

Kültür

Journal of Cultural Studies

Araştırmaları Dergisi

ISSN: 2651-3145

Yıl: 2019 Cilt: 1 Sayı: 2 | dergipark.gov.tr/kulturder



Aykut GÜNAYDIN

Aynur KOÇAK

Berna AYZ

Bilgin GÜNGÖR

Cansu İRMAK

Dilek ÇAKIR

Ekber ENVERİ

Emel KOŞAR

Meltem Deniz DOĞAN

Nagihan ÇETİN

Oğuz ÖZDEM

Saliha TUNÇ

Tuba KIRAÇ

Uğur TOPAL

Aktarma ve Çeviriler

Berkant ÖRKÜN

Ezgi SIRTİ



KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Journal of Cultural Studies

ISSN: 2651-3145

2019, Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 2

Sahibi/Owner

Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU

Editör/Editor

Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU
(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet AÇA (Marmara Üniversitesi-Türkiye)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi-Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AÇA (İzmir Demokrasi Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)

İndeks Sorumlusu/Person in Charge of Indexing

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DİNÇ

Yabancı Dil Danışmanı/Foreign Language Advisor

Dr. Gülçin OKTAY

Redaksiyon/Redaction

Samet DOYKUN

Baskı/Print

Universal Copy Center
Karadeniz Teknik Üniversitesi
Kanuni Kampüsü-Trabzon

Bu Sayının Hakemleri:

Prof. Dr. Abdullah ŞENGÜL (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet AÇA (Marmara Üniversitesi-Türkiye)
Prof. Dr. Metin KARADAĞ (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi-KKTC)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi-Türkiye)
Prof. Dr. Rahim TARIM (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi-Türkiye)
Doç. Dr. Adem KOÇ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi-Türkiye)
Doç. Dr. Ali SELÇUK (Erciyes Üniversitesi-Türkiye)
Doç. Dr. Emel KOŞAR (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi-Türkiye)
Doç. Dr. Hüseyin DURGUT (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ (Marmara Üniversitesi-Türkiye)
Doç. Dr. Oktay YİVLİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Abonoz KÜÇÜK (Giresun Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Turan TÜRK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Bilgin GÜNGÖR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Handan KASIMOĞLU (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AÇA (İzmir Demokrasi Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Nursel UYANIKER (Marmara Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Selim SOMUNCU (Adıyaman Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Tuğrul BALABAN (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Turgay KABAK (Bayburt Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Gülçin OKTAY (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Murat GÜR (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-Türkiye)
Dr. Nagihan ÇETİN (İstanbul-Türkiye)
Dr. Serkan KÖSE (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi-Türkiye)



Kültür Araştırmaları Dergisi, haziran ve aralık aylarında olmak üzere altı aylık periyotlarla yılda iki kez yayınlanan bilimsel hakemli bir dergidir. Kültür Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanan tüm yazıların hukukî açıdan, dil, bilim açısından bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları ise Kültür Araştırmaları Dergisi'ne aittir. Dergide yayınlanan yazıların yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. Yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.



Kültür Araştırmaları Dergisi, Toplum ve Kültür Araştırmaları Derneği'nin maddi ve teknik desteğiyle basılmaktadır.



İletişim:

<https://dergipark.gov.tr/kulturder>
kulturarasfirmalaridergisi@gmail.com
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Çanakkale
mehmetaliyolcu@gmail.com / 0505-5715444

İÇİNDEKİLER – CONTENTS



- Uğur TOPAL, Aynur KOÇAK**.....104
İstanbul Sözlü Kültür Ortamlarında Karagöz Oyunu
Karagöz Show in İstanbul Oral Cultural Environments
- Ekber ENVERİ**.....123
Kolektif Akıl ve Folklor: Sözlü Geleneğin Anonimliği Üzerine
Collective Mind and Folklore: On Anonymity of the Oral Tradition
- Berna AYAZ, Aykut GÜNAYDIN**.....134
Zonguldak Yöresi Türbe, Yatır ve Ziyaret Yerleri Etrafında Oluşan İnanış
ve Uygulamalar Üzerine Bir Değerlendirme
*An Evaluation on the Beliefs and Practices around the Shrine, Tomb and Visit
Places in the Zonguldak Region*
- Nagihan ÇETİN**.....149
Türkiye'de Dombranın Popülerleşmesi ve Bir Dombra Ustası:
Sedat Solakoğlu
Popularization of Dombra in Turkey and a Dombra Artist: Sedat Solakoğlu
- Cansu İRMAK**.....156
Ardahan Yöresi Yağmur Törenlerinde Hayvanlar
Animals in Rainmaking Rituals of Ardahan Region
- Emel KOŞAR**.....166
Yaprağın Rüzgâra Yazılmış Hikâyesi: Ayten Mutlu Şiiri
The Story of the Leaf Written into Wind: Ayten Mutlu Poetry
- Bilgin GÜNGÖR**.....174
Bir Poetikanın İstatistiği: Sabahattin Ali'nin Şiirlerini Kelimeler Işığında
Yeniden Düşünmek
Statistics of a Poetics: to Rethink Sabahattin Ali's Poems in the Light of Words
- Dilek ÇAKIR**.....183
Üç İstanbul Romanındaki Mekânların Adnan'ın Kişiliğine Etkisinin İd, Ego
ve Süperego Bağlamında İncelenmesi
*The Analyzing of the Effects of the Places in the Üç İstanbul Novels on Adnan's
Personality in the context of Id, Ego and Superego*
- Tuba KIRAÇ**.....194
Uçurtmayı Vurmasınlar Romanında Karakter ve Karakterleştirme
Character and Characterization in the Novel of the "Don't Shoot the Kite"

Saliha TUNÇ	212
Rasim Özdenören'in "Gül Yetiştiren Adam" Anlatısına "Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler" ve "Müslümanca Yaşamak" Işığında Bir Bakış <i>A Look at the Rasim Özdenören's Narrative of "Gül Yetiştiren Adam" in the Light of "Müslümanca Düşünmek Üzerine Denemeler" and "Müslümanca Yaşamak"</i>	
Meltem Deniz DOĞAN	233
Türkiye'de Futbol Takımı Taraftar Gruplarında KitleSEL Söylem <i>The Mass Discourse of Football Teams' Fans in Turkey</i>	
Oğuz ÖZDEM	243
Kapadokya Çevresindeki Karamanlıların Yazılı Eserlerinde Halk Edebiyatı Ürünleri <i>Folk Literature Products in Written Works of Karamanli People around Cappadocia</i>	
Aktarma ve Çeviriler	
Mirkasım GOSMANOV (Akt. Ezgi SIRTİ)	258
Tatar El Yazma Mirasının Belgesel Değeri Hakkında <i>The Documentary Value of the Tatar Manuscript</i>	
K. KLUBNIKIN, C. ANNETT, M. CHERKASOVA, M. SHISHIN, I. FOTIEVA (Çev. Berkant ÖRKÜN)	267
Kutsal ve Bilimsel: Sibirya Nehri'nin Korunmasında Geleneksel Ekolojik Bilgi <i>The Sacred and the Scientific: Traditional Ecological Knowledge in Siberian River Conservation</i>	

Saygıdeğer okurlar,

Toplam 14 yazıyı içeren Kùltür Araştırmaları Dergisi'nin 2. sayısıyla yeniden karşınızdayız. Bu sayımızda akademisyenlerin yanında lisansüstü öğrencilerin ve üniversite dışı araştırmacıların kaleme aldığı, beři modern Türk edebiyatı, beři folklor, ikisi de popüler kùltür alanına yönelik araştırma makaleleriyle birlikte bir aktarma ve bir de çeviri yazıya yer verdik. Keyifle okuyacağınızı umuyoruz.

İlk sayıdan bu yana, dergimizin dergipark'taki web adresindeki verileri güncelledik, bilim kurulumuzu genişlettik, yazım kurallarında bazı hususları revize ettik. Yabancı dil danışmanımız, redaktörümüz ve indeks sorumlumuz dergimiz için değerli zamanlarını ayırarak çalışmalarına başladı. Kendilerine müteşekkiz. Ayrıca dergimizin basımını üstlenen Toplum ve Kùltür Araştırmaları Derneği'ne de teşekkür ederiz.

Yayın Kurulu'muz 2020 yılı Ocak ayından itibaren dergimizin yılda 4 sayı şeklinde yayımlanması yönünde fikir birliğine vardı. CEEOL, Index Copernicus, MLA gibi uluslararası atıf dizinlerine başvuru süreci devam etmektedir. Yine, yayın kriterlerine uyumluluğu gözeterek önümüzdeki yıl Ulakbim TR Dizin ulusal atıf sistemine başvuracağız. Makalelere DOI numarası almak da gelecek yıl için planladığımız gelişmelerdendir.

Kùltür Araştırmaları Dergisi'nin 2. sayısının hazırlanmasında değerli yazarlarımızın yanı sıra, hakemlerimizin de büyük emeği vardır. Kendilerine anlayışları, sabırları ve destekleri için ayrıca teşekkür ediyoruz. Aralık 2019'da yayınlanacak olan 3. sayıda buluşmak dileğiyle...

Doç. Dr. Mehmet Ali YOLCU

Editör



İSTANBUL SÖZLÜ KÜLTÜR ORTAMLARINDA KARAGÖZ OYUNU

Karagöz Show in İstanbul Oral Cultural Environments

Uğur TOPAL*

Aynur KOÇAK*

ÖZET

Türk temaşa sanatlarından biri olan Karagöz oyunu, yüzyıllar boyunca İstanbul sözlü kültür ortamlarında önemli bir yere sahip olmuş ve halk tarafından rağbet görmüştür. 19. yüzyılın sonlarında İstanbul'da tiyatro ve sinema salonlarının açılması, sözlü kültür ortamlarında yapılan Karagöz gösterilerine olan ilgiyi azaltmıştır. Azalan bu ilgiye rağmen, Cumhuriyet'in ilanından sonra Karagöz sanatçıları çeşitli sözlü kültür ortamlarında Karagöz oynatmaya devam etmişlerdir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında halkevlerinin desteğiyle Karagöz oyunu sözlü kültür ortamlarında varlığını canlı bir şekilde sürdürmüştür. 1952 yılında halkevlerinin kapanmasıyla birlikte bu durum değişmiş ve Karagöz oyunu unutulmaya başlayacağı bir döneme girmiştir. Devletin desteklemediği sanatçılar, kendi imkânlarıyla çeşitli mekânlarda Karagöz oynatmaya devam etmişler, fakat sanatlarını sürdürme konusunda başarılı olamamışlardır. 1970'li yıllarda televizyonun yaygınlaşması ve ardından 1980 yılında yapılan askeri darbe sonucunda Karagöz oyunu Ramazan ayında hatırlanan bir çocuk oyununa dönüşmüştür. Bu çalışmada Karagöz oyununun 1923 ile 1980 yılları arasında İstanbul sözlü kültür ortamlarındaki durumu açıklanmıştır. Günümüzde Ramazan ayında hatırlanan ve bir çocuk eğlencesi olarak bilinen Karagöz oyununun 1980 öncesi İstanbul sözlü kültür ortamlarında hem çocuklara hem büyüklere hitap ettiği ve yılın her ayında İstanbul'da seyredilebildiği ortaya konulmuştur. Çalışmada Cumhuriyet döneminde yayımlanan Akşam, Kurun ve Milliyet gazetelerinden verilen örneklerle kahvehane, park, bahçe, sinema, tiyatro, lokanta ve gazino gibi sözlü kültür mekanlarında Karagöz oynatıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Karagöz, Gölge Oyunu, Temaşa Sanatları, Kültür, Sözlü Kültür Ortamları.

ABSTRACT

Karagoz, one of the Turkish performing arts, has been important in İstanbul oral cultural environments for centuries and popularized by the public. In the late 19th century, after opening of theaters and cinemas in İstanbul reduced the interest in Karagoz shows. Despite reduced interest, Karagoz artists continued to play in

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul. E-posta: utopal90@gmail.com

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul. E-posta: aynurnazkocak@hotmail.com



This article was checked by Turnitin.

various oral cultural environments after the proclamation of the Republic. During the first years of the Republic, Karagoz shows continued in oral cultural environments with the support of the public houses. After the closure of public houses in 1952, this situation has changed and a period in which Karagoz began to be forgotten has started. The Karagoz artists, who didn't support by government, continued to perform Karagoz shows in some places by their own possibilities but they were not successful to keep their shows alive. As a result of widespread use of television in 1970s and the military coup in 1980, Karagoz became a show for children and remembered only during Ramadan. In this study, the situation of Karagoz show in oral cultural environments between 1923 and 1980 was explained. Although, Karagoz is accepted as a show for children and Ramadan for today, it attracted both adult and children and could be seen in Istanbul oral cultural environments every month of year before 1980. In the study, it was determined by the help of examples from Aksam, Kurun and Milliyet newspapers published during Republic period that Karagoz was performed in oral cultural places like coffeehouses, parks, gardens, cinemas, theaters, restaurants and show centers

Key Words: Karagoz, Galanty Show, Performing Art, Oral Cultural Environment.

Giriş

Latince "cultura"dan gelen kültür kelimesi ilk olarak sözlü kültür ortamlarında varlığını gösterir. İnsanlar kültürlerini sözlü olarak kuşaktan kuşağa aktararak yaşatırlar. Sözlü kültür ortamları, gelenek ve görenekler ile kültür öğelerinin bir kuşaktan diğer kuşağa sözlü olarak aktarıldığı ortamlardır. Kültür ortamları içinde ilk olarak ortaya çıkan sözlü kültür ortamları sese dayalıdır. Sözlü kültür ortamına ait ürünlerde yazar yoktur, ürünler anonimdir ve bir kültüre mensup insanların ortak değerleridir. Sözlü kültür ortamlarında anlatılan kültür öğeleri doğal, yazısız, ağızdan ağıza aktarılan sözlü bir geleneğe sahiptir. Ağızdan ağıza aktarım sırasında ürünler değişir, çeşitlenir ve tekrarlanır. Toplumsal belleğe dayalı olan sözlü kültür ürünlerinin anlatıldığı mekanlar insanları bir araya getirir ve birleştirir (Koçak, 2003: 14). Sözlü kültür ortamları insanların bir araya geldiği ve paylaşım içinde oldukları her yerdir. Sözlü kültür ortamlarının oluşması için dinleyici, anlatıcı ve mekânın olması gerekir. Anlatıcı sözlü kültürü paylaşması, dinleyici ise gelecek kuşaklara aktarması açısından önemlidir. Sözlü kültür mekânları her yer olabilir. Düğün salonu, cenaze evi, sünnet düğününün yapıldığı bir park, bayram yeri, kahvehane, sinema, tiyatro, lokanta sözlü kültür ortamlarına örnek verilebilecek mekânlardır. Bu ortamlarda masallar, efsaneler, destanlar, halk hikâyeleri, maniler, türküler, atasözleri, deyimler, bilmece gibi anlatılarda ve meddah, orta oyunu, Karagöz gibi temaşa sanatlarına ait oyunlarla sözlü olarak gelecek kuşaklara aktarılır.

Sözlü kültür ortamlarının bir ürünü olan Karagöz oyununun temelinde gölge oyunu vardır. Gölge oyununun İstanbul'a ne zaman ve nasıl geldiğine dair çeşitli rivayetler anlatılır. Genel kabul gören rivayete göre, gölge oyunu Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethetmesinden sonra

İstanbul'a gelmiş ve zaman içinde Karagöz ismiyle bildiğimiz şeklini almıştır. İstanbul başta olmak üzere Osmanlı coğrafyasında tanınmaya başlayan Karagöz oyunu zamanla sözlü kültür ortamlarının vazgeçilmez bir eğlencesi haline gelir. Özellikle padişah çocuklarının düğünlerinde, şehzadelerin sünnetlerinde ve padişah için yapılan diğer eğlencelerde Karagöz oynatıldığından surnameler ile tarih kitapları bahsetmektedir. Sarayın yanı sıra Karagöz oyunu halk tarafından da ilgiyle seyredilir.

İstanbul'da Karagöz oyununa olan ilgi 19. yüzyıla kadar devam eder. Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesinden sonra İstanbul sözlü kültür ortamları tiyatro ve sinemayla tanışır. Bu durum Karagöz oyununu olumsuz yönde etkiler ve Karagöz oyununa olan ilgi azalmaya başlar. Cumhuriyet'in ilanına kadar İstanbul'da Karagöz oyunu eskisi kadar canlı bir şekilde olmasa bile özellikle Ramazan aylarında varlığını sürdürür.

Cumhuriyet'in ilanına kadar geçen zaman diliminde Karagöz oyununa olan ilgi sürekli azalır ve bu durum Cumhuriyet'in ilanından sonra da devam eder. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Karagöz sanatçıları İstanbul'da kahvehane, sinema, park, bahçe, tiyatro, lokanta, gazino gibi çeşitli sözlü kültür ortamlarında Karagöz oynatılırlar ve kendi başlarına sanatlarını sürdürmeye çalışırlar. Halkevlerinin açılmasıyla Karagöz'e olan ilgi tekrar artmaya başlar. Halkevleri Türk temaşa sanatlarını canlandırmak için çalışmalar yapar ve bu çalışmalar kapsamında Karagöz oyunu halkevlerinin resmi programlarına dâhil edilir. Halkevlerinin açıldığı 1932 yılından kapatıldığı 1952 yılına kadar Karagöz oyunu devlet tarafından desteklenir ve Karagöz sanatçıları yurt genelinde Karagöz turneleri düzenlerler. 1952 yılında halkevlerinin kapatılmasıyla Karagöz sanatçıları kendi imkânlarıyla sanatlarını sürdürmeye çalışırlar. İstanbul'daki kahvehane, park, bahçe, lokanta gibi çeşitli sözlü kültür ortamlarında Karagöz oynatılırlar. Sünnet düğünleri, açılış merasimleri, panayırlar, şenlikler gibi çeşitli eğlencelerde Karagöz oynattıklarını gazetelere ilan vererek duyururlar ve iş ararlar. 1950'li yıllarda Karagöz oyununun gözden düşeceği bir dönem başlar. 1970'li yıllarda televizyonun yaygınlaşması ve 1980 yılında yapılan askeri darbe bu süreci hızlandırır. Siyasi ve sosyal eleştiri yönüyle ön plana çıkan Karagöz oyunu, 1980 darbesinden sonra eleştiri yapmayı bırakır ve tamamen çocuklara yönelik bir eğlence haline gelir. Günümüzde Karagöz oyunu, Ramazan ayında hatırlanan ve çocuklara özgü bir Ramazan eğlencesi olarak bilinmektedir.

1. İstanbul Sözlü Kültür Ortamları

1.1. Kahvehaneler

İstanbul sözlü kültür ortamlarının vazgeçilmezi olan kahvehaneler XIV. yüzyıldan sonra açılmaya başlanır. Kahvehanelerin açıldığı zamandan günümüze kadar geçen süreçte kahvehanelere çeşitli misyonlar yüklenir. Özellikle yazılı ve elektronik kültür ortamlarının olmadığı dönemlerde kahvehaneler şehir hayatı için önemli birer sözlü kültür ortamıdır. Halkın kahvelerini içip birbirleriyle sohbet ettikleri ve sosyalleştikleri mekânlardır. Kahvehanelere gelen insanların farklı etnik,

dinsel ve kültürel gruplardan olmaları, kahvehanelerin sosyalleşme açısından önemini ortaya koyar. Sosyalleşme mekânı olmasının yanı sıra televizyon, radyo, sinema gibi teknolojik araçların olmadığı zamanlar kahvehaneler haberleşme mekânı işlevi de görür. Ülkede ve şehir hayatında olan gelişmeler kahvehaneler aracılığıyla hızla yayılır. Kahvehanelere yüklenen bu misyonların yanı sıra kahvehaneler sanatçıların sanatlarını icra ettikleri ve halkın eğlendiği ve sergilendiği birer sözlü kültür ortamı olma özelliği de taşır.

İstanbul'da kahvehanelerin sayısının artması ve halk tarafından ilgi görmesi kahvehane sahiplerini arasında rekabet ortamını doğurur. Kahvehane sahipleri halkın ilgisini daha fazla çekebilmek sanatçıları kahvehanelerine davet ederler ve sanatlarını icra edebilecekleri bir ortam oluştururlar.

Kahvehanelerde icra edilen sanat dallarının başında temaşa sanatları gelir ve İstanbul'da bulunan kahvehanelerde Karagöz, orta oyunu ve meddah gösterileri yapılır. Bu durum Cumhuriyet'in ilanından sonra da devam eder. İstanbul'da yer alan kahvehanelerde yılın her ayı Karagöz oyunu izlemek mümkündür. İlk önce sinema ile tiyatrunun, daha sonra ise radyo ile televizyonun yaygınlaşması kahvehanelerde yapılan eğlenceleri olumsuz yönde etkiler ve Karagöz oyunu zamanla kahvehanelerden çekilir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında İstanbul'da Karagöz oynatılan yerlerin başında, (Darüttalim Musiki Salonu adıyla da bilinen) Darüttalim Kiraathanesi gelir. Şehzadebaşı'nda Letafet Apartmanı'nın alt katında bulunan kiraathanede 1929 yılında salı akşamları (Akşam, 13 Teşrinisani 1929), 1930 yılında ise her Cuma akşamı Karagöz oynatılır (Akşam, 15 Mart 1930).

1929 yılında İstanbul'daki Karagöz oynatılan kahvehanelerin birine yazar Hikmet Feridun Es gider. Şehzadebaşı'nda bulunan bu kahvehanede "Asri Karagöz" oynatılır ve bu Karagöz oyununu seyreden Es çok şaşırır. Karagöz oyununda yer alan tiplerin kıyafetleri değişmiş ve oyunun geleneksel tarzı ortadan kalkmıştır. Karagöz ve Hacivat da yapılan kılık kıyafet inkılabından etkilenir (Akşam, 17 Ekim 1929):

"Meğer biz görmeyeli Karagöz ne kadar değişmiş... Dün akşam Şehzadebaşı'ndaki kahveye gelip de asri Karagöz'ü bir görseydiniz parmağınız ağzınızda kalırdı. O ne monden, o ne züppe, o ne çıtkırıldım bir Karagöz'dü o... Karagöz denilince 'ulan külhani lügat paralama' diye Hacivat'a bir tokat yapıştıran babayani, tok sözlü bir adam akla gelir değil mi? Dün geceki Karagöz nerede eski malum Karagöz nerede? Asri Karagöz'de, Karagözlük alâimi olarak ışkırlaktan başka bir şey yoktu. Çakşır yerine çizgili bir fantazi pantolon, cepken yerine de bir jaket atay giymişti."

Oyunda değişen sadece Karagöz ve Hacivat'ın kıyafetleri değildir. Oyunun dekoru da değişir ve günün şartlarına uygun hale getirilir (Akşam, 17 Ekim 1929):

“Oyun başlar başlamaz, perde de bir çay salonu tecessüm etti... Karagöz bir elinin başparmağını beyaz yeleğinin cebine sokmuş, öbür elinde beyaz eldivenleri ve baston içeri girdi. Etrafa reveranslar... Koltuklardan birine oturdu. Biraz sonra da Hacivat arzı endam etti. Öyle bir tuvalet ki sormayın. Gören onu, Hacivat değil Amerikalı bir sinema artisti zanneder.”

Karagöz ve Hacivat'ın yanı sıra oyunda yer alan diğer tiplerin kıyafetleri de değiştirilir. Rezakizade Narçın Bey golf elbisesi giyer ve çay salonunun olduğu ağartmanın önüne kadar kendi özel spor otosu ile gelir. Benli Nigar Hanım alnında kıvrılan saçlarıyla kendisini Billie Dova¹ benzetir. Bunların haricinde Karagöz'ün yanında tıpkı İstanbul'da olduğu gibi bir sürü Rudolph Valentino'lar², Villi Firiç'ler³, Ramon Navarro'lar⁴, John Gilbert'ler⁵, Clara Bow'lar⁶, Brigitte Helm'ler⁷, Adolf Menco'lar⁸, Douglas Fairbanks'lar⁹, Ronald Colman'lar¹⁰ isimlerinde yabancı gençler vardır. Karagöz dünyaya açılmıştır ve farklı milletlerden insanlarla arkadaşlık eder. Kıyafetlerin yanı sıra oyunun dili ve konusu da değişir. Tuzsuz Deli Bekir kibar biri haline gelir ve Hacivat'a “Beyefendi” diye hitap eder. Oyunda Niş'ten, Hollywood'dan, sinema sanatçilerinden, Avrupa seyahatlerinden, Graf Zeppeli'nden¹¹ bahsedilir (Akşam, 17 Ekim 1929).

Bu dönemde İstanbul'da birçok kahvehanede Karagöz gösterileri yapılır ve gazetelere Karagöz oyunuyla ilgili haberler yansır. Bu haberlerden birinde 24 Şubat 1930 tarihinde Unkapanı'nda Sabri'nin kahvehanesinde Karagöz oynatılırken içeri sarhoş bir şahıs girip perdeyi yırttığı, ardından Karagöz oynatan Sabri Bey'i ve yardımcısını da dövdiğü anlatılır (Akşam, 25 Şubat 1930).

Kahvehanelerde oynatılan Karagöz oyunlarını halkın büyük bir kısmı ilgiyle takip eder. Oyunların içeriklerini beğenmeyen seyirciler ise karakola şikayet ederler. Bu oyunların bir kısmının müstehcen ve genel ahlaki bozacak şekilde olduğunu ve çocukların ahlakını bozduğundan dolayı önlemler alınmasını talep ederler. Bunun üzerine her polis merkezinin kendi bölgesinde yapılan bu tip eğlenceleri kontrol etmesine ve ahlaki

¹ 1903 Amerika doğumlu sinema oyuncusudur.

² 1895 yılında İtalya'da doğan Amerikalı sinema oyuncusudur.

³ Opera sanatçısıdır. 1920'lerde İstanbul Beyoğlu'nda bulunan Sine Majik'te sahnelenen Macar Rapsodisi isimli operada rol almıştır.

⁴ 1899 Meksika doğumlu sinema oyuncusudur.

⁵ 1897 doğumlu Amerikalı artist, yönetmen ve sinema oyuncusudur.

⁶ 1905 doğumlu Amerikalı sinema oyuncusudur.

⁷ 1906 Almanya doğumlu sinema oyuncusudur.

⁸ 1904 Hollanda doğumlu sinema oyuncusudur.

⁹ 1883 Amerika doğumlu senarist, sinema oyuncusu ve yönetmendir.

¹⁰ 1891 İngiltere doğumlu sinema ve tiyatro oyuncusudur.

¹¹ Kont Ferdinand von Zeppelin tarafından icat edilen havada uçan balon ve hava aracıdır. 1920'lerde ulaşım aracı olarak kullanılmıştır.

bozanlar ile müstehcen olanlara ceza vermesine karar verilir (Akşam, 20 Teşrinievvel 1932). Dâhiliye Vekâleti'nin tebliği üzerine şehir meclisi tarafından verilen karara göre tiyatro ve sinemalardan başka konser yerleri, çalgılı kahveler, Karagöz, orta oyunu, meddahların hikâye söylediği kahveler de saat 23.00'te kapatılacaktır (Akşam, 26 Kanunuevvel 1933).

İstanbul'da Karagöz oynatılan son kahvehanelerin biri de Pierre Loti Kahvesi'dir. Kahve 1964 yılına kadar bakımsız bir haldedir ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi Pierre Loti Kahvesi'ni kapatmaya karar verir. Bunun üzerine Sabiha Tansuğ kahveyi yeniden açmak için çalışmalara başlar. Kahvehane tamir edilir ve Pierre Loti köşesi oluşturulur. Kahvehane açıldıktan sonra bazı günler halk ozanları saz çalıp türkü söylerken bazı günler şiir günleri düzenlenir. Pazar günleri ise kahvehanede Karagöz oynatılır ve İstanbul şehir halkı ile yabancılar gelip seyredeler (Belge 1).

1.2. Parklar

Şehrin içinde yer alan, halkın sosyalleştiği ve birlikte zaman geçirdiği yerler olan parklar sadece halkın gezip yürüyüş yaptığı yerler olarak görülmemelidir. Şehir hayatında önemli bir yere sahip olan parklarda çeşitli kutlamalar, törenler ve eğlenceler yapılır. Cumhuriyet'in ilanından sonra İstanbul'da yer alan parklarda resmi törenler, sünnet düğünleri düzenlenmiş ve festivaller organize yapılmıştır.

İstanbul'da Karagöz oynatılan parkların başında Gülhane Parkı gelir. İstanbul sözlü kültür ortamlarında önemli bir yere sahip olan Gülhane Parkı, Cumhuriyet döneminde kutlamalar, festivaller, şenlikler, gösterilerin yapıldığı yerlerin başında gelir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Gülhane Parkı'nda Karagöz oynatıldığına dair kayıtlara fazla rastlanmazken 1950 yılından sonra sık sık rastlanır. Özellikle Bahar ve Çiçek Bayramı'nın düzenlenmesi Gülhane Parkı'nda Karagöz'ün düzenli bir şekilde oynatılmasını zemin hazırlar.

Gülhane Parkı'nda Karagöz oynatıldığına dair kayıtları dönemin gazetelerinde görmek mümkündür. 23 Nisan 1936 tarihinde Eminönü Çocuk Esirgeme Kurumu tarafından Gülhane Parkı'nda Eminönü ilçesinde yer alan okullarda okuyan öğrenciler için bir müsamere verilir. Müsamerede programı şu şekilde Kurun gazetesinde yer alır (Kurun, 23 Nisan 1936).

"1. Müzika tarafından İstiklal Marşı, 2. Alemdar Kamunu üyesinden hitabe, 3. Mektep çocukları tarafından marş, 4. Hokkabaz, 5. Bir bayan tarafından milli Zeybek oyunları, 6. Canlı ve asri Karagöz, 7. Baba ve kızı tarafından muhtelif cambazlıklar, 8. Kukla, 9. Bir bayan tarafından kılıç oyunları, 10. Her numara arasında caz çalınacaktır."

Karagöz oynatılan bir diğer parkta Kız Kulesi Parkı'dır. 27 Ağustos 1936 tarihinde Kız Kulesi Parkı'nda sünnet düğünü organize edilir ve çocuklarını sünnet ettirmek isteyenler parayla kaydolar. Sünnet eğlencesinde yapılan programda tiyatro, caz, Karagöz, kukla,

ortaoyunu, hokkabaz, cambaz, sinema vardır (Akşam, 26 Ağustos, 1936, 12).

Gülhane Parkı'nda düzenli olarak kültür ve sanat etkinlikleri yapılmaması 27 Mart 1938 tarihinde Kurun gazetesinde Hikmet Münir tarafından kaleme alınan bir yazıda eleştirilir. Hikmet Münir orta halli ailelerin sosyalleşmek için sık sık Gülhane Parkı'na gittiklerini ve Gülhane Parkı'nın eski halinin olmadığını belirtir. Gülhane Parkı'nın eski halinin kalmadığını söyler ve eski hali ile yeni halini şöyle tasvir eder (Kurun, 27 Mart 1938):

“Oraya, şehrin her sınıf ahalisinden inenler çoktu. Ufak tefek eğlenceleri de ihtiva ettiği zamanlar olmuştu. Hatta bir vakitler orada dolaşmak isteyenlerden küçük bir duhuliyeye de almak yoluna gidilmişti sanırım. Orasından burasından birtakım sular fişkırdı. Çiçeklerin bolluğu ve coşkunuğu pek hoşta giderdi. Kanepelerinde kitap okuyanlar, yollarında düşünebilerek dolaşanlar, bir şeye özleri takılarak durup meşgul olabilenler ve hafta içinde o Park'a bir defa için olsun gitmeği arzu ve hesap edenler muhakkak bulunurdu. Sonra nedense Gülhane Parkı bir birdenbire gözden düştü. Ziyaretçilerin çeşidi değişti; sayısı azaldı.”

Hikmet Münir aynı yazısının devamında, Gülhane Parkı'nda musiki ziyafetleri verilmesini ve halkevlerinin temsil heyetlerinin gösteriler yapmasını önerir. Ayrıca çocuklar için Karagöz ve kukla oynatmak için müsait yerler olduğundan bahseder.

Gülhane Parkı'nda Karagöz oyunları Bahar ve Çiçek Festivallerinin düzenlenmeye başlamasından sonra düzenli bir şekilde oynatılır. Bahar ve Çiçek Bayramları, İstanbul Valisi ve Belediye Başkanı Fahrettin Kerim Gökay'ın girişimleriyle Demokrat Parti Dönemi'nde 1950 yılından itibaren kutlanmaya başlanır. Bahar ve Çiçek Bayramı 1950-1957 yılları arası sekiz sene kutlanır ve 1958 yılında son bulur. Bahar ve Çiçek Bayramlarında halkın eğlenebilmesi için konserler, kukla, Karagöz, Hokkabaz gösterileri, orta oyunları düzenlenir.

Gülhane Parkı'nda Karagöz oynatan sanatçılardan biri Hayalî Mazhar Gençkurt'tur. Mazhar Baba diye de bilinen sanatçı, Gülhane Parkı'nda Karagöz oynatmaya 1950'lerde başlar ve vefatından iki yıl öncesine kadar¹² oynatır (Oral, 2014: 138). Bu dönemde Gülhane Parkı'nın girişinde bilet alınır ve kontrol memuruna onaylatılıp içeri girilir. İçeride çocukların ilgisini çeken hayvanat bahçesi vardır. Günümüzde İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesinin ön tarafında çay bahçeleri vardır ve gelenlere semaverlerle çay ikram edilir. Bu çay bahçelerinin ilerisinde Karagöz ve kukla gösterileri için özel yapılmış ve oda büyüklüğünde, bir sabit sahneli kulübe ve önünde seyirci sıraları bulunur (Özbakan, 2018: 62). Gülhane Parkı'nda Karagöz oynatılmasını Bora Hınçer şöyle anlatır (2015: 254):

¹² Mazhar Baba, 1975 yılında vefat eder.

“Eskiden İstanbul Gülhane Parkı'nda yapılan Bahar ve Çiçek Bayramlarında Karagöz ve Kukla oynatılan bir yer vardı. Burada, günün belli saatlerinde Karagöz ile kahramanının adı İbiş olan kukla oyunları gösterilirdi. Daha oyun saat gelmeden, çocuk, genç, ihtiyat, yüzlerce kişi o küçücük sahayı hıncahınç doldurur ve oyunları kahkahalar içinde, zevkle seyrederdiler. Çocuklar sevinç çılgınlıkları atarak, duyarak, yaşayarak izlerdi perdedekileri... Yaz ayları boyunca Gülhane Parkı Havuzlu Bahçe'de yine Karagöz oynatılmaktadır. 1950'lerde bu işin başında babam İhsan Hınçer vardı...”

1963 yılının yaz aylarında Talat Dumanlı Gülhane Parkı'nda kukla ve Karagöz gösterileri yapar (Milliyet, 18 Haziran 1963). 27 Haziran 1964 Cumartesi günü ve gecesi Gülhane Parkı'nda İstanbul Belediye Başkanı Haşim İşcan'ın himayelerinde İstanbul Hemşehrileri Cemiyeti tarafından Büyük Şehir Eğlenceleri Festivali düzenlenir. Festival kapsamında Mediha Demirkıran, Nur, Sesigüzel ile Nezahat Bayram konser verir ve sivil bando, mehter takımı, milli oyunlar, dansözler geçidi, kukla ve Karagöz gösterileri de yapılır (Milliyet, 27 Haziran 1964).

Bahar ve Çiçek Bayramının kaldırılmasından on beş yıl sonra Gülhane Parkı'nda İstanbul Festivali düzenlenmeye başlanır ve 1973 yılında düzenlenen bu festivalin ilkinde Karagöz sanatçısı Mazhar Gençkurt gösteri yapar. (Belge 2). 1974 yılında düzenlenen festivalin ikincisinde 14 Temmuz 1974 günü saat 18.00'de Gülhane Parkı'nda Karagöz, meddah ve halk oyunları, 14 ve 15 Temmuz 1974 tarihlerinde ise saat 21.30'da Yedikule Tiyatrosu'nda Karagöz, meddah ve ortaoyunu gösterileri düzenlenir (Milliyet, 26 Haziran 1974). 1977 yılı Haziran ayında düzenlenen festivalin beşincisinde 26 Haziran 1977 tarihinde Yedikule Tiyatrosu'nda, Erol Günaydın “Ters Evlenme” isimli Karagöz oyununu oynatılır (Belge 3). 1978 yılında İstanbul Festivali'nin altıncısı düzenlenir ve 15 Temmuz 1978 günü saat 18.30'da Yedikule Açık Hava Tiyatrosu'nda Erol Günaydın tarafından Kanlı Nigar isimli Karagöz oyunu oynatılır (Milliyet, 15 Temmuz 1978).

1.3. Sinemalar

İstanbul kültür ortamlarında sinemanın önemli bir yeri vardır ve Cumhuriyet döneminde İstanbul'da açılan sinema salonlarının sayısının artması beraberinde rekabeti getirir. Sinemalar birbirleriyle rekabet etmek ve daha çok izleyici çekebilmek için film gösterimi öncesi çeşitli etkinlikler yaparlar. Evlerde televizyon ve radyonun olmadığı bu dönemde halka sinemada uzun zaman geçirmek cazip gelir. Bu sebeple sinema solanlarında izleyici salona girdikten sonra hemen film başlatılmaz. Filmden önce kısa bir program düzenlenir. Bu program dahilinde haber ya da belgesel gibi kısa bir film gösterilir ya da Karagöz oynatılır. Film öncesi gösterilecek haber, belgesel, Karagöz gibi programlar gazete ilanlarında duyurulur. 1929 yılının Şubat ve Mart aylarında Milli Sinema'da gösterilen Dişi Kurt, Çar Rasputin, Allah'ın Bahçesinde, Düztaban ve

Batıbacak isimli filmlerden önce Hazım Körmükçü tarafından Karagöz oynatılır. Aynı tarihlerde Elhamra Sineması'nda gösterilen Rasputin'in Muaşakaları, Kadın Peşinde ve Şehrazat isimli filmlerden önce de Karagöz gösterileri yapılır. İki sinemanın da temel amacı rekabet yapıp seyirci çekmektir.

1.4. Tiyatrolar

Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesinden sonra İstanbul şehir hayatına giren yeniliklerden biri de tiyatrodur. Kahvehanelerde, sünnet düğünlerinde, parklarda ve meydanlarda Karagöz, orta oyunu ile meddah gibi gösteri sanatlarını seyretmeye alışmış olan halk kısa sürede tiyatroyu da benimser. Tiyatro salonlarının açılması Karagöz oyununa olan ilgiyi azaltır fakat Cumhuriyet'in ilanından sonra Karagöz oyunu tiyatro salonlarında bir süre daha varlığını sürdürür.

Cumhuriyet dönemi tiyatrosunda Karagöz kendine iki şekilde yer edinir. Birincisinde Karagöz oyununu klasik yapısı bozulmadan tiyatro sahnesine perde kurulur ve oyun oynatılır. İkincisinde ise Karagöz oyunu "Canlı Karagöz" şeklinde oyuncular tarafından sahnelenir.

Klasik Karagöz Oyunu: Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren Karagöz ustaları tiyatro salonlarında düzenlenen çeşitli eğlence programları kapsamında Karagöz perdesini tiyatro sahnesine kurup Karagöz oynatırlar. Bu dönemde İstanbul halkı için önemli eğlencelerden biri de matinelere dir. Bu eğlence programlarının içeriğinde kanto, konser, piyes, Karagöz, orta oyunu ile meddah vardır.

Tiyatro salonlarında düzenlenen ve Karagöz içeren bu matinelere den biri Millet Tiyatrosu'nda yapılır. 1929 yılında İstanbul Maslak'ta Muhsin Ertuğrul'un yönetmenliğini yaptığı Kaçakçılar isimli bir sinema filmi çekilir. Çekim sırasında bir kaza olur ve aktör Sait Köknar¹³ ağır bir şekilde yaralanır. Sait Bey uzun bir süre tedavi görür fakat yüzünden yaralandığı için tekrar mesleğini yapamaz. Sahne arkadaşları Sait Bey'e yardım için 24 Mart 1930 tarihinde Millet Tiyatrosu'nda bir gece düzenlerler. Bu geceye İstanbul'da bulunan tiyatro kumpanyalarının hepsi katılırlar. Gecenin başında Darülbeydi sanatkarlarından Hazım Bey Karagöz oynatır (Akşam, 20 Mart 1930).

1935 yılında Tepebaşı Belediye Tiyatrosu'nda Bay Hazım tarafından her hafta cuma, cumartesi ve pazar akşamları Karagöz oynatılır (Kurun, 30 Ağustos 1935). 25 Mayıs 1935 Cuma günü, Karagöz Gazetesi tarafından Tepebaşı Belediye Tiyatrosu'nda İstanbul'un eğlencelerini bir arada göstermek üzere bir müsamere düzenlenir. Program kapsamında konser, orta oyunu ve Karagöz vardır. Karagöz'ü Şefik Bey oynatır (Akşam, 23 Mayıs 1934).

30 Mart 1936 Pazartesi akşamı, Hava Kurumu Büyük Çarşı Kolu tarafından Turan Tiyatrosu'nda bir müsamere tertip edilir ve bu

¹³ 1901 İstanbul doğumlu sinema ve tiyatro oyuncusudur.

müsamerede Hazım Körmükçü tarafından Karagöz oynatılır (Kurun, 20 Mart 1936).

Fatih Halkevi Temsil Şubesi tarafından 26-29 Ağustos 1940 tarihleri arasında Tarihi Türk Temaşası düzenlenir. Bu hafta zarfında birbiri ardınca dört gece meddah, Karagöz, kukla ve orta oyunu gösterileri yapılır (Akşam, 24 Ağustos 1940).

İstanbul Üniversitesi Talebe Birliği Gençlik Tiyatrosu, kış aylarında İstanbul'da, yaz aylarında ise Anadolu'da temsiller veren bir topluluktur. 1958 yılında Londra'da "Karagöz'ün Dönüşü" ve "Pabuççu Ahmet" oyunlarını temsil ederler. 20 Kasım 1959 tarihinde, İstanbul Üniversitesi Talebe Birliği Gençlik Tiyatrosu, kapatılan Eminönü halkevinin Salonu'nda "Karagöz'ün Dönüşü" isimli oyunu sahneler. Bu iki oyun Avni Dilligil gözetiminde sahnelenmek için hazırlanır. Turgut Özakman tarafından kaleme alınan Karagöz'ün Dönüşü isimli oyun yirmi dakikaya yakın sürer. Gazeteci Naim Tiralı¹⁴ oyunu başarılı bularak salonun tiyatroya elverişsiz bir yer ve akustik imkanlarından yoksun olmasına rağmen oyun sonunda seyircilerin çok alkışladığını ve perdenin beş altı kere açıldığını yazar (Tiralı, 1959).

1975 yılının Şubat, Mart ve Nisan aylarında her pazar günü saat 15.30'da Fatih Tiyatrosu'nda çocuklar için Karagöz, meddah ve hokkabaz gösterileri yapılır (Milliyet, 21 Nisan 1975). Kadıköy Şehir Tiyatrosu'nda 9 Aralık 1977 tarihinden itibaren her çarşamba saat 14.30 Karagöz ile Sihirbaz isimli oyun gösterilir (Milliyet, 9 Eylül 1977).

1978 yılı boyunca Akbank Çocuk Tiyatrosu'nda Orhan Kurt ve Tacettin Diker tarafından Karagöz ve kukla gösterileri yapılır (Milliyet, 1 Temmuz 1978). İş Bankası Çocuk Tiyatrosu tarafından sahnelenen Nasreddin Hoca isimli oyun 21 Ekim Cumartesi ile 22 Ekim 1978 Pazar günü Çevre Tiyatrosu'nda gösterilir ve oyundan önce Karagöz oynatılır (Milliyet, 20 Ekim 1978). İş Bankası tarafından yapılan programın tekrarı 3 Ocak 1979 tarihinde Kenter Tiyatrosu'nda yapılır (Milliyet, 3 Ocak 1979). 1979 yılında Orhan Kurt ve Tacettin Diker, Akbank Çocuk Tiyatrosu'nda Karagöz ve kukla oynamaya devam ederler (Milliyet, 14 Şubat 1979).

Devlet Tiyatroları tarafından Atatürk Kültür Merkezi'nde Oda Tiyatrosu'nda 23, 25 ve 26 Nisan 1979 tarihlerinde saat 14.00'te Karagöz gösterilir.

Canlı Karagöz: Karagöz oyununun hayal perdesinden tiyatro sahnesine taşınmasına "Canlı Karagöz" denir. Karagöz oyununun tiyatro oyunu şeklinde sergilenmesi Karagöz sanatçıları tarafından hoş karşılanmaz ve geleneğin bozulmaması gerektiğini savunurlar. Canlı Karagöz'ün yapılmasının sebeplerinin başında artan özel tiyatroların birbirleriyle rekabet etmesi ve seyircisiz kalmak istememeleri gelmektedir.

¹⁴ 1901 doğumlu İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi mezunu gazetecidir. 1961 yılında Giresun Milletvekili seçilmiştir. 1962 yılında Vatan gazetesini devralarak 1975 yılına kadar Ankara ve İstanbul'da yayını sürdürmüş ve 2009 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren Canlı Karagöz tiyatro sahnelerinde görülür fakat çok sık yapılmaz. 2 Mart 1933 tarihinde Millet Tiyatrosu'nda Fahri Bey ile Şamram, Hermine, Ayten ve Saadet Hanımlar tarafından Canlı Karagöz sahnelenir (Akşam, 2 Mart 1933).

Milliyet Gazetesi 1968 Karacan Armağanı'ndan ikincilik kazanan ve Erkut Babakol'un yazdığı İşletmecilik Derler Adıma isimli Karagöz oyunu Karagöz Kabare Tiyatrosu tarafından Kulüp BB'de sahnelenir. Oyun sahnelenirken ismi Amcaoğlu olarak değiştirilir ve oyunun galası 28 Ocak 1968 Salı günü Kulüp BB'de yapılır. Nejat Uygur tarafından sahneye koyulan oyunda Sümer Tilmaç Karagöz, Kismet Çavdaroğlu ise Hacivat rolünde oynar (Milliyet, 25 Ocak 1969). Milliyet gazetesinde 16 Şubat 1969 tarihinde Günay Akarsu tarafından kaleme alınan yazıda Amcaoğlu isimli oyunun olumlu bir deneme ve biçim bakımından bir Karagöz oyunu olduğu belirtilir ve oyun bazı yönlerden eleştirilir (Milliyet, 16 Şubat 1969):

"Karagöz'le Hacivat'ın karşısında 'taklit'lerin yerini tutan günümüzün insanları, daha doğrusu tipleri var. Yazar, otantik Karagöz oyunlarının yapısına tam uymamış. Böyle bir zorunlulukta yok zaten. Oyunda toplumumuzu sert bir eleştiriden geçiriyor, çözümlüyor. Kuruluş bakımından bu konunun gerektirdiği açıklığı, vuruculuğu sağlayarak başarıya ulaşmış... Oyunun bir gece kulübünde oynanması işin başında çelişik bir durum doğuruyor. Eski Karagöz oyunlarının seyircisini, bugünün gece kulübü seyircisi karşılamıyor çünkü.

Oyunu bütünüyle genç bir kadronun oynaması bazı aksamalar doğuruyor. Nejat Uygur, bu durumu önleyecek bir çalışma yapmamış. Oysa mizansen anlayışının oyuncuların niteliğine uydurulması, sonucu daha başarılı kılabilirdi. Öte yandan Nejat Uygur, eserin anlam zenginliğini belirtecek, açacak bir yorum da getirmemiş. Olumlu bir deneme, bir başlangıç diyebiliriz 'Amcaoğlu' için."

Aziz Nesin'in Milliyet gazetesi Karacan Armağanı'nda birincilik kazanan "Karagöz'ün Berberliği" isimli oyunu 25 Şubat 1969 tarihinden itibaren Kadıköy İl Tiyatrosu'nda "Berber Nonoş" ismiyle oynanmaya başlanır. Ziya Demirel tarafından sahneye koyulan oyunda Üner İlsever Karagöz, Turgut Savaş ise Hacivat rolünü üstlenir. Günay Akarsu Milliyet gazetesinde kaleme aldığı yazısında oyunu biçim bakımından otantik bir Karagöz oyunu olarak niteler ve düşüncelerini belirtir (Milliyet, 20 Nisan 1969):

"Konu ise kural gereğince günümüze getirilmiş. Seyirci gülerken, eğlenerek seyrediyor oyunu. Geleneksel seyirlik oyunlarımızın çok önemli öğelerinden biri de yaratılan sıcak hava içinde seyircinin dertlerini, sıkıntılarını alaycı bir dille deşmek, sergilemek, durum taşlaması yapmaktır. Aziz Nesin mizah yazarlığının verdiği rahatlıkla en çok burada başarılı oluyor. Art arda patlayan esprilerin arasından keskin bir taşlama, gerçekçi bir eleştirme yükseliyor.

Aynı başarı çizgisini oyunun sahnelenişinde ve oynanışında da izliyoruz. Cıvımaya, seyircinin eğlenme eğilimine yüklenip kolayından parsa toplamaya da açık olan bir tür içinde topluluk, tam dozunda, tertemiz bir oyunla başarıya ulaşma yolunu seçmiş. Bilinçli bir çabanın, gerek Karagöz türüne, gerekse seyirciye gösterilen saygının varlığı sürekli olarak görülüyor. Bu arada Karagöz'le Hacivat'ın da günlük giyimle oynaması daha iyi olmaz mıydı, diye düşünmek mümkün."

Kadıköy İl Tiyatrosu'nda her çarşamba, cumartesi ve Pazar günleri gösterilmeye devam eden Berber Nanoş, 5 Mayıs 1969 gecesi sahnelenirken bir grup kişi tarafından saldırıya uğrar. Oyun sırasında "Bozkurt kanı kurtludur" cümlesi geçmesi üzerine, ön sıralarda oturan yaklaşık otuz kişi tarafından sanatçılar dövülür ve dekorlar parçalanır (Milliyet, 5 Mayıs 1969). 1970 yılında ise yine Kadıköy İl Tiyatrosu'nda Aziz Nesin tarafından yazılan Karagöz Barbaros'un Torunu isimli oyun Ünver İlsever tarafından sahneye koyulur (Milliyet, 1 Ekim 1970).

1.5. Bahçeler

Cumhuriyet'in ilk yıllarında toplu şekilde yapılan sünnet düğünleri popülerdir. Parklar ile bahçelerde düzenlenen sünnet düğünlerine çocuğunu sünnet ettirmek isteyen kişiler müracaat eder ve belli bir ücret karşılığında kayıt yaptırırlar. Bireysel olarak sünnet düğünü yaptırmak ve organizasyon işleriyle uğraşmak istemeyen kişiler bu sünnet düğünlerini tercih ederler.

3 Eylül 1931 tarihinde Harbiye'de Bevlü Bahçesi'nde yapılan sünnet düğününde Karagöz oynatılır. Bu eğlencelerde Karagöz oyunun yanı sıra ince saz bando müzik, cambaz, alafranga numaralar, kukla ve hokkabazda yer alır (Akşam, 3 Eylül 1931).

29 Ağustos 1935 Perşembe günü Taksim Belediye Bahçesi'nde sünnet düğünü kapsamında 20 kişilik büyük bando, sinema, varyete, monolog, karagöz, canlı ve elektrik kuklalar, muhtelif eğlenceler, cambaz gösterileri yapılır (Akşam, 27 Ağustos 1935).

1936 yılında İstanbul'da düzenlenen kırk gün kırk gece eğlenceleri kapsamında 11 Ağustos 1936 tarihinde Tepebaşı Bahçesi'nde Meddah ve Karagöz oynatılır. Meddah İsmet'in oğlu Kadri Bey fıkrasını anlatır, sonra Hayalî Memduh Ali, Şefik, İrfan Safa, Aşkı, Halit Kanlı Nigar isimli Karagöz oyununu oynatırlar. Meddahın ardından hemen Karagöz başlamaz ve seyirci bu durumda söylediği sözleri söylemeye başlar:

"Başlar mısın, başlayalım mı?"

Karagöz perdesini taşlayalım mı?"

Tepebaşı Bahçesi'nde düzenlenen bu geceye katılan Hikmet Feridun Es 13 Ağustos 1936 tarihinde Akşam gazetesinde kaleme aldığı yazıda geceyi tasvir eder (Akşam, 13 Ağustos 1936):

“Etrafıma dikkat ettim. Eskiden karagöz seyircilerinin ekserisini çocuklar ve bir az da büyükler teşkil ederdi. Şimdi gayet şık genç genç kadınlar, manikürlü tırnaklı parmaklar arasında sigaralar. Bahçenin karanlığı içinde karagöz perdesine rimelli gözlerini dikmişler, seyrediyorlar. Karagöz, karagöz olalı belki bu kadar asri, bu kadar şık seyirciler görmemiştir. Sonra bu seferki karagözle meddahın da birer talileri var, meddah Kadri mikrofon önünde ilk defa söyleyen meddaktır. Karagöz de ilk defa mikrofon karşısında oynanan karagözdür. İkin itiraf etmeli karagöz dün gece son derece ukalâca başladı. 120 kuruşu verip İstanbul'un 40 gün 40 gecelik eğlencelerinden birini görmek için oraya gelenlere karagöz manasız bir konferans dinletti.”

Hikmet Feridun Es, geceye katılanların tasvirini yaptıktan sonra Karagöz'ü eleştirir ve oyun başlamadan önce kimleri methettiğini söyler (Akşam, 13 Ağustos 1936):

“Kınabızade soğuk soğuk evvelâ karagözün dünya temaşası üzerindeki tesirlerinden, bugünkü sinemanın anası olduğundan, Darülbedayii, Naşidi onun yetiştirdiğinden gayet garip bir tarzda uzun uzun bahsetti. Herkes esnerken, sonra methiye faslına başladı. Evvelâ İstanbul belediyesini, sonra dün gece karagöz oynatanları yani kendilerini, ondan sonra bay Selim Nüzheti uzun uzun methetti. Sonra da Kınabızade halka: ‘Siz buraya hisse kapmağa geldiniz?’, diye bir de hakaret savurdu. Her halde hiç kimse bunları dinlemek için para verip buraya gelmemişti. Nitekim ki her masadan isyan sesleri yükseldi. Bundan sonra «Kanlı Nigân» oyunu başladı.”

11 Ağustos 1936 Salı günü akşamı Şişli Çocuk Esirgeme Kurumu yararına Belvü Bahçesi'nde bir gece düzenlenir. Gecenin programı şöyledir: 1. Belvü saz heyeti, 2. Bestekâr (Bimen Şen), 3. Arap rakısları, Muganni, muganniyeler, 4. Eftalya ve Sadi, 5. Şehir Tiyatrosu Sanatkarlarından (Hazım): Karagöz, 6 Belvü Saz heyeti (Akşam, 11 Ağustos 1936).

Kızılay tarafından Beyazıt semtinde yaşayan fakir çocukları sünnet ettirmek için 7 Eylül 1940 tarihinde Gedikpaşa'da Azak Bahçesi'nde bir düğün tertip edilir. Sünnet düğünü 7 Eylül Cumartesi günü saat on beşten sabaha kadar devam eder. Program kapsamında alaturka saz ve caz, Karagöz, sinema, tiyatro, varyete numaraları ve muhtelif eğlencelerle, Bayan Muallâ ve Sadi konseri vardır (Akşam, 27 Ağustos 1940).

1.6. Lokantalar, Gazinolar ve Diğer Mekânlar

Cumhuriyet döneminde İstanbul'a Karagöz oynatılan diğer mekanlar gazino, lokanta, panayır, plaj ve barlardır. 1929 yılında Karagöz ustası Hazım Körmükçü, Raşit Rıza ile birlikte Bizim Lokanta isimli bir mekân açar ve düzenli olarak Karagöz oynatır (Tan, 2014: 185). Karagöz oyunun yanı sıra müzik de Bizim Lokanta'nın programında yer alır. Akşam gazetesine verilen ilanlarda lokantada akşamları Hazım Körmükçü

tarafından Karagöz oynatıldığı duyurulur (Akşam, 1 Kânunisani 1929). Bizim Lokanta'ya gelenler arasında Abdülhak Hamit, Ressam Namık İsmail, Hacıbekirzade Muhittin, Peyami Safa. Eşref Sekip, Reşit İyaz, Elif Naci, Çallı İbrahim, Mesut Cemil, Tefik Necati gibi dönemin önde gelen isimleri vardır (Vakit, 30 Kanunuevvel 1930). 1929 yılında Karagöz oynatılan yerlerden biri de Parizyan'dır. Parizyan'da Hazım Bey tarafından her pazartesi akşamı Karagöz oynatılır (Akşam, 7 Teşrinievele 1929).

13 Kanunisani 1931 Pazartesi akşamı Beyoğlu'nda Aynalı Pasaj yanında bulunan Kutu isimli mekânda (Akşam, 13 Kanunisani 1931), ve 1931-1932 yıllarında Londra Birahanesi'nde her pazartesi akşamı Hazım Bey tarafından Karagöz oynatılır (Akşam, 25 Kanunisani 1932).

Beyazıt Darülfünun Meydanı'nda 31 Ağustos 1932 tarihinde kitap panayırı açılır ve bu panayır 3 Eylül 1932 tarihine kadar devam eder. Panayır süresince her gece eğlenceler tertip edilir. Orta oyunu ve Karagöz seyretmek isteyenler panayırdan aldıkları kitapları göstererek eğlence yerine girebilirler (Akşam, 1 Eylül 1922).

15 Eylül 1932 Perşembe günü akşamı Suadiye Plajı'nda mevsim ve mehtap sonu Karagöz Balosu' düzenlenir. Gecede Hazım Bey Karagöz oynatır (Akşam, 12 Eylül 1932). Aynı balo 22 Eylül 1932 Perşembe günü Kız Kulesi Parkı'nda tekrar yapılır. Baloda Leman Emin Hanım konser verir ve ardından Raşit Rıza Tiyatrosu oyun sahneler. Bu etkinliklerin yanında Hazım Bey Karagöz oynatır (Akşam, 21 Eylül 1932).

4 Eylül 1938 Cumartesi günü, Beyazıt Çocuk Esirgeme Kurumu tarafından Sarayburnu Park Gazinosu'nda sünnet düğünü düzenlenir. Program içeriğinde varyete, kanto, caz, incesaz, Karagöz ve hokkabaz vardır. Sünnet düğününe çocuklarını kayıt ettirmek Turan Tiyatrosu'na müracaat edebilecekleri gazete ilanında duyurulur (Akşam, 18 Ağustos 1937).

29 Ocak 1959 Perşembe günü saat 21.00'de İstanbul Hilton Oteli'nde Şadırvan Salonu'nda Karagöz gecesi düzenlenir. Karagöz gecesini takip eden süreçte Mısır, Japon ve İtalyan geceleri düzenleneceği bilgisi verilir (Milliyet, 25 Ocak 1959).

1960 yılında Ramazan ayında Kervan Lokantası'nda düzenlenen iftar programlarında Karagöz ve orta oyununa yer verilir (Milliyet, 26 Şubat 1960). Aynı sene Tepebaşı Gazinosu'nda yapılan Ramazan eğlence programlarında Dümbüllü İsmail ve ekibi yer alır. Programlar hafta içi akşam saat 21.00'de başlar ve 5 saat sürer. Pazar günleri yapılan programlar ise 13.30'da başlar ve 17.00'de biter. Her programda sazlı sözlü eğlencelerin yanı sıra Karagöz oyunu da yer alır (Milliyet, 2 Mart 1960).

1965 yılı Ramazan ayında her Çarşamba, Cuma ve Cumartesi akşamları Yeniköy Boğaziçi Gazinosu'nda "Büyük Ramazan Programı" düzenlenir. Kukla, Karagöz, orta oyunu, monolog gibi gösteriler düzenlenirken Sevim Şengül de konser verir (Milliyet, 25 Aralık 1965).

Sonuç

Cumhuriyet'in ilanından 1980 yılına kadar olan zaman diliminde İstanbul sözlü kültür ortamlarında Karagöz oyunlarının varlığı altı ayrı başlık altında incelenmiştir. Kahvehane, park, sinema, tiyatro, bahçe ve diğer mekânlarda yapılan Karagöz gösterileri örneklerle açıklanmıştır.

1929 yılında Darüttalim Kiraathanesi'nde, Bizim Lokanta ve Parizyan'da Karagöz oynatılması, bu üç mekânın ortak özelliği yetişkinlere yönelik olması ve gösterilerin geç saatlerde yapılması Karagöz oyununun yetişkinlere hitap ettiğini gösterir. Yine 1931 yılında Kutu isimli mekân ile 1932 yılında Londra birahanesinde Hazım Körmükçü tarafından Karagöz oynatılması oyunu yetişkinlerin seyrettiğinin kanıtıdır. 1950'ye kadar Gülhane Parkı, Suadiye'de yer alan Buket Park, Kız Kulesi Parkı, Harbiye Bevlü Bahçesi, Taksim Bahçesi, Milli Sinema, Alhamra Sineması, Tepebaşı Belediye Tiyatrosu, Turan Tiyatrosu'nda Karagöz gösterileri düzenlenir. Bu gösterilerin bir kısmı yetişkinlere bir kısmı ise büyüklere yöneliktir. Tüm bunlar bu dönemde Karagöz oyununun yetişkinler tarafından seyredildiğini ortaya koymaktadır.

Gülhane Parkı'nda yapılan Karagöz gösterileri 1950 yılında Bahar ve Çiçek Bayramı'nın kutlanmaya başlamasıyla düzenli bir şekilde yapılır. Bahar ve Çiçek Bayramı'nın kaldırılmasının ardından düzenlenen İstanbul Festivali kapsamında Karagöz gösterileri 1980'lere kadar yapılır. Bu festivaller dışında Gülhane Parkı'nda uzun yıllar boyunca yaz mevsimlerinde Karagöz oynatılır.

Darüttalim Kiraathanesi, Şehzadebaşı kahvehaneleri, Gülhane Parkı Şark Çayhanesi, Kız Kulesi Parkı, Gülhane Parkı, Bevlü Bahçesi, Taksim Belediye Bahçesi, Azak Bahçesi, Elhamra Sineması, Millet Sineması, Beşiktaş Parkı Sineması, Millet Tiyatrosu, Tepebaşı Belediye Tiyatrosu, Turan Tiyatrosu, Fatih Tiyatrosu, Kadıköy Şehir Tiyatrosu, Akbank Çocuk Tiyatrosu, Çevre Tiyatrosu, Kenter Tiyatrosu, Atatürk Kültür Merkezi, Klüb BB, Kadıköy İl Tiyatrosu, Yedikule Tiyatrosu, Bizim Lokanta, Parizyan, Beyazıt Meydanı, Suadiye Plajı, Sarayburnu Park Gazinosu, İstanbul Hilton Oteli, Galatasaray Lisesi, Kervan Lokantası, Tepebaşı Gazinosu, Yeniköy Boğaziçi Gazinosu 1923 ile 1980 yılları arasından İstanbul'da Karagöz oynatılan sözlü kültür ortamlarıdır.

Karagöz oyunun sinema salonlarında film gösterimlerinden önce oynatılması gençler tarafından oyunun tanınmasını sağlamış ve popülerliğini arttırmıştır. Tiyatro salonlarında yapılan Karagöz ile ilgili çalışmaları ise ikiye ayırmak mümkündür. Birinde tiyatro salonları mekân olarak kullanılmış ve Karagöz sanatçıları perdelerini sahneye kurmuşlardır. İkincisinde ise Karagöz oyun metinleri Canlı Karagöz adı altında sahnelenmiştir. Canlı Karagöz her ne kadar Karagöz'ün orijinal haline uygun olmadığı için eleştirilse de, Karagöz oyununu yeni nesillere taşımış ve öğretmiştir.

1923 ile 1980 yılları arasında İstanbul'da yer alan kahvehane, park, bahçe, sinema, tiyatro, lokanta, gazino gibi sözlü kültür ortamlarında Karagöz oynatıldığı Cumhuriyet döneminde yayımlanan Kurun, Akşam ve Milliyet gazetelerde yayımlanan ilanlardan tespit edilmiştir. Gazetelerdeki ilanları göz önüne alındığında Cumhuriyet'in ilanından 1950'li yıllara kadar olan zaman diliminde İstanbul sözlü kültür ortamlarında yoğun bir şekilde Karagöz oynatıldığı görülmüştür. Yine bu ilanlardan Karagöz oyunun yetişkinlere hitap ettiği ve yetişkinlerin gittiği mekanlarda yapıldığı tespit edilmiştir. Halkevlerinin kapatıldığı 1952 yılından sonra ise Karagöz gösterilerinin yapılacağına dair gazete ilanlarına çok az rastlanır. Bu ilanlarda Ramazan ayında yapılan eğlence programlarına aittir. Bu eğlence programlarında Karagöz oyunu müstakil olarak oynatılmaz ve eğlence programının bir parçasıdır. 1960'lı yıllarda Ramazan ayında İstanbul'da çeşitli mekanlarda Karagöz oynatılacağına dair ilanlar 1970'li yıllarda yok denecek kadar azalır. 1970'li yıllarda televizyonun yaygınlaşması ve 1980 askeri darbesi Karagöz oyunun İstanbul sözlü kültür ortamlarındaki varlığını olumsuz yönde etkiler. Özellikle askeri darbenin yarattığı ortamda Karagöz sanatçıları eleştiri yapmaktan kaçınırlar ve bu süreçte Karagöz tamamen çocuklara yönelik bir oyuna dönüşür.

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar

- HİNÇER, Bora (2013). "Karagöz ve Televizyon". *Radyo-Sinema-TV ve Gelenek Tiyatromuz*. (Haz.: Ünver Oral). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- KOÇAK, Aynur (2003). *Yazılı, Sözlü ve Elektronik Kültür Ortamlarında Mehmed Emin Tokadî*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- ORAL, Ünver (Haz.) (2015). *Karagöznâme*. İstanbul, Kitabevi Yayınları.
- ÖZBAKAN, Faruk (2018). *Derme Çatma*. İstanbul: yayın yeri yok.
- TAN, Nail (2014). "Atatürk ve Geleneksel Türk Tiyatrosu". *Karagöznâme*. (Haz.: Ünver Oral). *Karagöznâme*. İstanbul, Kitabevi Yayınları.
- TİRALI, Naim (21 Kasım 1959). "Karagöz, Kukla ve Gençlik Tiyatrosu". *Vatan Gazetesi*.

Gazete ve Belgeler

Akşam Gazetesi (1 Eylül 1929, 7 Teşrinievel 1929, 17 Ekim 1929, 1 Kânunisani 1929, 13 Teşrinisani 1929, 25 Şubat 1930, 15 Mart, 1930, 20 Mart 1930, 3 Eylül 1931, 13 Kanunisani 1931, 12 Eylül 1932, 21 Eylül 1932, 25 Kanunisani 1932, 20 Teşrinievel 1932, 2 Mart 1933, 26 Kanunuevvel 1933, 23 Mayıs 1934, 27 Ağustos 1935, 11 Ağustos 1936, 13 Ağustos 1936, 13 Ağustos 1936, 26 Ağustos, 1936, 18 Ağustos 1937, 24 Ağustos 1940, 27 Ağustos 1940).

Kurun Gazetesi (30 Ağustos 1935, 20 Mart 1936, 23 Nisan 1936, 27 Mart 1938).

Milliyet Gazetesi (25 Ocak 1959, 26 Şubat 1960, 2 Mart 1960, 18 Haziran 1963, 27 Haziran 1964, 25 Aralık 1965, 27 Haziran 1964, 16 Şubat 1969, 20 Nisan 1969, 25 Ocak 1969, 5 Mayıs 1969, 1 Ekim 1970, 26 Haziran 1974, 21 Nisan 1975, 9 Eylül 1977, 1 Temmuz 1978, 20 Ekim 1978, 15 Temmuz 1978, 3 Ocak 1979, 14 Şubat 1979).

Vakit Gazetesi (30 Kanunuevvel 1930).

BELGE-1: Şehir Üniversitesi e-arşiv (Belge No: 001582409010).

BELGE-2: Şehir Üniversitesi e-arşiv (Belge No: 001525825006).

BELGE-3: Şehir Üniversitesi e-arşiv (Belge No: 001595469013).

EKLER

Ek 1: Karagöz Sanatçılarının Gazete ve El İlanlarından Örnekler

Milli ve Tarihi Türk Terasasının Gösterileri
Günü saat salonumuzda

Türk Milletinin hafızasında, perdesinde yüz yıllardanberi yaşamakta olan
TARİHİ TÜRK TEMASASININ, Ramazanlarda eski Şezadebaş
Derekle arasının unutulmas

KARAGÖZ ve HACİVAT
Alemlerinin hayal perdesinde yeni neslin anlayacağı arı dile renkli ve Türk
müzik folklorleriyle süslü KARAGÖZ oyununun tamamış sanatları

MAZHAR BABA ve Arkadaşları
Ayrıca : Müzikal elektrikli Kukla, küçüklerin sevgilisi, büyüklerin neş'e kaynağı
eğlenceci, kahkahalı, terbiyevi, eğitici ve şizretiz; komedi İBİŞ'li Kukla
gösterileri, Tarihi Türk Hakkabaz'ını takdim etmekte kuvanc duyar.

NOT : Okullarımızda sayın öğrencilere, sünnet
düğünlerinizde, aile toplantılarınızda, doğum ve isim
günleri tesidine en güzel eğlence terbiyevi
tarihi gösterilerimizdir.

MAZHAR BABA

M. BAYCAN

Adres : Çağaloğlu, Şeref efendi
sokak No. 36 Zemin Kat
Tel : 27 83 67 - 27 67 01
(1/2 saatlerinde)

giriş () kurastır.

AYLAZ Mükemm - Çapınoğlu, Sakaçlı - Tel: 88 88 88

SÜNNET DÜĞÜNLERİNİZE AİLE TOPLANTISI
EĞLENCELERİNİZE

Çağımızın Rakipsiz Hakkabaz, müzikal Elektrikli Kukla Revüsü
küçüklerin sevgilisi büyüklerin neş'e kaynağı kahkaha tufanı
(İBİŞ) li komedi Kukla-Milli Kaşık oyunu orta oyunu saz.
Milli Tarihi (KARAGÖZ)

MAZHAR BABA

A. ÇERÇİ

O. Oynaroğlu

M. BAYCAN

Telefonlar : 26 77 68 - 27 83 67 - 27 67 01 Mahsar Baba
Adres : Çağaloğlu Şeref efendi sak. Esnaf Hanı Zemin kat
26 77 14 - Aram Çerçi - Nuruosmaniye Kılıççılar No. 14
22 65 55 - Osman Oynaroğlu Laleli Migros yanı Koska Kahvesi

20 Mayıs 1978

SAN ATKÂR
Mahzar Baba (Gençkur)
İSTANBUL KARAGÖZ, KUKLA, HOKKABAZ
SAN'ATKÂRLARI DERNEĞİ BAŞKANI

İş : Cağaloğlu, Şeref Efendi Sokak Esnaf Han, Zemin Kat - İstanbul 27 77 68 den
Ev : Fındıklıada, Kızılcama Ömer Sayfettin Sok. Çimen Apt. Daire 5 27 67 01



Akşam Gazetesi, 3 Temmuz 1929



Akşam Gazetesi, 7 Teşrinievvel 1929.



Akşam Gazetesi, 15 Kanunisanı 1929 / Akşam Gazetesi, 14 Şubat 1929



Akşam Gazetesi, 15 Teşrinisani 1929



Akşam Gazetesi, 23 Teşrinisani 1931.

EK 2: Karagöz Oynatılan Sinemalar



Akşam Gazetesi, 3 Şubat 1929



Akşam Gazetesi, 19 Şubat 1929



KOLEKTİF AKIL VE FOLKLOR: SÖZLÜ GELENEĞİN ANONİMLİĞİ ÜZERİNE

Collective Mind and Folklore: On Anonymity of the Oral Tradition

Ekber ENVERİ*

ÖZET

İnsanı diğer türlerden farklı kılan en önemli hususlardan biri bireyselliğin ötesinde kolektif olarak hayali yahut doğa dışı gerçeklikleri kurgulayabilme yeteneği olmuştur. Kolektif insanın neyi başardığını anlamak için onun doğanın taklidi niteliğindeki kültürel keşiflerin ötesinde, yani doğa dışı bir zihinle ne gibi icatlar yapabildiğine bakmak gerekir. İnsan türünün bilişsel devriminde ilk kurgusal anlatıların çok önemli bir yeri olmuştur. Bunlar genelde doğada bulunmayan insan zihninin ürettiği ilk kurgusal gerçekliğin yansımaları idiler. Bu, doğaya alternatif bir üretim ve evrim süreci olan kültürün zihinsel boyutu olup insan zihninin evrimsel yaratıcılığının bir göstergesidir. İlk zihinsel yetiler kazanmış bu insan, aynı zamanda doğa dışı gerçekliği icat eden mucit insanın da yaratıcısı olmuştur. Yani doğayı evcilleştirme çabasına giren insanın ilk önce kendi zihnini evcilleştirmesi gerekmiştir. Bunu da bugün folklor dediğimiz kolektif bilinci oluşturarak yapmıştır. Muhteşem uygarlıklar, yüksek edebî değere sahip sanatsal yapılar, muazzam büyüklükteki imparatorluklar ve özellikle doğada bulunmayan mitos, din, adalet, eşitlik, hukuk, demokrasi gibi toplumsal kavramları hayal edebilmemizi sağlayanın da bu ilk kolektif akıl olduğu varsayılmaktadır. İnsanın geliştirdiği bu kurgulama yeteneği aynı zamanda geçmişten günümüze folklorun da canlı kalmasını sağlamıştır. Özetle folklorun başından beri ürettiği tüm düşünce ve uygulamalar aslında onun doğayı yeniden şekillendirme çabaları, hatta doğal evrimin bir nevi islahı olarak değerlendirilebilir. İnsanın bunu başarılmasında ise toplumsal kültürün en önemli eski üreticisi olan ilkel folklorun katkısı büyük olmuştur. Çünkü bugün de olduğu gibi başından beri folkloru üreten kolektif akıl olmuştur, diyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Kolektif Akıl, Folklor, Kurgu, Anonimlik, Sözlü Gelenek.

ABSTRACT

One of the most important things that differentiates human from other species is the ability to construct collectively fictitious or unnatural realities beyond individuality. In order to understand what collective human beings have accomplished, one should look at what inventions can be made that go beyond cultural imitations of imitation of nature, that is, with a non-natural mind. The first fictional narratives have a very important place in the cognitive revolution of the human species. These were the reflections of the first fictional reality produced by the human mind, which is generally not found in nature. This is the mental dimension of culture, an alternative process of production and evolution to nature, and is an indication of the evolutionary creativity of the human mind. This

* Dr., Nevşehir. E-posta: ekberenveri@hotmail.com



human, who gained his first mental abilities, was also the creator of the inventor human, who invented non-natural reality. In other words, the human who tried to domesticate nature had to tame his own mind first. He did this by creating a collective consciousness which we call folklore. It is assumed that this is the first collective mind, which enables us to imagine social concepts such as great civilizations, high-literary artistic structures, enormous empires and especially mythos, religion, justice, equality, law and democracy. The ability of this editing which was developed by man has also kept the folklore alive from the past to the present. In summary, all the thoughts and practices that folklore has produced since the beginning can be considered as an attempt to reshape nature and even a kind of natural evolution. In achieving this, the contribution of primitive folklore, the most important old producer of social culture, has been great. Because, as it is today, we can say that there has been a collective mind producing folklore from the beginning.

Key Words: Collective Mind, Folklore, Anonymity, fiction and Oral Tradition.

Giriş

Doğal sürüden kültürel topluma geçiş, uygarlıkta ortaya çıkan birtakım gelişmelerin ilk aşaması olarak değerlendirilebilir. Bu da ancak toplumsallığı oluşturacak esas unsurun, yani "ortak hikâye"nin bireylerce kabul edilmesine bağlı olacaktır. İlk toplumsal sözleşme niteliğindeki bu anlatıların hangi şartlarda ortaya çıktığına baktığımızda, totemler ve bunlara bağlı olarak yapılan sözleşmelerin olduğu görülecektir. Bu sözleşmeler kendilerinden sonra şekillenecek olan büyük kültürel gelişmelerin de habercisi olacaktır. Örneğin doğa dışı ilk gerçeklik olan "totemcilik" buna çok önemli bir kanıt sunmaktadır. Frazer'a göre (2014: 153-154), totemcilik, sonradan gelişecek olan dinin üst formlarını pek fazla geliştirmese de sosyal bağları güçlendirmek ve böylece ilerlemek için toplumdaki insanların içten iş birliğine, karşılıklı güven ve iyi niyetine ve toplumun çıkarları için kişisel çıkarlarından feragat etmeye, yani kolektif sorumluluğa hazır olmalarına bağlı olan medeniyetin ortaya çıkmasına ön ayak olan nedene hizmet etmek için çok şey yapmıştır.

