



# UNIVERSAL JOURNAL OF HISTORY AND CULTURE

## VOLUME II ISSUE II

ISSN 2667-8179



# UJHC

<https://dergipark.org.tr/en/pub/ujhc>

VOLUME 2 ISSUE 2  
ISSN 2667-8179

October 2020  
<https://dergipark.org.tr/en/pub/ujhc>

# UNIVERSAL JOURNAL OF HISTORY AND CULTURE



# UJHC

---

## Editor in Chief

---

Orhan Turan  
Department of History  
Batman University  
Batman, Turkey  
orhannturann@gmail.com

Handan Akyiğit  
Department of Sociology  
Sakarya University  
Sakarya, Turkey  
hakyigit@sakarya.edu.tr

---

## Editorial Board

---

Irene Strazzeri  
University of Foggia  
Italy

Mirjana Marinkovic  
University of Belgrad  
Serbia

Abide Doğan  
Hacettepe University  
Turkey

Adem Bölükbaşı  
Sakarya University  
Turkey

Ghadir Golkarian  
Near East University  
Turkey

Krzysztof Boroda  
University of Bialystok  
Poland

Hüsamettin İnaç  
Dumlupınar University  
Turkey

Hasan Kaplan  
İbn Haldun University  
Turkey

Mustafa Kemal Şan  
Sakarya University  
Turkey

Selçuk Kürşad Koca  
Yunus Emre Institute  
Qatar

Stefano Taglia  
SOAS University of London  
England

Nur Köprülü  
Near East University  
TRNC

Nuran Malta Muhaxheri  
Kosova Priştina University  
Kosovo

Azmi Özcan  
29 Mayıs University  
Turkey

Enis Şahin  
Sakarya University  
Turkey

Nafiz Tok  
Aksaray University  
Turkey

Serpil Sürmeli  
Ondokuz Mayıs University  
Turkey

Emrullah Türk  
Batman University  
Turkey

---

# Spelling and Language Editor

---

Orhan Kaplan  
Sakarya University  
Turkey

# Contents

## Research Articles

- 1 Patriyarka ve Kapitalizm İlişkiselliği ile Örölmüş Bilimin Cinsiyetçi Yapısı ve Akademide Kadın Asistan Olmak  
*The Gender Construction of Science Instituted by Patriarch and Capitalism Relationship and a Woman Research Assistant in the Academy*  
*Sibel Ezgin Ağılı, Ebru Açık Turguter* . . . . . 104-130
- 2 Psikotarihin Tarihi: Yaklaşımlar ve Tartışmalar  
*History of Psychohistory: Approaches and Discussions*  
*Hadiye Yılmaz Odabaşı* . . . . . 131-152
- 3 Molla Mustafa Başeski Tarafından Kaleme Alınan *Mecmûa*'da Öteki Hakkında Alguların Dünya Görüşü Açısından Temelleri  
*The Image of the Other in Mulla Mustafa Basheski's Chronicle on the Basis of His Worldview*  
*Vedad Spahić, Mirjana Marinković* . . . . . 153-168
- 4 Türk Şiirinin İki Zirvesi: Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç'tan Türkiye'nin Zirvesi Ağrı Dağı'na Sesleniş  
*Appeal to Mount Ağrı, 'The Summit of Turkey' by The Two Climax Figures of Turkish Poetry, Ahmet Muhip Dıranas and Bahattin Karakoç*  
*Nesrin Karaca* . . . . . 169-193
- 5 Transforming Society with Islamist Tales: *Huzur Sokağı* as a Prototype of Salvation Novels  
*Leyla Burcu Dünder* . . . . . 194-209

## Book Review

- 6 Toplumsal Gerçekçilik ve Roman Servet-i Fünun Romanı'nda Birey ve Toplum  
*Fatma Gül Gürbüz* . . . . . 210-215



# Patriyarka ve Kapitalizm İlişkiselliği ile Örölmüş Bilimin Cinsiyetçi Yapısı ve Akademide Kadın Asistan Olmak

Sibel Ezgin Ağıllı<sup>1a\*</sup>, Ebru Açık Turguter<sup>2b</sup>

<sup>1</sup> Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Bilecik, Türkiye

<sup>2</sup> Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Muğla, Türkiye

<sup>a\*</sup>Corresponding Author: sibel.ezgin@bilecik.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-1403-9163>

<sup>b</sup>ebruacik@mu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-6412-5510>

**Authors' Contributions:** The authors equally to the writing of this paper.

**Received:** 10 September 2020, **Accepted:** 27 October 2020, **Online:** 30 October 2020

## Özet

Cinsiyetçilik, maddi temellere dayanan sistematik ve köklü bir sömürü düzeninin parçası olup aynı zamanda kadınlık ve erkeklik algılarını oluşturarak toplumsal alanda söylemsel olarak yeniden inşa edilir. Cinsiyetçilik bir kurgulanış biçimi olarak kadın bedenini kurar, onu tahakküm altına alır ve erkek egemenliğini pekiştirerek iktidar ilişkilerini kuvvetlendirir. Çeşitli pratiklerle kadınlar üzerinden yeniden üretilen ve ataerkil söylemden beslenen cinsiyetçilik, gündelik yaşamın her yerinde olduğu gibi üniversite ve akademik alanda herkesi, özellikle de kadın akademisyenleri etkiler. Kadın-erkek ikiliğinin bir tezahürü olan akıl-duygu ikiliğiyle kadın duygu; erkek ise akıl ile özdeşleştirilir. Bilimsel alan da akıl-duygu ikiliğinden beslendiği için erkekler akıl sahibi araştırmacılar olarak söz konusu alana hakim bir konumda yer alırlar. İktidar ilişkilerinin var olduğu akademik alanda farklı unvanlara sahip kadın akademisyenler ise kadınsal olan her şey ile ilişkilendirilirler. Rekabetçi ve cinsiyetçi uygulamalarla her gün karşılaşan kadınlar, onlara ait olduğu söylenen alanlarda ve çalışma biçimleriyle sınırlandırılmakta; erkeklere has alanlardan men edilmektedirler. Bu anlamda kadınlar anaç, güler yüzlü, besleyen-doyuran, merhamet sahibi, laboratuvar ya da sınıf merkezli çalışan, paylaşımcı, titiz çalışma arkadaşları olarak kodlanırlar. Söz konusu bu çalışma, akademik ilişkilere kodlanmış olan kadınlık halleri ile akademi ilişkisine odaklanarak bu ilişkinin cinsiyetçi yapılanmasını ortaya koymak üzere tasarlanmıştır. Çalışmada, farklı üniversitelerde mesleklerine araştırma görevlisi olarak yani deyim yerindeyse en alttan başlayan kadın akademisyenlerin deneyimlerine odaklanılmıştır. Bu amaçla dokuz kadın katılımcı ile derinlemesine görüşmeler yapılmış ve elde edilen veriler *akademik alanın yapısı; kadınlık deneyimleri; eğitim, bilim ve akademik alanlardaki konumlanmalara dair düşünceler ve direniş biçimleri* temalarından hareketle tematik analiz tekniği ve saha deneyimleriyle analiz edilmiştir. Çalışmada, akademik yapılanmadaki cinsiyetçi söylemlerin dolaşımında olduğu, dışlanmanın ve ikincilleştirmenin bilimsel söylemlerle gizlenmeye çalışılması karşısında kadın akademisyenlerin belirli duruşlar sergileyip direniş biçimleri ortaya koyduğu ortaya çıkmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Toplumsal Cinsiyet, Kadın Akademisyenler, Üniversite, Bilim

# The Gender Construction of Science Instituted by Patriarch and Capitalism Relationship and a Woman Research Assistant in the Academy

## Abstract

Sexism is part of a systematic and deep-rooted exploitation system based on material foundations, and at the same time, it is discursively reconstructed in the social sphere by creating perceptions of femininity and masculinity. Sexism establishes the female body as a form of construction, dominates it and strengthens power relations by reinforcing male domination. Reproduced through various practices over women and nurtured by patriarchal discourse, sexism affects everyone, especially women academicians, in the university and academic field as in every part of daily life. With the mind-emotion duality, which is a manifestation of the male-female duality, the woman is identified with the emotion and the man with the mind. Since the scientific field is nourished by the duality of mind and emotion, men occupy a dominant position in the field as rational researchers. Female academics with different titles in the academic field where power relations exist are associated with everything feminine. Facing competitive and sexist practices every day, women are restricted to the areas they are said to belong to and the ways they work, and are barred from areas specific to men. In this sense, women are coded as maternal, friendly, nurturing, compassionate, laboratory or classroom-centred employees, sharing, meticulous colleagues. This study was designed to focus on the relationship between femininity and academia, which are encoded in academic relations and to reveal the sexist structure of this relationship. The study focuses on the experiences of female academicians who started their professions as research assistants at different universities, in other words, from the bottom. To this end, in-depth interviews were conducted with nine female participants and the data obtained were analyzed with the thematic analysis technique and field experiences on the basis of the themes of the structure of the academic field, women's experiences, thoughts on women's positioning in education, science and academia and forms of resistance. In the study, it was revealed that the sexist discourses in the academic structure are in circulation, and that female academicians display certain stances and forms of resistance in the face of attempts made to hide exclusion and subordination with scientific discourses.

## Keywords:

Gender, Woman Academicians, University, Science

## 1. Giriş

Bilgi üretimi insanlık tarihi kadar eskidir; fakat kurumsal bilgi üretiminin kökeni XII. yüzyılda Ortaçağ Avrupası'ndaki üniversitelere dayanmaktadır. Toplumsal ihtiyaç güdümlü bu yapılanmada sınırlı sayıda kentlerde sınırlı sayıda eğitim faaliyeti yapan üniversiteler, ancak bu eğitimi alabilecek kişilere yani belirli kesimlere hitap etmektedir. Dahası birkaç fakülteden (tıp, hukuk, felsefe, ilahiyat) oluşan bu yapı teoloji merkezlidir (Goff, 2006, 86-89). Kapitalizmin gelişmesiyle birlikte bu kurumlar dönüşüm geçirerek sekülerleşmiştir. Bu süreçte üniversitelere, teolojik bilginin yerine akli yücelten pozitivizm ve rasyonalite egemen olmuştur. Söz konusu süreci bilimsel ilerlemeye bir referans olarak olumlayan bu anlatıda, aklın nasıl bir akıl olduğu ve neye hizmet ettiği sorusu

karşımıza çıkmaktadır. Bu soruların cevabı, ‘akıl sahibi varlık’, ‘bilim ve bilginin üreticisi’ olarak tanımlanan ‘erkek özne’yi içermektedir (Keller, 2007, 87-91). Başka bir ifadeyle üniversite kurumundaki dönüşümler, henüz oluşmakta olan kapitalist üretim ilişkileri ihtiyacına göre şekillenmiştir. Üniversitelerde egemen olan bu yeni anlayış, modern ulus-devletin ideolojisini meşrulaştırır ve yayarken yeni devlet biçiminin kurumlarını dayandıracığı aktörler yetiştirmeyi amaçlar. Bu aktörler ise ‘akla sahip’, ‘bilimsel bilgiye hakim’ erkeklerden oluşmaktadır. Zira batılı olsun ya da olmasın bilimsel alan, ‘bilim adamları’nın alanı olarak erkek bakış açısıyla domine edilen bir alandır (Keller, 2007; Berktaş, 2012).

Üniversitelerin değişim süreci tamamlanmış bir süreç olmayıp, kapitalizmin dönüşümüyle birlikte günümüzde de devam etmektedir. Günümüzün tarifıyla neo-liberal kapitalizmin yansımaları üniversitelerde, Bologna Süreciyle güçlenen ‘bağımsızlık ve özerklik’, kültürler arası iletişim, rekabet, projecilik, hareketlilik, ‘yaşam boyu öğrenme’ gibi kavramları gündeme getirmiştir. Bologna Sürecinde temel hedef, bilimi sermayenin hizmetine sunmak ve sermaye ile bilimi uyumlu hale getirmektir. Rekabet ve sermayenin egemen olduğu akademik alanda sadece küresel rekabet değil aynı zamanda yerel rekabette işler durumdadır. Söz konusu bu yerel ve küresel rekabetin erkeklerden çok kadınları etkilediği bilinmektedir. Zira kadınların bilgi edinme sürecine ve sonra da bilgi üretme sürecine katılımı, patriyarkal sistemle ortaya çıkan kapitalizmle derinleşen cinsiyetçi iş bölümü ve mekânların cinsiyetlendirilmesi ile ilişkili olarak hem çok büyük mücadelelerin hem de çok büyük fedakârlıkların sonucu gerçekleşmiştir. Bu mücadelelerin devam ettiği günümüzde kadınların hak ettiği yerde olmadıkları ve hala ikincilleştirildiği görülmektedir. Bu durumun en önemli göstergesi ve normalleştiricisi olarak ya kadınların ‘kadınlık’ görevleri ya da kadınlar lehine olduğu söylenen sayısal veriler ortaya atılmaktadır. She Figures 2012 verilerine göre; Avrupa Birliği üyesi 27 ülkenin ortalaması hesaplandığında, tüm kadın akademisyenlerin oranı %40, doçent düzeyinde kadın akademisyen oranlarının %35, doktor öğretim üyesi oranlarının %44, araştırma görevlilerinin oranlarının %46 olduğu görülmektedir. Görüldüğü üzere AB ülkelerine üye ülkelerin oranları göz önünde bulundurulduğunda unvanlar yükseldikçe kadın oranları azalmaktadır (aktaran Adak, 2018, 31). Böyle bir istatistiki gerçeklik, kadınların üniversitede olmalarına rağmen başka kadınlık hallerinin, kadınların konumunu ‘dikey’ olarak kestiği fikrini doğurmaktadır. Bu nedenle hem bilim alanının kendi cinsiyetçi yapısının hem de neo-liberal kapitalizmin politikalarıyla belirlenen akademik hayatın sorgulanması gerekmektedir. Çalışmanın çıkış noktası, ataerkillik ile akademik hayatı etkisi altına alan neo-liberal kapitalist politikaların ve uygulamaların ilişkiselliğidir. Bu amaçla söz konusu ilişkisellik, akademiye araştırma görevlisi kadrosuyla dâhil olan kadın akademisyenlerin anlatıları



üzerinden tartışmayı açılmıştır. Tartışmanın kavramsal çerçevesini toplumsal cinsiyet, ataerkillik ve neo-kapitalist politikaların ilişkiselliği oluşturmaktadır. Bu kuramsal perspektiften faydalanılarak; kadın araştırma görevlilerinin akademideki kadınlık deneyimleri, konumları, tahakküme karşı direniş biçimleri, nitel araştırma yöntemlerinden faydalanarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.

## **2. Bilimsel Alanın Kurulması ve Cinsiyetçi Yapısı**

Türkiye’de modernleşme süreci kadınların eğitim hayatına katılımları açısından önem taşımaktadır. Bu dönemde kız çocuklarının okullaşma oranları artarken aynı zamanda akademik hayatta görünür oldukları, üniversitelerde yer aldıkları ilk dönemdir (Özbilgin & Healy, 2004; Kandiyoti, 2013; Köker, 1988). Yüksek İktisat ve Ticaret Mektebi’ne 1932-1933 öğretim yılında muallim kadrosuna ilk kadın akademisyenin alınmasıyla Türkiye’de kadınlar, üniversitelerde akademisyen olarak çalışmaya başlamış, 1934-1935 öğretim yılında kadın öğretim üyesi sayısı 93’e ulaşmıştır (Köker, 1988, 120-122). Kadınlar, Amerika ve Batı Avrupa’da ise daha geç tarihlerde ancak 1960 ve 1970’li yıllarda feminist hareketin, kadınların bilim alanından, bilgi üretim sürecinden dışlanmasına, bilim alanındaki cinsiyetçiliğe hatta kamusal alandaki cinsiyet eşitsizliğine getirdiği yoğun eleştiriler ve karşı mücadeleler sonucunda bilim alanında görünür olmaya başlamışlardır (Berktaş, 2012, 26-27). Türkiye’de kadın akademisyenlerin akademik alana diğer ülkelere görece daha erken girmeleri ve oranlarının daha fazla olma sebebini Acar (1998, 313) Türkiye modernleşme sürecinde kadına yüklenen modern kadınlık imgesi üzerinden değerlendirerek, özellikle Kemalist ideolojiyi benimseyen ve o dönemde daha ‘modern’ olarak kabul edilen kentli ve orta veya üst sınıf kadınlarının üniversitelerde görev almalarının önünün açıldığına vurgu yaparak açıklar. Özbudun (2007, 179, 184-185) ise üniversiteleri “kadınlar için vaat edilmiş topraklar” olarak nitelendirerek özellikle Türkiye’nin neoliberal dönemine vurgu yaparak üniversitelerin bilim üretiminin ve eğitiminin metalaştığını, değersizleştiğini aynı zamanda akademisyenlik mesleğinin de düşük ücretli, esnek, sözleşmeli bir iş gücüne dönüştüğünü ifade etmektedir. Özellikle çalışma saatlerinin daha esnek olması, kadınlar tarafından cazip bir meslek olarak görülüp, sözleşmeli araştırma görevliliği pozisyonlarında kadınların oranı artış gösterirken, maaşların düşüklüğü ve yine sözleşmeli hale gelmesi ve buna bağlı olarak mesleğin itibarsızlaşması sonucu erkekler üniversiteleri terk ederek, daha prestijli işlere (mühendislik, doktorluk) yönelmişlerdir.

Böylece başlangıçta modernleşmenin ve yeni ulus devletin ihtiyacını görecek sayıda kadına kapıları aralanan üniversitelerin belirli dönemlerde ihtiyaç duyulan insan istihdamı ve ücret poli-

tikalarına göre eylediği söylenebilir. Nitekim 1980’li yıllardan sonra üniversitelerdeki kadınların oranlarının daha da hızlı bir şekilde arttığı bir gerçektir. Ancak Türkiye’de ki kadın akademisyen oranlarının hem ülke içinde hem de Batı’daki üniversitelerdeki kadın akademisyen oranlarından fazla olmasının kadınlar açısından çokta avantajlı bir durum olmadığına altını çizen düşünürler bulunmaktadır (Özbudun, 2007; Acar, 1998; Belkıs, 2016). Onlara göre, niceliksel avantaj gibi görünen bu durumun altında, derinlere kök salmış eşitsizliğin bir tür doğallaştırılması yer almaktadır. Bu eşitsizliğin en temel göstergesi, rektörlük, dekanlık gibi idari konumlarda görev alanların çoğunluğunun erkeklerden oluşmasıdır. 2020 Ocak ve 2020 Mayıs verilerine göre “Türkiye’deki 204 üniversite içerisinde kadın rektöre sahip üniversite sayısı sadece 16’dır. Oransal olarak bakıldığında erkek rektörlerin oranı %92 iken kadın rektör oranı yalnızca %8’de kalmaktadır. Söz konusu sayılara fakülte bazında bakıldığında da küçük bir iyileşme görülse de oranlar yine erkeklerin lehinedir. Erkek dekanlar %82,08 orana sahipken kadın dekanlar %17,92’lik bir orana sahiptirler” (Aldırmaz, 2020, 2-3). Biraz daha ayrıntılı bakıldığında da profesörlerin ve doçentlerin çoğunluğunun erkek olduğu, “alt statüde yer alan” araştırma görevlilerin ise çoğunluğunun kadın olduğu görülür (kadın araştırma görevlileri %51,1; erkek araştırma görevlileri %48,9) (Aldırmaz, 2020, 4-7). Günlük Şenesen (2012, 426) Türkiye’deki akademik alanda özellikle kadınların yönetici pozisyonunda olamamalarının nedenini yükseköğretimin piyasalaşmasının etkisini de göz önünde bulundurarak, üniversitelerin üst düzey yönetimindeki cam tavanların kalınlaşmasından kaynaklandığını ifade eder.

‘Cam tavan’ kavramı ilk olarak 1986 Wall Street Journal makalesinde kadınların çalışma alanlarında kariyer basamaklarını tırmanırken karşılaştıkları engelleri ifade etmek amacıyla kullanılmıştır (U.S. Glass Ceiling Commission, 1995; Elliott & Smith, 2004). Cam tavan(lar), toplumsal cinsiyet açısından, kadınların kurumsal hiyerarşinin zirvesine çıkarken karşılaştıkları, kariyerlerini sınırlandıran, onların yükselmelerinin önünde bulunan, görünmez, yapay ve şeffaf engelleri ifade etmektedir (Williams, 2005; Elliott & Smith, 2004; Barreto, Ryan, & Schmitt, 2009). Gerçek veya algılanan bu yapay engeller, tutumsal veya örgütsel önyargılara dayanmaktadır. Bu engellerin neler olduğunu Elliott and Smith (2004, 368) şu şekilde ortaya koyar; ilk olarak, kadınların aile sorumluluklarını işyeri sorumluluklarının üzerinde tutacağı önyargısı söz konusudur. Kadınlar sırf bu yüzden iş ile ilgili sorumluluklar için uygun kabul edilmezler. İkinci olarak erkeklere göre işyerinde ilerlemek için gereken bilgiye, fırsatlara ve kaynaklara erişimi düzenleyen ağlardan dışlanırlar. Bu iki faktör bir üçüncüsüne kapı aralar ve kadınlar erkeklere göre üst düzey çalışanlardan, işle ilgili daha az yardım görürler. Akademinin her yerinde bulunan cam tavanlara Williams (2005, 91-92), ‘annelik duvarları’ nı da ekler. Annelik duvarları, akademik dünyada anne olan kadınların,

demografik olarak üst pozisyonlarda, liderlik konumlarında görünmemesini ve işyerinde ayrımcılığa maruz kalmalarını anlatan bir diğer önemli kavramsallaştırmadır. Akademik alanda annelik duvarı önyargısı, kadının hamile kalması ve doğum izni istemesiyle birlikte başlar. Hamile kadınlar ve anneler, girişkenliklerine olumsuz tepkilerle karşılaşabildikleri gibi yetersizlik suçlamasıyla da karşılaşabilirler (Williams, 2004, 18-19).