Doğal (genetik) akrabalık dışında insanların kalabalık gruplar halinde bir araya gelmesini sağlayan toteme dayalı sözleşmelerin başarılı sonuçlar doğurmasıyla giderek kolektif bilinç bireysel bilincin üzerine çıkmıştır. Bir bakıma insanoğlu toplumsallaşmak için bireysel bilincini kolektif bilince teslim etmiştir, diyebiliriz. İnsanoğlu toplumsallık uğruna nesnel gerçekliği daha net algılaya gücünü sahip olan kendi bireysel aklını değil ait olduğu toplumun kolektif aklını tercih etmeye başlamıştır. Böylece toplum bireylerinin toplum yararına özel maddî mülk edinme içgüdülerinden feragat ettikleri gibi ortaya çıkan her türlü teknik ve sanatsal üretimlerini de topluma mal etmişlerdir. Bu da komünal kültür diyebileceğimiz halk kültürünün doğmasına zemin hazırlamıştır. Kanımızca bu durum "anonimlik" meselesinin ilkel formunu aydınlatıyor.

Kolektif aklın otoriter ve baskın yönü bireysel aklın sorgulayıcı özelliğini zamanla devre dışı bırakmış, hatta bireyin biyolojik duyularıyla

algılayamadığı öznel gerçekliklere inanmasını sağlamıştır¹. Bu, kolektif sorumluluğun önemli etkisiyle folklorun, özellikle mitoloji ve efsanelerin oluşumu aşamasında önemli rol oynamıştır. Peki, bu kolektifleşmiş insan, günümüz bireysel insanına kıyasla hangi avantaj ve dezavantajlara sahiptir? Harari'ye göre, kolektif insan bugün eski grupların bildiğinden çok daha fazlasını bilmekteydi ve birey olarak bakıldığında, eski avcı toplayıcılar tarihteki en becerikli ve bilgili insanlardı. Tarım ve sanayi ortaya çıkınca, insanlar hayatta kalabilmek için giderek diğer insanların becerilerine daha fazla güvendiler; nitekim insanlar böyle şeyleri ancak kolektif hayal güçlerinin icatlarına inandıkları zaman yaparlar (Harari, 2015: 61, 184).

Kolektif akıl toplumun töre koyucusu, yöneticisi, yargılayıcısı, hafızası vb. olmakla birlikte, toplumun aynı zamanda "bilgi havuzu" diyebileceğimiz bir kültür dağarcığını da oluşturmuştur. Bu nedenle insanlık, kimi bilim adamına göre, avcı-toplayıcı dönemden bu yana birey olarak zihinsel bir gerileme sergilerken kolektif akıl olarak hep ileriye doğru gelişme göstermiştir. Günümüzdeki bazı ideolojiler, örneğin sosyalizm, buna dayanarak insanlığın bireyselden ziyade kolektif olduğuna inanırlar. Her bir bireyin iç sesinin değil, homo-sapiens türünün tamamının kutsallığına inanırlar. Liberal Hürmanizm bireysel özgürlüğü hedeflerken Sosyal Hürmanizm tüm insanlar arasında eşitliği hedefler (Harari, 2015: 231). Burada Sosyalistlerce dolaylı olarak kolektif aklın üretimi olan folklor da kutsanmaktadır. Bu da sosyalizmin temsil edildiği eski Sovyet Sosyalist devletlerinin neden folkloru yahut kolektif aklın ürünü olan geleneksel kültüre önem verdiklerini açıklamaktadır. Peki, bunca önemli olan, daha doğrusu bizi biz yapan kolektif akıl nasıl oluşturulmuştur?

Toplumsal Bilincin Doğuşu ve Kolektif Akıl

Modern uygarlığımızın gelişimindeki en önemli etken, modern insanın yaklaşık birkaç on bin yıl önce öteki primatlardan farklı olarak "hayalî gerçeklik kurgulama" yetisini kazanmak olmuştur. Bu insanlar tarafından hayalî gerçekliğin kurgulanması günümüz bilimi için bile şaşırtıcıdır. Çünkü zihin çalışmalarının yoğun araştırıldığı bir alan olan modern psikoloji bilimi, ilk insanların sadece doğal ve içgüdüsel bir düşünce sistemiyle akıl yürütebileceklerini varsayıyordu. Oysa durumun bundan biraz farklı olduğu tespit edilmiştir. Çünkü bilimin hesaba katmadığı şey, 40-50 bin yıl önce aniden gerçekleşmişti. Doğayı

¹ Hatta bu durum günümüz modern dünyanın bir numaralı hâkim ideolojisi niteliğindeki kapitalizm için de geçerlidir. Swingewood'un bu konudaki tespiti önemlidir. Ona göre, modern kapitalizmle birlikte kültürün gerçekten demokratikleşmesi meşruiyetin geleneksel temellerinin altını oymuş ve bunları kitleler ve kitle kültürüne dair dünyevi efsanelerle ikame etmiştir. Yani kapitalist tahakkümün meşrulaştırıcı ideolojisinin parçası olarak kitle kültürü kavramı edebi ve kuramsal biçimlere doğrudan taşınmıştır (Swingewood, 1996: 181). Bu durum, günümüzde olduğu gibi insanların kimi kötü niyetli kişiler, gruplar ve kimi ekonomik yapılarca istismar edilmesini kaçınılmaz hale getirmiştir. Günümüz reklamcılık acentelerinin de bu konu üzerinde özellikle kafa yordukları görülmektedir.

evcilleştirmeye niyetlenen homo-sapiens birdenbire kendi zihnini evcilleştirmeyi başarmıştı. Bu başarıyı ise ileride detaylı olarak vereceğimiz üzere sözlü bir sözleşme niteliğindeki bir "hikâye" sayesinde yapmıştı. Bunun bir bilişsel evrimden ziyade bir bilişsel devrim olduğu savunuluyor. Çünkü insanlık tarihi açısından bu beklenmedik bir durumdu. Ancak beklenmedik bu durum insanlığı tahmin edildiğinden çok öte bir zihinsel yetkinliğe taşımıştır. Harari'nin de söylediği gibi (2015: 45), bilişsel devrimden bu yana, homo-sapiens, değişen ihtiyaçlara göre davranışlarını yenileme becerisine sahip olmuştur. Bu da genetik evrim sürecindeki trafik sıkışıklıklarını aşarak hızlı ilerlenebilen bir kültürel evrimin yolunu açmıştır. Bu yoldan hızlıca ilerleyen homo-sapiens, iş birliği yapmak konusunda diğer tüm insan ve hayvan türlerine ciddi fark atmıştır (Harari, 2015: 45).

Yukarıda kısmen değindiğimiz gibi homo-sapiensin içgüdüsel düşüncesine ek olarak zihninde zamanla geliştirdiği simgesel düşüncenin de uzun bir geçmişi olmuştur. Frazer'ın belirttiği gibi (2014: 87), kültürün evrimleşmesinde zihinsel gelişim baş ve itici faktördür, maddi gelişim ise ikincildir ve diğerini onun neticesi olarak izler.

Burada folklor disiplini açısından bizi en çok ilgilendiren mesele esasında bu zihinsel gelişimin fitilini ateşleyen karmaşık aletlerin icadı değil, ilginç bir şekilde iletişim dışı bir "dil" aracılığıyla ilk kurgusal gerçekliğin anlatımı olmuştur. Böylece bu ilk kurgusal gerçekliğin anlatımı ve bu anlatılara itibar edenler, ilk defa kan bağı dışında bir "toplumsal sözleşme" yoluyla "kültürel topluluklar" inşa etmeye başlamışlardır. Diğer bir deyişle bu insanların genetik akrabalık dışı bir sistemle bir araya toplanmalarının temelinde bu ilk toplumsal sözleşmelerin etkili olduğu anlaşılmaktadır². İnsanlığın bilişsel gelişimi sürecinde oluşan bu mitolojik anlatıların aynı zamanda dilin gelişimine de katkı sağlayarak sonraki folklorik ve sanatsal anlatılara da kaynaklık ettiği görülmektedir.

Burada aklımıza bir soru daha gelebilir. O da şu ki, insanoğlunu kendi doğasına müdahale etmeye zorlayan sebep ne olabilirdi? Aslında bu soru bugün bile cevabı çok net olmayan dramatik bir sorudur. Çünkü bilimsel bir bakış açısına göre, insan yaşamının hiçbir anlamı yoktur. İnsanlar belirli bir amacı olmayan ve körlemesine ilerleyen evrimsel süreçlerin sonucudur ve faaliyetlerimiz ilahi bir kozmik planın parçası değildir. Bu yüzden, insanların yaşamlarına attığı herhangi bir anlam sadece sanrıdan ibarettir. Ortaçağ'daki insanların hayatlarında bulunduğu öbür dünyaya ilişkin anlamlar modern hümanist, milliyetçi veya kapitalistlerin buldukları anlamdan daha gerçektışı değildir. Bu yüzden

² Harari'nin de bu hususta aktardıkları önemlidir: "Efsaneler, mitler, tanrılar ve dinler ilk kez bilişsel devrim sayesinde ortaya çıktı. Daha önce pek çok hayvan ve insan türü 'Dikkat et! Bir aslan!' diye uyarı gönderebiliyordu, ama bilişsel devrim sayesinde, homo-sapiens 'aslan kabilemizin koruyucu ruhudur' deme becerisini kazandı. Kurgular hakkında konuşabilme becerisi, sapiens dilinin en özgün yanıdır" (Harari, 2015: 37).

mutluluk belki de bir insanın anlamla ilgili sınırlarını, hâkim kolektif sınırlarla uyumlu hâle getirmesidir (Harari, 2015: 382-383).

Bu tür sorular, geçmişte sorulduğu gibi gelecekte de sorulmaya devam edecektir. Ancak bizim konu itibarıyla sorunumuz bu soruların felsefi cevaplarını aramak değil, bu sorulara folklorun sunduğu çözümlere odaklanmaktır. Daha da önemlisi folklorun bu aşamada konumlandığı yerdir. Bu bağlamda söz konusu kültürel ilerlemeyi sağlayan şey, insanların bireysel olarak ürettiği kurgusal anlatılar değil, esasen kolektif olarak oluşturdukları hikâyeler olmuştur, diyebiliriz. Bu da insanlığın kolektif olarak ilk kültürel gelişimi sürecinde folklorun ne kadar önemli bir itici güce sahip olduğunu gözler önüne sermektedir.

İnsanın, bedensel ve zihinsel olmak üzere iki ayrı evrimsel boyutu olduğu varsayılmaktadır. İnsanın kendi bedensel evrimi sürecine pek fazla bir katkısı olmamış, hatta bu süreç tamamen doğanın kendi evrimsel stratejisi doğrultusunda gerçekleşmiştir. Ancak ikincisi ve bizim konumuz için ayrıca önem arz eden zihinsel evriminde insanın kendi zihnini bilinçli bir şekilde sürekli geliştirmiş, diğer canlı türlerinden farklı olarak “kurgusal gerçeklik üretme” sayesinde doğada var olmayan, bir “kültür evreni” yaratmıştır. Böylece insanın yaratmaya başladığı bu kültür evreni süreç içinde gelişerek modern uygarlığımızı bize armağan etmiştir.

Söz konusu bu zihinsel süreci ilk üreten bireysel mi yoksa kitlesel zihinler miydi? Yine, bu gelişmeleri bireysel zihinden kitlesel zihne ulaştırmanın yolu veya toplumsallaşmayı olanaklı kılan neydi? Bu soruların yanıtı çok net değildir. Ancak biz biliyoruz ki tüm canlılar doğal bir evrim stratejisine bağlı olarak öncelikle bireysel davranmaya, daha doğrusu genlerini sürdürmeye ve aktarmaya programlı olduklarından bencil bir yaratılışa sahiplerdir. Dolayısıyla türler arası yahut türler içi kalabalıklar şeklinde iş birliği yapmaları bile bencilce bir hayatta kalma stratejisinden başka bir şey değildir³. Ancak insan türünün esas zihinsel gelişimi bireysellikten toplumsallığa geçiş süreci sonucu ileri taşınmıştır. En azından ilk başta insanlar açısından bu süreç böyle başlamış olmalıdır. Kısaca doğal topluluktan (doğal sürüden) kültürel topluma geçiş ancak kolektif aklın oluşması sonucunda ve bu akli topluma katmak üzere bireylerin kimi yöntemlerle ikna edilmesiyle gerçekleşebilmiştir. Çünkü kitlenin kendi kümesindeki bireyler üzerinde inanılmaz ikna edici bir güce sahip olduğu görülmektedir. İnsanları anlattığı kurgulara inandırma becerisine sahip olan ve dolayısıyla da uygarlığımızın ilerlemesini sağlayan bu ilk kolektif bilincin ürettiği kurguya bugün “folklor” diyebiliriz⁴.

³ İnsan ile diğer hayvan türleri arasındaki farklılığı anlama açısından Dawkins'in söyledikleri önemlidir: "Farklı türlerin üyeleri arasındaki karşılıklı yarara dayanan bir ilişkiye mutualizm ya da ortak yaşam (simbiyoz) denir. Farklı türlerin bireylerinin, çoğunlukla birbirlerine sunacak çok şeyi vardır, çünkü farklı 'beceriler' ortaya çıkarabilirler. Bu çeşit temel bir asimetri karşılıklı iş birliği içeren, evrimsel açıdan kararlı stratejilere yol açabilir" (Dawkins, 2004: 296).

⁴ Burada özellikle Freud'un Le Bon'un tersine kitle psikolojisinin bireysel üretkenlik kadar dâhiyane eserler üretebileceğini vurgulaması bizim üzerinde durduğumuz meseleye katkı niteliğindedir. Freud'un kendi ifadesiyle Le Bon'u eleştirisi şu şekildedir: "Düşünsel başarı

“Kurgu” sadece bir şeyleri hayal edebilmemizi değil, bunu kolektif olarak yapmamızı da sağlamıştır. Bu sayede İncil'deki yaradılış hikâyesi, Avustralya yerlilerinin “dreamtime mitleri” ve modern devletlerin milliyetçi mitleri gibi ortak mitler yaratabiliyoruz. Bu mitler sapiense büyük gruplar hâlinde esnek bir iş birliği yapabilme becerisi vermiştir. Kısaca tüm geniş çaplı insan iş birlikleri insanların kolektif hayal gücünde yaşattıkları ortak mitler etrafında örgütlenmiştir (Harari, 2015: 37-38, 40). Hatta folklorun bir türü olan destanların da bu bağlamda devlet ve ulus inşası için birer kurgu yahut “prova” olduğu düşünülebilir. Çünkü kitlesel akıl veya folklorik akıl, ikna etme yahut kanıtlama yoluyla değil, “model sunma” yoluyla işler.

Mitler ve kurgular, insanları doğumlarından itibaren belirli bir biçimde düşünmeye, bazı standartlara ve kurallara uygun olarak davranmaya ve belli şeyleri istemeye alıştırmaktadırlar. Böylelikle, milyonlarca yabancı için etkili biçimde iş birliği yapmasını sağlayan yapay içgüdüler yaratmış olurlar. Bu yapay içgüdüler ağına “kültür” denir (Harari, 2015: 169). Bu açıdan kültürü biraz daha farklı tanımlayan Swingewood'a göre (1996: 178), kültür, kitlesel üretim ürünlerinden ötesini, yani insanın toplumsal dünyayı insanileştirdiği ve kendi amaçları doğrultusunda biçimlendirdiği, toplumsal ilişkileri maddi temelinde sürekli değişiklikler sayesinde mümkün kıldığı bir praxistir.

Doğa yasaları matematiksel olarak şekillenirken kültür genelde mitolojik formatlar şeklinde düzenlenir, diyebiliriz. Sözlü gelenek, kültürün soyut yönlerini genellikle hikâyelerle formüle ederken, modern bilim matematiği kullanır. Mitoloji metinleri matematiksel olarak değil öykü formatında sunulmuştur. Harari'nin de belirttiği gibi (2015: 255), örneğin Maniheizm dünyanın iyi ve kötü arasında bir savaş alanı olduğunu ileri sürerken Newton doğanın matematik diliyle yazılmış olduğunu kanıtlamıştır. Kısaca doğanın yeni üretim aşamasındaki matematiksel algoritmalarına karşılık kolektif insan bilincinin, yani insan üretimi olan kültür evreninin “kültürel algoritmaları” söz konusudur, diyebiliriz.

Folklor Üreten Psikoloji

Kitleler, çoğu zaman telkine hazır bir dikkat ve bekleme durumu içerisinde buldukları için ilk yapılan telkin derhal sirayet yoluyla bütün zihinlere kendisini kabul ettirir ve hemen yönünü belirler⁵ (Le Bon, 1997: 35). Kitlelerin ruhuna bazı düşünce ve inançları yavaş yavaş sindirmek söz konusu olduğu zaman, önderler (buna kabile şefleri, büyücüler ve din adamları da katılabilir) tarafından değişik usuller kullanılır. Söz konusu bu

bakımından zihin çalışmasına dayanan büyük kararları ancak yalnızlıkta iş gören bireyin alabileceği, önemli sonuçlara yol açacak bulguların yalıtık birey tarafından yapılabildiği sorunların bu bireyçe çözümlenebileceği doğrudur. Ama en başta dilin kendisinin, öte yandan halk türkülerinin, folklorun vb. tanıtladığı gibi, kitle ruhu da dâhice kültürel eserler ortaya koyabilecek güçtedir” (Freud, 1975: 18).

⁵ Gustav Le Bon'un kitle psikolojinde öne sürdüğü “telkin” yerine Sigmund Freud “duygusallık” (affektivite) öğretisinde geçen “libido”yu kullanmıştır (Freud, 1975: 28).

kişiler, başlıca şu üç usule başvururlar: İddia, tekrar, sirayet. Her türlü kontrolden, her nevi ispattan uzak, saf ve sade iddianın gerçek etkisi yaratması için mümkün olduğu kadar aynı kelimelerle tekrar edilmesi gerekir. Tekrar edilen şey sonunda hareketlerimizin etkenlerinin hazırlandığı bilinçaltının derin tabakalarına kadar iner, yerleşir. Bir zaman sonra tekrar edilen iddianın kimin tarafından ortaya atıldığı unutulur ve o tekrar olunan sözlere inanılır. Böylece tekrar tekrar aynı tarzda ortaya atılan iddialar, "fikir cereyanı" denilen şeyi meydana getirir ve o zaman sirayetin güçlü mekanizması işe karışır. Sirayet ise taklit yoluyla hızla yayılır. Kitleler delil ve kanıtlara değil, modellere yönlendirilirler. Her dönemde sayıları az olan bazı kişiler, hareketlerinin izlerini bırakır ve onları bilinçsiz kitleler taklit ederler (Le Bon, 1997: 112-115). Görüldüğü üzere söz konusu bu tespitler folklorik anlatıların, anonimleşme sürecini, tekrarlar yoluyla oluşan formel kalıpları, simgesel ve sanatsal motifleri ve özellikle de mit ve efsanelerin nasıl teşekkül ettiğine dair bize ipuçları sunmaktadır.

Elbette bu mitlerin kitle tarafından benimsenip yaygınlaşmasında kitle psikolojisinin itici gücü tek başına yeterli olmaz. Malinowski'nin öne sürdüğü gibi, ilkel bir gerçeği ilke olarak ileri süren mit, günümüze değin sürüp gelirken ahlaki değerlerin, sosyolojik düzenin ve büyüsel inancın geriye dönük bir modelini verir, daha önce yaşanılanları haklı çıkarır. Buna göre mit ne bir basit anlatı ne en ilkel biçim altında bilimsel açıklama girişimi ne sanat yapıtı ne de tarihsel belgedir. O "sui generis" [kendine özgü] bir işlevi yerine getirir. Doğal geleneği kültürel sürekliliğe, yaşlılıkla gençlik arasındaki bağları, geçmişe göre insanlığın tutumuna bağlar. Sözün kısıtı, mitin işlevi geleneği daha güçlü kılmaktan, ona daha büyük bir saygınlık ve değer vermekten ibaret olurken onu daha doğaüstü bir niteliğe sahip daha yüksek, daha iyi bir başlangıç gerçekliği düzeyine çıkarır. Demek ki mit, tüm uygarlıklar için kaçınılmaz olan bir harç oluşturmaktadır. Mit sürekli bir yenilenme yolundadır; tüm tarihsel değişimler yeni bir mitolojiyi doğurur ama bu tarihsel olguya dolaylı olarak bağlanır. Mit, mucizelere gereksinim duyan canlı bir inancın, daha öncelikle gereksinim duyan toplumsal bir durumun ve bir cezayı gerektiren moral bir kodun değişmez alt-ürünüdür (Malinowski, 1998: 155).

Lévi-Strauss ise mitleri oluşturan düşünceleri politik ideolojilere benzetir. Ona göre, mitolojik düşünceye politik ideoloji kadar hiçbir şey benzemez. Belki de çağdaş toplumlarda, politik düşünce sırf mitolojik düşüncenin yerini almıştır (Lévi-Strauss, 2012: 302). Aslında mitolojik düşünce ve politik ideolojinin en önemli benzer yanı her ikisinin de inanca dayalı kitle psikolojisinin kurguladığı gerçeklikten kaynaklanmış olmalarıdır. Ayrıca ilk simgesel anlatı niteliğindeki mitsel anlatıların aynı zamanda bir tür "toplumsal sözleşme" niteliğinde olduğunu belirtmiştik. Doğal sürüden kültürel topluluğa geçişi sağlayan, "erken kültür manifestosu"

diyebileceğimiz bu mitsel anlatıların insan zihnini evcilleştirme yolunda büyük katkı sağladığı anlaşılmaktadır⁶.

İlkel Sürüden Toplumsal Gruplara

Doğal sürüden kültürel topluluğa geçiş konusunda yukarıda da belirttiğimiz gibi sadece ilk insanların zamanla karmaşık alet geliştirme yetileri değil, esasen doğaya paralel bir kültür evreni inşasının ilk kademeleri sayılan "kurgusal gerçeklik" ve buna bağlı olarak da toplumsal yapıya giden yolda atılmış en önemli adım olan ilkel toplum sözleşmelerinin hayata geçirilmesi olmuştur. Bu ilk sözleşmelerin nasıl gerçekleştiğine dair pek çok düşünce ileri sürülse de bu düşüncelerden en ünlülerini hatırlatmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Alan Barnard, "Simgesel Düşüncenin Doğuşu" (2014) adlı eserinde söz konusu ilk toplumsal düzenin temelleri konusundaki çeşitli bilim insanlarının düşüncelerini özetlemiştir.

Barnard'ın aktardığına göre (2014: 81-82), ilk sözleşmenin dinsel ve dilsel kökenleri hususunda görüş bildiren Frazer, toplumsal düzenin dini bir temel, dolayısıyla totemcilik üzerine kurulduğunu ileri sürmüştür. Durkheim ise Frazer'in tersine, dinin, bilhassa da totemciliğin, toplumsal düzenin ideolojik bir dışavurumu olduğunu söylemiştir. Peki, bu karışıma miti eklersek ne olur? Eğer mit, mecazı mümkün kılıyorsa, ona gereksinim de duyuyordur. Totem sayılan canlı türleri, toplumsal grupların mecazlarıdır. Dilin tam teşekküllü bir biçimde oluştuğunu söyleyen arketipik Chomskyci düşünce gibi, burada yapısalcı bir düşüncenin şekillenmesi mümkündür ve bu düşünceye göre dil, mecaz, mitoloji, simgecilik, totemcilik ve "tam insan toplumsallığı" aşağı yukarı aynı anda ortaya çıkmıştır (Barnard, 2014: 81-82).

İnsanların ilkel sürüden sözleşme yoluyla toplumsal bir yapıya geçtikleri hakkındaki önemli teorilerden biri de Freud'a aittir. Freud'un savının özeti şöyledir: Primel [asal] babadan, oğullarından ve kadınlardan meydana gelen bir sürü vardır. Kadınlarla sadece asal baba yatmakta ve onları, oğullarının ve onların oğullarının ilgisinden şiddetle korumaktadır. Asal babanın oğulları olan kardeşler takımı, sürünün kadınlarıyla yatabilmek için babayı katletmiştir. Ardından kendilerini suçlu hissedip babaya hürmet eden bir din yaratmışlardır. Bunların dini, totem dinidir. Totemcilik, pek çok şeyin yanı sıra, klanı temsil eden canlı türüne hürmet etmeyi içerir. Başka bir deyişle totem, asal babayı ve klanın kurucusunu temsil eder⁷ (Barnard, 2014: 84-85).

Toplum sözleşmesi görüşünü benimsemiş Hobbes'un ya da kendine özgü görüşüyle Freud'un aksine Knight ve takipçileri, bu sözleşmeyi

⁶ "İnsan aklının evcilleştirilmesi" hakkında daha geniş bilgi bk. (Goody, 2013). Kitleleri evcilleştirme çabası özellikle evrensellik iddiasındaki dinlerin dikkatle eğildikleri bir mesele olmuştur. Özellikle bu dinlerin kendilerine inanan kitlelerine uyguladıkları yöntemlerin ne olduğunu Elias Canetti, "Dünya Dinlerinde Kitlelerin Evcilleştirilmesi" başlığı altında kısaca açıklamaya çalışmıştır. Bu konuda detaylı bilgi için bk. (Canetti, 2006: 25-26).

⁷ Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. (Freud, 2012: 195-196).

kuranların erkekler değil kadınlar olduğuna inanmışlardır. Knight'a göre, kadınlar cinsellik greviyle bir araya gelip erkekleri cinsellikten mahrum bırakmışlardır. Knight, ardından sürü kadınlarının et karşılığında erkeklere cinsellik sunduklarını ileri sürmüştür. Knight, ilk devrimden sonra bu işin aylık yapıldığını belirtir; yeni aydan iki hafta sonra iffet ve avcılık, dolunaydan iki hafta sonra cinsellik ve şenlik öne çıkarılmıştır. Knight ve takipçileri, sanat ve dini de kapsayacak şekilde simgesel kültürün belki 130.000 yıl önce ya da ilk formülasyonuna göre belki M.Ö. 60.000 ila 40.000'de Hobbesçu bir "toplum sözleşmesi" aracılığıyla icat edildiğini belirtmiştir (Barnard, 2014: 85).

İnsanların ilkel sürüden sözleşme yoluyla toplumsal bir yapıya geçtiklerini savunan yukarıdaki düşünürlerin dışında toplumsal yapılara odaklanan ve topluma "işlevselcilik" ve kültüre "yapısalcılık" açısından bakan önemli kuramların da olduğunu söyleyebiliriz. Levi-Strauss'a göre, oyuncular arasındaki belirli mantıksal ilişkiler bile dağılmayan kısıtlayıcı yapılar içinde var olur. Mitler, tanrılardan insanlara, merasimler ise insanlardan tanrılara bilgi aktarımıdır. Mitler zamanla ve coğrafi mekânda göçle değişirken, "mit bilgisinin korunması" söz konusudur (Barnard, 2014: 126). Bir nevi ilkel bir toplum sözleşmesi olarak düşünebileceğimiz bu ilk anlaşmalardaki yapısal davranışlar sonraki toplum yapısının esasını oluşturmuşlardır.

Sonuç

İnsanlığın bilişsel devrimi sonucu ortaya çıktığı düşünülen ilk kurgusal bilginin simgeleşmesiyle folklorun ilk örnekleri olan mitlerin doğduğu varsayılmaktadır. Dolayısıyla insan türünün söz konusu olağanüstü başarısı milyonlarca yıl boyunca ürettiği çeşitli aletler ile değil, uygarlığımızın başlangıç dinamiği niteliğindeki kurgusal simgeciliğin yansıması olan mitler sayesinde gerçekleşmiştir.

Folklor, diğer kültür araç gereçlerinden farklı olarak bireysellikten öte kitleseldir. Dolayısıyla "halk" da doğal olarak birden fazla kişiden oluşan sınıflar, meslekler ve çeşitli dinsel gruplarla tanımlanmıştır. Hatta kökenleri folklor olan sanat ve edebiyatın da folklordan ayrılmasının sebebi bundan kaynaklanmış olabilir. Ayrıca bireysellik ve anonimlik tartışmalarının, dolayısıyla da nesnellik-öznelik ayrımlarının kaynağı da resim ve onun simgesel uzantısı durumundaki yazı gibi sanat ve tekniğe dayalı teknolojik ürünlerde kendini göstermektedir. Kültür, bireyselliği pekiştiren yazı sonrası dönemlerden başlayarak bireysel ve kolektif olarak iki farklı yönde yoluna devam etmiştir.

Folklorun bir kolektif akıl ürünü olma niteliği de kanımızca folklorun neden anonimleşmeye meyilli olduğunu açıklamaktadır. Hatta bireysel üretimlerin dahi halk algısına bir eser değeri kazanması için kolektif aklın o esere göstereceği olumlu olumsuz tavrına bağlıdır. Folklorun bireysel bir eseri beğenip beğenmediğini de onu sahiplenip sahiplenmediğinden anlamak mümkündür.

Özetle, bireysel akıl daha doğal olan akıldır ve dolayısıyla da biyolojik düzlemde çalışır. Çünkü biyolojimizin evrimsel stratejisi bireyin hayatta kalma ve taşıdığı DNA'sını sürdürmek üzerine kuruludur. Bu yüzden bireysel akılda kolektif aklın "özverisi" bulunmaz. Hatta genetik yapısından kaynaklanan oldukça "bencil" bir yaratılışa sahiptir. Kolektif akıl, tüm tutarsızlıklarına rağmen insanın genlerinde taşıdığı bencilliğini "kolektif sorumluluk" sayesinde törpülemeye çalışmaktadır. Dolayısıyla kolektif akıl bize doğada pek rastlanmayan kimi insanî özellikler kazandırarak büyük uygarlıklar kurmamızın önünü açmıştır.

Her ne kadar insan biyolojik yapısı gereği bireysel bir varlık olsa da zihinsel evriminin çok büyük bir bölümünü kolektif aklın himayesi, hatta tahakkümünde geçirdiği için genelde bireyselliğe dayalı bağımsız irade kullanmaya yatkın değildir. Bu, insanın geçirdiği zihinsel evriminin de en az biyolojik evrimi kadar etkili olduğunu göstermektedir. Her ne olursa olsun, geçmişte olduğu gibi günümüzde de kolektif aklın bir bakıma temsilcisi niteliğindeki folklorla ne kadar çok şey borçlu olduğumuz ortadadır.

KAYNAKÇA

- ARMSTRONG, Karen (2006). *Mitlerin Kısa Tarihi*, (Çev.: Dilek Şendil). İstanbul: MK Yayınları.
- BARNARD, Alan (2014). *Simgesel Düşüncenin Doğuşu*, (Çev.: Mehmet Doğan). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- CANETTI, Elias (2006). *Kitle ve İktidar*, (Çev.: Gülşat Aygen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- DAWKINS, Richard (2004). *Gen Bencildir*, (Çev.: Asüman Ü. Müftüoğlu). Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- FRAZER, James G. (2004). *Altın Dal, Dinin ve Folklorun Kökleri I*, (Çev.: Mehmet H. Doğan). İstanbul: Payel Yayınevi.
- FRAZER, James G. (2014). *İnsan, Tanrı ve Ölümsüzlük, İnsan Gelişimi Üzerine Düşünceler*, (Çev.: Onur Aydın; İrem Demirel). İstanbul: Altın Bilek Yayınları.
- FREUD, Sigmund (1975). *Kitle Psikolojisi*, (Çev.: Kâmuran Şipal). İstanbul: Bozak Yayınları.
- FREUD, Sigmund (2012). *Totem ve Tabu*, (Çev.: Turan Erdem). İstanbul: Arya Yayıncılık.
- GOODY, Jack (2011). *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*, (Çev.: Koray Değirmenci). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- HARARI, Yuval Noah (2015). *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens, İnsan Türünün Kısa Tarihi*, (Çev.: Ertuğrul Genç). İstanbul: Kolektif Yayınları.
- LÉ BON, Gustave (1997). *Kitleler Psikolojisi*. İstanbul: Hayat Yayınları.

- LÉVI-STRAUSS, Claude (2012). *Yapısal Antropoloji*, (Çev.: Adnan Kahiloğulları). İstanbul: İmge Kitabevi.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1998). *İlkel Toplum*, (Çev.: Hüseyin Portakal). İstanbul: Öteki Yayınları.
- SWINGEWOOD, Alan (1996). *Kitle Kültürü Efsanesi*, (Çev.: Aykut Kansu). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.



ZONGULDAK YÖRESİ TÜRBE, YATIR VE ZİYARET YERLERİ ETRAFINDA OLUŞAN İNANIŞ VE UYGULAMALAR ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME*

An Evaluation on the Beliefs and Practices around the Shrine, Tomb and Visit Places in the Zonguldak Region

Berna AYZAZ*

Aykut GÜNAYDIN*

ÖZET

Bireylerin inanç dünyalarının yansımalarından biri olan türbe, yatır ve ziyaret yerleri, Türk kültüründe önemli bir yere sahiptir. Tanrı'ya ulaşma ve himayesine mazhar olma, insanoğlunun en eski dönemlerden bu yana temel amaçlarından biri olmuştur. İnsanlar, bu yöndeki çabalarını bazen doğrudan ya da aracısız, bazen de "kutsal" kabul ettikleri yerler ve kişiler aracılığıyla sürdürmüşlerdir. Bireylerin inanç dünyasını biçimlendiren "kutsal" kavramı türbe, yatır ve ziyaret yerleriyle ilgili çeşitli pratik ve uygulamaları da kapsamaktadır. Birçok dinde/inanış sisteminde olduğu gibi, Türk kültürü ve İslam dininde de kutsal mekânları ziyaret kavramı bulunmaktadır. Türbe, yatır ve ziyaret yerleriyle ilgili inanış ve uygulamalar veli, evliya, eren, dede, gibi kişilerin hayatlarıyla ilgili menkıbevi anlatıları da beraberinde getirmektedir. Hemen her ilde türbe ve yatır ziyaretlerine rastlanmaktadır. Cumhuriyet'in ilk şehri olması sebebiyle köklü bir şehir hayatı geçmişine sahip olan Zonguldak'ta günümüzde varlığı bilinen pek çok türbe ve yatır bulunmaktadır. Bu yerlerden bazılarının varlığı halen bilinmekle birlikte bazılarının artık varlığından söz etmek mümkün değildir. Bölgede yaşayan ve bölgenin geçmişini bilenler bugün somut olarak göremediğimiz bu türbeler hakkında bilgiye sahiptirler ve birçoğu da bu türbelerin yerini göstermektedirler. Zonguldak yöresinde yüz kırk iki adet türbe, yatır ve ziyaret yeri tespit edilmiştir. Bu çalışmada bu yerlerin tümü işlevleri temelinde ele alınmıştır. Yapılan tespit ve değerlendirmeler, söz konusu türbe, yatır ve ziyaret yerlerinin işlevlerini günümüzde de sürdürdüklerini, insanların kutsala dönük inanç ve pratiklerinde önemli bir yere sahip olduklarını göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Zonguldak, türbe, yatır, ziyaret yerleri, halk inançları.

* Bu çalışma, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanan "Zonguldak Yöresinde Türbe, Yatır ve Ziyaret Yerleri Etrafında Oluşan İnanış ve Uygulamalar" adlı yayımlanmamış yüksek lisans tezindeki verilerden yararlanılarak oluşturulmuştur.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma Onyedi Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bandırma/Balıkesir. E-posta: bayaz10@gmail.com

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Bülent Ecevit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Zonguldak. E-posta: aykut.gunaydin34@gmail.com



This article was checked by Turnitin.

ABSTRACT

Mausoleum, entombed saint and visit places where are the reflections of the faith worlds of individuals have important place in Turkish culture. Reaching to God and being honored God's protection is one of the basic aims of human being from the earliest times. People have continued their efforts in this direction through places and persons that they deem as "blessed", sometimes they are directly or as unmediated. The concept of "blessed", which shapes the faith world of individuals, covers various practices related to the mausoleums, entombed saints and visit places. As in all religions/faith systems, there is also the concept of visiting blessed places in Turkish culture and Islam. The beliefs and practices related to mausoleums, entombed saints and visit places bring legendary narratives about the lives of the saints, mahatmas, holy person and and the dede (religious figure). In almost every province, there are mausoleums and visit places. Due to Zonguldak is the first city of Republic, it has rooted country life history and many mausoleums and entombed saints still exist in today. Although some of these places are still known, it is not possible to talk about the existence of some of them now. Those who live in the region and know the history of the region have information about these mausoleums that we cannot see as concrete and many of them show the location of these mausoleums. In the Zonguldak region, one hundred forty-two mausoleums, entombed saints and visit places were determined. In this study, all of these places were discussed on the basis of their functions. The findings and evaluations showed that the mausoleums, entombed saints and visit places in question maintain the functions and have a significant place in the faiths and practices of the people.

Keywords: Zonguldak, mausoleums, entombed saints, folk beliefs.

Giriş

Türbe ve yatır ziyaretleri, Anadolu kültüründe İslamiyet öncesi inançlarla da bağlantılı olarak yaşamaktadır. Halk arasında veli ya da ermiş kişilere ait olduğuna inanılan bu türbe ve yatırlarla ilgili olarak pek çok inanış ve uygulama meydana gelmiştir. Allah dostu olarak bilinen bu kişiler, keramet sahibi olmaları nedeniyle halkın sevgi ve saygısını kazanmışlardır. Bu inanış ve uygulamaların toplumun hemen kesiminden insanlarca günümüzde de yaşatıldığı görülmektedir.

İnsanlığın kat ettiği binlerce yıllık mesafeye bakıldığında, doğaya ve kadere hükmetme çabasının, onun bu yolculuğunda en uzun ve en meşakkatli uğraşı olduğu görülecektir. İnsanoğlu, bu yolculuğunda pek çok değişim geçirmiş, ancak kutsal kavramının hayatındaki etkisi ve önemi her zaman sürmüştür. "İlkel" ya da "çocukluk" döneminde etrafındaki her şeyi anlama çabasında olan insanın etrafı kutsallarla çevriliydi. Bu kutsal neydi? Hemen her kesimden araştırmacılarca "kut", "mana" gibi adlarla adlandırılan kutsalın, insan için somut bir şekle dönüştürmeye ihtiyaç duyduğu görülmektedir. Bu noktada somutlaşan kutsalın etrafında da ritüellerin oluşması kaçınılmazdır. İster bugünkü semavi dinler, isterse başlangıçta "ilkel" olarak kabul edilen dinler olsun, hepsinde, "kutsal"ın tezahürü ve bu tezahürü somutlaştırma ve

ritüelleştirme eğiliminin olduğu görülmektedir. Bunun en güzel örneğini ise türbe, yatır ve ziyaret yerleriyle bu yerlerde yapılan uygulamalarda görmekteyiz. Şüphesiz İslam inancı çerçevesinde en önemli ziyaret yeri Kâbe'dir. Bu ziyaret, aynı zamanda Hac ibadeti olarak bilinmekte ve İslam'ın beş şartından biri olarak da yer almaktadır.

Türbe, yatır, ziyaret yeri olarak gidilen yerler, sonuç itibarıyla birer mezarlıktır. Hz. Muhammed'in hayatına baktığımızda kabir ziyaretini yasaklayan, daha sonra da buna izin veren iki farklı uygulama vardır. Hz. Muhammed'in kabir ziyaretini kadın-erkek herkese yasaklaması, "yanaklarını döven, yakalarını yırtan ve cahiliye çağırış bağırsıyla feryat eden kimseler bizden değildir" (El-Buhari, 1987: 38) hadisi gereği İslam'ın kaideleri ile bağdaşmayan bazı cahiliye adetlerini unutturma, kabirlere ve dolayısıyla içindekilere aşırı saygı besleme ve hatta onlara ibadet etme şeklinde tezahür eden inanç görüntülerini yok etmek maksadına dayanıyordu. Kabirlerde bu İslam öncesi adetlerinin çirkinliği anlaşıldıktan ve ziyaret sırasında kötü söz sarf etmenin günah olduğu öğrenildikten sonra, Hz. Muhammed bu yasağı, "ben sizi kabirleri ziyaretten men etmiştim, artık kabirleri ziyaret edin, çünkü kabir ziyareti ahireti, ölümü hatırlatır" (En-Nisaburi, 1973: 256) diyerek kaldırmıştır.

Kutsal kabul edilen kişilerin yattığı/yattığına inanılan yerler, başka bir deyişle türbe ve yatırlar, orayı kutsal bir yere, merkeze dönüştürmektedir. Bunda türbe ve yatırların başında ya da yanında bulunan kutsal ağaçlarla taşların da en az atalar kültü kadar önemli bir katkısı vardır. İnsanlar, deyim yerindeyse "dünyanın merkezi"ne dönüşen bu tür kutsal yerlerde Tanrı'ya yakarmakta, adaklar adayarak dileklerde bulunmaktadır. Burayı merkeze/kutsal mekâna dönüştürmede etkili olan kutsal ağaç, eski Türklerin üç katmandan oluşan evreni birleştirdiğine inandıkları "hayat ağacı/dünya ağacı"nın bir hatırasıdır. Türbe ve yatırları, sadece "kabir" bağlamında değerlendirmek ve kutsallığını da sadece orada yattığına inanılan kutsal kişiye bağlamak yetersiz kalacaktır.

Bu çalışmadaki saha araştırmamıza kaynak olan Zonguldak ve ilçeleri, ilk çağlardan bu yana birçok medeniyete yurt olmuştur. Yörede birden fazla imparatorluğun izlerinin olması kültürel, sosyal ve dini yapının zenginliğini yörede bulunan kültürel hazineler ile öne çıkarmaktadır. Bu hazinelerin önemli bir kolunu da yöredeki türbe, yatır ve ziyaret yerleri oluşturmaktadır.

Hemen her ilde türbe ve yatır ziyaretlerine rastlanır. Cumhuriyet'in ilk şehri olması sebebiyle köklü bir şehir hayatı geçmişine sahip olan Zonguldak'ta günümüzde varlığı bilinen pek çok türbe, yatır ve ziyaret yeri bulunmaktadır. Bu yatırlardan bazılarının varlığı bilinmekle birlikte bazılarınınsa artık varlığından söz etmek mümkün değildir. Bölgede yaşayan ve bölgenin geçmişini bilenler bugün somut olarak göremediğimiz bu türbeler hakkında bilgiye sahiptirler ve birçoğu da bu türbelerin yerini göstermektedirler.

Türkiye genelinde ve Zonguldak özelinde ise türbe, yatır, ziyaret yeri çerçevesinde gelişen inanış ve uygulamalarda ise çoğunlukla kendilerine veli, eren, pir, dede, evliya vb. gibi isimler verilen kişilerin mekânları yer almaktadır. Bu kişilerin manevi güçlerine duyulan inanç çerçevesinde yaptıkları yerlere belirli bir dileğin gerçekleşmesi noktasında yapılan ziyaretler ve ziyaretler çerçevesinde uygulanan ritüeller, bu çalışmanın temel konusunu oluşturmaktadır. Ayrıca yörede yapılan ziyaretlerin adak ve kült kavramlarıyla doğrudan ilişkili olduğu da unutulmamalıdır. Eski Türk inançlarına bakıldığında Gök Tanrı, atalar kültü ve tabiat güçlerine duyulan inançtan oluşan üçlü bir yapıyla karşılaşılmaktadır (Kafesoğlu, 2002: 290-304)¹. Bu yapı içerisinde eski Türkler ölen atalarıyla kendileri arasındaki bağın devam ettiğine inanmaktaydılar.

Türbe, yatır ve ziyaret yerlerinin pek çok işlevi bulunmaktadır. Doğum, çocuk, evlenme, halk hekimliği (şifa bulma), ev, iş, otomobil sahibi olma, yağmur yağması gibi nedenlerle türbe, yatır ve ziyaret yerlerinde çeşitli pratik ve uygulamalar yapılır². Devlet adamları, âşıklar, meslek pirleri, destan kahramanları için de ziyaret yerlerine rastlanmaktadır. Türbe, yatır ve ziyaret yerlerinde yapılan uygulamalarda eski Türk inançlarının da izlerini bulmak mümkündür. Türbe, yatır, ziyaret yerleriyle ilgili inanış ve uygulamalar, İslam otoriteleri tarafından her dönemde dine aykırı görülse de halk nezdinde bu inanış ve uygulamaların halen devam ediyor olması halkbilimi, sosyoloji ve dinler tarihi araştırmacılarını bu tür yerleri araştırmaya sevk etmektedir.

Zonguldak yöresinde yüz kırk iki adet türbe, yatır ve ziyaret yeri tespit edilmiştir. Günümüzde bu yerlerden seksen bir tanesinin yeri, işlevi unutulmuş, mezar yerleri kaybolmaya yüz tutmuş ve ziyaretçisi de kalmamıştır. Ancak çok yaşlı kişilerin tarifleri ile gittiğimiz bu yerlerde bu mekânların türbe, yatır veya ziyaret yeri olduğunu gösteren işaretler de bulunmaktadır. Çalışmamızda tespit ettiğimiz altmış bir yerin ise yeri, işlevi bellidir ve halen ziyaret yeri olarak Zonguldak halkı tarafından değer ve saygı görmektedir. Bu makalede Zonguldak yöresinden tespit ettiğimiz türbe, yatır ve ziyaret yerlerinin işlevleri üzerinde durulacaktır.

1. İşlevsel Açıdan Zonguldak Yöresinde Bulunan Türbe, Yatır ve Ziyaret Yerleri

Zonguldak yöresinde bulunan türbe, yatır ve ziyaret yerlerini işlevleri açısından ele aldığımızda işlevlerinin, bireylerin taleplerine göre şekillendiğini söyleyebiliriz. Bireylerin taleplerinin de "hayatın geçiş aşamalarıyla ilgili talepler", "refah, para, mutluluk, bolluk-bereketle ilgili talepler" ve "halk hekimliği ve halk baytarlığıyla ilgili talepler"den oluştuğu görülmüştür.

¹ Ayrıca bk. (İnan, 2015).

² Konuyla ilgili olarak bk. (Tanyu, 1967; Akkaya, 2015).

1.1. Hayatın Geçiş Aşamalarıyla İlgili Talepler

1.1.1. Doğumla İlgili Talepler

Zonguldak yöresinde tespit ettiğimiz türbe, yatır ve ziyaret yerlerinde halk, doğum ile ilgili bazı taleplerde bulunmaktadır. Kadınlar, bu tür yerlere özellikle de çocuk sahibi olmak, kolay doğum yapmak, düşük olmasını engellemek için gitmektedirler. Ayrıca bu yerlere, sütü az olan lohusa kadınların daha fazla süte sahip olmasını sağlamak için de gidilmektedir. Zonguldak yöresinin dokuz ilçesinde doğumla ilgili talepler için gidildiğini tespit ettiğimiz ziyaret yerleri şunlardır: "Tekke Baba, Yeni Mahallede İsimsiz Türbe, Sinanlı Türbesi, Şehit Türbesi, Erenler Türbesi, Yukarı Konuç Türbesi, Dede Türbesi (Belen köyü), Dede Türbesi (Kıran köyü), Dede Türbesi (Onurlu köyü), Erenler Türbesi (Demirciler köyü), Dede Türbesi (Ortacı köyü), Horasan Erenlerinden Muhittin Efendi, Beyler Efendi, Kız Türbesi, Hasan Matı, Şeyh Yabalı Baba, Veli Baba, Yeşil Türbe, Mustabaşoğlu Şeyh Ahmed Efendi, Hızır Bey, Evliya Mezarı, Erenler Türbesi (Cirbinoğlu Mahallesi), Hızır Bey'in Kardeşinin Türbesi, Pir-i Hamza Hazretleri, Hacı Halil Baba Hazretleri, Abdullah Yeşil Dede, Seyyid Molla Mustafa, Köseler Türbesi, Kara Örük Türbesi, Kara Salih Türbesi, Satı Türbesi, Şehitler Mezarlığı, Yaraşlı Yörük Türbesi, Eyiba Türbesi, Evliya Türbesi, (Aktaş Türbesi, Havlucu Dede, Ceviz Ağacı – Çayırılı köyü, Çirazlı Türbesi)³".

Türbe ve yatırlara şifa bulmak amacıyla gelen halkın Allah'tan burada yatan kişinin yüzü suyu hürmetine şifa beklediğini belirtmesi dikkat çekici bir unsur olarak görülürken bunun dışında da çeşitli adaklar adadıkları da belirtilmektedir. Yöredeki doğumla ilgili çeşitli talepler şöyledir:

Çaycuma ilçesinin Torlaklar köyünde bulunan Veli Baba Türbesi, bölge halkının günümüzde halen rağbet gösterdiği önemli kutsal mekânlardan biridir. Buraya çocuğu olmayan insanların geldiği ve belirli bir sıra ile yaptıkları uygulamaların olduğu bilinmektedir. Bu uygulamaların bölge halkının nazarında istenilen şeyin gerçekleşmesi açısından oldukça önemli olduğu belirtilmektedir.

Çocuk dileyen, türbenin etrafında yedi kere döndükten sonra türbenin içinde iki rekât namaz kılar. Namaz kıldıktan sonra sandukanın başındaki kavuğu üç kere öper ve orada yer alan taşı alıp dua ederek yüzüne sürer. Oradan camiye geçer ve camide de namaz kıldıktan sonra türbenin arkasında yer alan iki ağacın yerel halkın deyişiyle çatallı ağacın olduğu yere gelir. Burada o iki ağacın arasından türbedar bayan önde, çocuğu olmayan bayan arkada olmak üzere köylülerin çatallı ağaç diye tabir ettikleri iki ağacın arasından önce türbe yönüne doğru, sonra tam tersi yönünde atlar. Toplamda sekiz defa türbenin olduğu yere doğru, yedi defa da tam tersine atlama gerçekleştirmiş olur. İlk atlamanın sekiz

³ Aktaş Türbesi, Havlucu Dede, Ceviz Ağacı – Çayırılı köyü, Çirazlı Türbesi, hakkında daha kapsamlı bilgi için bk. (Akkaya, 2015: 13-29).

olması ilkinin türbedar tarafından gösterilmesindedir. Pratiğin asıl sayıları yediye yedidir (Noraşin, 2016: 82).

Çirazlı Türbesine gelen çocuğu olmayan kadınlar, türbeyi beş gün boyunca ziyaret edip, temizlerler. Yapılan bu işlemlerin ardından çocuk sahibi olacakları anlatılmaktadır (Akkaya, 2015: 24-25).

Zonguldak Merkez ilçesine bağlı Yeni Mahalle'de "İsimsiz" olarak bilinen türbeye özellikle çocuğu olmayan kadınlar gelip buradaki türbenin toprağından toprak alarak yıkanır ve çocuk sahibi olmak için dua eder. Daha sonra çocukları olursa buraya gelip burada adak olarak bir kurban keser, kurban etini burada muhtaç olanlara dağıtırlar (KK-1).

Akçahatipler köyünde bulunan Beyler Efendi Türbesi de çocuğu olmayanların ziyaret ettiği ve kurban adadıkları kutsal bir yerdir. Beyler Efendi Türbesi'ne çocuğu olmayan kadınlar getirilir, burada yatan zatın yüzü suyu hürmetine dua edilir, daha sonra koyun, tavuk, horoz kurban edilir (KK-2).

Durmuşlar köyünde bulunan Hasan Matı Türbesi'ne çocuğu olmayan kadınlar gelmektedir. Dua ettikten sonra buradaki camın kenarına bozuk para atıp, türbenin olduğu yere bez bağladıkları belirtilmektedir (KK-3).

Doğum ile ilgili talepler içinde sütü az olan lohusa kadınların sütünün artması da yer almaktadır. Bu talep üzerine gelinen ziyaret yerinde kadınlar dua edip daha sonrasında adak adamaktadırlar. Alaplı ilçesinin Büyüktekke köyündeki Erenler Türbesi, buna örnektir. "Bu türbeye çocuğu olmayanlar, sütü az olan lohusa kadınlar ve çocuğu yaşamayıp da yaşamasını isteyenler gelir. Orada mum yakarlar, çaput bağlarlar" (Atalan, 2000: 20).

Yöredeki bu kutsal mekânların ziyaret edilme sebeplerinden birisi de kolay doğum yapama isteğidir. Daha önceden zor doğum yapmış kadınlar Özbağı köyünde yer alan Hızır Bey Türbesi'ne gelmektedirler. Kolay doğum yapamayan kadınlar buraya gelerek dua ederler. Türbe etrafında üç defa dönerler, ağaçlara paçavra bağlarlar ve türbenin başından bir parça toprak alıp yutarlar. Yöre halkı ayrıca daha öncelerde türbenin uzunca bir mezar taşı olduğunu ve bu taşın gelenlerin ellerini ve yüzlerini üç defa sürdüklerini belirtilmektedir" (KK-4).

Zonguldak yöresinde eskiden kadınların sıklıkla karşılaştıkları bir durum da düşük yapma ya da çocuk düşürmedir. Düşük yapan kadınlar, Gökçebey ilçesinde bulunan Şehitler Mezarlığı, Satı Türbesi, Köseler Türbesi, Kara Örük Türbesi ve Kara Salih Türbesi'ne getirilir. Buraları ziyaret eden kadınların dualar edip belirli halk inançları ve adak işlemlerini uyguladıkları belirtilmektedir.

Pazarlıoğlu köyünde yaptığımız araştırmada kaynak kişimiz, babaannesinin babasından önce dokuz çocuğuna düşük yaptığını belirtmiştir. Babaannesi dokuz çocuğunu düşürdüğü için Şehitler

Mezarlığı'na getirilmiş ve burada dua edilerek birtakım uygulamalar gerçekleştirilmiştir. Kaynak kişimiz, babasının bu kutsal yerde yapılan dua hürmetine sağlıklı bir şekilde dünyaya gelmesi üzerine adının Satılmış konulduğunu ve burada kurban kesildiğini de ifade etmiştir (KK-5). Satı Türbesi, Kara Örük Türbesi, Köseler Türbesi ve Kara Salih Türbesi'nde de Şehitler Mezarlığı'ndakine benzer uygulamalar gerçekleştirilmektedir.

1.1.2. Evlilikle İlgili Talepler

Zonguldak yöresinde halkın, kısmet açmak, mutlu bir evliliğe sahip olmak, hayırlı bir eş bulmak için gittiği bazı kutsal ziyaret yerleri bulunmaktadır. Bu ziyaret yerlerine giden insanlar, buralarda yatan kişilerin yüzü ve suyu hürmetine Allah'tan talepte bulduklarını belirtmektedirler. Evlilik için gidilen yerlere baktığımızda şu mekânlar görülmektedir: "Tekke Baba, Sinanlı Türbesi, Şehit Türbesi, Seyyid Molla Mustafa, Yukarı Konuç Türbesi, Abdullah Yeşil Dede, Dede Türbesi (Belen köyü), Dede Türbesi (Kıran köyü), Dede Türbesi (Ortacı köyü), Horasan Erenlerinden Muhittin Efendi, Muratlar Türbesi, Şeyh Yabalı Baba, Veli Baba, Yeşil Türbe, Mustabaşoğlu Şeyh Ahmed Efendi, Hacı Abdullah Sabri Efendi, Türbe (Gümüşpınar Mahallesi), Evliya Mezarı, Hızır Beyin Kardeşinin Türbesi, Tekke Camii Banisi Şeyh Yusuf Ziyaeddin, Yaraşlı Yörük Türbesi, Köseler Türbesi, Kız Mezarı, (Aktaş Türbesi, Havlucu Dede, Hacı Baba Türbesi)⁴".

Yörede insanların evlilik talebi için yukarıda adları zikredilen kutsal ziyaret yerlerine gittiği bilinmektedir. Fakat bunların içinde özellikle Muratlar Türbesi ve Kız Mezarı öne çıkmaktadır. Buraya gelen insanlar dua edip, Kur'an okurlar. Kendilerine ya da çocuklarına hayırlı bir eş dilemektedirler. Ayrıca dileklerin kabul olması için türbeye bez bağlayıp, yüzük asıldığı da görülmektedir. Muratlar Türbesine gelenlerin muradına ereceğine inanılmaktadır. Evlilik çağındaki genç kızların evlenmek için geldikleri bu yerde dua edip türbenin başında bulunan meşe ağaçlarına niyetlerinin kabul olması için kırmızı kurdeleler asmaktadırlar. Kaynak şahıslarımız birçok gencin buraya gelerek burada kısmetlerinin açıldığı belirtmektedirler (KK-6). Evlilik muradı ile ilgili olarak özellikle gelinen bir diğer kutsal ziyaret yeri de "Kız Mezarı"dır. Kilimli ilçesinde bulunan bu mezar da halkın halen ziyaret ettiği önemli mekanlarından biridir. Bu yere gelen genç kızlar mezar taşına renkli iplikler ve yüzükler asmaktadırlar. Evlenmek isteyenlerin ziyaret ettiği bu mekâna yeni evlenecek kişiler de uğramakta yuvaları için refah ve huzur dilemektedirler (KK-7).

1.2. Para, Refah, Mutluluk, Bolluk-Bereket ile İlgili Talepler

Zonguldak yöresinde bereket, refah ve mutluluk talepleri için de kutsal olarak kabul edilen ziyaret yerlerine gidildiği görülmektedir. Bu noktada iş, ev, araba, başarı gibi bireysel isteklerle beraber içinde yaşanan topluluğun ihtiyacına yönelik yağmur duası, ekinlerin çoğalması

⁴ Aktaş Türbesi, Havlucu Dede, Hacı Baba Türbesi, hakkında daha kapsamlı bilgi için bk. (Akkaya, 2015: 13-29).

gibi talepler için de gidildiği görülmektedir. Kaynak şahıslarımız gidilen bu yerlerde Kuran okuma, mum yakma, bez bağlama gibi uygulamaların yapıldığını, dileğin gerçekleşmesi durumunda kurban kesme gibi adakların adandığını belirtmektedirler.

Yörede para, refah, iş, başarı, ev, araba, borçtan kurtulma gibi şahsi dileklerin kabul olması için özellikle gidilen yerler: "Tekke Baba, Seyyid Molla Mustafa, Yukarı Konuç Türbesi, Abdullah Yeşil Dede, Dede Türbesi (Belen köyü), Dede Türbesi (Kıran köyü), Dede Türbesi (Onurlu köyü), Erenler Türbesi (Demirciler köyü), Dede Türbesi (Ortacı köyü), Horasan Erenlerinden Muhittin Efendi, Taş Ağıl Türbesi, Top Dede, Beyler Efendi, Yeşil Türbe, Mustabaşoğlu Şeyh Ahmed Efendi, Hacı Abdullah Sabri Efendi, Şeyh Yusuf Ziyaeddin Türbesi, Pir-i Hamza Hazretleri, Hacı Halil Baba Hazretleri, (Demirci Baba, Mersin Dede)⁵" olarak bilinmektedir.

Yörenin Kilimli ilçesinde yer alan Hacı Halil Baba Hazretleri, bugün genellikle yörede bulunan üniversiteye ait yüksekokul öğrencileri ve üniversite sınavlarına hazırlanan lise öğrencileri tarafından sınavlardan başarılı olmaları için ziyaret ederek, dua ettikleri belirtilmektedir (KK-8).

Ereğli ilçesinde bulunan Demirci Baba Türbesini ziyaret eden kadınlar türbeye bıraktıkları bone ve tülbentlerin içerisine ev, iş vb. isteklerini yazdıkları kâğıtları bıraktıkları görülmektedir. Yine türbe içinde mercimek, buğday taneleri de bulunmaktadır (Akkaya, 2015: 20).

Zonguldak yöresinde yapılan araştırmalar neticesinde en dikkat çeken husus ise türbelerin büyük çoğunluğuna topluluğun ihtiyacına yönelik yağmur duası için gidilmesidir. Çalışmamızda bulunan yüz kırk iki türbe, yatır ve ziyaret yerlerinden seksen beşine yağmur duası için gidilmektedir. Yağmur duası sırasında kanlı ve kansız çeşitli adaklar adandığı kaynak şahıslarımız tarafından belirtilmektedir.

Yörede yağmur duası çoğunlukla birkaç köyün toplanarak kutsal sayılan türbe ve yatırlara gitmesiyle gerçekleşmektedir. Bu yerler, köylerde yüksek tepelerde iken şehirlerde yol kenarlarında bulunmaktadır. Yöre halkı bir hocanın önderliğinde dua eder, kurban keser, iki rekât namaz kılar ve gelen kişilere yemek dağıtır: "Karadere köyünde eskiden bu adet yapılırdı. O zamanlarda yaklaşık on-on beş köyün insanları Hasan Dede dediğimiz türbede toplanır, burada yağmur duasında bulunurdu. Belimize kaşıkları takarak buraya gelirdik. Burada dua edilir, namaz kılınır, kurban kesilir, yemekler hazırlanırdı. Biz Hasan Dede'nin kabrinin olduğu yerde namazımızı kılarken bardaktan boşanırcasına yağmur yağardı" (KK-9).

Türbe ve yatırlara giderek oralarda dua etme, namaz kılma ve kurban kesme genellikle uygulanan ritüeller olarak bilinmektedir. Özyurt köyü, Erenler Türbesinde ise farklı bir uygulama tarafımızdan tespit edilmiştir. Köy hocası kendine ait bir su matarası ile köyden bir iki çocuk

⁵ Demirci Baba, Mersin Dede hakkında daha kapsamlı bilgi için bk. (Akkaya, 2015: 17-20).

olarak Erenler türbesine gitmekte ve burada türbenin mezar taşlarını dualar eşliğinde çocuklarla yıkamaktadır (KK-10). Yapılan uygulamada çocukların türbeye götürülmesi ve onlar ile birlikte dua edilmesi çocuğun saf ve temiz olması bu nedenle onların ettiği duaların kabul olacağına dair oluşan inançtan ileri gelmektedir.

Zonguldak yöresinde Mercimek Dede Türbesi ve Fatma-Havva Ana Türbesi ekinlerin bereketli olması için özellikle gidilen ziyaret yerlerindedir. Mercimek Dede Türbesinin olduğu yerde köy halkının eskiden mercimek ektiği anlatılmaktadır. Mercimeğin topraktan çıkması ve türbenin burada olması toprağın bereketini göstermektedir (KK-11).

Fatma-Havva Ana türbesi yöre halkının ekinlerini ektiği tarlaların yakınında olması bakımından önemlidir. Burada edilen dualar kabul olur. Kaynak şahıslarımız tarlaya ekinlere giderken ve ekinden dönerken bağ bahçe bolluk ve bereket içinde olsun diye türbenin olduğu yerde dua ettiklerini ifade etmektedirler (KK-12).

1.3. Halk Hekimliği ve Halk Baytarlığıyla İlgili Talepler

Halk hekimliği, halkın imkânları olmadığı için ya da başka sebeplerden ötürü doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince hastalıklarını tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlevlerin tamamı olarak bilinmektedir (Boratav, 1973: 149). Zonguldak yöresinde hastalıklara şifa bulmak amacıyla türbelere gidildiği görülmektedir.

1.3.1. Çocuk Hastalıklarıyla İlgili Talepler

Zonguldak yöresinde sarılık, kekeme, konuşamayan, yürüyemeyen veya yürümekte güçlük çeken, fiziksel olarak gelişmeyen, toprak yiyen, öksürüğü olan vb. hasta çocuklar, kutsal sayılan yerlere götürülmektedir. Yörede çocuk hastalıkları için uğranılan türbe, adak ve ziyaret yerleri: Türbe (Yeni Mahalle), Türbe (Markınar Mahallesi), Seyyid Molla Mustafa, Yukarı Konuç, Abdullah Yeşil Dede, Dede Türbesi (Belen köyü), Dede Türbesi (Onurlu köyü), Erenler Türbesi (Demirciler köyü), Dede Türbesi (Ortacı köyü), Erenler Türbesi (Keller köyü), Taş Ağıl Türbesi, Beyler Efendi, Kız Türbesi, Hasan Matı, Demirci Dede, Şeyh Yabalı Baba, Şeyhoğlu, Veli Baba, Mustabaşoğlu Şeyh Ahmed Efendi, Hızır Bey, Hacı Abdullah Sabri Efendi, Ermiş Türbesi, Türbe (Komşular köyü), Türbe (Gümüşpınar Mahallesi), Evliya Mezarı, Erenler Türbesi (Cirbinoğlu Mahallesi), Hızır Beyin Kardeşinin Türbesi, Şeyh Yusuf Ziyaeddin, Evliya Türbesi, Gazi Hacı Muhammed, Satı Türbesi, Kara Salih Türbesi, Kara Örük Türbesi, Köseler Türbesi, Hacı Halil Baba, Pir-i Hamza Hazretleri Türbesi, (Ceviz Ağacı - Çayırılı köyü, Aktaş Türbesi)⁶ olarak bilinmektedir.

Adı geçen kutsal yerlere özellikle zayıf, fiziksel olarak gelişmeyen çocuklar için gidilmektedir. Yörede bulunan bazı ziyaret yerlerinde

⁶ Ceviz Ağacı-Çayırılı köyü, Aktaş Türbesi hakkında daha kapsamlı bilgi için bk. (Akkaya, 2015: 13-24).

birtakım pratiklerin, uygulamaların ve adakların yapıldığı ifade edilirken, bazılarında ise bu uygulamaların unutulduğu tespit edilmiştir. Marıkpınar Mahallesinde bulunan isimsiz türbeye zayıf, hasta çocuklar getirilir ve çocuklar türbeden alınan toprakla yıkanarak dualarla türbenin hem sağından hem solundan üç defa yuvarlanır. Yıkama işleminden sonra çocukların iç çamaşırları türbenin yanı başında bulunan ağaca asılır (KK-13).

Çayırılı köyünde kutsal bir yapıya sahip olduğu belirtilen ceviz ağacında hasta çocuklar için şifa aranmaktadır. Hasta olan çocuklar çıplak olarak yedi defa ağacın uzantısının altından geçirilir. Çocuklar buradan geçirilirken Fatıha suresi ve bilinen sureler okunur ve dua sonunda çocuklar türbede soğuk su ile yıkanılır. Bu işlem yapılırken annenin çocuğunu görmemesine dikkat edilir (Akkaya, 2015: 23-24).

Abdullah Yeşil Dede türbesi, eskiden sıtma hastalığının tedavi edilmesinde uğranılan önemli bir ziyaret yeridir. Kaynak şahıslarımızdan biri, Abdullah Yeşil Dedenin kabrinin olduğu yere sıtma hastalığı olan çocuğunu bir süre bıraktığını ve sonrasında onu oradan iyileşmiş bir şekilde aldığını belirtmektedir (KK-14).

Beyler Efendi Türbesine ise kulağı ağrıyan çocuklar götürülmektedir. Kulağı ağrıyan çocukların kulaklarına okunmuş hayvan boynuzu sokulur ve on bir İhlas ve bir Fatıha suresi okunur (KK-15).

Demirci Dede yörede hasta ve yaramaz olan çocukların sakinleşmesi için gidilen ziyaret yeridir. Demirci Dede, çamurlu ve soğuk sularla çocukları okuyup yıkar ve onları iyileştirmiş. Hatta bu dede yaramaz çocukları da okuyarak huylarını değiştirdiği ile bilinmektedir (Tutkun ve Suratoğlu, 2006: 81). Demirci Dede'nin bizzat kendisinin yaptığı söylenen uygulamaları günümüzde kendi köyünden bazı kişilerin devam ettirdiği ifade edilmektedir.

Çolakpehlivan köyünde bulunan Ermiş Türbesi, dişi ve başı ağrıyan çocukların götürüldüğü bir yerdir. Dişi ve başı ağrıyan çocuklar türbenin etrafında gezdirilir ve gezdirilirken üç İhlas, bir Fatıha okunur. En sonunda da pür ağacına kırmızı renkli palaların bağlandığı ve mum dikildiği belirtilmektedir (KK-16).

Çomaklar köyü mezarlığı içerisinde yer alan Evliya Mezarı konuşamayan ve geç yürüyen çocukların getirildiği ziyaret yeridir. Evliya olarak bilinen ulu zatın mezarından toprak alan halk, burada hasta olan çocukları yıkar ve dua eder. Son olarak da mezarın içinde yer alan ağaca renkli iplerden ip bağlar ve toprağına bozuk para gömerler (KK-17).

1.3.2. Yetişkin Hastalıklarıyla İlgili Talepler

Gümüşpınar Mahallesinde türbe diye adlandırılan ziyaret yerine yöre halkı gelincik hastalığına derman aramak için gelmektedir. Bu türbe etrafında insanlar yedi defa dönerek dualar ederler. Duanın sonunda

türbe taşının olduğu yere bozuk para atılıp ve ağaçlara bez bağlandığı anlatılmaktadır (KK-18).

Ortaköy'de bulunan türbenin özelliği ise yanında bulunan taş ve suya dayanmaktadır. Yöre insanın şifa kaynağı olarak belirttiği bu taşın ve suyun egzama hastalığına iyi geldiği belirtilmektedir. Hasta olan yetişkinler özellikle cumartesi sabahı öğlene kadar bu türbeye gelerek burada dua eder ve taşın içindeki şifalı suda dua eşliğinde yaralarını yıkarlar. Aradan çok zaman geçmeden bu yaraların iyileştiği belirtilmektedir (KK-19).

Gazi Hacı Muhammed türbesi de yetişkinlerin şifa bulmak için geldikleri kutsal yerlerdendir. Eskiden yöre insanın dışı ağrıdığı vakit bu türbeye geldiği ve bu türbede yatan mübarek zatın mezar taşına ağrıyan dişini sürüp dua etmesiyle ağrılarından kurtuldukları söylenmektedir (KK-20).

1.3.3. Halk Baytarlığıyla İlgili Talepler

Zonguldak yöresinde bazı bölgelerde geçim kaynağı olarak hayvancılık yapılmaktadır. Yöre halkı hayvanlarının hastalıklarına şifa bulmak amacıyla "Muharrem Hoca Türbesi, Çoban Dede, Türbe (Sabunlar köyü) ve Türbe (Bakırcılar köyü)" denilen yerlere gitmektedir. Bu yerler özellikle günümüz "modern" hayatında halen gidilen yerler olması bakımından önem arz etmektedir.

Muharrem Hoca Türbesi, ineklerin az süt verdiği ya da kendisini sağdırmadığı zamanlarda gidilen bir yer olarak bilinmektedir. İnsanlar türbeden toprak alarak ineğin suyuna ve yiyeceğine dua ederek koyarlar. Kaynak şahıslarımız, ineğin bu toprakla karışık yiyeceğini yiyip, suyunu içtikten sonra süt verdiğini belirtmektedirler (KK-21).

Çoban Dede, bulunduğu yörede hayvan hastalıkları için ziyaret edilen önemli bir kutsal mekândır. Zamanında çoban bir evliyaya ait olduğu söylenen mezar, hayvanların hastalıklarına şifa olmaktadır. Yörede gebe olan hayvanların buzağıları "durmadıkları" yani düşük yaptıkları zaman Çoban Dede'ye gelmektedir. Çoban Dede'nin mezarının sağ ve sol tarafından hayvan yedi defa döndürülmekte ve her döndürülüşte üç defa İhlas, bir defa Fatiha sureleri okunmaktadır. Daha sonra oraya adak olarak ekmek, yiyecek kırintıları bırakılmaktadır (KK-22).

Sabunlar köyünün Dikilitaş mevkiindeki bilinen taşların bulunduğu yere halk arasında türbe denilmektedir. Hasta olan hayvanlar türbe taşının etrafında çevrilir ve okunan tuz hayvanlara yalattılarak bir sağaltma işlemi yapılmaktadır (Köse, 2006: 109).

Sonuç

Kutsal ziyaret yerleri, sosyal ve kültürel yaşamın kayda değer bir parçasıdır. İlk çağlardan bu yana insan, yaşamış olduğu evrenin mukaddes yapıya sahip olduğu bilincindedir. Gök Tanrı dini, tabiat güçlerine inanma ve atalar kültüründen oluşan Türklerin inanç yapısı, İslamiyet'in kabulünden sonra da tamamen yok olmamıştır. İnsanlık,

tarihinin her döneminde, gündelik yaşamı içerisinde, çaresiz kaldığı noktalarda duanın yanında bir takım pratik ve uygulamalara da ihtiyaç duymuştur. Anadolu'nun birçok yerinde ve Zonguldak özelinde bu çaresiz kalınan durumlar, sağlık, bereket, mutluluk vb. sebeplerle türbe, yatır ve ziyaret yerleri pratik ve uygulamaların gerçekleştirildiği kutsal olarak atfedilen mekanlardır.

Zonguldak yöresinde yaptığımız araştırmalar sırasında Zonguldak'ın hemen her ilçesinde türbe, yatır ve ziyaret yerlerine rastlanmıştır. Zonguldak, sahip olduğu taşkömürü yatakları ve liman kenti olması noktasında Batı Karadeniz'in güçlü sanayi merkezi konumundaki avantajlı bir mevki de bulunsa da Türkiye'nin en çok göç veren illeri arasındadır. Eski kuşak olarak adlandırılan yöre insanlarının vefat etmesi, il nüfusunun azalması, türbe, yatır ve ziyaret yerlerinin korunamaması, "modern" toplumun ihtiyacının azalması bu yerlerin yok olma, unutulma gibi sonuçlarla karşı karşıya kalmasına sebep olmuştur. Bu sebeple araştırma bölgemizde türbe, yatır ve ziyaret yeri kavramları ile veli, ermiş, evliya kavramlarının halkın düşünce sisteminde iç içe geçmiş olduğu görülmektedir. Yörede türbe ve yatırlarda yatan kişilere bakıldığında şeyh, evliya, seyyid, dede, hoca, efendi, molla, pir, baba olarak bilinmektedir. Ayrıca yörenin düşmanlardan kurtuluşuna vesile olan ulular, şehit, hacı, bey gibi sıfatlarla anılmaktadır. Bunun dışında bazı yerlerdeki mezarlarda yatan şahısların kim oldukları belli değildir. Buralarda yatan şahıslar maneviyatı güçlü olan ermişler, erenler olarak bilinmektedir.

Yöre halkının bu ziyaret yerlerine en fazla bolluk ve bereket adına yapılan yağmur duası için gittiği gözlemlenmiştir. Tespit ettiğimiz seksen beş yerde yapılan yağmur duasında kanlı ve kansız kurbanlar adandığı ve bu uygulamaların sonucunda da yağmura ulaşıldığı belirtilmektedir.

Yörede yağmur duası dışında ziyaret amaçlarına göre; hastalıklarla ilgili altmış bir, doğumla ilgili otuz yedi, evlilik ile ilgili yirmi altı, para/refah/mutluluk ile ilgili otuz dokuz ve halk baytarlığı ile ilgili dört kutsal atfedilen mekân tespit edilmiştir. Ziyaret edilen yerlerle ilgili en dikkat çekici olan halk baytarlığı ile ilgili taleplerin iletildiği yerlerdir. Bu dört yer günümüzde halen ziyaret edilmekte ve şifa umulmaktadır.

Hastanelerin açılması, doktorların ve ilaçların hemen her yere ulaşması, halk baytarlığı dışındaki diğer taleplerin Zonguldak ilçelerinde çoğunlukla unutulmasına ve bu amaçla gidilen ziyaret yerlerinin zamanla terk edilmesine sebep olmuştur.

Zonguldak yöresinde kutsal kabul edilen bu mekanlara yağmur yağdırma, çocuk dileme, çeşitli hastalıklardan kurtulma, iş bulma, borçtan kurtulma, kötü alışkanlıkları terk etme, halk baytarlığı, evlilik gibi niyetlerle müracaat edildiği tespit edilmiştir. Bu mekanlara gelindiğinde ise çaput/bez/ip bağlama, mum dikme, bozuk para, su havlu, tespah bırakma, Kuran okuma, namaz kılma gibi eylemlerin yapıldığı, kurban kesildiği kaynak şahıslarımız tarafından ifade edilmiş ve tarafımızdan da gözlemlenmiştir.