Öte taraftan Ecevit (2008, 143), Türkiye’de kadınların iş gücü piyasasında veya çalışma alanlarında toplumsal cinsiyet temelli bir hiyerarşik düzenin kurulmasının, bir nevi cam tavan oluşumlarının, nedenlerinden biri olarak, aile içi patriyarkal iş bölümünü ve ilintili olarak çalışan kadınlar için iş-ev dengesini kuracak sistemlerin olmamasını, göstermektedir. Nitekim ataerkil iş bölümü, ev içi emek, bakım gibi meselelerin kökleri ise çok eskilere dayanan kadının özel alanda, erkeğin ise kamusal alanda yer alması gerektiği anlayışında yatar. Bu anlayış kapitalizmin doğasına içkin bir şekilde ev ve iş yerlerinin birbirinden ayrılmasıyla birlikte daha da derinleşmiştir (Barrett, 1995; Mies, 2014; Acar Savran, 2013; Sancar, 1992). Kadının yeri olarak belirlenen ‘ev’ veya ‘özel’ alanda ise üzeri kimi zaman ‘sevgi’ kimi zaman ‘kutsallık’ ile örtülmüş karşılıksız, görünmeyen yeni bir emek, kadının ev içi emeği ortaya çıkmıştır (Bora, 2010; Acar Savran, 2013). Aile içerisinde, kadının, çocuk bakımı ve diğer ev işlerini gerçekleştirirken harcadığı emeğinin karşılığı yoktur ve kadının bu karşılıksız emeği tamamen kocası veya ev içerisindeki diğer erkekler tarafından sömürülür (Delphy, 2012, 94-104). Nitekim 20. Yüzyılın ortalarından itibaren kadınların, özellikle de evli kadınların, kamusal alanda çalışma yaşamına katılımı ciddi oranda artış göstermesine rağmen kadınların ev içi emeği veya ev ile ilgili sorumluluklarında ciddi bir değişim yaşanmamıştır (Walby, 2016, 97). Kadınlar ücretli iş hayatı içerisinde erkekler kadar emek harcasalar dahi ev içi ve bakım sorumluluklarını, yerine getirmek üzere evde ikinci vardiyalarını da (*second shift*) gerçekleştirmek zorunda kalmaktadırlar (Hochschild & Machung, 2003, 1-11). Bu durumun akademideki yansıması da diğer alanlardan farksızdır; kadınlar akademisyen olarak çalışsalar dahi ev kadınlığı, annelik rolünü mükemmel olarak, aksatmadan yerine getirmek zorundadırlar. Sonuç olarak kadın akademisyenler iş yeri ve ev sarmalında az emek-çok sermaye sahibi olmaya çalışan erkekler karşısında daha çok yükün altına girerler. Türkiye’de akademisyenlerle yapılan birçok çalışmada da kadın akademisyenlerin, kamusal alanda çalışmalarına rağmen patriyarkal sistemin belirlediği ev içi sorumlulukları da yerine getirdikleri ve bu çifte yük, ikinci vardiyaları nedeniyle akademik çalışmalarının kesintiye uğradığı (Ergöl ve ark. 2012; Öztan & Doğan, 2015; Köker, 1988; Belkis, 2016; Şentürk, 2015; Ehtiyar, Solmaz, & Üst Can, 2019; Poyraz, 2013; Adak, 2018) ve kesintiye uğramasına bile kadınların yaptığı işlerin değersizleştirildiği ortaya çıkmaktadır.

Bunların ötesinde, Türkiye’de 1980’lerde kapitalizmin dönüşerek neoliberal kapitalizm biçimine bürünmesiyle beraber başlayan üniversitelerin değişim süreci günümüzde de devam etmektedir. Bologna Süreciyle rekabet artarken, daha önce de vurgulandığı gibi, sermaye ile bilim uyumlu hale getirilmekte; bilgi ve bilim metalaşmaktadır. Akademisyenliği devlet ve piyasa özelinde tartışan Yönden-Pehlivan da akademisyenlerin denetim altına alındığını ve özgür olmadığını, performans ve rekabete dayalı bir ortamda çalışıldığını, proleterleşmenin belirgin hale geldiğini dile getirmekle birlikte aynı zamanda akademik camiadaki üretimin, meta üretimi niteliği taşıdığını vurgu yapmaktadır. Bu durum, akademisyenlerin, sermaye merkezli üniversitelerde birçok hak ihlali ile karşılaşmasına neden olmaktadır. Özellikle de hiyerarşinin en alt tabakasında yer alan araştırma görevlileri için güvencesizlik, borçlanma ve görev tanımının olmaması bu ihlallerin başında gelmektedir. Nitekim görev tanımının olmaması veya belirsizliği araştırma görevlilerinin dersleri asiste etmek, yoklama almak, diğer öğretim üyelerinin sınav ve ödevlerini okumak, notlarını sisteme girmek gibi niteliksiz işlerle meşgul olmasını da gerektirmektedir (Yönden Pehlivan, 2016, 215-218). Diğer taraftan sadece araştırma görevliliği statüsünün değil aynı zamanda “kadın olma hali”nin kendisi de kadın araştırma görevlilerinin bir takım cinsiyetçi uygulamalarla karşılaşmasına da neden olmaktadır (Ergöl ve ark. 2012; Ayan & Şahbudak, 2012; Tuncer, 2019; Eldemir, 2020). Türkiye’de yapılan çalışmalar, kadın akademisyenlerin cinsiyet ayrımcılığına, psikolojik tacize uğradıklarını ortaya koymakla beraber (Ergöl ve ark. 2012; Ayan & Şahbudak, 2012) çoğu zaman dile getirilmeyen veya getirilmek istenmeyen cinsel istismar ve cinsel tacize de dikkat çekmektedirler (Ergöl ve ark. 2012; Tuncer, 2019; Poyraz, 2013). Bu anlamda patriyarka ve kapitalizm ilişkisi birbirini beslemekte, bu ikisi ekonomik ve siyasi krizlerden zarar görmemekte aksine krizlerden güçlenerek çıkmakta; dahası kapitalizm, patriyarkal ilişkilerin de desteği ile onarım geçirmektedir (Hartmann, 2012, 196-197).

Tüm bunlardan hareketle denilebilir ki, ücretli bir meslek edinmenin ve özel alandan kamusal alana çıkmanın kadınlara özgürlük getireceği düşüncesi sorunludur. Çünkü kadın ve erkeklerin ister ücretli bir işte ister eğitimde olsun, kamusal alandaki varoluşları eşitsizdir ve “asimetriktir”. Kamusal alana katılım kadınlar için bir kurtuluş olmamakta aksine baskı, tahakküm ve sömürü mekanizmalarını yeniden üretmektedir (Acar Savran, 2013; Kandiyoti, 2013). Ancak bu sömürü, baskı, tahakküm biçimi sadece patriyarkal değildir; aynı zamanda kapitalist sömürü biçiminin patriyarka ile ilişiselliği söz konusudur. Hartmann’ın ikili sistem teorisi bu patriyarka ile kapitalizmin iş birliğini oldukça iyi yansıtmaktadır. Zira kadınların ezilmişliğinin birinci ayağını patriyarka oluşturuyorsa diğer ayağını kapitalizm oluşturmaktadır. Ona göre, “saf kapitalizm ya da saf patriyarka diye bir şey yoktur”; aksine patriyarka ve kapitalizm arasında bir iş birliği vardır, birbirlerini sürekli beslerler

böylece bu iş birliğı sürekli olarak gelişir, dönüşür ve hatta güçlenir. Kapitalizmin ve patriyarkanın ilişkiseliliği erkeklerin sınıfı, ırkı, etnik grubu fark etmeksizin birleşmesinin bir tezahürü olarak ortaya çıkmakta ve kadınların ezilmişliğinin sürdürülmesini sağlamaktadır. Böylece “kadın emeğinden hem kapitalistler hem de evdeki baba veya koca maddi çıkar sağlar”. Nitekim hem ev içi emek hem de ev dışındaki okullar, işyerleri, meslekler, üniversiteler, şirketler gibi mekanlar ve kurumların iç dinamikleri ve yapıları, kadınların ezilmişliğinin maddi temelini oluşturur (Hartmann, 2012, 159-175).

### **3. Akademide Kadınlık Hallerinin Ortaya Çıkarılması**

Bu çalışma, bizimde yaşadığımız/deneyimlediğimiz akademideki kadınlık hallerini ortaya koymak üzere uzun süredir gündemimizde olan ve pek çok akademik sebepten dolayı ertelenen bir çalışmadır. Pandemi şartlarından da etkilenen çalışma bu nedenle uzun soluklu bir projenin sonucunda ortaya çıkmıştır. Söz konusu bu çalışma araştırma görevlisi kadrosundaki kadın akademisyenlerin kendi mesleklerine dair anlatılarından yola çıkarak, kadınların üniversitelerde nasıl konumlandıklarını anlamak, cinsiyet eksenli deneyimlerini ortaya koymak ve direniş olanaklarının izlerini sürmek amacıyla gerçekleştirilmiş olup, niteliksel bir desene sahiptir. Nitel çalışmalarda sayıdan önce deneyimler, duygular ve düşünceler ön planda tutulur. Bu anlamda örneklem sayısı genelleme yapma düşüncesiyle geniş tutulmamakta daha çok kadınların deneyimleri, duygu ve düşüncelerini ortaya çıkarmak amacıyla sınırlandırılmaktadır. Örnekleme kadın araştırma görevlilerinden oluşturmamızın nedeni kariyerlerinin başlangıcında ve en güvencesiz pozisyondaki kadınlar olarak, araştırma görevlilerinin daha fazla ezilme, ayrımcılık ve ötekileştirme pratiklerine maruz kalma ihtimallerinden kaynaklanmaktadır.

Bu minvalde farklı üniversitelerin (Eskişehir Anadolu, Avrasya, İzmir Dokuz Eylül Üniversitelerinin) farklı alanlarında (İİBF, Edebiyat Fakültesi, Meslek Yüksekokulu) çalışan kadın araştırma görevlilerine ulaşılmıştır. Araştırma, iki tür örnekleme tekniğine dayanmaktadır. Öncelikle, farklı üniversitelerdeki kadın araştırma görevlilerinin deneyimlerini araştırmaya dahil etmek için maksimum çeşitlilik örnekleme yönteminin kullanılması uygun görülmüştür. Nitekim maksimum örnekleme yöntemi; küçük bir örneklem kapsamında farklı bireylere ulaşarak, çalışılan konu çerçevesinde maksimum çeşitliliğe ulaştırır ve bu çeşitlilik, genelleme yapmayı değil, ortak duygu, düşünce veya olguların varlığını ortaya koymayı, aynı zamanda araştırma probleminin farklı boyutlarına ulaşabilmeyi sağlar (Yıldırım & Şimşek, 2011, 108-109). Diğer örneklem türü ise kartopu örnekleme

lemidir. Buna göre; ilk olarak farklı üniversitedeki tanıdık kişiler anahtar kişi olarak belirlenmiş onların tavsiye ettiği diğer bilgi sahibi kişilere ulaşılmıştır. Veri toplama süreci de daha önceden hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formları ile gerçekleştirilen yüz yüze görüşmeler (6 kişi) ve mesafe-masraf, izin ve pandemi şartları gibi konuların veri toplamaya engel oluşturması sebebiyle e-mülakat (3 kişi) olmak üzere iki şekilde gerçekleşmiştir. Yüz yüze görüşmeler için ses kayıt cihazı kullanılmış olup, söz konusu görüşmeler Word dosyasına aktarılarak metin haline getirilmiştir. Katılımcıların ortak deneyim, düşünce ve direniş biçimlerini ortaya çıkartmak için tematik analiz (tema analizi) tercih edilmiştir. Bu doğrultuda Word dosyasına aktarılan metinler, veri kaybı olmaması adına tekrar tekrar okunmuştur ve verilerden yola çıkılarak kodlamalar yapılmıştır. Kodlamalar sonucunda *akademik alanın yapısı, kadınlık deneyimleri, kadınların eğitim, bilim ve akademik alanlardaki konumlanmalarına dair düşünceleri ve direniş biçimleri* şeklinde dört ana tema ortaya çıkmıştır. Bu temalar ve bazı ana temaların altında çıkan alt temalar çerçevesinde katılımcıların deneyim, düşünce ve direniş biçimleri betimlenmiştir.

## **4. Akademik Alan, Kadınlık Deneyimleri ve Direnişler**

### **4.1 Akademik Alanın Yapısı**

Akademik alanın yapısını etkileyen birkaç faktör bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi, kadın akademisyenlerin akademiye hangi kadro tipiyle dâhil olduklarıdır. Zira araştırma görevliliğinin görev tanımı bulunmamakta ve araştırma görevliliği içinde farklı kadro tiplerini barındırmaktadır. Görev tanımının olmayışı ve kadrolarında kendi içinde güvencesizlikten kalıcı kadro sahipliğine bir hiyerarşi yaratması önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin yapılan son düzenlemelerle, artık, doktora bursiyeri adı altında daha kısa süreli öğrenci asistanlığı uygulanmaya konulmuştur. Böylece güvencesizleştirme, en alt kademede iyice belirgin hale gelmiştir. Sonuç olarak görüşülen akademisyenlerin, farklı kadro tipine sahip olmaları onların akademide farklı şekilde konumlanmalarını getirdiği gibi onların bilimsel üretimlerini etkilemiştir. Söz konusu bu durumlardan en önemli olanı güvencesizliktir. Özellikle 50d kadrosunda görev alan ya da vakıf üniversitelerinde çalışan araştırma görevlileri güvencesiz çalışmanın kaygısını yaşadıklarını ifade etmektedirler:

*“Öğrenim süresinin bitiminde kadro hakkının doğrudan kaybedilmesine dayalı. Dölayısıyla bir güvencesizlik hissi sürekli insana eşlik ediyor. Çalışmamı bitirmem için*

*gerekli motivasyonu kazanamama, geleceğimde yaşayabileceğim işsizlik korkusu nedeniyle şimdiden endişelenmeme sebep oluyor” (G8, evli, doktora, 1990 doğumlu).*

*“Tek bir araştırma görevlisi diye bir şey yok, bir sürü. 50d var 33a, işte 35 var, ÖYP var. Ben mesela 50d kadrosundayım, 50d’nin kendi durumu da var, benim içinde güvencesizlik, yani öğrenciliğine bağlı bir kadro olması ve öğrenciliğin bittiğinde senin de kadrona sona eriyor” (G4, bekâr, doktora, 1987 doğumlu).*

Geçici bile olsa söz konusu araştırma görevliliği kadrolarının açılma ihtimalinin çok zor olması, kariyerini akademide yapmak isteyen kişilerin önünde önemli bir engel olarak durmaktadır. Bu anlamda güvencesizlik, akademinin en alt statüsünde başlayanlar için ciddi bir engel olmaktadır. 33a ve ÖYP gibi kadro ihtimali güçlü olanlar ise doktora eğitiminden sonra, en azından bir süre de olsa, işsiz kalma korkusunu yaşamayacak olma düşüncesinin onları rahatlattığını belirtsele de vaat edilen kadrolara ulaşamayıp bekleyeneler de bu durumun haksızlığını dile getirmektedirler.

*“Atandığım kadronun en önemli farkı bir güvence sağlamasıydı. Fakat ÖYP de yapılan değişikliklerle birçok belirsizlik yaşadık. Önce ÖYP’li araştırma görevlileri de 50d yani doktora sonrası iş güvencesi olmayan bir kadroya dönüştürüldü sonra tekrar 33a... Güvencesiz konuma düşürüldüğünde birçok kaygı yaşadım, geleceğe dair. Ayrıca ÖYP’de birçok ödenek imkânı varken yapılan değişiklik ile o da kaldırıldı. Gerçi olsa da kullanmamız istenmiyordu. Bir hak olmasına rağmen, kullanmak istediğimizde, birçok zorluk çıkartılıyordu. Güya araştırma görevlileri arasında eşitsizlik yaratıyormuş... Bunun dışında doktorayı ne zaman bitirdiğim değil ne zaman atanacağım sorunu da ortaya çıkacak ...” (G7, evli, doktora, 1984 doğumlu).*

Merkezi bir atama olan ÖYP kadrolarında bulunan araştırma görevlilerinden bir diğeri bu kadroda bulunmanın ötekileştirilmeye sebebiyet verdiğini belirtmektedir:

*“ÖYP’liyim. ÖYP’de mecburi hizmet var ve üniversite yönetimlerinde kolay sindirilemeyen bir kadro. Merkezi usulle atanmamız çoğu yöneticilere hoş görünmüyor. Herkes ötekisini oluşturduğundan çoğunlukla her üniversitede ötekiyi...” (G3, evli, doktora, 1988 doğumlu).*

Akademik yapılanma içinde çeşitli dernekler, güçlendirme kulüpleri ve sendikalaşmanın durumu üzerine sorulan soruda ise görüşülen kadın araştırma görevlilerinin hiçbirinin bir sendikaya üye olmadığı ortaya çıkmıştır. Sendikasızlık hali ile ilgili bir araştırma görevlisi:

*“Bu konuda bir bilgim yok, yani üye olabilir miyim, olamaz mıyım? Bi de 50d’li olmamdan kaynaklı olarak, bilmem olabiliyo muyum acaba? Bilmiyorum yani, olamayacağımu düşünerek galiba. Biraz böyle oldu benim sürecim ertelemeler falan. . . ”* (G4, bekar, doktora, 1987 doğumlu) derken;

Bir diğer araştırma görevlisi; *“eskiden üyeydim, iyi algılanmıyor o nedenle şu an değilim”* (G9, bekâr, doktora, 1989 doğumlu) diyerek güvencesiz bir işe sahip olmanın aynı zamanda sendikalaşmaya da engel olacağı ve iş kaybı üzerine bir korku unsuru oluşturduğu düşüncesini akla getirmektedir. Güvencesizliğe karşı dayanışma yaratacak bir mecrada yer almayan/alamayan araştırma görevlilerinin en önemli sorunlarından birini de görev tanımının olmayışı yaratmaktadır. Araştırma görevlileri bununla ilgili olarak *“bölümün bütün yükünün araştırma görevlisinde olduğunu”*; hocaların kişisel işleri yanı sıra bölümün sekreterlik işleri, gözetmenlik, ders takibi, sınav programı hazırlama, hocanın tezlerini okuma, sınav kâğıtlarını okuma, not verme, ödev okuma gibi birçok işleri de yükledikleri ortaya çıkmaktadır. Kavramsal çerçevede de ileri sürüldüğü gibi [Yönden Pehlivan \(2016, 2016\)](#)’ın yaptığı çalışmada da araştırma görevlilerinin ifadelerinde, öğretim üyelerinin, dersleri asiste etmek, yoklamaları işlemek, laboratuvar asistanlığı, notları sisteme girmek, bitirme projeleriyle ilgilenmek, bitirme tezleriyle ilgilenmek gibi değersiz veya vasıfsız taraflarını asistanlara yaptırdıkları yer almaktadır. Bu durumun yani görev tanımının olmamasının esnek çalışma koşullarını, esnek çalışma koşullarının ise mesainin hiç bitmemesini getirdiği de görüşmeciler tarafından belirtilmektedir. Söz konusu bu durum işin ne zaman başladığını ve ne zaman bittiğine dair bir belirsizliği ortaya koymaktadır. Bu da görev tanımının olmayışı ile birlikte araştırma görevliliğini 7/24 bir iş haline getirmektedir:

*“İşe gidiş gelişlerim tüm personel dâhil olmak üzere denetlenmekte hatta bölüm sekreteri yolumu gözlüyor diyebilirim (kahkahalar) beni o kadar çok seviyor yani. . . İşe gelmek önemli değil, nasıl geldiğin ve ne yaptığın ve giderken kafanda ne olduğu önemli. . . Hatta evde ne yaptığın. . . Esneklik olabilir ama günümü neye ayırdığım önemli; o gün bölüm sekreteri ya da fakülte memurlarının canının ne yapmak istemediği önemli (kahkahalar) ”* (G8, evli, doktora, 1990 doğumlu).