Sonuç olarak yaptığımız araştırmada Zonguldak yöresi halkının çaresiz kaldığı, başa çıkamadığı, anlamlandıramadığı durumlarda Tanrı'ya ulaşma çabalarının olduğu görülmektedir. Yörede bulunan türbe, yatır ve kutsal ziyaret yerleri olarak bilinen mekânlar, bu bağlamda bir araç olarak kullanılmaktadır. Araç olarak kullanılan bu mekânlara halk daha çok pragmatik açıdan yaklaşmaktadır. Kutsal ziyaret yerleri olarak atfedilen bu yerlerde çoğunlukla bolluk-bereket ve hastalıklarla ilgili taleplerde yoğunlaştığı görülmektedir. Zonguldak halkının Tanrı'ya ulaşma noktasında kutsal ziyaret yerlerinde yattığına inanılan kişileri aracı koyarken yapılan pratik ve uygulamalarda eski Türk inanışlarının etkisinin görüldüğü ve bu bağlamda İslam inancı ile kolektif bilinçaltında yer alan eski inanış ve pratiklerin iç içe geçtiği tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar

- AKKAYA, Fatih (2015). *Ereğli Çevresindeki Ziyaret Yerleri –Zonguldak/Ereğli Örneği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ATALAN, Şenay (2000). *Zonguldak İlinde Kutsal Mekan Anlayışı ve Yaygın Halk İnançları*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- BORATAV, Pertev Naili (1973). *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul: Gerçek Yayınları.
- EL-BUHARİ, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail (1989). *Sahih-i Buhari ve Tercemesi (I-XVI)*, (Çev.: Mehmet Sofuoğlu). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- EN-NİSABURİ, Ebu'l Husey Müslim b. El-Haccac b. Müslim el-Kuşeyri (1980). *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi (I-XI)*, (Çev.: Ahmet Davudoğlu). İstanbul: Sönmez Neşriyat.
- İNAN, Abdülkadir (2015). *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KAFESOĞLU, İbrahim (2002). "Eski Türk Dini". *Türkler Ansiklopedisi C3*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- KÖSE, Sefer (2006). *Devrek Çomu ve Başlar Kariyesi*, Zonguldak: Birlik Yayınları.
- NORAŞİN, Sabahiye (2016). "Veli Baba Türbesi Çevresinde Şekillenen Halk İnançları ve Türbe Etrafında Uygulanan Pratikler". *Zonguldak Folkloru'13 Bienali Bildiriler Kitabı*. Zonguldak: Zonguldak Kültür Eğitim Vakfı.
- TANYU, Hikmet (1967). *Ankara Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

TUTKUN, Özer ve Suratoğlu Tevfik (2006). *Dünden Bugüne Çaycuma*. İstanbul: Milsan Basın.

Sözlü Kaynaklar

- KK-1: Şükran Aydın, 1967 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Zonguldak, Ereğli. (Görüşme: 14.11.2017)
- KK-2: Ferhat Erbaş, 1955 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Zonguldak, Çaycuma. (Görüşme: 04.12.2017)
- KK-3: Şerafettin Meşe, 1965 doğumlu, ön lisans mezunu, emekli, Zonguldak, Çaycuma. (Görüşme: 11.08.2017)
- KK-4: Mehmet Ali Gözsüz, 1936 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Zonguldak, Devrek. (Görüşme: 30.11.2017)
- KK-5: Necmi Pazar, 1960 doğumlu, lise mezunu, emekli, Zonguldak, Devrek. (Görüşme: 05.08.2017)
- KK-6: Alaatin Aktaş, 1959 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Zonguldak, Çaycuma. (Görüşme: 11.08.2017)
- KK-7: Rıza Öztürk, 1975 doğumlu, ortaokul mezunu, işçi, Zonguldak, Merkez. (Görüşme: 05.01.2019)
- KK-8: Hasan Özdemir, 1971 doğumlu, lise mezunu, emekli, Zonguldak, Kilimli. (Görüşme: 03.08.2017)
- KK-9: Selim Günaydın, 1965 doğumlu, ilkokul mezunu, işçi, İstanbul, Bahçelievler. (Görüşme: 05.07.2016)
- KK-10: Ramazan Oğuz, 1950 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Zonguldak, Devrek. (Görüşme: 04.12.2017)
- KK-11: Hayrettin Ünlütürk, 1959 doğumlu, lise mezunu, emekli, Zonguldak, Çaycuma. (Görüşme: 30.11.2017)
- KK-12: Satı Ak, 1929 doğumlu, okur-yazar değil, emekli, Zonguldak, Kozlu. (Görüşme: 26.04.2017)
- KK-13: Meryem Alkan, 1940 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Zonguldak, Merkez. (Görüşme: 10.11.2017)
- KK-14: Şenol Doğdu, 1968 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Zonguldak, Ereğli. (Görüşme: 16.12.2017)
- KK-15: Selahattin Gökdal, 1966 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Zonguldak, Çaycuma. (Görüşme: 04.12.2017)
- KK-16: İsmail Boncukoğlu, 1934 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Zonguldak, Devrek. (Görüşme: 15.02.2018)
- KK-17: Lütfi Ören, 1965 doğumlu, lise mezunu, emekli, Zonguldak, Devrek. (Görüşme: 15.02.2018)

- KK-18: Şaban Camgöz, 1932 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Zonguldak, Devrek. (Görüşme: 15.02.2018)
- KK-19: Erol Özsoy, 1969 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Almanya. (Görüşme: 14.12.2017)
- KK-20: Ali Yalçın, 1960 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Zonguldak, Ereğli. (Görüşme: 07.03.2018)
- KK-21: Şeref Karalıoğlu, 1956 doğumlu, ilkokul mezunu, emekli, Zonguldak, Çaycuma. (Görüşme: 12.08.2017)
- KK-22: Esmâ Sucu, 1945 doğumlu, okur-yazar değil, emekli, Zonguldak, Devrek. (Görüşme: 15.10.2016)



TÜRKİYE'DE DOMBRANIN POPÜLERLEŞMESİ VE BİR DOMBRA USTASI: SEDAT SOLAKOĞLU

Popularization of Dombra in Turkey and a Dombra Artist: Sedat Solakoğlu

Nagihan ÇETİN*

ÖZET

Yapım şekilleri, işlevleri ve insanlar üzerindeki etkileri düşünüldüğünde tanımlanması oldukça zor bir sanat olan müzikte çalgılar oldukça önemlidir. Söz konusu çalgıların türlerinin, tarihlerinin, yapım tekniklerinin, malzemelerinin, zaman ve mekân içerisindeki değişim ve dönüşümlerinin hepsi başlı başına birer çalışma alanıdır. Türkiye'de özellikle son yıllarda dombranın ön plana çıkan çalgılardan biri olduğu görülmektedir. Özellikle Arslanbek Sultanbekov tarafından 1997 yılında yazılıp bestelenen "Dombıra" adlı eser ve sonrasında bu eserin çeşitli uyarlamalarıyla dombraya ilgi artmıştır. Bu çalışmada Türk dünyasının en eski çalgılarından biri olarak kabul edilen, özellikle Kazak Türklerinin kültüründe oldukça önemli bir yeri olan dombraya odaklanılmıştır. Dombra hakkında bilgi verildikten sonra dombranın Türkiye'deki yeri üzerinde durulmuştur. Popüler kültürün de etkisiyle dombraya gösterilen rağbetin sebepleri ve sonuçları incelenerek bu bağlamda Türkiye'deki bir dombra icracısı ve öğreticisi olan Sedat Solakoğlu tanıtılmıştır. Çalışmada bir Türk çalgısı olan dombranın bütünleştirici etkisi, popüler kültürün gücü ve bir ustanın yapabilecekleri geleneğin devamlılığı açısından yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kazak Türkleri, Müzik, Dombra, Popüler Kültür, Sedat Solakoğlu.

ABSTRACT

In music, which is very difficult to define considering the forms of performing it, its functions and its effect on people, instruments are very important. The types, history, crafting techniques, materials and their changes and transformations through time and locations are all in their own right a field of study. It is seen that dombra is one of the instruments that attracts notice in Turkey, especially in recent years. Especially the song named dombra, written and composed by Arslanbek Sultanbekov in 1997, and various covers of this song increased interest in the dombra. In this study, dombra, which is considered to be one of the oldest instruments of the Turkic world and takes an especially important place in the culture of Kazakh Turks, is the main focus. Following the information about dombra is given, the emphasis is laid on dombra's place in Turkey. The reasons and results of the popularity of dombra, which has also caught on by the influence of popular culture, are examined, and in this context, Sedat Solakoğlu, a dombra performer and teacher in Turkey, is introduced. In the study, the

* Dr., İstanbul. E-posta: nagihan-cetin@hotmail.com



unifying effect of the Turkic instrument dombra is interpreted on the terms of the power of popular culture and the continuity of an artist's tradition.

Key Words: Kazakh Turks, Music, Dombra, Popular Culture, Sedat Solakoğlu.

Giriş

Bir sanat olan müziğin tarihinin insanlık tarihi kadar eski olduğu bilinmektedir. Ortaya çıktığı zamandan günümüze, müzik çeşitli işlevler yüklenerek var olmaktadır. “İnsanoğlu müziği çok eski çağlardan günümüze kadar eğlence, dinlenme, eğitim, askeri, terapi, dinsel, rehabilitasyon, pazarlama, sağlık vb. alanlarda bir araç olarak kullanmıştır. Bu ve benzeri alanlarda müzik, kullanımı gün geçtikçe yaygınlaşmış ve alternatifini olmayan etkili bir araç haline gelmiştir” (Angı, 2013: 62). Bunca işleve sahip olan müzikle birlikte müzik aletleri de evrensel bir kimliğe bürünebildikleri gibi milli özellikler de taşımaktadırlar.

Bu müzik aletlerinden Türk Dil Kurumu'nun Güncel Türkçe Sözlüğünde “iki telli bir Türk çalgısı” (URL-1) olarak tanımlanan dombranın en eski Türk çalgılarından biri olduğu düşünülmektedir. Dombra kelimesinin etimolojisi hakkında Minavarkızı ve Turan, Bazılhan ve Butanayev'den şu bilgileri aktarmaktadırlar: Dombranın “Türk lehçelerindeki dop-//dom- kök morfeminden ‘yuvarlak, yuvarlamak, şişmek, yuvarlak tas, yuvarlak alet’ anlamına geldiğini ve bu kökten de ‘dom-bıra, top-şuur, (topşur, telli çalgı), topçıl, topçıl homis’ gibi sözcüklerin türediğini söyleyebiliriz” (Minavarkızı-Turan, 2016: 313).

İlk dombranın 5-7. yy.lara ait olduğu fikri hâkimdir. Eski Türk dombrası adı verilen ve ilk olduğu belirtilen dombranın bulunuşu hakkındaki bilgiler şu şekildedir:

“İlk dombra Altay dağlarının Moğolistan sırtında uzanan ve Cargalant-Kayırhan olarak adlandırılan kısmında ‘Ömnöhön Aman’ yani ‘Ön Vadi’ isimli yerde bulunan ‘Nuhen Had’ yani ‘Mağara Taş’ denilen bir mağarada bulunmuştur. 2008 senesinde ilk defa bu mağarayı N. Dandar isimli bir çoban keşfetmiş ve içindeki boynu eğri dombrayı (sazı) bulmuş ve durumdan köy okulunun öğretmenlerinden C. Enhtor’i haberdar etmiştir. Enhtor, Ulan Batur’daki Moğolistan İlimler Akademisi Arkeoloji Enstitüsüne bu haberi ulaştırmıştır. Bunun üzerine Ts. Törbat’in başkanlığında bir grup arkeolog 25 Haziran 2008 tarihinde Nuhen Had (Mağara Taş) mağarasına geldiler” (Sartkojaoğlu, 2012: 11).

Mağaraya gelen ekip tarafından yapılan çalışmalarla en eski olduğu belirtilen dombra tespit edilmiş, akademik camiaya çeşitli çalışmalarla duyurulmuştur¹.

Kazak Türklerinde dombra ve benzeri çalgıların ilk ne şekilde ortaya çıktığına dair ise birçok anlatı bulunmaktadır. Bu anlatıların biri Dede

¹ Bu çalışmalar hakkında geniş bilgi için bk. (Sartkojaoğlu, 2012).

Korkut'a, biri Kambar Ata'ya, bir diğeri ise oğlunun ölüm haberini verenin boğazına kaynamış kurşun döktüreceğini söyleyen Hanla ilgili bir efsane olan "Aksak Kulan" efsanesine dayanmaktadır².

Türk dünyasının pek çok yerinde olduğu gibi Kazakistan'da da dombra bugün çeşitli işlevlerle varlığını sürdürmektedir.

"Kazak milli çalgısı olan dombra Kazak kültüründe çağımızda da çok önemli bir yere sahiptir. Bir eğitim aracı olarak da kullanılmaktadır. Sözlü edebiyatın örnekleri dombra eşliğinde terennüm edilerek yeni kuşaklara aktarılmaktadır" (Ensepov, 2009: 871).

Türkiye'de Dombranın Popüler Olma Süreci

Türkiye'de özellikle son yıllarda dombranın ön plana çıkan çalgılardan biri olduğu görülmektedir. Arslanbek Sultanbekov tarafından 1997 yılında yazılıp bestelenen "dombıra" adlı şarkı Türkiye'de dombıra olan ilginin artışıdaki ilk önemli basamak olarak görülebilir. Dombıra "Kazakistan'daki Nogay Türklerinden Arslanbek Sultanbekov tarafından yazılmış ve seslendirilmiş şarkıdır. Dombıra şarkısının ezgisi Kazak ve Nogay Türklerindeki dombıra müzik aleti ile söylenen bir halk ezgisidir. Şarkının sözleri, Nogay Türkçesidir" (URL-2).

Türkiye'de dombıra olan ilginin artışıdaki ikinci önemli basamak Arslanbek Sultanbekov'un "Dombıra" isimli şarkısının 2014 yılı seçimlerinde Uğur Işılak tarafından siyasi bir partinin seçim kampanyası için uyarlanması olmuştur. Seçim çalışmaları süresince ve sonrasında birçok etkinlikte bu uyarlamaya yer verilmiştir (URL-3). Arslanbekov'un "Dombıra" isimli eseri daha sonra 2015 yılında Hatay'ın İskenderun ilçesinde yaşayan Fuat İnan tarafından Gazi Mustafa Kemal Atatürk'e uyarlanmıştır (URL-4).

Elbette dombra bu süreçten çok daha önce Türkiye'deki Türk kültürü üzerine çalışmalar yapan akademisyenler ve müzik adamları tarafından biliniyordu. Fakat dombranın popüler hale gelmesinde bir bakıma popüler kültür içerisinde yer almasında Sultanbekov'un şarkısı ve devamında gelen uyarlamaların yanında bir televizyon dizisi de etkin olmuştur. 10 Aralık 2014 tarihinde TRT1'de yayınlanmaya başlayan "Diriliş Ertuğrul" isimli dizinin jenerik müziğinde yer alan çalgılardan biri de dombradır (URL-5).

Dombranın Türkiye'de toplumun geneli tarafından bilinir hale gelmesinde, bir başka deyişle popüler olmasında telli çalgılarda kullanılan şelpe tekniği de etkili olmuştur. Türkiye sahasında özellikle Alevi-Bektaşî kültüründe bağlamanın şelpe ile çalınması gibi dombra da şelpe tekniği ile çalınmaktadır. Dombranın bu şekilde çalınmasıyla oluşan ezgilere Türkiye'de insanların kulağının aşına olması da bu popülerleşme sürecinde önemli bir etken olarak düşünülebilir.

² Kazak Türklerinde çalgıların ortaya çıkışı hakkında birçok anlatı bulunmaktadır. Bu anlatılar için bk. (Aça, 2000; Minavarkızı ve Turan, 2016).

Bu süreçten sonra Türkiye'de birçok şehirde gerek vakıflar ve dernekler aracılığıyla gerekse de üniversiteler ve milli eğitim bakanlığına bağlı birçok kurumda dombra kursu açılmış ve 2019 yılı itibarıyla açılmaya devam etmektedir. Kazak Türkleri Eğitim ve Araştırma Derneği (URL-6), Kazak Türkleri Vakfı (URL-7), Doğu Türkistan Derneği (URL-8), Doğu Türkistan Göçmenler Derneği (URL-9), Erzincan Üniversitesi (URL-10) bünyesinde dombra kursu açan kurum ve kuruluşlardan birkaçıdır.

Türkiye'de Bir Dombra Ustası: Sedat Solakoğlu

Bir dombra ustası olan Sedat Solakoğlu, dombranın Türkiye'deki önemli bir temsilcisi olarak dikkat çekmektedir. Sedat Solakoğlu, 04.11.1980 tarihinde İstanbul'da doğmuştur. Ailenin tek çocuğudur. Solakoğlu'nun ailesi İstanbul'a göç eden Romanya göçmenlerindedir, aslen Kırım Tatarıdırlar. Sedat Solakoğlu'nun annesi bankacı, babası ise terzidir.

Solakoğlu, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Müzik Öğretmenliği Lisans programını 2008 yılında tamamlamıştır. Ardından Sakarya Üniversitesi Devlet Konservatuarı Folklor ve Müzikoloji yüksek lisans programını kazanmış ve bu programı 2011 yılında "Türklerde Küy Sanatı ve Kazak Türklerinin Küy Geleneği" isimli tezi ile bitirmiştir. 2010 yılında Sakarya Büyükşehir Belediyesi Kent Orkestrası'nda çalışmaya başlayan Solakoğlu 2019 yılı itibarıyla halen bu görevine devam etmektedir.

Sedat Solakoğlu birçok enstrüman çalmayı bilmektedir. Bu enstrümanlar, dombra (Kazakistan), bağlama (Türkiye), dutar (Türkmenistan), şan kobız (Altay bölgesi) ve rübab (Doğu Türkistan, Özbekistan)'tır. Bu enstrümanlardan dombrayı öğrenme sürecini Solakoğlu şu şekilde anlatmaktadır: "Türkiye'de Türk Dünyası çalgıları maalesef her zaman profesyonel bir şekilde kullanılamamaktadır. Tabii ki de her zaman işin ehli kişilerin bu eğitimleri vermesi önem arz eder. Acizane ben bu Türk'e ait olan dombra çalgısını öğrenmek için Kazakistan'da eğitim alma ihtiyacını duyarak Kazakistan'da 5 yıllık lisans eğitimimi tamamladım. Yesevi Üniversitesi'ndeki değerli hocalarım ve Kazakistan Cumhuriyeti Devlet Sanatçısı Almatı Kurmangazi Konservatuarı hocası dombra virtüözü Prof. Aygül Ülkenbayeva'dan ders almış bulunmaktayım." (KK.1).

Dombra öğrenip çalmanın yanında Sedat Solakoğlu dombrayı öğretmektedir ve öğretim metoduyla ilgili çalışmalar da yapmaktadır. "Türkiye'de 2008'den beri çeşitli dönemlerde 6 aylık dersler şeklinde birçok çalışmalar yaptık. Neticesinde birçok Kazak ve Türkiye Türklerinden gençler bu eğitimlerden faydalanıp dombrayı halen icra etmektedirler. Dombra sazının metodunu yazıp, Sakarya Milli Eğitim Müdürlüğü ile bir modül çalışması yapmıştık ama 2014 yılından beri bir sonuç alınamadı. Daha sistemli ve ileriye dönük kalıcı bir çalışma yapılabilmesi için bu sazın eğitim sistemimizin içine bir şekilde girmesi gerek diye düşünmekteyim. Bugüne kadar tahmini 500'ten fazla kişiye dombra eğitimi vermiş

bulunmaktayım.” (KK.1). Solakoğlu, eğitim alan kursiyerler arasında kadın ve erkeklerin hemen hemen eğit sayıda olduğunu, kursiyerlerin yağ aralığının sekiz ile elli arasında değiğtiğini ve kurslara Kazak Türklerinin yanında Türkiye'den de ciddi katılımın olduğunu ifade etmiğtir.

Repertuarında birçok eser olan, kendisine ait çalışmaları da bulunan, Türkiye ve Türk Dünyasının çeşitli bölgelerinde birçok konser, seminer ve festivale katılan Solakođlu aynı zamanda birçok ödül almıştır. Kazakistan Türkistan Őehri Valisi Hizmet dl, Kazak Hanlığının 550. Yıl etkinliklerinde başarılı performans dl, Astana Arkau Türk Dili Konuřan Akraba Toplulukları Hizmet dl, Ankara Kazakistan Elçiliđi Bağımsızlık etkinlikleri onur belgesi, Atırau Őehri Sazsarıńık Türk Dili Konuřan Akraba Toplulukları festivali teşekkür belgesi bunlardan birkaçıdır.

Dombroya ğretme ve Türk dünyasında yaygınlaştırma adına hedefleri, planları olan Solakoğlu bunları “İlk hedefim emek verip hazırladığımız dombra modülünün halk eğitime bağlı kurslarda resmi olarak kabul edilip hayata geçmesi, daha sonra üniversitelerin çalgı bölümlerinde dombra sazının ders olarak okutulmasını sağlamak” Şeklinde zetlemektedir (KK.1).

Sonuç

En belirgin özelliklerinden birisi süreklilik olan kültüre ait unsurlar zaman içerisinde değişip, genişleyip ya da daralarak varlıklarını devam ettirebilmektedirler. Bu bağlamda kültürel unsurların farklı etkilerle zaman zaman popüler hale gelmesi, bu unsurlara ilginin her zamankinden daha fazla olması olağan bir süreçtir.

Bir Türk algısı olan, özellikle Kazak Türkleriyle özdeşleşen domburanın Türkiye'de daha bilinir hale gelmesinde, dombroya ilginin artmasında yukarıda bahsedilen “Dombıra” isimli Şarkı, bu Şarkının uyarlamaları ve bir televizyon dizisi etkili olmuştur. Bu sürecin sonuçları olarak Youtube isimli video paylaşım sitesinde dombra ile ilgili videoların izlenme oranlarının on milyonlarla ifade edilmesi³, Türkiye'de özellikle son yıllarda birçok dombra kursunun açılması sayılabilir. Bu kurslarda eğitim veren Sedat Solakoğlu'nun dombroya gösterilen ilgiden memnun olması, beş yüzden fazla kursiyere dombra almayı öğrettiğini belirtmesi bu sürecin bir diğer önemli sonucudur.

Nihayetinde Kazak Türkleriyle özdeşleşen bir algıya Türkiye'de bu denli rağbet gösterilmesi bu iki ülkenin aynı kültürel kodlara sahip olduğunun ve müziğin birleştirici gücünün somut bir göstergesidir.

³ izlenme sayılarının Ükelere göre dağılımı hakkında bir istatistike ulaşılamamıştır. Bazı linklerdeki dombra ile ilgili videoların izlenme sayıları Şu Şekildedir: Arslanbek Sultanbekov, “Dombıra”, 54.427.021 (URL-11), Uğur Işlak “Dombıra” uyarlaması, 27.208.917 (URL-12), Fuat İnan, “Dombıra” uyarlaması, 2.322.086 (URL-13).

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar

- AÇA, Mehmet (2000). "Kültür-Medeniyet Kahramanları ve Türk Müzik Âletlerinin Ortaya Çıkışı Hakkında Teşekkür Etmiş Bazı Efsaneler", *Milli Folklor*, 45, 43-51.
- ENSEPOV, Jasaral (2009). "Dombra-Eğitim Kaynağı", *Turkish Studies*, 4/3, 871-887.
- MİNAVARKIZI, Adiyeva Pakizat; TURAN, Fatma Ahsen (2016). "Türk Halklarının Folklorunda Müzik Aletleri ve Onlarla İlgili Mitik Anlatılar", *Bilig*, 78, 309-326.
- SARTKOJAOĞLU, Karjaubay (2012). "Eski Türk Dombrasında Saz Yazı", *TURAN-SAM, Turan Stratejik Araştırmalar Merkezi Dergisi*, 4/14, 11-20.

Elektronik Kaynaklar

URL-1:

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5ccc10b2397bc1.72410888 (Erişim: 02.05.2019)

URL-2:

<https://tr.wikisource.org/wiki/Dombra> (Erişim: 02.05.2019)

URL-3:

www.youtube.com/watch?v=j6jL95BaSeM (Erişim: 05.05.2019)

URL-4:

<https://www.youtube.com/watch?v=TxJZsch3fjQ> (Erişim: 05.05.2019)

URL-5:

https://www.youtube.com/watch?v=SB_5CTm3YjU (Erişim: 05.05.2019)

URL-6:

http://www.katead.org.tr/haber-detay.php?p_id=37 (Erişim: 05.05.2019)

URL-7:

www.abdulvahapkara.com/istanbul-dombira-kursu/ (Erişim: 05.05.2019)

URL-8:

www.istanbultimes.com.tr/kultur-sanat/dogu-turkistan-derneginden-dombra-kursu-h34733.html (Erişim: 05.05.2019)

URL-9:

<https://www.youtube.com/watch?v=1Qt48anKrE4> (Erişim: 05.05.2019)

URL-10:

http://etkinlik.ebyu.edu.tr/?tribe_events=dombra-kursu (Erişim: 05.05.2019)

URL-11:

<https://www.youtube.com/watch?v=yPsUxLLeV1E> (Erişim: 06.05.2019)

URL-12:

<https://www.youtube.com/watch?v=nrupg0SCMB8>(Erişim: 06.05.2019)

URL-13:

<https://www.youtube.com/watch?v=NDCF5li5VVU>(Erişim: 06.05.2019)

Sözlü Kaynaklar

KK-1: Sedat Solakoğlu, İstanbul 1980, Yüksek Lisans Mezunu, Sakarya Büyükşehir Belediyesi Kent Orkestrasında Müzisyen. (Görüşme tarihleri: 11.02.2019-06.05.2019).



ARDAHAN YÖRESİ YAĞMUR TÖRENLERİNDE HAYVANLAR

Animals in Rainmaking Rituals of Ardahan Region

Cansu İRMAK*

ÖZET

Toprağa bağlı olan insan, yaşamın devamlılığı için tarih boyunca suya ihtiyaç duymuş ve yokluğunda çaresizliğe düşmüştür. İnsanlık, susuzluk gibi durumları, genellikle kendi yaptığı hataların ya da işlediği günahların bir sonucu olarak görmüş, bu nedenle de çeşitli tabu ve kaçınmalar geliştirmiştir. Doğa güçleri ile Tanrı'nın vereceği cezalardan kaçınmak ya da korunmak için çeşitli dinlik ve büyülik uygulamalara başvurmuştur. Geçimi tarım ve hayvancılığa bağlı olan köy toplumlarında kent toplumuna nazaran tabiat olayları daha fazla önem arz etmiş olup günümüz köy toplumlarındaki afetler karşısında yapılan uygulamalar, ilkel dönemin izlerini de taşımaktadır. Geçimini büyük oranda hayvancılıkla sürdüren Ardahan'da da yağmurun yağmaması ya da aksine çok yağması, insan hayatını olumsuz etkileyen en önemli faktör olması dolayısıyla tabiat olayları ile ilgili pek çok inanış ve uygulama geliştirilmiştir. Söz konusu inanış ve uygulamaların başında da yağmur yağdırmaya ya da fazla yağın yağmuru durdurmaya dönük inanış ve uygulamalar gelmektedir. Yağmur yağdırma törenleri, Türk dünyasının hemen her bölgesinde olduğu gibi, Ardahan'da sıklıkla icra edilmektedir. Ardahan yağmur törenlerinde hayvanların kullanımı özel bir yere sahiptir. Ardahan'da yağmur yağdırmak ve durdurmak için kurban kesmenin yanı sıra merkezinde köpek, eşek, kurbağa, kene gibi hayvanların yer aldığı uygulamalar da tespit edilmiştir. Çalışmada, Ardahan yöresindeki yağmur törenleri hakkında saha çalışmalarından elde edilen güncel veriler esasında bilgi verilerek merkezinde hayvanların yer aldığı yağmur törenleri kökenleri ve yapısal özellikleri bakımından ele alınıp yorumlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yağmur törenleri, Ardahan, su, ateş, kurbağa, köpek, eşek.

ABSTRACT

The human, who is depend on the soil, needed water throughout the history for the continuity of life and fell in despair in its absence. Humanity has seen situations such as thirsty, usually as a result of his own mistakes or the sins they have committed, and therefore various taboo and avoidance were improved by humanity. Humanity have applied to a variety of religiosity and enchantment practices so as to avoid or be protected God's punishments by the forces of nature. In rural societies which have a livelihood depending on agriculture and animal husbandry, natural events are more important than urban society and the practices against the disasters in today's village societies have traces of

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Anabilim Dalı, İstanbul. E-posta: irmakcansuu@gmail.com



This article was checked by Turnitin.

primitive period. Ardahan, which maintains its livelihood with a large proportion of livestock, has been developed many religious belief and practices related to natural phenomena due to drought or extreme rain that is the most important factor affecting human life negatively. In question the beliefs and practices are towards to raining or stopping the rain. Rainfall rituals are performed frequently in Ardahan, as in almost all regions of the Turkish world. The use of animals in Ardahan rain rituals has a special place. In Ardahan, in addition to sacrificing to raining and stop rain, there are also applications including the other animals such as dogs, donkeys, frogs and ticks. In this study, the information will be given on the basis of the current data obtained from field studies about the rain rituals in the Ardahan region and the rain rituals where the animals are located at the center will be considered and interpreted in terms of their origins and structural features.

Key Words: Rainmaking rituals, Ardahan, water, fire, frog, dog, donkey.

Giriş

Su, insanlık için başlangıçtan günümüze kadar yaşam kaynağı olarak görülmüştür ve insanların yerleşim alanlarını belirlemelerinde de etkili olmuştur. Bunu, geçimi tarım ve hayvancılığa bağlı olan köy toplumlarının yerleşim düzenlerinden belirgin bir şekilde görebilmekteyiz. Araştırma sahamız olan Ardahan'da da köyler, genellikle dere kenarlarına kurulmuştur. Çünkü geçimi tarıma, hayvancılığa ve arıcılığa bağlı olan bölgede su hayati değer taşımaktadır. İlbahar aylarında yağışın bol olması, hayvancılar ve arıcılar için büyük önem arz etmektedir. Bu aylarda bölgedeki ekinlerin ve çiçeklerin olgunlaşması gerekmektedir. Bölgede hayvancıların *biçin ayı*, arıcıların da *nektar zamanı* olarak adlandırdığı temmuz ve ağustos ayları geldiğinde, biçilen otların çürümemesi ve arıların çiçeklerden alacakları nektarın yıkanmaması için yağmurun yağmaması istenmektedir. Yörede ilbahar dönemleri kurak geçerse yağmur yağdırmaya yönelik, biçin ayı veya nektar zamanı dedikleri yaz ayları da fazla yağışlı geçerse yağın yağmuru durdurmaya yönelik çeşitli tören ve uygulamalar yapılmaktadır.

Bu tören ve uygulamaları yapıları, icraları ve işlevleri gereği ritüel kapsamında ele almak gerekmektedir. Ritüelleri işlevleri bakımından iki grupta toplayan Gürbüz Erginer, yağmur yağdırma ritüellerini, topluluğu bir bütün olarak ilgilendiren durumlara yönelik yoğunlaştırma (intensification) ritüelleri içerisinde göstermiştir: "Fonksiyonları açısından iki ana grupta toplayabileceğimiz ritüellerin bir grubu doğum, ad verme, dış çıkarma, sünnet, evlenme, hastalık, ölüm gibi yaşamın dönüm noktalarına yönelik olup bunlar genelde geçiş ritleri olarak adlandırılırlar. İkinci grup ritüeller ise: Yağmur gereksinimi, salgın ve öldürücü bir hastalığa karşı savunma, ekin, hasat hazırlıkları, toplu avlanma, başarılı bir savaş grubunun karşılanması, asker uğurlama gibi topluluğu bir bütün olarak ilgilendiren durumlara yönelik yoğunlaştırma (intensification) ritüelleridir." (1997:211). Bir yoğunlaştırma ritüeli olan yağmur törenleri,

halkın susuzluk ya da fazla yağış karşısında çaresizliğinden doğmuş törenlerdir.

Bereketi arttırmaya yönelik olan ve dinlik-büyülük uygulamaları barındıran yağmur törenleri¹, Anadolu'nun hemen her bölgesinde olduğu gibi Ardahan'da da icra edilmektedir. Ziyaret denilen yerlere toplu halde çıkıp yağmur duası etmek ve burada kurban kesmek, Anadolu'nun her yerinde olduğu gibi, Ardahan'da da yapılan yağmur törenlerinden biridir. Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde çomçalı gelin, godu, göde, yağmur gelini gibi adlarla adlandırılan bir süpürge denilen ya da tahta kaşıktan yapılmış sembolik kız bebeğe Ardahan'da süpürge bezeme, dodu ya da kepçe hatun denilmektedir. Bu uygulama, Ardahan'da yağmur yağdırmak için en çok başvurulan uygulamadır. Bölge halkı, bu törene bero bezemek, kepçe hatun gezdirmek, süpürge bezemek, dodu dodu gezmek ya da godu godu gezmek demektedir (KK-1; KK-2; KK-3; KK-4; KK-5). Bunun dışında, yağmur yağması için tabutlarla sahipsiz mezarlardan ya da ziyaret denilen bölgelerden alınan taşların suya bırakıldığı, aynı şekilde yağmuru durdurmak için de bu taşların ocağa koyulduğu, saha çalışması yoluyla tespit edilmiştir (KK-6; KK-7; KK-8). Bölge halkı hayvanlar üzerinde yaptıkları çeşitli uygulamalarla yağmur yağdırma ya da çok yağın yağışı durdurmaya yönelik eylemleri barındıran çeşitli törensel etkinlikler de gerçekleştirmektedir.

Hayvanların Ardahan yöresi yağmur törenlerindeki yerini tespit ederek yorumlamayı amaçlayan bu çalışmanın verileri, sözlü kaynaklardan mülakat tekniği kullanılarak tespit edilen bilgilerden oluşmaktadır. Çalışmada, Ardahan yöresi yağmur törenlerindeki hayvanlara yönelik uygulamalar yer yer başka bölgelerdeki uygulamalarla da karşılaştırılacaktır.

Yağmur Törenlerinde Hayvanlara Yönelik Uygulamalar

Doğal hayatın içerisindeki insan etrafındaki olayları gözlemleyerek, defalarca deneyimleyerek bazı bilgiler edinir ve hayatını buna göre düzenler. Ardahan'daki geçimi tarım, hayvancılık ya da arıcılığa bağlı olan insanlar da geçim kaynakları ve meslekleri nedeniyle doğayı izlemiş, birtakım çıkarımlarda bulunmuşlardır. Havanın nasıl olacağını da bulutlara, aya ya da etraflarındaki hayvanların hareketlerine bakarak tahmin etmeye çalışmışlardır. Arıcılar, kışın nasıl geçeceğini arıların kovanlarındaki balı tüketip tüketmediklerine bakarak anlamaya çalışırken yağmurun yapıp yağmayacağını da *kervana çıkan* arıların aniden hızlı bir şekilde kovana girmelerinden tahmin etmektedirler (KK-9). Farenin çok olması da yörede, o senenin kurak geçeceğine işaret olarak yorumlanmaktadır (KK-1).

Anadolu'da yağmur yağdırmak için yapılan törenlere genel olarak "yağmur duası" denmektedir. "İbadetin en önemli öğelerinden biri olan

¹ Yağmur törenleri için bk. (Acıpayamlı, 1963; Acıpayamlı, 1964; Acıpayamlı, 1976; Başgöz, 1986; Çıblak, 2002; Şimşek, 2003; Kılıç, 2011; Koby, 2014).

dua, yalın haliyle yüce kudretlerin yardımını ve acımasını sağlamak, onları harekete geçirmek için insanın içinde bulunduğu duruma göre o anki seslenişidir." (Örnek, 1988:83). Yağmur duaları; yaşamı tabiat olaylarına göre şekillenen, geçimini tarım ve hayvancılığa bağlı olarak sürdüren toplumlarda yapılmaktadır. Yağmur dualarında yöre yöre çeşitli farklılıklar görülmektedir. "Anamur'un Malaklar köyü, Bozyazı ilçesinin Lenger köyü ile Gülnar ilçesinin Çukurasma köyünde, camide yapılan yağmur duasından sonra büyük küçük herkes toplanır ve hocanın önderliğinde yüksek ve çevresi açık bir tepeye gidilir. Bazı yerleşim birimlerinde gidilen bu yer, çeşme başı, su kenarı ya da bir ziyaret yeri de olabilir. Burada namaz kılınır, dua edilir. Dua sırasında ceketler ters giyilir, şapkalar ters takılır ve eller, parmaklar yere doğru çevrili şekilde tutulur ve hocanın duasının arasında yüksek sesle "amin" denilir. Diğer taraftan daha önceden herkesin ortak katılımıyla alınmış olan koyun ya da davar kesilir, etiyle kavurma, yine ortaklaşa getirilen bulgur ile de pilav pişirilir ve topluca yenilir... Arslanköy adlı yerleşim biriminde yaşayan kaynak kişilerden edinilen bilgiye göre, yağmur duasına toplulukla beraber hayvanlar (küçükbaş hayvanlar) da götürülür ve herkesin hayvanı birbirinin arasına karıştırılır. Bu şekilde analarını bulamayan kuzular ya da oğlaklar sürekli meleşir. Bu olayın sonucunda hemen yağmur başlar." (Çıblak, 2002: 3-4). Ardahan'da yağmur duası "ziyarat" denilen mekânlarda yapılmaktadır. Bu mekânlar, genel olarak köyün yüksek bir yerindedir ve burada tek bir mezar bulunmaktadır. Ziyaretlerde bulunan bu mezarların kime ait olduğu bilinmemektedir, ancak bu mekânlar kutsal kabul edilmektedir. Yağmur duası için ziyaretlere çıkmaktan amaç, kutsal vasıtasıyla Tanrı'ya ulaşmaktır. Yağmur duasına çıkan halk, burada avuç içleri yere bakacak şekilde yağmur yağması için dua ettikten sonra getirdikleri kurbanları kesip, dağıtmaktadır (KK-10). Fazla yağın yağmuru durdurmak için de aynı tören yapılmaktadır. Bu törende yağmur yağdırma töreninin aksine, eller göğze doğru açılarak dua edilir ve üç kere "yağmur yağdin islandın, gün çık gurut." denilir (KK-11). "İbadetin önemli bir bölümünü teşkil eden kurban, doğaüstü alana giren kudretlerle barışıklığı sağlamak, onların verdiklerine teşekkür etmek ve onlardan bir şey istemek için sunulur." (Örnek, 1988: 87). Yağmur törenlerinde Tanrı'ya sunulan kurbanlar, Tanrı'dan yağmur istemek içindir. Ardahan yöresinde yağmur törenlerinde kurban edilen hayvan, genellikle koyundur. Bu koyunun rengi önemli olmamakla birlikte bölgede daha çok "mor goyun" olarak adlandırılan mor karaman cinsi koyun tercih edilmektedir. Dolayısıyla vücut rengi kırmızı, baş ve ayak kısmı koyu renkli koyunlar kurban edilmektedir.

Jean Paul Roux (2005:91); insanoğlunun; yiyeceğini, giyeceğini ve hareket etme yeteneğini borçlu olduğu hayvanı her şeyin gerçek ve temel biçimi olarak gördüğünü ve kendinden daha iyi yüzen, daha iyi uçan, daha iyi anlayan ve hata yapmadan geleceği bilen hayvanlara karşı kendi zayıflığı ile yüzleştiğini söyler. Yetersizliğinin sebebi olarak yalnız insan görüldüğü için, karşılaşılan zorlukların din, büyük, hayvan ve bitkilerin

taklidi yapılarak aşılmak istendiğini kaydeder. Çıldır'dan derlenen bilgilere göre kuraklık olduğu zaman yağmur yağdırmak için yöre halkı bir kurbağayı bulup, ıslatmaktadır (KK-1). Fazla yağmur yağdığı dönemlerde de bir kurbağa yakalandıktan sonra ocağın üzerine bacağın asılarak kurutulmaktadır. Ardahan'da en fazla Çıldır'da yapılan bu uygulamayla ilgili şahıslardan bazılarının ifadeleri şu şekildedir:

"Eskiden yağmur yağdığı zaman ekinler zor olurdu diye gurvağayı ters çevirir bacadan asardılar buharıdan yanı. Bu gurvağa guruduhça yağmurlar azalmış. Hanı ele inanırdılar. Gerçekten de yanı yağmur olmazdı o zaman" (KK-12).

"Valla yağmuru kesmek için burda bir şey uygulanıyordu. Gurbağayı sağ sağ tepe üstü asardılar. O gurbağa guruduhça toprah gururdu yağmur yağmazdı" (KK-1).

Yağmur törenlerinde kurbağa kullanmak, sadece Ardahan'da görülen bir uygulama değildir. "Sinop ve Taşova'da çocuklar ellerinde bir bakraç taşıyarak dolaşırlar törende; bakracın içinde su ve kurbağalar vardır. Törende bakracı sallayarak kurbağaları bağırtırlar." (Başgöz, 1986: 14). "Tokat'ın kuzey köylerinde, kuraklık afet noktasına gelince, bir kalbur (gözer)un üzerine kurbağa koyulur ve ev ev dolaştırılır. Evlerden kurbağanın üstüne su serperler." (Kalafat, 2010: 354). Anadolu'da çokça uygulanan kepçe hatun gezdirme ritüelinin kökenini de Başgöz kurbağaya bağlamaktadır. Bunu da "kepçe" sözcüğünün kökeni üzerinden yapmaktadır. Divan ü Lügat-it Türk'e göre, kepçe sözcüğünün Oğuzcası kamıç'tır; bu ad küçültme eki ile kamıçak halini alır. Kamıçak kurbağa yavrusu demektir. Başgöz, Ardahan'da da kullanılan "dodu" sözcüğünün bazı İran kaynaklarında kurbağa ile eş anlamlı olarak kullanıldığını da aktarmaktadır (Başgöz, 1986: 15-16). Yağmur törenlerinde kurbağanın kullanılması, bir rastlantı sonucu değildir. Başlangıçtan günümüze kadar etrafını izleyen insan, yağmur ile kurbağa arasında bir ilişki kurduğu içindir ki bu uygulama böylesine yaygındır. Ardahan'da kurbağa sesi duymak, yağmurun yağacağına dair bir işaret olarak görülmektedir (KK-13). Kurbağa ve yağmur arasındaki ilişkiyi Frazer, kurbağanın vücudunda su toplayan bir hayvan olmasına bağlamaktadır. Bu yüzden ilkel insanlar, kuraklığa kurbağanın neden olduğuna inanmışlardır. Gerekli yağmurun elde edilmesi için, kurbağanın ambar ettiği bu suyun çıkarılması gerekmektedir. Bu yüzden kurbağa dünyanın hemen her yerinde yağmur törenlerine karıştırılmıştır (Akt. Başgöz, 1911: 295). Başgöz (1986: 17), Anadolu'da yağmur törenlerinin bir bölümünde, kurbağanın kapı kapı dolaştırıldığını, insanların bağırarak "kurbağanın susuzluktan öldüğünü"nü söylediklerini ve her evden kurbağanın üzerine su döküldüğünü aktarmaktadır. Frazer (2004: 10-14), arzulanan olayın taklit yoluyla meydana getirilmeye çalışılmasını, "duygusal büyü" olarak açıklamaktadır. Duygusal büyü'nün ilkelerinden biri, herhangi bir etkinin, onu taklit ederek elde edilebilir ilkesidir. Buna taklit büyü'sü de denilmektedir. İstenilen olayı taklit yoluyla meydana getirmeyi

amaçlayan bu büyüye, yağmur törenlerinde çokça başvurulmaktadır. Frazer (2004: 25-26), duygusal büyüü açıklarken Kaledonyalıların yağmur yağdırmak için bir iskeleti ıslatmaları ve güneşi çıkarmak içinse iskeleti yakmaları örneğini vermektedir. Ardahan'da yağmur yağdırmak için kurbağanın ıslatılması yahut yağın yağmuru dindirmek için kurbağanın kurutulması da bir duygusal büyüdür. Kurumuş topraklardan alınan kurbağanın ıslatılması ile yağmurun taklidi yapılmaktadır. Kurbağa kurdukça toprakların kuruyacağı inancı da yine arzulanan olayın taklit yoluyla meydana getirilmesidir. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da kurbağanın herhangi bir yerde değil de ocakta kurutulmasıdır. Türk kültüründe ocak aileyi temsil etmektedir ve ocak kültürünü ateşten ayrı düşünmek mümkün değildir. Altaylılar ateşe karşı söyledikleri dualarda ateşe "güneş ve aydan ayrılmışsın" demektirler (İnan, 1986: 67). Kurbağanın herhangi bir yerde asılarak kurutulması değil de ocakta kurutulması dikkate değerdir. Burada ateşle temsil edilen aslında güneştir ve toprakları temsil eden kurbağa bu yüzden ocakta kurutulmaktadır.

Yörede yağmur yağdırmak için yapılan bir başka uygulama da keneyi ateşe atmaktır (KK-14). Halk, uzun yıllar sonucunda edindiği bilgilerle kene ile yağış arasında bir bağ kurmuştur, ki kenenin çok olması kuraklığın habercisidir. Orhan Acıpayamlı (1964: 244-245), su ve kara kaplumbağaları ile akrelerin asılarak öldürülmesini, halkın bu hayvanlarda yağmuru önleyici bir özellik bulmasına bağlamaktadır. Bu özellik, bu hayvanlar yaşadıkça devam edeceğinden hayvanlar -asma-yolu ile öldürülmektedir. Aynı şekilde hayvancılığın yapıldığı, dolayısıyla kenelerin azlığının ya da çokluğunun kolaylıkla fark edilebildiği Ardahan'da halk, keneyi yakarak aslında yağmuru önleyen faktörü ortadan kaldırmaktadır. Ardahan'da eğer "biçin zamanı" denilen dönemde de hava çok yağışlı giderse yağmuru dindirmek için keneyi suya atarlar (KK-14). Frazer (2004: 25), bazen güneşi doğurma usulünün yağmur yağdırmadakinin tam tersi olduğunu söylemektedir. Keneyi ateşe atarak yağmurun yağacağına inanan halk, tam tersi bir uygulamayla, yani keneyi suya atarak yağmuru dindireceğine inanmaktadır.

Köpek, Anadolu'da hem olumlu hem de olumsuz bir hayvan olarak algılanmıştır². Geçimi tarım ve hayvancılığa bağlı olan toplumlarda köpekler hayatın bir parçasıdır, hatta ailenin bir bireyi gibidirler. Çünkü köpekler, hayvan sürülerinin ve evlerin koruyucusudur. Ardahan'da hayvancılıkla uğraşan her evin bir köpeği vardır ve bu köpeklerin hareketlerinden insanlar kendi geleceğine dair çıkarımlar yapmaktadırlar. Ardahan'da köpeğin ulması evden cenaze çıkacağına ya da deprem olacağına işaret olarak yorumlanmaktadır (KK-13). Aynı zamanda köpeğin tüyünün ve pisliğinin nazar ile ilgili yapılan uygulamalarda kullanıldığı görülmektedir. Bunun haricinde yağmur törenlerinde de köpeğe dönük birtakım uygulamalar yapılmaktadır. Havanın kurak gittiği dönemlerde kadınların ilk doğurduğu çocuk

² Köpeğin Türk kültüründeki yeri için bk. (Türkeri Baltacı, 2015).

(anasının ilki) köpeğin kafasını yıkamaktadır (KK-8; KK-3). Yörede köpekler birbirleri ile kavga ettikleri zaman su dökerek ayrılmaktadırlar (KK-15). İnsanların köpeklerin su korkusunu fark etmesi, belki de onların yağmur yağmadığı durumlarda köpeklere başvurmasının sebebidir. Orhan Acıpayamlı (1964: 239), Türkiye'de yapılan yağmur törenlerinde köpek kafatasının ıslatıldığı bilgisini vermektedir. Kurumuş topraklarda yaşayan köpeklerin ya da o topraklara gömülü köpeklerin kafataslarının ıslatılması da yağmurun taklididir. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, köpeğin kafasını yıkayan kişinin herhangi biri değil de annesinin ilk çocuğu olmasıdır. "Günümüzde, ilkel kabilelerde su -günlük yaşamda olmasa da mitlerde- ersuyuyla özdeşleştirilir... Tohumlar açısından zengin olan su, toprağı, hayvanları ve kadınları döller." (Eliade, 2003: 197). "Su ile temas her zaman bir yenilenmeyi bünyesinde taşır: çünkü çözülüp dağılmayı "yeni bir doğum" izler." (Eliade, 2017: 115). İlk çocuk kadın rahmine düşen ilk suyu temsil etmektedir, dolayısıyla annesinin ilk çocuğu bizi başlangıca götürmektedir ve annesinin ilk çocuğu vasıtasıyla bir yenilenme söz konusudur. Bu vesileyle kuraklık son bulacak, doğa yeniden canlanacak ve yenilenecektir.

Ardahan'da yağmur törenlerinde başvuru alan bir diğer hayvan eşektir. Caferoğlu (1958: 70-71), Terekemelerin yağmurdan bir an evvel kurtulmak endişesiyle kara eşeklerden birinin iki kulağı arasındaki kıllarını yıkadıktan sonra o bölgeye yoğurt sürüp otlaması için serbest bıraktıklarını aktarmaktadır. Bugün yörede yaşayan Terekemelerde eşeğin başına yoğurt sürme uygulaması yapılmamaktadır, ancak Ardahan genelinde yağmur yağması için eşeğin başı yıkanmaktadır. Köpeğin başı gibi eşeğin başını da annesinin ilki yıkamaktadır (KK-16). Eşek gündelik hayatımızda bir yük hayvanı olarak kullanıldığı için hep mazlum bir hayvan olarak görülmüştür. Boratav (1994: 139), Anadolu'da yağmur yağdırmak için analarından ayrı bırakılan kuzuların meletildiğini, emzikli çocukların ağılatıldığını aktarmıştır. Ardahan'da yağmur duasına çıkan halk, özellikle çocuklara dua ettirmektedir. Bunun sebebi masum ve savunmasız olan vasıtasıyla Tanrı'nın kendilerine acımasını sağlamaktır. Yağmur törenlerinde eşeğin başının yıkanması, halkın mazlum olan vasıtasıyla dileğini kabul ettirme düşüncesiyle bağlantılı olsa gerektir. Burada eşeğin başının yıkanması da bir *duygusal büyü*dür. İstenilen olay, taklit yolu ile gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır.

Eşeğe yapılan bir başka uygulama ise, yörede "çölpük" olarak adlandırılan soba külünün yığını tünel gibi açıp eşeği içinden üç kere geçirmektir. Bu uygulamanın sonunda yağmur yağacağına inanılmaktadır (KK-17). Frazer (2004: 17-18), Peluların yağmur yağdırmak için tarlaya kara bir koyun bağladıklarını, üzerine ethica döktüklerini ve yağmur yağana dek koyuna yiyecek vermediklerini aktardıktan sonra hayvanın renginin duygusal büyü'nün bir parçası olduğunu savunur. Hayvan siyah renkte olduğu için bu yolla gökyüzünü karartıp, yağmur bulutlarını getirecektir. Ardahan'da yapılan uygulamada da eşeklerin kara olması tesadüf değildir. Ayrıca içinden geçirilen külün rengi de

yağmur bulutlarının rengini temsil etmektedir, bu yolla yağmur bulutları çağrılmaktadır.

Sonuç

Gelişen teknolojiye rağmen insanoğlunun tabiat karşısındaki acizliği devam etmektedir. Ardahan yöresinde yapılan yağmur törenleri de bu acizliğin bir ürünüdür. Ardahan yöresindeki yağmur törenleri, bazen yağmur yağdırmak, bazen de tam aksine, yağın yağmuru durdurmak için yapılmaktadır. Anadolu'da da yağmur yağdırma ritüelleri, öteki toplumlarda olduğu gibi, diğer ritüellere bakarak daha çok büyü ile dinin sınırı üzerinde yer almaktadır. Bu nedenle söz konusu ritüellerde dinsel-büyüsel düşünce ve eylemler birbirine girmiştir (Erginer, 1997: 212). Ardahan yöresi yağmur törenlerinde de dinsel ve büyüsel uygulamalar iç içe geçmiştir.

Ele aldığımız yağmur törenlerinden “yağmur duasına çıkma”, dinsel düşüncenin en baskın olduğu törendir ve günümüzde de yağmurun yağmadığı durumlarda en çok başvurulana törendir. Kaynak kişilerin beyanlarından köpeğin başını yıkamak, kurbağa kurutmak ve eşeğin külden geçirilmesi gibi diğer uygulamaların geçmiş dönemlerde sıkça yapıldığı, fakat günümüzde eskisi kadar yaygın olmadığı anlaşılmıştır. Yağmur törenlerinde kullanılan hayvanların kurbağa, kene, eşek ve köpek olması tesadüf değildir. Halk bilgisi, uzun gözlemler sonucunda elde edilen bilgidir ve defalarca tecrübe edilmiştir. Kuraklık ya da sel gibi durumlarda hayvanları gözlemleyen yöre halkı, bu hayvanların su ile ilişkisini tespit ederek yağmur törenlerine dahil etmiştir. Bu törenlerde sürekli yağın yağmuru durması ya da kuraklığın son bulup yağmurun yağması gibi arzu edilen olaylar hayvanlar vasıtasıyla taklit edilmiştir. Çünkü insanın sınırlı gücüyle üstesinden gelemeyeceği olaylar hayvanlar aracılığıyla çözülmeye çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar

- ACIPAYAMLI, Orhan (1963). “Türkiye’de Yağmur Duası ve Psiko-Sosyal Metotla İncelenmesi”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XXI (1-2), 1-39.
- ACIPAYAMLI, Orhan (1964). “Türkiye’de Yağmur Duası”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi*, (22),3-4.
- ACIPAYAMLI, Orhan (1976). “Türkiye’de Yağmur Duasında Taş ve Kuru Kafa Motifleri”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji*(8), 11-20.
- BAŞGÖZ, İlhan (1986). *Folklor Yazıları*. İstanbul: Adam Yayınları.
- BORATAV, Pertev Naili (1994). *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

- CAFEROĞLU, Ahmet (1958). "Azerbaycan ve Anadolu Folklorunda Saklanan İki Şaman Tanrısı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1- 4.
- ÇIBLAK, Nilgün (2002). "İçel'de Yağmur Yağdırma Törenleri". *Folklor/Edebiyat*, VIII(XXXI), 93-103.
- ELIADE, Mircea (2003). *Dinler Tarihine Giriş*, Çev.: (Lale Arslan). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- ELIADE, Mircea (2017). *Kutsal ve Kutsal Dışı*. (Çev.: Ali Berktaş). İstanbul: Alfa Yayınları.
- ERGİNER, Gürbüz (1997). *Kurban: Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- FRAZER, James G. (2004). *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Temelleri I*. (Çev.: Mehmet H. Doğan). İstanbul: Payel Yayınevi.
- İNAN, Abdülkadir (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- KALAFAT, Yaşar (2010). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının Özellikleri*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- KILIÇ, Sami (2011). "Uşak ve Çevresinde Yağmur Yağdırma Uygulamaları (Takmak Köyü Örneği)". *Turkish Studies*, 6 (1), 503-514.
- KOBYA, Elif Şebnem (2014). *Türkiye'de Yağmur Törenleri ve Yağmurlar İlgili İnanışlar*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖRNEK, Sedat Veyis (1988). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- ROUX, Jean-Paul (2005). *Orta Asya'da Kutsal Birlikler ve Hayvanlar*. (Çev.: Aykut Kazancıgil). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- ŞİMŞEK, Esmâ (2003). "Anadolu'da Yağmur Yağdırmaya Bağlı Olarak Oynanan Bir Oyun: Çömçeli Gelin". *Milli Folklor*, 60, 78-87.
- TÜRKERİ BALTACI, Züleyha (2015). *Türk Kültüründe Köpek (İnanış, Uygulama ve Anlatılar)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sözlü Kaynaklar

- KK-1: İsrail Uzunkaya, Eşmepınar Köyü 1957, İlkokul Mezunu, Âşık.
- KK-2: Kibriye Ekinci, Ölçek Köyü 1959, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı.
- KK-3: Gülden Demirbaş, Ölçek Köyü 1973, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı.
- KK-4: Naziye Sarıçam, Ölçek Köyü 1947, Eğitim Yok, Hayvancı.
- KK-5: Süsenber Ponba, Ardıçdere Köyü 1938, Eğitim Yok, Hayvancı.

- KK-7: Gülgez ifti, Dedegöl Köyü 1942, Eğitim Yok, Hayvancı.
- KK-8: Perişan Demirbaş, Ölçek Köyü 1943, Eğitim Yok, Hayvancı.
- KK-9: Kemal Avşar, Gölgesi Köyü 1954, İlkokul Mezunu, Arıcı.
- KK-10: İsrail Dursun, Ölçek Köyü 1942, Eğitim Yok, Hayvancı.
- KK-11: Zennure Altun, Sulakyurt Köyü 1933, Eğitim Yok, Hayvancı.
- KK-12: Serfinaz Işık, Sabaholdu Köyü 1966, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı.
- KK-13: Beysefa İrmak, Sabaholdu Köyü 1957, Lise Mezunu, Hayvancı.
- KK-14: Elvan Saltaş, Ölçek Köyü 1989, Yüksek Lisans, Doktora Öğrencisi.
- KK-15: Olgun İrmak, Sabaholdu Köyü 1988, Lise Mezunu, İşçi.
- KK-16: Dilek Kurban, Halil Efendi Mahallesi, 1987, Ortaokul, Hayvancı.
- KK-17: Güzel Kurban, Halil Efendi Mahallesi 1955, Eğitim Yok, Hayvancı.



YAPRAĞIN RÜZGÂRA YAZILMIŞ HİKÂYESİ: AYTEN MUTLU ŞİİRİ

The Story of the Leaf Written into Wind: Ayten Mutlu Poetry

Emel KOŞAR*

ÖZET

İlk şiir kitabını 1984'te yayımlayan Ayten Mutlu İngilizceden Türkçeye çağdaş şairlerden çeviriler yaptı. Eski çağlardan günümüze kadın şairlerin eserlerini tanıtmaya amacıyla pek çok kadın şairin yer aldığı kapsamlı bir antoloji hazırladı. Hindistan, Makedonya, Sırbistan, Romanya ve Fransa'da şiir kitapları yayınlandı. Tabiat, zaman, aşk ve toplum Ayten Mutlu'nun şiirlerinin temel izlekleridir. Şair bu izlekler ışığında hayata bakışını yansıtırken şiirlerinde özgün ve yalın bir ses yakalar. Şiirlerinde insanın zaman karşısındaki acizliğini, tabiatın adillliğini, aşkın adaletsizliğini vurgulayan Mutlu içinde yaşadığı toplumun şarkısını duru bir dille okura duyurur. Ayten Mutlu'ya göre toplumların gelişim ölçüsü kadına verilen değerdir. Kadınların toplumdaki rollerinin artması şiir dünyasına da yansır. Şiir üzerine yazılarında şair kadınların sorunlarına değinen Mutlu şiirlerinde de bu konudaki görüşlerini yansıtır. Kadınların tarih ve mitolojideki rollerini sorgulayan Ayten Mutlu ataerki düzenin katı kurallarını eleştirir. Ayten Mutlu'nun şiirlerinde tabiat bir şiir öznesi kadar etkindir. Yaprak, ağaç, rüzgâr, deniz; el değmemiş ve insan tarafından kirlenmemiş bir coğrafyanın masalını anlatır. Yazılarında "kadının acılı tarihine ve özellikle şair kadınların var oluş (ya da var olmayış) mücadelesi"ne değinen Ayten Mutlu'nun şiirlerinde tarih ve Yunan mitolojisi kadın bedeni ekseninde aşkı ve tutkuyu yansıtırken okura yeni pencereler açar. Bu çalışmanın amacı Ayten Mutlu'nun şiir yazma yöntemini ve şiirinin kaynaklarını göstermektir. Kendisinden önceki şairlerin şiirlerine göndermeler yapan Mutlu, şiirlerinde dilin geçmişini barındıran, kültür taşıyıcı özelliklerini yansıtır.

Anahtar Kelimeler: Ayten Mutlu, şiir, kadın, mitoloji, tarih.

ABSTRACT

Ayten Mutlu published her first poetry book in 1984. She made translations from contemporary poets from English to Turkish. She prepared a comprehensive anthology which many women poets take part in for the purpose of promote their poems from old ages to today. Her poetry books issued in India, Macedonia, Serbia, Romania and France. Nature, time, love and society are the main themes of Ayten Mutlu's poems. The poet reflects her view of life in the light of these themes and captures a unique and simple voice in her poems. Emphasizing the inability of the human in time to her poems, the injustice of nature and the injustice of love, Mutlu happily announces the song of the society she lives in to the reader. According to Ayten Mutlu, the measure of societies'

* Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul. E-posta: kosaremel@gmail.com



This article was checked by Turnitin.

development is the value given to women. The increasing role of women in society is reflected in the world of poetry. In her writings on poetry, she also reflects her views on the poems of the poet Mutlu in her poems. Questioning the role of women in history and mythology, Ayten Mutlu criticizes the strict rules of patriarchal order. In her poems, nature is effective as poem subject. She tells the uncontaminated and untouched story of geography by humans; leaf, tree, wind and sea. In her writings, she opens the new windows to reader by touching on 'the painful history of woman and especially their struggle of existence', in her poems, she reflects the history and Greek mythology, the love on the axis of the woman body. The aim of this study is to show Ayten Mutlu's method of writing poems and sources of poetry. Mutlu, who makes references to the poems of her earlier poets, reflects the cultural bearing characteristics of the language in her poems.

Key Words: Ayten Mutlu, poetry, woman, mythology, history.

Giriş

Ayten Mutlu şiirleri, çevirileri ve poetik yazılarıyla yaklaşık kırk yıldır edebiyatımıza katkıda bulunan bir şairdir. Mutlu'nun şiirlerinde tabiat, zaman, aşk ve toplumsal meseleler öne çıkar. Tabiata sığınan şair zaman zaman Yunan mitolojisinden faydalanarak kadının toplumdaki yerini sorgular.

Kadınlar erkeklerden daha kuvvetsiz, ürkek ve cesaretsiz görüldükleri için cesaret ve eylem etkin unsurlardan (ateş ve hava) gelir. Bu sebeple etkin unsurlar erkekligi, edilgen unsurlar (su ve toprak) ise dişiligi simgeler (Bachelard, 1995: 47). Ayten Mutlu şiirlerinde ateşin erkekligi simgeleyen gücünü tersine çevirerek kadının cesaretini ve ataerkil düzene karşı koyan isyanını vurgular. Ateşe göre daha dişil bir unsur olan su her zaman akar ve düşer (Bachelard, 2006: 13). Mutlu'nun şiirlerinde suyun, diğer unsurlarla birleşebilme yeteneği vurgulanır ve suyun aynasından kadının tarihteki kimi zaman erkeklere meydan okuyan kimi zaman da erkeklere yaslanan rolleri yansıtılır.

1. Tabiat ve Zaman

Ayten Mutlu tabiatın şiirlerini (Mutlu, 2013) yarım kalmış bir resmi tamamlarcasına kaleme alır. Onun şiirlerinde kullandığı kelimeler okurun zihninde parlayan bir ışık gibidir. Yalanın, kuşkunun uğramadığı tabiatta zamanı simgeleyen atların geçişi mevsimleri başlatacak güçtedir:

yarım kalmış bir resimden geçiyor atlar
başlamamış bir mevsimden geçiyor atlar (s. 21)

Mutlu'nun şiirlerinde tabiat en yalın ve en çıplak haliyle resmedilirken tabiatın gölgesinde kalan insanın derinliği okura hissettirilir. Gökyüzünün suretini çizen deniz, gölgeler kralının ışığı ve yağmurun çanları morötesi sözcüklerle çizilir. Toprak; ateşin ve külün barıştığı nokta olduğu için kıymetlidir. Bu sebeple toprak hem dışı hem de erildir:

ötesine geçelim, okşayan yalımına

otların, karanlık sokakların kıvılcımına
içimize gidelim ateşin ve külün barıştığı toprağa (s. 22)

Tabiatın masum güzelliği, adilliği ve bilgeliği saf bir mücevher gibi parlak. Tabiat aynasından insanoğlunu izleyen şair, zamanın hızla geçişi karşısında şaşkın ve hüznüldür. "Salyangoz İzleri"nde nereye giderse gitsin ardında parlak izler bırakan salyangozun güzelliğiyle ve durgun hayatıyla insanın hızlı ve hırslı hayatı karşılaştırılır. Zaman (yaşlılık), elinde hançerle insanı beklemektedir.

Mutlu'nun şiirlerinde yalnızlık, hüznün ve insanın zaman karşısındaki acizliği vurgulanır. "Amfora" (Antik dönemlere ait Yunan çömleği) adlı şiirde hayat, uzun, soğuk ve zor bir yolculuktur. Amfora, mesaj ve mektup taşıma aracı olarak kullanıldığı için şiirde hayat yolculuğuna ait mesajları ileten, zamanın geçişini gösteren bir unsur olarak yer alır:

zamanın adını sordun
bir okyanus ölüsü yatıyordu sesinde
zamanla ben, öylesine benziyoruz ki, dedim
soğuk taşlar taşıyoruz bıkmadan
hayatı sürükleyen bir nehre (s. 27)

Ayten Mutlu'nun şiirlerinde yudumlanan ânlar, hüznü hatırlanan anılar, yitik düşler, kaybolmuş mevsimler; yokluğu ve ölümü çağırır. Böceklerin şöleni olan ölüm, zamanın izdüşümüdür:

okunmuş ölümler
okunmamış ölümler
gamsız larva şöleni
saçaktan düşüyor yavru kırlangıç
ipliksi zar sarıyor zamanın belleğini (s. 30)

Mutlu'nun el değmemiş yaraları anlatan ve yaprağın rüzgâra yazılmış hikâyesini andıran şiirleri çiğdem kokar. Zamanın büküldüğü ânların tasvir edildiği "Gitmek" şiirinde, insan tek başına yaşlanan, yaralı bir ağaçtır. Zamanın ve hayatın büyük sırrını, yalanını öğrenir. Gökyüzü, sonsuzluğu sadece yağmura anlatsa da damlayla birlikte toprak ve rüzgâr da kedere bulanır:

gök sadece yağmura anlatır sonsuzluğu
oysa unuttur damla toprağa değer değmez
yağmurun da kederli bir ülke olduğunu (s. 36)

"Son Armağan"da bir ağacın ölümüyle ağaç kurtlarının şenlikli çıtırtısı, gün ışığının gülüşü ve ormanın cıvıltısı sona erer. Yaprak perileri ve kuşlar, ağaca kederlerini sunarlar. Çünkü tabiatla ölüm, kederli bir kucaklamadır:

yalnız bir ağacın öldüğü yerde
üç kere döner kuşlar
sunmak için kederi yaprak perilerine (s. 38)

“Gecenin Kömürü” şiirinde aşınmış bir gecede, küf kokan hayatın loş tünellerinde yalpalayarak ilerleyen insan, ateşin sesini dinler, yalnızlığın ve zamanın üzerindeki baskısını hisseder:

susmuyor beklemenin su geçirmez saati
an'la zaman arasında bir rakkas
bir uçtan öbür uca...
tik tak tik tak tik tak...
susku tekrarlanıyor gecenin gözlerinde (s. 40)

Yağmayı ertelemiş bir sevginin renginde şiirler yazan Mutlu, yağmuru öğrenmeye geç kalmışların sözcüklerini kullanır. “Zaman ve Sen” şiirinde zaman, suya benzetilir. “Gittin”de ise zehirli bir ırmak yatağında suya dönüşen şiir öznesi akışa kendini kaptırır:

tuza yatırdım geceyi, şekerle ovdum
bütün mezarlıklarda
göğü duydum
derisini atamayan bir yılan gibi
sıkıştı sesim içimdeki ıslığa (s. 94)

“Aytarıca'nın Gümüş Atları”nda, şiirin tarihteki gizemli ve büyümlü yolculuğu, zamana meydan okuyan gücü vurgulanır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın “Bursa'da Zaman” (Tanpınar, 2005) şiirindeki “Billur bir avize Bursa'da zaman” (s. 51) mısraına gönderme yapılarak mekânın geçmiş ve gelecek zamanı birleştiren etkisi ifade edilir:

Selçuklu bir medresenin
loş odalarında yankılanan sözcükler
şadırvandan dökülen su sesleriyle
yakıyor kandilini Oğuz destanlarının
Türkiyeli bir nefes'in billur avizesinde (s. 109)

Mutlu'nun şiirlerinde insanın tabiatla ve zamanla ilişkisi efsanelere göndermelerle anlatılır. Her orman, bir ağacın bitmemiş şiiri olsa da bu efsanevi çılgılığı aşamaz. Şiir, sözün ipek yolunda efsanelerin naif sesidir:

hangi şiir geçebilir göğünden bir çılgılığın? (s. 59)

2. Aşk

Ayten Mutlu bir söyleşisinde “Erkeğin ve kadının yaşantıya katılım farklılıklarından gelen farklı söylemler oluşmuş süreç içinde.” der. (Mutlu, 2006: 103). Mutlu'ya göre şiirimizde kadınların eril söyleminin kırılma süreci toplumda aktif olarak yer almaya ve erkeklere eş değer roller edinmeye başlamalarıyla paralellik gösterir. Mutlu, şiirlerinde söz konusu eril söylemi kırar.

Erotik arzu genital heyecanı ve orgazmı, ötekiyle kaynaşma, nihai bir gerçekleşme ve benliğin sınırlarını aşma duygusu verir (Alper, 2016: 51). Mutlu'nun şiirlerinde kadının bakışıyla aşk ve erotizm öne çıkar. “Aşk” şiirinin öznesi ateş ve arzu dolu aşkı, zamanın efsaneler yazan fısıltısı, yeraltı

cenneti, Hades'in (Yunan mitolojisinde ölümlere hükmeden yeraltı tanrısıdır.) vaveylası ve ateşin köklerinde buz tutmuş çayır şeklinde tanımlar. Kor-kül, ölüm-hayat ikiliklerinden yola çıkarak tarihte ihaneti, sevinci, şehveti simgeleyen aşkın yalanlarla dolu, yarım, kırık şarkısını mırıldanır:

hayatsın sen
Nymphe'sin, tohumda bekleyen meyve
mürver gölgesinde yeşeren rüya
ihanetsin, Kirke'nin güzel sesi
bir gülüşün içinde saklanmış ejder
sevinçsin sen
sevinç perilerinin gözlerindeki keder (s. 45)

"Bu Senin Baktığındır" şiirinde, zaman insana verilmiş cezaya, dipsiz kuyuya, belleksiz anaya ve unutuş ormanına benzetilir. Zamanın insanı ölüme iten gücü Pandora efsanesine gönderme yapılarak anlatılır. Pandora, Yunan mitolojisinde Zeus'un insanları cezalandırmak için yarattığı ilk kadındır. Zeus, Pandora'yla evlenen Prometheus'a düğün hediyesi (kutu) gönderir. Merakına yenik düşen Pandora, kutuyu açar ve kutudaki kötülük dünyaya yayılır. Adı geçen şiir, kadının kötülüğün kaynağı olarak görülmesine karşı bir tepkidir:

ya da derin bir kuyunun
Pandora'ya fısıldadığı ecza
diyor ki, belki çok geç, ama ipek yırtılırken de güler
ve hayat, bekleyeni hiçliğİN,
hiçliği bedeninde bir tabut gibi
taşıyabilene verir sesini
zaman yoksa, yol da yoktur sonsuza (s. 47)

"Orgazm" şiirinin öznesi, hazzın doruğuna çıktığı âni/ânları ateş ve suyun birbirini tamamlaması şeklinde tasvir eder. Bedenin, zihnin, tenin ve sesin bir yükten kurtulup zirveye çıktığı rahatlama âni, tutkunun çıktığıdır:

Islak bir gemi
boşaltıyor birden bire yükünü
gidilmedik bir adanın çılgınlık sahiline (s. 50)

"Bu Gece Aşk" şiirinin öznesi de dünyanın düzenini değiştirecek güçteki arzusunu erotik ifadelerle tasvir eder. Kadın bedeni tabiatla bütünleşir, kanatlanır ve karanlığı şehvetiyle aydınlatır:

güne inat geceyi fırtınayla bölelim
o kuytu mağarada şimşekler çaksın
bırak o sıcak nehir bütün kanatlarıyla
uçan bir ejderhanın göğü delen hızıyla
okyanusun en derin yerine aksın (s. 49)

"Femina" şiirinin öznesi ise, karşısındaki kadının yaşamının kırıklarını birleştirebilmesi ve lanetten kurtulabilmesi için dans etmesi gerektiğini

söyler. Adı geçen şiirde kadının (Kybele) doğurganlığı ve bereketi karşısında Tanrının erkekliği vurgulanır. Kadının büyüğü dansı dünyadaki bütün olumsuzlukları (savaş gibi) örtecek, silecek güçtedir, çünkü kadının içindeki ritim dünyanın ritmine uyum sağlar:

aklın deliliğe çarpan kıyılarından
bay tanrının yatağından
sisten çık gel siyah tüller içinde (s. 75)

3. Toplum

Ayten Mutlu "Ben şiirin, insan ruhunun şarkısı olduğunu düşünürüm... Toplumsal koşullardan etkilenir ve toplumu etkiler." der. (Dünder, 2013: 609). Tarihî ve toplumsal meselelere önem veren Mutlu'nun "Ortadoğu'da Ay" şiirinde ay ışığının değiştiği coğrafya, zamanın elinden düşürdüğü ayna gibi paramparçadır ve yaralı bir sessizlikle kanar. Savaşın, intihar bombacılarının kan kokusu, kaosu ve karanlığı derinleştirir.

"Savaşın Gölgesinde Oğula Mektup" şiirinin öznesi, incelen ipeklerin çığılığıyla yazdığı mektubunda endişeli bekleyişini ve oğluna özlemine dile getirir. Barışın yüceltildiği şiirde tuz alıp tuz vermek (toprak-tuz ilişkisi), her zaman birbirlerine muhtaç olan insanların dünyadaki serüveninin bir bölümüdür. İncelen tarihin topraklarında yaşayan annelerin ve yitmiş oğulların acı soluğu okura hissettirilir. Işığı kıran su, suyu kıran ayna, aynayı kıran su gibi oğul da annesinin parçası ve annesi için bir armağandır:

oğlum, susmayan ateş
değişimin ateşi
ekmeğin hamurunu karan ateş, kardı seni rahmimde
kırlacak bir mücevher gibi taşıdım seni
büyüttüm karda açan çiçekler gibi (s. 63)

"İslak Köpek" şiirinde; kan, yanmış et kokusu, çocukların çığıkları ve yırtılan ninniler Gazze'de hem kurban hem de cellat olmanın utancını ifade eder. Savaşın gölgesi en çok çocukları karartır. Patlayan bombaları ve ceset parçalarını uzaktan zevkle izleyenler ise insanlığın zalim görüntüsünü tarihin kırlan aynasında yansıtır:

bu el o küçük kızın
başımı okşamıştı ya hani
kopmuş mavi boncuklu bileciği
karnında bir cehennem güllesi
gülüşü paramparça ağzında (s. 66)

"Bir Gültepe Masalı"nda, yukarıdaki şiirlerden farklı bir şekilde köyden şehre göç eden ve gecekondularda yaşayan ailelerin yoksulluklarını başka yerlere nasıl (Truva Atı gibi) taşıdıkları anlatılır.

"İstanbul'un Gözleri"nde ise İstanbul'un semtleri, renkleri, tarihî ve tabî güzellikleri tasvir edilir. İstanbul iki dünya arasındaki köprü olarak nitelendirilir:

kapanmadan su yolları kalbimde
her gece yıldız giyinen bir ışık şehir
ömrü ikiye bölen firuze nehir
gibi yıksın yokluk ülkesinin duvarlarını (s. 79)

Ayten Mutlu'nun "İstanbul'un Gözleri" şiirinde bir metnin başka bir metindeki somut varlığından (Aktulum, 2007: 83) yararlanılarak "Sis"te İstanbul'a lanetler yağdıran Tevfik Fikret'e ve "Sessiz Gemi"de meçhule giden gemiden bahseden Yahya Kemal'e gönderme yapılır. "İstanbul'un Gözleri"nde Fikret'in "Sis"inde tasvir ettiğinin aksine İstanbul'un semtleri, güzellikleri ve zamanın ritmini yansıtan mekânları vurgulanır. İstanbul ölümden ziyade akan zamana açılan kapı bir kapıdır.

Sonuç

Ayten Mutlu ateşin arzuyu yansıtan, her şeyi arındıran, temizleyen erkeksi yönlerini kendinde toplayarak güçlü bir kadının ırgıllığıyla gür sesli ve cesur şiirler yazar. Türk şiirine hâkim olan eril dili coşkunun söyleyişe sahip eserleriyle değiştirir ve kadınların sesini çoğaltır. Geçmiş şiir birikiminin, kültür taşıyıcısı dilin imkânlarını sorgulamaya ve geçmişini kuşanarak geleceğe uzanmaya çalışır.

Ayten Mutlu'nun şiirlerinde tabiatın güzellikleri ve kanunları yüceltilirken insanın yalanlarla dolu yapay ve çalkantılı hayatı eleştirilir. İnsanın parçalanmışlık duygusu, arayışı ve dinmeyen acısı vurgulanır.

Tarih, mitoloji ve efsanelerle harmanlanmış şiirlerde, zamanın baskısından kurtulamayan insanın çaresizliği vurgulanır. Kadınların (Pandora [Yunan mitolojisinde Zeus'un insanları cezalandırmak için yarattığı ilk kadın], Kirke [Yunan mitolojisinde büyücü tanrıça], Nympe [Yunan mitolojisinde kırlarda ve ırmaklarda yaşayan peri] tarihteki serüveni şiirleştirilir.