Böylece esnek çalışma koşulları gibi algılatılmaya çalışılan durumun araştırma görevlileri için pek de avantaj olmadığı hatta böylece akşam ve hafta sonlarını da kapsayacak işlerin rahatlıkla verilebildiği ortaya çıkmıştır. Bu duruma bölüm içindeki akademik personelin daha önce araştırma görevliliği yapıp yapmama deneyimi de eklenince durum daha da ağırlaşmaktadır. Bir görüşmeci bu durum hakkında şunları söylemiştir:

*“Ha, ben on yıl asistanlık yaptım diyenler var bölümde mesela! Yani işte, sınav programı ders programı gibi bizim zaten yaptığımız üstlendiğimiz şeyler üzerinden de bir söylem var. Sanki biz bu işleri yapmak istemiyormuşuz gibi bir anlam çıkıyor. Ben araştırma görevlisiyken şunu yaptım bunu yaptım. Eee? Ne olmuş, bende yapıyorum. Yani ben onu söylemiyorum ki, benim eleştirdiğim durum başka.”* (G4, bekâr, doktora, 1987 doğumlu).

Böylece araştırma görevliliği ile ilgili deneyimler bölüme, bölüm içindeki personelin davranış biçimine göre şekillenmekte bu durum en alt konumda olmanın getirdiği çifte ezilme biçimini doğallaştırmakta ve mesleğin zanaat usulü ezile ezile öğrenildiği anlayışı dolaşımında kalmaktadır. Bu duruma bir de cinsiyet ayrımı eklenince araştırma görevlilerinin yükleri bir hayli artmaktadır.

## **4.2 Kadınlık Deneyimleri**

Kadın araştırma görevlilerinin bilimsel alanda var olma biçimleri sadece kadro biçimlerinden değil cinsiyetlerinden de etkilenmektedir. Kadın araştırma görevlilerinin deneyimlediği bir takım cinsiyet temelli meseleler, verilen görevlerin niteliği, taciz olgusu, saygınlık yoksunluğu ve geleneksel kadınlık rollerine uygun ihtiyaçların talep edilmesi şeklinde sıralanabilir. Thorne and Hochschild (1997, 518-520), üniversitelerdeki bölümlerin, aileler gibi, cinsiyete göre yapılandırıldığını ve bölümlerin ataerkil bir geleneğe sahip olduğunu ve bölümdeki bazı işlerin “kadınsı”, bazı işlerin “erkeksi” olacak şekilde ayrıştırıldığını vurgularlar. Kadın araştırma görevlilerinin ifadelerinden de anlaşılacağı gibi onlara verilen işlerin “kadınsılık” niteliği taşıdığı görölmektedir:

*“İşte hocamızın bebeği oldu ona hediye mi alınacak, özellikle kadın asistanlar, bizim estetik değerlerimiz çok daha iyi, biz bu işleri doğuştan bildiğimiz için bize veriliyor o görev!...”* (G1, evli, doktora, 1985 doğumlu).

*“Mesela toplantılara asistanlarda alınacak dendi bizde, işi orada öğrenelim diye. Ama gerçekte ne için olduğu hemen ortaya çıktı. Orda durup bazı işler yapmak zorundasın, mesela pastası böreği bitenin pastasını böreğini veriyosun. Dikilen garson gibi, yani öyle, o ortamı hazırlayansın sen, o pastalar börekler oraya gökten gelmiyo sen hazırlıyosun. Onlar yiyip içip kalktıktan sonra ortamı sen toparlıyorsun” (G4, bekâr, doktora, 1987 doğumlu).*

Kadın araştırma görevlileri bir yandan hocalarının kişisel işlerini bir yandan bölüm işlerini yaptıklarını ifade ederken bir yandan da bölümdeki bebek hediyesi seçme, alma, organizasyonları düzenleme, bölüm toplantılarında pasta, börek siparişi verme, gelen siparişleri hazırlama, sonrasında toplama gibi ev eksenli işleri yaptıkları belirtmektedirler. Böylece akademinin en altının da bir altı ortaya çıkmış ve araştırma görevlilerine iş dağılımında cinsiyet temelli bir ayrımcılık da yapıldığı ortaya çıkmıştır. Burada yine Hartmann’ın ifadeleri akla gelmektedir. O, aile dışındaki hizmetlere ilişkin örnekler verirken, “kadın işçilerin ve öğrencilerin; erkek patronlar ve profesörler tarafından taciz edilmelerinin yanı sıra, kişisel ayak işlerini yapmak, kahve hazırlamak” gibi işlerde kullanıldıklarını belirtmektedir (Hartmann, 2012, 175). Öte taraftan, Ergöl ve ark. (2012, 46) araştırma görevlileri ile yaptığı bir çalışmada, toplumsal cinsiyet temelli ayrımcılığın, bilim alanı olan üniversitelerde de görüldüğünü tespit etmişlerdir ve araştırmalarına katılan üç kadından birisinin, çalıştıkları kurumda ayrımcılığa uğradıklarını ifade ettiklerini belirtmişlerdir. Bu tür araştırmalar **Kandiyoti** (2013, 187-188)’nin, kadınlar için “yurttaş” tanımlaması yapılarak patriyarkanın meşruiyeti zede-lense de “istihdam, eğitim ve sosyal güvenlik alanlarında” cinsiyetçi ayrımların devam ettiği ve kadınların bu alanlarda bakıcılık rollerinin veya geleneksel kadınlık rollerinin devam ettirildiği savını doğrulamaktadır. Nitekim kadın araştırma görevlileri sadece bölüm işlerinin paylaşılmasında değil aynı zamanda öğrencilerin kendilerinden talep ettikleri ‘şey’lerde de geleneksel kadınlık rolleri beklentisiyle karşılaşmaktadırlar. Görüşmecilerden biri, öğrencilerin ondan daha çok ‘kadınısı’ şeylerle ilgili taleplerde bulunduğunu dile getirmiştir:

*“Odaya gelen öğrenciler daha çok senden ‘kadınısı’ şeyler istiyor. Örneğin ağrı kesici, ped, hatta karnı açılmış olan rahat bir şekilde aç olduğunu söyleyip masadaki yiyecekte alabiliyor. Ödevinden, tezinden konuşmaya başlayıp konuyu aile içi problemlerine özel ilişkilere kadar götürebiliyorlar. Sohbet, kalem istemekten sevgiliye hangi ara geçti bilemiyorsun... Sen kadın asistan ve annesin ya... Senden rahatlıkla bunu yani duygusal emeği talep ediyorlar, kibarca uyarınca stresli-sevimsiz oluyorsun.” (G1, evli, doktora, 1985 doğumlu)*

Göröldüğü üzere, kadın araştırma görevlilerinden ‘duygusal emek’ talep edilmesi söz konusudur. Bu durum diğer erkek akademisyenlerden talep edilmeyen ve kadınları belirli konseptlere sabitlemeye çalışan bir anlayışın varlığını da ortaya çıkartmaktadır. Bu doğrultuda öğrencilerin, sevecenlik, paylaşımcılık, anaçlık gibi geleneksel kadınlık rollerinin beklentisine dayanarak kadın araştırma görevlilerine yaklaştıkları görölmektedir. Cinsiyet perspektifinden en önemli bulgulardan biri ise üniversite personelinin, öğrencilerin ya da ziyaretçilerin kadın araştırma görevlilerine karşı ‘mesafeyi aşarak/saygın olmayan bir şekilde’ konuştuğudur:

*“Aile de eşimle aynı işi yapıyor olmamıza rağmen onun ‘hoca’ rolü ön plana çıkarken ve daha sayginken benim ‘anne, ev kadını’ rolüm daha ön planda oluyor. Bu bana karşı insanların mesafeli veya saygın bir duruşa sahip olmadığını hissettiriyor.”* (G2, evli, doktora, 1991 doğumlu)

*“Akademi, mevcut yönetmelikte sözde eşitlik sağlayarak bir zorluğu daha eklemiş oluyor. Bazen alan araştırmasında kadın olduğum için mi yoksa küçük mü görünüyorum bilinmez, mesafeyi aşarak konuşanlar oluyor. . . Bir erkek olsa öyle mi olurdu acaba diye düşünmeden edemiyor insan.”* (G1, evli, doktora, 1985 doğumlu)

Kadın araştırma görevlilerinin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, erkeklerle aynı mesleği yapmaları, aynı konumda olmalarına rağmen aynı saygınlığı görememektedirler. Bu durumun da yine özel alan- kamusal alan ayrımı ve geleneksel toplumsal cinsiyet rolleri ile ilgili olduğunu söylemek mümkün. Bu doğrultuda bir önceki bulgumuzda yer alan kadın araştırma görevlilerinden geleneksel kadınlık rollerine uygun ‘duygusal emek’ talep edilmesi ile onlara karşı ‘mesafeli ve saygılı bir duruş’ olmamasına dair ortaya çıkan bu bulgu birbirini desteklemektedir. Thomsen, kadınlara ücretli iş gücü içerisinde değer verilmemesi ve düşük itibar gösterilmesini kadının özgür olmayan özne konumu ile açıklık getirir; kadınlar, kendilerine ait görölen ev işi alanını bırakarak erkeklerin istihdam alanlarına diğer bir ifadeyle “bilinmeyen topraklara” girmiştir. Buralara girebilmelerin sebebi de erkeklerde olmayan fiziksel karakterleri, duyarlılıkları, hisleri ve cinsellikleridir. Bu nedenle iş gücü piyasasında kadınların, erkekler gibi sadece işgücü emeği değil, tıpkı serfler ve köleler gibi bütünü ele geçirilir. Bu doğrultuda erkek alanı olarak tabir edilen istihdam alanlarına özel kabiliyetleri ile giren kadınlar ödüllendirilmek yerine hor görülerek, saygı duyulmayarak, düşük itibar gösterilerek cezalandırılırlar (Thomsen, 2014, 179-184). Nitekim Heilman ve arkadaşları da işyerinde kadınlara saygı duyulmadığını, cam tavan kavramıyla açıklık getirerek; iş dünyasında,

başarıyla kurumsal hiyerarşinin tepesine tırmanmış kadınların başarıları desteklenmek yerine, toplumsal cinsiyet kalıp yargılarına göre belirlenen alanların sınırlarının kadınlar tarafından ihlal edildiği ima edilerek yine kadınların suçlandığını, bu nedenle aşağılandıklarını ve hor görüldüklerini dile getirmektedirler. Bu minvalde başarılı sayılan kadınlara kimi zaman buz kraliçesi, demir bakire ve ejderha kadın gibi ‘alaycı’ terimler kullanıldığını ifade etmektedirler (2004, 426). Bazı araştırmalara göre de anne olan kadınlar, daha ciddi ayrımcılıklara maruz kalmaktadır. Çalışan anne olan kadınlar; iş kadını olarak anılmak yerine çok düşük yetkinliğe sahip olduğu savunulan “ev kadınlığı”yla anılmaktadırlar (Williams, 2004, 19).