İhanet ve entrikayla örülü hayatta aşk bile yarım kalmış bir şarkıdır. Perilerin dans ettiği, kayıp notaların arandığı, ateşin diliyle yazılan şiirler vedanın karanlık melodisini hatırlatır. Sönmüş bir yıldızın ışığını taşıyan şiirler geveze ihtiyarlara benzeyen zamana karşı direnir.

KAYNAKÇA

- AKTULUM, Kubilây (2007). *Metinlerarası İlişkiler*. İstanbul: Öteki Yayınevi.
- ALPER, Yusuf (2016). *Psikanaliz ve Aşk*. Ankara: Kanguru Yayınları.
- BACHELARD, Gaston (1995). *Ateşin Psikanalizi*. (Çev.: Aytaç Yiğit), İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- BACHELARD, Gaston (2006). *Su ve Düşler*. (Çev.: Olcay Kunal), İstanbul: YKY.
- DÜNDER, Betül (2013). *Konuşmalar Kitabı-Şairler Arasında Kadın Olmak*. İstanbul: Pradoks Yayınları.

- MUTLU, Ayten (2006). "Ayten Mutlu ile Ateşin K llerinde...". Söyleşi: Fikret Demirağ, *Ateşin Köklerinde*. İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 101-107.
- MUTLU, Ayten (2013). *İstanbul'un Gözleri-Seçilmiş Şiirler*. İstanbul: Artshop Yayıncılık.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi (2005). *Bütün Şiirleri*. (Hzl.: İnci Enginün), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi* (2001), "Ayten Mutlu", C. II, (Ed.: Murat Yalçın), İstanbul: YKY, 575.



BİR POETİKANIN İSTATİSTİĞİ: SABAHATTİN ALİ'NİN ŞİİRLERİNİ KELİMELER İŞİĞİNDA YENİDEN DÜŞÜNMEK

Statistics of a Poetics: To Rethink Sabahattin Ali's Poems in The Light of Words

Bilgin GÜNGÖR*

ÖZET

Sabahattin Ali'nin anlatıları üzerine olduğu gibi şiirleri üzerine de dünden bugüne pek çok çalışma kaleme alınmış ve farklı bakış açılarından hareketle söz konusu şiirlerin kaynakları, biçimsel hususiyetleri, temaları belirlenmeye çalışılmıştır. Bu çalışmaları bir arada değerlendirdiğimizde, Sabahattin Ali'nin poetikasının elbette bütüncül ve detaylı bir tablosuna ulaşmak mümkün hâle gelir. Bu makalede bizim amacımız; söz konusu tablonun, Sabahattin Ali'nin şiirlerindeki kelime gruplarından hareketle yeniden kurulup kurulamayacağını sorgulamak ve birtakım detayları ortaya çıkarmaktır. Böyle bir çabada kullanacağımız yöntembilimsel bakış açısını da doğal olarak istatistikçi eleştiriden alacağız. 1950'lerden sonra eleştiri dünyasında öne çıkan ve Pierre Guriand, Max Bense, Wilhelm Fucks gibi araştırmacılar tarafından öncülük edilen istatistikçi eleştiri; bilindiği veya tahmin edileceği üzere, yapısalcılık, yeni eleştiri gibi eser merkezli bir bakış açısını önceler. Dolayısıyla da öznel yorumları "paranteze almak", dilsel unsurlar özelinde nesnel yorumlara kapı aralamak bu eleştirinin temel yönsemelerini oluşturmaktadır. İşte söz konusu eleştiri doğrultusunda, Sabahattin Ali'nin şiirlerinde en sık beliren kelime gruplarına yöneleceğiz. Bu kelime gruplarını tespit ederken de *BYU Concordance* programından faydalanacağız. Ancak belirtmek gerekir ki; burada, kelimeleri tespit etmekle yetinmeyeceğiz. Onları çeşitli şekillerde bir poetik okumaya tabi tutmaya gayret edeceğiz. Nitekim yukarıda da belirttiğimiz gibi amaç, Sabahattin Ali'nin poetikasını kelimeler üzerinden yeniden betimlemek ve ilgili hususta gözden kaçırılan bazı detayları ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Sabahattin Ali, istatistikçi eleştiri, üslupbilim, şiir, kelime grupları.

ABSTRACT

As for Sabahattin Ali's narratives, many works have been written on his poems from the past to the present and the sources, formal characteristics and themes of these poems have been tried to be determined from different perspectives. When we evaluate these works together, it is possible to reach a holistic and detailed picture of Sabahattin Ali's poetics. Our aim in this article is; to question whether this painting can be reconstructed from the word groups of Sabahattin Ali's poems and to reveal some details. The methodological perspective that we

* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çanakkale. E-posta: bilgingungor@yandex.com



will use in such an effort will naturally be taken from statistical criticism. Statistical criticism led by researchers such as Pierre Guriand, Max Bense and Wilhelm Fucks; as is known or will be anticipated, structuralism precedes a work-centered perspective, such as new criticism. Therefore, em parenthesis ir of subjective interpretations and opening the door to objective interpretations in the context of linguistic elements constitute the main aspects of this criticism. In line with the criticism, Sabahattin Ali's poems will appear in the most common word groups. We will also use the *BYU Concordance* program to identify these groups of words. However, it should be noted that; here, we will not settle for only words. We will endeavor to subject them to a poetic reading in various ways. In fact, as we mentioned above, the aim is to re-describe Sabahattin Ali's poetics through words and to reveal some details overlooked.

Key Words: Sabahattin Ali, statistician criticism, stylistic, poem, word groups.

Giriş

Edebî metinlerin dilsel unsurlarına dönük betimleme hedefini içeren eleştiri ekollerinden birisi de üslupbilime (stilistik) –özellikle de “tasvirî üslup incelemesi”ne¹- yakın bir bakış açısına sahip bulunan istatistikçi eleştiridir. 1950'lerden sonra Pierre Guriand, Max Bense, Wilhelm Fucks gibi isimlerin çalışmalarıyla öne çıkan bu eleştirinin yöntemi, Manon Maren Grisebach tarafından “edebiyatta diğer yorum şekillerinin yanında onlarla aynı değerde ve aynı seviyede değil, metinlerin şekil özelliklerini(n) tasvirini açıklayan yardımcı unsur” (Grisebach, 1995: 111) şeklinde tarif edilse de başlı başına, “özerk” bir yöntem olarak somutlaşabilme potansiyelini içerisinde barındırır. Nitekim söz konusu yöntem, bu çalışmada da kısmen görülebileceği üzere gerek kullanılan araçlar gerekse de ulaşılan sonuçlar bağlamında diğer eleştiri yöntemleri çerçevesinde düşünülmesi zor bir alanda belirginlik kazanır.

Yeni eleştiri ve yapısalıcı eleştiri gibi istatistikçi eleştiri, büyük oranda edebî metni ön planda tutarak ve hâliyle eser-merkezli eleştiri anlayışları çerçevesinde somutluk kazanarak aşkın okumaları kısıtlandırıcı bir ekol şeklinde öne çıkar. Bu durum söz konusu eleştiri ekolünün edebî metinler bağlamında nesnel yorumları öncelediğinin, öznel yorumları ise “paranteze alma”yı hedeflediğinin bir göstergesidir. Fakat belirtmek gerekir ki istatistikçi eleştiri, “yekpâre” bir kullanım biçimiyle somutluk kazanmaz; ilgili çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda, bu bağlamda bir “yol ayrımı”nın söz konusu olduğu söylenebilir.

İstatistikçi eleştiri, kullanım biçimi açısından, genel olarak iki kulvarda seyreder. Bunlardan ilki, metnin bütün dilsel karakteristiklerine uzanmayı hedefleyen istatistiksel çalışmaları kapsar. Harflerden hecelere,

¹ “Tasvirî üslup incelemesi”, “tekevvünî üslup incelemesi”yle birlikte üslupbilimin iki kulvarını oluşturur. “Tasvirî üslup incelemesi”nde; eseri merkeze alan, daha doğrusu o eserin üslubuna dönük içsel yaklaşımları hedefleyen bir paradigma vardır. “Tekevvünî üslup incelemesi”nde ise dışsal olgular (biyografik, sosyolojik, tarihsel veriler) üslup betimlemeleriyle bir arada yürür. (Aktaş, 2007: 53).

kelimelerden cümlelere, cümle yapılarından gramer kurallarına kadar pek çok unsur bu kulvardaki çalışmalarda ele alınır; böylelikle de metnin dili bütün yönleriyle ve eleştiri bağlamında söz konusu edilir. Bu kulvar, Achenli bir fizikçi olan Wilhelm Fucks'ın çalışmalarına dayanır. Fucks; Johann Wolfgang von Goethe, Karl Marx, Rainer Maria Rilke gibi isimlerin eserlerindeki dilsel unsurların tamamına yönelerek söz konusu eserlerin biçimsel varlığının dile ayrılan kısmını betimlemeyi hedeflemiştir (Grisebach, 1995: 112-113).

İkinci kulvar ise metnin salt kelime hazinesine yönelmenin ve onu yorumlamanın bulunduğu alanı imler. Pierre Guiraud, Max Bense, Gustav Herdan gibi araştırmacıların çalışmalarına dayanan bu kulvarda, şairin/yazarın kelime kullanımındaki özel ve genel durumlar betimlenir. Bu yapılırken, metnin anlambilimini yer yer kuşatan bağıntılar da irdelenir (Grisebach: 1995: 115). İşte bu çalışmada amacımız; istatistikçi eleştirinin ikinci kulvarı dâhilinde, Türkiye'de toplumcu-gerçekçi edebiyatın önde gelen temsilcileri arasında görülen Sabahattin Ali'nin şiirlerindeki kelime hazinesinde öne çıkanları keşfedip yorumlayarak daha evvel şairin poetikası ile ilgili ortaya konulan tespitleri yeniden düşünmek ve bu hususta gözden kaçırılan bazı detayları belirlemektir. Öne çıkan kelimelerin keşfi hususunda ise edebî eserleri dizinsel bir bakış açısıyla yorumlamaya dayalı "bilgisayarlı içerik çözümlenmeleri"nde (Duman, 2012: 3-4) kullanılan *BYU Concordance*² programından faydalanılacaktır.

Fakat tam da bu noktada bir parantez açmak gerekir: Yukarıda söz edilen her iki kulvarıyla birlikte istatistikçi yöntem, eseri merkeze alarak objektif değerlendirmelere kapı aralama, yazılandan yola çıkarak şairlerin/yazarların zihnindeki "fikir-i sabitler"i bulma konusunda son derece yararlı bir yöntem olsa da kelimelerin veya diğer dilsel unsurların hesaplanmasına dayalı olduğu için, söz konu unsurların bağlamsal noktalarını gözden kaçırmaya -tabii olarak- meyillidir. Bu nedenle yorumlama çabalarında ciddi "yanlışlanabilirlikler"in doğmasına sebebiyet verebilir. Dolayısıyla buradaki yorumlar için de aynı "tehlike"nin söz konusu olduğunu, çalışmamızın Sabahattin Ali'nin poetikası üzerine daha evvel ortaya konulmuş veya ileride ortaya konulacak olan söylemlerle bir arada değerlendirilmesinin daha sağlıklı olacağını dile getirebiliriz.

1. Sabahattin Ali'nin Kelimeleri Bize Ne Söyler?

1920'lerde romantizm akımı doğrultusunda eserler kaleme alarak edebî hayata adım atan Sabahattin Ali, 1920'lerin sonunda Nâzım Hikmet'in *Resimli Ay* dergisinde başlatmış olduğu toplumcu-gerçekçilik çığırından etkilenerek estetik bakımdan olgunluğa erişir ve edebî anlatıda Sadri Ertem ile birlikte toplumcu-gerçekçiliğin öncülüğünü üstlenir

² *BYU Concordance*; 1980'li yıllarda, Kuzey Karolina Devlet Üniversitesi'nde bir araştırmacı olan David Garson tarafından geliştirilir. Bugün, *Word Cruncher* adıyla ve Elektronik Metin Şirketi lisansıyla piyasaya sürülen söz konusu program, "çok basit, ancak bir o kadar da kullanışlı"dır (Duman, 2012: 3-4).

(Özkırmılı, 1995 207-208). Fakat bu durum, onun romantik estetiği bir tarafa bıraktığı anlamına gelmez. Onun özellikle de şiirlerinde romantik estetiğe yakın duyarlılıklar baskın şekilde kendisini belli eder. Bu nedenle Atilla Özkırmılı, haklı bir şekilde, onun şiirinin dönemin romantik/Anadolucu şiirinden pek de ayrı düşünülmemeyeceğini; poetikasının “öz ve biçim olarak dönemin tipik özelliklerini taşı[dığını]” dile getirir. (Özkırmılı/Ali 2011: 9). Dolayısıyla Sabahattin Ali'yi, özellikle de şiirde, toplumcu-gerçekçi saymak mümkün değildir; o, Ramazan Korkmaz'ın ifadesiyle, “şiirlerinde açıkça ve tamamen bir iç romantizm yaşar”. (Korkmaz, 1997: 324). Nitekim birazdan da net bir şekilde göreceğimiz gibi, şiirlerindeki kelime hazinesinde en üst sırada yer alanlar söz konusu olduğunda, romantik bir şair portresiyle karşılaşmak kaçınılmazdır. Tabii bu husus dışında, istatistikçi yöntem ışığında şairin şiirlerindeki diğer hususlara da ulaşabilmek mümkündür.

İncelemeye geçmeden evvel son olarak şu husus da belirtilmelidir: Bilindiği üzere şair, sağlığında tek şiir kitabı (*Dağlar ve Rüzgâr*) yayımlamıştır. Bu şiir kitabına girmeyenlerle birlikte toplu şiirleri en yetkin şekilde Atilla Özkırmılı tarafından 1999 yılında *Bütün Şiirleri* başlığıyla kitaplaştırılmıştır.³ Sistemli bir inceleme yapmak adına burada ilk olarak *Dağlar ve Rüzgâr*'daki şiirlerde, ikinci olarak bu kitap dışındaki şiirlerde, üçüncü olarak da bütün şiirlerde en çok kullanılan 10 kelime *BYU Concordance* programının imkânlarıyla tespit edilip yorumlanacaktır.

2. *Dağlar ve Rüzgâr*'ın Kelime Hazinesine Bakarken...

Dağlar ve Rüzgâr, şairin 1934 yılında yayımlanan ve olgunluk dönemi şiirlerini içeren eseridir. Bu eserdeki şiirlerde en sık geçen kelimeleri *BYU Concordance* programı aracılığıyla gruplandırdığımızda, daha doğrusu söz konusu kelimeler arasında en çok kullanılanları 10'arlı bir grup hâlinde ortaya koyduğumuzda şöyle bir tabloyla karşılaşırız:

“Bir” (sayı sıfatı)	89
“Ben”	86
“Sen”	65
“Gibi”	40
“Gönül”, “Kalp”	36
“Yar”, “Sevgili”	26
“Her”	22

³ Belirtmek gerekir ki, Sabahattin Ali'nin şiirlerini toplu olarak yayımlama girişiminin ilki 1973 yılında Bilgi Yayınevi etiketiyle; ikincisi 1983'te Özkırmılı editörlüğünde Cem Yayınevi etiketiyle yapılmıştır (Bezirci, 1997: 223). Ancak bu girişimlerden en kapsamlısı ve sistemlisi, yukarıda belirtilen ve Yapı Kredi Yayınları etiketiyle yapılmış olanıdır. Çalışmamızda da bu sonuncusunu baz alacağız.

"Bu" (işaret sıfatı)	19
"Ne"	18
"Gün"	15

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü gibi Sabahattin Ali, *Dağlar ve Rüzgâr* adı altında topladığı şiirlerinde en çok "bir", "ben", "sen", "gibi", "gönül", "kalp", "yâr", "sevgili", "her", "bu", "ne", "gün" kelimelerini kullanmıştır. Bu tabloyu poetik bağlamda değerlendirdiğimizde, genel olarak şunlar söylenebilir: Şairin; toplumsal çağrışımlara sahip kelimeler yerine "ben", "sen", "kalp", "sevgili", "yâr" gibi, özellikle bir arada düşünüldüğünde bireysel/duygusal çağrışımlara sahip bir konumda idrak edilebilecek kelimeleri sıklıkla kullandığı görülür. Bu durum, şairin söz konusu kitabındaki şiirlerinde toplumcu-gerçekçilikten çok duyguları öne alan bir poetikadan, daha doğrusu "ben"i ve aşkı⁴ temel alan bir bireyci duyuştan hareket ettiğinin bir göstergesi olarak düşünülebilir.

Kitaptaki şiirlerde toplamda 40 defa kullanılan "gibi" edatı, bilindiği üzere, benzetmeye dönük işleviyle somutluk kazanan bir kelimedir. Buradan hareket ettiğimizde, şairin şiirlerinde benzetmelere oldukça fazla yer verdiği söylenebilir. Fakat bu noktada şu notu da düşmek gerekir: Sabahattin Ali; Cahit Sıtkı, Sait Faik, Orhan Veli gibi şair ve yazarlarla hemen hemen çağdaş sayılır. Söz konusu isimler, hem İkinci Dünya Savaşı yıllarının bunaltıcı ortamı karşısında reaksiyoner bir tutum takınarak hem de -Ahmet Hamdi Tanpınar ve Mehmet Kaplan'ın vurguladığı gibi- André Gide'in etkisinde kalarak "dünya nimetleri"ne gözlerini açmışlar ve hayatı olduğu gibi, saf hâliyle sevmeye yönelmişlerdir. Şiirlerinde ve anlatılarında da bu anlayış doğrultusunda benzetmelerden kaçınmışlar; gerçekliği "olduğu gibi" eserlerine aksettirmeye çalışmışlardır.⁵ İşte Sabahattin Ali'nin

⁴ Yeri gelmişken belirtelim: Sabahattin Ali'nin şiirlerinde aşk olgusu, özellikle de biyografik bir okumayla anlam kazanabilir; çünkü onun bireysel hayatında yaşadığı aşk maceraları, anlatılarından ziyade şiirlerine fazlasıyla aksettirmiştir (Güneş, 2016: 110).

⁵ Tanpınar; "Türk Edebiyatında Cereyanlar" adlı makalesinde, Gide'in 1938'de Türkçeye çevrilen *Dünya Nimetleri*'nin dönemin Türk şiirine etkisini vurgular; "bu devrin şiir mahsullerinde hemen daima rastlanan sensualité'yi, onların peşinde koşan hédonisme'i ve başı boş ferdiyetçiliği" (Tanpınar, 1977: 114) söz konusu etkiye dayandırır. Kaplan ise *Şiir Tahlilleri-2* kitabında "Köprü" adlı şiiri çözümlerken, aynı etkiyi Sait Faik'in hikâyelerini de kapsayacak şekilde betimler ve görece daha detaylı bir şekilde ele alır: "Sait Faik, hikâyelerinde, varlıkların ve insanların dış görünüşleri ile bıraktıkları intiba ve ruh hallerini en ince teferruatına kadar gören ve taze bir üslupla tesbit eden bir sanatkârdır. Türk edebiyatında sıfatları onun kadar maharetle kullanan pek az kimse vardır. Sait'in yazılarında her sıfat, canlı ve müşahhas varlığın bir parçasıdır. Yazar, bahsettiği her şeyi öyle tasvir ve tavsif eder ki, âdeta, onlarla, doğrudan doğruya temas etmiş gibi oluruz. Şiirlerinde de aynı canlılık ve 'doğrudan doğruya'lık vardır. Bu bakımdan onunla Orhan Veli ve Cahit Sıtkı arasında bir yakınlık mevcuttur. Bu üç sanatkâr da duyularla yaşamaya önem veren, 'sensualisme'i bir hayat felsefesi haline getiren André Gide'in tesiri altında kalmışlardır. Aralarındaki benzerlik, belki de, bunun bir neticesidir. Varlıkla doğrudan doğruya teması gaye edinilen bu davranış tarzı, insanla varlık arasında bir perde gibi giren kelimeyi âdeta yok eder. Edebiyat dille yapıldığına göre buna imkân yoktur. Bu imkânsızlık karşısında yazar, dili öyle kullanır ki, uyandırdığı intiba kendi varlığını unutturur." (Kaplan, 2009: 134).

benzetmelerden sıkça yararlanması; bu durum göz önünde bulundurulduğunda, estetik açıdan farklı bir noktada seyretmesinin, en azından şiirlerinde gerçekliğe –Pierre Macherey, Terry Eagleton gibi Marksist edebiyat kuramcılarının terminolojisinden hareketle söylersek- daha “yaratım”cı⁶ bir şekilde bakmasının bir göstergesi olduğunu düşünebiliriz. Çünkü benzetmeye yönelmek; bir anlamda verili olguyu “olduğu halde” kabul etmemek, onu başka bir olgıyla ilişkilendirerek değiştirmeyi ve yeniden-yaratmayı hedeflemek demektir.

Toplamda 89 defa kullanılan “bir” ile 19 defa kullanılan “bu” kelimelerinin tablodaki belirginliği, şairin sıfatlara oldukça fazla verdiğini, özellikle de sayı ve işaret sıfatlarını öncelediğini gösterir. Son olarak, kitapta 86 defa kullanılan “ben” ile 65 defa kullanılan “sen” zamirleri; şairin kelime hazinesinin –en azından bu ikisi düşünülüğünde- zamir kullanımına oldukça fazla kapı araladığını; ayrıca şiirsellik doğrultusunda “samimi” bir yaklaşım sergilediğini gösterir.

3. Dağlar ve Rüzgâr'ın Dışına Çıkarken...

Şairin, *Dağlar ve Rüzgâr* kitabının dışında yer alan şiirlerinde en çok kullanılan 10 kelimeyi, yine *BYU Concordance* programının aracılığıyla ortaya koyduğumuzda, aşağıdaki gibi bir tablo elde ederiz:

“Bir” (sayı sıfatı)	250
“Bu” (işaret sıfatı)	110
“Ben”	73
“Ne”	60
“Gibi”	53
“Sen”	42
“Aşk”	38
“Gönül”, “kalp”	25
“Ve”	17
“Fakat”	16

Tabloya bakıldığında ise çarpıcı bir sonuçla karşılaşırız: *Dağlar ve Rüzgâr*'daki şiirlerde en sık kullanılan 10 kelime, söz konusu kitap dışındaki şiirlerde en sık kullanılanlarla hemen hemen aynıdır. Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi, Sabahattin Ali'nin ilgili kitaba girmemiş ve bir kısmı

⁶ Macherey, Eagleton gibi Marksist edebiyat kuramcıları, edebî eserlerin “yansıtmadan” çok “yaratma”ya (“yeniden-üretme”ye) dayandığını; edebî eseri üreten kişinin hayat ve toplumsal durum karşısında pasif değil aktif bir konumda bulunduğunu düşünürler (Eagleton, 2014: 64-69). Bu husus, aslında bütün edebî eserler nezdinde geçerlidir; ancak, estetik düzlemde gerçekliği tersyüz eden veya kısmî ölçüde bu yolda bir hamlede bulunan yazarların/şairlerin eserlerinde daha belirgindir.

olgunluk öncesi dönemde kaleme alınmış şiirlerinde de çoklukla “bir”, “bu”, “ben”, “ne”, “sen”, “gibi”, “aşk”, “kalp”, “gönül” kelimeleri kullanılmıştır. Dolayısıyla ikinci tablo için söylenecekler de ilk tablo için söylenmiş olanlarla büyük oranda örtüşmek durumundadır. Sadece birkaç noktada farklı yorumlara kapı aralanabilir ki bunlar arasında en önde gelenleri şöyle özetlenebilir: Şair, *Dağlar* ve *Rüzgâr* kitabına girmemiş şiirlerinde, “ve” ile “fakat” bağlaçlarını sıklıkla kullanır ve denilebilir ki, söz konusu iki kelime nezdinde şiirlerinin kelime hazinesinde bağlaçların önemli bir yeri vardır. Ayrıca şairin, *Dağlar* ve *Rüzgâr* dışındaki şiirlerinde, “bir” ve “bu” sıfatlarını görece fazla kullanmış olduğu gözlemlenebilir.

4. “Büyük Resim”e Yönelirken...

Hem *Dağlar* ve *Rüzgâr*'daki hem de söz konusu kitap dışındaki şiirleri bir arada ele alıp en çok kullanılan kelimelere yöneldiğimizde; daha açık bir ifadeyle, şairin bütün şiirlerinde en çok kullanılan 10 kelimeye baktığımızda, şöyle bir tablo ortaya çıkmış olur:

“Bir” (sayı sıfatı)	339
“Ben”	159
“Bu” (işaret sıfatı)	129
“Sen”	107
“Gibi”	93
“Ne”	78
“Gönül”, “kalp”	61
“Aşk”	48
“Fakat”	29
“Her”	28

Bu “bütüncül” tabloya bakıldığında yapılacak yorumlar da doğal olarak yukarıdaki iki tablo için söylenenlerle hemen hemen örtüşmek durumundadır. Tek mühim fark, bu tablonun, yukarıdakiler için yapılan yorumların büyük oranda genelleştirilmesi açısından bir dayanak olmasıdır. Bu bağlamda da söylenebilecekleri şöyle özetleyebiliriz: Şiirlerin tamamında en sık rastlanılan 10 kelimenin (özellikle de “ben”, “sen”, “gönül”, “kalp”, “aşk” kelimelerinin) ortak çağrışımı göz önünde bulundurulduğunda, Sabahattin Ali'nin bir “ben” ve aşk şairi olduğu; anlatılarının aksine şiirlerinde toplumculuktan çok bireyciliğin ağır bastığı dile getirilebilir. Şair, sıfat ve zamirlere de sıklıkla başvurur; sıfat olarak “bir” ve “bu” kelimelerini, zamir olarak ise “ben” ve “sen” kelimelerini tercih eder daha çok. “Gibi” edatını sıklıkla kullanması da onun benzetmelere çokça başvurduğuna ve böylelikle de döneminde “dünya nimetleri”ne yönelen şair ve yazarların aksine gerçeklik algısında dönüştürücü

tutumunu şiiirlerinin bütününde sürdürdüğüne bir işaret olarak yorumlanabilir.

Sonuç

Kaleme aldığı romanlarla, hikâyelerle toplumcu-gerçekçi Türk edebiyatının anlatı bağlamında öncülüğünü üstlenen Sabahattin Ali'nin *Dağlar ve Rüzgâr* kitabına giren ve girmeyen şiiirlerindeki kelime hazinesinin "tepe" kısmına istatistikçi yöntem ışığında bakıldığında, her iki şiiir grubunun da benzer bir niteliğe sahip olduğu, dolayısıyla da benzer sonuçlar çıkarılablmeslne olanak tanıdığı düşünülebilir. Bu bağlamda en başta söylenilmesi gereken, şüphesiz, şairin anlatılarında belirginlik kazanan toplumcu duyarlılığın şiiirlerinde yerini romantik duyarlılığa bırakmasıdır. Bir arada düşünüldüğünde bireyci ve aşk eksenli bir şiiir anlayışı çerçevesinde yorumlanabilecek "ben", "sen", "gönül", "kalp", "aşk" gibi kelimeleri sıklıkla kullanan şairde, toplumcu duyarlılık ekseninde idrak edilebilecek kelimelere pek rağbetin olmadığı söylenebilir. Bunu daha çarpıcı ve açık bir şekilde şöyle de ifade edebiliriz: *Daha evvel Sabahattin Ali'nin şiiirlerini farklı zaviyelerden bireyci romantizm⁷ veya "ben" eksenli bir poetika etrafında anlamlandırın araştırmacıların (Atilla Özkırımlı, Ramazan Korkmaz vs.) ilgili tespitleri istatistikçi yöntem ışığında da doğrulanabilir.* Bunun yanında şairin, sıfat ve zamirlere sıklıkla başvurduğunu, sıfat namına en çok "bir" ve bu"; zamir namına ise en çok "ben" ve "sen" kelimelerine önem verdiğini; ayrıca "gibi" edatını sıklıkla kullandığını ve "benzerlik kurma"yı bu edat üzerinden bir poetik unsur olarak konumlandırıdığını söyleyebilmek mümkündür.

Elbette Sabahattin Ali'nin şiiirleriyle ilgili olarak bu çalışmada dile getirilen yargıların bir kısmının "yanlışlanabilirliği" de söz konusudur. Çünkü yorumlanan kelimeler, bağlamsal bir ölçekte değil, daha çok "saf" haliyle değerlendirilmiştir. Bu da istatistikçi eleştirinin yöntemliliğiyle yakından alakalı bir meseledir. Nitekim çalışmanın başlarında da vurgulandığı gibi; istatistikçi yöntemin "aşıl topuğu", bağlam-dışılığa kapı aralaması ve dolayısıyla kelimelerin veya diğer dilsel unsurların kullanım sırasındaki anlambilimselliğini göz ardı etmesidir. Ancak bunlara rağmen, temkinli bir yaklaşımla Sabahattin Ali'nin şiiirlerinden istatistikçi yöntem doğrultusunda elde edilen sık kullanımlı kelimelere yönelmek, ilgili alanda daha evvel ortaya konulmuş ve konulacak olan söylemleri göz ardı etmemek kaydıyla, söz konusu şairin poetikasını anlayabilmek açısından olumlu ve ufuk açıcı bir işlev üstlenebilir.

KAYNAKÇA

AKTAŞ, Şerif (2007). *Edebiyatta Üslup ve Problemleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.

⁷ "Bireyci romantizm"den kasıt, romantizmin toplumsal temleri ve söylemleri öne çıkaran toplumsalcı tarafının aksine; aşk, doğa, ölüm gibi temler ve lirik söylemler etrafında beliren taraftır. Bu hususta görece detaylı bilgi için bk. (Kefeli, 2007: 36-37).

- ALİ, Sabahattin (2011). *Bütün Şiirleri*, Haz. Atilla Özkırmımlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BEZİRCİ, Asım (1995). *Sabahattin Ali: Yaşamı, Kişiliği, Sanatı, Hikâyeleri, Romanları*. İstanbul: Evrensel Kültür Kitaplığı.
- DUMAN, Halûk Harun (2012). *Şinasi'nin Şiir Dünyası: Bilgisayarlı İçerik Çözümlemesi İşığında*. İstanbul: Yayınevi Belirtilmemiş.
- EAGLETON, Terry (2014). *Marksizm ve Marksist Edebiyat Eleştirisi*, Çev. Utku Özmakas. İstanbul: İletişim Yayınları.
- GRISEBACH, Manon Maren (1995). *Edebiyat Biliminin Yöntemleri*, Çev. Arif Ünal. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- GÜNEŞ, Mehmet (2016). *Sabahattin Ali'nin Eserlerinin Kaynakları: Roman, Hikâye ve Şiirlerinde Biyografik Unsurlar*. Ankara: Hece Yayınları.
- KAPLAN, Mehmet (2009). *Şiir Tahlilleri-2: Cumhuriyet Devri Türk Şiiri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KEFELİ, Emel (2007). *Metinlerle Batı Edebiyatı Akımları*. İstanbul: 3F Yayınevi.
- KORKMAZ, Ramazan (1997). *Sabahattin Ali: İnsan-Eser*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ÖZKIRIMLI, Atilla (1995). *Tarih İçinde Türk Edebiyatı*. Ankara: Ümit Yayıncılık.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi (1977). "Türk Edebiyatında Cereyanlar", *Edebiyat Üzerine Makaleler*. İstanbul: Dergâh Yayınları.



ÜÇ İSTANBUL ROMANINDAKİ MEKÂNLARIN ADNAN'IN KİŞİLİĞİNE ETKİSİNİN İD, EGO VE SÜPEREGO BAĞLAMINDA İNCELENMESİ*

The Analyzing of the Effects of the Places in the Üç İstanbul Novels on Adnan's Personality in the context of Id, Ego and Superego

Dilek ÇAKIR*

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, Türk edebiyatının önemli eserlerinden olan Üç İstanbul romanındaki mekânların Adnan'ın kişiliğine etkisini id, ego ve süperego bağlamında incelemektir. Mithat Cemal Kuntay, Üç İstanbul romanında, İstanbul'un önce Abdülhamid, sonra İttihat ve Terakki en son da Mütareke Dönemi'ni, bu dönemlerin mekânlarının Adnan'ın kişiliğine etkisini, Sigmund Freud'un yapısal kişilik kuramının üç ana sistemi olan id, ego ve süperego bağlamında romanın başkışisi Adnan etrafında anlatır. Romanda dönemler farklılaştıkça değişen tarihî zamanla birlikte İstanbul, tarihî mekânlar ve Adnan da değişmektedir. Adnan, her dönemde değişik kişilik özellikleriyle okuyucunun karşısına çıkar. Her dönemde farklı kişilik mekanizmalarının etkisi altındadır. Abdülhamid Dönemi'nde mekân; saray, Hidayet'in konağı, Maliye Nazır'nın konağı, Erkânıharp Müşiri'nin konağı ve Adnan'ın Aksaray'daki evidir. Bu mekânlarda yaşayanlar, id'in denetimi altındadır. İd, kişiliğin en ilkel bölümüdür. Doğuştan getirilen dürtüler ve refleksler ile istediği her şeye sahip olmak ister. İttihat ve Terakki Dönemi'nde mekân; Adnan'ın konağı, yazıhanesi ve Raşel'in konağıdır. Burada yaşayan insanlar, ego'nun denetimi altındadır. Ego, kişiliğin akıllı ancak ahlâk dışı olan kısmıdır. İd ile süperego arasındaki çatışmada denge kurar. Savunma mekanizmaları aktiftir. Mütareke Dönemi'nde ise mekân; Naşit'in konağı, Adnan ile Süheyla'nın Bozdoğan Kemer'indeki konağı ve romanın sonunda Süheyla'nın taşındığı Erenköy'ündeki köşktür. Bu mekânlarda yaşayanlar süperego'nun denetimi altındadır. Bu kişiler, geçmişle büyük bir hesaplaşma içindedir. Vicdanlarıyla başı başadırlar. Sonuç olarak bu çalışmada; Adnan'ın kişilik yapısında etkili olan, id, ego ve süperego, tarihî mekânlar etrafında incelenerek, bu alanda yapılan çalışmalara yeni bir bakış açısı getirmek amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Üç İstanbul, Sigmund Freud, İd, Ego, Süperego.

ABSTRACT

The aim of this study is to examine the effect of the places in Üç İstanbul novels, which are important works of Turkish Literature, on the personality of Adnan, in

* Bu çalışma, Yeditepe Üniversitesi'nin 25 Nisan 2018 tarihinde İstanbul'da düzenlediği "Edebiyatta Buluşma IX: Edebiyatımızda Kimlik ve Benlik" Sempozyumu'nda aynı adla sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş şeklidir.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul. E-posta: dileck_2308@hotmail.com



This article was checked by Turnitin.

the context of id, ego and superego. Mithat Cemal Kuntay, in the *Üç İstanbul* novels, id, ego, and superego systems of Sigmund Freud's Structural Personality Theory: İstanbul's first Abdülhamid, then İttihat and Terakki and last period of the Armistice Period, the places of these periods on Adnan's personality. In the context of superego, Adnan tells another person in the novel. As the periods differ in the novel, İstanbul changes with historical periods and historical places and Adnan. In every period, Adnan comes across a variety of personality traits. Each period is under the influence of different personality mechanisms. Abdülhamid Period; the places, the palace, the mansion of Hidayet, the mansion of the Minister of the Finance, the mansion of the Chief of Staff, is the house of Adnan in Aksaray. Those living in these places are under the control of the id. Id is the most primitive part of personality. He wants to have everything he wants with the innate impulses and reflexes. The place in the period of the İttihat and Terakki; Adnan's Mansion, office and Raşel's Mansion. People living here are under the control of the ego. The ego is the clever but unethical part of personality. Balance between id and superego. Defence mechanisms are active. The place in the period of the Armistice; Naşit's mansion is Adnan and Süheyla's mansion in Bozdoğan Kemer and it is the pavilion at Erenköy where Süheyla was moved at the end of the novel. People living in these places are under the control of the superego. These people are in a big deal with the past. They are alone with their conscience. In this study; id, ego and superego, which are influential in Adnan's personality structure, are examined around historical places and it is aimed to bring a new perspective to the studies in this field.

Key Words: Üç İstanbul, Sigmund Freud, Id, Ego, Superego.

Giriş

Mithat Cemal Kuntay'ın *Üç İstanbul* romanı İstibdat, Meşrutiyet ve Mütareke Dönemi olmak üzere İstanbul'un üç tarihî dönemini mekânlar ve bu mekânların Adnan'ın kişiliğine etkisi üzerinden anlattığı bir dönem romanıdır. "Romanımda bilmediğim ve görmediğim hiçbir şeyden bahsetmedim." (Kudret, 2004: 380) diyen yazar, yaşadığı ve tanık olduğu tarihî dönemleri, bu dönemlerin önemli olaylarını roman kişisi Adnan üzerinden okuyucuyla paylaşır. Eserini yazarken ne amaçladığını ise roman kişisi Adnan'ın ağzından şu sözlerle açıklar:

"Bu üç devri ev ve insan örneklerinde göstermek. İnsanlar evleri ile karmakarışık dururlarsa bir devri çok güzel ifade ederler. İstanbul'da on on beş prototip ev tanırım. Avrupalı olmak isteyen gülünç ev, tablo diye duvarına sahibinin büyütülmüş portresi asılan kaba ev; panjurlu eve namussuz diye gazez olan kafesli ev; 31 Mart'a gebe kalan cumbalı ev; bir de zarif tesbihleriyle, ince kalemtraşla, Beykoz vazolarıyla, Üsküdar çatmalarıyla eski eşya medeniyetimizi gösteren derin, sessiz evler. Bunları çizdim." (Kuntay, 2016: 129).

Adnan'ın yaşamı, farklı dönemlerdeki düşünüş tarzı ve duruşu üzerine kurulu romanda, Adnan'ın üç dönemde de farklı mekânlarda, farklı kişilik tarzları etkisindeki hayatı anlatılır. Bu üç dönemde de Adnan, farklı kişilik mekanizmalarının etkisi altındadır. Romanda bu kişilik

mekanizmalarını, Freud'un Yapısal Kuramına göre "id", "ego" ve "süperego" olmak üzere üç şekilde incelemek mümkündür.

Yapısal Kuram, Freud'un 1923 yılından itibaren savunduğu ve günümüzde daha da yaygın olarak bilinen bir modeldir. Bu kurama göre kişilik "id", "ego" ve "süperego" adlı üç ana sistemden oluşur. Bu üç sistemin bileşenlerinden de davranışlar meydana gelir. İd, ego ve süperego tüm insanlarda vardır. Ancak kişiliği belirleyen bu üç sistemden hangisinin daha baskın olduğudur. Bu baskın sistem tüm kişiliği etkileyebildiği gibi hayatın farklı dönemlerinde farklı kişilik mekanizmalarının etkisi altında kalmak da mümkündür. Freud, her insanın doğuştan "id" in denetimi altında olduğunu ancak zamanla içinde yaşadığı toplum ve vicdan gibi unsurların devreye girmesiyle "id" in baskı altında tutularak yerini "ego" ve "süperego" ya devrettiğini savunur (Geçtan, 1998: 44-45).

İd (altben), insan zihninde, gündelik yaşamı yöneten mantık ve ahlâk ilkelerinden uzak, serbest enerji akışıyla belirlenen ilkel ve ilksel bir oluşumu gösterir. İde zaman, mekân sınırlamaları ya da ahlâk kurallarını tanımayan haz ilkesi hâkimdir. Ego (ben) ise insan zihninin kişisel olan tarafıdır. Ve idin aksine, "gerçeklik" ilkesi tarafından yönetilir. Mantık ve akılcı düşüncenin belirlediği ego, insan zihninin diğer unsurlarının, yani id ve süperegonun hem kendisiyle hem de birbirleriyle olan ilişkilerinin de merkezinde yer alır. Süperego (üstben) içselleştirilmiş ana-baba imgelerinin etkisiyle oluşturulmuş denetleyici bir gücü gösterir (Cebeci, 2004: 218-220).

Abdülhamid Dönemi Mekânları ve Adnan'ın Baskın Kişilik Mekânizması: İd

İd, kişiliğin en ilkel yönünü oluşturur. Doğuştan getirilen dürtüler ve refleksler ile istediği her şeye sahip olmak ister. Daima haz ilkesine göre hareket eder. Gerçek ve mantık dışı istek ve arzularla bireyin içsel duygularını harekete geçirir. İçgüdüsel ihtiyaçlar ve cinsel dürtüler sonucu bireyi yönlendirir. İd, kişiliğin temel sistemidir. Ego ve süperego, ondan ayrılarak gelişimlerini sürdürür. Kalıtsal olarak insanda var olan içgüdülerin, doğuştan gelen psikolojik gizilgüçlerin tümüdür (Geçtan, 1998: 44-45).

Ruhsal enerji kaynağı olan id, ego ve süperegonun çalışması için gerekli gücü sağlar. Gerekli enerjiyi de bedensel süreçlerden sağlar. İd, enerji birikimine çok fazla dayanamaz ve bu enerjiyi bir an önce boşaltma gereği duyar. Bu durumda da haz ilkesi devreye girer. İd, için önemli olan hazdır. Akıl ve ahlâk gibi unsurlar ikinci plânda kalır. İd, kalıtsal olarak gelen içgüdüler ile doğuştan gelen gizilgüçlerden meydana gelir. Nesnel gerçeklerden bağımsız öznel bir gerçeklik algısı vardır (Geçtan, 1998: 44).

Bu dönemde Adnan ve çevresindeki kişiler yaşadıkları mekânlar etrafında id' in denetimi altındadır. Adnan, Abdülhamid yönetimindeki saraydan nefret eder. Abdülhamid ve saray düşmanlığı, bu dönemde

Adnan'ın kişiliğinin önemli bir parçasını oluşturur. Adnan bu dönemde yapılan hiçbir şeyi beğenmez ya da yapılanları eksik ve yetersiz görür. (Kuntay, 2016: 10-11).

Dönemdeki önemli mekânlardan biri de Hidayet'in konağıdır. Adnan, Hidayet'in konağına gidip geldikçe kendi küçük eviyle Hidayet'in konağını karşılaştırır. Hidayet'in konağındaki dalkavukluktan ve sahtekârlıktan hoşlanmaz. Ancak içten içe bu dalkavukluk ve sahtekârlığın altında yatan ihtişamdı da hoşlanır ve Aksaray'daki evini, bu konak karşısında tamamen değersiz görür. Bir taraftan Hidayet'in konağındaki ikiyezülülük ve dalkavukluktan hoşlanmadığını dile getirir. Ancak bir taraftan da bu konaktan ve Hidayet'in çevresinden bir türlü uzaklaşamaz. (Kuntay, 2016: 14-15). İd'in haz ilkesinin harekete geçmesiyle sürekli, dönemin ihtişam ve güç sembolü olan bu konak çevresinde dolaşır. Bu ihtişam ve güç karşısında Hidayet'i kıskanır ve onun yerinde olmak ister. Bu çevrede bulunmaktan hoşlanır.

Romanda İstibdat Dönemi olarak da adlandırılan bu dönemde ele alınan mekânlar ve bu mekânlar etrafında işlenen kişiler de id'in denetimi altındadır. Hidayet'in konağı dalkavuklarla dolu bir Abdülhamid devri konağıdır. Gösterişli olmasına rağmen birçok zevksiz unsuru içinde barındırır (Alver, 2002: 23). Maliye Nazır'ının evi devrin diğer ihtişamlı mekânlarına göre oldukça sadedir (Kuntay, 2016: 95). Erkâniharp Müşiri'nin Mermer yalısı ise Maliye Nazır'ının konağının aksine tüm ihtişam ve şatafatıyla insanı daha kapıdan ilk girişte büyüleyen bir mimariye sahiptir. (Kuntay, 2016: 123). Bu iki mekân dış görünüşüyle birlikte içinde yaşayanlar itibarıyla da birbirinden farklıdır. Adnan bu iki mekâna da ders vermek için gider. Ders verdiği Süheyla ve Belkis, içinde yaşadıkları mekânları aksettirirler. Süheyla, oldukça sade, gösterişsiz ancak donanımlı bir kişiliğe sahiptir. (Kuntay, 2016: 97). Belkis ise içinde yaşadığı yalı gibi oldukça gösterişli ve göz alıcı bir görünüme sahiptir (Kuntay, 2016: 125). İkinci Abdülhamid devrinin bu üç evi, dönemin üç farklı insan ve düşünce tarzını ortaya koyması bakımından önemlidir.

Bu dönemde ele alınan mekânların başında Abdülhamid idaresindeki saray gelir. Herkes ve her şey onun çevresindedir. Bu bölümde geniş mekân olarak sarayın ele alınması dikkate değerdir. Nitekim bu dönemde saray, her istediğine sahip olan, istediği anda istediğini yapma özgürlüğüne sahip olan bir profil çizer. (Alver, 2002: 23). Romanda saray, id'in kendisini en fazla hissettirdiği mekânların başında gelir.

Romadaki id'in denetimi altında bulunan bir diğer önemli mekân, Hidayet'in Çağaloğlu'ndaki taş konağıdır. Hidayet; ikiyezül, çıkarıcı, gösteriş meraklısı, Abdülhamid'in jurnallerinden biridir. Saraya ve Abdülhamid'e olan yakınlığı konağının ve çevresinin de kendisi gibi ikiyezül ve çıkarıcı insanlarla dolup taşmasına neden olur. Yükselmek isteyenler, tayin bekleyenler, önemli bir mevkiye atanmak isteyenler önce Hidayet'in konağına gelirler. Hidayet'in konağı tüm bu kişiler için

geçilmesi gereken bir basamak gibi görülür. (Alver, 2002: 23-24). İktidarın değişmesiyle Hidayet'in durumu da değişir. Abdülhamid'in tahtan inmesiyle Hidayet için de durum tersine döner. Etrafı kalabalık Hidayet artık kimsesizdir. Konağına gelip giden o kalabalık bir anda yok olmuştur. Bu düşüşe daha fazla dayanamaz ve bir hastalığı olmadığı hâlde ölür (Kuntay, 2016: 353-354). Hidayet ve onun çevresindeki kişiler de bu özellikleri dolayısıyla id'i yansıtır. Hidayet, çevresindeki kişilerin ondan uzaklaşmasıyla birlikte istediklerini yapamaz duruma gelince, bu durumla başa çıkıp savaşmak yerine en kolay yolu seçer. Aynı şekilde Hidayet'in çevresindeki kişiler de Hidayet, onların isteklerine cevap veremez duruma gelince ondan uzaklaşmayı tercih ederler. Bu durum romanda şu şekilde anlatılır:

“Konağına gelmeyen elçiler, arabasına selâm durmayan polisler onu öldürdüler. 31 Mart'tan sonra misafirleri, uşakları, parası azaldı: eriyordu. Bir türlü Şehremini olmadığı için vücudu azalıyordu.” (Kuntay, 2016: 162).

Bu dönemde geçen diğer bir mekân da Maliye Nazırının Bozdoğan Kemerindeki Taş Konağı ve Erkâniharp Müşiri'nin Mermer Yalısı'dır. Maliye Nazırının evi devrin bütün ihtişamlı mekânları içinde sadeliğiyle dikkat çeken bir yerdir. Erkâniharp Müşiri'nin Mermer Yalısı ise Avrupaî bir mimariye sahiptir. Adnan, Maliye Nazırının konağına kızı Süheyla'ya edebiyat dersi vermeye, Erkâniharp Müşiri'nin Mermer Yalısı'na kızı Belkis'a tarih dersi vermeye gider. Adnan, çevresi tarafından takdir edilen ve saygı gören Maliye Nazırının Bozdoğan Kemerindeki konağına ders vermeye gideceği için çok mutlu olur. Maliye Nazırının gördüğü saygı ve itibardan kendisine de bir pay biçer. Bu konaklarda birbiriyle farklı karakterlere sahip olan iki kadın dikkati çeker: Süheyla ve Belkis. Bu iki kadın sonraki dönemlerde de Adnan'ın hayatına yön vererek onun hayatının dönüm noktalarını oluştururlar. Bu durum romanda şöyle anlatılır:

“Maliye Nazırının konağından bugün çıkarken, Adnan, kaybettiği faziletleri tekrar bulan adam kadar seviniyordu. Hidayet'in konağına artık gitmeyecekti. Maliye Nazırının konağı ne kadar temizdi: Şehirsiz bir toprak gibi temiz!.. Bu konağın döşemelerinde bir insan alnı kadar namus vardı. Öyle iken Adnan'dan bu malumatını aylarca saklamıştı. Bu kıza karşı takındığı muallim tavrından Adnan utanıyordu. Artık Hidayet'in konağı, Maliye Nazırının konağına nispet, fena boyanmış bir hokkabazdı.

Memleketin tarihi okkayla, bayrağını arşınla satabilecek adamlarla dolup boşalan Hidayet'in konağı!.. Sonra Hidayet'in kendisi: Ağzını açınca kirlî parayla çürük malumatın karmakarışık döküldüğü Hidayet!.. Hâlbuki Süheyla'nın güvülsüz, patırtısız irfanı bir çiçeğin boynunu bükmesi kadar güzeldi. Sonra Maliye Nazırının refahından utanıyor gibi sesi çıkmayan konağı: Bu konağın hâli eşyada, taştta,

tahtada rikkatti. Adnan artık Hidayet'ten öğreniyordu." (Kuntay, 2016: 123-124).

Adnan, Erkânıharp Müşiri Kerim Paşa'nın kızı Belkis'a da tarih dersi verir. Erkânıharp Müşiri, Maliye Nazırı'nın zıttı bir adamdır. Çevresindeki insanlar ona saygıdan çok korku duyarlar. Bu yüzden de onunla ters düşmekten kaçınırlar. Adnan, bunu bildiği hâlde ders teklifini kabul eder ve meşhur Mermer Yalı'ya gider. Adnan, buraya geldiği ilk gün haysiyetinden bir şeyler kaybolduğunu hisseder. Bunun sebebi, inandığı fikre ters düşmesine rağmen bu yalıya gelip ders vermesi ve buradaki insanlarla iletişim kurmasıdır. Yalı, geleneksel mimariden çok farklı bir tarz ve üslupla döşenmiştir. Kendini bu yalı ve yalıdaki insanlar karşısında küçülmüş gibi hisseder. Adnan, inandığı fikre ters düşmesine karşın sırf Belkis'a olan zaafi sebebiyle bu konağa Belkis'a ders vermeye gider. Bu durum romanda şu şekilde anlatılır:

"Onu büyük bir salona aldılar; hiçbir şey parlamıyordu; her taraf yaldızsızdı; yüksek pencerelerden koyu kırmızı renkli Cenevre kadifesi perdeler bol bükümlerle yerlere sarkıyor, duvardaki Hollanda tablolarının koyu renkleri duvardan odaya doluyor, ayağa kalkan eşyadan salona ağır bir azamet çöküyordu; pencerelere bütün Boğaziçi sığıyor, denizin mavisi ve dağın yeşili tablolardaki boyaların karanlığına karışıyordu. Chippendale koltuklar ve kanepeler köşeler teşkil ederek odayı döşüyorlar; bir tarafta aynı İngiliz evinin yuvarlak camlı uzun vitrininde yeşim statue'ler, mertebani heykeller, Rodos vazoları duruyor; bir tarafta da velurdöjen kaplı paravanın üstünde çok kıymetli Polonya kuşağının ipek çizgileri dalgalanıyordu. Adnan, yerdeki Aubusson halısının dalları, daireleri arasından yeni boyanmış buruşuk kunduralarıyla geçerek, Chippendale koltuklardan birine incelmış ceketiyle oturacağı sırada, büyük maun kapı bir kubbenin altında, bir haremağası kapının kanadını tutarak yol verdi; odaya uzun boylu, beyaz bir kız girdi." (Kuntay, 2016: 121).

Romanda geçen bir başka mekân Adnan'ın Aksaray'daki evidir. Bu evde Adnan, hasta annesiyle birlikte kalmaktadır. Adnan'ın teyzesi veremden ölmüştür. Şimdi annesi de Aksaray'daki bu küçük evde aynı hastalıktan dolayı hasta yatmaktadır. (Kuntay, 2016: 12). Adnan'ın kendisi de aynı hastalığa yakalanıp ölmekten çok korkar. Nitekim romanın sonunda da Adnan, Meşrutiyet Dönemi'nden sonra gelen sefalete ve eski itibarını kaybetmesine dayanamayarak vereme yakalanır ve hastalanarak ölür (Kuntay, 2016: 569).

İtihat ve Terakki Dönemi Mekânları ve Adnan'ın Baskın Kişilik Mekanizması: Ego

Ego, kişiliğin işleyen yönüdür ve kısmen bilinçte yer alır. Gerçeklik ilkesine göre hareket eder. Haz ilkesini bekletir ya da bastırır. Gerçekliğin sınırlarını zorlamadan bireyin içsel dürtülerinden kaynaklanan ihtiyaçlarının uygun biçimde nasıl karşılanacağını belirler. Akıl yürütme,

problem çözme, karar verme gibi üst düzey zihinsel işlevleri vardır. Ego, savunma mekanizmalarının akıllı ancak ahlâk dışı kalan unsurunu oluşturur. İd'in isteklerini baskı altında tutar. Süperego'nun hâkim olduğu durumlarda ise savunma mekanizmalarını devreye sokar. İd ve süperego arasında bir çeşit denge işlevi vardır. İd'den gelen istekleri ya toplumun kendisini yargılayamayacağını bildiği anlarda devreye sokar ya da savunma mekanizmalarını kullanarak kendi vicdanından gelen tepkileri bastırır, yön değiştirir, bahane bulur veya baskı altında tutar (Geçtan, 1998: 45-47).

Freud'a göre insan, saldırganlık ve cinsellik gibi dürtüleri olan ve bu dürtüleri denetim altına alınması gereken olumsuz ve yıkıcı bir varlıktır. Eğer insanlar, toplum ve vicdan gibi dış etkenlerin baskısı altında olmayıp cinsellik ve saldırganlık enerjilerine göre hareket etseydi psikolojik sorunları da olmazdı. Ego, psikolojik baskı altında kalmamak ya da bu durumdan kurtulabilmek amacıyla savunma mekanizmalarını devreye sokar. Bu sayede de kendini cezalandırmaktan kurtarır. Ego, kişiliğin yürütme organıdır. Harekete giden yolları denetim altına alır, çevresindeki nesnelere ve kişilerin hangisiyle iletişim içinde olacağına, hangi içgüdülere cevap vermesi gerektiğini kendisi karar verir (Geçtan, 1998: 46-48).

Meşrutiyet Dönemi'nde sınıf değiştirmek isteyen, ülkenin kötü gidişatından kurtulmak için çarenin yine kendisinde olduğunu düşünen Adnan, üyesi olduğu İttihat ve Terakki'nin iktidara gelmesiyle birlikte İstibdat Dönemi'ndeki düşüncelerinden ve hareketlerinden farklı tavırlar sergilemeye başlar. Ancak Adnan'ın yaşamındaki bu ihtişam ve yükseliş İttihat ve Terakki'nin iktidar yıllarıyla sınırlı kalır (Alver, 2002: 22).

Meşrutiyet Dönemi'nin yönetim gücü İttihat ve Terakki Cemiyeti, mekânı ise İttihat ve Terakki'yi temsil eden Adnan'ın Cağaloğlu'ndaki Taş Konağı'dır. Adnan ve çevresindekiler, bu dönemde ego'nun denetimi altındadır. Ego, kişiliğin akıllı ancak ahlâk dışı olan yönünü oluşturur (Geçtan, 1998: 45-46). İttihat ve Terakki üyeleri ve Adnan, bu dönemde önceki dönemlerde eleştirdiği tavır ve hareketleri tek tek sergilemeye başlar. Adnan'ın İstibdat Dönemi'ndeki idealist ruhundan da eser kalmamıştır. Âdeta Abdülhamid'in tahttan inmesiyle birlikte bütün idealleri de Abdülhamid'in tahtıyla beraber yok olmuştur (Kuntay, 2016: 332).

Adnan, bu dönemde Abdülhamid dönemindeki muhalifliğinin faydalarını görmeye başlar. Onun için artık yoksulluk ve parasızlık gibi sıkıntılar çok uzaktır. Kimseye özel hocalık yapmasına da gerek kalmamıştır. Aksaray'da annesiyle birlikte oturduğu küçük ve eski evinden Cağaloğlu'nda aldığı taş konağa taşınmıştır. Abdülhamid döneminde yükselmek isteyenlerin, tayin bekleyenlerin yeni durağı Adnan'ın Cağaloğlu'ndaki konağı olur. Adnan bu dönemde herhangi bir bürokratik görevi olmamasına rağmen sözü en çok geçen isimlerden

biridir. İsteddiği her şeyi yaptıracak güce ulaşmıştır. Resmî bir sıfatı olmamasına karşın çevresi tarafından büyük bir saygı ve itibar görür.

“ (...) gene onu her bayram elçiler tebrik ediyorlardı; sokakta kendini belli etmeyerek yürürken polisler kolları ve bacaklarıyla selâm kesiliyorlardı. Tebessümü iltimastı, bir ismin önüne 'bizim' dedi mi ismin sahibi elçi, vali, müsteşar oluyordu.” (Kuntay, 2016: 323).

Meşrutiyet Dönemi'nde diğer önemli mekânlar Moiz ve Raşel'in Harbiye'deki konağıdır. Moiz, Mütareke Dönemi'ndeki harp zenginlerindedir. O da bu dönemde Adnan gibi birden zenginleşmiş ve Hidayet'in konağının en önemli parçası olan ve Hidayet'in misafirlerine gösterip daima övündüğü Şark Odası'nı kendi konağına almıştır. Adnan ise Hidayet'in elindense Raşel'in elinde bu eşyaları daha değerli görür.

“Adnan, Moiz'in konağında Şark odasına girince şaşırıldı. Hidayet'in mezadından Şark odasını Moiz almıştı. Hidayet'in konağında bu Şark odasını ilk gördüğü gece Moiz'in gözlerinde yanan hırsı düşündü, Moiz'den korktu. Fakat bu Şark odası Raşel'in eliyle ne kadar güzelleşmişti: Renk dünyası olmuştu.” (Kuntay, 2016: 360).

Romanda Moiz ve Raşel de bu yönleri dolayısıyla ego'nun denetim altına aldığı kişilere örnek gösterilir. Hidayet'in evinde görüp beğendikleri Şark Odası'nı Hidayet'in zor duruma düşmesiyle birlikte çevre tarafından beğenilme arzusuyla kendi konaklarına almışlardır. Bu hareketleri ve düşünce tarzlarıyla egonun akıllı ancak ahlâk dışı yönünü temsil ederler.

Mütareke Dönemi İstanbul'u ve Adnan'ın Kişilik Mekanizması: Süperego

Süperego, ahlâk ilkesine göre hareket eder. Kişiliğin vicdanını yani ahlâk kuralları ve değer yargılarını oluşturur. Aileden özümsemiş, toplumsal kurallar, gelenekler, görenekler ve ahlâk kuralları ile şekillenir. Katı ahlâki kurallar çerçevesinde, özellikle id'in cinsellik ve saldırganlıkla ilişkili isteklerini ahlâka uygunluk açısından denetler. Uygun olmayanların karşılanmasına karşı çıkar. Kişilik mekanizmalarının toplumun belirlediği ahlâk kurallarına uygun ancak akıl dışı olan unsurunu temsil eder. Süperego'nun baskın olduğu kişilikler toplum tarafından dışlanma ve kabul görmeme korkusu ya da takdir edilme, beğenilme arzusuyla akıl kuralları dışında kalan, sorgulanmayan davranışlar sergiler (Geçtan, 1998: 47-48).

Süperego'nun üç önemli işlevi vardır. Birinci işlevi, dışa vurulduğunda toplum tarafından hoş karşılanmayan cinsel ve saldırgan dürtüleri bastırmaktır. İkinci işlevi, egoyu gerçekçi amaçlar dışında ahlâki amaçlara yönelterek aklın yerine ahlâki ön plâna çıkarmaktır. Üçüncü işlevi ise diğer insanların ve çevrenin gözünde kusursuz görünmeye çabalamaktır. Süperego, id ve egoya karşı çıkarak onları kendi istekleri doğrultusunda yönlendirir. Süperego, kişiliğin toplumsal yönünü temsil eder. Toplumun gözünde iyi ve doğru olmak süperego için

vazgeçilmezdir. Toplumun beklentilerine ters düştüğü zaman süperego kendini çok sert bir şekilde cezalandırır (Geçtan, 1998: 47-48).

Mütareke Dönemi'nde Adnan, tüm sahip olduklarını yitirmiştir. Bu dönemde yönetimi ise işgal altındaki saray ve İttihat ve Terakki yöneticileri temsil eder. Halk, saray yöneticilerden beklediği desteği ve mücadeleyi göremeyince bir Millî Mücadele hareketi başlatır. Hem İttihat ve Terakki üyeleri hem de Adnan geçmişle büyük bir hesaplaşma içindedir. Vicdanıyla baş kalırlar. Adnan bu süreçte Süheyla'nın yanında bir sığıntı gibi yaşar. İttihat ve Terakki döneminde konağına gidip gelen, çevresinden hiç eksik olmayan o insanlar artık Adnan'ın ne yaptığından bile habersizdir. Hiç kimse onu arayıp sormaz. Adnan'ın bu zor zamanlarında yanında olan tek isim, bir zamanlar Belkis için reddettiği Süheyla olur. Geçmişte reddedip istemediği Süheyla'nın yanında bir sığıntı gibi yaşamak, vicdani yönden onu rahatsız eder. Süheyla'nın yanında mutlu olmadığı halde mutluymuş gibi yaparak, kendini hem içinde bulunduğu topluma karşı hem de Süheyla'ya karşı gönül borcunu yerine getirmiş sayar. Nitekim Adnan'ın bu sahte mutluluk oyunu, Süheyla'nın, Adnan'ın hala Belkis'in resmini sakladığını öğrenmesiyle son bulur (Kuntay, 2016: 503). Adnan'ın bu dönemdeki baskın kişilik mekanizması süperego'dur. Sırf toplum tarafından ayıplanıp dışlanmamak için içinde olduğu ve yapmaktan hoşlanmadığı eylemlerin ve mekânların içinde yer alır. Vicdani duyguları ön plâna çıkar. Geçmişte yaptığı hataları telafi etmek ister. Toplum ve vicdan gibi unsurları hayatının merkezine alır.

Mütareke Dönemi'nde öne çıkan mekân Boğaziçi'ndeki Naşit'in konağıdır. Önce Hidayet sonra Adnan'ın konağına görülen ilgi ve saygı bu dönemde de Naşit'e ve Naşit'in konağına gösterilir. İstibdat İstanbul'unda Hidayet'in, Mütareke İstanbul'unda Adnan'ın konağında toplananlar Mütareke Dönemi'nde Naşit'in konağında toplanırlar. (Alver, 2002: 24). Adnan, bu dönemde Süheyla ile Maliye Nazır'ının eski evinde kalır. Ancak Süheyla bu evi değişen kendi zevkine göre yeniden düzenler. Adnan'ın ölümünden sonra ise çocuğuyla birlikte bu evi satarak Erenköy'ünde yeni bir köşke taşınır.

“Anası Cemalifer'den kurtulmak için Süheyla, Bozdoğan Kemer'indeki konağı sattı, parasıyla Erenköy'ünde iki köşk aldı, birinde kendisi çocuğu Salim'le oturacaktı, ötekinde anası...” (Kuntay, 2016: 575).

Nitekim bu dönemdeki kişiler, gerçekte mutlu olmamalarına karşın toplumun yarattığı içsel baskılar doğrultusunda hareket ederek, dışarıya karşı mutluymuş gibi yaşamlarını sürmeye devam ederler. Önemli olan kişilerin kendi istekleri değil toplumun beklentileri ve toplumun ne istediğidir. Hedef ve idealler ikinci plânda kalır. Bu yönleriyle süperego'su baskın kişiliklere örnek gösterilirler.

Sonuç

İçinde yaşanan dönem ve mekânlar kişilik ve davranışlar üzerinde yadsınamaz bir etkiye sahiptir. İd, ego ve süpereo olmak üzere üç kısma ayrılan kişilik mekanizmaları da farklı dönemlerde farklı baskın mekanizmalar olmak üzere karşımıza çıkar. Üç *İstanbul* romanında Abdülhamid Dönemi'nde adı geçen mekânlar, devrin yöneticisi Abdülhamid'in içinde yaşadığı saray, yine sarayı temsil eden çıkarıcı ve dalkavuklarla dolu Hidayet'in konağı, dönemin Avrupaî üslubunu ve mimarisini temsil eden Erkânıharp Müşiri'nin Mermer Yalısı ve nispeten diğer mekânlara göre daha sade kalan Maliye Nazırı'nın konağı ve Adnan'ın annesiyle birlikte yaşadığı Aksaray'daki evidir. Bu dönemdeki mekânlar başta saray olmak üzere ihtişam ve gücü sembolize ederler. Her istediklerini hemen elde edebilecek bir yapıya sahiptirler. Adnan ve bu mekânlarda yaşayan insanlar bu yönleriyle id'in denetimi altındadır. Daima haz ilkesine göre hareket ederler. Kendi istekleri her şeyden ön plândadır.

Meşrutiyet Dönemi'nde İttihat ve Terakki'nin iktidara gelmesiyle birlikte Adnan da yükselişe geçer. Bu dönemde öne çıkan mekânlar Adnan'ın Çağaloğlu'ndaki Taş Konağı, Moiz ve Raşel'in Harbiye'deki Konağı'dır. İttihat ve Terakki yönetime gelince Abdülhamid döneminde eleştirdiği ne varsa onların aynısını yapmaktan çekinmez. Verdiği sözlerin çoğunu da yerine getirmeyiz. Onun sivil hayattaki temsilcisi Adnan da aynı davranışları sergilemektedir. Bir önceki dönemde beğenmeyip eleştirdiği insanların hâl ve hareketlerine benzer davranışlar sergiler. Bu dönemde baskın kişilik mekanizması ego'dur. Ego kişiliğin akıllı ancak ahlâk dışı yönünü oluşturur. Adnan ve çevresindekiler de bu yönüyle ego'nun denetimi altındadır.

Mütareke Dönemi'nde Adnan sahip olduğu bütün gücü ve ihtişamı yitirmiştir. Bu dönemde yönetimi İstanbul'da işgal altındaki saray ve devlet adamları temsil etmektedir. İşgal güçlerine karşı halk tarafından oluşturulan bir Millî Mücadele hareketi ortaya çıkar. Diğer yandan saraydaki yöneticiler ve İttihat ve Terakki üyelerince bir sorgulama başlar. Yönetimin sivil tarafını temsil eden Adnan'da da sorgulama ve pişmanlık şeklinde geriye dönüşler olur. Hiç mutlu olmadığı hâlde Süreyya'ya ve topluma olan gönül borcunu yerine getirebilmek için Süreyya'nın yanında kalır ve topluma yararı dokunacak işleri yapmaya çalışır. Bu dönemdeki kişiler bu yönleriyle süpereo'nun denetimi altındadırlar. Süpereo, kişiliğin vicdani yönünü temsil eder. Kişilerin kendi istekleri ve çıkarları değil toplumun yararı ve istekleri ön plândadır.

KAYNAKÇA

FREUD, Sigmund (2001). *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*. (Çev.: Ali Babaoğlu), İstanbul: Metis Yayıncılık.

FREUD, Sigmund (2016). *Psikanaliz Üzerine-Yeni Araştırmalar ve Bulgular Psikanalize Giriş 3*. (Çev.: Kâmuran Şipal), İstanbul: Say Yayınları.

- KÖKSAL, Alver (2003). "Üç İstanbul Romanı Üzerine Sosyolojik Okuma Denemesi". *İlmi Araştırmalar Dergisi*, 15, s.19-26.
- CEBECİ, Oğuz (2004). *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- GEÇTAN, Engin (1998). *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Remzi Yayınları.
- KUDRET, Cevdet (2004). *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman II*, İstanbul: Dünya Yayınevi.
- KUNTAY, Mithat Cemal (2016). *Üç İstanbul*. İstanbul: Oğlak Yayınları.
- ÖZCAN, Nezahat (2014). "Mithat Cemal Kuntay'ın Üç İstanbul Romanında Tiplerin ve Dönemlerin Aynası Eşya". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 52, s. 181-214.
- KEMAL, Timur (2004). "İstanbul'un İç Yüzü ve Üç İstanbul Romanlarından İnsan Manzaraları". *İlmî Araştırmalar Dergisi*, 18, s.103-122.

UÇURTmayı VURMASINLAR ROMANINDA KARAKTER VE KARAKTERLEŞTİRME

Character and Characterization in the Novel of the "Don't Shoot the Kite"

Tuba KIRAÇ*

ÖZET

Feride Çiçekoğlu'nun *Uçurtmayı Vurmasınlar* isimli kitabı, yazarın kendi hayatından ilham alarak yazdığı bir eserdir. Kendisi de 12 Eylül 1980 askeri darbesinden sonra tutuklanarak 1980-84 yılları arasında Mamak Askeri Cezaevi ve Ankara Merkez Cezaevi'nde kalan yazarın ilk romanı olan *Uçurtmayı Vurmasınlar*, aynı zamanda biyografik okumaya müsait bir eserdir. Eser, eserin çocuk kişisi Barış'ın cezaevinden İnci'ye yazdığı ve bir yıllık zaman dilimini kapsayan mektuplardan oluşur. Mektup-roman tekniğiyle yazılan, bunun yanında anlatma-gösterme, özetleme, geriye dönüş gibi birçok anlatım tekniğini de içinde barındıran çok katmanlı bir eserdir. Yazarın eserin önsözünde cezaevinde kaldığı süreç içerisinde tanıdığı Barış'ın sesinin başka insanlara ulaşması için yazdığını söylediği eserde, Barış vasıtasıyla yaşananları ve yaşadıklarını aktardığı görülür. Bununla birlikte eser, geçmişteki yaşananların unutulmaması için yazıldığı hatıra/anı izlenimini de verir. Feride Çiçekoğlu'nun bu romanıyla ilgili daha önce detaylı bir çalışma yapılmamış olup, genel olarak eserlerinin tümü üzerinde durduğu görülen Tülin Sadıkoğlu'nun yayınlanmamış yüksek lisans tezinden başka herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu makalede karakter, yazarın karakterleştirme biçimi ve özellikle eserin hem anlatıcısı hem de eserin yazılma nedeni olan Barış'ın ve İnci'nin karakterleştirilmesi üzerinde durulacaktır. Bununla birlikte yapılan çalışmanın edebiyat alanında da bir boşluğu doldurması ve yapılacak yeni araştırmalar için hem bir yol gösterici hem de faydalı bir kaynak olması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Uçurtmayı Vurmasınlar*, mektup-roman, karakter, karakterleştirme.

ABSTRACT

Book of Feride Çiçekoğlu's *Don't Shoot The Kite* is, a work of the author inspired by her own life. She herself was arrested after the military coup of 12 September 1980 and between 1980-84, she stayed in Mamak Military Prison and Ankara Central Prison, the first novel of the author *Don't Shoot The Kite*, it is also available for biographical reading. The work consists of letters written by Barış, a child person, from prison to İnci and covering a period of one year. It is a multi-layered work written with letter-novel technique, which also includes many narrative

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul. E-posta: kiractuba1@gmail.com

techniques such as narration-show, summarization, and flashback. In the foreword of the work of the author in the period he was detained in prison in the work he said he wrote to reach other people to the voice of Barış, through Barış experiences and lived the transfer of what is seen. However, the work also gives the impression of the memory / memoir of the past to be forgotten. There is no detailed study of Feride Çiçekoğlu's this novel earlier, in general, Tülin Sadıkoğlu has not seen any studies other than the unpublished master's thesis. In this article, character, author's characterization style and especially the narrator of the work and the characterization of the work will be focused on the characterization of Barış and İnci. In addition, it is aimed that the study will be a guide and a useful source for the new researches in the field of literature.

Key Words: *Don't Shoot The Kite*, letter-novels, characters, characterization.

Giriş

İlk eserlerini 12 Eylül askeri darbesinden sonra oluşan edebi ortamda vermeye başlayan Feride Çiçekoğlu, *Uçurtmayı Vurmasınlar*¹ isimli ilk romanında bir çocuğun hapisanede geçirdiği süreci anlatır ki, kendisi de bu dönemde tutuklanarak cezaevinde kalmıştır. Eserde bir dönem, değişen yargılar ve oluşan yeni sistem, anlatıcı konumundaki çocuk kişisi Barış'ın gözünden yansıtılır. Konusu itibariyle bir dönemi anlatan ve 12 Eylül Askeri darbesinin cezaevindeki uygulamalarına ışık tutan eser, aynı zamanda bir dönem romanı olarak adlandırılabilir. Siyasi ve adli mahkûmlar arasındaki çıkar ve fayda çatışması, iki kesim arasındaki hayata bakış tarzının farklılığı, cezaevindeki yaşam ve mahkûmlara yönelik uygulamalar Barış'ın gözünden en saf şekilde ortaya konulur.

Yazar hikâyesini, eserin önsözünde "düşsel mektuplar" adıyla adlandırdığı mektup-roman (epistolary novel) tekniğiyle yazar. "Önceleri sadece haberleşme aracı olarak kullanılan ve 'özel' sıfatı ile tanımlanabilecek mektubun daha sonraki yıllarda politik, edebi mektuplar adı altında değişik örnekleri görülür" (Kefeli, 2002: 9). Mektubun ilk zamanlardaki haberleşme aracı olarak kullanımı daha sonra yaygınlaşır ve haber yanında duygu taşıyıcılığı görevini de üstlenir. "17. yüzyıl ve özellikle de romantik duygu tarzının kuvvetle kendini hissettirdiği 18. yüzyılda mektup türü artık birbirinden ayrı düşmüş insanların duygularını, özlemlerini, karşılıksız aşkları veya bireyin yaşadığı duygu/akıl çatışmalarını dile getiren örnekleriyle romanların vazgeçilmez unsurları haline gelir" (Kefeli, 2002: 10). Mektup özü itibariyle gizli, yazılan kişiye özel ve kendisine mahsus özel bir türdür. Romancılar 18. yüzyıldan itibaren eserlerinde bu türden yararlanırlar. Çiçekoğlu'nun mektup tekniğini romanının ana dokusu olarak tercih etmesinin nedeninin, mektubun hapisanelerdeki mahkûmlar için öneminin büyüklüğünden kaynaklandığına şüphe yoktur. Eserde tek bir anlatıcının yazdığı ve genelde idarenin sansürüne takılarak yerine ulaşmayan (sadece iki

¹ Feride Çiçekoğlu, *Uçurtmayı Vurmasınlar*, Can Yayınları, İstanbul 2016. Makalede eserde atıf yapılacak noktalarda bu baskı esas alınacaktır.

mektup İnci'nin eline geçer) mektuplar söz konusudur. Karşılıklı yazılmış mektuplar değildir. İnci'nin yazdığı birkaç mektup ve karttan bahsedilmesine rağmen bu konu birkaç cümle ile geçiştirilir ve okuyucu İnci'nin duygularını veya cevaplarını öğrenemez. Dolayısıyla karşılıklı duygulanımların yansıtılmasından ve aynı zamanda çoğul bakış açısından bahsedilemez. Eserde tek bir anlatıcının hâkim olduğunu söylemekle birlikte Barış'ın yaşı dolayısıyla başkalarına yazdırdığı (Zeynep, Selma vs.) mektuplarda farklı üslupların varlığından bahsedilebilir. Mesela mektupların çoğu sansür yüzünden İnci'nin eline geçmezken memur olan Selma'nın yazdığı mektup (15 Ekim tarihli mektup) onun memur kesiminin kullandığı yazışma dilini ironik bir şekilde uyguladığı bir üslupla yazılmış ve yerine ulaşmıştır. Bu mektuplar yazarın "(Barış'ın) duygularını tahlil ettiği ve kendisini rahatsız eden düşüncelerini açığa vurduğu, paylaştığı bir vasıta, bir psikanaliz aracıdır". Aynı zamanda yazarın düşüncelerini de yansıttığı bu mektuplar "bir devrin sosyal ve siyasi görüşlerinden de kesitler verir" (Kefeli, 2002: 46-49).