Kadın akademisyenlerin cinsiyet temelli yaşadığı sorunlardan en önemlisi ve bir o kadar da örtük bir mesele olan konu ise taciz konusudur. Taciz olgusu, her ne kadar kadın olmakla ilgili bir durum olsa da akademik yapının hiyerarşik düzeni göz önünde bulundurulduğunda, araştırma görevlisi konumunda iken buna maruz kalma ihtimalinin daha yüksek olduğu söylenebilir. Tuncer (2019, 199), üniversitelerin “rasyonel bir eğitim ve bilim alanı” görünürlüğüne sahip olmasına rağmen “öğrenci veya araştırma görevlisi gibi düşük statüde yer alan genç kadınların cinsel istismar, taciz ve şiddete” maruz kaldığını fakat bu konuların genellikle gizlendiğini belirtmektedir. Akademideki taciz, istismar ve şiddet konularının gizlendiğini ve görüşmecilerin çekincelerinden dolayı bu tür konuları dile getirmemiş olma ihtimallerini belirten, başka bazı araştırmalarla da karşılaşmıştır (Ergöl ve ark. 2012; Poyraz, 2013). Ergöl ve ark. (2012, 47), 246 kadın araştırma görevlisi ile yaptığı çalışmada da kadınların %4,9’u çalıştıkları kurumlarda erkeklerin rahatsız edici davranışlarına maruz kaldıklarını ifade etmişlerdir. Poyraz (2013, 13)’ın 8 kadın akademisyen görüşmecinin bulunduğu çalışmasında doktora yapan bir kadının erkek danışmanı tarafından ağır bir tacize uğradığı ortaya çıkmıştır. Bu çalışmamızda ise sadece bir kadın araştırma görevlisi bölümdeki bir erkek akademisyen tarafından sözlü tacize maruz kaldığını anlatmıştır:

*“Hoca giydiğim elbiseden başladı. ‘Kırmızıyı her kadın taşıyamaz sen çok güzel taşıyorsun’ diye... Bir de eşim şehir dışına çıktığı zamanlarda bana ‘kocan nerede’ diye sorup duruyordu. . . Tabi ne oldu, hoca tescillendi mahkemece, ceza aldı ama bir gün dekanlığa bir gittim fakültenin tüm tescillileri gibi o da orada. . . O odada bu kadar hocanın ne işi var ve neden orada, o odada konuşma özgürlüğüne sahip oluyorlar, dekanlık böylelerini neden koruyor anlamıyorum.” (G8, evli, doktora, 1990 doğumlu)*

Katılımcı araştırma görevlisinin ifadesinden de anlaşılacağı üzere, akademi sanıldığı gibi cinsel istismardan azade ve onun görülmediği bir yer değil bilakis ataerkil çekincelerin kol gezdiği bir

mecradır. Pek çok kadının yaşadığı duruma maruz kalan genç akademisyenler de tıpkı pek çok kadın gibi çeşitli durumları dillendirmek istememektedir.

#### **4.2.1 Kadının Emeğinin Sömürüsü**

Bilindiği üzere akademisyenlik mesleğinde farklı unvanlar bulunmaktadır ve akademik hayatta unvanlar profesörlüğe doğru yükseldikçe statü de paralel olarak yükselmektedir. Ancak unvanlarının değişimi noktasında kadınların cinsiyet eşitsizliği kısılacı altında kaldığı anlaşılmaktadır. Özellikle ev içi ücretsiz emeğin kadınların akademik kariyerlerinin ilerlemesi noktasında ket vurduğu katılımcı kadın araştırma görevlilerinin anlatılarından da anlaşılmaktadır:

*“En alt kademede büyük bir kadın yoğunluğu var, üst kademelerde ise erkek egemen yapıyla ilişkiye bağılı olarak ilerliyor. Ataerkil zihniyeti bürünmen bekleniyor. Bilim erkek işi zaten değildir ama öyle olması için herkes elinden geleni yapıyor.”* (G1, Evli, doktora, 1985 doğumlu)

*“Kadınların ev yaşamlarında daha fazla sorumluluk yüklenmeleri ile ilişkili olduğunu düşündüğüm bir daha geç yükselme durumunun olduğunu düşünüyorum.”* (G5, bekar, doktora, 1986 doğumlu)

Erkeklerin ev içi emek harcamaması, bu işleri üstlenmemesi, kadınların iş yaşamında bölünmelerine neden oluyor. Özel alana gerekli emek ve zaman harcamadığında ‘kötü anne veya kötü eş’ olunurken akademiye gereken vakti ve emeği harcamadığında ‘uygunsuz/vasat akademisyen’ olunmaktadır. Böylece, kadınlar ikinci vardiya yaparak yoğun çalışma temposuna maruz kalmakta ve tam anlamıyla tükenmelerinin önü açılmaktadır:

*“Bilim herkesin işidir. Bir anne olarak çocuğum olduktan sonra kendimi prof olmuş sayıyorum eşimle kıyasladığımda, çünkü birçok işi aynı anda yapıyoruz. Erkekler sadece araştırmalarıyla ilgilenebiliyor ama kadınlar ev, iş, çocuk, okul, araştırma her şey ile ilgileniyor.”* (G6, evli, doktora,1989) *“Kadınlar erkeklerce ezilir ve aynı zamanda kadınların çoğunun annelik rolleri kadınların yükselmesinde dezavantaj sağlar. Erkek akademisyenler, çocuğu olsa dahi, evde odasına kapanıp ders çalışabilir ancak kadınların çifte yükü var. Ya eşyle paylaşıyor ya da tamamen kendileri yürütüyor, çocuk*

*bakımını, ev işlerini. Hâlbuki erkek akademisyenlerin önüne yemeği hazır geliyor. Her şey onların ayaklarının altına serilmiş.” (G7, evli, doktora, 1984 doğumlu)*

Kadın araştırma görevlilerinin bu ifadelerini cinsiyetçi iş bölümüne dayanan kadınların görünmeyen ev içi emeği ile bağlantılı olarak yorumlamak mümkündür. Modern-kapitalist dönem öncesi kadınların (duygusal, hassas) ve erkeklerin (akıllı, güçlü) doğasıyla temellendirilen iş bölümü, modern-kapitalist dönemde ev ve işyerlerinin birbirinden ayrılması, özel ve kamusal ikiliğinin yaratılması ile beraber derinleşmiştir. Buna bağlı olarak ev eksenli işler kadınlara, kamusal alanda icra edilmesi gereken ücretli işler, erkeklere uygun görülmüştür. Bu dönemde her kesimden kadın bu tür ayrıştırmalardan etkilense de burjuva, orta sınıf kadınları en çok etkilenen kadınlardır ve bu dönemde orta sınıf kadınlar, *ev-kadınlaşma* sürecini yaşamışlardır (Mies, 2014, 143). Türkiye kapsamında değerlendirdiğimizde, her ne kadar modernleşme döneminde kadınlar, kamusal alanlarda ücretli emek piyasasına katılmış olsa dahi, örneklemimize dahil ettiğimiz, orta sınıf kadınları temsil edebilecek kadın araştırma görevlilerinin anlatılarından elde ettiğimiz bulgu, kadınların ev içi emeğinin patriyarkal sömürsünün devam ettiği, erkeklerin ise ev içi işler söz konusu olduğunda bir sorumluluk almadığıdır. Öztan and Doğan (2015, 214), Yıldız Teknik Üniversitesi akademisyenleri ile yaptıkları çalışmada, kadın ve erkek akademisyenlerin, ev-iş dengesi deneyimlerinde farklılıklar olduğu bulgularına ulaşmışlardır. Kadın akademisyenlerin, ev ve iş hayatını rasyonel bir şekilde organize etmeye çalışırken, gerilimler yaşadığını fakat erkeklerin böyle bir gerilim yaşamadığını, çoğunun ev eksenli işleri eşine yıktığını belirtmektedirler. Acar Savran’ın da ifade ettiği üzere, “kadınların ücretli işlerde daha çok çalışmaya başlamalarıyla birlikte erkeklerin daha çok ev işi yaptıkları ve kadınların paylarına düşen bakım ve ev işlerinin azaldığı ise düpedüz bir efsanedir. Ev içindeki cinsiyete dayalı iş bölümünün direngenliği gerçekten çarpıcıdır” (Acar Savran, 2013, 22). Kavramsal çerçevede de ifade edildiği üzere özel alandaki ev içi emeğin, kamusal alandaki ücretli emekten en ayırt edici özelliği ise “karşılıksızlık” ve “görünmezlik”tir. Bunun bir nedeni, evin ve ailenin, masum ve temiz olarak tanımlanarak, kutsallaştırılması (Bora, 2010, 59-60, 70) diğer bir nedeni ise aile içindeki sevgi ilişkilerinin kadınların karşılıksız olarak ev içerisinde emek harcamalarına neden olması ve ev içindeki karşılıksız emeğini görünmez kılmasıdır (Acar Savran, 2013, 19). Bu doğrultuda kadınların üzerindeki ev içi emeğin sürekliliğinin ve kadınların ikinci vardiya devamlarını devam ettirmelerinin temelinde evin, ailenin kutsallığı ve sevgi ilişkileri yer aldığı söylenebilir. Ancak tam da bu noktada kadınlar sadece çifte/ikinci vardiya yaparak, yorulmakla, tükenmekle kalmamakta aynı zamanda bir akademisyen olarak cam tavanlarla karşılaşmaktadırlar. Görünmeyen, karşılıksız emek, akademik olarak ilerlemelerinin karşısında görünmeyen, şeffaf engel-

ler olarak kadın araştırma görevlilerinin karşısına çıkmaktadır. Bu da daha çok rekabetçi akademik ortamda yine erkeklerin çıkar sağlamalarına neden olmaktadır. Böylece kadının kamusal alana çıkması, çalışması kadın erkek eşitsizliğini ortadan kaldırmamaktadır aksine kadınlar, patriyarka ve kapitalizm ilişkiselliği ile *çifte ezilme pratiğini* deneyimlemek durumunda kalmaktadırlar.