Özü gereği mektup 'anlatma' ağırlıklı bir yöntem olup bu teknikle kurulan eserde de Barış'ın hapisanede geçirilen süreç içerisinde yaşananları parça parça mektuplar şeklinde İnci'ye anlatması söz konusudur. Eserin yapısı aralıklarla bir yıl boyunca yazılan mektuplardan oluşur. Anlatıcı olarak olayların tek bir anlatıcının bakış açısıyla sunulmasından dolayı tek yönlü bir tür olarak karşılansa da duyguların sığacağı sığacağına yazılması, kişinin en derin duygularını yansıtması, samimiyeti esere derinlik ve sıcaklık katar, okuyucunun kendisini mektupların muhatabıyla özdeşleştirmesine neden olur. "Mektup tekniği, sunduğu kısıtlı imkânlarla rağmen, roman sanatına yeni anlatım imkânları getiren, özellikle bireyi tanımak açısından yararlı olan ve yararlanılan bir tekniktir". (Tekin, 2017: 248) Bu makalede de siyasi eleştirinin ironi ile birlikte doruğa ulaştığı bu mektuplardan yola çıkarak öncelikle eserdeki karakter ve karakterleştirme tekniği incelenecektir. Daha sonra eserin anlatıcısı ve ana karakteri Barış'ın ve İnci'nin karakterleştirilmesi üzerinde durulacaktır.

Uçurtmayı Vurmasınlar'da Karakter ve Kişiler

Bir romanın okuyucunun zihninde yer etmesini sağlayan, okuyucuyu eserle özdeşleştiren unsurların başında "karakter" gelir. 'Karakter' kelime olarak "Bir nesnenin, bir bireyin kendine özgü yapısı, onu başkalarından ayıran temel belirti ve bireyin davranış biçimlerini belirleyen ana özellik, öz yapı, seciye"; terim olarak ise "Bir eserde duygu, tutku ve düşünce yönlerinden ele alınan kimse" (TDK, 1988: 792) anlamına gelir. Geçmişten günümüze kadar gelen anlatı metinlerinin hepsinde genel olarak bir anlatı mevcuttur. Temelinde bir anlatı-öykü bulunan romanı edebî açıdan yükselten ve onu benzer örnekleri arasında ayrıcalıklı konuma getiren şey ise konusundan (muhteva) ziyade biçimi ve karakterlerin kullanımınıdır. Okuyucu bir eseri bitirdiğinde olayın bütünü hatırlamasa bile iyi işlenmiş bir karakteri yıllarca hafızasından silemez. "20. yüzyıla kadar edebî eserlerdeki "karakterler" kendine has, yani ayırıcı özellikleri

olan kurmaca kahramanlar olarak ele alınıyordu. Modernist (yenilikçi) dönemle birlikte bu durum tersine döndü ve karakterin psikolojik derinliği, bireyselliği, nevi şahsına münhasır oluşu gibi özellikleri reddedildi. Bunun yerine anonim, bireysellikten arındırılmış, hatları belirsiz ve genel olarak insanların tümünü temsil eden bir karakter anlayışı benimsendi" (Dervişcemaloğlu, 2014: 135). Her ne kadar çoğu modern eserde evrensel olarak nitelendirilen şahsiyeti silikleştirilmiş kişilere rastlansa da sonuçta onlar da birer kişidir, eserde yazarın istediği ölçüde işlevleri ve olaylar içinde kapladıkları alan vardır. İnsanlardan hareketle oluşturulan karakterlerin, insanların kişiliklerindeki çeşitlilik göz önünde bulundurulacak belli ölçülerde sınırlandırılmaması daha doğrudur. Sonuç olarak istenilen kalıplara uymayan karakterler mutlaka karşımıza çıkacaktır.

Uçurtmayı Vurmasınlar romanında siyasi ve adli mahkûmlar ya da mahkûmlar ve idareciler arasında geçen çatışmalarla yazar 12 Eylül'den sonra oluşan bir dönemin toplumsal açıdan farklı kesimler üzerindeki yansımalarını gözler önüne serer. Aynı hapisanede bulunan üç farklı kesimin çatışması ve bu çatışma ortamında hayatı öğrenmeye çalışan küçük bir çocuk vardır. Yazarın ön plana aldığı asıl nokta karakterleştirme olup daha çok kişiler üzerinde durarak, farklı kesimleri temsil eden kişilerle olayın değişik boyutlarını verir.

Geçmişten günümüze kadar karakter ve karakterleştirme konusu birçok açıdan incelenmiş, farklı yaklaşımlar sergilenmiş ve konuyla ilgili çeşitli görüşler ve tasnifler sunulmuştur. "Karakter terimi her şeyden önce öykü dünyasında yer alan ve kurmaca anlatıdaki eylemleri gerçekleştiren kurmaca varlığı ifade etmektedir" (Dervişcemaloğlu, 2014: 133). Öncelikle karakterle ilgili var olan iki zıt görüş olup "birincisi, karakterlerin ait oldukları kurmaca dünyanın dışında ele alınamayacaklarını, onları içinde var oldukları bağlamdan çıkarıp gerçek insan gibi değerlendirmenin edebiyatın doğasına aykırı olduğunu savunmaktadır. İkinci görüş ise karakterlerin olayların gelişimi esnasında içinde buldukları bağlamı aşarak bir çeşit bağımsızlık kazandıklarını savunmakta yani birinci görüşün aksine, karakterlerin belli ölçülerde bağlamdan bağımsız olarak ele alınabileceklerine inanmaktadır" (Dervişcemaloğlu, 2014: 134). Birinci görüş "karakterleri, metindeki diğer sözel olgulara benzeterek metinselleştirir; yani karakterin temsili boyutunu, gerçek hayattaki insanlarla bağlantısını reddeder ve onları metnin gerçekliği içinde birer sözel varlık olarak ele alır". İkinci görüş ise "karakterleri hem insanların birer taklidi olarak görmekte, hem de söz konusu eserin sözel yapısından soyutlayarak ele almaktadır". Bu konuda yapılacak en sağlıklı tercih ise Rimmon-Kenan'ın önerdiği gibi "her iki yaklaşımı uzlaştırmak, yani karakterleri hem birer 'kişi' hem de 'metne ait parçalar' olarak görmektir" (Dervişcemaloğlu, 2014: 136-37). *Uçurtmayı Vurmasınlar* romanındaki karakter ve karakterleştirme tekniğini incelerken bu uzlaşmacı tavır dikkate alınacaktır.

Forster'a göre "yazar ile konusu arasında öteki birçok sanat dalında bulunmayan bir yakınlık vardır" (Forster, 2016: 84). Yazar çoğu zaman kendini anlatır, hikâyesine uygun kişiler bulur ve onları eserinde uygun ölçüde kullanır. Karakterle ilgili ilk tasnifi yapan Forster, *Roman Sanatı* adlı eserinde roman kişilerini "yalıncat/düz (flat) ve yuvarlak (round)" olmak üzere ikiye ayırır. Yalıncat kişilere "kimi zaman 'tip', kimi zaman 'karikatür' de denmektedir". Yalıncat kişiler "tek bir cümleyle anlatılabilen kişilerdir." "Tek bir nitelik ya da düşünceden oluşur. Yapısına birden çok nitelik girdi mi, kenarlardan kıvrılarak yuvarlaklaşmaya başlar" (2016: 107-8). Yalıncat kişilerin kişiliklerinde pek değişim görülmediği için daha sonra okuyucu tarafından hatırlanmaları kolaydır. Yuvarlak kişiler ise tek cümleyle özetlenmesi mümkün olmayan, olay sürecince değişime uğrayabilen kişilerdir. Gerçek insan özelliklerini daha çok gösterirler. Gerçek hayatta olduğu gibi inişli çıkışlı davranışları vardır. *Uçurtmayı Vurmasınlar*'da yer alan kişilere baktığımızda, yazarın çoğu roman kişisini yalıncat düzeyinde eserine yerleştirdiği görülür. Bu kişilerin tek amacı öykünün gidişatında figüran olmak ve olaya yaşam havası katmaktır. Ne yaşanan olaylar onları değiştirir ne de kendileri oldukları durumun dışına çıkmaya çalışırlar. Mesela adli suçlu olan Seher teyzenin tek problemi, oğlunun gelini Ayşe'yi kendinden daha çok önemsemesidir. Eserde de bu kıskançlığı öne çıkartılarak yer alır. Yine başka bir örnek olarak Sultan teyze batıl inançları olan, hırsızlık yapan, sürekli af çıkmasını bekleyen, yaygaracı, ağız bozuk, kötü kalpli ve çıkarıcı, toplumda örnekleri sıkça görülen bir tipi ortaya koymak için eserde yer verilmiş izlenimi bırakan kişilerdendir. Barış dâhil eserde yer alan neredeyse tüm kişiler bu kısma dâhil edilebilir. Eserde bu kişilerle ilgili hiçbir fiziki özellik belirtilmemesine rağmen okuyucunun gözünde çok çabuk canlanır. Örnekleri her dönem ve toplumda sıkça görülen tiplerdir. Öyküde yuvarlak olarak isimlendirilebilecek kişiler ise yaşayan, nefes alan ve adeta öykünün dışına çıkmaya çalışanlardır. Eserde yuvarlak kişi olarak tanımlanacak tek kişi İnci'dir fakat o bile Barış'ın gözünden anlatıldığı için kişiliği hakkında sınırlı bilgi edinilir.

Forster'ın ayrımı daha sonra roman kişilerini sadece iki sınıfa dâhil ederek sınırladığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Roman kişilerini siyah/beyaz gibi keskin çizgilerle birbirinden ayırmanın zorluğu incelemeler yapılırken de ortaya çıkar. Bu eserde de yalıncat ve yuvarlak diye tanımlanamayan, kendi içinde dönüşüm yaşamasına rağmen olaya etki etmeyen kişiler vardır. Bu kişilerin yuvarlak olarak düşünülmesinin tek nedeni yazarın onları harekete geçiren, bir derinliğe sahipmiş gibi gösteren kalemidir. Mesela Barış'ın "Kepçebaşı" diye çağırdığı ve yemek dağıtımını yapan Zeynep, kendisi bu görevden alındığında karşı çıkar ve diğer mahkûmların hiç itiraz etmeden yeni kişiyi kabul etmeleri onu üzer ya da yemek dağıtım sırasında Barış'a daha fazla et koyduğu için karşı çıkan Sultan teyzeye tokat atar ve bu durum onun yaşadıklarını sorgulamasına neden olur. Yine mizansene benzeyen kitap yakılma olayında sürekli kendini ifade etmeye çalışır ve cezalandırılır. Pişmanlık ve öfke, aynı zamanda yardımsever ve hakkını arama gibi birkaç özelliği

kişiliğinde barındırır. Bir başka örnek koğuşun meydancılığını yapan, dıştan kimseyi sevmeyen, duygusuz bir tip olarak görünen Zahide Ana'dır. Avluya düşen kuşu yemesin diye kediyi kuştan uzaklaştırmak için içinde üç dal olan sigara paketini kediyeye atar (Cezaevindekiler için sigaranın ne demek olduğunu bilen Barış dahi bu olay karşısında şaşırır ve aslında kalbinin sevgiyle dolu olduğunu anlar). Bu onun sergilediği kişiliğin dışına çıkması, yazara başkaldırmasıdır. Bu örneklerde olduğu gibi eserde yalınkat olarak görülen ama sınırları kesin olarak çizilmemiş kişiler yer alır.

Harvey ise Forster'ın aksine *Character and the Novel* (Karakter ve Roman) başlıklı çalışmasında karakteri "Ana karakter (protagonist), arka plandaki yani fondaki karakter (background), kart (card) karakter ve ip karakter (ficelle)" olarak dörde ayırır. Dervişcemaloğlu'na göre Harvey'in 'kart karakter' ve 'ip karakter' tipleri sayesinde, bazı karakter özelliklerini bir arada taşıyan karakterleri tanımlama imkânı da sağlanmıştır. "Mesela nispeten 'düz' ancak fazlasıyla canlı ve gerçekçi karakterleri 'kart karakter'; nispeten 'yuvarlak' ancak tipik ve temsili karakterleri de 'ip karakter' olarak nitelemiştir" (Dervişcemaloğlu, 2014: 145). Buna göre romanda yer alan Barış'ın annesi, Sultan, Nevin, Sevim ve Hacer kart karakter; Zeynep ve Selma da ip karakter olarak adlandırılabilir. Barış ve İnci dışındaki kişiler de arka plandaki kişilerdir.

Ewen ise karakterleri karmaşıklık, gelişim ve iç dünyaya nüfuz etme durumlarına göre ayırma tabii tutulmuştur. "Karmaşıklık ekseninde tek bir özellik ya da tek bir baskın özellik üzerine inşa edilmiş karakterler vardır" (Dervişcemaloğlu, 2014: 146). Kıskançlığı temsil eden Sevim, yalancılığı ve sahtekârlığı ön plana çıkarılan Sultan bu gruba örnek olabilir. 'Gelişim göstermeyen' fakat varlıklarıyla 'bazı işlevlere hizmet eden' karakterler vardır. Bunlar romandaki çevreyi temsil etmek gibi eserde yer alabilirler. Nevin, Ayten, Gülsüm bu tiplere örnek gösterilebilir. Bir de gelişim gösteren karakter vardır ki bunlar eser içinde bir durumdan başka bir duruma geçerler. Mesela Zeynep öfkesine yenilerek Sultan'a tokat atmış ve bu durum onda pişmanlık duygusunu yaşamasına neden olmuştur. İç dünyaya nüfuz etme ekseninde karakterlerin bilinçleri ya içerden yansıtılır ya da dışardan gözlemlenmeyle yansıtılır. *Uçurtmayı Vurmasınlar* romanındaki çoğu karakter Barış'ın gözlemlenmelerinden okura yansıtılır.

Hochman, *Character in Literature* (Edebiyatta Karakter) başlıklı çalışmasında sekizli bir tasnif yaparken, son olarak Fishelov'un 1990'da yaptığı tasnifle karşılaşırız. Henüz tamamlanmış bir karakter tasnifi yapılmamış olup her gelen bir öncekinin eksik yönlerini tamamlayıp ileriye gitmeye çalışmıştır. Forster'ın tasnifi yapılan tüm ayrımların ilk noktası olduğundan hala daha günümüzde önemini sürdürmektedir (Dervişcemaloğlu, 2014: 147-48).

Eserin önsözünden hareketle 1984'te cezaevinden çıkan ve orada yaşananları mektup vasıtasıyla anlatan yazar aynı zamanda bir dönemi gözler önüne serer ve eserde yer alan kişiler gerçek izlenimi vermektedir. Eser, yazarın yaşantısı temel alındığında bir gerçekliğe yaklaşırsa da

anlatıcı tarafından gerçekliğin yeniden yaratıldığı “kurmaca” bir dünyadır. Her ne kadar kişiler bir gerçekliğin cisimleştirilmiş şekilleriyse de bundan sonra sadece o kurmaca dünyada yaşayan varlıklardır. Nitekim yazar eser için “Cezaevinde tanıdığım bir çocuğun bana yazdığı varsayılan düşsel mektuplar” (Ravali, 1990: 16) diyerek, eserin kişinin hem gerçek hem de kurmaca olduğunu vurgular. Aynı zamanda “Sorguluyor, Başkaldırıyor” başlıklı söyleşisinde “Ben birebir yaşamdan gelen tecrübelere ağırlık veriyorum. Ya da kendi yaşadıklarım, birebir gözlemlediklerime, tanıdığım insanlara, vs. tamamen kurmaca şeyler yazmıyorum ya da yazamıyorum” (Altınar, 1991: 96-97) demesi eserlerinin otobiyografik yönünü vurgular. *Uçurtmayı Vurmasınlar* romanında siyasi ve adli mahkûmlar arasındaki gizli çatışma vasıtasıyla hem iki kesimin davranış farklılıkları hem de hayata ve geleceğe bakış tarzlarındaki keskin noktalar tartışılır. Aynı cezaevinde yaşanan birbirinden farklı hayatlar Barış'ın gördüklerini anlamlandırmaya çalışan çocuk bilinciyle okuyucuya sunulur.

Bir romanı oluşturan belli başlı ögeler arasında genel olarak zaman-mekân-olay ve kişi sayılır. Bu ögelerden “başlıca ilgi odağı, kişidir. İlgi odağıdır; çünkü diğer ögeler onun için vardır ve söz konusu dünya onunla bir anlam ve işlev kazanmaktadır”. Gerçek dünyanın bir yansıması olarak romanın kurgu dünyası, yazarın bilgi birikimi ve yeteneğine göre şekillenir. Bir romanda yer alan kişiler her zaman karakter boyutunda gözlenmez. Yazar şahıs kadrosu içinde yer alan kimi kişilerini figüratif boyutta tutarken kimisini karakterize edebilir, bazen de olayın ön plana çıktığı eserlerde karakterize edilmiş herhangi bir kişi olmayıp kişiler sadece tiplendirilerek bırakılır. “Kişi, şahıs, figür... aradaki farklılıklara rağmen, bu kavramlarla aynı noktaya işaret ederiz: Bu, insan kimliği kazandırılmış ve romancının tasarrufuyla romanın kurmaca dünyasına dahil edilmiş olan varlıktır” (Tekin, 2017: 79-80). İlerleyen zamanla birlikte “Klasik on dokuzuncu yüzyıl romanlarında bireyler önem (kazanır); romanda nesnelere ancak bu bireylerin özelliklerini vurgulamak amacıyla yer verilir” (Parla, 2015: 39). Eskinin tek bir tip özelliğine sahip kişisi yerini modern dönemde farklı tip özellikleri ruhunda barındıran kişisine bırakır. Bu değişimde realistlerin payı büyüktür. “Realistlerin bu yöndeki çabalarından önce kişi, ya hâkim bir eğilimin (tutkunun, aşkın, kinin vs.) somut (müşahhas) bir örneği yahut vakanın gölgesinde silik bir şahsiyetti... realistlerin katkılarından sonra kişiler, olayların içinde ve hayata daha yakın olmuşlardır”. Yine birey merkezli klasik dönemde çok önemli görülen ve her hatıyla kusursuz olarak çizilen kişisi modern dönemle birlikte büyük bir değişikliğe uğrar, bazen yok denecek derecede silikleşir, bazen “ona bir isim bile çok görülür... Yeni Roman'da 'beşerî sıcaklık' nesnelere mekanik dişlileri arasında erir, yok olur.” İlerleyen zamanlarda sadece olayı yürüten kişi “yenilenmiş kimliğiyle” hem bir kişi, hem “yazarın sözcüsü” hem de “yazarın yerine göre bakış açısından yararlandığı biridir” (Tekin, 2017: 83-85-86). Son olarak geleneksel romanda göreceli olan

yazar-kışı arasındaki ilişkiye modern dđnemde mesafe girer ve yazar bazen sđzđ tamamen kışıye bırakarak aradan çekilir.

Roman kışileri siyasi ve adli mahkđm olarak ikiye ayrılabilir. İnci, Zeynep, Nevin, Filiz ve Sevim eserde yer alan siyasi mahkđmlardır ve bunlara ilk grup gözđyle bakılabilir. Zeynep, yemek dağıttığı için Barış'ın "kepçebaşı" diye takıldığı şakacı bir tiptir. Okuma yazma bilmeyen mahkđmların mektuplarını yazar. Yardımseverdir ve çevresi tarafından sevilir. Mizansene benzeyen kitap yakılma hadisesinden dolayı iki hafta görüşe çıkamama cezası alır. Bu olay onun hakkını arayan adaletli olma tarafını gösterir. Yemek dağıtımını sırasında Barış'a daha fazla et koyduğu için sorun çıkaran Sultan teyzeye tokat atar, ama daha sonra yaptığından pişmanlık duyar. Bu da onun yaptığı hatalardan ders çıkarmasını bilen, hatasını kabul eden biri olduğunu gösterir. Nevin'in de herkes gibi fiziki özellikleri belirtilmemiştir. Nişanlısı da kendisi gibi tutuklu siyasi bir suçludur. Hacer'in Barış'a sigara içirmeye çalıştığını görünce engel olur. Onun anlayacağı dilde zararlı olduğunu açıklar. Olaylara daha sağduyulu ve mantıklı yaklaşır. "Keskin sirke küpüne zararımış" onun mantıklı olduğunu gösteren cümlelerdendir. Adli suçlular Sümböl'le kavga etmek için siyasi suçluları da yanlarına almaya çalıştığında olaya engel olmaya çalışır. Neticede zararlı onlar çıkar ve onu dinlemeyen arkadaşları başka bir cezaevine gönderilir. Sorunları konuşarak halletmeye çalışır (Selma ablanın yeni ekipbaşı olması meselesi). Filiz, İnci cezaevinden çıktıktan sonra cezaevine gelir. Öfkesine yenilerek kararlar alır. Sevim ile birlikte kışkırtmalara gelerek Sümböl'ü dövmeğe giderler. Sevim ortadan kaybolur ve tüm suç kendi üstüne kalır, ceza olarak başka bir cezaevine gönderilir. Bu onun duygularına göre, düşünmeden hareket eden bir tip olduğunu gösterir. Sevim yazdığı bir şiir yüzünden tutuklanımıştır. Çok güzel şiir okuduğundan bahsedilir. Duygularına hâkim olamaz. Sümböl Hanım olayında "Sümböl Hanım'ı dövelim" diye tutturur. Öfkesine yenilerek sağlıklı kararlar veremez. Nevin'i alaya alır.

Eserdeki ikinci grubu adli mahkđmlar oluşturur. Barış'ın annesinin eserde ne adı geçer ne de herhangi bir fiziki durumu belirtilir. Sanki eserdeki görevi sadece Barış'ın annesi olmaktır. Eserde annenin cezaevinde yatma nedeni belirtilmemiştir. Kendisi hapiste iken Barış çok küçük olduğu ve ona bakacak kimse olmadığı için cezası bitene kadar kendisiyle birlikte hapiste kalır. Sürekli üzgün, geceleri gizli gizli ağlayan, kocası görüşe gelmeyi aksattıkça daha da üzölen bir tiptir. Eserin ilerleyen sayfalarında kocasının hayatında başka bir kadın olduğunu ve bu yüzden görüşlere artık gelmediği öğrenilir. Barış'tan çok kocasının durumuyla ilgili bir kadındır. Kızgınlığını Barış'tan çıkarır: "Bacak kadar boyunla her işe karışma! Kazık kadar adam oldun, hala kıçını topluyorum!" (31) Barış bir şey sorduğunda onu tersler. Acısını gizlemeye çalışır. Adli suçluların yanında umursamıyormuş gibi davranırken, siyasi suçlulara doğruyu söyler, "İçim yanıyor" (31). Yine de suçtu kocasında değil diğer kadın da bulur. Hatta küçük yaşta zengin diye yaşlı bir adama verilen Meryem, adamın karısı tarafından şikâyet edildiği için cezaevine

düşünce, onu kocasının birlikte olduğu diğer kadın yerine koyarak döver. Bu davranışı onun duygularına göre hareket eden, kendinden başka kimseyi düşünmeyen, bencil biri olduğunu gösterir. Dengesiz bir tiptir. Barış'ın sorduğu sorulardan siyasileri sorumlu tutup ceza olarak onların yanına göndermezken, daha sonra gitmesine karışmaz. Gerçekte ne hissettiği belirsizdir. Anlık duygularına göre hareket eder. Başka bir cezaevine gönderilmemek için "Sümbül olayı"nda her şeyi kendisi başlattığı halde idareye Filiz yaptı diyerek kendi paçasını kurtarır. Bu onun güvenilmez ve çıkarıcı olduğunu gösterir. Sultan teyze sürekli af çıkmasını bekleyen dengesiz bir tiptir. Gerçekle yanlış ayırt etmekten acizdir. Batıl inançları vardır. Af çıksın diye yine kendi uydurduğu yatıra mumlar yakar. Yalancıdır, nefret etmesine rağmen sırf menfaatinden dolayı Sümbül'den yana olur. Para karşılığında onun çamaşırlarını yıkar. Sahtekârdır, Sümbül cezaevinden çıktıktan sonra hemen onun aleyhinde konuşmalara başlar. Yaygaracı, kötü kalpli, ağız bozuktur. Hırsızlık yapar. Yangın olayında Gülsüm Ananın kesesini çalar, sonra yatır buldu diyerek sıyrılmaya çalışır. Kurnazdır. Önceden de Barış'ın annesinin küpelerini çalar ve cebinden çıkar. Eserdeki en canlı tiplerden biridir. Gülsüm ana yaşlı bir kadındır (torunlarının olmasından anlıyoruz). Bir komşusunu sakladığı için tutuklanır (12 Eylül dönemindeki tutuklanma nedenlerine de değinmiş olur). Eserdeki figüratif kişilerdendir. Selma eserde fiziki özelliği belirtilen tek kişidir. Sigara içmekten dişlerinin simsiyah olduğu ve sinirlendiğinde alnında iki kaşının ortasında beliren çizgiden bahsedilir. Siyasi suçlu olmamasına rağmen onlar gibi hareket eder. Düşünceli ve yardımseverdir (Barış'a kazak örer). Memurdur, haksızlık yapan bir amirini şikâyet etmiş, ama o değil kendi cezaevine girmiştir (yazar 12 Eylül dönemindeki haksız tutuklanma nedenlerinden birine değinmiştir). Barış'ın sözleriyle "güldüren kitaplar" okur. Başına gelenleri gülerек anlatır. Hayatın içindeki "trajikomik"i görebilen ve gülerек hayata meydan okuyan, eserde karakter özellikleri gösteren kişilerdendir. Barış "15 Ekim" tarihli mektubu onunla yazar. Bu mektup onun ironik hicvinden payını alır. Sümbül, Seher teyze ve gelini Ayşe, Hacer, Ayten, Melahat, Zahide ana, Safinaz, Meryem de eserdeki diğer figüratif kişilerdendir.

Barış'ın "Beyaz Saçlı Amca" diye anlattığı cezaevi müdürüdür. Sorduğu soruların cevaplarına dahi tahammül edemeyen (kitap yakma olayı), rütbe ve güç düşkünü, kendi adamlarına bile güvenmeyen, aşığlayıcı davranan ama gülünç olmaktan öteye gidemeyen bir tiptir. Ağız bozuktur, parçaladığı kitaptan bile korkar, öfkeli ve tehditkârdır. Eserde devleti, kanunu ve adaleti, gücü temsil eden üçüncü grubu oluşturur. Eserde bu kişiler dışında ayrıca 'Nuran (siyasi suçlu), Aysel (adli suçlu), Minik İbo, Yusuf, çok anahtarlı amca (başgardıyan), uzun boylu ağabey, sarı saçlı ağabey, şişman ağabey, gözlüklü amca (cezaevi öğretmeni), yeni müdür, gardıyan ana' gibi sadece adları zikredilerek veya bir isim bile alamadan fiziki özellikleri belirtilerek kişileştirilen kişiler de yer alır.

Uçurtmayı Vurmasınlar'da Karakterleştirme Biçimi ve Barış ile İnci'nin Karakterleştirilmesi

Edebiyat eleştirisine göre “Bir hikâyeci ve romancının, anlatıyı sürükleyecek kişiyi, anlatının niteliğine uygun olarak çizmesine, ona ‘beşeri’ bir yapı kazandırarak canlandırmasına karakterizasyon denir. Romancı bu işlemi gerçekleştirirken, canlandırmak istediği kişiyi, ait olduğu cinsin özelliklerini dikkate alarak çizer, ona bedensel ve ruhsal bir yapı kazandırır. Sanıldığı gibi o, yaratmaz; karakterize eder” (Tekin, 2017: 88). Aristo, *Poetika* adlı eserinde genel olarak karakterin (kurmaca) barındırması gereken özelliklere ilk kez değinir. “Aristo’ya göre karakterleştirmede dört prensip göz önünde bulundurulur: Eyleyen, belirli bir ahlaki görünüşe sahip olmalıdır (chreston); eylemle bağlantılı ve eyleme uygun özelliklere sahip olmalıdır (harmotton); kendine has özelliklere sahip olmalıdır, yani bir birey gibi olmalıdır (homoiros); tutarlı olmalıdır (homalon)” (2011: 42-43). Bir eserde yer alan kişiler her ne kadar gerçek dünyadaki kişilere benzese de onlar romanın kurgu dünyasında yazar tarafından “belirli kültürel ve tarihsel koşullarda, belirli edebi kurallar çerçevesinde ‘dil’ vasıtasıyla vücuda getirilen ‘kâğıttan varlıklar’dır. Dolayısıyla bizler okuyucu olarak onları doğrudan gözlemleyemeyiz ve en önemlisi onların iç dünyalarını göremeyiz. Gerçek bireylerin aksine, karakterler ancak metindeki betimlemeler yani bir anlamda karakterleştirme teknikleri vasıtasıyla bilinebilir” (Dervişcemaloğlu, 2014: 153).

Feride Çiçekoğlu'nun karakterleştirmede kullandığı ilk yöntem “anlatıcının karakterleştirmesi”dir. Eserde yer alan tüm kişileri okuyucuya ilk önce Barış'ın sözleri ve gözleriyle tanır. Barış hem “Açık Karakterleştirme” hem de “Kapalı karakterleştirme” yöntemiyle kişileri “tanımlayan, kategorize eden, nitelendiren ve değerlendiren betimleyici ifadeler(le)” kişilerin sahip oldukları özellikleri belirtir. Açık karakterleştirme “çoğunlukla açık ve net betimlemelere dayanmakla birlikte, daha kapalı, imaya dayalı biçimlerde de karşımıza çıkabiliyor” (Dervişcemaloğlu, 2014: 153). Mesela “Zeynep çok şakacı (24)”, “Bugün gözlüklü bir amca geldi koğuşumuza (45)”, “Selma abla çok kızınca iki kaşının ortasında bir çizik oluyor (46)”, “...Sümbül diye şişman bir kadın gelmişti koğuşa (58)”, “Yeni bir kız geldi koğuşa. Hacer'den bile küçük. Hem Hacer gibi yüzünü boyamıyor (70)” vs. gibi cümleler açık karakterleştirmeye örnek olarak verilebilir. Eserde kapalı karakterleştirme yöntemi ise daha çok tercih edilmiştir. Kapalı karakterleştirmede “çoğunlukla karakterin davranışları, kullandığı dil, fiziksel görünüşü vb. vasıtasıyla ima edilir”. Bu tür karakterleştirmede “bir anlamda kasıtlı olmadan yapılan bir oto karakterleştirme yani karakterin davranışları, dili, görüşü vb. ile kendini ele vermesi söz konusudur” (Dervişcemaloğlu, 2014: 153-54). Bir karakterin kendini karakterleştirmesi ise “sözel davranış, sözel olmayan davranış ve karakterin giyim tarzı, kullandığı aksesuarlar fiziksel görünüşü, sık sık gittiği yerler vb.” üç şekilde gerçekleşir. “Sen erkeksin erkek adam sigara içer.” (31), “Beyaz saçlı amca kitabı yırtmaya çalışıp da yırtamayınca daha

beter öfkelen-di.” (36), “Beyaz saçlı amcanın yüzünün rengi birden saçlarının rengi gibi oldu.” (40), “Kim sokuyor bu saçma sapan fikirleri bunun aklına?” (41), “Müdür öfkesinden yerinde zıplamaya başladı.” (99) vs. cümleler de kapalı karakterleştirmeye örnek olarak verilebilir. “Annen çok üzülüyor. Annene anlayış göstermelisin.” (44), “Geleceği varsa göreceği de var.” (72) gibi bir karakterin başka bir karakterle ilgili söylediği her açık ifade, aynı zamanda kapalı bir ‘figüral oto-karakterleştirme’dir.” Bu ifadeler “değerlendirmeyi yapan karakterle ilgili çıkarımlar yapmamızı sağlar” (Dervişcemaloğlu, 2014: 153-54). Açık karakterleştirme çocuk kişi Barış tarafından yapıldığından karakterleştirmenin güvenilirliğinde tereddüt edilmez. Çünkü çocuklar henüz neyi saklayıp neyi saklamayacaklarını bilmediklerinden olanı olduğu gibi en saf haliyle anlatırlar. Diğer karakterleştirmelerin güvenilirliğine ise okur okuduğu esnadaki durumlarda karar verebilir.

Romanda karakterleştirme açısından dikkati çeken diğer bir nokta anlatıcının karakterleri bir kesimi temsil edecek şekilde kişileştirmesi ve eserin sonunda tüm karakterlerin üç grup oluşturacak şekilde kesin çizgilerle birbirlerinden ayrılmasıdır. Kişilerin tek tek hikâyelerinin anlatıldığı mektuplar Barış’ın anlatımıyla sanki ayrı ayrı kutularda toplanır. Yazar roman kişilerini üç grup halinde sınıflandırmış (adli mahkûmlar, siyasi mahkûmlar, idareciler) ve her grupta yer alan kişilere benzer özellikler vermiştir. Sözelimi siyasi mahkûmlar daha paylaşımcı, yardımsever, sorunlarını konuşarak çözen, hakkaniyetli kişiler olarak çizilirken; adli mahkûmlar daha bencil, kendi çıkarlarına göre hareket eden, bilinçsiz vs. kişiler olarak çizilir. İdareciler ise gücü temsil eden kişiler olarak eserde yer alan, olumlu yönleri olmayan kişiler olarak çizilir ve sadece eleştiri unsuru olurlar. Eserde yer alan tüm kişiler Barış’ın gözünden okuyucuya sunulur. Bu kişiler süregelen bir olay örgüsü içinde davranışlarını sergilemezler. Belli olaylar karşısındaki aldıkları söylenen tavırlarıyla okuyucuya sunulurlar. Bu durum kişilerin özelliklerinin belirtilmesini zorlaştırır” (Dervişcemaloğlu, 2014: 152).

Başka bir açıdan Feride Çiçekoğlu’nun karakterleştirme tekniği olarak daha çok dramatik yöntem denilen “kişinin davranış, düşünce ve duygularıyla kendi kendini ortaya koyma” biçimini tercih ettiği, eserde Barış dışında yer alan diğer kişileri de Barış’ın gözünden açıklama yöntemiyle verdiği yani her iki yöntemi iç içe kullandığı görülür (Tekin, 2017: 88-89). “Temelde ‘tasviri’ özellik taşıyan ve ‘bilgi’ ağırlıklı olan açıklama yöntemiyle gerçekleştirilen karakterizasyon uygulamaları, romanın modernleşme sürecinden itibaren yerini giderek dramatik yöntemle bırakmıştır”. (Tekin, 2017: 90) Bu yöntemde kişiler, “fiziki ve moral özelliklerinin topluca sunulmasıyla değil, parça parça verilmesiyle çizilir. Çizimde anlatıcının rehberliği yerine, kişinin kendi davranış biçimi, duygu ve düşünceleri asıl rolü oynar. Kişinin çevresine karşı takındığı tutum, olaylara bakış tarzı, yorum ve açıklamaları, bize kendisini verir” (Tekin, 2017: 91). Mehmet Tekin’e göre eserin kişiler sistemini meydana getiren kişilerin kimisi ‘başkışı’ kimisi ‘dekoratif’ konumda olabilir (Tekin, 2017: 94).

Uçurtmayı Vurmasınlar'da yazarın sözünü üstlenen Barış ve mektupların yazılma nedeni olan İnci'ye başkışı, diğer kişilere ise figüratif kişi gözüyle bakılabilir. Zira eserde ön planda olan sadece Barış'tır, İnci dahi onun sevgisinin bir ifadesi olarak eserde yer alır ve zikredilir. Diğer kişiler ise yazarın olayı vermek, anlatımı desteklemek ve belli bir kurguyu yaratmak için esere eklediği figüratif öğelerdir. Asıl kahraman (protagonist) olan Barış eserde kendi kendisini tanıtır, yazar bunun için mektup-roman tekniğini tercih etmiş ve sözü kahramanının kendisine bırakmıştır. Diğer kişiler ise Barış'ın bakış açısı üzerinden tanıtılır, aynı zamanda kişilerin davranışları vasıtasıyla tanıtma işlemi gerçekleştirilir. İlk etapla Barış'ın verdiği bilgilerle genel bilgi sahibi olan okuyucu daha sonra "...kişinin olaylar karşısında takındığı tutum, gösterdiği tepki ile olaylara ve kişilere dönük açıklamaları, duygu ve duyarlılıkları(nın)" verilmesiyle kişileri gözünde canlandırır (Tekin, 2017: 102). Bu tanıtma yöntemi aynı zamanda geleneksellikten modern anlatılara geçişin göstergesidir. Böylece kişilerin özelliklerinin belirtilmesini zorlaştıran tek bakış açılı anlatım kırılarak, dolaysız yoldan kişiler hakkında kendi sözlerinden hareketle (diyaloglar yoluyla) yorumlar yapılabilir. Buna örnek olarak aşağıdaki şu kısım verilebilir:

"Nişanlısından mektup gelmeyince Nevin'in çok canı sıkıldı. Avlunun bir kenarına gidip sigara yaktı. Yanına gittim.

'Kuşlar neden bugün mektup getirmedi?' diye soracak oldum.

'Git başımdan, saçmalama!' diye azarladı beni.

Tam o sırada Kepçebaşı geldi koşarak, 'İntikamımı aldım, artık verebilirim' deyip bir mektup uzattı Nevin'e.

Mektubu görünce Nevin'in sıkıntısı birden dağıldı. Mektubu okudu önce.

Sonra gözü bana ilişti.

'Hadi gel bakalım, soralım, kuşlar pazardan ne getirmişler' dedi" (23-24).

Eserin anlatıcısı Barış'ın karakterleştirilmesi konusuna gelince, ilk olarak yazarın eserin sunu kısmında Barış hakkında bilgiler verdiği görülmektedir:

"Kuş kanadına girip çayırlara gitmeyi öğretti Barış bana. Düşle gerçek, onun o yarım sözcüklerinde öylesine iç içe geçirdi ki, dünyanın çirkinlikleri bir bulut gibi kayıp giderdi göğümüzden. Taş avluda düşsel uçurtmaları uçurmayı işte öylece öğrendim Barış'tan. Adını ne Barış yılını düşünerek koymuşlar, ne de savaşlar çıkmasını diye. Babasının sevdiği bir müzikçinin adıyla, yalnızca o yüzden. Neden orada olduklarını bilenler de, bilmeyenler de Barış'ı sevdiler. Birbirlerini sevdikleri gibi. Bambaşka nedenlerle çiçeklerden uzak kalsalar bile çiçekleri sevdikleri gibi. Barış da onları sevdi, hem de

nasıl! Her birini ayrı ayrı sevdi. Oradan çıkıp da artık başının üzerinde yıldız görebilenleri bile unutmadi. Mektuplar yolladı onlara" (11).

Örnekten de anlaşılacağı üzere yazar eserdeki hiçbir kişinin fiziki özellikleri hakkında genel bilgi vermez (sadece Barış'ın erkek çocuğu olduğunu, Selma'nın kaşlarının arasının yarı ve dişlerinin siyah olduğunu, Gülsüm ana ve Sultan Teyzenin yaşlı oldukları bilinir). Gerek Barış gerekse diğer kişiler hakkındaki sınırlı bilgiler mektuplardan hareketle çıkartılır. Yazar hikâyesini Barış'ın bakış açısıyla yansıtır. Bakış açısı "bir hikâyenin nasıl anlatıldığıyla ilgilidir" (Çıraklı, 2015: 43) ve ayrıca "vaka zincirinin ve zincirin meydana gelmesinde kullanılan mekân, zaman, şahıs kadrosu gibi unsurların kim tarafından görüldüğü, idrak edildiği ve kim tarafından, kime nakledilmekte olduğu sorularına verilen cevaptan başka bir şey değildir" (Aktaş, 1991: 84). Yazar çocuk kişinin bakış açısını seçerek eserine daha samimi ve sıcak bir hava katmıştır denilebilir. Barış küçük bir çocuk olduğu için yazar onun anlatımının yeterli olmayacağını düşündüğü yerlere diyaloglar sokarak arada denge kurar. "Çocuk anlatıcı, yetişkin okuyucuya, dile taze bir bakış açısıyla bakma fırsatı verir... Yazarın bunu sağlamaktaki amacı, ele aldığı sorunların yeni bir bakış açısıyla sorgulanabilmesine imkân tanımaktır" (Akyıldız, 2016: 100). Yazar Barış ile birlikte okuyucuyu düşündürür, sorgular ve böylelikle içsel bir muhasebe yapmasını sağlar. Figen Yıldırım ve Filiz Koçali ile yaptığı "Mahkûm Çocukların 'Suçu' Ne?" başlıklı söyleşide Barış'ı nasıl tanıdığını aktarır: "1982 yılında Mamak'tan, Merkez Cezaevi'ne geçince tanıdım onu. Ben gittiğimde 20 aylık bir bebektir... Henüz yürümeye, konuşmaya başlıyordu... İki yıl birlikte olduk... Kısacası birlikte büyüdük" (1989: 74-77). Her ne kadar Barış'ı tanıdığını ve onunla ilgili anılarını yazmayı planladığını söylese de anlatıcı olarak onun bakış açısını tercih etmesinin sebebi, eserini daha derinlikli, net ve duru bir saflıkla sunabilmektir. Nitekim eserin önsözünde bunu şu cümlelerle ifade eder: "Bir çocuğun gözlerinden, duvarları kendi düşlerinde sorgulama olanağını daha fazla okura sunabilmek" (9), "Barış kimi şeyleri daha yumuşak söylerdi..." (10). Nitekim aynı söyleşide neden Barış'ın gözüyle yazdığını anlatır:

"Ben bütün çocukları çok seviyorum, ama Barış farklıydı. Barış'ın soruları çok çarpıcıydı. O öyle yaramaz, haşarı çocuk değildi... Bir sürü şeyin nedenini soruyordu... Bir de doğayı çok seviyordu... Mesela kuşlardan çok etkileniyordu. Cezaevinin hamamına gelip giderken, çiçeklerin olduğu bir yerden geçiyorduk, çiçekleri görünce çok heyecanlanıyordu... Ve en önemlisi bir gün gerçekten bir uçurtma görmüş, ama ne olduğunu da anlayamamış. Koşarak geldi... "Bir şey var, kocaman, kuş gibi..." diye Beni sürükleyerek çekti götürdü... Yani onun soruları da neden oldu ve ben de onun gözünden bir kez daha sorgulamaya başladım bir sürü şeyi..." (1989: 74-77).

Sorduğu sorular yaşanılanları net şekilde verir, siyasal eleştirinin de en masumane yapılmış biçimidir. Yazar, Barış'a sordurduğu sorularla

okuyucuyu düşündürmek ister. Örnek olarak: "Neden 'gardiyan ana' diyorlar ona İnci?... O herkesin anası mı? Ama o bizi içeri kilitleyor. Anneler çocuklarını kilitletler mi?" (16), "İftira yalnızca annemlerin koğuşunda mı yetişiyor İnci?" (34), "Kuşlar tutsak yaşayamazlarmış. Ya çocuklar, İnci? Onlar tutsak yaşayabilirler mi?" (88) verilebilir. Burada Barış'ın yazarın mesajlarını iletme ve düşündürme görevi vardır. Annesinden sonra en düşkün olduğu kişi İnci'dir. İnci'nin bir sabah kendisi uyurken haber vermeden gitmesiyle hayal kırıklığı yaşar:

"Burnun büyüdü mü İnci? Hani Pinokyo'nunki gibi... Sen anlatmıştın, Pinokyo diye bir kukla varmış. Yalan söyleyince burnu uzuyormuş. Yalan söylersen senin de burnun büyür demiştin bana. Sen de yalan söyledin! 'Seni bırakıp gitmem. Gidersem seni de götürmeye çalışırım.'... böyle söz vermiştin. Ama "Hoşça kal," bile demeden gitmişsin. Ben uyurken" (15).

Ona mektuplar yazarak hem kendini unutturmamaya çalışır hem de onunla olan bağı koparmamaya. Cinsiyeti dışında Barış hakkında hiçbir fiziki özellik belirtilmemiştir. Sadece küçük yaşta olduğu bilinir (3-4 yaşlarında). Kesin olarak yaşı dahi söylenmemiştir. Eserin önsözünde Barış'ın gerçek bir karakterden ilham alınarak kişileştirildiği vurgulanır: "1984 yılının bir Haziran öğle sonrası, demir kapı beni dışarı kapayıp Barış'ın çılgınlıkları içeride kaldığında, gün olup onun sesinin bunca çok insana ulaşacağı hiç aklıma gelmemişti." (9), "Adını taşıyan yılda hala taşta büyüyen Barış'a bir armağan, hep yanıtız kalan mektuplarına bir yanıt olsun diye." (12). Eserin sonunda da tek gerçek olanın ismi olduğu ve tüm mektupların kurmaca olarak yazıldığı bir kez daha tekrarlanır.

Tüm karakterler gibi Barış'ın da küçük bir dünyası vardır. Koğuş ve havalandırmadan ibaret olan dünyası kapılarını iki kez dış dünyaya açar. İlk babası görüşe geldiğinde onunla birlikte cezaevinden simit almaya gittiğinde, ikincisi ise annesi ile beraber hastaneye gittiğindedir; "Annemle birlikte hastaneye gittim. Annem babamın kucağına vermişti de babam bana köşeden simit almıştı ya hani. O zamandan beri ilk çıktım dışarıya. Dışarı ne kadar büyükmüş! Dışarısının gökyüzü de kocaman." (85). Cezaevinde gördüğü gökyüzü bir dikdörtgenin içine hapsolmuş sınırlı bir gökyüzüdür. Hayal dünyası çok geniş bir çocuktur. Görsel hafızasının hapisane ortamında gelişme olanaklarının sınırlılığına rağmen merak duygusu bilincini sürekli çalıştırır. Bir gün gökyüzünde gördüğü ve ne olduğunu bilmediği "uçurtma" ve hapisanenin duvarındaki yuvasından avluya düşen "kuş" yavrusu hayatına renk katar. Bunlar ona dışarıdan gelen ve hayal gücünü harekete geçiren unsurlardır. "Kuş"u kendi yerine koyar. Ona "Minik Barış" der. Onu besler, uçmayı öğretir. Babasıyla ilgili bilinçaltına ittiği her şey kuşa yaklaşımıyla tekrar ortaya çıkar. Buradan aslında babasının onu görmeye gelmemesinin onda ne büyük yaralar açtığı görülür.

"Minik Barış beni tanıyor artık. Beni görünce cik cik yapıyor. Mama istiyor benden. Belki de beni babası sanıyordur. Ben ona görüşe

gidiyorum. Onu yuvasından çıkarıyorum. Simit alıyorum ona. Sahici simit yok burada. Ama şakacıktan simit alıyorum" (89).

"Barış'ın annesi geldi görüşe.... Gagasından öptü minik Barış'ı. Barış da onu öptü. Birbirlerine sarıldılar. Sarılıp dönüp durdular... Barış çok sevindi. Babasını sordu. Annesi dedi ki, o da gelecek. İş varmış, gelememiş. Barış'ın babası evlenmemiş yeniden" (92).

Kuşun iyileşip uçma vakti geldiği zaman avluya konan büyük kuşu onun babası olarak düşünür ve gitmesine bu şekilde gönlü razı olur. Çünkü babası onu çok özlemiştir:

"Barış gitti. Dün görüş vardı. ...Tam da görüş günü Barış'ın babası geldi. Görüş günü gitmezsem üzülür demiştir belki. Nuran, 'Barış'ın annesi geldi' dedi. Ama ben baktım, babasıydı. Barış tanıdı onu. Seslendi demirlerin arasından. Babasının yanına gitmek istedi. Ben gitmesin istedim. Ama babası gelmişti. Kucağına almak istemiştir Barış'ı belki" (93).

Barış, duygu yoğunluğu fazla olan bir çocuktur. Değer verdiği şeyleri kaybetmekten korkar. Önce İnci gider, sonra kuşu, sonra diğer arkadaşları. Uçurtma göğünden kaybolur, babası görüşe gelmeyi bırakır, annesinin başka bir cezaevine gönderilmesinden korkar. Cezaevinde kaldığı süreç içerisinde sürekli bir kaybetme korkusu yaşamıştır. İnci'nin gidişi onu kötü etkiler. İnci ona "seni bırakıp gitmem" derken bir hoşça kal bile demeden gitmiş, onun gözünde sözünü tutmayan, yalan söyleyen biri olmuştur. Buna rağmen Barış'ın yine de ona çok kızdığını görmeyiz. Ona mektuplar yazarak hem kendini unutturmamaya çalışır hem de onunla olan bağı koparmamaya. Rüyalarında onu görür. Mektuplarında yazdığı iki rüya sahnesi, yine bilinçaltında bu gidişi kabullenemediğini gösterir. Rüyalarında da hep İnci'yi kaybeder: "Seni göremiyorum İnci, neredesin?" (16), "İnci! Bekle bekle. Gitme... İnci, bekle, geliyorum!" (18), "İnci, beni bırakma. Bensiz gitme!" (20). Yazar önce kendi kısa bir bilgi verdikten sonra Barış'ın davranışları, sorduğu sorular ve olaylar karşısındaki tutumlarıyla kişisini karakterleştirmiştir.

İnci eserde karakter özellikleri gösteren tek kişidir. Buna rağmen İnci sadece Barış'ın anlattıklarıyla okuyucuya sunulmuş, herhangi bir eylemi görülmemiştir. Yazar İnci'nin karakterleştirilmesini Barış'ın İnci'ye olan söylemleriyle gösterir. İnci Barış'la aynı zamanda cezaevinde kalmış, daha sonra çıkmıştır. Barış'ın gönderilmeyen mektuplarını yazdığı kişi olarak okuyucuya sunulur. Fiziki hiçbir özelliği belirtilmemiştir. Adından ve siyasi düşüncesinden dolayı cezaevinde kaldığından başka bir şey bilinmez. Barış'a çok düşkündür, cezaevinde kaldığı süreç içerisinde Barış'la en çok ilgilenen ve Barış'ın da en sevdiği kişilerdendir. Çocuklarla anlaşmasını bilir, onların ruhunu anlar, onunla oyunlar oynar: "Senle minder kavgası yapardık hani!" (44), "saklambaç oynarken saklanmıştım bavuluna bir kez" (15). Hapishanenin dar mekânında onunla vakit geçirecek küçük alanlar yaratır, sayımda onu kucağına alır, onun sorularına sıklıktan cevap verir, onun hayal gücünü geliştirir. Vefalıdır,

cezaevi arkadaşlarını unutmaz, mektuplar yazarak onları unutmadığını gösterir, “Çerçevesiz gökyüzünü ve tel gölgesiz güneşi sizinle paylaşmak için hemen yazıyorum.” (26). Yardımsever, merhametli, sabırlı bir kişidir. Bir nevi Barış'ın öğretmeni olur. Barış'ın kişiliğinin gelişiminde en fazla etkisi olan kişilerdendir. Yazar Barış'a kattıklarını eser boyunca aralıklarla Barış'ın ağzından duyurur: “Çocuklar yalan söylememeli. Onlar gerekli ve gereksiz yalanları bilemezler henüz.” (17), “çok istediğin bir şey varsa söyle, kuşlar pazara gidince belki getirirler...” (22), “Sen hep ‘paylaşmak en güzel şeydir’ derdin. Bisküvimi Hacer’le paylaşmayınca kızardın.” (26) vs. Cezaevinden çıktığında bile gerek arkadaşlarıyla gerek Barış'la olan bağını koparmaz, onlarla ilgilenmeye devam eder, “(Barış) Beni unuttu mu?” (27), “Nasıl Barış?” (70). Sadece Barış'ın yazdığı mektuplarda İnci'ye sorduğu sorulara bakarak bile onun gerek Barış için olan önemi gerekse kişiliğinin özellikleri açıkça görülebilir.

Sonuç

Orhan Okay, bir tür olarak mektubu edebi metinlerden saymazken “yazarın, yayımlanmasını düşünerek yazdığı... ‘açık mektup’ yahut ‘okuyucuya mektup’ cinsinden metinler(i)” istisna olarak görür ve bunların edebi nitelik kazanması için belli şartların olduğunu ileri sürer (Okay, 2006: 31). Mektup “iki insanın iletişim dili olmasının yanında insanın dönemine, toplumuna, düşünme ve yaşama biçimine ilişkin fikirlerini de ihtiva etmektedir”. Böylece “mektup, dönemin sosyal ve siyasal gelişmelerine dair bir kayıt olmaktadır” (Alver, 2006: 74-75).

Çiçekoğlu'nun roman kişilerini üç grup halinde sınıflandırdığı (adli, siyasi, yönetici) ve her grupta yer alan kişilere benzer özellikler verdiği görülür. “Aslında roman kişileri hakkında genelleme yapılamaz, çünkü aralarında bilimsel anlamda ortak hiçbir şey yoktur. Sözcüleri, bu kişilerde salgı bezleri bulunması gerekmez; oysa gerçek insanların hepsinin salgı bezleri vardır. Ancak gene de kesin bir tanımlama yapılamasa bile, roman kişilerinin davranışlarında bazı benzerlikler görülmektedir” (Forster, 2016: 91). Özünde her kişinin kendine mahsus tek özelliğe olduğunu kabul etmekle birlikte, bir grup içinde o grubu yansıtan özelliklerinin ortaklığı inkâr edilmemelidir. Romandaki kişilerin hepsinin Barış'ın gözünden anlatılması, bunların süregelen bir olay örgüsü içinde davranışlarını sergilememesi, belli olaylar karşısındaki tavırlarıyla okuyucuya yansıtılması bunların kişiliklerinin belirtilmesini zorlaştırır.

Barış, romanın odak noktasında yer alan, her an olayların merkezinde bulunan, bazen aktif bazen gözlemci önemli bir karakterdir. Yazar eserinde yer alan kişileri daha çok figüratif boyutta tutmuş, anlatıcı konumundaki Barış'ın gözünden kişilerini karakterize etmiş, farklı kesimlerdeki mahkûmların davranışlarıyla olayın boyutunu çeşitli yönden göstermiştir. “Açık ve Kapalı Karakterleştirme” yöntemlerini iç içe kullanmış, figüral karakterleştirme yöntemiyle de kişilerini farklı boyutlarıyla okuyucusuna sunmuştur. İlk önce anlatıcının gözünden izlenen kişiler daha sonra diyaloglar, kişisel hikâyeleri ve olaylardaki davranışlarıyla

kendi özel kişiliklerini sergilemişlerdir. Kişiler araya koyulmuş diyaloglar vasıtasıyla hem kendi hikâyelerini anlatmış hem de anlatıcılığı destekleyici mahiyette bilgiler vermişlerdir. Bununla birlikte yazar tek tek karakter çizmek yerine bir kesimi temsil eden özellikleri o grup içindeki kişilere dağıtarak tek bir tip yaratmıştır. Okuyucusunun algısında “siyasi mahkûm” ya da “adli mahkûm” tipi canlandırır. Barış ise hak etmeden kaldığı bir ortamda var olma savaşına çok küçük yaşında başlamak zorunda kalmış, kendi benliğini oluşturmaya çalışan, içinde anlamsızlıklar ve fırtınalar biriktiren bir çocuktur. Ayrıca yazar kendi düşüncesini okuyucuya düşündürmek için Barış’a sordurduğu sorulardan yararlanır. Okuyucunun bir çocuğun dünyayı anlamlandırma biçimi olarak gördüğü bu sorular aslında yazarın eserde görüldüğü yerlerdir. Yazar Barış ile birlikte okuyucuyu düşündürür, sorgular ve böylelikle içsel bir muhasebe yapmasını sağlar. Son olarak sorulacak tek soruya “Yazar çocuk bakış açısını verebilmiş mi?” bakacak olursak, romanın bitiminde hiçbir fiziki özelliği belirtilmemesine rağmen okuyucunun zihninde unutulmayan kahramanlardan biri olarak yaşamaya başlayan Barış kişisi cevap niteliğinde olacaktır.

KAYNAKÇA

- ALVER, Köksal. (2006). “Mektubun Sosyo-Politiği Üzerine Bir Deneme”. *Hece Dergisi Mektup Özel Sayısı*, Yıl:10, Sayı: 114,115,116.
- AKTAŞ, Şerif. (1991). *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- AKYILDIZ, Hülya B. (2016). “Çocuk Bakış Açısının Anlatıda Kullanılışı ve İşlevi Üzerine”. *Bilgi*, Yaz 2016, S.78.
- ALTINER, Birsen. (1991). “Sorguluyor, Başkaldırıyor”. *Elele*, Haziran 1991, 6, 96-97.
- Aristoteles. (2011). *Poetika*. (Çev.: İsmail Tunalı), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ÇIRAKLI, Mustafa Zeki. (2015). *Anlatıbilim*. Ankara: Hece Yayınları.
- ÇİÇEKOĞLU, Feride. (2016). *Uçurtmayı Vurmasınlar*. İstanbul: Can Yayınları.
- DERVİŞCEMALOĞLU, Bahar. (2014). *Anlatıbilime Giriş*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- FORSTER, Edward Morgan. (2016). *Roman Sanatı*. (Çev.: Ünal Aytür), İstanbul: Milenyum Yayınları.
- KEFELİ, Emel. (2002). *Anlatım Tekniği Olarak Mektup*. İstanbul: Kitabevi.
- MORAN, Berna. (2016). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- OKAY, Orhan. (2006). “Mektuba, Mektuplaşmaya ve Kartpostala Dair”. *Hece Dergisi Mektup Özel Sayısı*, Yıl:10, Sayı: 114,115,116.

- PARLA, Jale. (2015). *Don Kişot'tan Bugüne Roman*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- RAVALI, Sevil. (1990). "Feride Çiçekoğlu: Bayan Uçurtmayı Vurmasınlar". *Hey Girl* 9, Eylül 1990, 16.
- SADIKOĞLU, Tülin. (2010). *Dilsiz Yara: Feride Çiçekoğlu'nun Yapıtlarında İşkence ve Travma*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TEKİN, Mehmet. (2017). *Roman Sanatı 1*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- YILDIRIM, Figen ve KOÇALI, Filiz. (1989). "Mahkûm Çocukların 'Suçu' Ne?". *Kadınca* 132, Nisan 1989, 74-77.



RASİM ÖZDENÖREN'İN "GÜL YETİŞTİREN ADAM" ANLATISINA "MÜSLÜMANCA DÜŞÜNME ÜZERİNE DENEMELER" VE "MÜSLÜMANCA YAŞAMAK" IŞIĞINDA BİR BAKIŞ

A Look at the Rasim Özdenören's Narrative of "Gül Yetiştiren Adam"
in the Light of "Müslümanca Düşünmek Üzerine Denemeler" and
"Müslümanca Yaşamak"

Saliha TUNÇ*

ÖZET

Rasim Özdenören, bir yazar ve fikir adamı olarak öykülerinde oluşturduğu derin atmosfer ve kurguladığı karakterlerle düşünce dünyasını cisimleştirmiştir. Özdenören'in bireyin modern dünyada varoluşu düşüncesi çevresinde kurgulamış olduğu öykü kişileri, fikirlerinin yansıma alanı bulduğu birer sembol-karakter özelliği göstermektedir. Modern çağda bireyin ve bireylerden yola çıkarak toplumların ideal yaşayış temelini "Müslümanca düşünmek" ve "Müslümanca yaşamak" kavramları etrafında sistemleştirmiş olan Özdenören'in fikirlerinin geniş ölçüde yansıma alanı bulduğu eserlerinden biri de *Gül Yetiştiren Adam* anlatısıdır. Modernizmin egemen olduğu toplumlarda, maddeye indirgenerek yok oluşa sürüklenen bireyin ve değişen dünya düzeninin karşısında hem fikri hem de ameli olarak "Müslümanca" varoluşun sembolü olan *Gül Yetiştiren Adam*, fikrinsel kaynağını büyük ölçüde Rasim Özdenören'in *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler* ve *Müslümanca Yaşamak* eserlerinden almıştır. *Gül Yetiştiren Adam* anlatısında modernitenin geleneksel olanla çatışması, mekânlar ve yaşam tarzı üzerindeki etkileri, karakterlerinin modern dünya karşısındaki bireysel varoluşu ve şahsiyetleriyle temsil ettikleri değerler bütünü, Rasim Özdenören'in fikirlerinin esere yansımaları bağlamında incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Müslümanca düşünmek, Müslümanca yaşamak, Gül Yetiştiren Adam, Asr-ı Saadet, Modernizm.

ABSTRACT

Rasim Özdenören embodies the world of thought with his fictionalised characters and deep atmosphere and the characters he creates as a writer and a man of ideas. Özdenören's story people, which the individual has built around the idea of existence in the modern world, show a symbol-character characteristic in which his ideas find a reflection area. Özdenören's ideas, which has systematized the ideal life base of societies on the concepts of ideas "Muslim thinking" and "Muslim living" in modern times, his ideas find a reflection area is one of the works of *Gül Yetiştiren Adam* narrative. In the societies where modernism is dominant,

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul. E-posta: katre-34@windowslive.com



Gül Yetiştiren Adam, who is the symbol of Muslim existence, both intellectually and actual, against the changing individual order and the changing world order has taken his intellectual source largely from the works of Rasim Özdenören and his essays on Muslim Thinking and Muslim Living. In the narrative of the *Gül Yetiştiren Adam*, the conflict of modernity with the traditional, the effects on the spaces and the lifestyle, the individuality of the characters represented by the individual existence and personalities of the modern world are examined in the work of reflecting the ideas of Rasim Özdenören.

Key Words: Muslim thinking, Muslim living, Gül Yetiştiren Adam, Asr-ı Saadet, Modernism.

Giriş

Modernizm, bir kavram olarak “yeni” olanı işaret etmektedir. Ortaçağ'ın skolastik zihin yapısının baskısıyla bilim, sanat ve insanî olan her alanda kısıtlanma yaşayan Batı toplumlarının akla ve bilime öncelik vermesiyle modernizmin ilk adımları Aydınlanma Çağı'nda atılmıştır. Batı toplumlarının tarihsel sürecinde bir nedensellik doğrultusunda meydana gelen modernizmi, üretimde, tüketimde, insanî değerlerin değişiminde ve geleneksel düşünce sisteminde değer atfedilen birçok şeyi metalaştırmayı kapsayan hızlı tüketim kavramıyla açıklamak mümkündür. “Modernizm, felsefede hümanizm, ekonomide liberalizm ve edebiyatta yeni romantizmi içine alan çok kapsamlı bir kavramdır. Modernizm, hem çağdaş bir düşüncedir hem de Rönesans'tan günümüze kadar Batılı aydının ulaşmak istediği bir idealdir” (Kantarcioglu, 2007: 1). İnsanoğlunun uygarlaşma sürecini işaret eden bu idealin temelleri, on yedinci yüzyılda Batı dünyasında oluşarak kökten değişimi beraberinde getirmiş, sosyal, ekonomik, siyasi ve kültürel alanlarda olduğu gibi birey ve toplum ilişkilerinde de etkili olmuştur.

Modernizm, gerçeğe dönüştürülen bir ideal olarak sadece Batı toplumlarını etkilememiştir; çünkü “modernlik yapısal olarak küreselleştiricidir; bu nitelik, modern kurumların en temel karakteristiklerinin bazılarında, özellikle, yerinden çıkarılmışlıkları ve düşünömselliklerini de kapsayacak biçimde açıkça görülür” (Giddens, 1994: 62). Modernizmin küreselleştirici etkisi, geleneksel toplulukları ait olduğu bağlamdan ve kendi kurumlarından koparmıştır; böylece Batı'ya yön veren kavramlar ve araçlar zamanla doğu toplumlarında da karşılığını bulmuş ve geleneksel olanın yerini alarak küresel birlik oluşturmuştur. Berman, (2013: 27) bu birlikteliğin paradoksal bir birlik olduğunu ve bölünmüşlüğü ifade ettiğini vurgulamıştır. Bu birliği oluşturan kurumların, Batı toplumlarının kendi yaşam kriterlerine uygun bir sistematikle meydana getirilmiş olması nedeniyle İslam medeniyeti dairesindeki toplumların geçmişi, tarihi ve sahip oldukları değerler bütününe bağlı olarak her zemin ve zamanda tüm yönleriyle olumlu sonuçlar doğurmadığı görülmektedir. İslam toplumlarının kendi bünyesinden doğan bir kavram olmayan modernizmin din, gelenek ve uygarlıkla çatışan yönleri; tarihsel, toplumsal ve manevî bölünmüşlüğü beraberinde getirmiştir.

İslam toplumlarının modernizmi yerli bir kaynak olarak benimsemeleri ancak Batı toplumlarının tarihsel süreciyle paralellik gösteren, Batı dünyasının düşünce ve yaşam telakkisini şekillendiren bir tecrübeyle mümkündür. Bu tecrübe, modernizmin Batı toplumlarının tarihinden doğan bir zaruret olarak benimsenmesini sağlamıştır. Taşdelen, (2011: 25) Batı toplumlarında modernizme giden süreci şekillendiren kilise kaynaklı skolastik yapıyı vurgulayarak İslam toplumlarında bu sürecin yaşanmadığını ve bu nedenle Batı toplumlarını tanımlayan kavramların İslam toplumları için yabancı olduğunu belirtmiştir. Tarihi süreçte modernizme giden tecrübeyi yaşamamış olan toplumların Batılılaşmayı kabul ederken kendi kültürlerine ve yaşam biçimlerine yabancı olan bir düzeni de kabul ettikleri söylenebilir. Bu anlamda köklü medeniyetlere sahip olan topluluklar, kendi kültür ve değerlerinden zamanla uzaklaşarak Batı toplumlarının yaşam şeklini belirleyen bir düzeni kabul etmişlerdir.

Modernizmi sadece Batı'ya ait ve asıl amacıyla onun alanında işlerlik kazanan bir uygulama olarak gören Rasim Özdenören, bir fikir olarak modernizmin ve getirdiklerinin karşısındadır. Tüm dünyayı ve özellikle İslam dinini, Batı uygarlığının zihin yapısıyla algılamamanın mümkün olmayacağı düşüncesi, Özdenören'in modernizmi reddetmesinin temel nedenidir. Batı uygarlığı, kendi düşünce sistemini kurmuştur ve bu sistem doğrultusunda dünyaya yaklaşmaktadır. Modern dünyada Batı için din, hayatı yönlendiren, İslamiyet gibi insanın varoluşunu belirleyen bir değer olma konumundan ayrılmıştır. Din algısı, hayatın her alanı gibi modern düşünceye göre yeniden yapılandırılmıştır. Özdenören'in Hristiyanlık ve İslam inançlarının uygulanabilirlik açısından değerlendirmesini yaparak İslamiyet'in sosyal hayattaki yerine işaret ettiği düşünceler, onun İslamiyet'e yüklediği anlamsal bütünü ifade edebilmek açısından önemlidir:

“Batı zihniyeti için dinin uygulanmaması fazlaca değer taşıyan bir olay değildir. O zaten kendi dinini uygulama alanından çekmiştir ve zaten profan bir açıdan bakıp değiştirdiği Hristiyanlık, insanların toplumsal ve hukukî ilişkilerini düzenleme hususunda yeterliliğini kaybetmiştir. İslâm'da ise dinin özüne ilişkin hiçbir değişiklik olmamıştır. İslâm, baştan beri uygulama özelliğini korumaktadır. Bütün mesele, onu yeterince ve kendi hakikatı içinde kavrayabilme gereğinin anlaşılmasındadır” (Özdenören, 2017b: 27).

İslam, sadece bir fikir olarak zihinlerde yer almaktan ziyade, toplumsal hayatı düzenleyen ve insanın varoluşunu temellendiren aslı bir unsurdur. İslam'ın bireyin zihninde başlayıp hayatına şekil veren ve bireylerden topluma uzanan işlevsel yapısı, tüm donanım ve yeterliliği kendi özünde barındırmaktadır. İslam dininin modern bir algı ile biçimlendirilme çabası karşısında Özdenören, İslam'ın sadece yaşanılarak anlaşılabilen bir din olduğunu vurgulamıştır:

“İslâm, Batı'nın zihin kalıplarına göre anlaşılabilir. Kendisinin dışındaki yorumlarla kendisine yaklaşılmamasına müsaade etmez, ancak kendisiyle kaimdir ve ancak Müslüman olan için anlaşılabilir haldedir. Bu o kadar böyledir ki, İslâm'ı bilmek bakımından bir müsteşrik bile, onu bütün boyutlarıyla kavrama bakımından herhangi bir Müslümanla kıyaslanamaz. Çünkü İslâm, kendi hakkında mücerret bir bilgilenmeyle anlaşılabilir olmaz. Bundan önce ve bunun ötesinde ona teslim olma olayı vardır. Müsteşrikin faaliyeti, bu derunî katılma olayı olmaksızın sadece bilgilenme niteliğinde kalır. Sırf bu tür bir bilgilenme insanı Müslüman yapmaya yetmez” (Özdenören, 2017b: 27).

Rasim Özdenören, İslamiyet'i yalnızca Müslümanın idrak edebileceği bir öz olarak yorumlar. Bu anlamda İslamiyet, modern düşünce algısıyla ya da bilgilenme yoluyla yaşanabilecek bir din değil, sadece “Müslümanca” hem iman edilerek hem de hayata geçirilerek algılanabilecek bir olgudur.

Batılılaşmanın radikal olarak toplum hayatına getirdiği modern yaşam biçiminin geleneklerine bağlı Türk toplumun her katmanına aynı süreçte benimsetilmesi mümkün olmamıştır. Modern olanın yanında geleneksel ve inanç eksenli yaşam biçimi devam etmiş ve bu durum toplumda iki kutuplu bir hayat tarzını oluşturmuştur. Modern yaşam tarzı benimsenip yeni kültür kendini hâkim kılarken yeni düzen karşısında direnişi bastırılan birey, toplum içinde “öteki” konumunda varlığını sürdürmüştür. Mehmet Güneş (2014: 38), Türk toplumunun Batılılaşma sürecinde değişen paradigmlar ve yönetimlerin bir sonucu olarak toplumda oluşan paradoksun insan hayatına yansımaları inanç ve düşünce bağlamında değerlendirmiş ve inançlarına aykırı yaşamakta zorlanan birçok kişinin baskı ve dayatmalar karşısında ya sessiz kalarak hayata küstüklerini ya da çalışmalarını gizlice yürüttüklerini¹ ifade etmiştir. Türkiye'nin Batılılaşma sürecinde Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve İskilipli Mehmed Âtîf gibi şahsiyetler bu ifadenin birer örnekleri olabilecek isimler olmuştur. Batılılaşma, asırlar boyu İslam Medeniyeti'nin şekillendirdiği kültürel ve inançsal yapıyla kimliğini oluşturan bireylerin yeni bir uygarlık dairesine giriş sürecinde yaşadığı değerler çatışmasının da adı olmuştur.

Rasim Özdenören, *Gül Yetiştiren Adam* anlatısında Cumhuriyet sonrası Türk toplumunun modern düzene uyum sağlayan ve düzeni reddeden insan tipini, varoluş amacından kopan birey ve yeni düzen karşısında varoluş amacını gerçekleştirmek uğruna yaşayan, “ötekileş(tiril)en” insan bağlamında ele almaktadır. Modern dünyanın getirdiği tutkularla özüne yabancılaşan insan karşısında Rasim

¹ Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, evine kapanıp sadece camiye giderek ve ilmî eserler kaleme alarak hayatını sürdürmüştür. Bu eserlerin en meşhuru *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirdir. Bk. (Yavuz, 1998: 57-62).

Özdenören'in sunduğu tek bir yaşam biçimi vardır; o da Müslümanca yaşamak.

Bu metinde, *Müslümanca Düşünmek Üzerine Denemeler* ve *Müslümanca Yaşamak* eserlerinden hareketle, Rasim Özdenören'in inanç, yaşam ve modernizme yönelik fikirlerinin *Gül Yetiştiren Adam* anlatısına yansımaları, eserin baş kişileri olan Gül Yetiştiren Adam ve Sifare'nin yaşamları bağlamında incelenmiştir. Gül Yetiştiren Adam'ın şahsî direnişi, anlamsal boyutu, modern dünya üzerindeki konumu ve bu konumda varoluşunu gerçekleştirme amacı Rasim Özdenören'in "Müslümanca" düşünmek ve yaşamak ideolojileri doğrultusunda bir sembol-karakter olarak değerlendirilmiştir. Rasim Özdenören'in inanç ve değerlerinden koparılmış modern insana bakış açısını yansıtan Sifare'nin yaşam tarzı, ahlaki değerler karşısında almış olduğu tavır bağlamında eserde zıt kutbu ve modern olanı temsil ettiği açıklanmıştır. Modernizm yıkıcılığı karşısında geleneksel ve kültürel olanı savunan Rasim Özdenören'in eserde iki ana mekânı temsil eden Maraş ve Amerika'ya bakış açısı, modernizm ve medeniyet bağlamında ele alınmıştır.

İdeal Bir Hayat Tarzı: Müslümanca Düşünmek ve Müslümanca Yaşamak

Toplumların hayat tarzlarını belirleyen önemli unsurların başında ait olunan medeniyet gelmektedir. İlahî kaynaklı medeniyetlerin meydana getirdiği inanç eksenli kültür ve yaşam biçimi, köklerini Tanrısal olandan alan ve toplum hayatını her alanda vahiy kaynaklı inanç sistemlerine göre şekillendiren aslî bir unsurdur. İslâm Medeniyeti, ilâhî kaynaklı medeniyetlerin sonuncusudur. Bu medeniyet dairesi etrafında gelişen kültür ve uygarlık, Türk toplumunun asırlarca hayatına nüfuz eden sağlam bir gelenek ve yaşam üslûbunu oluşturmuştur. Tanzimat Dönemi'nde Batı'ya yöneliş, ordu, toplumsal düzen, eğitim gibi ihtiyaçlar doğrultusunda bir zorunluluk gösterirken zamanla yaşayış biçimi, giyim kuşam ve zevklerde Batılılaşma meydana gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde Batı'yla tanışan Türk toplumu, Cumhuriyet Dönemi'nde modern bir toplum oluşturmak isteyen devlet politikası gereğince her anlamda Batılı bir yol izleyerek İslâm Medeniyeti dairesinden ayrılmıştır. Türkiye'nin her anlamda çağdaşlaşması hedefi, Cumhuriyet öncesindeki inanca yönelik, geleneksel toplum yapısını yıkarak yerine Batılı anlamda modern bir yapı getirmiş, din odaklı devlet ve hayat anlayışı yerini modernleşmeye bırakmıştır.

Değişen medeniyet ve değerler karşısında insanın varoluş amacını ve hayat algısını İslâm inancı çerçevesinde sistemleştiren Rasim Özdenören, her çağ ve koşulda değişmeyen tek hakikat olarak Müslümanca yaşamak düşüncesini savunmaktadır. Din ve medeniyet olarak İslâm, "Tanrı'dan insana gelen, [insanın] yeryüzündeki varoluşa ilişkin sorularına cevap bulabileceği; kendisini, hayatı ve varoluşu kavrayabileceği bir açıklama, varoluşun anlamına yönelik bir bilinçtir" (Taşdelen, 2013: 13). İslâm dini, hayata ve varlığa nüfuz eden yönüyle

insan için bir dayanak noktasıdır. Bu anlamda İslam ve inanç, varoluşu temellendiren ideal bir yaşama biçimidir. İdeal yaşam biçimi olarak insan için Asr-ı Saadet döneminin yaşanmaya değer bir zaman kesiti olduğunu belirten Rasim Özdenören (2017b: 157), İslam'ın her çağda yaşanabilecek bir yapıda olduğunu vurgulamaktadır. Yazar, denemelerinde her yönüyle yaşanabilirliğini açıkladığı bu yapıyı, *Gül Yetiştiren Adam* anlatısında “Müslümanca düşünmek” ve “Müslümanca yaşamak” ideallerini sembolize eden Gül Yetiştiren Adam'ın şahsiyetiyle somutlaştırmış ve Müslüman bireyin inançlarına ve ideallerine aykırı bir düzende bile “Müslümanca” var olabileceğini göstermiştir.

Rasim Özdenören, *Gül Yetiştiren Adam* anlatısında siyasî-eleştirel bir söyleme ulaşsa da, eserde asıl verilmek istenen düşünce; kişiler, eylemler ve mekânlar üzerinde yoğunlaşmakta ve Müslümanın en zor şartlarda dahi varoluş amacını yerine getirerek yaşamaya gerektiği düşüncesi eserin temel yapılarından birini oluşturmaktadır. Modernleşmenin toplumda ve mekânda yarattığı bozulmanın, geleneksel yaşam tarzının ve büyük değerlerin kayboluşunun karşısında tek başına direniş gösteren Gül Yetiştiren Adam, yozlaşmış bir dünya karşısında Özdenören'in savunduğu geleneksel ve manevî değerleri yaşatan tek insan olarak şahsiyetiyle bir fikri temsil etmektedir.

Edebî eserde evrensel olmak için millî olanı yansıtmak gerektiğini vurgulayan Özdenören, *Gül Yetiştiren Adam* anlatısını yerli olandan yola çıkarak Türk toplumunun tarih sürecinde konumlandırılmış, karakterlerini yerli ve insanî cepheleriyle yansıtmıştır. Yazar, zamansal ve mekânsal kurgusunu oluştururken Türk toplumunun yakın tarihini seçerek hem geçmiş siyasî dönemin evine kapanan şahsiyetleriyle eserin kurgusal karakteri arasında benzeşim noktaları oluşturmuş hem de fikirlerini temsil eden sembol-karakterin yaşamı ve eylemleri aracılığıyla eserin temel yapısını doğrulamıştır.