#### **4.2.2 Çocuk da Yaparım Kariyer de (!)**

Akademide kadın akademisyenlerin asıl sorunu çocuk sahibi olmakla başlamaktadır. Bir katılımcının “akademide çocuk yapmanın bedelinin çok ağır” olduğuna dair bir ifade kullanması, bunu kanıtlar niteliktedir. Burada evli olan akademisyenle evli olmayan kadın akademisyen arasında da bir ayrım ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra, kadın akademisyenlerde, bir yandan çocuğuyla ilgilendiği ve çalışmalarına zaman ayıramadıkları için diğer taraftan çalışmalarına ağırlık verdiklerinde çocuklarıyla ilgilenemedikleri için iki yönlü bir vicdan muhasebesi ortaya çıkıyor. Bunları ifadelerine açıkça yansıtılmaktadırlar:

*“Çok zor oluyor zaman yetmiyor tabiri caizse. Her işi mükemmel yapabilmek imkansız, tez yazmaya çalışırken çocuğu ihmal ettiğimi düşünürken çocukla ilgilendiğimde de aklımda tez kalıyor...[Erkekler]İstedikleri saatte evde kendilerini odaya kapatarak çalışabildikleri gibi istedikleri yerde ve istedikleri anda çalışabilmeleri, daha az sorumluluklarının olması sebebiyle kafalarını kurcalayan şeylerin daha az olması..”* (G3, evli, doktora, 1988 doğumlu)

*“Çocuğum küçük olduğu ve bana çok ihtiyaç duyduğu için zamanımı ona ayırmayı birincil sorumluluğum sayıyorum. Eşim bu konuda bebeğin henüz anneye muhtaç olduğu, zaman ilerledikçe kendisiyle daha iyi vakit geçirebileceğini düşündüğü için bilinmeyen bir geleceğe çocukla ciddi bir biçimde ilgilenmeyi ertelemiş durumda. Bu durum bizim aramızda da sık sık tartışma konusu oluyor. Onun sahip olduğu iş ve sevdiği şeyleri yapmaya ayırdığı zaman bana tanınmıyor. Belirli zamanlara yetiştirmem gereken işlerim olduğu için iş zamanında akademik çalışmalara yöneliyorum. Ev işlerini halletmek için dışarıdan yardım alıyorum. Temizlik görevlisi, bakıcı vs gibi...”* . (G2, evli, doktora, 1991 doğumlu)

Görüşmeci kadınların söylemlerinde yer alan “birincil sorumluluk” ifadesi toplumsal cinsiyet normlarına göre belirlenen, kadınların her şeyden önce yerine getirmesi gereken görevin annelik

olduğu düşüncesini devam ettirmekle birlikte kadınların bu görevleri içselleştirdiklerini de göstermektedir. Bu durum, akademik çalışmaları ile annelik arasında vicdan muhasebesi yapmalarının bir nedeni ve aynı zamanda akademik kariyerlerinin ilerlemelerindeki en büyük bariyerlerden biri; diğer bir ifadeyle *katmanlaşmış cam tavan* engeline takılmalarının nedeni şeklinde yorumlanabilir. Çocuk bakım ve sorumluluğu söz konusu olduğunda, kadınların duygu yoğunluğu ve ikilemler yaşamaları, kuşkusuz, bakım işlerinin, ev işlerinden daha ağır bir yük oluşturduğunu ve karşılaşacakları engellerin de daha *katmanlaşmış* olacağını göstermektedir. Aynı zamanda gündelik hayatta dilde dolayımlanan “çocuk da yaparım kariyer de” söyleminin hiçbir gerçekliği yansıtmadığı aksine bu (ikinci) çifte vardiya sarmalında hayatlarını sürdürmeye çalışmalarının, kadınları daha fazla yıpratmış da görülmektedir. Annelik ile akademik kariyer arasındaki ilişkiyi araştırmak üzere akademisyen annelerle görüşen Belkis (2016, 257)’in çalışmasında da katılımcıların çoğunluğu akademisyenlik ile anneliğin uyumlu olmadığını, akademik gelişimlerini yavaşlattığını belirttiklerini ifade etmiştir. Burada akademisyenlik ile annelik arasındaki uyumsuzluk olduğunu vurgulamak tamamen yanlış olacaktır. Asıl sebep kadınlara dayatılan normlar, bu normlar dolayısıyla ve hissettirilen suçluluk, vicdan azabı veya eksiklik gibi psikolojilerle kadınların emeğinin evdeki koca tarafından sömürülmesidir. Bir annenin “bilinmeyen bir geleceğe çocukla ciddi bir biçimde ilgilenmeyi ertelemiş durumda” ifadesi babanın ev içerisinde sorumluluk üstlenmeyerek aile içerisindeki emek sömürü ilişkisini pekiştirmekte olduğu ve hayatının diğer alanlarında (iş, meslek, kariyer vs.) çocuk sahibi olmanın babayı (olumsuz anlamda) ciddi bir şekilde etkilemediği, aksine fayda sağladığı anlaşılmaktadır. Babanın bakım emeğine veya ev içi emeğe dahil olmasının yanı sıra bazı görüşmecilerin ifadelerinde, bakım ve ev işlerini ücret karşılığı başka kadınlara devrettikleri belirmektedir. Kadınlar ev işlerini başka kadınlara devrederek, kendilerine *bilimsel zaman aralığı* yaratmaya çalışmaktadırlar. Bunun sonucu olarak ev işleri ve bakım emeği kadınlar arasında yeniden formüle edilmektedir (Acar Savran, 2013; Bora, 2010). Bu durum kadınlar arasında orta sınıf ve orta sınıf kadının işlerini üstlenen alt sınıf kadınlar olmak üzere sınıfsal bir farkın ortaya çıkmasına ve bu farkın, kadınlar için evin anlamının ve yaşadıkları deneyimlerin de farklılaşmasına neden olduğunu da göstermektedir (Bora, 2010, 63-66).

### **4.3 (Araştırma Görevlisi) Kadınların Eğitim, Bilim ve Akademik Alanlardaki Konumlanmalara Dair Düşünceleri**

Görüşmeci kadınlara başta eğitim olmak üzere akademik ve bilimsel alanlardaki konumları hakkındaki düşüncelerini anlamaya yönelik sorular yöneltilmiştir. Öncelikli olarak bilimsel alanın



erkeklerin alanı olduğuna dair yanlış algıyla ilgili soru yöneltilmiş ve görüşmecilerin hepsi kadının bütün alanlarda olduğu gibi eğitim alanında var olması gerektiğini vurgulamışlardır. Katılımcılardan biri eğitim konusunda sistem odaklı cinsiyet eşitsizliğine vurgu yapsa da failin eylemliliğini ön plana çıkarmıştır. Buna göre kadın erkek eşitsizliğinin toplumda hüküm sürdüğünü ama bunun için kadınların bireysel mücadele etmesi gerektiğini bir başka kadının yaşam pratiğiyle ve dışsallaştırarak açıklamaktadır:

*“Bilhassa kadınların okuması gerektiğini düşünüyorum. Örneğin bakıcımız, Kırım’da yaşarken üniversiteyi burslu Türkiye’de okumaya gelmiş ve 2. Sınıfta tanıştığı biriyle evlenmiş. Eşi okulu bırakmasını istemiş, o da bırakmış. Birkaç yıl önce boşanmış ve iki çocukla kalmış. Ailesinin geçimini sağlamak zorunda kalmış. Eğitim hayatı devam etseydi çok daha farklı olabilirdi. Böyle birçok örnek vardır. Birine güvenip eğitim hayatını bırakarak geleceği ipotek altına alınan ve bu yüzden birilerine bağımlı hayat süren birçok kadın vardır. Diğer taraftan eğitim hayatındaki eşitsizliklerle de mücadele etmek gerekiyor. . . ” (G2, evli, doktora, 1991 doğumlu)*

Diğer bir katılımcı da “kadın eğitilmeli ve eğitmelidir. Eğitim hayatında başrolde olmalıdır.” (G6, evli, doktora, 1989 doğumlu) şeklinde ifade kullanarak yine kadınların eğitim alanlarında varlığının mecburiyetine dikkat çekmektedir ve kadınların eğitim görmesinin önemli olduğunu, kadınların eğitim görmesi ile kadınların değerinin artacağına olan inancı da diğer ifadelerinden anlaşılmaktadır:

*“... Ülkemizde kadınlar hep değerliydi belki ama eğitime daha yeni katıldıklarını düşünüyorum, kız çocukları okutuldukça ve kadını sadece anne olarak değil eğitimci olarak da düşündükçe bu oranlar değişecektir.” (G6, evli, doktora, 1989 doğumlu)*

Görüşmeye katılan kadın araştırma görevlilerinin hepsi de kadınların eğitim içinde yer almaları gerektiğini düşündükleri gibi bilimin ve akademisyenlik mesleğinin, kadınlar için, kesinlikle uygun olduğunu düşünmektedirler. Bilimin, sadece bir erkek mesleği olarak görmemek gerektiğini, önemli olanın kişinin sevdiği işi yapması, potansiyeline, kabiliyetine, yeteneğine göre meslek edinmesi, üretim sağlayabilmesi gerektiğini de söz konusu sorudan çıkan bir diğer bulgudur:

*“Herkesin potansiyeli çok farklı. Dolayısıyla yaşamdan neler alacağı ve ona neler katabileceği de farklılaşıyor. Bu meseleye de öyle bakmak lazım. Önemli olan herkesin*

*hak ettiği yerde olması ve sevdiği işi yapabilmesi. Yoksa hiçbir meslek hiçbir koşulda, bir cinsiyetin, bir kimliğin veya sınıfın tekelinde zaten değildir.” (G5, bekar, doktora, 1986 doğumlu)*

*“Her kimlikten insanın yapabileceği bir şeydir, bilim. Fakat “beyaz erkek” ırkı dışındaki kimlikler yok sayılmaya çalışılıyor. Örneğin birçok söyleşi programları yapılıyor. Kadın bilimciler o söyleşilere davet edilmiyorlar. İlk filozoflara, düşünöürlere baktığımızda hep erkek. Kadınların isimleri hep örtük. Bu da kadınların bilim insanı olarak mücadelelerinin zorlu olduğunu gösteriyor. Ama imkânsız değil.” (G7, evli, doktora, 1984 doğumlu)*

*“... Hem kariyer anlamında hem de entelektöel birikim anlamında, çalıştıkça kendini geliştirebildiğin çok az meslek var. Akademisyenlik de bunlardan biri. Okuyorsun, çalışyorsun, üretiyorsun ve aktarıyorsun... Tertemiz bir iş... Neden kadınlar için uygun olmasın ki?” (G4, bekâr, doktora, 1987 doğumlu)*