Gül Yetiştiren Adam anlatısı, Rasim Özdenören'in siyasî çağrışımlarının yoğun olarak hissedildiği tek eseridir. Yazarın asıl hedefi, edebî eseri inkılapları ve modernleşmeyi eleştiren siyasî söylem aracı olarak kullanmak değil; geleneğin ve büyük değerlerin yok oluşunu, insanın inanç ve boşluk kulvarlarındaki bireysel duruşunu ve Müslümanın her koşulda Müslümanca bir hayat tarzını yaşayabileceğini vurgulamaktır. Müslüman'ın İslam'dan taviz vermeye hakkı olmadığı görüşünü savunan Rasim Özdenören'e göre Müslümanca yaşamının ilk adımı, Müslümanca düşünmektir. Bu anlamda Gül Yetiştiren Adam'ın vermiş olduğu mücadelenin öncesi Müslümanca bir ideali temsil ederken, sonrası da mücadele edilen dünya karşısında Müslümanca bir duruşu temsil etmektedir. Gül Yetiştiren Adam'ın bireysel yaşamı/hesaplaşması sıradan bir mücadelenin ve pişmanlığın öyküsü olmayıp taşıdığı amaçla inanış ve inanılan değerlere göre yaşayışın sembolü olmakta; Rasim Özdenören'in ideal yaşam sisteminin fikir katmanlarını yansıtmaktadır.

Modern Dünyada Asr-ı Saadet'i Yaşamak: Gül Yetiştiren Adam

Rasim Özdenören, *Gül Yetiştiren Adam*² anlatısında bireylerden hareket ederek modern ve "Müslümanca" yaşam tarzlarının ayrımını ortaya koymuştur. Gül Yetiştiren Adam, "Müslümanca düşünmek" ve "Müslümanca yaşamak" idealini temsil ettiği gibi modernizmin yabancılaştırdığı insanın da bir örneğidir. Fakat bu yabancılaşma öze dönük bir varoluş sorunsalı değildir; modernizmin etkisiyle kimliğinden vazgeç(e)meyen insan ve toplum arasında yaşanan bir yabancılaşmadır. Gül Yetiştiren Adam'ı modern dünya insanının varoluşsal bunalımından ayıran nokta, onun varlığı ve öz benliğini asrının değerler sistemiyle değil; inancın insana yüklediği görevler ve anlamlar silsilesi doğrultusunda algılamasındadır. Bu anlamda Gül Yetiştiren Adam, varlığını modern dünya insanının sahip olduğu düşünce değerlerinden sıyrarak tek bir amaca yönelir: Müslümanca varoluş.

Varoluş felsefesinin Tanrı tanımaz düşünce yapısına göre insan, önceden tanımlanamaz ve insanın varoluşunda etkin olan tek güç ancak kendisidir. Kendisini yönlendiren, varlığına şekil veren hiçbir güç olmadığı için insan, nasıl olmak istiyorsa öyledir (Sartre, 1967: 7). İnsanın tanımlanamaz bir varlık oluşu ve kendi tanımını kendisinin yaratması kısıtlayıcı ya da şekillendirici ilahi bir gücün olmamasıyla ilintilidir. Vahiy kaynaklı inanç sistemlerinde ise insan Tanrı'nın emir ve yasaklarıyla şekillenen bir varoluş bilinci geliştirir. Gül Yetiştiren Adam, varoluşçuluğun kendi doğasını arayan, kendini "yapan" ve "nasıl olmak istiyorsa öyle olan" insan telâkkisinden uzaktır ve hayat nizamını yapan ilâhî gücün emriyle hareket eder. Onun hayat görüşüne göre her şey gibi insan da Tanrı'nın denetimi altındadır:

"Hiçbir şey boşlukta sallanmamaktadır, saçmalık bile kendine bir dayanak noktası araştırmaktadır, her şey, bütün nesnelere yaratılışlarındaki amaca doğru yürüyüp gitmektedirler: kara gecede, kara taşın üstündeki kara karıncanın kıpırtısı bile denetim altındayken som bilinç olan insanın -elbette insanın- kendini denetimden uzak sayması mümkün müydü? Mümkün müdür? Beklemek tüm anlamın kendisiydi, bekler ve düşünürdü, boşuna olamazdı, hiçbir şey boşuna olamazdı, boşuna değildi, sebepsiz, yersiz değildi, bekliyordu ve beklediği gelecekti" (Özdenören, 2017a: 14).

² Rasim Özdenören'in *Gül Yetiştiren Adam* anlatısı hakkında daha önce birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaları şu kategorilerde sınıflandırmak mümkündür: gelenek ve modernizm çatışması, toplumsal meseleler, iç hesaplaşma, mekân ve karakterler üzerinde yoğunlaşma. Eserin anlatım teknikleri hakkında yapılan çalışma için bk. (Karatepe, 1999: 74-75). Toplumsal meseleler, modernizm ve gelenek çatışması hakkında yapılan çalışmalar için bk. (Akçay, 1999: 79-80; Yazgıç, 1999: 81; Şakar, 2011: 213-218; Maraşlıoğlu, 2011: 219-223). Eseri mekân bağlamında ele alan çalışmalar hakkında bk. (Yorulmaz, 2015: 89-102). Yazanın kimliğiyle eser karakteri Gül Yetiştiren Adam'ın kimliğinin bağdaştırılması hakkında bir eleştirel bir çalışma için bk. (Gündoğdu, 2011: 272-277). Eser karakteri olarak Gül Yetiştiren Adam'ın kimliğini tespit eden bir çalışma için bk. (Yorulmaz, 2006: 49).

Her şey gibi beklemek de Gül Yetiştiren Adam için bir anlama sahiptir. Onun bekleyişi bir amaç uğrunadır ve bu bekleyiş değişen değerlerin oluşturduğu yeni toplumda bir sonuç vermese de Gül Yetiştiren Adam, değerlerini unutan ve kendine yabancılaşan modern insan karşısında bir hakikat örneği olmaktadır.

Rasim Özdenören, insanın İslam'a ilgisini iki kategoriye ayırmıştır: Birinci kategori, hobi niteliğinde ilgidir ve bu insan gidişata müdahale edemez. İkinci tür ilgide ise Müslüman etkin bir kimlik kazanır. Özdenören (2017c: 29), ikinci tip ilgiye sahip kişilerin konusuyla bütünleştiğini ve kendini geçici heyecanları aşan bir katılımcı olarak gördüğünü belirtir. Bu kişinin duygusu sorumluluktur. Gül Yetiştiren Adam'ın davasına ilişkin duruşu etkin bir Müslüman duruşudur, pasif değildir; şartların verdiği imkân ölçüsünde kendi hayatı ve duruşuyla etkin bir tavır sergilemektedir. Bu tavır, değişimin oluşturduğu yeni tip/modern insan için büyük anlamlar ifade etmese de Gül Yetiştiren Adam, neredeyse yarım asır yabancı olarak yaşadığı toplum için kendi hayatıyla, sessiz bir örnek insan modeli oluşturmuştur.

Yarım asır boyunca evine kapanan Gül Yetiştiren Adam, işgal yıllarında sorumluluk duygusuyla Kur'an için, Halife için ve Fransız'ı kenti terk etmek zorunda bırakmak için (Özdenören, 2017a: 31) savaşmıştır. Gül Yetiştiren Adam'ın sorumluluk duygusu, sessiz bir direniş içinde yaşadığı yıllar boyunca iç hesaplaşma olarak kendini gösterir:

"Acaba kendisi bir korkak mıydı? Kimi aldatıyordu? Ona göre, arkadaşları kelle verirken kendisinin bir yerlerde gizlenmiş olması korkaklıktı, kaçaklıktı. Bunu biliyordu. Anlıyordu. Çok iyi duyuyordu. Fakat durup dururken, kelleyi ipe uzatmak da akıl kârı değildi" (Özdenören, 2017a: 32).

Direnisinde ve susuşunda İslâm ahlakını örnek alan Gül Yetiştiren Adam, modern çağda konumlanmış bir çeşit Asr-ı Saadet insanını hatırlatmaktadır. Nitekim davasında ve iç hesaplaşmasında kendisine örnek aldığı nesil, Asr-ı Saadet sahabileridir:

"Gitgide kendisine olan saygısını yitiriyordu o. Başlangıçta protesto sandığı direncinin, şimdi gülünç bir korkaklık olduğunu kabul ediyor. Doksan yaşında cihada çıkan sahabiyi düşünüyordu. Emirle ve teklifle yüz yüze gelen o insanların yaptıklarını düşünüyor[du]" (Özdenören, 2017a: 32).

Kendisine Asr-ı Saadet Müslümanlarını örnek alan ve davasına Müslümanca bir sorumluluk bilinciyle yaklaşan Gül Yetiştiren Adam'ın direnişi, İslam'ı savunmak ve yaşatmak amacı etrafında şekillenmiştir. Onun davası, kendi nefsinin isteklerinden değil, bir sorumluluk bilincinden kaynaklanmaktadır. Rasim Özdenören, İslâm'a sorumluluk duygusuyla yaklaşan insanın kendisini gerçekleştirmesinde en büyük etkinliği yaşam tarzında bulur ve örnek olarak da Hz. Muhammed (sav)'in yaşayış biçimini gösterir:

“Hayatla verilen öğütten daha etkili bir yöntem de bilmiyoruz şimdilik. Çünkü ancak bu takdirde verilen öğüdün güzel sözlerle meydana getirilmiş bir görüntü değil, yaşanabilir bir hadise olduğu anlaşılabilir. Aslında Allah'ın Resulü'nün yaptığı da bu değil miydi? Onun her sözü, insanlar için uygulanabilir bir ilke olarak görünmüşse, onların söz olmaktan önce, yaşanabilir birer gerçeklik olarak mevcut bulunmuş olmasından ileri gelmektedir. Söz, bu gerçekliği nihayet başkaları için de anlaşılabilir kılan bir araç işlevini üstlenmektedir” (Özdenören, 2017c: 30).

Rasim Özdenören, Gül Yetiştiren Adam'ın şahsiyetinde Hz. Muhammed (sav)'in sünnetine uygun hayat yaşayan, yaşayış biçimi ve savunduğu değerlerle Asr-ı Saadet Müslümanlarını temsil eden bir insan portresi çizmiştir. Gül Yetiştiren Adam'ın savaşa katılması, inzivada geçen yarım asırlık hayatını yaşama biçimi ve sonunda modern dünya/modern Müslüman karşısında almış olduğu tavır da sünnete uygun yaşamak ideali etrafında değerlendirilebilir. Gül Yetiştiren Adam'ın evine kapanarak geçirdiği yıllara bakıldığında Müslümanca yaşam bilincinin örnekleri görülmektedir:

“Gezinmektedir evin içinde, kitap okumakta, düşünmektedir, yaradanı anmaktadır, yalnız onunla başbaşadır, onu tesbihle uğraşmaktadır” (Özdenören, 2017a: 18).

Gül Yetiştiren Adam'ın hayatı, varoluş amacını yitirip boşlukta sallanan bir hayat değildir aksine maneviyatla güçlenen bir hayattır. Rasim Özdenören, Gül Yetiştiren Adam'ın yaşam bilinci vasıtasıyla, insanın varoluş amacını din ve ahiret inancı ekseninde şekillendirmiştir:

“Ben yaşlandım artık, ölümü bekliyorum, ölüm nedir biliyor musun? Önünde sonunda çalacağımız tek hakikat kapısı, bizi bir yaradan var, yaradanın emriyle gene kendisine dönüşümüzdür ölüm, bir daha ölmek üzere dönüşümüzdür ona” (Özdenören, 2017a: 18).

Gül Yetiştiren Adam, fâni olmanın bilinciyle yaşayan, ölümün yok oluş değil ebedî varoluş olduğuna inanan Müslüman karakterdir. Hayat, Gül Yetiştiren Adam için ebediyete ulaşmada yolculuktur ve Rasim Özdenören karakterini Kur'an bilinciyle konuşturur: “Kuşkusuz dönüşümüz Allah'adır” (Altuntaş & Şahin, 2011: Mü'min 40/43, 522). Gül Yetiştiren Adam düşüncelerinin ve yaşayışının kaynağını Kur'ân-ı Kerim ve sünnetten aldığı gibi, İmam Gazali'nin yaşam görüşünü de şu cümlelerle yansıtır:

“Gününü değerlendirmeye bakacaksın.. günün nasıl değerlendirilir, bak anlatayım: şimdi ömrünü bitmiş say, ömrün bitmiş de sen yalvarmış, yakarmışsın, sana gözyaşların için cabadan bir gün daha vermişler.. işte o son günde ne yapacaksın, her gün onu yapacaksın” (Özdenören, 2017a: 19).

Modern dünyanın toplumlara sunduğu çeşitli “vakit geçirme” imkânları karşısında Özdenören, Gül Yetiştiren Adam'ı Gazali'nin

görüşüyle donatarak, zamanın değerini vurgular; Müslüman için gün, harcanacak bir zaman kesiti değil değerlendirilmesi gereken bir servettir. Nitekim *Müslümanca Yaşamak* eserini de Özdenören, Gazali'nin aynı cümleleriyle tamamlamıştır. Gül Yetiştiren Adam, inancı ve yaşayışıyla olduğu gibi fiillerinde ve zevklerinde de sünnete uygun hayat yaşayan Müslüman insanı temsil etmektedir:

“Ne yapıyor? Çiçek yetiştiriyor. Kendisininkinden daha iri, daha kırmızı, daha beyaz ve daha kokulu güller yetiştiren kimse yoktur. Güzel kokuyu sevmenin sünnet olduğunu bildiği için, güzel kokuyu sevebilmek adına korkunç güzel kokuları olan iri kırmızı güller yetiştiriyor, Yemenden gül tohumları sipariş ediyor. Hepsi bu. Ama bununla nereye kadar gidebilir? Bir yere gidebilir mi? Hayır, düpedüz kendisini aldatıyor” (Özdenören, 2017a: 32-33).

Sünnet'e uygun bir hayat sürmeye çalışan Gül Yetiştiren Adam için “gül”ün Hz. Muhammed (sav.)'i işaret ettiği tahmin edilebilir. Gül yetiştirmek, eserde kutsal bir amacın sembolüdür. Müdahale edemediği yanlış gidişat karşısında, gül yetiştirerek bir hakikati hatırlatma ve yaşatma gayretindedir. O, sünnet olan güzel kokuyu sevmekle bir amacı temsil etmekte/yüceltmektedir:

“Peygamberimiz güzel kokuyu severlerdi, dedi, bana üç şey sevdirildi diye buyurmuşlardı bir gün. Onların biri güzel kokuydu işte” (Özdenören, 2017a: 36).

Özdenören, Gül Yetiştiren Adam'ın güzel kokuda bulduğu anlamı ve güzel kokunun niçin sünnet olduğunu yer yer açıklamalarla okuyucuya sunarken Gül Yetiştiren Adam'ın şahsında da sünneti yaşatan insanı ortaya koymuştur. Gül Yetiştiren Adam/Gül Yetiştiren Adamlar, “Gül Devri” olan Asr-ı Saadet döneminin hayat nizamıyla yetişen ve modern zamanlarda silinmeye yüz tutmuş varlıklarıyla kaybolan değerler dünyasının anlaşılamayan insanlarını temsil ederler. Sitare'nin arkadaşı olan “ben anlatici”, “gül yetiştirmek” kavramına bu anlamda derin bir bakış açısı getirmiştir:

“Taş devri gibi, tunç devri gibi, insanların bir de gül devri geçirdiklerini düşünüyorum. Nasılsa o devirden kalma birtakım adamlar yaşıyor yeryüzünde. kimbilir belki ayrı bir kolonileri vardır hâlâ bir yerlerde, orada bu çiçekleri yetiştirip dünyanın her yerine ihraç ediyorlar.. şehirlerin dışında, şehirleri hiç görmemiş birtakım adamlardır bunlar..” (Özdenören, 2017a: 94)

Modern hayat düzeninin gelişi ve insanın değişimiyle, “eski” olan ne varsa onlarla birlikte gül kokusu da, tıpkı Gül Yetiştiren Adam/lar gibi yeni yaşam tarzını benimseyen insanın öncelikleriyle bastırılmıştır:

“Ne ki, bu seslerle bu kokuların yavaş yavaş ortadan çekilmekte olduğunu, çekildiğini, başka kokuların, başka seslerin yerleştiğini en dikkatli olanlar bile başlangıçta ayırt edememişti. Gül yerine

anason, ut yerine piyano.. bir arada sürüyorlardı. Birine alışılmıştı, ötekine alışılıyordu" (Özdenören, 2017a: 105).

Gül Yetiştiren Adam'ın hayatı ile Rasim Özdenören'in fikirlerinin paralellik gösterdiği bir diğer nokta da dinin yaşanması ve dünyanın gidişatına müdahale etmesi noktasındadır. Özdenören (2017b: 148), dinin yaşanan bir olay olduğu zaman dünyanın gidişatına müdahale etmesinin kendiliğinden meydana geldiğini belirterek vahiy doğrultusunda yaşanan hayatın, bireylerden toplumlara, toplumlardan da dünyaya yayılan bir müdahale yani emir ve yasaklar doğrultusunda bir düzenleme getirebileceğini işaret eder. Bu noktada din, düzenleyici bir mahiyete sahiptir. Bu müdahalede Gül Yetiştiren Adam yalnızdır fakat bu yalnızlık, onun dini yaşamasına/dünyayı değiştirmek istemesine engel değildir. Gül Yetiştiren Adam'ın torunuyla konuşurken söylemiş olduğu şu cümleler, yaşadığı iç çatışmada kendine bulunduğu çıkış noktasını gösterir:

"Ha bak, diye söze atıldı adam, birden aklıma geldi, asıl önemlisi, en önemlisi, savaştan sonra olup bitenlere bulaşmak istemedim. Evden çıkınca sanki üzerime bir menfurluk bulaşacakmış gibi geldi bana hep. Bundan da kaçtım. Ama elli yıldır ilk kez şimdi fikrimi değiştiriyorum. Eve kapanıp kalmakla insan değiştirmek istediği bir dünyayı değiştiremez. Ama bunu anlamam için elli yılın geçmesi gerekiyormuş" (Özdenören, 2017a: 39).

Rasim Özdenören, Gül Yetiştiren Adam karakterini, şaşırıldığı bir dünya karşısında insanlara/hayata küsen, duygularıyla hareket eden ve dini sadece kendi içinde yaşayan bir insan profilinde değil; değerlerin değiştiği bir dünyada hiçbir taviz vermeden Müslümanca yaşayabilmek ideali etrafında kurgulamıştır.

Dinin dünyanın gidişatına müdahale etmesini, onun Müslümanlar tarafından eksiksiz yaşanmasında bulan Rasim Özdenören, İslâm'ın temel amacını "Allah'ın buyrukları doğrultusunda yaşamak" noktasında belirlemiş ve yarım asır evinden çıkmayan Gül Yetiştiren Adam'ı toplum içinde bu amaç doğrultusunda etkin kılmıştır. Din, dünyanın gidişatını değiştirecekse "eve kapanıp kalmakla insan değiştirmek istediği bir dünyayı değiştiremez." Bu amaç doğrultusunda yarım asır sonra evinden ilk defa ayrılarak torunuyla birlikte sabah namazına giden Gül Yetiştiren Adam, toplumun ve doğup büyüdüğü şehrin değişimi karşısında şaşkına dönerken, uğruna savaştığı değerlerin de değişimin bir parçası haline geldiğini görür. Onun başkaldırısı, değişimin yok ettiği değerler karşısında bir müdahale, insanca ve Müslümanca bir eylemdir. Gül Yetiştiren Adam'ın cemaat karşısında almış olduğu tavrı, Rasim Özdenören'in Müslümanca yaşamın özüne dair şu düşüncelerinde bulmak mümkündür:

"Müslümanın İslâm'dan taviz vermeye hakkı yoktur. İnsan ancak sahip olduğu haklar üzerinde tasarruf edebilir, ancak kendi haklarından feragatte ve fedakârlıkta bulunabilir. İslâm, Müslümanlara bir emanettir. Onun hükümlerini insan olarak ben getirmediğim için bu hükümlerden taviz verme hakkını da

kendimde göremem. Kimse, haiz olmadığı bir hakkı başkasına devredemez" (Özdenören, 2017c: 55).

Kendisinin ve cemaatin, emanetçisi olduğu din hususunda taviz vermek istemeyen Gül Yetiştiren Adam'ın yarım asır sonra insanlarda/cemaatte gördüğü değişim karşısında yapmış olduğu konuşmanın Müslümanca tavrın etkili bir örneği olduğu söylenebilir. Gül Yetiştiren Adam, yaşadığı hayatla olduğu gibi, başkaldırısıyla da Müslümanca bir portre çizmiştir. Bu anlamda onun başkaldırısını Hz. Muhammed (sav)'in "Kim bir kötülük görürse, onu eliyle değiştirsin. Şayet eliyle değiştirmeye gücü yetmezse, diliyle değiştirsin. Diliyle de değiştirmeye gücü yetmezse, kalbiyle düzeltme cihetine gitsin ki, bu imanin en zayıf derecesidir" (Nevevî, 2011: 71) hadîs-i şerîfine dayandırmak mümkündür.

Yarım asır sonra camiye giden Gül Yetiştiren Adam için cami hocasının yeni düzene rağmen sark ve cübbeyle cemaate katılması dünyanın gidişatını değiştirmek hususunda bir umut kaynağı olurken, düşüncelerinde yanılması ise büyük bir teessür uyandırır. Bu noktada, Gül Yetiştiren Adam'ın yarım asırlık bir zaman dilimi ardından, çağın getirdiği yenilikleri önyargıyla değerlendirdiği düşünülebilir fakat o, şehre ve topluma bir çağ problemi olarak yaklaşmamış; çağa ve çağın getirdiği her değişikliğe inanç doğrultusunda yaklaşmıştır. Rasim Özdenören (2017b: 72), Müslümanın, bir tavır/değerlendiriş olarak içinde bulunulan çağa, onun gerektirdiği ölçülerle yaklaşımını değil, her şey gibi çağa da İslam'ın ölçüleriyle yaklaşımını savunur.

Gül Yetiştiren Adam, sokaklarda, şehrin yapısında, insanların ibadet şekillerinde gördüğü değişim karşısında duyduğu hayret ve öfkeyle birlikte, kıyafetiyle değişime başkaldıran "gözü kara" ve "ümme-i harekete geçirebilecek olan" bir adam olarak gördüğü hoca hakkında yanıldığını anladığında sarsılır. Değişen hayatla birlikte Müslüman da değişmiştir. İslam'ın inanmakla birlikte yaşanılması gereken bir din olduğunu sık sık vurgulayan Özdenören (2017b: 110), dinin hayatın temeli olduğunu ve hayatın her şeyi olmanın İslam'ın bünyesinden doğan bir keyfiyet olduğunu açıklamıştır. Bu açıdan, İslam'ın değişen şartlar ve zihin yapılarına göre şekil almasının mümkün olmadığı, hayatın ve düşüncenin dinin emirlerine göre şekillenmesi gerektiği sonucuna ulaşılabilir. İnsan ve yaşam bağlamında İslâm, "Müslümanca düşünen" ve "Müslümanca yaşayan" her insanın ahlâk, düşünce, davranış, giyim-kuşam ve toplumsal her etkinliğinde ön plandadır. İnsan, adeta bir ayna gibi İslâm'ı yansıtan bir konumdur. İslâm'ın insanda yansımaları, manevî alanda olduğu gibi maddî alanda da kendini göstermektedir. Bu anlamda, Gül Yetiştiren Adam'ın cemaate sesleniş bir uyarma/uyandırma niteliğindedir:

"Ey cemaat-i müslimîn ve gafilin... (...) Sizler nasrani misiniz? diye sordu. (...) Yoksa mecusî misiniz? dedi adam. (...) Hangi millettensiniz? (...) Şimdi namazdan çıktığınıza göre siz İslâm milletindensiniz, (...) Ama bunu ispat edebilir misiniz? Siz buraya,

camiiye namaz kılmaya geldiğinizde göre İslâm'a uyan insanlarsınız? Fakat hani İslâm'ınız?" (Özdenören, 2017a: 131-132)

Gül Yetiştiren Adam'ın giyim-kuşamı ve insanı, Müslümanca bir kıstasla değerlendirdiği görülmektedir. Müslüman'ın tebliğ aracını yaşayışı olarak değerlendiren Özdenören, Gül Yetiştiren Adam'ı düşüncelerinin sözcüsü olarak konuşturmuştur. Onun cemaat karşısında yapmış olduğu konuşma, Rasim Özdenören'in *Müslümanca Düşünmek* ve *Müslümanca Yaşamak* eserlerinde belirtmiş olduğu fikir temellerine dayandırılabilceği gibi ayet, fıkıh, hadis gibi İslâmi kaynaklarla da bağlantısı olan derin bir yapıya sahiptir. Özdenören, Gül Yetiştiren Adam'ın hitâbı vasıtasıyla İslam ve insan arasındaki ilişkiye de dikkat çeker. Özdenören (2017c: 41) Müslümanların kâfire benzemeyi reddetme tavrını hayatın en küçük ayrıntısını kapsayabilecek genişlikte görmektedir. Kâfire benzemeyi reddetmek tavrının, İslam'ın yaşanan bir din olarak insanın düşünce, fiil ve hayata düzeninde belirgin bir şekilde kendini gösterme zorunluluğundan kaynaklandığı düşünülebilir. İslam'ın birey ve toplum hayatında etkin olması gerektiği düşüncesi, Gül Yetiştiren Adam vasıtasıyla söylenen şu cümlelerle vurgulanmıştır:

"Allah celle celâluhû, dedi gözlerini diktiği o belirsizlikten ayırmadan. (...) ...sizden öncekileri niçin helâk etti biliyor musunuz? dedi, çünkü onlar kâfirlere benzemeye başlamışlardı. Kardeşlerim! (...) ...içinizdeki İslâm'ı gösterin. Çünkü İslâm, sizin üzerinizde görünmek ister. İman gizlidir, İslâm açık. İman kalbedir, İslâm zahirde. İslâm şeriatısa, şeriat sizin amellerinizde görünmek ister" (Özdenören, 2017a: 133).

Yazar, "kâfir kavimlere benzemek" konusunda ayet ve hadislere atıflarda bulunarak Gül Yetiştiren Adam'ın hitabı vasıtasıyla, İslam dininin insan hayatındaki konumunu, inancın yaşam üzerindeki etkisini vurgulamıştır. Özdenören'in modern toplum eleştirisinin temelinde Gazali etkisi görülmektedir. "Gazali'de de, R. Özdenören'de de halkta meydana gelen bozulma ve dinden uzaklaşma, belli grupların etkisinden (kafa karışıklığından) ileri gelmiştir. Bu nedenle R. Özdenören, 'inanmak' eyleminin tebliğ edilmesini değil yaşanmasını önemsemektedir ki, bu mesele Gazali sufiliğinin ta kendisidir" (Bergen, 2011: 43). Dinin tebliğ edilmeden yaşanması, en olumsuz şartlarda bile insanın kendi hayatı vasıtasıyla dini temsil etmesi anlamına gelmektedir. Özdenören, çağları kapsayan büyük bir anlam değeri olduğunu vurguladığı İslâm hakkındaki fikirlerini, kendini "zamanın uzaklarından gelmiş" biri olarak tanımlayan Gül Yetiştiren Adam'ın şahsiyeti ve konuşmasıyla cisimleştirerek, İslâm'ın her çağda ve toplumda tek bir insanda dahi yansıma alanı bulabileceğini göstermeyi amaçlamıştır.

Gül Yetiştiren Adam'ın cemaate hitabında, kullanmış olduğu "benim gibi zamanın uzaklarından gelmiş bir garip sizi şu halinizle görse, vallahi size müslümanlar demezdi" (Özdenören, 2017a: 133) cümlesi, adeta onun Asr-ı Saadet döneminden gelip, modern çağda yaşayan bir

Müslüman olduğunu vurgular niteliktedir. Tarihî ve dini kaynaklarla metinlerarasılığın belirgin olarak kullanıldığı eserde, Mehmet Güneş (2014: 40), bu hitabın Hasan-ı Basri hazretlerinin Tabiin dönemini Ashab-ı Kiram'la karşılaştıran cümleleriyle paralellik gösterdiğini tespit etmiştir. Gül Yetiştiren Adam'ın yaşamı, düşünceleri ve topluma hitabıyla çağrıştırdığı kaynaklar, yazarın Müslümanca düşünmek ve yaşamak fikirlerinin yanı sıra, İmam Gazali, Hasan-ı Basri, İskilipli Âtîf Efendi ve Elmalılı M. Hamdi Yazır gibi şahsiyetleri de hatırlatmaktadır. Gül Yetiştiren Adam, bir tepki olduğu kadar aynı zamanda fikirsel bir temsilidir. Özdenören'in kurmaca kişilerinde görülen yabancılaşma, *Gül Yetiştiren Adam* anlatısında iki farklı cepheyi oluşturmaktadır. İçinde doğduğu ve yaşadığı topluma yabancılaşan/yabancılaştırılan Gül Yetiştiren Adam, Müslümanca bir varoluşun temsiliyken, değişim karşısında özünü yitirerek yeni düzenin birer parçası olan Sitare ve arkadaşları ise varoluş anlamını kaybeden bireyleri/yıkımı işaret etmektedirler.

Bir Yıkılış veya Modern Dünyada Varoluş Örneği: Sitare

Rasim Özdenören *Gül Yetiştiren Adam* anlatısında Müslümanca düşünmek ve yaşamak idealini sembolleştirdiği Gül Yetiştiren Adam karşısında modernizmin yarattığı seküler dünyaya bağlı olarak kendine ve kültürüne yabancılaşan insan ve toplum örneğini Sitare ve çevresi vasıtasıyla göstermiştir. Gül Yetiştiren Adam, bir sembol-karakter olarak Rasim Özdenören'in Müslümanca düşünmek ve yaşamak sistematiğini temsil ederken, aynı zamanda gelenekle birlikte var olan "yerlilik" gibi bir kavramın da temsilcisidir. Sitare ve çevresi ise "yerli" olandan sıyrılarak geleneğe, kültüre ve en nihayetinde kendine yabancılaşan bireyleri temsil etmektedirler.

Modernizmin bir sonucu olan küreselleşme ve hız, insanı ait olduğu bağlamdan koparan, sürükleyen yapısıyla insanın doğasında bir paradoks oluşturmuştur. Modernizm ile birlikte geleneğin ölçülerinden sıyrılarak hız ve haz dünyasının kalıplarına uyarlanmış, tek tip hayatlar yaşayan bireylerin ve çevresel ilişkilerinin bir sonucu olarak yabancılaşma, insan ruhunu maddeye indirgenmesinin bir sonucudur. "Animizm şeylere ruh vermiş, endüstriyalizm ise ruhları olgusallaştırmıştır" (Adorno & Horkheimer, 2014: 49). Maddeye indirgenen insan, inanç ve geleneğin yıkımıyla kendine ve tarihine yabancılaşmış, tabiata ve eşyaya hükmederken zamanla hükmettiği dünyanın baskısı altında ezilmiştir.

Türk toplumunun modernleşmesi, Türk insanının sahip olduğu bazı kültürel ve geleneksel değerleri zamanla yitirerek modernizmin şekillendirdiği bambaşka bir yaşam tarzını benimsedikleri bir süreç olmuştur. Modernleşme, Batı toplumlarında bir zorunluluk ya da tarihsel ve kültürel kimliklere uygun olarak gelişen bir süreç olarak belirirken, modernleşmenin Türk toplum tarihindeki gelişim seyri daima eski/yeni, geleneksel/modern, dini/laik gibi birçok zıt kavramların bir arada yaşandığı karmaşık bir yapı oluşturmuştur. İslam uygarlığının şekillendirdiği toplumlarda modernizmin kabul edilemeyeceğini savunan Özdenören,

modernizmin reddini onu idrak etme noktasından yola çıkarak açıklamıştır:

“Amacımız bir uygarlığı körü körüne karalayıp onu kökten iptal etme çabası değil. Bir uygarlık benimsenirken onun bütün sonuçlarını da önceden göze alıp almadığımız hususudur. Eğer onun bütün sonuçlarına katlanmayı göze alamıyorsak, o uygarlık üzerinde bir kere daha düşünme gereği ortaya çıkar” (Özdenören, 2017b: 15).

Özdenören, Türk toplumunun geleneksel yapısının radikal bir biçimde değiştiği, yüzünü tamamen Batı'ya çevirdiği 1919-1969 zaman aralığında konumlandığı *Gül Yetiştiren Adam* anlatısında geleneksel olanın açık bir biçimde modern olana yenik düşmesini çevre, aile yaşamı, şehir düzenlemeleri ve bireysel zevkler aracılığıyla göstermektedir. Maraş'ın işgalinden sonraki elli yıllık süreçte yaşanan hızlı dönüşüm, Sitare ve çevresinin yaşam tarzında belirginleşmiştir. Sitare ev dekoru ve yaşam tarzıyla modern kadın tipini temsil etmektedir:

“Bir balıkçı pantolonu aldı kendisine, incik boncuk aldı, takıp takıştırdı Sitare, entelektüel kadın olmanın başarısıdır bu. Okuyamadığı, okumaya fırsat bulamadığı ya da başından okuyamayacağını bildiği kitaplar aldı, masanın üstüne, etajere, şuraya buraya bırakıp unutup gitti, yenilerini aldı, bir ressama poz verdi, şimdi evin içi kendi kocaman portreleriyle dolu...” (Özdenören, 2017a: 12).

“Entelektüel” olmanın sadece dış görünüşle, moda uyarlanmış bir kavram olarak algılandığını ve gerçek entelektüelliği sağlayacak olan okuma eyleminin ertelendiğini/unutulduğunu vurgulayan Özdenören'in, Sitare'nin benlik duygusunu ya da kaybettiği beni evin dekorundaki portrelerle mekâna yansıttığı düşünülebilir. Sitare'nin benlik duygusu, hâkimiyet ve üstünlük vurgusuyla da ön plâna çıkmaktadır. Onun hükmetme isteği, modern insanın doğaya ve topluma hükmedici yapısının bir yansımasıdır fakat; bu istek modern hayatın baskısının insan ruhundaki paradoksenden başka bir şey değildir. Sitare'nin çevresine hükmetme kaynağı, maddî gücü ve “önemli” olma isteğidir. Bu anlamda Sitare'nin Çarlı üzerindeki hükmetme, baskın olma ihtiyacı, sınırsız bir egemenlikle her şeye hükmettiğine inanan modern insanın maddeye indirgenen ilişkilerinin bir yansımasıdır:

“Çarlı'yi düşünüyorum, dedi Sitare, ama nasıl biliyor musun, Çarlı olarak değil de bir nesne gibi...”

(Ölü gibi demeye dili varmıyor)” (Özdenören, 2017a: 66).

Maddeye indirgenen dünya düzeninde insanın hakimiyet duygusunun sınırları genişleyerek Tanrısal bir egemenlik çabasına ulaşmıştır. Adorno & Horkheimer (2014: 26), insanın egemenlik çabasının, yaratıcı Tanrı ile düzenleyen tinin benzerliğinden kaynaklandığını belirtmişlerdir. Endüstri çağının bir sonucu olarak insan, doğaya

hükmettiği gibi zamanla insanî ilişkilerde de hükmetme, metalaştırma eğilimi göstermiştir. İsim sembolizasyonula insanî olandan uzak bir tip olduğu vurgulanan Çarli, sadece Sitare'nin metalaştırdığı bir varlık değildir, o, bir "varoluş" biçimi olarak Gül Yetiştiren Adam ile aynı zaman çizgisinde ve toplumda yaşayan iki olgun insan arasındaki uçurumu göstermek bakımından dikkat çekici bir figürdür. Maraşlıoğlu (2011: 222), bu uçurumu iğreti dünyanın insana ters değerler düzeni olarak nitelendirmiştir.

Gül Yetiştiren Adam'ın sarsılmaz hayat nizamı karşısında, "Çarli için her şey boştur boşlukta sallanmaktadır her nesnenin konumu terstir saçmadır" (Özdenören, 2017a: 16). Sitare ise duyguları ve acıları maskelenen, çevresel faktörler ve bu faktörlerin yarattığı baskılarla ertelenen, hayatını Gül Yetiştiren Adam gibi sağlam dayanaklar üzerine temellendiremediği için mutsuzluğa ve ümitsizliğe itilen bir kimliktir. Evli olduğu halde başka bir erkekle ilişki yaşayan Sitare, toplumsal ilişkileri ve iç dünyasıyla, kendine ve değerlerine yabancılaşmış modern bireyi temsil etmektedir. Mehmet Güneş (2015: 244), Sitare'nin mekânsal olarak her ne kadar Doğu coğrafyasında yaşıyor olsa da aslında Batılı yaşama biçimine ait kodların, algılayışın hâkim olduğu bir çevreye dâhil olduğunu belirterek, anlatı kişinin yaşadığı topluma ve değerlerine yabancı yönünü vurgulamıştır. Nitekim yaşadığı hayata bir tepki/reddediş olarak intihar eylemini gerçekleştiren Sitare'nin tam anlamıyla modern bir kişiliği değil, bir bunalmı ve köksüzlüğü temsil ettiğini "ben anlatıcı"nın şu cümleleri de destekler niteliktedir:

"Düpedüz umutsuzluk, dedim, şimdi düşünüyorum da gösteriş gibi duran tavırlarının altında yatan şey hep bu zavallı umutsuzlukmuş... tutunmak istediği her şey sonunda bir sahtekârlık olarak görünmüş..." (Özdenören, 2017: 142).

Sitare'nin intiharı ve Gül Yetiştiren Adam'ın arkadaşlarının mücadele uğrunda "kelleyi ipe uzatmaları" yaşamın ve ölümün farklı iki yüzünü göstermektedir. Ölüm, önceden kutsal bir amaç taşıırken, büyük değerlerin parçalanmasıyla, modernleşen bireyle birlikte öze dönük bir anlama bürünmüştür. Özdenören (2017b: 14-15) modernleşen, Batı'nın hayat tarzını benimseyen her toplumda Amerikan hayat tarzının izlerini görmektedir. Bu hayat tarzının izlerine *Gül Yetiştiren Adam* anlatısında Sitare'nin evi, arkadaş çevresi ve yaşantısı vasıtasıyla işaret eden Özdenören, anlatı kişilerini de mekân olarak Amerika'da konumlandırmış ve Batı'nın karanlık dünyasını -kumar- vurgulamıştır. Modern dünyanın getirdiği diğer bir açmaz, doyumsuzluk ve kazanma/ulaşma tutkusudur. "Nefsâni yana hitap eden" hayat tarzı ve kazanma tutkusu Sitare ve çevresinin ilişkilerinde ve eylemlerinde açıkça görülmektedir. Sitare, elde etme tutkusunu şu cümlelerle açıklar:

"Bir şey yapmak istiyorum, onu yapıncaya yahut elde edinceye kadar deli divane oluyorum, ama yaptıktan sonra yapmış olmakla

yapmamış olmak arasında bir fark kalmıyor, dedi" (Özdenören, 2017a: 44-45).

Kumar, Sitare için bir elde etme tutkusudur. *Gül Yetiştiren Adam* anlatısında "kumar" kavramını daha geniş bir anlam çerçevesinde ele alan Haksal (2017: 99), Rasim Özdenören'in insanlığın tutkularını ve hastalıklarını birçok eserinde irdelediğini ve kumarın da bunlardan biri olduğunu belirtmiştir. *Gül Yetiştiren Adam* anlatısında bir zaaf ve kazanma tutkusu olarak kumar, Sitare ve çevresi aracılığıyla ön plana çıkmıştır. Kumar tutkusu, eserde "ben anlatıcı" tarafından şu cümlelerle açıklanır:

"Herkesin vakit geçirdiği makinelerin başına geçip oturuyorum, bu bile vakit alıyor. Bakıyorsunuz, hiç farkına varmadan iki saat, üç saat geçivermiş. Benimki amatör bir eğlence. Ama Sitare'ninki öyle değil. Ötekilerinki de öyle değil. Onları seyrederken, korkunç bir hırsa, kazanma hırsına kapıldıklarını görüyorum. Kaybettikçe daha da çılgınlaşıyorlar" (Özdenören, 2017a: 49).

Sitare'nin yanısıra çevresindeki tipler de çeşitli bakımlardan Özdenören'in modernleşme ve Batılılaşmaya bakış açısını yansıtmaktadır. Özdenören, *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler*'de modernleşmenin getirdiği bir "meslek" olarak "mankenlik" hakkındaki görüşlerini şu cümlelerle açıklamıştır:

"Kâğıt üzerinde özgürlük edebiyatı yapan Batı insanının, sırf moda etkinlikleri çerçevesinde bile insanı metalaştırdığı görülebilir. Şimdi bir meslek olarak benimsetilmeye çalışılan mankenlik bu kafa yapısının uzantısıdır" (Özdenören, 2017b: 12).

Gül Yetiştiren Adam anlatısında Özdenören'in "insanı metalaştıran" bir meslek olarak nitelendirdiği mankenlik mesleği, Zelda kişisi vasıtasıyla temsil edilmiştir. Sitare ve çevresinin eylemleri, diyalogları ve bakış açıları da Özdenören'in birçok düşüncesini savunur niteliktedir. Örneğin, Amerikalılara göbek dansı öğreterek para kazanan Marya'nın "ben anlatıcı" ile yaşaması hususunda Sitare'nin "Biliyor musunuz, [...], biz Türkler çok kibirli oluyoruz. Sen hâlâ Türk standartlarına göre düşünüyorsun" (Özdenören, 2017a: 43) cümleleri Özdenören'in modernleşmeye ve Batılılaşmaya yönelik tenkitlerini ve düşüncelerini anlatı kişileri vasıtasıyla yansıttığının bir ifadesidir. Özdenören, *Gül Yetiştiren Adam* karakterinin anti-tezi olarak Sitare ve çevresini sembolleştirmiş, aynı coğrafyada konumlandığı her iki ayrı dünyayı düşünce sisteminin odak noktalarına göre şekillendirmiştir.

Kültürel Bir Kimlik: Mekân

Mekân, genel anlamda toplumların kültür ve medeniyetlerinin yansıma alanı bulunduğu, yerelliğin ve millî kimliğin belirginleştiği konumları işaret etmektedir. Bu anlamda mekân, toplumların zihniyet ve yaşama biçimlerinin sembolüdür ve toplumsal yaşamın konumlandığı şehirler, bu sembollerin en belirgin ifadeleridir. "Şehrin coğrafi yapısı, siyasi-tarihi

gelişmeler etrafında oluşan sosyal hadise ve değişimler, şehre ait kültürel değerler, inanç unsurları, şehrin folkloru, şehrin nüfus yapısı onun kimliğinin oluşmasında doğrudan etkilidir” (Güneş, 2018: 40). Toplum vasıtasıyla şekillenen şehir, sahip olduğu mimari, kültürel ve inançsal unsurlarıyla yaşayan bir düşüncenin ifadesidir. Moderniteyle birlikte mekân algısı, hem bireysel hem de toplumsal yönleriyle dönüşüm geçirmiş, kökleri sağlam değerlere bağlı olan mekânlar, farklı bir anlayışın ürünü olmuştur. Karakurt (2006: 6), moderniteyle birlikte mekânın kapitalist ekonominin gereklilikleri doğrultusunda bir değişim geçirerek niceliksel değerlerinin ön plana çıktığını belirtmiştir. Mekânın bu değişimi, insan ve toplum bağlamında kültürel ve kimliksel değerlerden kopuşu işaret etmektedir. Mekân artık büyük anlamların ve değerlerin ifadesi olmaktan çıkarak sadece işlevsel özellikleriyle var olan bir konuma geçmiş ve toplumların belirleyici özelliği olmaktan sıyrılmıştır.

Gül Yetiştiren Adam anlatısında mekân, değişen değerlerin ve geleneksel yaşam alanının dönüşümü izleklerini taşımaktadır. Eserde mekân, Gül Yetiştiren Adam'ın yaşadığı Maraş ve çevresi, Sitare'nin yaşadığı/bulunduğu mekânlar ve Amerika olmak üzere üç bölümde incelenebilir. Eserde, modernizmin mekân üzerinde yarattığı yıkım/dönüşüm belirgin olarak Maraş'ta görülmektedir. Özdenören, şehrin dönüşümünü kültürün ve şehrin yapısının değişmesiyle açıklar:

“Eski mezbeleliklerde birtakım binaların yükseldiğini görmek insanları hayrete düşürüyordu. Yeni yetmeler, şehirlerinde böyle binaların yapılmış olmasını gururlar karşılıyorlardı. Şehrin -yalnız şehrin mi, tüm ülkenin- geleceği sanki bu binalarda gizliydi, tuhaf bir muştuyu seziniyorlardı bu binalarda: hor, hakir görülmekten bu yeni binalar, parke taşlarıyla döşenmeye başlayan sokaklar sayesinde kurtulacaklardı. Eskiye -acaba, eski diye düşündükleri şey nasıl bir imgeydi kafalarda, çok belirsiz, kaypak, saydam bir şey olmakla birlikte gene de sinsi bir kötülük, unutulması gereken kötü bir öz vardı eski olanda- böyle böyle unutacaklardı” (Özdenören, 2017a: 70-71).

Modernleşen şehrin yanibaşında hayat, geleneksel yönleriyle de devam etmektedir; aileler bağlara göçer, kışlık zahireler hazırlanır ve masallar anlatılır. Şehrin hızlı değişimi karşısında, Maraş halkının yaşamlarının geleneksel ve modern arasında sıkışmış olduğu söylenebilir. *Gül Yetiştiren Adam* anlatısında mekân, değişen insan zihniyetinin bir ürünü olarak sunulmaktadır. Geleneksel düşünce yapısından sıyrılan “yeni nesiller” yeni yapılanma şeklini onaylayan kimseler olarak köksüz mimarinin teşvik edicileri konumundadırlar. Gül Yetiştiren Adam'ın yaşadığı mekân olarak Maraş, modern yapılanmanın hızla dönüştürdüğü, yıkıcı etkilerle geleneksel köklerinden koparılan bir şehir olarak eserde yer alırken, Sitare ve çevresinin bulunduğu iç ve dış mekânlar Batılı, modern yaşamın konumlandığı çevrelerdir. Gül Yetiştiren Adam'ın evi sadeliğin ve

mütevazılığın sembolüyken, Sitare'nin evi modern dekorun, ihtişamın ve karmaşık ilişkilerin mekânıdır.

Ev, Gül Yetiştiren Adam için sığınılan bir mekân durumundayken Sitare ve çevresi için derin bir anlam ifade etmemektedir. Gül Yetiştiren Adam için ev, "menfurluk"lardan kaçılan, sığınılan bir korunak işlevi görmekteyken Sitare ve çevresi için eğlencenin konumudur ve bu konumlar arasında Amerika, kumarın ve amaçsızlığın simgesi olarak ön plana çıkmaktadır. Özdenören'in Sitare ve çevresi vasıtasıyla eğlence yönünü yansıttığı bu mekâna, gerçek Batılı yaşam tarzının bir örneği olarak yer verdiği düşünülebilir. Amerika, bir medeniyetin ve geleneğin mimarisinden okunduğu köklü bir mekân değil; "eğlence endüstrisi"nin ve amaçsızlığın konumudur:

"Kent ışıklı. Bir çölün ortasına kurulmuş. Başka hiçbir şey yapılamayacağı için bir kumar endüstrisi kurmuşlar burada. Eczanelerde bile kumar makineleri var" (Özdenören, 2017a: 27).

Mekân, Gül Yetiştiren Adam anlatısında iki ayrı değerler dünyasının yansımasıdır. Gül Yetiştiren Adam'ın yaşadığı, uğruna mücadele verilen değerlerin konumlandığı, geleneğin ve medeniyetin yansıma alanı bulunduğu fakat zamanla yenileşme ve modernleşme uğruna dönüştürülen Maraş, modernizmin tüm yıkıcı etkileriyle yok ettiği değerleri simgelerken, Sitare ve çevresinin bulunduğu ev, otel, Amerika gibi mekânlar, Batılılaşmanın ve yozlaşmışlığın simgesidir.

Sonuç

Gül Yetiştiren Adam anlatısı, kaynağını büyük ölçüde Rasim Özdenören'in *Müslümanca Yaşamak ve Müslümanca Düşünmek Üzerine Denemeler* başlıklı eserlerindeki görüşlerinden almıştır. Özdenören'in Müslüman toplumların panoramasını çizdiği, önemli tespitlerde bulunduğu ve teklifler sunduğu her iki eserde savunmuş olduğu düşünceler, ideal bir hayat tarzının temel yapısını sunmaktadır. Bir yazar ve düşünür olarak Rasim Özdenören'in Müslüman toplumların ve bireylerin değişen dünya düzeni karşısında her çağda ve her toplumda "Müslümanca" tavır sergilemesi gerektiği görüşü, eserin ana kahramanı olan Gül Yetiştiren Adam'ın şahsiyetini oluşturan temel unsur olmuştur. Eserini zaman ve mekân açısından yerli bir zemine yerleştiren Özdenören, tarihi süreçte yaşanmış gerçeklikleri anıştıran Gül Yetiştiren Adam şahsiyetiyle her iki eserde de sistematiğini vermiş olduğu hayat nizamını sembolleştirmiştir.

Modernizmin ve Batı'ya yön veren kaynakların İslâm toplumlarını şekillendiren temeller olamayacağını savunan Özdenören, radikal biçimde değişen toplumsal değerlerin olumsuz akislerini *Gül Yetiştiren Adam* anlatısında şahıslar, yaşam tarzları, mimari vasıtasıyla sunarken, geleneğin ve yerliliğin yok oluşunu da birçok değer kaybıyla vurgulamıştır. Gül Yetiştiren Adam şahsiyetiyle Özdenören, kutsal değerler dünyasının savunucusu olan Müslüman bireyin çağa ve koşullara rağmen

taviz vermeden varoluşunun portresini çizmiş, eserin diğer başkışı Sitare aracılığıyla da modern dünyanın köksüz bireyinin varoluş sorunsalına işaret etmiştir.

Modernlik öncesi dönemde, inanç ve ideal ile şekillenen hayat, insan, kent ve mücadele gibi kavramların radikal değişim süreciyle birlikte içi boşaltılmış, anlamını yitirmiş birer karmaşaya dönüşmesiyle birlikte varoluş amacından kopan bireylerin ve nesnelerin oluşturduğu dünyada Gül Yetiştiren Adam, "Müslümanca düşünen" ve "Müslümanca yaşayan" bireyi işaret ederken aynı zamanda unutulmuş değerlerin de temsilcisi olmuştur. Çağa ve çağın değerlerine "İslam'ın gözüyle bakmak" fikrinin temel yapıtaşı olduğu eserde, modernizmin reddi, onun toplumsal ve bireysel açıdan getirdiği olumsuz etkilerle açıklanmıştır. Özdenören, Batı'nın değerlerini reddetme hususunda almış olduğu tavra, *Gül Yetiştiren Adam* anlatısında birey-toplum, birey-mekân ve bireyin kendi dünyası doğrultusunda zemin oluşturmuştur.

KAYNAKÇA

- ADORNO, Teodor Wiesengrund ve HORKHEIMER, Max (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (Çev.: Nihat Ülner, & Elif Ö. Karadoğan), İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- AKÇAY, Ahmet Sait (1999). "Gül Yetiştiren Adam". *Yedi İklim*, 107-108. s. 79-80.
- ALBAYRAK, Sadık (2000). "İskipli Mehmed Âtîf Efendi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22. s. 583-584.
- BERGEN, Lütfi (2011). "Müslüman Bireyde İki Mesele: Düşünmek ve Yaşamak - Müslümanca Durumun Çözömlenmeleri-". *Hece, Yedi Güzel Adamdan Biri Rasim Özdenören Özel Sayısı*, 169. Ankara: Hece Yayınları, s. 40-70.
- BERMAN, Marshall (2013). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. (Çev.: Ümit Altuğ, & Bülent Peker) İstanbul: İletişim Yayınları.
- GIDDENS, Anthony (1994). *Modernliğin Sonuçları*. (Çev.: E. Kuşdil) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- GÜNEŞ, Mehmet (2015). "Çılgın Palmiyeler ve Gül Yetiştiren Adam Anlatılarında Farklı Dünyaların Mutsuz İnsanları". *II. Uluslararası Türk ve Dünya Edebiyatları Arasında Etkileşimler Sempozyumu TÜDEAS Bildiriler Kitabı*. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları. s. 237-246.
- GÜNEŞ, Mehmet (2014). "Gül Yetiştiren Adam". *Türk Edebiyatı Dergisi*, 490, İstanbul. s. 38-41.
- GÜNEŞ, Mehmet (2018). *Şehre Yansıyan Medeniyet Edebiyata Yansıyan Şehir Yahya Kemal Beyatlı ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Eserlerinde Şehir*. Ankara: Hece Yayınları.
- GÜNDOĞDU, Servet (2011). "Rasim Özdenören'in Gül Yetiştiren Adam'ı Örneğinde Yazar ile Karakteri Özdeşleştirme Sorunu". *Hece, Yedi Güzel Adamdan Birisi Rasim Özdenören Özel Sayısı*, 169. Ankara: Hece Yayınları, s. 272-277.
- HAKSAL, Ali Haydar. (2017). *Rasim Özdenören Ruh Denizinden Öyküler*. İstanbul: İz Yayıncılık.

- İMAM, Nevevî. (2011). *Riyâzü's Sâlihîn Peygamberimizden Hayat Ölçüleri (Cilt II)*. (Tercüme ve Şerh: M. Yaşar Kandemir, İsmail L. Çakan, Raşit Küçük). İstanbul: Erkam Yayınları.
- KANTARCIOĞLU, Sevim (2007). *Türk ve Dünya Romanlarında Modernizm*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- KARAKURT, Elif (2006). "Kentsel Mekânı Düzenleme Önerileri: Modern Kent Planlam Anlayışı ve Postmodern Kent Planlama Anlayışı". *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 26 (1-6), s. 1-25.
- KARATEPE, Mihriban İnan (1999). "Gül Yetiştiren Adam'da Anlatım Tutumu ve Tekniğine Dair Bir İnceleme". *Yedi İklim*, 107-108. s. 74-75.
- Kurân-ı Kerîm Meâli* (Haz.: Halil ALTUNTAŞ ve Muzaffer ŞAHİN) (2011). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- MARAŞLIOĞLU, Mehmet H. (2011). "İki Dünyanın Romanı". *Medeniyetin Burçları Rasim Özdenören Kitabı*. (Haz.: A. Dursun, & T. Karataş). Kayseri: Memursen Kayseri Şubesi Kültür Hizmetleri. s. 219-223.
- ÖZDENÖREN, Rasim (2017a). *Gül Yetiştiren Adam*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- ÖZDENÖREN, Rasim. (2017b). *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- ÖZDENÖREN, Rasim (2017c). *Müslümanca Yaşamak*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- SARTRE, Jean-Paul (1967). *Varoluşçuluk Materyalizm ve Devrim*. (Çev.: E. T. Eliçin). İstanbul: Ataç Kitabevi.
- ŞAKAR, Cemal (2011). "Gül Yetiştirilen Ev". *Medeniyetin Burçları Rasim Özdenören Kitabı*. (Haz.: A. Dursun & T. Karataş). Kayseri: Memursen Kayseri Şubesi Kültür Hizmetleri. s. 213-218.
- TAŞDELEN, Vefa (2011). "Rasim Özdenören'in Düşünce Yönelimleri". *Hece, Yedi Güzel Adamdan Bir Rasim Özdenören Özel Sayısı*, 169. Ankara: Hece Yayınları. s. 14-26.
- TAŞDELEN, Vefa (2013). "İnanma Tutumları ve Kültür Biçimleri". *Hece, İslâm Medeniyeti Özel Sayısı*, 198, 199, 200. Ankara: Hece Yayınları s. 13-24.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (1995). "Elmalılı Muhammed Hamdi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11. s. 57-62.
- YAZGIÇ, Suavi Kemal (1999). "Gül Yetiştiren Adam'ı Okuma Notları". *Yedi İklim*, 107-108. s. 81.
- YORULMAZ, Hüseyin (2006). "Gül Yetiştiren Adam Kimdir?". *Kitap Postası*, 13. s.49.
- YORULMAZ, Hüseyin (2015). "Bir Sanatçının Şehri". *Rasim Özdenören'e Armağan*. İstanbul: Değişim Yayınları. s. 89-102.



TÜRKİYE'DE FUTBOL TAKIMI TARAFTAR GRUPLARINDA KİTLESEL SÖYLEM

The Mass Discourse of Football Teams' Fans in Turkey

Meltem Deniz DOĞAN*

ÖZET

Modern anlamda futbol, bir etkinlik biçimi ve takım sporu olmanın yanında, sosyal, kültürel ve ekonomik faaliyetler açısından da gündelik yaşamda insan hayatının neredeyse her yönüne etki edebilecek güce ulaşmıştır. Bir futbol takımının taraftarı olmak aynı zamanda bir grup kimliğine sahip olmak demektir, özellikle futbol müsabakaları esnasında tribünlerde bir grup olarak hareket etmek ve grupla uyum içinde çalışmak anlamına gelmektedir. Taraftarların tribünlerde hep bir ağızdan söyledikleri tezahüratlar, sloganlar ve statlarda açtıkları pankartlar bu bağlamda tek bir organizma gibi hareket etmekte olan taraftar grubunun dış dünya ile iletişim şekli hâline gelerek bir söyleme dönüşmektedir. Bu makale, Türkiye'de bilinirlikleri ve taraftar sayıları açısından ön planda olan ve "üç büyükler" tabiriyle anılabilecek Fenerbahçe SK, Galatasaray SK ve Beşiktaş JK taraftarlarının grup kimliği düzeyinde benimseyip, tribünlerde aktardıkları "kitlesele söylem"lerine odaklanmaktadır. Çalışmada kullanılan kaynaklar büyük oranda elektronik kültür ortamında erişime açık olarak yer alan tezahürat, slogan, pankart ve gazete haberleri ile daha önce yapmış olduğumuz yüksek lisans tez çalışması esnasında elde edilen malzemelerden seçilmiştir. Taraftar grupları hem takımlarının kurumsal kimliğiyle bağlantılı olarak kendi içlerinde, hem de diğer takım taraftarlarıyla karşılıklı olarak iletişimlerinde farklı söylemler oluşturmakta ve etraflarında gelişen güncel kültürel, sosyal, ekonomik ve elbette siyasi olayları da önceden belirlenip taraf alınmış bu söylemler etrafında yorumlamaktadırlar. Türkiye'de futbol taraftarında oluşan kitlesele söylemin bilinmesi ve takip edilmesi aynı zamanda, geniş kitlelerin hangi olaylara, ne gibi tepkiler verebileceğinin bir öngörüsünü de sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Futbol, Taraftar, Tezahürat, Söylem, Kitlesele Söylem.

ABSTRACT

Besides being a form of activity and team sport, football has reached the power to affect almost every aspect of human life in terms of social, cultural and economic activities. Being a fan of a football team also means having a group identity, to act as a group in the stadium during the football matches and to work in harmony with the group. The chants of fans and the banners that the fans open in the stadiums are transformed into a 'discourse' by becoming a form of communication with the outside world. This article focuses on the 'mass discourse' of Turkey's most renowned football teams' fans, which are

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul. E-posta: dogan.mdd@gmail.com



This article was checked by Turnitin.

Fenerbahçe FC, Galatasaray FC and Beşiktaş JC. The sources used in the study are chosen mostly from cheering, slogan, banners and newspaper news which are open to access in electronic culture medium and also from the materials obtained during the master thesis study that we have done before. Fan groups create different discourses in their communication, both within themselves and with other team supporters in relation to the corporate identity of their teams. According to these discourses, the fans also interpret current cultural, social, economic and political events around them. Recognizing the mass discourses also provides an insight how people will respond to what events.

Keywords: Football, Fans, Chant, Discourse, Mass Discourse.

Giriş

Bireyleri ve toplumları harekete geçirmekte etkili olan düşüncelerin bir yansıması yahut özünü sunan “söylem”, Türkçede pek çok anlamı ifade edebilecek şekilde kullanılmaktadır. Bunlardan bazıları izah, açıklama, ideoloji, iletişim birimi, bahis, beyan, hitabet, nutuk, tez, bakış açısı, öğreti, sav, görüş, felsefe, anlatım türü, anlatım biçimi, üslup, kavramsal dizge ve işaretler toplamıdır (Kocaman, 2009: 59). Bir kavram olarak söylem; sözcük veya cümle gibi bir dilsel birimle gerçekleşen, dilsel ve dil dışı yapıları olan, bir konusu, bir alıcısı ve vericisi bulunan, içerisinde belirli bir gerçeklik barındıran ve gerçeği yeniden üreten, tutarlı bir sistemi ifade eder.

Bireyler tek başlarına söylem yaratmazlar; söylemler sosyal düzeyde mevcuda gelirler. Söylem, anlamı oluşturur ve toplumlar da mevcut semboller ve anlamlar arasında bağlantılar kurarlar. Kurdukları bağların sonucunda toplumsal konular, olaylar ve olgular üzerine nasıl düşüneceklerini, bunlarla ilgili nasıl iletişim kuracaklarını da söylemler üzerinden belirlerler. (Potter'dan akt. Çelik, 2013: 100). Öte yandan, kültürel yaşamda büyük bir yer kaplayan etkinliklere ilişkin yaratılmış olan söylemler, sadece yaratıldıkları alanla da sınırlı kalmazlar. Toplumsal etkinlikler içerisindeki bu alana özgü dil ve söylem, medyanın etkisi ile dolaşıma sokulur ve benimsenip benimsenmemelerinden bağımsız bir şekilde, geniş kitlelerce kullanılır hâle gelirler (Talimciler, 2014: 37). Futbol seyircisi, konu hakkında yapılan araştırmalarda çoğunlukla “geçici teşkilatsız insan birikimi” olarak düşünüle gelmiştir. Fakat büyük takımların ve Türkiye’de özellikle üç büyükler olarak nitelendirilen kulüplerin taraftar gruplarındaki iletişim göz önüne alındığında, bu gruplara geçici demek, ancak kısmi olarak doğru bir değerlendirme olabilir. Zira geçici teşkilatsız insan birikimi, Paksoy’un da tanımladığı şekliyle, belirli bir amaçla veya sebepsiz yere bir araya gelmekte ve geçici bir süre sonunda dağılmaktadır, aralarında bir teşkilatlanma bulunmaz, üyeler arasında karşılıklı bir ilişki söz konusu değildir (2014: 15).

Ancak taraftar grupları sadece maçlarda bir araya gelmemekte, Çarşı gibi taraftar oluşumları örnek gösterilerek desteklenebileceği gibi, imece usulüne dayalı etkinlikler organize ederek, Çocuk Esirgeme

Kurumlarına gitmekte, sokak hayvanlarına barınabilecekleri kulübeler inşa edip mama toplamakta, gerekli gördüklerinde protestolara katılmakta, kan bağışında bulunmakta, depremzedelere erzak göndermektedirler. Taraftarı olunan takımın ismi altında düzenlenen bu etkinliklere Türkiye'nin her yerinden binlerce insan katılmaktadır. Bu yönleriyle taraftar grupları, "sivil toplum örgütü" gibi de işlemektedirler (Doğan, 2017: 133).

Taraftarlar, tezahüratları toplu bir üretimle ortaya çıkartmakta, pankartları çoğunlukla birlikte hazırlamaktadırlar; stadyumlar içerisinde binlerce kişi tezahüratların aktarımına anlık olarak katılmakta, tribünde eş-zamanlı bir şekilde önceden hazırlanmış olan görsel materyalleri sergilemektedirler. Stadyumlarda maç esnasında bir araya gelmiş olan taraftarlar, binlerce kişiden oluşan tek bir organizma gibi hareket etmektedirler. Bu organizmanın iç ve dış dünyayla iletişim dili ise tezahüratları, sloganları ve pankartları kapsamaktadır. Buradan "söylem"e geri dönersek, söylemin belirli bir zaman dilimi içinde belli insan grupları arasında olan ve diğer insan grupları ile ilişkili olarak geliştirilen fikirleri, ifadeleri ve bilgileri içerdiğini; sohbet ve konuşma gibi söze dökülen önermelerle sınırlı olmadığını, günlük uygulamalar içinde sosyal dünyayı görme, sınıflandırma ve ona tepki verme yollarını da içerdiğine (Punch, 2005: 215) yönelik düşünceler ışığında taraftarların stadyumlarda sergiledikleri tüm davranışların birer söylemi oluşturduğu görülebilecektir.

Futbol takımlarının marka değerleri ve halkla ilişkileri ile oldukça bağlantılı olarak oluşturdukları kurumsal bir kimlikleri vardır. Bu kimlik oluşturulur ve tanıtılırken belirli esaslar izlenir; Real Madrid FC gibi kimi takımlar "kraliyetin takımı" olmakla özdeşleşirlerken, Athletic Bilbao CF gibi kimileri ise belirli bir milli kimliğin temsilciliğini üstlenmektedirler. Türkiye'den bir örnekle desteklemek gerekirse, 1923 yılında kurulmuş olan Altınordu FK, resmî olarak "bu toprakların çocuklarından" (URL-1) futbolcular yetiştirme amaçları olduğunu açıklamakta ve Türk asıllı olmayan futbolculara kadrolarında yer vermemektedir. Takımların çizdikleri bu imajlar, elbette taraftar gruplarına da yansımaktadır. Aidiyet hissiyle birlikte taraftarlar hem takımlarının kurumsal kimliğini sosyal alanda temsil etmekte, hem de başka takımların temsil ettiği belirli başlı özellikleri yansıtmakta olan diğer takım taraftarlarına karşı veya onlardan ayrı konum almaktadırlar. Dünyanın en büyük derbilerinden bir tanesinin tarafları olan Barcelona FC ve Real Madrid FC taraftarları arasındaki ezeli rekabet, bu iki takımın farklı millî kimliklerin temsilcisi olmasından kaynaklanmaktadır. Lider Franko'nun tuttuğu takım olmasından dolayı Real Madrid'e karşı, Katalon halkını temsil eden Barcelona taraftarları vardır. Celtic FC ve Glasgow Rangers FC taraftarları arasındaki ezeli rekabetin sebebi, iki farklı Hıristiyan öğretisinin temsilcileri olmalarıdır vb.

Ayrıca, taraftarlar aynı takımın içinde de Galatasaray SK için "Ultraslan", "Boys Of Hell"; Fenerbahçe SK için "Genç Fenerbahçeliler" veya "ÜniFB"; Beşiktaş JK için ise "Çarşı", "Deplasman Kartalları" oluşumları

gibi birbirlerinden belirli bazı noktalarda ayrılan oluşumlar oluşturmaktadırlar. Tutulan takım söz konusu olduğunda birleşen bu farkı gruplar, kendi ölçütleri doğrultusunda takımlarına destek verme biçimleriyle birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Netice olarak taraftar grupları hem takımlarının kurumsal kimliğiyle bağlantılı olarak kendi içlerinde, hem de diğer takım taraftarlarıyla karşılıklı olarak iletişimlerinde farklı söylemler oluşturmaktadırlar. Etraflarında gelişen güncel kültürel, sosyal, ekonomik ve elbette siyasi olayları da önceden belirlenip taraf alınmış bu söylemler etrafında yorumlamaktadırlar. Taraftarlık ve taraftarlık ideolojisi etrafında Akbal'ın yapmış olduğu tez çalışmasında kayda geçirilen, birtakım olaylara "... bazı stadyumlarda, sokaklarda ve sosyal medya kanallarında bir politik mobilizasyondan bahsedilirken, buna bigâne kalan ya da tamamen karşıt bir politik iklime dahil olan taraftarlardan da söz edilebilmektedir." (2014: 83-84) ifadeleri de bu görüşümüzü destekler niteliktedir.

"Fenerbahçe Cumhuriyeti"

Türkiye'de taraftarlar arasında kendisine yer bulan ve futbol medyasında 1990'lardan itibaren yaygın olarak kullanılan bu ifade aslen 1989 yılında gazeteci Yalçın Doğan'ın Fenerbahçe SK ile devlet arasındaki bağlantıları tarihsel süreç içerisinde açıklayan aynı isimli kitabından gelmektedir. Doğan, Türkiye Cumhuriyeti ile Fenerbahçe'nin ilişkisinin müthiş bir şekilde iç içe olduğunu düşündüğü için, kitabının ismini bu şekilde seçmiştir (URL-2).

Bir kitabın isminden yayılan bu ifade, Fenerbahçe taraftarlarınınca çabucak benimsenmiş ve ilk olarak 2001 yılında oluşturulan bir tezahürat ile söyleme dönüştürülmüştür:

"Fenerbahçe bayrağı,
Sancaktır Kadıköy'de.
Kanaryamın forması,
Tarih yazan arması.

Taraftarı, en şanlısı,
Laciverti sarısı,
Futbolcusu, kralı,
Bir efsane Fenerbahçe!

Fenerbahçe Cumhuriyeti,
Hem sarısı hem laciverti,
Coşturuyor bu milleti,
Fenerbahçe Cumhuriyeti!" (URL-3).

Taraftarların takımlarıyla ilgili iletişim hâlinde buldukları "www.fenerbahcecumhuriyeti.com" gibi siteler kurulmuş, sosyal medyada "Fenerbahçe Cumhuriyeti" ismiyle facebook ve twitter sayfaları açılmıştır. Spor medyası kapsamında Fenerbahçe'nin lig şampiyonu olduğu veya galip geldiği önemli maçların arkasından

gazete haber başlıklarında da “Fenerbahçe Cumhuriyeti” ifadesi kullanılmış, elbette bu söylem zaman zaman tribünlerde görsel olarak da yer almıştır:



(URL-4)

Fenerbahçelilerin ayrıca "Fenerbahçe ve diğerleri", "Biz bize yeteriz" gibi sloganları benimseyerek çokça kullanmaları da yine tek başınalığı, ayrılığı, farklılığı vurgulayan nitelikteki bu "Fenerbahçe Cumhuriyeti" söylemini desteklemektedir.

“Galatasaray Türkiye’dir”

Hem aynı şehrin iki takımı olmaları hem de birbirlerine denk tanınırlığa sahip olmaları sebebiyle Galatasaray SK ve Fenerbahçe SK taraftarları arasında sportif açıdan çekişmeler olması oldukça doğaldır. Ancak, Kuper’in meşhur kitabının isminde olduğu gibi “Futbol asla sadece futbol değildir” (2014), dolayısıyla yeşil sahalarda başlayan bu çekişme, hayatın futbolla çok da bağlantılı olmayan alanlarında da kendisini göstermektedir. “Fenerbahçe Cumhuriyeti” söylemi ve bu söylemin Türkiye’de popüler futbol yazınında yaygınlaşması, Fenerbahçe’nin ezeli rakibi konumunda olan Galatasaray SK taraftarlarına da yansımıştır.

Galatasaraylılar uzunca bir zaman “Fenerbahçe Cumhuriyeti” söylemini eleştirmişlerdir. Fenerbahçeli taraftarları bu söylemleri nedeniyle cumhuriyet içinde ayrı bir yapı olmayı istemekle veya beğenmemekle suçlamışlardır. Bazı Galatasaraylılar ise özellikle takımlarının Avrupa’daki başarılarını öne sürerek benzer şekilde “Galatasaray Cumhuriyeti” ifadesini kullanmayı denemişlerdir; ancak bu ifade taraftarın genelinde karşılık bulamamış ve yerini “Galatasaray Türkiye’dir” söylemine bırakmıştır.

“ ...

Hep oyunlar, senaryolar,
Sustuysak bir yere kadar

Aklınızdan çıkarmayın
Türkiye'dir Galatasaray!" (URL-5)



(URL-6)

Taraftarın benimseyip içselleştirdiği bu söylem, son dönemde takım tarafından da sahiplenilmiştir ve "Fenerbahçe Cumhuriyeti" söylemine bir cevap mahiyeti taşıdığı söylenilebilecek, arka kısmında "Galatasaray Cumhuriyeti'nin Değil Türkiye Cumhuriyeti'nin Galatasaraylı Çocuklarıyız" yazılı tişört tasarımı Galatasaray SK resmî satış mağazası olan GS Store bünyesinde satılmaya başlanmıştır:



(URL-7)

Ezeli rakiplerinin "Fenerbahçe Cumhuriyeti" söylemiyle bağlantılı olsun veya olmasın, Galatasaraylıların takımlarını "Türkiye Cumhuriyeti" ve "Türk milleti" ile özdeşleştirmiş olmaları, stadyumlarda taraftarca söylenen ve bu söylemle uyum içinde motifler taşıyan birbirinden farklı birçok tezahürata da yansımaktadır:

" ...
Nasıl ki bu milletin
Tacıdır yıldızla ay;
Yüksel ta arşa kadar,
Şanlı Galatasaray!" (URL-8)

“Halkın Takımı”

Beşiktaş'ın taraftar grubu Çarşı'nın en bilinen sloganı “Çarşı her şeye karşı”dır. Nitekim Çarşı'nın amblemi de her ne şekilde olursa olsun bir otorite veya düzenin gereksiz olduğunu ileri süren “Anarşi”nin sembolü hâlindeki bir çember içinde çizgi uçları dışarıda kalacak şekilde çizilen “A” harfinden esinlenilerek seçilmiştir. Ancak Çarşı; kendilerinin de belirttiği gibi tek bir kişi ya da bir lider etrafında toplanmış, tüm üyelerinin aynı düşünceye sahip olduğu bir oluşum değildir. Çarşı'nın devamlı bir şeye karşı olması, bütün üyeleri anarşist olan bir taraftar grubunu temsil ettiğini değil; olaylara karşı belirli bir duyarlılık ve tavra sahip olduğunu göstermektedir (Doğan, 2017: 39). Bu tavrın ifadesi, “Halkın Takımı” söyleminde bulunabilecektir.



(URL-9)

“Halkın Takımı” olmak, ifadenin kapsayıcılığı ve taşıdığı olumlu anlam sebebiyle elbette ki sadece Beşiktaşlı taraftarların sahip çıktığı bir özellik olmamıştır. Başta Fenerbahçe SK olmak üzere, aralarında yerel takımların da bulunduğu pek çok takım taraftarı kendilerini “halkın takımı” olarak nitelemiş, bu sloganın geçtiği pankartlar hazırlamışlardır. Ancak popüler spor yazınında ve taraftarlarca kullanıma yaygınlığına bakıldığında bu ifade Beşiktaş ile özdeşleşmiştir. Beşiktaş JK için “halkın takımı” denmesinin temel sebepleri arasında kulübün bir semt takımı olması, kuruluş aşaması ve daha sonrasında hem sporcular hem de taraftar bazında Beşiktaşlılık düşüncesinin kaynağının Beşiktaş semti etrafında gelişmesi sayılabilir. Taraftar grubu “Çarşı” da yine Beşiktaş semtinde yaşayan veya burada çalışan Beşiktaşlı gençler tarafından kurulmuştur (Açıksözlü, 2013: 22). Ayrıca Baba Hakkı, Süleyman Seba gibi Beşiktaş camiası açısından sembolleştirilmiş isimlerin mütevazı tavırlarıyla anılmaları, taraftarlarca vurgulanan bir özellik olmuştur.

Çarşı, 1982 yılında her ne kadar sadece bir taraftar grubu olarak kurulmuş olsa da zamanla futbol çerçevesi dışında güncel hayatın siyasi

ve toplumsal olaylarında da sık sık yer almaya başlamıştır. Grubun bu açıdan bilinen ilk sosyal eylemi, 80'li yılların sonlarında sokak hayvanlarının yaşamlarına olanak tanımak ve onları korumak adına yaptıkları pankartlar ile dikkat çekmeleri olmuştur (Cengiz, 2014: 25). Diğer taraftar gruplarıyla kıyaslandığında Çarşı, çeşitli sosyal etkinlik ve olayların daha fazla içerisinde bir görüntü sunmaktadır. Çarşı grubunun futbolda olduğu kadar hatta belki de daha fazla yaşamın futbol haricindeki diğer alanlarında da adından sıkça söz ettirmesi, "halkın takımı" söyleminin taraftarlarca benimsenmiş oluşuyla birlikte düşünülebilir. Nitekim Beşiktaş taraftarlarınınca üretilen tezahüratlarda takım sevgisinin yanında en çok kullanılan temalar kişisel ve sosyal sorunları barındırmaktadır.

Sonuç

Çalışma özelinde Türkiye'de spor medyasında kendisine en çok yer bulan üç futbol takımı taraftarlarında çeşitli kaynaklar vesilesiyle oluşan üç kitlesel söylem açıklanmaya çalışılmıştır. Taraftarların stadyum içinde ve dışındaki davranış kalıpları, toplu hâlde katıldıkları tezahürat üretme, pankart hazırlama, yürüyüş düzenleme vb. etkinlikler; takımlar özelinde daha önceden oluşturulmuş kitlesel bir söylemin yansıması olarak düşünülmüştür.

Yaşamı derinden etkileyen etkinliklere ilişkin ortaya çıkarılan söylemler, sadece oluşturuldukları alanla sınırlanamazlar. Söylemler, kültürel ve toplumsal uygulamalar içinde yer aldıkları ölçüde dolaşıma girerler ve benimsenip benimsenmemelerinden ayrı olarak, medya ve iletişim kanallarının da etkisiyle geniş kitlelerce kullanılır hâle gelirler. Günlük yaşamı giderek artan bir popülerlikle etkileyen bir etkinlik de futboldur. Bununla beraber futbol, bir etkinlik biçimi yahut bir takım sporu olmanın da ötesine geçmiş; bir yaşam biçimi haline gelerek, toplumsal ve siyasi hayata da büyük etkilerde bulunmaya başlamıştır. Futbol etrafında oluşturulan söylemlerin de farklı kanallar aracılığıyla geniş kitlelere yayıldıklarını ve futbol dışındaki alanlara da taşıklarını söylemek mümkündür.

Futbol takımı taraftarlığının, arkadaş seçiminden ev dekorasyonunda tutulan takımın forma renklerini gözetmeye varana kadar etki eden bir aidiyet ve kimlik oluşturması söz konusudur. Aidiyet ve kimlikle bağlantılı şekilde, bir futbol takımının taraftarı olmak, aynı zamanda bir gruba ait olmak anlamını da taşır. Bu bağlamda futbol seyircisini genel kabul ile geçici teşkilatsız insan birikimi olarak tanımlamak, ancak kısmî olarak doğru olacaktır. Futbol takımı taraftarları belirli bir amaçla bir araya gelirler, iş bölümü yaparlar, kendilerine özgü tavır ve davranış kalıpları oluştururlar. Birliktelikleri ve etkinlikleri, bir futbol maçı süresiyle sınırlı değildir; evde, sokakta, okulda, kısacası yaşamlarının tümünde devam etmektedir. Dolayısıyla taraftarlar kitlesel olarak hareket ettiklerinde, tıpkı takımlarının forması gibi, söylemlerini de üzerlerinde taşımaktadırlar. Taraftarların oluşturdukları kitlesel söylem, bu

sebeplerle zaman zaman gündemde büyük tartışmalara sebep olmakta ve giderek önemli bir hâle gelmektedir.

Stadyumlarda, sokaklarda veya sosyal medya kanallarında ortaya çıkmakta olan politik hareketlilikler göz önüne alındığında, bunlara karşı kayıtsız kalan taraftar grupları olduğu kadar, bu olayların içinde özellikle yer almaya çalışan taraftar gruplarının da mevcut olduğu görülmektedir. Çalışmada üzerinde durmaya çalıştığımız Fenerbahçe SK için "Fenerbahçe Cumhuriyeti", Galatasaray SK için "Galatasaray Türkiye'dir" ve Beşiktaş JK için "Halkın Takımı" söylemleri, taraftarların stadyum içinde ve dışında neden bazı toplumsal olaylara daha fazla tepki verip, bazılarını ise görmezden geldikleri hususunu açıklığa kavuşturabilecektir. Bu bakımdan Türkiye'de futbol taraftarında oluşan kitlesel söylemin bilinmesi ve takip edilmesi, aynı zamanda, geniş kitlelerin hangi olaylara, ne gibi tepkiler verebileceğinin bir öngörüsünü de sunmaktadır.

KAYNAKÇA

Yazılı Kaynaklar

- AÇIKSÖZLÜ, Harun (2013). *Çarşı'yı Ararım Abi!* İstanbul: Destek Yayınları.
- AKBAL, Ufuk (2014). *Taraftarlık, Siyaset ve İdeoloji, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.*
- CENGİZ, Deniz (2014). *Futbolun ve Futbol Taraftarının Toplumsal Olaylara Etkisi 'Beşiktaş Taraftar Grubu: Çarşı'.* İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- DOĞAN, Meltem Deniz (2017). *Bir Halk Yaratması Olarak Futbol Tezahüratları: Beşiktaş Örneği.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- DOĞAN, Yalçın (1989). *Fenerbahçe Cumhuriyeti.* İstanbul: Tekin Yayınevi.
- KOCAMAN, Ahmet vd. (2009). *Söylem Üzerine.* Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- KUPER, Simon (2003). *Futbol Asla Sadece Futbol Değildir, (Çev: S. Gürtunca).* İstanbul: İthaki Yayınları.
- PAKSOY, Esra (2014). *Futbol Fanatizmi, Taraftar Kimliği: Beşiktaş Çarşı Taraftarının Taraftarlıkla İlgili Davranışlarının İncelenmesi.* Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- PUNCH, Keith F. (2005). *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar, (Çev: Dursun Bayrak, H. Bader Arslan, Zeynep Akyüz).* Ankara: Siyasal Kitabevi.
- TALİMCİLER, Ahmet (2014). *Türkiye'de Futbol Fanatizmi ve Medya İlişkisi.* Ankara: Bağlam Yayıncılık.

Elektronik Kaynaklar

POTTER, James. (1996). An Analysis Of Thinking And Research About Qualitative Methods. Lawrence Erlbaum Associates.

<https://tr.scribd.com/document/126282373/Methods-Analysis-Potter0-1> (Erişim: 09.05.2019).

URL-1: "Misyon". <http://www.altinordu.org.tr/Kurumsal/vizyon-misyon> (Erişim: (20.04.2019).

URL-2: "Fenerbahçe neden bir cumhuriyet?".
<http://www.gazetevatan.com/fenerbahce-neden-bir-cumhuriyet--171287-gundem/> (Erişim: 25.04.2019).

URL-3: "Fenerbahçe Cumhuriyeti".
<https://www.youtube.com/watch?v=91878UvmBmg> (Erişim: 25.04.2019).

URL-4: "Fenerbahçe Cumhuriyeti".
https://img.haberler.com/haber/649/fenerbahce-den-galatasaray-a-burasi-kadikoy-7050649_4329_m.jpg (Erişim: 25.04.2019).

URL-5: "Galatasaray taraftarının yaptığı dev koreografiler".
<https://www.milligazete.com.tr/foto/1277368/galatasaray-taraftarinin-yaptigi-dev-koreografiler> (Erişim: 27.04.2019).

URL-6: "sustuysak bir yere kadar".
<https://rerererarara.net/entry/1620644> (Erişim: 27.04.2019).

URL-7: "E80399 ATA T-SHIRT".
www.gsstore.org/urun/erkek/tshirt/e80399-ata-t-shirt.html(27.04.2019).

URL-8: "şereftir Seni Sevmek".
<https://rerererarara.net/sereftir-seni-sevmek--164> (Erişim: 27.04.2019).

URL-9: "Hükmedenlerin değil! Halkın takımıdır Beşiktaş...".
<https://twitter.com/kingcarsi/status/992310004484005888>(20.04.2019).



KAPADOKYA ÇEVRESİNDEKİ KARAMANLILARIN YAZILI ESERLERİNDE HALK EDEBİYATI ÜRÜNLERİ

Folk Literature Products in Written Works of Karamanli People around
Cappadocia

Oğuz ÖZDEM*

ÖZET

Karamanlılar, Anadolu'da yüzyıllardır Türklerle birlikte yaşamış ve Anadolu kültüründe çeşitli izler bırakmış olan bir toplumdur. Türkçe konuşan Rumlar mı ya da Ortodoks Türkler mi oldukları üzerinde bugün bile net bir görüş birliğine varılamayan Karamanlıların kültürel varlıkları da oldukça kısıtlı düzeyde ele alınmıştır. Mübadele ile birlikte İstanbul'dakiler hariç olmak üzere Yunanistan'a gönderilmiş bu toplum esasen oluşturdukları pek çok yazılı eserle birlikte hem edebî hem de kültürel yönleriyle incelenmeye açıktır. Yunan alfabesi kullanmalarına rağmen Türkçe konuşup yazan Karamanlıların bu bağlamda Anadolu sözlü geleneğine katkıları bulunduğu gibi, yazılı edebiyata da katkıları vardır. Bu çalışmada Nevşehir merkezli olmak üzere, Niğde, Kayseri ve Aksaray yörelerindeki Karamanlıların yazılı ve sözlü kültür ürünlerinin ışığında sosyal, folklorik ve kültürel yaşantıları üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Karamanlılar, Nevşehir, Niğde, Kayseri, Salname.

ABSTRACT

Karamanis are a society that has lived together with the Turks in Anatolia for centuries and has left many traces to the Anatolian culture. The cultural assets of the Karamanis, who are not Turkish-speaking Greeks or Orthodox Turks, cannot be reached consensus even today. This society, which was sent to Greece with the exception of the ones in Istanbul, is open to be examined in both literary and cultural aspects. Although they use the Greek alphabet, the Karamanis, who speak and write in Turkish, contribute to the oral tradition of Anatolia in this context, and also contribute to the written literature. In this study, the social, folkloric and cultural experiences of Karamanians in the cities of Niğde, Kayseri and Aksaray in the light of written and oral culture products will be emphasized.

Key Words: Karamanli People, Nevşehir, Niğde, Kayseri, Salname.

Giriş

Tarihçi Strabon'un (2000) "*kesr-ül aksam (çok çeşitli kısımları olan) ve mütemadiyen değişikliğe uğramış memleketlerdendir.*" şeklinde nitelendirdiği Kapadokya ve çevresi, gerçekten de her dönemde sınırları ve genişliği değişen ve medeniyetlerce sürekli göz önünde bulundurulmuş

* Gazeteci-Yazar, Nevşehir. E-posta: oguzozdem2005@hotmail.com



bir coğrafya ola gelmiştir. Söz konusu bu geniş ve önemli coğrafya Nevşehir, Niğde, Aksaray ve Kayseri şehirlerini ve bu şehirlerde yüzyıllardır beraberce yaşayan Müslüman Türk, Ortodoks Rum ve az sayıda Ermeni vd. toplumlari kapsamaktadır. Çalışmaya konu edilen Karamanlılar ise bu topraklar içerisinde tüm sayılan toplumlara kaynaşmış, onlarla aynı kültür ve sosyal hayatı paylaşmış Ortodoks Hıristiyan bir topluluktur. Bu noktada Karamanlıların etnik olarak Rum mu yoksa Türk mü oldukları konusunda net bir fikir birliğine henüz varılmadığından onlar için en doğru nitelendirme sanırım "Türkçe konuşan Ortodoks Hıristiyan topluluk" olacaktır.

Karamanlıların kökenleri ile ilgili görüşlere bakıldığında, söz geliş Cami Baykut, Mehmet Ersöz, Gotthard Jaeschke gibi araştırmacılar topluluğun Türk kökenli olduğunu öne sürerlerken; Spiros Vryonis, Faruk Sümer, Talat Tekin vd. ise Karamanlıların Rum kimlikli olduklarını savunmaktadırlar. Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde ise "*Alanya-kadim eyyamından beru Urum keferesi bir mahallededir. Amma Urum lisanı bilmeyub, batıl Türk lisanı bilirlir. Ve Antalya, dördü Urum keferesi mahallesidir. Amma keferesi asla Urumca bilmezler, Batıl Türkçe lisan üzre kelâmet ederler*" (Alkan, 2000: 22) denilerek bölgedeki Hıristiyan azınlığın Türk kökenli olduğu ve dillerinin de bozulmadığı vurgulanmaktadır.

Karamanlı Ortodoksların Anadolu'da yoğun olarak yaşadığı yerlerin başında Kapadokya bölgesi gelmektedir. Özellikle Niğde, Nevşehir, Kayseri, Aksaray ve Kırşehir illeri ile bunlara bağlı yerleşim yerleri önemlidir. Milli Mücadele'nin son döneminde açık bir biçimde Türk Ortodoks olarak adlandırılan ve tarihi süreçte ise Ortodoks Rum toplumu içerisinde ayrı bir kimlikle "Zimmiyan-ı Karaman" veya "Karamanyan" olarak adlandırılan bu topluluk, Kapadokya bölgesinde Nevşehir (Merkez, Ürgüp, Mustafapaşa), Derinkuyu (Suvermez, Yazıhöyük, Zile), Niğde (Gölcük, Misti/Misli Pertek, Sementra, Andaval, Hasköy, Aravan/kumluca, Kurdanos/Hamamlı, Bor), Aksaray (Güzelyurt, Uluağaç), Kayseri (İncesu, Zincidere, Pınarbaşı, Endürlük, Develi) gibi yerleşim yerlerinde yoğun olarak yaşamışlardır. Günümüzde ise Yunanistan'ın Selanik, Larissa, Eviya Adası (Prokopi, Neasinastos, Neapoli, Neagelveri, Kapadokya) Atina, Prea, Halkida gibi yerleşim yerlerinde yaşamaktadırlar (Öger ve Özdem, 2013: 10).

Karamanlılar ise kendilerine "Anadolu Hıristiyanı" veya "Anadolulular", konuştukları dile de "Yavan Türkçe", "Sade Türkçe", "Anadolu Lisanı" derler (Ekincikli, 1998: 117). Karamanlıların kendileriyle ilgili değerlendirmelerine bakıldığında, örneğin kendisi de bir Karamanlı olan E. Misaildis'in Grek alfabesi ile yazılan Türkçe eseri "*Temaşa-i Dünya ve Cefâkâr ü Cefâkeş*" isimli kitabındaki ifadelerini görmek mümkündür (1988: 117-118):

"Kokana Annika, Karamanlılara dahl etmekle (dil uzatmakla) İstanbullulara dil uzatmış olursun. Zira asıl Karamanlı ararsan İstanbullulardır. Cümle İstanbulluların ahvaline teaccüp ederim ki,

Üsküdar'dan Ötede bulunan Kaffe-i (Bütün) Anadolu'ya Karamanlı tabir edilir. Bu adet yalnız İstanbul'da olup başka diyara mahsus değildir. Egerçi (eğer ki) Anadolu'nun bir ufak sancağı Karaman tabir olunmakla Keffe-i Anadolu'nun Karamanlı denmesi lazım gelir ise Nefs-i İstanbul'da Sultan Ahmet civarında Büyük Karaman, Küçük Karaman ismi ile iki Karaman bulunduğu takdirde, İstanbullulara asıl Karaman denilmesi lazım gelmez mi?

Malum ki Anadolu'da Konya vilayeti dâhilinde Karaman ismi ile bir sancak var ise de Hıristiyan ahalinin eseri olmayıp, misafireten bera-i ticaret maksadıyla birkaç Rum ve Ermeni vardır ve Anadolu'ya Karamanlı ismi ta Sultan Murat Han-ı Gazi Hazretlerinin asrına sehven (yanlışlıkla) İstanbul'un Karamanından dolayı kalmıştır. Şöyle ki Anadolu'dan İstanbul'a gelen taşçı, sıvacı ve duvarcı ustaların, amelelerin cümlesi Büyük Karaman ve Küçük Karaman'da otururlardı ve devlet ebiyesine (binalarına) veya onun bunun binasına ustalar iktiza ettiğinde (gerektiğinde) "gidin birkaç nefer Karamanlı usta getirin" derlerdi yani Karaman'da oturan ustalar demektir. O ustaların kaffesi Anadolu'ya olduklarından vakit geçerek İstanbullular Kaffe-i Anadolu'ya Karamanlı zannettiler ve böylelikle bu isim kalmış ise de yanlıştır, asıl Karaman İstanbul'dadır."

Karamanlılar, Anadolu kültüründen beslenmiş ve yüzyıllar boyunca Müslüman Türklerle iç içe yaşayarak aynı gelenek ve sözlü kültür ürünlerini paylaşmışlardır. Mübadelenin ardından Yunanistan'da gerek dönemin ekonomik ve siyasi şartları gerekse kültürel farklılıklardan dolayı birçok zorlukla mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Birkaç nesil aile ve toplum içerisinde kültürlerini ve dillerini yaşatmaya çalışmışlar, ancak zamanla başta dilleri olmak üzere kültürlerini kaybetmeye başlamışlardır. Bu nedenle çeşitli vakıf ve dernekler kurmuşlar ve bu vakıf ve derneklerin çatısı altında kültürel kimliklerini korumaya çalışmışlardır (Öger ve Özdem, 2013: 10).

Karamanlılar, Osmanlı İmparatorluğu içindeki tüm zümrelerden ayrı özelliklere sahiptir. Hıristiyan olmaları ile Müslümanlardan, Ortodokslukları ile Katolik ve Protestanlardan, Anadolu'ya olmaları ve Yunanca bilmemeleri ile de Yunanistanlılardan ayrılırlar. Karamanlı Ortodoksların bu durumunu şu dördlük açıkça ortaya koymaktadır:

"Gerçi Rum isek de Rumca bilmez Türkçe söyleriz
Ne Türkçe yazar okuruz ne de Rumca söyleriz
Öyle bir mahludi hattı tarikatimiz vardır
Hurufumuz Yunanice Türkçe meram eyleriz"

Karamanlılar kendilerini ne Türk ne de Rum olarak tanımlamışlardır. Adları Karamanlıca eserlerde genellikle "Anadolu Hıristiyanları", "Anadolu Ortodoks Hıristiyanları", "Yunan dilini bilmeyen Anadolu Hıristiyanları" veya sadece "Anadolu" vb. şekillerde geçmektedir (Öger ve Özdem, 2013: 10).

Nevşehir'de Damat İbrahim Paşa tarafından 1750'li yıllarla birlikte Kale civarına diğer Ortodoks Rumlarla birlikte yerleştirildiği görülen Karamanlıların, Kale Mahallesi, Dere Mahallesi ve çevresinde özellikle taş yontu işleri, demircilik, doğramacılık ve tarım ile uğraştıkları bilinmektedir. 1750- 1923 yılları arasında sözü edilen bu çevrede yaşayan Ortodoks halk, iki büyük kilise, 4 okul, 2 hamam ile büyük bir mahalle teşekkül etmişlerdir.

Karamanlıların Nevşehir'deki eğitim öğretim faaliyetleri ile ilgili de özellikle "*Dersaadet Eforiasının Yüzüncü Sene-i Devriyesi*" adlı salname önemli bilgiler içermektedir. İstanbul'da yaşayan Karamanlı cemaatinin çabalarıyla oluşturulan ve Karamanlıca ile yazılan söz konusu salnamenin "*Nevşehir Mektepleri*" isimli bölümünde eserin yazılış amacıyla ilgili şu cümleler sunulmaktadır:

"Nevşehir mekteplerinin Dersaadet eforiası-mütevelli heyet-Nevşehirililerin İstanbul'da tesis ettikleri ilk cemiyetin tarih-i tesisinden bu ana değin yüzüncü senesini akmali münasebetiyle 27 Temmuz 1920 tarihinde akdettiği içtimaisinde bu mesut vaka dolayısıyla..." (Öger ve Özdem, 2015: 1).

Eserin ifadeleri ile devam etmek gerekirse "*Nevşehir'de konuşulan dil maatteessüf Türkçeydi. Ancak Sinasoslu bir kadınla evlenen öğretmen Aristovulos kendi ailesi içinde Rumca konuşurdu. Ama bu uygulaması hiçbir aile tarafından takip edilmemiştir.*" (Benlisoy ve Benlisoy, 2002). Nevşehir'deki Hristiyan okullarının idaresini 1856 yılından itibaren Filipos Aristovulos ele alır. 1832 yılında Nevşehir'de doğan ve asıl adı Filipos Papagrigoriu olan Aristovulos okulların yönetimine geçtikten sonra, Helenizm propagandası yaparak Karamanlıların Hristiyan Rum kimliğinin inşasına çabalamıştır. Bu çabayla ilgili olarak;

"Elleniki Sholi denilen büyük mektepte, engiklia denilen derslerle, eski Yunan muharrirleri tedaris edilmekte idi. Mektepte ancak 20 kadar talebe mevcut olup müdüriyetine de Dimitri İlyadis bakıyordu. Allilodidaktikon Sholiden gelen talebenin ilk teşkil ettiği sınıf-ı iptidai de Rumcadan Türkçeye tercüme, biraz hesap ve coğrafya dersi verilirdi... Kimi zaman da İstanbul eforiası ile yerel eforialar arasında tartışmalar doğardı. Burada şunu da ilave edelim ki Mae-et teessüf Nevşehir'deki eforia ile İstanbul eforiası arasında selahiyet yüzünden dedikodular eksik olmazdı. Nevşehir'deki eforiya kendisini merkez ve yegâne salâhiyettar addeder. İstanbul'dakiler ise öğretmenlerin intihap, tayin ve azillerinde fazla değilse bile hiç olmazsa aynı derecede selahiyete haiz olduklarını iddia ederlerdi." (Kalfaoğlu, 1898: 49-50)

şeklinde geçen ifadeler, meselenin ne derece boyut değiştirdiği konusunda ilgi çekicidir.

Karamanlıların Yazılı Eserlerinde Halk Edebiyatı Ürünleri

Türkçe konuşan ve yazılarında Grek alfabesi kullanan Karamanlılar, pek çok eseri de Karamanlıca olarak yayınlamışlardır. Bu eserler arasında

Kerem ile Aslı, Koroğlu hikâyeleri, Keloğlan masalları, dini kitaplar, coğrafya ve tarih kitapları yanında yazarlarının her sayısında değiştiği ve bir komisyon tarafından yayınlanan Salnameler de vardır. Salnameler genellikle illerde kurulan, ya da o ili temsilen İstanbul'da kurulan vakıfların heyetlerince derlenir, toplanır ve yayına hazırlanır, bu nedenle çıkan salnameler de o ilin adıyla yayınlanırdı: Kayseri Salnamesi, Niğe Salnamesi, Nevşehir Salnamesi gibi.

Nevşehir Salnamesi, Papa Georgios Cemiyeti'nce çıkarılmaktaydı ve yazarları 10 kişilik bir heyet-i idareden oluşmaktaydı. Salnamelerde genellikle halkın beğenerek ve merakla okuyacağı konulara ağırlık verilirdi ki özellikle atasözleri, fıkralar (letaif), çeşitlemeler (mutenneviya), döneme ait makaleler, tarih ve coğrafya bilgileri, nasihatler yer almaktaydı.

Salnamelerin tamamına yakını Karamanlıca yazılmıştır ve bunun gerekçesini de Nevşehir Salnamesi'nin ilk sayfasında "İmerologion-Terbiye-i Milliye" adlı makalesinde I. Ioannidis şöyle açıklamıştır: "*Bizim bazı hemşerilerimiz, 'şu Anadolucayı bırakın, niçün Rumca İmerologion çıkmasın' derler. Bunlara diyebiliriz ki vatandaşlarımızın yüzde kaçı Ellinikayı matlub derecede biliyor ve yüzde kaçı bilemiyor. Halkımız böyle kitaplara fevkalade muhtaçtır...*" Salnamelerde yayınlanacak eserler, bir yıl boyunca derlenip toparlandıktan sonra bir sonraki yıl için yayına çıkar ve o yılın adıyla anılırdı.

İncelemede ele alınan eserler ışığında Nevşehir, Niđe ve Kayseri havalisinde yaşayan Karamanlıların geleneksel kùltürlerinin Anadolu Türk kùltürüyle yoğun bir benzeşme içerisinde bulunduğu öncelikle dile getirilebilecek bir husustur. Zaten dini ve alfabetik ayırım dışında söz konusu topluluğun Anadolu Türk kùltüründen ayrı dűřünölmesi sanırız büyük bir yanlış olacaktır. Bu bağlamda; geçiş dönemlerinden örneğin, evlilik ve dűđün uygulamalarında çalınan müziklerden, söylenen türkùlere, oynanan halk oyunlarına dűđünün sıradan bir Türk köy dűđününden farkı bulunmamakta olduğu gerek sözlü gerekse yazılı kaynaklardan öncelikle anlaşılabilir bir husustur.

Sözgeleři, evlilik gelenekleri ile ilgili olarak Karamanlılarda da ortak olarak rastlanan damat ve gelinin el öptürmesi âdeti, çeyiz görme, oyalı yazma dağıtma, güvey hamamı, semah gecesini, gelin almak, gelin güvey oynaması, kız evi-oğlan evi, beşik kertmesi, gözünüz aydın, Allah hayırlı etsin, darsı öbür evlatlarınıza olsun, dűđün sofrası gibi uygulama basamakları, ifadeler veya motifler tüm Türk kùltür dairesinin ortak evlilik geçişi unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır.

1898 yılında yayımlanan "Moni Flavianon" isimli eserde Karamanlıca olarak yazılan ve aşağıda orijinal hali ile okunuğu sunulan řu parça durumun en önemli izahı olarak dűřünölmelidir:

νάμαδη. Πίρ καργεδὲ ἰδζρά ὀληνάν νικιάχ αἰνή δζίδδεν
 χαιρέτ βὲ τεαδζουτή ἰστιλζάμ ἰδέρ, τεβούλ, ζουρνά,
 τουμπελέχ βὲ σάιρ τζαλγή ἀλετλερί μεσρouriετλερινί ταχ-
 ρίκ ἰδέν βεσαίτ ἰδί. Κελίν βὲ κουγεγί ἐκκλησίαγια κιδέρ
 ἰκέν, κελίν ἀτά ρακίπ ὀλούρ, κθγεγί βὲ ἐπουβείν ἰλέ τεαλ-
 λουκατή βὲ πιτούν χάλκ ὀνδέν ἰλερουλέρ, βὲ χέμαν κιάφ-
 φεσι μουσκίρατδάν σερμέστ ὀλόηκλαρή χαλδὲ ἐκκλησίαγια
 δαχίλ ὀλουράρ. τζαλγή ἀλετλερί ἰσὲ ἐκκλησίαν, ν κα-
 πιουσηνά καδάρ τεακήτ. ἰδούπ, γίνε χουρουδζδὲ δεβάμ ἰ-

"Bir karyede icra olunan nikah ayini cidden hayret ve teacubi istilzam eder. Davul, zurna, dümbelek ve sair çalgı aletleri mesruriyetlerini tahrik eden vesait idi. Gelin ve güveyi kiliseye gider iken, gelin ata rakip olur, güveyi ve güveyin bütün talukatı ve bütün halk önden ilerler ve hemen kafisi müşkirattan sermest oldukları halde kiliseye dahil olurlar. Çalgı aletleri ise kilisenin kapısına kadar takip idip yine hariçte devam ederler..." (Kalfaoğlu, 1898: 49-50).

Sosyal hayata yahut geçiş dönemlerine ait bu kısa örneğin dışında ayrıca Karamanlıların halk edebiyatı ürünlerinde tür ayırımının oldukça güç olduğu halk şiiiri örneklerinin de tespit edilmiş olması önemli görülmektedir. Aşağıda yer vereceğimiz karşı-beri, mani, ninni, türkü örnekleri Yunanistan'da Yunanca olarak basılmış olan "Andaval" adlı bir kitaptan alınmıştır:

Karamanlıca Metin

Ανισκος, ἀνισκος
 Ορτά πιρ γκιουζέλ βαρ
 Πεν ονου ἰστέριμ.
 Κιουρντουμ τοπάλντερ
 Πιζ ονου βερμέγιζ
 Κιουρ ὀλσουν τοπάλ ὀλσουν
 Πιζ ονου ἰστέριζ
 Χεμ ντβουλσουζ Χεμ ζουρνασιζ
 Πιζ ονου βερμεγιζ
 Χεμ νταβουλουναν
 Χεμ ζουρνάνινάν Πιζ ονου ἰστέριζ
 Αραπασέζ τεκερσιζ
 Πιζ ονου βερμέγιζ
 Αλτέν αραμπά ἰλέν
 Γκουμουζ τεκερ ἰλέν
 Πιζ ονου ἰστέριζ

Karamanlıca Metin

Κιζ ανασι κιζσιζ καλδι.
 Τουζ καπι τουζσουζ καλδι.

Günümüz Türkçesi

Aniskos, aniskos
 Orda bir güzel var
 Ben onu isterim
 Gördüm topaldır
 Biz onu vermeyiz
 Kör olsun topal olsun
 Biz onu isteriz
 Hem davulsuz, hem zurnasız
 Biz onu vermeyiz
 Hem davul ile hem zurna ile
 Biz onu isteriz
 Arabasız, tekersiz
 Biz onu vermeyiz
 Altın araba ile
 Gümüş teker ile
 Biz onu isteriz

Günümüz Türkçesi

Kız anası kızsız kaldı
 Tuz kabı tuzsuz kaldı

Μπουγουκ εβλέρ ισσιζ καλδί.
Ανά ανά τζανίμ ανά.
σουτουνου εμδιμ κανά κανά.
Χελάλ εϊλέ ονου μπτάνά.

Ανά κιζιν τσοκ μου ιπί.
Πεντέν γαϊρί γιοκ μου ιπί?
Ιστέ γκέλδιμ γκιτιγιορουμ.
Σιλάγί τερκ ετίγιορουμ.

Πεν σανά γκελ μι ντετιμ.
Ινλερι δελ μι δεδιμ.
Καϊμάγι γιέ μι δεδιμ.
Σουτλουγού γιέ μι δεδιμ,

Κιζ ανασι κιζ ανασί.
Γκουβεγίνιν καϊνανασί.
Ελιντέ μουμλάρ γιανάσί.

Κιτίγιορουμ εβινίζδεν.
Κουρτουλάγίμ διλινίζδεν
γεσιλ μπάσλι ορτέκ ολσάμ.
Σου ισμέμ γκολουνουζδεν.

Ατλαδίμ γκετζτιμ εσιγί.
Σουφράνδα κογδουμ κάσιγι.
Μπουγουκ εβλέρ γιάκισιγί.

Ταμτάν ταμά γιορουρσούν.
Σαμουρκιούρκου σουρουρσούν.
Αλλάχ κισμέτ ετέρσε.
Χάτζιλάρα γκιτερσίν.

βαρτουβαρίν βαρ ουλσου.
Δούρτ γιανιν δουβαρ ουλσουν.
Αρκιανδα τζιπαν τζικσίν.
Οτουρμαγιά ζορ ολασιν.
Καϊναναμ καζάν καρασί.
Γκορούμδζεμ δζιγκέρ γιαρασι.
ΙΚισί μπιρτε νόλέσι.

Σουδάγκινμπασινταεκερλέρ δαρι.
Εκερλέρ μπιπτζέρλερεδέρλέρ κιαρί.
Γιαρίτζούνσακλαρλάράϊβαγιναρι.

Αϊγνά αττιμ τζαϊρα.
Σαφκί βουρδου μπαγιρά.

Büyük evler ıssız kaldı
Ana ana canım ana
Sütünü emdim kana kana
Helal eyle onu bana

Ana kızın çok muydu?
Benden gayrı yok muydu?
İşte geldim gidiyorum
Sılayı terk ediyorum

Ben sana gel mi dedim
İnleri el mi dedim
Kaymağı ye mi dedim
Sütlüyü ye mi dedim

Kız anası kız anası
Güveyinin kaynanası
Elinde mumlar yanası

Gidiyorum evinizden
Kurtulayım dilinizden
Yeşilbaşlı ördek olsam
Su içmem gölünüzden

Atladım geçtim eşiği
Sofranda koydum kaşığı
Büyük evler yakışığı

Damdan dama yürürsün
Samur kürkü sürürsün
Allah kısmet ederse
Hacılara gidersin

Vartuvarın var olsun
Dört yanın duvar olsun
Arkanda çıban çıksın
Oturmaya zor olasın
Kaynanam kazan karası
Görümcem ciğer yarası
İkisi birden ölesi

Şu dağın başına ekerler darı
Ekerler biçerler ederler karı
Yar için saklarlar ayvayla narı

Ayna attım çayıra
Şavkı vurdu bayıra

Κιζ οκσουζ ογλαν οκσουζ.
Σονουνου μέβλαμ καγίρα.

Kız öksüz oğlan öksüz
Sonunu Mevlam kayıra

Ουζανμισ καβακ γκιπι
Εσκιμισ κούρουκ γκιπι.
Νε γκζερσιν μαλακ μαλακ
Γιολουνμους ταβουκ γκιπι.

Uzanmış kavak gibi
Eskimiş körük gibi
Ne gezersin malak malak
Yolunmuş tavuk gibi

Πιρ τας ατδιμ ζεϊτινέ.
ζεϊτινιν ιρισινε.
Πεν κένδιμι σακλαδιμ.
Υιγκιτιν εγισινε.

Bir taş attım zeytine
Zeytinin irisine
Ben kendimi sakladım
Yiğidin iyisine

Παχτζενιζτέ δουτ μου ιδιμ
καρδασλιαριμ.
Αγέρ γιουκτέν κουρτουλδουνουζ.
Δαρ γέρινιζ μπολ ολσουν.
Κεναρδαν γκέτζεγιμ γιουλ σιζιν
ολσουν.
Γκέλ ανά οτουρ γιανιμά.
Σούτουνού έμτιμ κανά κιανά.
Γκελ σοτούνου χελάλ έγλε.
Αρτικ εκσίκ χελαλ εδιν
κομζουλαρ.

Bahçenizde dut muydum kardeşlerim
Ağır yükten kurtuldunuz
Dar yeriniz bol olsun
Kenarda geçeyim yol sizin olsun.

Gel ana otur yanıma
Sütünü emdim kana kana
Gel sütünü helal eyle
Artık eksik helal edin komşular.

Karamanlica Metin

Νένι σινέ νένισινέ.
Νένι τζαλάρ κενδισινέ.
Ουίκουσουνδα γκεμισινέ.
Πινερ γκιδέρ τεντεσινέ
Νένι δεγιπ ουγιουτουρδουμ.
Ούπέ σεβε μπούγούτούρδούμ.
Νένι δεσεμ νε χαλολουρ.
Γκιουλ αδτζιλιρ μπαχαρ ολουρ.
Νένι δεσεμ μπενι γιακαρ.
Ατεσίν δζιχανή γιακαρ.
Μπεσιγιντε γκιουλέρ κοκαρ.
Σεντέν γκελδί ιλκ μπαχαρ.
Νένι δεελίμ αδινα.
Μπαλλαρ καταλιμ ταδήνα
Αλλαχ γετιζίσιν ήμταδινα.
Γκιτδι μπαμπαν ισταμμπουλα.
Νεμί δεγιμ ουγιουσουν.
Μπιρ γκιουν μπαμπασιν γκιόρσοούν.
Ουγιουρ ουίκουσου γκέλιρ.
Μπιρ γκιουν μπαμπασι γκέλιρ.
Μπεμπτέκ μπένι δέλι είλεδί.

Günümüz Türkçesi

Ninnisine ninnisine.
Ninni çalar kendisine.
Uykusunda gemisine.
Biner gider tentesine.
Ninni deyip uyuturdum.
Öpe seve büyüürdüm.
Ninni desem ne hal olur.
Gül açılır bahar olur
Ninni desem beni yakar.
Ateşin cihanı yakar.
Beşiğinde güller kokar.
Senden geldi ilkbahar.
Ninni tellim adına.
Ballar katalım tadına.
Allah yetişsin imdadına.
Gitti baban İstanbul'a.
Ninni deyim uyusun.
Bir gün babasını görsün.
Uyur uykusu gelir.
Bir gün babası gelir.
Bebek beni deli eyledi.

Καπιλαρά κιολ εϊλεδι.
Μπεμπέγιήν μπεσιγκι σαμδάν.
Υιουβαρλανδι δούστου δαμδαν.
Μπεν γιασικλάρ δολδουρδουμ.
Χουμα κουσου τούγούνδεν.
Φιστάν γκοϊνέκ ισλετιμ.
Αλτιν σήρμά τελινδέν.
Νένι γιαβρουμ αβαρα κοϊγτουν πένι.
Σανα μαμά βερέδζέγιμ νενι.
Αχμακ σαρχος μπαπατάν κελιρ νενι.
Νενι νενι ουγουσουν δά μπούγούσου
νενι.
Παπαν γκελιρ ονούνέ κορουμ σένι.

Kapılara kul eyledi.
Bebeğimin beşiği şamdan.
Yuvarlandı düştü damdan.
Ben yastıklar doldurdum.
Huma kuşu tüyünden.
Fistan göynek işlettim.
Altın sırma telinden.
Nenni yavrum avara koydun
beni.
Baban gelir önüne korum seni.
Ahmak sarhoş baban gelir
neni.
Ninni ninni uyusun da büyüsün
ninni.
Sana mama vereceğim ninni.

Karamanlica Metin

Ασμαλαρτα ούζούμσου
Μινος ίκί γχιοζούμσου
Γιαρίμ σανά νέ ντέρσεμ
Άλντίρμαγιοπ γχιορούρσου
Αμάν Μινός Μινός
Τσχήρ Μινός Μινός

Günümüz Türkçesi

Asmalarda üzüksün
Minoş iki gözüksün
Yârim sana ne dersem
Aldırmayıp Görürsün
Aman Minoş Minoş
Çakır Minoş Minoş

Σαρή γχιουλούμ έλιμδέ
Μινός χέρ γχιούν ντιλιμδέ
Τζαπκήν Μινός Μινός
Δαριλδιν σέν μπένήμλά
Αμάν Μινός Μινός
Σανά μπέν νέ γιαπμιζιμ

Sarı gülüm elimde
Minoş her gün dilimde
Sana ben ne yapmışım
Darıldın sen benimle
Aman Minoş Minoş
Çakır Minoş Minoş

Σαρή Χορδελάμ ένσίζ
Σαράρδιμ σολδούμ σένσιζ
Σανά μπέν δαριλδιμισά
Σέν ντουραμάζισιν μπένσίζ
Αμάν Μινός Μινός
Εσμέρ Μινός Μινός

Sarı kurdela m ensiz
Sarardım soldum sensiz
Sana ben darıldımsa
Sen duramazsın bensiz
Aman Minoş Minoş
Esmer Minoş Minoş

Τζαπκήν Μινός Μινός
Υιαριμιν χαλι χαράμπ
Μπέν ονά νταριλιμάζσάμ
Ασλά ντουραμαγιόρ ραχάτ
Αμάν Μινός Μινός
Αγιαχτά μπέγιιάζ τσοράπ

Ayakta beyaz çorap
Yârimin hali harap
Ben ona darılmazsam
Asla durmuyor rahat
Aman Minoş Minoş
Çapkin Minoş Minoş

Ελήντέ πεμπέ χιαγιτ
Κιολουντα άλτιν σαάτ

Elinde pembe kağıt
Kolunda altın saat

Τζαπκὴν Μινός Μινός
Ὅτουρσουν ραχάτ ραχατ
Αμάν Μινός Μινός
Μπέν γιαρὶμά ντάριλιμα

Μπαγτζέλερδὲ μπίμπέρ γιόχ
Τζαπκὴν Μινός Μινός
Γιαρὶμέ νταριλιρσάμ
Μενήμ ιλέ γχεζέν γιόχ
Αμάν Μινός Μινός
Μινοσιμδαν γκιουζελ γιόχ

Τούφέγχ ἰτζὶ σατζμάλι
Εσμέρ Μινός Μινός
Μινοσ αναν βέρμεζσά
Σένι αλιπ χατζμαλι
Αμάν Μινός Μινός
Κιαπουνουζου ατζμαλι

Καδικιόγτε γκεζεριμ
Υχιούζελλέρι σουζεριμ
Τζαπκὴν Μινός Μινός
Χαιϊνανάμι ντούβέριμ
Αμάν Μινός Μινός
Μινοσ μπανα γχελμεζσα

Σουγά γχιδέρ ταβσανλάρ
Υινέ ινδὴ ακσάμλαρ
Ο μπένιμ ναζλή γιαρὶμ
Νερέλερδε ακσαμλάρ
σεχέρ Μινός Μινός
τζανιμ Μινός Μινός
Αμάν Μινός Μινός

Αἰ μπουλουτά γχιριγιορ
Υχιοζούμ γιαρὶ γχιορμεγιόρ
Σοἰλενέδζεχ ντέρτ ντέγὴλ
Αλλάχ σάμπρ βερριόρ
σεχέρ Μινός Μινός
τζανιμ Μινός Μινός
Αμάν Μινός Μινός

Καρένφιλ ούϊμάχ ούϊμάχ
Ὅλούρμι γιαρὲ ντοϊμάχ
Υιαρὲ ντοϊντουμ τεγιενίγν
Δζῆϊζνιρ μποϊνούνου βουρμάχ
Αμάν Μινός Μινός

Ben yarime darılmam
Otursun rahat rahat
Aman Minoş Minoş
Çapkin Minoş Minoş

Bahçelerde biber yok
Minoş'umdan güzel yok
Yarime darılırsam
Benim ile gezen yok
Aman Minoş Minoş
Çapkin Minoş Minoş

Tüfek içi saçmalı
Karınızı açmalı
Minoş anan vermezse
Seni alıp kaçmalı
Aman Minoş Minoş
Esmer Minoş Minoş

Kadıköy'de gezerim
Güzelleri süzerim
Minoş bana gelmezse
Kaynanamı döverim
Aman Minoş Minoş
Çapkin Minoş Minoş

Suya indi tavşanlar
Yine indi akşamlar
O benim nazlı yarım
Nerelerde akşamlar
Aman Minoş Minoş
Canım Minoş Minoş
Şeker Minş Minoş

Ay buluta giriyor
Gözüm yarım görmüyor
Söylenecik dert değil
Allah sabır veriyor
Aman Minoş Minoş
Canım Minoş Minoş
Şeker Minoş Minoş

Karanfil oymak oymak
Olur mu yare doymak
Yare doydum diyenin
Cazidir boynunu vurmak
Aman Minoş Minoş

σεχέρ Μινός Μινός
τζανιμ Μινός Μινός

Canım Minoş Minoş
Şeker Minoş Minoş

Καρενφίλσιν ταρτζίνσιν
Νεντεν μπιϊλέ χιρτζίνσιν
Νέ γχουζελσιν νέ τζήρχιν
τζανιμ Μινός Μινός
Αμάν Μινός Μινός
Μπιραζιδζιχ γχέτζχίνσιν
σεχέρ Μινός Μινός

Karanfilsin tarçınsın
Neden öyle hırçınsın
Ne güzelsin ne çirkin
Birazcık geçkinsin
Aman Minoş Minoş
Canım Minoş Minoş
Şeker Minoş Minoş

Μαϊτανουσουν Χουρουσου
Αννασίνιν Χουζουσου
Μπιρ χαφτά σεβδά τζεχτιμ
σεχέρ Μινός Μινός
Αμάν Μινός Μινός
τζανιμ Μινός Μινός
Δαγίαναμαμ ντογρουσου

Maydanozun kurusu
Anasının kuzusu
Bir hafta sevda çektim
Dayanamam doğrusu
Aman Minoş Minoş
Canım Minoş Minoş
Şeker Minoş Minoş

Καμισά μπάχ Χαμισά
Σου νέ γιαπσίν γιανμισά
σεχέρ Μινός Μινός
Υιάρινδεν αϊριλμισά
Αμάν Μινός Μινός
τζανιμ Μινός Μινός
Μεβλάμ σάμπρ βερσίν

Kamışa bak kamışa
Su ne yapsın yanmışa
Mevlam sabır versin
Yarinden ayrılmışa
Aman Minoş Minoş
Canım Minoş Minoş
Şeker Minoş Minoş

“Karamanlıca Bir Eser: Nevşehir Salnamesi 1914” adıyla 2013 yılında basılan eserde ise yukarıda zikrettiğimiz manzum halk edebiyatı ürünlerinden ziyade atasözleri, latifeler ve çeşitli konularda hikâyelere yer verilmiştir. Atasözü örnekleri şöyledir:

Acele işe şeytan karışır.
Akıl yata değil baştadır.
Altın leke tutmaz.
Ava giden kurdu görür.
Az sadaka çok bela def eder.
Bağ üzüksüz yakışmaz.
Balı seven arıyı dahi sever.
Çalışan için vakit çabuk geçer.
Çam ağacından kiraz koparılmaz.
Çivi çiviye söker.
Çok bilen çok yanılır.
Çok tamah çok ziyan getirir.
Demir sıcak iken dövülür.
Denize düşen yılana sarılır.
Duvarın kulağı olur.

Fazilet eken şan-ü şöhret biçer.
Fukaranın ölümü rahatlıktır.
Gönül yarasına çare bulunmaz.
Güzellik gider meziyet kalır.
Haydan gelen huya gider.
Her iş vaktinde gerek.
Herkes ektiğini biçer.
Hiddetine galebe çalan, kendinin hâkimidir.
İhtiyarlığı her kez dua eder fakat arzu etmez.
İki karpuz bir koltuğa sığmaz.
İş, iş âdeminden korkar.
Kaçan balık büyük olur.
Karıların ağlamasına ve erkeklerin yeminine itimat etme.
Kedi semizler ise sıçan tutamaz.
Kendini kayıranı Allah da kayırır.
Kılıç yarası şifa bulur, dil yarası bulmaz.
Kıskançlık aşk-u sevdanın dikenidir.
Kim kazana kim yiye.
Kurt kuştan -ya da kıştan- korkmaz.
Kuş yuvasından, kişi hanesinden belli olur.
Memnu -yasak- olan şeyler tatlı olur.
Meyhanede büyüyen, hastanede ölür.
Sabır ile koruk helva, dut yaprağı atlas olur.
Serçeden korkan darı ekmez.
Su gider kum kalır.
Su uyur düşman uyumaz.
Vaat ile mal tükenmez.
Yavuz hırsız ev sahibini hırsız çıkarır.
Yaz hazırlar kış sarf eder.

Aynı eserde yer alan letaif/fıkra örnekleri (2013) ise şöyledir:

1. -Marikacığım, beni seviyorsun; artık beni zevcen olmak üzere kabul edeceksin değil mi?

-Pekiye ama evlenecek kimse akli başında tam erkek olmalı.....sen ise gayet gençsin!

-Hakkin var, lakin sevgilim, şurayı da aklından çıkarma ki akli başında olan kimse de evlenmez.

2. (Mahkeme huzurunda)

Davacı: Seni gidi namussuz, alçak herif! sen...

Maznun: Dolandırıcı, bataklıkçı, aptal, budala...

Hâkim: E! Susunuz rica ederim, daha hüviyetinizi sual etmedim.

3. Bir şapkaçı dükkânında.

Modiſtra: A! Madam şapkanıza koyduğum çiçek size çok yakıştı. Sizi on yaş küçük gösteriyor.

Madam: Sahi mi? Öyleyse bir çiçek daha koyunuz.

4. Doktor: Madam bunu da ilave edeyim ki aynı saatte kalkacaksınız, aynı saatte yiyeceksiniz, aynı saatte uyuyacaksınız, velhasılı aynı, aynı...

Zevoş: Doktor Bey, af edersiniz iş bu tenbihatın zevcemin tuvaletleri için hükmü var mı?

5. -İştittin mi bizim veznedar kaçtı ve beraberinde on bin lira götürdü.

-Vay çapkın vay, çok açıkgöz idi.

-Senin şemsiyeni de beraberinde götürdü.

-Vay cenabet, hırsız, edepsiz herif.

6. -Ben karıma iki saat bağırır, çağırır, küfür ederim de bana cevap bile vermez.

-Demek iyi uslu bir kadındır.

-Hayır, sağırdır.

7. Mehafili aliye kızları beyanında.

-Ben evlendiğimde kocam evde kalmadı diye hiddet etmeyeceğim.

-Bu bir şey değildir hemşirem, kocan evde kaldığında hiddet edip etmeyeceğini sen bana söyle.

Sonuç

Bizzat inceleme fırsatı bulduğum yaklaşık 70 Karamanlıca eseri genel olarak üç bölümde ele almak mümkündür: 1. Halk dili eserler: Genellikle halkın sevdiği efsaneler, masallar, şiirler, türküler, atasözleri, özlü sözler. 2. Yazı dili eserler: Teknik bilgiler, önemli dini ve milli günler, alfabetik dizinler. 3. Edebi dil: Sağlık, coğrafya, antoloji, tarih, biyografik bilgiler, tıp, astroloji, uzay.

Yazılı eserlerde konu ne olursa olsun, bir ruhani telkin ağır basmakla birlikte azınlıkta olmalarının verdiği bir ruh haliyle de birlik, beraberlik, dayanışma, yardımlaşma, aslını unutmama ve cemaate sahip çıkma gibi hatırlatmaların da yapılmış olduğu göze çarpmaktadır. Kapadokya yöresiyle ilgili bilgileri içeren ve her yıl düzenli olarak yayınlanan eserlerde bölge ile ilgili değişik konular, eksiklikler, tamamlanması ve yapılması gereken çalışmalar dile getirilirken önemli Ortodoks kişilerin de biyografilerine yer verilmekteydi.

Yukarıda verdiğimiz Karamanlı halk edebiyatı örneklerinden de anlaşılacağı üzere, bu ürünler Türk kültür coğrafyasıyla harmanlanmış bir geleneğin yansımasıdır. Örneğin, Karamanlıların sözlü geleneği içerisinde hemen tüm Anadolu coğrafyasında türlü törenlerde, toplantılarda ezgi eşliği ile söylenen türkülerin zengin biçimde icra edildiği görülmektedir. Çoğu 1920'lerde taş plaklara da okunan bu eserler içerisinde "*Konyalım, Recebim, Kaynana, Kızım Seni Ali'ye Vereyim mi, İzmir'in Kavakları, Çapkın, İlimon Ektim Taşa, Arabaya Taş Koydum*" vb. gibi pek çok türkünün bulunduğu tespit edilmiştir. Yukarıda metni sunulan Minnoş

türküsünü, manileri, ninnileri, ağıtları, fıkraları da bu bağlamda düşünmek gerekecektir.

KAYNAKÇA

- ALKAN, Hakan (2000). *Türk Ortodoks Patrikhanesi*. Ankara: Günce Yayıncılık.
- BENLİSOY Foti, BENLİSOY, Stefo (2002). "19. Yüzyılda Karamanlılar ve Eğitim / Nevşehir Mektepleri", *Tarih ve Toplum Dergisi*, 74, 40-41.
- EKİNCİKLİ, Mustafa (1998). *Türk Ortodoksları*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- EVANGELINOS, Misailidis (1988). *Seyreyle Dünyayı (Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş)*, (Haz. Robert Anhegger ve Vedat Günyol). İstanbul: Cem Yayınları.
- KALFAOĞLU, Ioannis H. (1898). *Zincidere Karyesinde Bulunan Ioannis Prodromos Manastırı yahut Moni Flavianon C.2*. Dersaadet: Momismatias Matbaası.
- ÖGER, Adem; ÖZDEM, Oğuz (2013). *Karamanlıca Bir Eser: Nevşehir Salnamesi 1914*. Ankara: Nevşehir Üniversitesi Yayınları.
- ÖGER, Adem; ÖZDEM, Oğuz (2015). *Nevşehir Mektepleri (1820-1920): Metin, Sözlük, Tıpkıbasım*. Ankara: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları.
- STRABON (2000). *Geographika, Antik Anadolu Coğrafyası*, (Çev. A. Pekman). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

EKLER



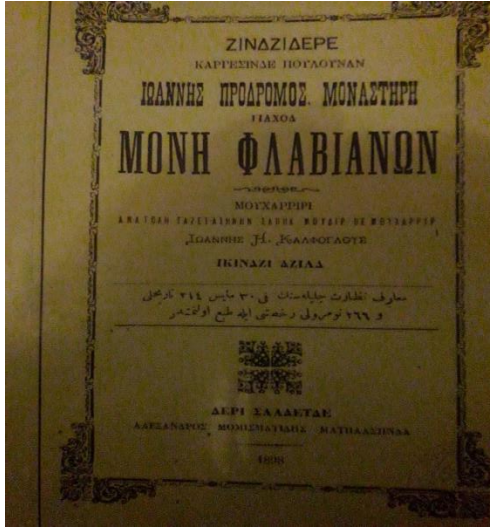
Fotoğraf 1. Ürgüp'te bir hamam girişinde Rumca ve Karamanlıca kitabe.
"asrı sultanı hamidi sani / fahrı alemdir dehrin sadmanı / sayesinde inşa olan bu hamam / ahalimiz ibraz etdi ihtimam /buyurdu evladı vatan ianesin burdan gerek taşradan / Haralambos hacı savva eseri / Yad ettirir eser ehli hüneri" 1900.



Fotoğraf 2. "Sahib-i Hayrhak Nevşehir Bakkallarının Zikri Ebedi Olsun 1873" (Nevşehir Müzesi).



Fotoğraf 3. Derinkuyu'da bir evin giriş kapısı. "Maşallah Yarabbi bu hane senindir bu hanedekileri esirge âmin" 14 Nisan 1912.



Fotoğraf 4. "Moni Flavianon" adlı eserin dış kapağı.



TATAR EL YAZMA MİRASININ BELGESEL DEĞERİ HAKKINDA*

The Documentary Value of the Tatar Manuscript

Mirkasım GOSMANOV

Aktaran: Ezgi SIRTİ*

ÖZET

Uzun asırlara yayılan tarihî gelişme boyunca Türk halkları çeşitli yazı sistemlerinden faydalanmıştır. Günümüzde Türkler çoğunlukla Latin ya da Kiril sistemindeki alfabeler ile yazmaktadır. Ama coğrafi ve kronolojik yönden en geniş yayılma alanına sahip, en uzun yaşayan yazı, şüphesiz Arap alfabesi olmuştur. Bu yazı Orta Asya'dan Baykal'a, Yakın Doğu'dan Orta İdil boylarına kadarki düzlüklerde bin yıldan fazla süre kullanımında olmuştur. Arap harfleri ile çeşitli Türk yazı dillerinde yüzlerce edebî, dinî, felsefî, ilmî eserler yazılmış, binlerce kitap istinsah edilmiştir. 1961-1983 döneminden günümüze dek Kazan Üniversitesi'nde daimî yürütülen arkeografik araştırmalar, İdil-Ural kıyılarında, Sibir taraflarında (tam söylemek gerekirse Moskova-Ryazan taraflarından Baykal Gölü kıyılarına kadarki mesafede) 830'dan fazla Tatar köy ve kısmen kimi şehirlerde özel incelemeler ortaya koydu. Neticede 1000'den fazla yazma ve 2000'den çok çeşitli karakterdeki basma kitap, ayrıca az rastlanan gazete ve dergi yazıları toplandı ve korunmak üzere kütüphaneye teslim edildi. Eski Tatarca yazmaların Rusya'da etkili şekilde derleme ve araştırma işi, malum olduğu üzere Kazan Üniversitesinde oryantalistik biliminin kurulması ve gelişmesiyle ilişkilidir. Kazan oryantalistiği daha doğrusu arkeografyanın kazanımlarında, bildiğimiz gibi Karl Fuks, Martin Fren, İbrahim Halfin, Aleksandr Kazembek, İlya Berezin ve Yusuf Gottwald'ların payları büyüktür. Tatar âlimlerinden de yazma mirasımızın derlenmesi ve araştırılmasında payı olanlardan Şihabeddin Mercani, Höseyin Feyizhanov, Kayyum Nasiri, Rızaeddin Fahreddin, Hadi Atlası ve Seyit Vahidileri başta anmak gerekir. Yurdumuzda meydana getirilen yazma kitapların dış görünüşleri de belgesel kaynak önemine sahiptir. Başka Müslüman halklarından farklı olarak Tatar yazmaları, esasen orta ve aşağı tabakanın temsilcileri tarafından oluşturulmuştur. XVI-XIX. yüzyıllarda Tatarlarda gerçek anlamda kitap pazarı yoktur. Tatar yazmalarının büyük çoğunluğu esasen orta ve aşağı tabakalardan çıkan sıradan medrese talebeleri (şakird) ve bunlardan gelişmiş maddi bakımdan orta hâlli din adamları tarafından yüzde 90 miktarda kendi ihtiyaçları için yazılmıştır. Yani Tatar yazma kitaplarının dış görünüşleri, fiziksel varlıkları da halkın maddi imkânları hakkında bilgi vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tatar el yazmaları, Tatarca, yazı kültürü, arkeografi.

* Aktarılan bu metnin orijinal künyesi şöyledir: Mirkasım Usmanov, Gasırdan Gasırğa Kazan Tatarstan Neşriyatı, 2004, 73-80.

* Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, İzmir. ezgisirtitez@gmail.com

ABSTRACT

During the historical development spread over long centuries, Turkic peoples benefited from various writing systems. Today, Turks are mostly writing with alphabets in the Latin or Cyrillic system. But the longest living writing, which has the widest range of geographically and chronologically, has undoubtedly been the Arabic alphabet. This article has been in use for more than a thousand years in the plains from Central Asia to Baykal, from the Near East to the Middle Volga. Hundreds of literary, religious, philosophical, and scientific works were written in Arabic language and in various Turkic writing languages and dialects, and thousands of books were copied from their original form. We have come to a conclusion with 30 years of archaeological research in progress: The archaeological surveys carried out in Kazan University from 1961-1983 to the present day revealed special investigations on the coasts of Volga-Ural, Sibir (more precisely, from Moscow-Ryazan to the shores of Baykal Lake) more than 830 Tatar villages and partly in some cities. As a result, more than 1000 manuscripts and more than 2000 different types of printed books, hence rare newspapers and magazines were collected and delivered to the library for protection. Therefore, the effective collection and research work of the ancient Tatar manuscripts in eastern languages in Russia depends on the occurrence and rise of the Orientalist science in Kazan University. As we know, Karl Fuks, Martin Fren, İbrahim Halfin, Aleksandr Kazembek, İlya Berezin and Yusuf Gottwald have a big share in the achievements of Kazan orientalism, or rather the archeography. Among the Tatar scholars, it is necessary to mention the Shihabeddin Marjani, Huseyn Faizhanov, Kayyum Nasiri, Rizaeddin Fahreddin, Hadî Atlasi and Sayid Vahidis among those who have contributed to the study, compilation and investigation of our manuscript heritage. The external appearance of the manuscripts created in our country also has documentary resource importance. Unlike other Muslim peoples, the Tatar manuscripts were formed mainly by representatives of the middle and lower layers. From the 16th to the 19th century, there is no real book market in the Tatars. The vast majority of the Tatar manuscript was written for their own needs, by the ordinary madrasa students (*shakird*) who came from the middle and lower layers and written by, amount 90 percent, the clergy who was economically better than the madrasa students. In other words, the external appearance and physical assets of the Tatar manuscripts give information about the people's financial means.

Key Words: Tatar manuscripts, Tatar, writings culture, archeography.

Uzun asırlara yayılan tarihî gelişme boyunca Türk halkları çeşitli yazı sistemlerinden faydalanmıştır. Örneğin Eski Türkçe runik yazısının, Uygur alfabesinin, kimi yerlerde ise Soğd ya da Süryani harflerinin kullanımı yeteri kadar bilinmektedir. Bugün Türkler çoğunlukla Latin ya da Kiril sistemindeki alfabeler ile yazmışlardır. Yine de halklarımız arasında coğrafi ve kronolojik yönden en geniş yayılma alanına sahip, en uzun yaşayan yazı, şüphesiz Arap alfabesi olmuştur. Bu yazı Orta Asya'dan Baykal'a, Yakın Doğu'dan Orta İdil boylarına kadarki düzlüklerde bin yıldan fazla süre kullanımda olmuştur. Arap harfleri ile çeşitli Türk yazı dillerinde yüzlerce edebî, dinî, felsefî, ilmî eserler yazılmış, binlerce kitap istinsah edilmiştir. Arap yazısıyla meydana getirilen belgelerin, resmî evrakın, çeşitli gündelik

yazıların miktarına gelirse, onların hacmini daha da büyük sayılar ile hesaplamak durumunda kalırdık.

Kısacası Arap harfleriyle ortaya konan, kaydedilen ve günümüze kadar gelen Türkçe ve Tatarca eserler olmadan asırlık tarihimizi anlamak, olağanüstü zengin manevi mirasımızı kucaklamak hiç mümkün değildir. Buna göre ben burada özellikle Arap harfli Türk-Tatar yazma yadigârlarının, geçmişini incelemek için belgesel temelli bir kaynak olarak önemlerine değinmek isterim. *Önemleri* derken de onların her birine değil, belki bugüne dek daha az araştırılmış kimi önemli özelliklerine dikkat çekeceğim.

Bugün akla genellikle Türkçe yazmalar değil, ilkin Türkçe-Tatarca, diğer türlü söylersek Eski Tatarca anıtlar gelir.

Araştırma konularına göre böyle bir açıklama vermenin bir sebebi vardır. Çünkü İslam dinine geçen Türk dünyasında neredeyse her zaman kendi aralarında rekabet edegelen, birbirleriyle sıkı ilişki içinde olan ya da aralıksız mücadele eden çeşitli altyapılar hüküm sürmüştür. Mesela ilkin dinî temeldeki manevi ortaklık ile coğrafi farklılık, yani alansal uzaklık ve başkalık karşı karşıya gelmiştir. İkinci olarak; etnik kardeşliğe esaslanan dil ve şive yakınlığını korumuş hâlde Müslümanlaşan Türk halklarının çoğunluğunda ayrı ayrı diyalektlerin müstakil edebî dillere evrilme süreci meydana gelmiştir. Sonuç olarak, Türk halkları, yaşadıkları askerî ve siyasi, kültürel ve toplumsal tarih vasıflarını bu dünyada daima birbirini iten, bununla birlikte kendi aralarında uyum içinde olan iki eğilimin uzun ömürlülüğünü temin etmişlerdir. Bu süreç vaktiyle geniş kapsamlı Türkçe yazılı kültürü içinde coğrafi ve etnik temelde oluşmuş nispeten farklı farklı diyalektal zeminde birkaç büyük kolu meydana getirmiştir. Örneğin, Osmanlı yani *Eski Türkçe*, *Çağatay* ya da *Eski Özbekçe*, Türk-Tatar yani *Eski Tatarca* gelenekleri gibi kolları meydana gelmiştir. Bunlar arasındaki genetik birliği, köken birliğini görmemek, görmek istememek ne kadar büyük hata ise bunlara yansıyan farklara, hususi özelliklere göz yummak da öylesine büyük yanlış olur. Bu, meselenin bir tarafı.

Diğer taraftan ise Arap harfli Türkçe yazma mirası gibi uçsuz bucaksız, olağanüstü karmaşık yapıda büyük "Dünya"yı doğru değerlendirmek, olabildiğince geniş kucaklamak için de onu bölüm bölüm incelemek daha mantıklıdır. Ancak bu yöntemden yararlanıp çalışınca biz bir bütünün genel sıfatı ortak temelleri ile büyüme ve değişme özelliklerini daha mükemmel biçimde anlayabileceğiz. Türk-Tatar yani Eski Tatarca yazma mirasıyla yakından tanışmak bunu neredeyse tam olarak ispat ediyor. Biz bu sonuca 30 yıla yakın devam eden arkeografik araştırmalarla geldik, diyebiliriz. Örneğin, 1961-1983 yıllarından günümüze dek Kazan Üniversitesinde sürekli yapılan arkeografik araştırmalar, İdil-Ural kıyılarında, Sibir taraflarında (tam söylemek gerekirse Moskova-Ryazan taraflarından Baykal gölü kıyılarına kadarki mesafede) 830'dan fazla Tatar köy ve kısmen kimi şehirlerde özel incelemeler ortaya koydu. Neticede 1000'den fazla yazma ve 2000'den

çok çeşitli karakterdeki basma kitap ve az rastlanan gazete ve dergi yazıları toplandı ve kütüphaneye korunmak üzere teslim edildi.

Yazma mirasımızın özelliklerini araştırırken elbette bu kazançlar dışında, bugüne kadar bilinen ya da başka bilimsel kuruluşlar (mesela G. İbrahimov Adına Dil, Edebiyat ve Tarih Enstitüsü, Tataristan Devlet Müzesi, SSSR Bilimler Akademisinin Doğu Araştırma Enstitüsü vb.) tarafından toplanan ya da bunlardaki koleksiyonların materyalleri de dikkate alındı. Kronolojik bakımdan son 20 yılda toplanan malzeme, XIII-XIV. yüzyıllarda yazılmış eserlerin metinlerini ve kopyalarını içerir. Örneğin, Kur'an metinlerinden bugünkü asra kadar yazılmış belgeler, edebî eserler...

İstinsah edilmiş metinlerin yani kopyaların "yaş"larına gelirse; onların en eskileri XIV. asrın başına tarihlenir. XV-XVII. yüzyıllarda yazılmış metinler destelerce bulunurken XVIII-XIX. asırlarda kopyaları yüzlerle hesap edilmektedir. En genç yazmalar, burada gösterildiği üzere XX. yüzyılın ortalarında istinsah edilmiştir.

Yazma anıtlarının belge ve kaynak bakımından önemlerine gelinceye kadar yazma mirasımızın derleme tarihine de göz atmak gerekir. Çünkü yazma kitapların derlenme, araştırılma tarihi de özel belgesel öneme sahiptir. Şark dillerindeki, dolayısıyla Eski Tatarca yazmaların Rusya'da etkili şekilde derleme ve araştırma işi malum olduğu üzere Kazan Üniversitesinde oryantalistik biliminin kurulması ve gelişmesi ile ilişkilidir. Kazan oryantalistiği daha doğrusu arkeografyanın kazanımlarında, bildiğimiz gibi Karl Fuks, Martin Fren, İbrahim Halfin, Aleksandr Kazembek, İlya Berezin, Yusuf Gatvaldın payları büyüktür.

Tatar âlimlerinden yazma mirasımızın derlenmesi ve araştırılmasında payı olanlardan Şihabeddin Mercani, Höseyin Feyizhanov, Kayyum Nasiri, Rızaeddin Fahreddin, Hadî Atlasi ve Seyit Vahidileri özel olarak anmak gerekir. Daha çok da son âlimin kuvvetli tesiri ayrıca takdire layıktır.

Şuna da özellikle önem veriyoruz; 1917 yılına dek Şark yazmalarına dair bilim çevrelerinde ilmî ilgi ve genel olarak saygı hissi hüküm sürmüştü iken Bolşevikler hâkimiyete geldikten sonra bu vaziyet kökten değişti. Çünkü gerçekten totaliter Bolşevik ideolojisi yerleşmeye başlayınca, genellikle manevi kültüre, millî kültüre dair düzenli biçimde sert bir tutum (*repressiya*) siyasetine geçilmeye başlandı. İnançları kısıtlamak, engellemek, dinî inançları olanları takibe almak, halkın aydın tabakalarını sistemli şekilde yok etmek, dahası yazı-alfabe değiştirmelerinin (müdahalelerin) neticesinde manevi kültürümüzün en önemli payını teşkil eden Arap harfli eski kitaplarımız, yazma mirasımız, olağanüstü ağır sınavlara düşürüldü. Mirasımızın büyük kısmı fiziksel biçimde zarar gördü. Yukarıda ismi anılan Seyit Vahidi'nin o zamanlarda çalışarak yazmalarımızı derlemesi, onları ölümden kurtarması ile kendini, sözün tam anlamıyla hümanist âlim, yurtsever olarak tanıtmayı başarmıştır. İşte bu özelliklerinden dolayı Bolşevikler onu ölüme mahkûm etmişlerdir.

Aslında adalet duygusuyla şunu akılda tutmak gerekir: Türk-Tatar yazı kültürü 1917 yılına kadar da çeşitli sınavlara tutulmuştur. Esas vatanımızın Orta İdil ve Ural boyu ülkelerinin doğudan da batıdan da işgal edilmesi neticesinde yazı medeniyetinin anıtlarının da topluca harap olduğu iyi bilinmektedir. Çünkü işgaller zamanında köyler ateşe verilmiş, şehirler adeta yıkılmıştır. Elbette, kitapları muhafaza eden camiler, medreseler de tarumar edilmiştir.

Bu belalara, kazalara 1552 yılından itibaren düzenli biçimde yürütülen misyonerlik siyaseti de eklenmiştir. Rus çarlarının "dinî eğitim" yayma üzerine faaliyetleri öncelikle camileri, medreseleri yakmak ve buraları dağıtmaktan ibaretti. Örneğin, 1742 yılında sadece Kazan ve çevresinde misyonerler tarafından medreseler ile birlikte 428 cami yıkılmış, dağıtılmıştı. Savaş ve işgallerden, misyonerlik tahribatından sonra ayakta kalan camilerin, medreselerin bazılarını da yangınlar yutmuştu. Bu noktada vatanımızın, yöremizin ağaç mimari dünyası olduğunu da akıldan çıkarmamak gerekir. Kitapların, yazmaların "tepesine binen" bu sübjektif tabiatlı sorunlara objektif faktörleri de göz önünde bulundurup bakmak şarttır. Normal şartlarda kâğıt ömrünün ortalama 250-300 yıl ile sınırlanması, bu ortalama sürenin ardından "tabii biçimde ölmesi" ve bu şekilde kullanımdan çıkması objektif faktörlerdendir.

İlk ortaya konan yazma kitapların yok olmalarında çoğunlukla köylerin mahvolmasının yanı sıra yaşanacak durumda olan köylerde insanların eski evlerinden yenilerine taşınması da etkili olmuştur. Elbette yeni evlere taşınan genç nesil temsilcileri pek nadiren eski kitapları yanlarına alıp götürmüşlerdir. Bundan ötürü kitapların çoğu dünyadan göçen ihtiyarlar ile aynı yere gömülmüşlerdir... Bu faktörlerin hepsini dikkate alınca yukarıda sıraladığımız "on bin el yazması" denen dev rakamın gerçekte harap olmuş büyük zenginliğin sadece küçük bir kısmı, tesadüfen korunup kalmış *parça* ve *kırıntıları* olduğu apaçıktır. Bu neticenin doğruluğunu son 30 yıl boyunca gözden geçirilen belgeler ve bulgular da kanıtlamakta. 60'lı yıllardaki araştırma gezilerinde ortalama 200-250 daha iyi korunmuş yazma bulunabilmişken 80'li yılların sonuna doğru yıllık buluşlar 50-60 adet ile sınırlanmaya başladı. Bir de önceleri herhangi bir öğretilen "gizlenip, sinip kalan" şahsi kütüphanelerin nispeten iyi korunmuş kısımları her yıl devamlı rastlanmış olsa da son yıllarda parçalanıp bitmiş, bozulup dağılmış kâğıt parçalarından ibaret kalıntılar, atıklar yıldan yıla daha çok bulunmaya başlamıştır. Kısacası yazma mirasımızın ağır kaderini yansıtan koruma derecesi ile onun yok olma faktörleri de -dikkatle tahlil edersek- büyük bilgi önemine, tarihi kaynak olarak belgesel değere sahiptir.

Son dönemlerde halk arasında Arap harfli yazmaları tamamen dinî eserler olarak anlama, bundan da uzaklaşıp onlara aşağılayarak bakma tavrının da yaygın olduğunu söylemeden geçmek mümkün değildir. Gerçekte dinî eserler, kaydedilen yazmalar genel repertuarının sadece bir kısmını kaplarlar. Ayrıca bilim ve tarih bakımından yansız olursak, bu tür

eserlerin de kaynak özelliği bakımından öneme sahip olduğunu görürüz. Fakat eski yazmalarda korunup kalan metinlerin içeriklerine dair söz konusu olan yanlış fikrin aksine metinler çoğunlukla zengin ve karmaşık yapıdır. Son yıllarda derlenen ve koruma altına alınan yazma anıtların içerikleri ve tür özelliklerine göre daha basit söylendiğinde aşağıdaki büyük bölümlere ayrılırlar:

1. Kuran ve dua metinlerini içeren İslam hukuku, şariat meselelerine dair kitaplar;

2. Dil bilimi ve sözlükler, matematik ve astronomi, tarih ve felsefe, coğrafya ve tıp alanlarına dair çalışmalar, hatıralar ile münferit konulara değinen yazmalar;

3. Edebî eserlerin metinlerini, folklor yadigârlarının istinsahlarını içeren yazmalar;

4. Mülkiyet işlerini aydınlatan belgeleri, kişisel mektupları, hatıraları, çeşitli karakterdeki özel yazıları içeren kâğıtlar.

Halk arasından derlenmiş yazmaların epey büyük bölümünü, İdil-Ural kıyısı Tatar yazarlarının eserlerinin istinsahlarını içeren kitapların teşkil etmesi anlamlıdır. Örneğin, daha evvelki zamanlarda yaşamış şairlerden, ediplerden Kul Gali, Hüsam Katib, Mahmud Sarayi-Bolgari, Muhammedyar ve Kul Şerif; daha sonraki asırlarda ortaya çıkan yazarlardan Gabderehim Utız İmeni, Gabelcebbar Kandalyı, Hibetulla Salih, Şemseddin Zeki, Miftaheddin Akmula gibilerinin eserlerinden oluşan istinsahlar...

Bilim dünyasında çoktandır malum olan son belgeleri hususen göstermenin sebebi şudur: Rusya İmparatorluğunda kolonyal baskı şartlarında yaşamış olan Tatarların kitap basma işini benimsedikten sonra da edebî eserlere olan ihtiyaçları bütünüyle giderilememiş, bu sebeple XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile XX. yüzyılın başında da, basma kitap ticaretinin genişçe yayıldığı zamanda da yazmaların üretilmesine devam edilmiştir. Dolayısıyla son zamanlarda meydana gelen edebî eserlerin istinsahlarında ilk basma kitaplara dair bugüne kadar bilinmeyen metinlere çokça rastlanır. Bu tespiti kanıtlamak için bir yazarın eserine ait belgeler yeterlidir: Asrımızın 60'lı yıllarına kadar Gabelcebbar Kandalyı'nın mirasının bize malum olan kısmı 2.000 civarında manzum satırdı. 1989 yılında tarafımızca neşredilen mecmuada manzum satırların sayısı neredeyse 10.000'e yaklaşıyordu.

Çeşitli folklor eserlerinin metinlerini içeren çok sayıda yazma ise özellikle çok öneme sahiptir. Onlarda XVI-XIX. yüzyıllarda derlenen yüzlerce eserin metinleri korunup kalmıştır. Bunlar arasında son dönem isimlerin hafızalarından kaynaklanıp olgunlaşmış eserler de pek fazladır. Atalarımızın dünyasını tanımak, düşünme tarzlarını, örf-âdetlerini inceleyip öğrenmek için folklor abideleri çok mühimdir. Bizim bilimsel incelemelerimiz neticesinde bugüne dek folklorumuzda işlenmemiş

düğün yırlarının, mesela "Yar Yar" yırının bulunması hakkında da çok şey söylemek gerekir.

Halk tıbbi sahasına dair irili ufaklı eserler, yazmalar farklı bir grup teşkil ederler. Onlar arasında hakikaten hurafe yazırlarla çok karşılaştığı gibi, zengin tecrübeye dayanan sözler de fazladır. Soy sop hâlleri yani şecereler, bunları içine alan köy ve semt-kent tarihlerine, bir diğer deyişle yurt bilgisine (*krayevedeniye*) dair eserlerin önemini de özel olarak dikkate almak gerekir. Tatarlar gibi ilk çağ millî tarihi nispeten halkların geçmişi etraflıca araştırmak için bu özellikteki kaynakların önemi tartışmasızdır, elbette.

Halkın iktisadi-ekonomik ve ticari kısımdaki etkinliği, yaşam şartlarının özelliği, onun yaşamında hüküm sürmüş olan hukuki normları araştırmak için resmî ve özel tutanak kaynaklarının önemi çok iyi bilinir. 30 yıl süren bilimsel araştırmalarımız neticesinde bunun gibi belgesel kaynaklar da çokça bulunmuştur. Bulunan ve derlenen yazmaların içerik yönünden çeşitlilik ve zenginliğini daha doğru gözlemlmek için dikkatimizi tekrar edebiyat sahasına dair kitaplara yöneltmek gerekir. Mesela, edebî eserleri bir araya getiren yazmalar arasında ünlü Fars ediplerinden Attar, Sa'di, Hafız, Ömer Hayyam, Mirza Bedil'in eserlerinden başka, yurdumuzda diğer Türk şairlerinden Ahmet Yesevi, Süleyman Bakırgani, Rabguzi, Nevayi, Fuzulî, Ahmedi, Muhammed Çelebi, Huveyda, Meşrab, Mahtumkulu'nun eserlerinden yapılmış istinsahlar sistemli şekilde bulunabilmiş ve toplanabilmişlerdir. Toplanan yazma kitapların kökenleri hakkında coğrafyaları da dikkate değerdir. İdil-Ural boylarında, Batı Sibirya yakınlarında yazılan ve istinsah edilen kitaplardan başka bizim taraflarda Kırım ve Türkiye'de, Orta Asya ve İran'da, Afganistan ve Kafkasya'da, Suriye ve Mısır'da yazılan eserlerin, yazmaların buralardaki yoğunluğu, karakteristik bir olgudur. Bu saydığımız olguların hepsi, geçmiş dönemlerde halkımız arasında çeşitli Şark dillerindeki eserlerin geniş biçimde yayıldığını gösterir. Elbette, halkımızdan okumuş olanlar ilk devirlerde kendi ana dilinden, diğer kardeş Türk yazı dillerinden başka Arap ve Fars dilindeki edebiyatı da rahatça okumuş, iyi öğrenmişlerdir. Bu ise halkımızın geçmişte başka yurtlar, devletler ve milletler ile sıkı ticari-iktisadi ve kültürel-manevi ilişkide olmasının neticesiydi. Çünkü evvelki çağlarda yaşam şartları ne kadar zor olsa da milletimiz son devirlerdeki gibi içine kapanık ya da tek taraflı yalnız durumda yaşamadı. Sonuç olarak, arkeografik materyaller, Tatar halkının kültür tarihini daha etraflıca, daha derinden anlamaya yardım etmiştir. Bundan ötürü ülkemizde bulunan ve bulunacak *seyahatçi kitapların* kaderlerini iyice araştırmayı, önümüzde duran büyük borçlardan birisi olarak saymak doğrudur.

Seyahatçi kitaplara dikkat etmekle birlikte şunu da söylemek gerekir: Neredeyse her yazmada rastlanan *kolofon* açıklamaları, kitap sonlarında verilen hâtimeler ya da onların nerelerde kimin mülkiyetinde olduğunu gösteren malumatlar, özel olarak incelemeye layıktır. Bir

yandan böyle metinler, yazmaların seyahat güzergâhlarını tam açıklamaya imkân verirken önceki devir kültür bağlantılarımızı daha net anlamaya yardım ederler. Diğer taraftan kitapların *kolofon* açıklamalarında rastlanan bilgiler (yazmaların nerede, kimin medresesinde, hangi müderristen ders alınan dönemde istinsah edildiği hakkındaki bilgiler) önceki çağlarda yaşamış, çalışmış okulların medreselerin tarihî coğrafyasını açıklamaya da katkı sağladılar. Görüldüğü gibi, hacmi az olsa da bu açıklamalar (tamamlama yazıları) kendi içerikleri ile hacimlerinden daha büyük tarihsel öneme sahip olduklarını göstermektedir.

Nihayet, yurdumuzda meydana getirilen yazma kitapların dış görünüşleri de belgesel kaynak önemine sahiptir. Çünkü devletçilikleri uzun süre devam etmiş, üst tabaka sınıf cemiyeti daha ömürlü olan başka Müslüman halklarından farklı olarak Tatar yazmaları, temelde orta ve aşağı tabakanın temsilcileri tarafından oluşturulmuştur. XVI-XIX. yüzyıllarda Tatarlarda gerçek anlamda kitap pazarı yoktur. Sanatsal olarak oluşturulmuş yazmaların doğumuna teşvik veren bilim ve sanat hamilerinin olmamasından söz etmenin de gereği yok. Çünkü Tatar yazmasının büyük çoğunluğu esasen orta ve aşağı tabakalardan çıkan sıradan medrese talebeleri (*şakird*) ve bunlardan gelişmiş maddî bakımdan orta hâllî din adamları tarafından yüzde 90 miktarda kendi ihtiyaçları için yazılmıştır. Yani Tatar yazma kitaplarının dış görünüşleri, fiziksel varlıkları da halkın maddî imkânları hakkında bilgi vermektedir.

Bu söylenenlerden hareketle yazma kitaplarda kaydedilen türlü içerikteki metinlerin edebî, ilmî değerlerine göz yummak elbette doğru olmaz. Ama metinlerin esas işlevleri bir olgu iken bu metinlerin yazmada fiziksel varlıklarının ise tamamıyla başka bir kaynak olduğunu unutmamalıyız. Maalesef bizde bugüne kadar (aslında sadece bizde de değil) yazma kitaplarda varlık bulan ilave ve "kenar" bilgi zenginliğinden neredeyse yeterince faydalanılmadı.

Yazma mirasımızın toplanması, incelenmesi tarihiyle yakından ilgilenenler ya da bu yönde kendileri de uzmanlık kazanıp manevî zenginliğimizi araştırmak isteyenlerin okuması için beş altı yayınının listesini takdim ediyorum. (Çünkü bu makalede kısaca verilen tespit ve fikirler daha önce çıkan yayınlarımdan kaynaklanan sadece bir hülasadır.)

Tatarca kaynaklar:

Kavny Kalem Ėzennen. Arheograf Yazmaları. Kazan, 1984, 287 s.;
Genişletilmiş 2. baskı: Kazan, 1994. - 464 s.

"Seyit Vahidiniñ igëlëklë mirası" Kazan Utları, 1987, No: 5 - 164-168 s. (veya
1990 yılında çıkan "Ütkennen - Kileçekke" adlı kitabımda, 80-90. s.)

Yazma Mirasızınıñ Küterleş Katlamnarı // Ütkennen-Kileçekke. Kazan,
1990, 91-113. s.

Rusça kaynaklar:

- методика организации сбора восточных рукописей среди населения // южноуральский археографический сборник. Уфа, 1973. - Вып. 1.- С. 170-175 (=Halk arasında Şark el yazmalarının derleme organize etme yöntemleri //Güney Ural Arkeografik koleksiyonu. Ufa, 1973. Bölüm 1, 170-175.s.);
- сколько потерь в каждой находке!.. // памятники отечества. альманах всероссийского общества охраны памятников истории и культуры, 1989, Вып. 1.- С. 115-123 (Her bir buluntuda kaç kayıp var!.. //Anavatan anıtları. Tarih ve kültür anıtlarının korunması için tüm Rus toplumu derlemesi. 1989, İlaveler 1.- sayfa 115-123);
- итоги и перспективы археографических работ в казанском университете // материалы итоговой научной конференции КГУ за 1988 год (доклады на пленарных заседаниях). Казань, 1990. - С. 3-20 (Kazan üniversitesinde arkeografik çalışmaların sonuçları ve beklentileri. //1988 yılı KGU'nun son bilimsel konferans belgeleri. (genel raporlar). - Kazan, 1990.-s. 3-20).



KUTSAL VE BİLİMSEL: SİBİRYA NEHRİ'NİN KORUNMASINDA GELENEKSEL EKOLOJİK BİLGİ*

The Sacred and the Scientific: Traditional Ecological Knowledge in Siberian River Conservation

Kheryn KLUBNIKIN*, Cynthia ANNETT*
Maria CHERKASOVA*, Michail SHISHIN*
İrina FOTIEVA*

Çeviren: Berkant ÖRKÜN*

ÖZET

Katun Nehri, Sibirya'daki Altay Dağları'nın bozkırlarından çıkar. Ob Nehri'nin ana kollarından biri olan Katun, yerli Altaylıların kültürünün merkezi olarak kabul edilir. Önemli kültürel bölgelerin büyük bir bölümünü içeren Katun vadisi, Neolitik dönemin ve Rusya'daki erken dönem insan yerleşimlerinin bir kısmının tarihlendirildiği bir alandır. Günümüzde Altaylılar hala nehri ve havza boyunca yayılan pınarları onurlandıran geleneksel törenlere uymakta ve arazilerin ve su kaynaklarının yönetiminde geleneksel ekolojik bilgiyi kullanmaktadır. Rus ve uluslararası bilim insanları, Altay dağlarını; bitki çeşitliliğinin ve endemik türlerin çok sayıda olduğu, kar leoparı gibi nesli tükenmekte olan türlerin yaşam alanlarını kapsayan önemli bir bölge olarak tanımlamaktadırlar. Katun Nehri'nin kendisi; tehdit altındaki türleri, nesli tükenmekte olan balıkları ve yüksek oranda endemik türleri barındırır ve onun kolları sıra dışı, yüksek endemizm oranıyla karakterize edilen Moğol ihtiyofauna bölgesidir. Aynı bölgeler Altay insanları için özel ya da kutsal olarak kabul edilir ve Batılı bilim insanları tarafından da korunması çok önemli olan bir bölge olarak tanınır. Perestrojka dönemi boyunca Katun'da bir hidroelektrik baraj inşa edilecekti. Yüzyılın projesi için eski Sovyet planının bir eseri olan bu büyük baraj önemli tarımsal, ekolojik, eğlencelik ve kültürel kaynakları tahrip ederdi. Yerli Altay halkı kutsal ve kültürel alanlarının çoğunu kaybederdi. Katun barajı projesi; yerli halkı, tanınmış Sibiryalı yazarları ve uluslararası toplulukları meşgul ederek Rus toplumu üzerinde kalıcı etki bırakan etkili protestodaki bilim insanlarını birleştirdi. Protestonun büyüklüğü Altay Dağları bölgesinin tüm Rusya

* Makalenin orijinal künyesi şöyledir: Kheryn Klubnikin, Cynthia Annett, Maria Cherkasova, Michail Shishin, İrina Fotieva (2000). "Traditional Ecological Knowledge in Siberian River Conservation". *Ecological Applications*. 10/5, pp. 1296-1306.

* The World Conservation Union, U. S. Office, 1630 Connecticut Ave. NW, Washington, D.C. 20009 USA.

* Haskell Anviromnetal Reseach Studies Centre, Haskell Indian National University, Lawrence, Kansas 66046 USA.

* Center of Independent Ecological Programs, Socio-Ecological Union, Box 67, Moscow, Russia 115407.

* Fund for 21st Century Altai, Gorno-Altai, Altai Republic, Russia.

* Fund for 21st Century Altai, Gorno-Altai, Altai Republic, Russia.

* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Anabilim Dalı, İstanbul. E-posta: berkant.orkun@gmail.com

için önemini göstermektedir. Yerli Altaylıların aktif olarak katılımı; anayurtlarının çevresel, kültürel ve dini değerlerini olumsuz etkileyen politik kararlara karşı hareket geçme konusundaki geleneksel isteklerini yansıtıyordu. Onların katılımı, Rusya'daki yerli halklar için, daha büyük bir saygıyı ve özyönetimi vurgulayan perestrojka altındaki farklılığın yeni dalgasını yansıtmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Altay Cumhuriyeti, Koruma, Otlaklar, Irmaklar, Katun Nehri, Ob Nehri, pastoralist, Perestrojka, Rusya, Sibirya nehirleri, Bozkır, Geleneksel Ekolojik Bilgi.

ABSTRACT

The Katun River originates in the steppe of the Altai Mountains in Siberia. One of the major headwaters of the Ob River, the Katun is considered central to the culture of the indigenous Altaians. The Katun Valley contains large numbers of important cultural sites, dating from the Neolithic and representing some of the earliest human settlement in Russia. Modern-day Altaians still observe traditional ceremonies honoring the river and springs throughout the watershed and utilize traditional ecological knowledge in their management of the land and water resources. Russian and international scientists have identified the Altai Mountains as a region of high plant diversity and endemism, and as important habitat for endangered species such as the snow leopard. The Katun River itself contains species of threatened and endangered fishes, and its headwaters are part of the unusual Mongolian ichthyofaunal province that is characterized by high levels of endemism. The same regions are considered by the Altaian people to be special or sacred and are recognized by Western scientists as having great value for conservation. During the era of perestrojka, a hydroelectric dam was to be built on the Katun. The large dam, a vestige of the earlier Soviet plan for the Project of the Century, would have devastated significant agricultural, ecological, recreational, and cultural resources. The indigenous Altaian people would have lost much of their sacred and cultural landscape. The Katun dam project united indigenous people, well-known Siberian writers, and scientists in protest, which became so heated that it engaged the international community, with lasting effects on Russian society. The magnitude of the protest illustrates the importance of the Altai Mountain region to all of Russia. The active participation of indigenous Altaians reflected their traditional willingness to take action against political decisions that negatively impacted the environmental, cultural, and religious values of their homeland. Their involvement also reflected the new wave of awareness under perestrojka that underscored a greater respect and autonomy for indigenous peoples in Russia.

Key words: Altai Republic, conservation, grassland, headwaters, Katun River, Ob River, pastoralist, perestrojka, Russia, Siberian rivers, steppe, Traditional Ecological Knowledge.

Giriş

Amazon Havzası ile birlikte Sibirya'nın genel olarak dünyadaki tek büyük ve gelişmemiş boş geniş alanları içermesi onu dünya ölçeğinde önemli bir stratejik bölge yapmaktadır (Boethe, 1993). ABD'den bir buçuk kat daha büyük olan Sibirya, dünyadaki benzin ve gaz rezervlerinin üçte ikisine ve bunun yanı sıra altın ve elmas da dâhil olmak üzere nadir olarak bulunan birçok element ve mineralin geniş yataklarına sahiptir. Sibirya

taygası, iğne yapraklı ormanların %54'nü, ılıman ormanların¹ da %31'ni içerir. 1990 yılında Sibiry'a'daki kaynakların işletilmesi, Rusya'nın sabit dolar gelirinin yüzde ellisini sağladı (Bobrick, 1992; Rosencranz, 1993).

Sibiry'a'nın en önemli stratejik değerlerinden biri, küresel su bütçesindeki rolüdür. Buzullarda ve donmuş topraktaki sulara bütün göl ve nehirlerdeki sular eklendiğinde, Sibiry'a dünya tatlı su arzının %80'ini karşılar. 10X10⁶ km²'lik alanda 53.000 nehir vardır. Batı Sibiry'a'daki dağlardan doğan dünyanın en büyük ve en uzun nehirlerinden olan üç nehir Ob, Lena ve Yenisey'in her birinin akış hızı Mississippi Nehri'yle kıyaslanır. 300 nehirle beslenen Baykal Gölü, dünyanın en büyük ve en derin gölüdür ve tek başına dünyadaki tatlı suyun %20'sine sahip olduğu tahmin edilmektedir (Knystautas, 1987; Gleick, 1993; Rosencranz, 1993).

Sibiry'a, aralarında karşılıklı olarak anlaşılabilen lehçelerin olduğu otuz beş dil konuşan otuz ayrı yerli halk da dâhil olmak üzere, zengin ve çok çeşitli kültürel ve etnik grubu içinde barındırır (Harris, 1993, Forsyth, 1994). Yerli halkın çoğu özerk ya da yarı özerk yurtlarda yaşar. Etnik bir gruba bağlı olmayan Ruslar, Rusya Federasyonu'nun yalnızca %18.5'ini oluştursa da onların belirlenmiş toprakları Rusya'nın %53'nü kapsar (9.049.962 km²; aşağı yukarı, Alaska dâhil ABD'yi kapsar; Haris, 1993). Dini inançlar ve kültürel çeşitlilik ile oluşmuş olan Sibiry'a'daki yerli halkların birçoğuyla birlikte, eski Sovyetler Birliği'ndeki çevre ve ekonomi politikasının gelişimi için "Geleneksel Ekolojik Bilgi"nin anlaşılması çok önemlidir.

Yerli halkların topraklar ve kaynaklar için çatışması, Sibiry'a'daki Rus yerleşiminin 800 yılı boyunca birçok kez ortaya çıkmıştır (Forsyth, 1994; Lincoln 1994). Yerli insanların birçoğu kolaylıkla Ortodoks Hıristiyan'a dönüştürülmedi, genellikle bu dönüşümler haraç verilen hediyelerle ve silah zoruyla başarılı oldu (Grant, 1993; Slezkine, 1993). İlk olarak Ortodoks Kilisesi, sonra da Sovyetler, şamanları yok etmenin yollarını aradı, buna rağmen Sibiry'a'nın birçok bölgesinde, animistik inanç sistemlerini sürdüren birçok yerli insanın Şamanizm inancı günümüze kadar devam etti (Balzer, 1997).

Sibiry'a yerlileri, Sovyet döneminde hidroelektrik için inşa edilen büyük barajlardan çok etkilendi. İnsanların büyük bir bölümü zorla yer değiştirdi; köyler yok edildi ya da sular altında kaldı ve yaşayan yerel ekonomiler bozuldu; geleneksel değerler, inançlar ve yaşam biçimleri önemli ölçüde değişti (Bobrick, 1992; Rasputin, 1996). Barajlar, şair Yevtushenko tarafından "kilovatin tapınakları" olarak adlandırılan komünist bir inanç maddesiydi ve doğanın asil ve kahramanca fethini, güç ve modernizasyonda somutlaştırdı (Bobrick, 1992). Elektriğin ulaştırılması ve yaygınlaştırılması Sovyetler Birliği ve ABD'nin arasındaki

¹ İngilizcesi "temperate forest" olarak kullanılan ılıman ormanlar, geniş mevsimsel değişiklikleri barındıran ve okyanus ile kutuplar bölgeleri arasında kalan ormanlardır. (Ç.N.)

soğuk savaşın önemli bir parçasıydı ve politikanın bir parçası olarak her iki ülkede de günümüze kadar devam etti.

Sovyet sonrası dönemden Rusya ekonomisine geçmek için verilen mücadele, Sibiry'a'daki kahramanlık ölçeğindeki projeleri canlı tutuyor. Bakanlıklar ve çokuluslu şirketler arasında ortak girişimler yaratma yönünde yeni ve büyük bir eğilim, çevresel açıdan tahrip edilen projelere olan ihtiyacı yenileyerek büyük ölçekli altyapının geliştirilmesini gerektirmektedir (Rosencranz, 1993). Ancak, son yıllarda, Baykal Gölü'ndeki endüstriyel tesislerle birlikte Yamal yarımadasındaki petrol ve doğalgaz gelişmesi ve Sibiry'a'nın büyük nehirlerinde hidroelektrik barajların geliştirilmesi hakkında yapılan büyük protesto gösterileri yerlilerin haklarının kabul edilmesinde büyük bir rol oynadı (Osherenko, 1995). Ob nehrinin ana kollarından biri olan Katun Nehri, Sibiry'a'daki en az etkilenen nehirlerden biridir. Ayrıca Altay halkı için kutsal olan bir nehidir. Bu makalede, doğal kaynakların ve asıl ekosistem hizmetlerinin, insanlığın kimliğine ve Altay kültürüne olan değerini aydınlatmak ve açıklamak istiyoruz. Hem geleneksel bilginin hem de Altay insanların güncel uygulamalarının, Katun Nehri üzerindeki hidroelektrik barajlarının inşasının protestosu için büyük bir etki ve motivasyon sağladığının kanıtını gösteriyoruz. Yerli Altay insanların kültürel ve doğal alanlarını savunmasındaki rolünün Rusya'nın doğal kaynakları koruma tarihinde çok önemli bir yeri olduğunu savunuyoruz.

Altay Halkı ve Çevre

Altay Halkı

Altaylılar, etnik vatanları Kazakistan, Moğolistan ve Çin'le sınırlandırılan Altay Dağları'ndaki bir Türk topluluğudur (Şekil-1) ve bölgede binlerce yıldır bulunmaktadır (Forsyth, 1994). Tarihsel olarak Altay bölgesi İskitler, Türkler, Uygurlar, Yeniseyliler, Kırgızlar, Kitanlar², Moğollar ve Oyratlar'ın³ imparatorluklarının, hanlıklarının ve kabile birliklerinin ortaya çıktığı ve yıkıldığı bir bölgedir (IUCN-World Conservation Union, 1998). Altay Cumhuriyeti'ndeki tabiat özellikleri ve doğal varlıklar, Altay animistik manevi inanç sisteminin temel unsurlarıdır. Özellikle göller, nehirler, su kaynakları, dağlar ve diğer doğal fiziksel varlıklar, onurlandırılması gereken iyeler olarak anlaşıldı. Şaman, topluluk adına doğal ve manevi dünya arasında pazarlık yaptı. Şamanlar, halk hekimliği bilgisi ve yerel bitkilerin tıbbi özellikleri hakkında geleneksel olarak önemlidir (Alekseev, 1997; Balzer, 1997; Forsyth, 1994). Şamanik uygulamalar 1980'lerde belgelendi ve bölgede uygulanmaya devam edildi (Alekseev, 1997; C. Annett ve K. Klubnikin, kişisel gözlem).

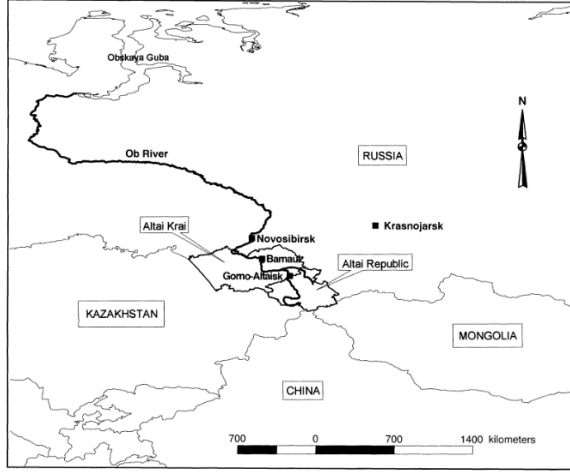
Altay Şamanları; gökyüzü, yeraltı (yeraltı dünyası) ve yeryüzündeki (orta dünya) ruh ve tanrılarla ilgileniyorlardı; dünya, amfibi⁴ bir hayvanın

² Günümüz Moğolistan'ında eskiden yaşayan göçebe insanlara verilen isim. (Ç.N.)

³ Atalar Sincan'ın Altay bölgesinde bulunan Moğolların en batıdaki grubunun adıdır. (Ç.N.)

⁴ Hem karada hem de denizde yaşayan canlı. (Ç.N.)

arkasından desteklenen ilkel bir okyanusun çevrelediği ortadaki disk şeklinde algılanıyordu. Ekologlar olarak bunu oldukça ilginç buluyoruz, çünkü amfibiler sağlıklı tatlı su ekosistemlerinin göze çarpan unsurlarıdır ve su ekosisteminin sağlığındaki düşüşün ilk habercilerinden biridir. Geleneksel Altay inançlarında dünya, bir ağaç tarafından tutulan gökyüzü ve mevsimlerle çevrelenmiştir. Bu görüntü, geleneksel inançların öneminin devam ettiğinin bir kanıtı olarak Altay Cumhuriyeti'nde hala yaygın olarak kullanılmaktadır. Bir bakıma; her insan, doğal dünyadaki belirli unsurlarla doğrudan manevi bir ilişkiye sahip olduğu için animistik inanç sistemleri doğal dünyanın hakimiyetini ve boyun eğdirilmesini önüyor.



Şekil 1: Rusya Federasyonu'nda Altay Cumhuriyeti'nin konumu

Altay Dağları bölgesi, Rusya tarihinde önemli bir rol oynar. Örneğin, Cengiz Kağan'ın annesi Altaylıydı ve onun askeri operasyonlarını sağlamlaştırmak için Altay klanlarının güçlü organizasyon yapısına dayandığına inanılıyor (Halting, 1987). Altınordu yıkıldıktan sonra Rusya ve Çin arasında bulunan Cungarya Hanlığı'nın bir parçası haline geldi. Çatışmalar sonucunda, Rusya ve Çin arasındaki tartışmalı sınır sorunun çözülmesiyle birlikte Altaylılar resmi olarak Rusya'ya 1865 yılında katıldı (Forsyth, 1994; Lincoln, 1994). Günümüzde Altay Cumhuriyeti olan yerdeki Rus yerleşimciler uzun bir süre sınırlı olarak bölgede bulunmuşlardır. Dini zulümden kaçan inançlı yaşlılar, 1600'lerde az sayıda bölgeye yerleştiler. 19. yüzyılın sonlarında Trans-Sibirya Demiryolu'nun tamamlanmasıyla birlikte çok daha artan sayıda Rus bölgeye taşınmaya başladı. Özellikle kuzeydeki tarım ve madencilik bölgelerindeki Rus yerleşimcilerin baskısı, pek çok Türk kabilesinin Altay Cumhuriyeti'nin güney yaylalarına çekilmesine sebep oldu. Bu kabileler, Altaylılar olarak bilinen seçkin bir grup olarak bir araya geldiler. Bunlar, Sibirya'nın daha ağır etkilenen bölgelerinde yaşayan yerli halkların kaybettiği kültürel ve manevi geleneklerin birçok yönünü koruyabilmişlerdir (Forsyth, 1994). Altay Türkleri uzun zamandır güçlü bir etnik kimlik duygusuna sahipti, bu da birkaç

dönem milliyetçi ayaklanmaya neden oldu. 1905 yılında topraklarına el koyulduğu için protesto ettiler ve toprak hakları için temyize, Moskova'daki Duma⁵'ya gittiler. 1917'de kendi Duma'larını oluşturmayı denediler. 1922'de yarı özerkliklerini kazandılar. Kuzey bölgesindeki Rus tarımı ve sanayisinin baskısına bir cevap olarak 1920'lerin ortalarında ayrılıkçı bir hareket ortaya çıktı. Bu, göçebe karşıtı politikaları ve ortak kullanımı yoğunlaştıran Sovyet hükümetinde güçlü bir etki uyandırdı. Altaylılar 1929 ve 1932 yılları arasında protesto etmek için sığırlarının yarısından fazlasını yok ederek direndiler (Forsyth, 1994). 1993 yılında bölge, Rusya Federasyon Devletleri arasında Altay Cumhuriyeti şeklinde yer aldı. Son yıllarda, Rusların göçü, özellikle kuzey ormanlık bölgedeki daha şehirleşmiş bölgelere doğru ivme kazandı. Cumhuriyet'in en büyük şehri olan Gorno-Altaysk⁶'in nüfusu 1959 yılında 27.534 iken 1989 yılında 46.436'ya yükselmiştir. Son zamanlarda yerli Altaylılar, tüm etnik Altaylıların %85'ni oluşturan Cumhuriyet nüfusunun %31'ni oluşturmaktadır. Yerli halkın çoğu (%85) Altay dilini kendi anadili olarak tanımlamaktadır. Altayların etnik vatanında nüfus yoğunluğu azdır, kilometrekare başına iki kişiden biraz fazladır. Buna karşılık, nüfus yoğunluğu yüksek bir düzeyde olan Biisk, Barnaul ve Novosibirsk'in sanayi şehirleri, Altay Cumhuriyeti'nin hemen kuzeyindeki Sibiry'a'nın en yoğun nüfuslu bölgeleridir ve yaklaşık kilometrekare başına 25 kişi düşer (Harris, 1993).

Altay Çevresi

Altaylar tayga ve bozkır arasında bir ekotonda⁷ bulunur. Altay Cumhuriyeti toprakları, alanının yaklaşık %40'nı tayganın oluşturduğu dağlık bir alandır. Altay Cumhuriyeti'nin geri kalanı, özellikle günümüzde etnik Altaylıların en yüksek oranda olduğu güney bölgeleri, kısa otlulu bozkırdır. Kısa otlulu bozkır, düşük ve öngörülemez yağışlar ve drene kumlu topraklar ile karakterize edilir. Yüksek irtifa bölgelerinin çoğunda, bozkır da donmuş toprak ile kaplıdır. Kısa yeşerme mevsimi⁸ ile birlikte bu faktörler güneyde tarımı neredeyse imkânsız kılmaktadır. Bunun yerine; atlar, büyükbaş hayvanlar, koyunlar, keçiler ve Tibet sığırları bu bölgelerde sürülür; Tibet sığırları yüksek rakımlı meralarda sıkça otlanır. Yarı kurak bozkırların toprakları incedir, aşırı otlatmaktan dolayı çevrenin bozulmasından kaçınmak için sürülerin uzak mesafelere taşınması gerekir. Sürüleri yetiştirmek, Altaylı ailelerin her yıl için yerleşik köylerden uzağa giderek yarı göçebe bir yaşam tarzı yaşamaları anlamına gelir (Annett ve Klubnikin, 1998). Altay Dağları, Batı Sibiry'a'daki en geniş bitkisel bölgeler dizisini kapsar ve Kuzey Asya'nın dağ bitki örtüsü için odak bir merkez olarak görülmektedir (Koropachinsky, 1996). Dağ tundrası en yüksek irtifada bulunur, onu bozkır ve tayga ile birlikte sulak alanlar ve daha alçak yerlerde çayırlar takip eder. Bu bölgenin bitki örtüsü Pireneler veya

⁵ Çarlık Rusya'da 1905-1917 yılları arasında etkin olan yasama meclisinin adıdır. (Ç.N.)

⁶ Rusya'daki Altay Cumhuriyeti'nde bir yönetim merkezidir. Moskova'nın 3,641 km doğusunda yer almaktadır. (Ç.N.)

⁷ Birbirinden farklı iki bitki birliği ve vejetasyon tipi arasındaki geçiş zonu. (Ç.N.)

⁸ İngilizcesi "growing season". (Ç.N.)

Alpler'de bulunanlardan daha fazla oranda endemik türe sahiptir (%12). Yüksek irtifalar ayrıca ender rastlanan türdeki havyaları barındırır ve buralar nesli tükenmekte olan hayvanların korunması için anahtar rolündeki alanlardır. Örneğin kar leoparının Gobi-Altay'daki⁹ popülasyonu türlerin Güney Sibirya, Moğolistan ve Kazakistan'ın içlerine doğru dağılımında merkezi bir kaynak olarak hizmet etmektedir (IUCN-World Conservation Union, 1998).

Coğrafi olarak Altay Dağları; İç Asya'nın kurak su havzaları ile Sibirya'dan kuzeye, Kuzey Buz Denizi'ne akan büyük nehir drenajları arasındaki mesafeyi oluşturur (Şekil-1). Tamamıyla Altay Cumhuriyeti'nin içinden çıkan Katun Nehri, Rusya'nın en el değmemiş, kesintiye uğramadan özgürce akan nehridir. Katun'un kaynaklarında yer alan yüksek dağ göllerindeki balık faunası, henüz tam olarak anlaşılmamış, biyolojik olarak karmaşık bir model oluşturur (Golubtsov vd., 1999). Bu su havzası, soyu tükenmekte olan popülasyonlar, endemik türler ve cinslerle karakterize edilen Moğol biyocoğrafyasının bir parçasıdır (Howes, 1991). Bazı endemik türlerin popülasyonları, morfolojik olarak farklı popülasyonların ve evrimsel açıdan önemli birimlerin oluşumuyla sonuçlanan evrimsel bir farklılaşma geçirmiştir (Golubtsov vd., 1999).

Altay Geleneksel Ekolojik Bilgisi

Yazarlar, özellikle kaynak suları ve nehirlerin modelinde suyun önemine dair birçok gözlem yapmışlardır; Altay manevi yaşamında, birçok ritüel hale suya saygı göstermek için yapılmaktadır. Altay Geleneksel Ekolojik Bilgisi (GEB)¹⁰ ile ilişkili orijinal materyaller, bu bölgenin kültürel antropolojisini yıllarca asıl araştırma alanı olarak çalışan M. Shishin ve I. Fotieva tarafından toplandı ve değerlendirildi. Çoğu kaynak örtbas edildiğinden ya da basılmadığından dolayı GEB'in modern Altay kültüründeki rolünün örneklerini gösteriyor ve özetini sunuyoruz.

Katun Nehri, yaşayan bir varlık olarak kabul edilir ve Altaylılar, Katun'un içine taş atmamaya ona saygı gösterirler. Bir nehir geçildiğinde özel sözler söylenir. Gece nehirlerden su alınmaz, çünkü bu nehirle ilişkili olan ruhu rahatsız edebilir. *Arzhan* olarak adlandırılan kaynak suyunun özellikle önemli olduğu düşünülür ve Altaylılar vatanlarındaki kaynak suların hepsinin yerlerini bilirler. Doğal olarak yüksek mineral içeren kaynak sular kolayca donmaz ve özel olarak kabul edilirler. Kutsal kaynak sular şifalıdır ve hasta insanlar düzenli olarak onlara giderler. Hasta ziyaretçiye yardım edecek kaynak su, sütün rengine dönüşerek işaret verir, fakat eğer ziyaretçinin hastalığı çaresizse suda bir kurbağa ya da yılan görünür. Tüm aileler için kaynak sulara özel hac yolculuğu yapmak ve erken dönemlerde ritüelleri yerine getirirken birkaç hafta bir yere yerleşerek yaşamak önemli bir gelenektir. Bu ritüellerden birine örnek olarak; çizginin başında duran bir babayla birlikte güneşe saygı için sıraya

⁹ Gobi-Altay, Moğolistan'ın batısında yer alan bir ildir. (Ç.N.)

¹⁰ Buradan itibaren Geleneksel Ekolojik Bilgi'nin kısaltması GEB olarak kullanılacaktır. (Ç.N.)

giren aile daha sonra kaynak suyla ilişkili ruhlardan şifa talep eder. Altaylılar, hala kaynak suları ziyaret ederken düzgün, saygılı bir tutum sergilemek için çaba sarf ederler ve kaynak suya açık renkli bez parçası veya bozuk para sunarlar. Hem Altay hem de Rus dillerinde yazılmış işaretler, kaynak sulara çok saygılı davranışların önemini açıklamak için ana yollar boyunca nehirlerin geçtiği yerlere asılır.

Altaylıların anlattıkları iki modern hikâyeye, onların, suyun ruhsal güçlerine olan inancını örneklendirmektedir: Bir gün iki adam kaynak suyu yolundaydı ve yaşlı kadın komşuları tarafından kaynak suyuna ekmeleri için onlara bir demet ot verildi. O, otların şifalı bir çay olacağını söyledi. İki adam güldüler, sonra, kadının nasıl bitkileri başka bir su yerine kaynak suya ekmesini söylediğine şaşırdılar. Suyun nereden geldiğine dair bir test yapmamış gibiydi. Kaynak suyuna vardıklarında, bir demet otu içine atıldılar, garip bir şey oldu, bir demet ot kurudu. Sonuç olarak, yaşlı kadının söylediği şifalı çayı yapamadılar. Hikâyenin verdiği mesaj, kutsal bir kaynak sudan konuşulduğunda hiç kimsenin şaka yapmaması ve gülmemesi gerektiği idi.

Diğer hikâyeye, dikkatsizce arkadaşlarının arabasına su için bir kap koyan ve kaynak suya geldiklerinde onu doldurmalarını isteyen bir adamla ilgilidir. Onlar kabı suyla doldurdular ve kapağını kapattılar, ancak geri döndüklerinde kap boştu. Bunun mesajı ise; kaynak suyun ruhuna saygılı olunması gerektiğidir. Sadece su kaynakları ve nehirler değil, aynı zamanda su havzalarını koruyan ormanlık yamaçlar da kutsaldır, çünkü orman yaşayan bir varlık olarak kabul edilir. Örneğin, avlanmadan önce Altaylılar "onların ruhlarına konsantre olarak" taygadan kendilerine karşı uysal olunmasını isterler. Sonra onlar, taygaya daha çok bir ağaca bağlanmış bir kumaş parçasını hediye olarak verirler. Altaylıların, gerekenden fazlasını almaya karşı güçlü bir kuralı vardır (ot, balık ve yakacak odun gibi) ve bugün bile birçok Altaylı taygadan toplanan malzemeleri satmayı kabul etmez. Bu, taygada bir insanın başına felaket geldiği zaman, geleneksel olarak ilk tahmin edilen şeyle, yani "o adamın muhtemelen gerekenden çok daha fazlasını aldığı" düşünülmesiyle, örneklendirilmiştir.

Yerin (tayganın) ruhunun bitkilerin sahibi olduğu düşünülmesi için, tıbbi amaçlar için kullanılan birçok bitki olsa da bunların toplatılması sınırlandırılmıştır. Geleneksel olarak, toplayıcılar aldıkları bitkileri ruha göstermezler, bunun yerine onları kürk ceket içine gizlerler ve toplanan bitkilerin minnettarlığı için de yerin ruhuna şükrederler. Ekolojistler, Altaylıları bir ekolojik restorasyon şeklinde düşünebilirler, çünkü onlar her bir yerdeki toplanılan miktarı sınırlayarak, bitki popülasyonlarının doğal olarak iyileşmesini sağlıyorlar.

Sedir ya da kedr (pinus sibiricus) olarak adlandırılan çam fıstığı, Altaylılar tarafından kutsal bir ağaç olarak kabul edilir ve geleneksel amaçlar için bitkilerin kullanımına iyi bir örnektir. Ağacın her kısmı kullanılabilir. Reçine, dişlerin temizlenmesine yardımcı olan bir çiklet

yapmak için kullanıldı. Fideler kaynatıldı, insan gözlerinin durulanması için infüzyon¹¹ olarak kullanıldı. Sedir yemişlerinin birçok geleneksel kullanımı vardı; örneğin, bir avuç yemiş çiğnemenin boğaz hastalıklarını iyileştirdiği düşünülür ve yemişlerden sedir sütü ve yağı üretilir. Sedir korundu, bu yüzden sadece kurumuş olan ölü ağaçlar odun olarak kullanıldı. Yaşayan ağaçlara, yaşayan ormanın merkezi olarak davranıldı ve bu ağaçlar doğal hayata ya da tayga ekosisteminin diğer unsurlarına zarar verilmeden alınabilecekleri zaman kesildiler, bunun dışında gerekmedikçe kesinlikle kesilmediler. Benzer bir uygulama, Rus bilim insanlarının, Altay'da sürdürülebilir bir yerel ekonomi geliştirebilmek için kereste dışı orman ürünlerini kullanmaya çalıştıkları Kedrograd tecrübesinin yönetimine de dâhil edildi (Weiner, 1999). Kedrograd tecrübesi süresince edinilen bilgiler, sonunda Altaylarda yapılan barajların protestosunda aynı bilim insanlarının yer almasını sağladı.

Barajlar ve Batı Sibirya

Yüzyılın Projesi

Altay Dağları'ndaki hidroelektrik barajlar, Sibirya'nın savaş sonrası sanayileşmesi için gerekli destek tabanını geliştirdiği için Stalin tarafından benimsenen gerçekleşmemiş bir yüzyıl dönüşüm planı olarak yüzyıl projesinin orijinal bir parçasıydı. Temel amaç, kuzeye doğru akan büyük Sibirya nehirlerini açmak ve güneye akmasını sağlamaktı (International Rivers Network, 1990). Bu plan çerçevesinde bir dizi büyük baraj enerjisinden yararlanılacak ve yeni nehir kanallarıyla, Orta Asya'nın kurak alanlarını sulamak için su yolu değiştirilecekti (Clarke, 1993). Stalin tarafından bu proje hiç gerçekleştirilmemiş olsa da Brejnev döneminde önem kazandı (Lincoln, 1994). Sibirya'nın elektrikleştirilmesi, modern Sovyetler tarafından; Batı'yla yarışın ve başarılı bir sanayileşmenin önemli bir bileşeni olarak görüldü. Yalnızca Yenisey Irmağı üzerinde 23 baraj inşa edildi, vadiler sular altında kaldı ve bölgedeki yerli halkları derinden etkileyerek birçok köyün yer değiştirmesine neden oldu (Bobrick, 1992).

Rusya'da, 1982'de ortaya çıkan nehir gelişim önerilerine halk karşı çıktı. Projenin potansiyel etkilerinin, İskandinavya'yı protestoya sürükleyen bir unsur olarak, Kuzey Avrupa'nın iklimini değiştirecek kadar geniş olacağı tahmin ediliyordu. Tanınmış bir dizi Sibirya yazarı, hükümetin Sibirya nehirleri üzerinde büyük mühendislik projeleri inşa etme planlarını açıkça sorguladı ve bu ulusal dikkatin soruna odaklanması konusunda çok önemliydi. Bu yazarlar arasında, tanınmış yazar Valentin Rasputin, Angarya Nehri üzerindeki Bratsk Barajı'nın neden olduğu kendi köyünün su basmasından kaynaklanan sosyal maliyetleri anlatan kitapları ve makaleleriyle uluslararası tanınırlık kazandı (Rasputin, 1979; 1989; 1996), ayrıca bu baraj daha bitmeden 70.000 kişi göç etmek zorunda kalmıştı (Parthe, 1979; Mikkelson ve Winchell, 1989; Winchell ve Mikkelson, 1996).

¹¹ Bitkilerin suyun kaynama noktası altında demlenmesi ile bitkisel ilaçların suya geçirilmesi ile oluşan çözelti. (Ç.N.)

Gorbaçov, Yüzyıl Projesi'nin tamamını gözden geçirmek için SSBC Bilimler Akademisi'nin beş şubesinden özel bir komisyon kurarak halkın baskısına yanıt verdi. Komisyon, modern Rusya'daki hükümet projelerinin ilk başarılı, bağımsız, teknik incelemesi sonucuydu. Komisyon önemli ölçüde olumsuz bir rapor yayınladı, sonuç olarak Komünist Parti Kongresi, Yüzyıl Projesi'ni 1986 planlama döneminden çıkardı. Bununla birlikte İslah ve Su Yönetimi Bakanlığı, bireysel projeler üzerinde inşaat başlatmak için fon harcamayı sürdürdü. Bu, 1988'de kapsamlı bir yasal gözden geçirme ve ardından genel projenin sonlandırılmasına yol açan daha büyük bir halk isyanıyla sonuçlandı. Rosencranz (1993), bu büyük çevre protestosunun Rusya'nın, hukuk ve politika arasındaki bağı kurmaya yardımcı olan, yasama sürecindeki değişikliklerinin ve perestroykanın merkezinde olduğunu iddia ediyor.

Altay Dağları'ndaki hidroelektrik barajları kurma çabaları, Yüzyılın Projesi sona erdikten sonra izah edilemez şekilde sürdürüldü ve kapsamı uluslararası olan başka bir muhalefet dalgasının oluşumunu tetikledi. Katun Barajı protestosu, Doğu Avrupa'daki 1980'lerin demokrasi yanlısı hareketinde merkezi bir rol oynadı (McCulley, 1996: 282). Katun Barajı üzerindeki tepkide Altay Dağlarının yerli insanların katılımı, Altaylılar ve nehirler arasındaki geleneksel ilişkiyi öne çıkardı.

Ob Nehri Üzerindeki Barajlar

Altayların kutsal nehri olan Katun, Sibiry'a'nın en yüksek dağı olan Beluç'a Dağı'ndan¹² geçerek, Biya Nehri ile birlikte Ob Nehri'ni oluşturur ve kuzeye doğru akar. Katun'un kollarından (İrtiş'in tersine) Kutup Denizi'ne kadar iz sürüldüğünde, Ob Nehri, dünyanın en uzun 13. nehridir (4338 km). Ob Nehri, su kalitesinin çok etkileyen petrol rezervlerinin çıkarılması için geliştirilen bölgeler kadar Novosibirsk, Barnaul, Bişk'in sanayi merkezlerini içeren Sibiry'a'nın en kalabalık büyük alanından geçer (Gerloff, 1993).

Bir hidroelektrik güç istasyonu kurmak için Novosibirsk'te Ob Nehri'ne bir baraj yapıldı. "Ob Denizi"ni oluşturan rezervuar Ob, Katun veya Biya nehirlerine yapılan tek büyük su tutma alanıdır (Stewart, 1992). Novosibirsk'teki baraj, Ob'un orta bölümlerindeki geniş ve sulak alanların içinden akan suyun hacmini düşürmüştür. Ob Nehri'nden akan suyun %25'ini içeren bu sulak alanlar, ticari olarak avlanılan 18 tür de dahil olmak üzere birçok balık türünün yumurtlama ve beslenme habitatını oluşturdu. Akıştaki azalma, stokta keskin bir düşüşe neden olarak balıkçılık verimini yıllık 6000-7000 tondan 1000 tona düşürmüştür (Babyueva vd., 1994). Hidroelektrik santraller, tarihsel olarak Ob'dan Katun ve Biya nehirlerine doğru ilerleyen büyük balıklar üzerinde olumsuz etkiye sahiptir. Örneğin, Novosibirsk ve Ust-Kamenogorsk güç istasyonları, mersin balığı tarafından kullanılan yumurtlama alanlarının %40'nı ve günümüzde Altay

¹² Beluç'a Dağı: Birçok Türkologun iddiasına göre "Ergenekon Dağı" olarak da nitelendirilen dağdır ve Rusya'daki Altay Dağları'nın en yüksek tepesidir. (Ç.N.)

Cumhuriyeti'nin Kırmızı Kitabı'nda listelenen nelma¹³ tarafından kullanılan yumurtlama alanlarının %80'ini yok etti (Babyueva vd., 1994).

"Ob Denizi"ni oluşturan baraj, Altay Cumhuriyeti'nde en az Katun'un ortasına kadar uzanarak çevresel etkilere neden oldu. Katun Nehri hakkında önerilen projelerin, nehir ekosistemi üzerinde önemli olumsuz etkileri olacağını beklemenin bu yüzden önemli bir sebebi vardı.

Geleneksel Ekolojik Bilgi ve Katun Üzerindeki Lanet

Yüzyılın Projesi sonlandırılrsa bile, Enerji Bakanlığı 1980'lerin sonunda Katun Nehri'nin ve onun büyük kollarının 688 km boyunca uzanan alanlarına baraj inşa etme planlarını incelemeye devam etti. Tamamlanmış olsa, ana baraj 180 m yükseklikte dururdu. Bu projenin asıl amacı, büyük bir bölümünün yerel tüketim için değil, Sibiryaya Ortak Güç Sistemi'ne yönelik olarak kullanılacağı düşünülen 1.9×10^6 kw elektrik üretmekti (Statement of the State Commission of Experts, 25 December 1992). Bazıları, baraj projesinin gerçekte sonlandırılmış diğer inşaat projelerinden çıkarılan işçilere iş temin etmenin bir yolu olarak teklif edildiğinden şüphelendi (Rasputin, 1996).

Barajlar, Altay Cumhuriyeti'nin en iyi tarım arazilerinin 5800 hektarını sulayabilecek şekilde projelendirilerek kurulmuştur. Altay Cumhuriyeti'nin çoğu; bozkır, dağlık arazi ya da yarı kurak bozkır olduğundan tarıma elverişli alan çok azdır; Cumhuriyet'in 9.294.000 hektarlık alanının %2'si ekilebilir arazi olarak kabul edilmektedir. Bu, Altay Cumhuriyeti'ndeki ekilebilir alanın oldukça az bir miktarını, yaklaşık %5'ni kapsayan hidroelektrik barajları tarafından su tutulması anlamına gelir.

Altay Cumhuriyeti'ndeki köyler, içme su tesisatı ve atık su arıtımı olmayan, Sibiryaya'nın uzak bölgelerine özgü tipik köylerdir. Yerleşimciler, evlerinde kullanmak için su taşımak zorundadırlar, bu nedenle de evlerini nehir ya da göl yakınlarına inşa etmeleri gerekir. Yarı kurak bölgelerde nehir kenarındaki ormanlar; yakıt ve inşaat malzemeleri için temel kaynaktır, doğal yaşam için önemli bir ortamdır ve geleneksel tıp ve yiyecek için kullanılan birçok bitkinin sağlandığı yerdir. Önerilen hidroelektrik barajlar, Sibiryaya'daki insanlar için yaygın olarak rahatsız edici yerler olduğu bilinen köylerin, daha az elverişli yerlere taşınmasını gerektiren 812 hektarlık nehir kenarı ormanını sulardı (Rasputin, 1989).

Altay Dağları, bakır ve gümüş madenlerinin bazısının bulunduğu Demidov'la¹⁴ birlikte yüzyıllardır gümüş, altın ve diğer mineraller için sömürülmektedir (Bobrick, 1992; Lincoln, 1994). Katun ve Ob nehirlerinde yüksek oranda belirlenen cıvayla birlikte, Altay-Kuznetsky maden kuşağının Saransinsky cıva bölgesinde de yüksek cıva oranları bulunmuştur (Coquery vd., 1995; Sukhenko, 1995). Altay Dağları'ndaki bütün göller cıva nedeniyle zehirlidir (Lincoln, 1994). Rus bilim insanları,

¹³ Sibiryaya nehirlerinde yaşayan tatlı su balığıdır. (Ç.N.)

¹⁴ Rusya'da bir yerleşim biriminin adı. (Ç.N.)

Katun ve onun kollarındaki hidroelektrik barajların arkasında biriken su rezervlerinde cıva birikme potansiyeli hakkında önemli derecede endişelendiklerini açıkladılar. Yüksek cıva seviyeleri köy su kaynaklarını ve Cumhuriyet'in kuzeyi için, aşağı havzadaki yoğun nüfuslu kentsel bölge tarafından, kullanılan tehlike altındaki potansiyel su kaynaklarını tehdit edecekti.

Katun'un büyük kolları, Altaylı çobanlar tarafından kullanılan yüksek rakımdaki yazlık otlaklardan geçer. İrmak kolları birkaç balık türü buldurmasına rağmen, nehirleri besleyen göllerde balık yoğunluğu nispeten daha yüksektir (Babyueva vd., 1994). Özellikle, yaz kamplarında kaldıkları sürece ailelerin besinlerini gölge balığı (thymallus arcticus) ve oreoleuciscus¹⁵ karşılar (C. Annett, kişisel gözlem). Yerli insanlar balık türlerini ve morfotiplerini¹⁶, balığın yağlılık oranı ve göz büyüklüğü gibi karakteristik özellikleriyle ve yaşadığı doğal ortamıyla ayırt edebilirler; örneğin, Karakol Gölü'ndeki oreoleuciscus, yerel balıkçılar tarafından yüksek gastronomik kalitesi nedeniyle ayırt edilir ve "sultanka" olarak özel bir adla adlandırılır. Bu gözlemlerin geçerliliği; Karakol Gölü'nden gelen balıkların, çok değişkenli alandaki diğer özel topluluklardan morfotip sel karakterleri temel alınarak ayrılabilceğini tespit eden oreoleuciscusun sistematigi üzerine yapılan bilimsel çalışmaların sonucuna yansımıştır (Golubtsov vd., 1999).

1982 yılında başlayan Katun Barajı sahasındaki inşaatlar, daha önceki halk protestoları sırasında ortaya çıkan tartışmalar nedeniyle geçici olarak durdurulmuştu. Baraj karşıtı hareketin organizatörleri, önerilen baraj aleyhine yazılan dilekçelerde 150.000'in üzerinde imza topladı. Baraja olan muhalefet, Dünya Dostları ve Ulusal Yaban Hayatı Federasyonu birlikte olmak üzere, ABD'li ve SSCB'li çevreciler arasındaki bir anlaşmaya dâhil edildi (International Rivers Network, 1990). Hidroelektrik tesisinin yapımıyla ilgili sorunlara, 100'den fazla yayın ayrılmıştır. Medya ilgisi; yurt içindeki ve yurt dışındaki gazetelerde, televizyonda, radyo yayınlarında; Sovyet dönemindeki bir halk protestosu için eşi görülmemiştir. Bu derecede olan ilgi, halkın ilk kez bir hükümet projesine dair olan alternatifleri tartışmasını ve iki taraf hakkında da bilgilendirilmesini sağladı.

Protesto sırasında sunulan uzman ifadesi, Katun Nehri'nin ve onun sularının altında olan toprakların kültürel önemini vurguladı. Sitlerde yapılan arkeolojik çalışmalarda; Katun'da su toplanılması nedeniyle tahrip edilecek 2100'den fazla mezar höyüğü, 14 antik yerleşim yeri ve taşta kazınmış 20 yazı bulundu. Mezar höyüklerinin bazıları 1300 yıl öncesi olarak tarihlendirilmiş ve yerleşimcilerin Bronz ve Erken Demir Çağı'na ait olduğu tespit edilmiştir. En eski taş yazıtlar ve orijinal hikâyelerde yer alan

¹⁵ Oreoleuciscus: Yalnızca Moğolistan'da ve Rusya'nın bitişik bölgelerinde bulunan tatlı su balığı cinsidir. (Ç.N.)

¹⁶ İngilizcesi morphotypes olarak adlandırılır ve bir popülasyonda; aynı türden farklı birey gruplarının her birine denir. (Ç.N.)

Altay inançları için özellikle önemli sayılan topraklar, önerilen baraj bölgesinde bulunmaktadır.

Protesto hareketinin düzenleyicileri arasında, Altaylıların soyundan gelen bilim insanları ve birçoğu Altay Cumhuriyeti'nde kapsamlı çalışmalar yapan, Altaylı aileler ile yakın bağları olan SSCB Bilimler Akademisi üyeleri vardı. Bu, onların, geleneksel Altay inançlarını ve özellikle de Belukha Dağı'nın ve Katun Nehri'nin yerli halkın manevi yaşamındaki önemini derinlemesine anlamalarını sağladı. Saygı duyup aynı zamanda öfkelenen, Altay halkı tarafından yaşayan dünyanın bir parçası yapılan dağ, toprak ve su inancı; Altaylıların önerilen Katun barajının inşası için olan kaygılarını tanımlamak için kullandıkları kelimelerin seçimini etkiledi.

Su kalitesi konusundaki endişeler; temelde, cıva ve diğer kirleticilerden bilinen sağlık risklerinin de ötesine geçmiştir ve bu yüzden suyun saygılı bir şekilde artırılması kavramı üzerine odaklanılmıştır. Çevresel temizliğin, özellikle de suyun temizliğinin korunma ihtiyacına, kamuya açık oturumlarda tartışan birçok insan tarafından istihdam veya maddi zenginlikten daha yüksek oranda bir öncelik verildi. Altay Dağları'nın yerli halkı tarafından imzalanmış ve Mikhail Gorbaçov'a sunulan bir mektupta; Katun Nehri, "Altay halkının hayatta kalması için gerekli olan bir kan damarı" olarak tanımlandı. Altay Dağları'nın 4000'in üzerindeki yerleşimcisi, "Altay Dağları'nın eşsiz zenginliklerinin" tanınması için çağrıda bulunan ve "Sibirya'nın gerçek incisinin, doğa ve kültür arasında yeni bir hümanist ilişki kurarak, bütün insanların (Rusya'nın) mülkü ve kaynağı olması" gerektiğini belirten temyiz başvurusunda bulundu.

Kazpy köyü yerlilerinden bir mektup, Valentin Rasputin'in¹⁷ Altay Cumhuriyeti için söylediği, "anavatanımızın en güzel köşelerinden biri, gezegenimizin ekolojik açıdan en saf yerlerinden biri" cümlesini alıntı yaparak Altay Cumhuriyeti'nin (yerlilerin dilinde Gorny-Altai) kolayca yaralandığını söylemeye devam ettiler: "Onun doğal dengesi, ormanların barbarca kesilmesiyle ciddi şekilde zayıflatılıyor" ve "Gorny-Altay'ı seven kişilerden, Altaylılardan, doğası ve onun yerli halkı adına, bu inciyi savunmalarını istiyoruz."

Başka bir mektup, ormanlık alanın kesilmesinin, başka bir Türk kabilesi olan Şorların geleneksel kültürünü nasıl zayıflattığını açıkladı. Asıl olarak "demirci Tatarlar" olarak bilinen Şorlar, 1939'da Şor Ulusal Bölgesi'nin kaldırılmasına neden olan Altay Cumhuriyeti'nin kuzeyinden Kuzbass Bölgesi'nde, anavatanlarının hızlı bir şekilde sanayileşmesine maruz kaldılar (Forsyth, 1994). Mektup yazarı, orman kaybını kabile kimliğinin kaybıyla aynı tuttu ve Katun için baraj yaparlarsa aynı olayın diğer kabilelerin de başına geleceğinden korkuyordu.

¹⁷ Valentin Grigorevich Rasputin: Doğu Sibirya'da doğan 1937-2015 yılları arasında yaşamış bir Rus yazar. (Ç.N.)

Şaman ritüellerinde kullanılan (Altay Şamanizmi hakkındaki tartışmalar şu kaynaklardan bulunabilir: Eliade, 1964, Alekseev, 1997) özel bitkiler kadar, geleneksel tıp için önemli olan bitkilerin korunumuyla ilgili endişeler de Altaylılar tarafından dile getirildi. Pek çok önemli tür sadece, hidroelektrik tesislerden kaynaklanan suyla tahrip edilecek olan, alçak alanlar ve nehir kenarı ormanlarında bulunur. Bitki biyo-çeşitliliği ve şifalı otların yetiştiriciliği hakkında yerel bilgi, Rusya Bilimler Akademisi'nin bir parçası olan Merkez Sibirya Botanik Bahçeleri'nde bir araştırma alanıdır (Koropachinsky ve Sedelnikov, 1994; Koropachinsky, 1996) ve bilim insanlarının yerli Altaylıların geleneksel ekolojik bilgilerini kullanarak yerel bitkileri nasıl öğrendiklerini gösteren örnekler verir.

Altaylılar protestolarında sadece kendi kültürel inançlarını açıklamadılar; aynı zamanda ırmak bölgeleri için; çam fıstığı, arıcılık ve organik bal gibi ekolojik olarak uygun ürünlerin yetiştirilmesi ve toplanması; kadınları çalıştıran küçük ölçekli süt işletmeleri ve sürülerin ciddi çevresel bozulma olmadan desteklenebilecek yöntemleri içeren birçok alternatif kullanım sundular. Nispeten bozulmamış Altay Cumhuriyeti'nde bölge ekolojisinin sağlığının geri kazanılmasında Altaylılar ve Rusların uzun zamandır sürdürdüğü inanç vurgulandı. Bu, son yıllarda, Sovyet dönemi boyunca çevresel bozulmanın neden olduğu ciddi sağlık problemleri hakkında büyük bir oranda medya ilgisine maruz kalmış olan Ruslar için özel bir öneme sahiptir (Goldman, 1992; Ziegler, 1992). Yerel olarak uygulanabilir bir ekonomi için; potansiyel eğlence uygulamaları, geleneksel festivaller, el sanatları, doğa güzelliği, eko-turizm ve nehir rafting'i önemli olarak kabul edildi. Protestodaki bilim insanları ve diğerleri ile birlikte, Altaylılar Katun Nehri'nin kollarında yeni bir ulusal park kurulması için çağrıda bulundular. Bu 1991 yılında başarılıydı. 1998 yılında, söz konusu alan UNESCO Dünya Mirası alanlarına dahil edilmek üzere onaylandı ve yakın zamanda Dünya Doğal Yaşam Fonu'nun önemli ekosistemlerinden "Global 200" kampanyasına dahil edildi.

Katun Barajı için yapılan protesto, Novosibirsk'ten Moskova'ya ve Leningrad'a (St. Petersburg) kadar olan çok farklı bölgelerdeki bilim insanlarını kapsıyordu. Sahip oldukları müthiş uzmanlık düzeyi nedeniyle Sosyo-Ekolojik Birlik, Rusya'nın ilk sivil toplum grubu olarak 1992 yılında Adalet Bakanlığı tarafından kiralandı. Bir şemsiye organizasyonu olarak kabul edilen SEU (Sosyo-Ekolojik Birlik), Katun Barajı'nı durdurmada çok önemli olan üç bağımsız bilimsel inceleme yaptı. SEU'nun kurucu üyelerinin çoğu, 1950'lerde, uzun süredir devam eden Rus halk doğa koruma geleneğinden doğan bir hareket olan öğrenci druzhina'sı (doğa aktivistleri ve taraftarları) idi (Hubbs, 1993; Weiner, 1999). Öğrenciler, yasadışı vahşi yaşam ticaretini durdurmaya, doğa haklarını güçlendirmeye ve su kirliliğine karşı savaşmaya çalıştılar ve çoğu Kedrograd deneyine katıldı. 1980'lerde öğrencilerin çoğu profesör ve akademisyen olmaya başlamışlardı ve 1980'lerin protestolarına katılımı harekete geçirmek için Rusya genelinde yerleşmiş çevre örgütleri gibi

çok daha küçük bağlantılardan daha fazla yararlanabiliyorlardı (Weiner, 1999).

Yerli Halkların Hakları ve Varolan Çevresel Çatışmalar

Rusya'da yerel haklar ve koşullar hakkında halkın bilinçlendirilmesi konusunda; 1989'daki Kuzey Hakları Birliği'nin gelişimine öncülük eden ve hükümet içindeki yerli insanların daha aktif bir rol üstlenme ihtiyacının tanınmasını sağlayan 1980'lerdeki perestroyka dönemi kolaylık sağladı (Forsyth, 1994; Slezkine, 1994). Hükümette temsil edilmek için artan siyasi hareketlilik ve yeni özerk alanların oluşturulmasıyla sonuçlanan Kuzey Küçük Haklar Konferansı ilk kez 1990'da yapıldı (IWGIA, 1990). 1991 Mayıs ayında, Yüksek Sovyet, tüm azınlık haklarını temsil eden milletvekilleriyle birlikte bir alt komisyon topladı. Reformlar önerildiği gibi, doğal ekolojik çıkarlar bir öncelik olarak kabul edildi. Önemli olarak; toprağın sadece basit bir şekilde yerli halkın mülkiyeti olmadığını, grup kimliği ve kişisel kimlik olarak manevi bir anlam kaynağı olduğunu kabul ediyordu (Has ve Zaचनाia, 1993).

Yerli bilginin aşınması konusunda büyük bir endişe olduğu gibi; dünyada, ekonomik kalkınmaya ve çevre yönetimine yerli hakların katılımı ihtiyacı konusunda da artan bir farkındalık var (Barsh, 1997). 1992 yılında Birleşmiş Milletler Çevre ve Kalkınma Konferansı, yerlilerin hakları için çevre ve ekonomik kalkınma ile ilgili konulara katılma haklarını tanıdı. Yerlilerin hakları Rio'da yoğun biçimde tartışıldı ve Uluslararası Çalışma Örgütü, Yerli ve Kabile Halkları Sözleşmesini destekleyen 21. Gündem'in gelişimini etkiledi (169 numara, Yerli Halklar ve Dünya Yerli Halkları Uluslararası Yılı için Evrensel Beyanname Taslağı; Grubb vd., 1993).

Yerli halkların başlangıçta, Biyo-çeşitlilik Sözleşmesi'nde yer almaması dikkat çekicidir (Schulthess, 1994). Artık uluslararası çevre forumlarında yerli halkın katılımı için fırsat bulunmadığı konusunda artan bir endişe var (Chakma, 1994; Jacanamejoy, 1994). Sonuç olarak, Birleşmiş Milletler Çölleşme ile Mücadele Sözleşmesi, 1998'de Senegal, (başkenti olan) Dakar'daki ikinci kez düzenlenen Taraflar Konferansı'ndaki yerli bilginin önemini ve katkılarını açıkça kabul etti ve Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonu, yerli halklar için Birleşmiş Milletler çalışmalarına resmi katılım ve daha merkezileşmiş bir ortam sağlamak için kalıcı bir forum oluşturulmasını düşünüyor (UNNGLS, 1998).

Geleneksel ekolojik bilgi, belirli bir yerel çevre ile uzamsal, duygusal ve ruhsal bir ilişki yoluyla uzun bir süre boyunca gelişir (Graber, 1976; Tuan, 1977; Pierotti ve Wildcat, 1997). Uluslararası kalkınma yalnızca Batı bilim ve teknolojisine dayandığı için yerli ve geleneksel insanların endişeleri çoğu zaman göz ardı edilmiştir. Trajik sonuçlar, gelişimin çevresel ve sosyal maliyetlerini özümseyen kurumlar geliştirememekten kaynaklanabilir. Özellikle, büyük tartışmalar; yerli haklarını kaynaklara uygun şekilde tahsis etmemek ve yerel ekonomilerin ve geleneklerin gücüne dayanan alternatif, küçük ölçekli sürdürülebilir kalkınmayı araştırmamak gibi

olgulardan etkilenen yerli halkların katılımının olmamasından kaynaklanabilir (Osherenko, 1995).

Örnek olarak, uydu görüntülerini kullanan yeni bir çalışma; İç Asya'nın otlak bölgelerinin (Altay'a ek olarak, Tuva Rus Cumhuriyeti, Chita ve Buryatia, Çin'in bazı bölümleri ve Moğolistan), göçebe faaliyetlerini yok ederek hayvancılık üretimini arttırmaya yönelik hükümet politikalarının dayatmasıyla ciddi şekilde bozulduğunu göstermiştir (Sneath, 1998). Sovyet kolektivizm dönemindeki karma çiftçiliğin makineleşmesiyle yaşanan değişim, kuru otlakların şiddetli ve kalıcı bir şekilde bozulmasına neden oldu. Aynı şekilde, Çinlilerin el değmemiş bozkırları sürmek için yaptıkları girişimler de önemli bir bozulmanın sebebi oldu. Buna karşılık, Moğolistan ve Tuva'daki geleneksel kırsal alanlarının hareketli sistemde tutulması, sahip olunan meralar üzerinde daha az olumsuz bir etki yaratmıştır (Sneath, 1998). Barsh (1997); sistematik, deneysel ve gözlemsel olan yöntemlerle toplandığı için yerli bilginin temelde bilimsel olduğunu iddia eder ve bu yüzden özünde mitoloji ve bilimsellik arasında bir çelişki olması gerekmez. Aslında, sanayi devrimi sırasında, büyük ölçüde, resmileştirilmiş bir bilgi sistemi olarak kurulan Batı bilimi; bazıları tarafından, sosyal açıdan saf ve dar bir şekilde düşünülen ve tanımlanan sorular olarak görülmektedir (Charland, 1996). Buna karşılık, geleneksel bilgi; kalkınma projeleri için sosyal olarak anlamlı bir bağlam sağlamak için giderek daha fazla talep edilen doğrusal olmayan ve çoğulcu bakış açıları sağlayabilir (Chemilinsky, 1991; Ludwig vd., 1993; Lele ve Norgaard, 1996; IUCN Inter-Commission Task Force on Indigenous Peoples, 1997).

Altay Cumhuriyeti'ndeki çevre savaşları; Katun Nehri sisteminde geliştirilen hidroelektrik gücüne olan yeni ilgiyi de içerecek biçimde devam ediyor. Rusya'da sürmekte olan ekonomik kriz; gelişmekte olan hukuksal ve hükümeteşel yapıyla birlikte değişen politikalarla birleşerek, Sibirya'daki nehirlerin korunmasının geleceğini öngörülemez kılıyor. Katun, Rusya'daki en bozulmamış havzalardan biridir ve tamamen tek bir cumhuriyetin yetki alanı içinde olduğu için doğal kaynakların kullanımının planlanmasında geleneksel bilgiyi hatırlatmak büyük bir fırsat sağlar. Altay Cumhuriyeti; Sovyetler'in Katun'a baraj yapım planı konusundaki tartışmalara çağrıldığı gibi, uygun bir sürdürülebilir kalkınma ölçüğü sağlama potansiyeline de sahiptir. Clark (1995) tarafından belirtilen, sürdürülebilir bir doğal kaynak yönetimi ve ekonomik kalkınma için uygulanabilir bir kavram, zorunlu olarak, ekolojik ilkelerin uygulanması ve sosyal eşitlik arasında bir sinerji yaratır ve bu kavramın doğrulanabilir performans standartlarına dayanması gerekir. Geleneksel ekolojik bilgi; Rusya'daki modern politik alana bilgi verebilir, kültürel ve doğal varlıkların etkili bir şekilde korunmasını sağlamak için bilimsel bilgilerle birlikte çalışabilir.

KAYNAKÇA

- ALEKSEEV, N. A. (1997). Shamans and their religious practices. Pages 49-109 in M. Balzer, editor. Shamanic worlds: Rituals and lore of Central Asia. North Castle Books, New York, New York, USA.
- ANNETT, C. A., and Kh. KLUBNIKIN (1998). Observations of grassland aquatic communities in steppes of North America and Western Siberia. *Ecological Congress International Journal* 1: 13-22.
- BABYUEVA, B. V., V. G. MORDKOVICH, Yu. S. RANKIN, V. I. FALEYEV, A. Yu. KHARITOV, and Yu. G. SHEVTSOV (1994). Zoological resources of Siberia. *Siberian Journal of Ecology* 1:45-63.
- BALZER, M. M. (1997). Introduction. Pages xiii-xxxii in M. M. Balzer, editor. Shamanic worlds: rituals and lore of Central Asia. North Castle Books, New York, New York, USA.
- BARSH, R. L. (1997). Forests, indigenous people, and biodiversity. *Global Bio-diversity* 7:20-23.
- BOBRICK, B. (1992). East of the Sun: the epic conquest and tragic history of Siberia. Henry Holt, New York, New York, USA.
- BOTHE, M., T. KURZIDEM, and C. SCHMIDT (1993). Introduction. Pages ix-xiii in M. Bothe, T. Kurzidem, and C. Schmidt, editors. Amazonia and Siberia: legal aspects of the preservation of environment and development in the last open spaces. Graham and Trotman/Martinus Nijhoff, London, UK.
- CHAKMA, K. (1994). Development, environment and indigenous women in the Chittagong Hill tracts of Bangladesh. Pages 233-238 in A. F Krattiger, J. A. MacNeely, W. H. Lesser, K. Miller, Y. St. Hill, and R. Senanayake, editors. Widening perspectives on biodiversity. IUCN-The World Conservation Union and the International Academy of the Environment, Geneva, Switzerland.
- CHARLAND, J. W. (1996). The "problem isolation paradigm" in resource management. *Journal of Forestry* 94:6-9.
- CHEMILINSKY, E. (1991). On social science's contribution to government decision making. *Science* 254:226-231.
- CLARK, J. G. (1995). Economic development versus sustainable societies: reflections on the players in a crucial contest. *Annual Review of Ecology and Systematics* 26:225-248.
- CLARKE, R. (1993). Water: the international crisis. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, USA.
- COQUERY, M., D. COSSA, and J. M. MARTIN (1995). The distribution of dissolved and particulate mercury in three Siberian estuaries and adjacent Arctic coastal waters. *Water, Air and Soil Pollution* 80:653-665.

- ELIADE, M. (1964). *Shamanism: archaic techniques of ecstasy*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, USA.
- FORSYTH, J. (1994). *A history of the peoples of Siberia: Russia's North Asian colony 1581-1990*. Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- GERLOFF, J. U. (1993). Ecological conditions for further development of environmental policy and law in Amazonia and Siberia. Pages 28-33 in M. Bothe, T. Kurzidem, and C. Schmidt, editors. *Amazonia and Siberia: legal aspects of the preservation of environment and development in the last open spaces*. Graham and Trotman/Martinus Nijhoff, London, UK.
- GLEICK, P. H. (1993). *Water in crisis: a guide to the world's freshwater resources*. Oxford University Press, New York, New York, USA.
- GOLDMAN, M. I. (1992). Environmentalism and nationalism: an unlikely twist in an unlikely direction. Pages 1-10 in J. M. Stewart, editor. *The Soviet environment: problems, policies, and politics*. Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- GOLUBTSOV, A. S., P. B. BERENDZEN, and C. A. ANNETT (1999). Morphological variation and taxonomic status of the Altai osman *Oreoleluciscus* (Pisces: Cyprinidae) from the upper reaches of the Ob River system. *Journal of Fish Biology* 54:878-899.
- GRABER, L. (1976). *Wilderness as a sacred space*. Monograph Series Number 8. American Association of Geographers. Washington, D.C., USA.
- GRANT, B. (1993). Siberia hot and cold: reconstructing the image of Siberian indigenous peoples. Pages 227-254 in G. Diment and Y. Slezkine, editors. *Between heaven and hell: the myth of Siberia in Russian culture*. St. Martins Press, New York, New York, USA.
- GRUBB, M., M. KOCH, A. MUNSON, F SULLIVAN, and K. THOMSON (1993). *The earth summit agreements: a guide and assessment*. Earthscan Publications, London, UK.
- HALTERING, C. J. (1987). *Russia and the golden horde: the Mongol impact on medieval Russian history*. Indiana University Press, Bloomington, Indiana, USA.
- HARRIS, C. D. (1993). A geographic analysis of non-Russian minorities in Russia and its ethnic homelands. *Post-Soviet Geography* 34:543-597.
- HAS, M., and T. ZAOCHNAIA (1993). The present situation of indigenous peoples in Siberia. Pages 269-283 in M. Bothe, T. Kurzidem, and C. Schmidt, editors. *Amazonia and Siberia: legal aspects of the preservation of environment and development in the last open spaces*. Graham and Trotman/Martinus Nijhoff, London, UK.

- HOWES, G. J. (1991). Systematics and biogeography: an overview. Pages 1-33 in I. J. Winfield and J. S. Nelson, editors. *Cyprinid fishes: systematics, biology and exploitation*. Chapman and Hall, London, UK.
- HUBBS, J. (1993). *Mother Russia: the feminine myth in Russian culture*. Indiana University Press, Bloomington, Indiana, USA.
- International Rivers Network (1990). International opposition to Katun dam. *World Rivers Review* 5:9, 11.
- IUCN-Inter-Commission Task Force on Indigenous Peoples (1997). *Indigenous peoples and sustainability: cases and actions*. International Books, Utrecht, The Netherlands.
- IUCN-World Conservation Union (1998). *Documentation on World Heritage Properties (natural)*. World Heritage Committee. Twenty-second Session. 30 November-5 December 1998, Kyoto, Japan. Gland, Switzerland.
- IWGIA-International Workgroup for Indigenous Affairs (1990). *Indigenous peoples of the Soviet north*. Document number 67. International Secretariat for Indigenous Affairs. Copenhagen, Denmark.
- JACANAMEJOY, G. M. (1994). Community participation in the conservation of biodiversity. Pages 229-232 in A. F. Krattiger, J. A. MacNeely, W. H. Lesser, K. Miller, Y. St. Hill, and R. Senanayake, editors. *Widening perspectives on biodiversity*. IUCN-The World Conservation Union and the International Academy of the Environment, Geneva, Switzerland.
- KNYSTAUTAS, A. (1987). *The natural history of the USSR*. MacGraw-Hill, New York, New York, USA.
- KOROPACHINSKY, I. Y. (1996). *Green book of Siberia: rare and requiring protection plant communities*. Nauka (Siberian Publishing Firm RAS), Novosibirsk, Russia.
- KOROPACHINSKY, I. Y., and V. P. SEDELNIKOV (1994). Plant resources of Siberia: their contemporary state and protection. *Siberian Journal of Ecology* 1:15-25.
- LELE, S., and R. V. NORGAARD (1996). Sustainability and the scientist's burden. *Conservation Biology* 10:354-365.
- LINCOLN, W. B. (1994). *The conquest of a continent: Siberia and the Russians*. Random House, New York, New York, USA.
- LUDWIG, D., R. HILBORN, and C. WATERS (1993). Uncertainty, resource exploitation and conservation: lessons from history. *Science* 260:17-20.
- MCCULLEY, P. (1996). *Silenced rivers; the ecology and politics of large dams*. Zed Books, London, UK.

- MIKKELSON, G., and M. WINCHELL (1989). Valentin Rasputin and his Siberia. Introduction. Pages ix-xxii in V. Rasputin. *Siberia on fire*. Northern Illinois University Press, DeKalb, Illinois, USA.
- OSHERENKO, G. (1995). Indigenous political and property rights and economic/environmental reform in Northwest Siberia. *Post-Soviet Geography* 36:225-237.
- PARTHE, K. (1979). Foreword: Master of the island. Pages vii-xxiii in V. Rasputin. *Farewell to Matyora*. Northwest University Press, Evanston, Illinois, USA.
- PIEROTTI, R., and D. WILDCAT (1997). The science of ecology and Native American traditions. *Winds of Change (Journal of the American Indian Science and Engineering Society)* 12:(4)94-98.
- RASPUTIN, V. (1979). *Farewell to Matyora*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois, USA.
- RASPUTIN, V. (1989). *Siberia on fire*. Northern Illinois University Press, DeKalb, Illinois, USA.
- RASPUTIN, V. (1996). *Siberia, Siberia*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois, USA.
- ROSENCRANZ, A. (1993). Preserving the environment of Siberia. Pages 78-88 in M. Bothe, T. Kurzidem, and C. Schmidt, editors. *Amazonia and Siberia: legal aspects of the preservation of the environment and development in the last open spaces*. Graham and Trotman/Martinus Nijhoff, London, UK.
- SCHULTHESS, B. (1994). The Earth Council's role in strengthening indigenous peoples' participation in implementing the Convention on Bio-diversity. Pages 225-227 in A. F. Krattiger, J. A. MacNeely, W. H. Lesser, K. Miller, Y. St. Hill, and R. Senanayake, editors. *Widening perspectives on bio-diversity*. IUCN-The World Conservation Union and the International Academy of the Environment, Geneva, Switzerland.
- SLEZKINE, Y. (1993). Savage Christians or unorthodox Russians? The missionary dilemma in Siberia. Pages 15-32 in G. Diment and Y. Slezkine, editors. *Between heaven and hell: the myth of Siberia in Russian culture*. St. Martins Press, New York, New York, USA.
- SLEZKINE, Y. (1994). *Arctic mirrors: Russia and small peoples of the North*. Cornell University Press, Ithaca, New York, USA.
- SNEATH, D. (1998). State policy and pasture degradation in Inner Asia. *Science* 281:1147-1148.
- STEWART, J. M. (1992). Air and water problems beyond the Urals. Pages 223-237 in J. M. Stewart, editor. *The Soviet environment: problems, policies and politics*. Cambridge University Press, Cambridge, UK.

- SUKHENKO, S. A. (1995). Relation between mercury concentration and water discharge in the Katun River of Siberia. *Marine and Freshwater Research* 46:245-251.
- TUAN, Yi-Fu. (1977). *Space and place: the perspective of experience*. University of Minnesota Press, Minneapolis, Minnesota, USA.
- UNNGLS-United Nations Non-Governmental Liaison Service (1998). *The United Nations and indigenous peoples. NGLS Roundup. December 1998-January 1999*. United Nations, New York, New York, USA.
- WEINER, D. R. (1999). *A little corner of freedom: Russian nature protection from Stalin to Gorbachev*. University of California Press, Berkeley, California, USA.
- WINCHELL, M., and G. MIKKELSON (1996). Translator's introduction. Pages 1-31 in V. Rasputin. *Siberia, Siberia*. North-western University Press, Evanston, Illinois, USA.
- ZIEGLER, C. E. (1992). Political participation, nationalism and environmental politics in the USSR. Pages 24-39 in J. M. Stewart, editor. *The Soviet environment: problems, policies and politics*. Cambridge University Press, Cambridge, UK.