Kadınların akademik alanda yükselme oranlarına dair görüşleri de iyimserdir. Sadece kadının, eğitim alanına ve akademisyenlik mesleğine, yeni katılım sağladıkları için oranların düşük olduğu ve araştırma görevlilerinin sayılarının yüksekliğinin olumlu bir şey olduğu; zamanla bu oranların deđiŖeceđini belirten ifadeler kullanmaktadırlar. Katılımcılar, yükselmede kadınların yok sayıldığını, cinsiyet eşitsizliğinin var olduğunu, ancak sayısal eşitlikle bunun zamanla kapanacağını, eşitsizliğin kırılacağına inanmaktadırlar:

*“İyimser düşünmeye çalışarak ileriki dönemlerde eşit olacağına inanıyorum. Sonuçta araştırma görevlilerinin %50si kadın ise geleceğin profesörlerinin de %50si neden kadın olmasın? Toplumsal algıda değişmeler az da olsa var değişecek, değiştireceğiz.” (G3, evli, doktora, 1988 doğumlu)*

*“Yeni nesil kadın akademisyenler akademiye girdikçe bu tablo hiyerarşinin yukarisına doğru daha bir eşit dağılım gösterecektir.” (G2, evli, doktora, 1991 doğumlu)*

Diğer taraftan bilimin ve akademisyenlik mesleğinin, kendi içerisinde, cinsiyetçi bir yapının olduğunu, vurgulayan katılımcılar da bulunmaktadır. Bu katılımcılar, yapılan araştırmalarda de-

neklerin erkek olması, kadınların düşüncelerinin bilimsel olarak değeriendirilmemesi gibi bilimin cinsiyetçi yapısı ile de mücadele etmek gerektiğini düşünmektedirler:

*“... Fakat daha çok erkeklerin bilimde uğraşması, bilimin onların perspektifinden inşa edilmesini sağlamış olabilir. Örneğin deneklerin regl dönemlerinden dolayı kadınların oluşturmadığı bir araştırma ne kadar güvenilir, geçerlidir veya kimin bilgisidir, kimin perspektifidir. Böyle konularda sorgulayıcı yaklaşmak gerekiyor. Pratikte baktığımızda ise gerek akademide gerek evde bir akademisyen olarak kadınların düşüncelerini paylaşması ve eleştirel ifadeler kullanması ‘dırđır, lakırdı, temelsiz, empatiye dayalı, bilimsel olmayan’ vs. yaftalanıp ötekileştirilebiliyor.” (G2, evli, doktora, 1991 doğumlu)*

Bir önceki tema altında tartışıldığı üzere kadın araştırma görevlilerinin çoğu, patriyarka ve kapitalizm ilişkiselliği ile örölmüş *çifte ezilme pratiğini* deneyimlemek durumunda kalmalarına rağmen kadınların eğitim, bilim ve akademik alanlarda var olmaları gerektiğini ve bunun için mücadele edilmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar. Aynı zamanda kadınların akademik alan içerisinde varoluşlarıyla birlikte unvanlar açısından kadın erkek dağılımının dengesizliğinin zamanla değışim göstereceğine inanmaktadırlar. Kadın araştırma görevlilerinin akademik alandaki cinsiyetçi yapılanmaya yönelik ve kadınların akademideki konum alışları ile ilgili bilinçlilik ve farkındalık taşıması ve bunu önemsemeleri, akademinin cinsiyetçi yapısının zamanla aşınacağına ve akademinin cinsiyetçi yapısında kırılmaların olacağına dair fikir vermektedir.

#### **4.4 Direniş Biçimleri**

Kadın akademisyenlerin tahakküm ve ezilme biçimlerine karşı takındıkları en genel direniş biçimi, bireysel davranış biçimleriyle, iktidarın altını oymaya çalışmalarıdır. Kadın akademisyenler çalışmalarına odaklanarak akademik alanı bir mücadele alanı yerine *bilimsel üretim alanı* olarak yeniden kurmaya çalıştıklarını belirtmektedirler:

*“Kendime akademik hedefler belirledim. Şu kadar zamanda şu kadar makale, bildiri vs. diye. Üretkenliğe zorladıkça işimle bağım kuvvetli oluyor. En temel stratejim üretkenliği daima canlı tutmak. Bildiriler sundukça da geri bildirim oldukça teşvik edici oluyor ve üretkenlik sarmalı oluşturmuş oluyorum. Olumlu olumsuz her türlü katkı üretkenliği ateşliyor.” (G2, evli, doktora, 1991 doğumlu)*

*“İşe gittiğimde mümkün olduğunca yalnızca işle ilgilenmeye çalışıp başka şeylerle ilgilenemiyorum hatta sosyalleşemiyorum. Kısa zamanı iyi değerlendirmem gerek düşünce-sindeyim.”* (G3, evli, doktora, 1988 doğumlu)

Direnış ve strateji geliştiren bir akademisyen ise şunları söylemektedir:

*“Bizde farklı farklı strateji denediler; asistanı asistana kırdırmaca (kahkaha) sonra ne oldu bir araya geldik asistanlarla ve bu böyle olmaz dedik. Herkes kendi alanına odaklandı. Mesela hocalardan biri asistanlar için ‘... bunlar kapılarını kapatıp kitap okuyor’, dedi. Bu cümleye uzun süre güldük. Kapıyı kapatıp ne yapacaktık ki? Sonra birde kadın asistan olarak bölümün temizliği, ikram sunumu, hocaya kahve getirimi, ödev okuması vs gündeme geldi...Direndik tabi ki.”* (G1, evli, doktora,1985 doğumlu)

Bir diğer araştırma görevlisi de birlikte hareket etmenin gerekliliğinden bahsetmektedir:

*“Burada asistanlar olarak birlikte durmamız gerekiyor, yani bazı asistanlarla aramız iyi olmayabilir ancak asistanlar olarak birlikte hareket etmeli ve birlikte durmak gerekiyor. Ortak bir yerde duruyoruz bu da iyi bir şey.”* (G4, bekar, doktora, 1987 doğumlu)

Bu ifadeler araştırma görevlilerinin strateji üretmek, ilişki kurmak, direnç göstermek gibi formülasyonlar ürettiğini göstermekle birlikte, kendilerini daha çok bilimsel üretim ile ortaya koymaya çalıştıklarını göstermektedir. Akademik alandaki rekabetçiliğe, bireyselliğe, farklı konum alışlara rağmen ortak bir mücadele alanı geliştirmek gerektiği görüşmeciler arasında önemslenmektedir. Ayrıca kadın deneyimleri teması altında tartıştığımız gibi, tacizin akademik alanda da görümlerinin mevcut olması ve kadın akademisyenlerin pozisyonlarından dolayı sessiz kalma ihtimalleri olmasına rağmen kadınlık halleri ve akademi ilişkisinin farklı bir boyuta taşınması gerektiğine inanan az sayıda kadın akademisyen, deneyimlerini birbirleriyle paylaşarak tacizle nasıl mücadele edebilecekleri konusunda dayanışma halindedirler.

*“Bir gün demek ki yorgun olmadığım bir gün, iyi giyinmişim, danışmanım koridor-daydı bana bakarak ‘e çok güzel olmuşsun sennn’ diye yüksek sesle sevincini benimle paylaştı... Demek ki iyi giyinmeli ve güzel olmalıyım dedim. (gülüyor)... Arkadaşlarla bu konuyu konuşuyoruz, bazı hocaları... Özellikle böyle davranışları olan hocaları deşifre etmemiz gerektiğini düşünüyüz...”* (G1, evli, doktora, 1985 doğumlu)

Bir araya gelip dayanışma halinde olan kadınların, faili ‘deşifre’ etme düşünceleri bir direniş imkânın doğma ve akademide çatlaklar oluşturma ihtimalini de göstermektedir ve akademinin neo-liberal kapitalist ve cinsiyetçi yapısına karşın, araştırma görevlilerin, direnç göstermeleri ve akademik alanda çatlaklar veya gedikler oluşturmaya başlamaları, araştırmamızın en önemli bulgusunu oluşturmaktadır.

## 5. Sonuç

Dokuz katılımcı ile akademide kadın olmanın ‘dışarıdan ve niceliksel olarak’ değerlendirilmesinin ‘içeriden ve niteliksel’ olarak eleştirisi olarak gerçekleştirilen çalışmada, elde edilen ilk veri günümüzde akademisyenliğin, neo-liberal kapitalizme uygun bir yapılaşma içerisinde olduğudur. Bu duruma ‘kadın olma’ hali eklenince de ortaya çoklu bir ezilme biçimi ortaya çıkmaktadır. Özellikle 50d’li araştırma görevlileri güvencesiz çalışmanın endişesini yaşamaktadırlar. Bu güvencesiz duruma karşı görüşülen kadınların hiçbiri bir sendikaya üye değildir. Güvencesiz ve sendikasız çalışan kadınlar, cinsiyetçi tutum ve davranışlarla da karşılaşmaktadırlar. Böylece kadının emeği, önemsizleştirilmeye ve belirli alanlarla sınırlandırılmaya çalışılmakta (alana değil laboratuvara, araştırmaya değil sınıfa odaklandırılmak vb) kadınlar sevecen, paylaşımcı, anaç olmaya zorlanmakta, kimi zamanda taciz vakaları ile karşılaşmaktadırlar. Bununla beraber, bölüm işlerini yapma, kutlamaları organize etme, öğrencileri avutma, sınav kâğıdı okuma gibi farklı tipteki işleri yapması beklenen kadın akademisyenlerin bazıları bir araya gelip ‘iktidara karşı strateji geliştirmekte’ ve tahakküm karşısında örgütlenebilmektedir. Kişisel farklılıklar ve farklı kadro tipi gibi nedenlerle bir araya gelemeyen kadın akademisyenler ise bireysel davranmayı tercih ederek bilimsel alanı içerden dönüştürmeye çalışmaktadır. Neo-liberalizmin dayattığı rekabet anlayışını eril düzene karşı kullanarak kadınlar için *özgürleştirici bir deneyim*’e dönüştürmeye çalışmaktadırlar. Eril kapitalist sömürünün hâkim olduğu akademik alan içerisinde kadın araştırma görevlilerinin örgütlenmesi ve bilimsel alanı içeriden dönüştürme çabası, emek sömürü ilişkisi arasında yarıklar ve çatlaklar oluşturma açısından umut verici bir durumdur. Elbette bu tek başına yeterli değildir, ek olarak, kamu refahını sağlamaya yönelik birtakım önlemlerin de alınması kurumsal alanlarda cinsiyetçi ideolojileri ve sömürü ilişkilerini daha da zayıflatacağını düşündürmektedir. Öte taraftan ev eksenli işler ve annelik söz konusu olduğunda kadınlar, kimi zaman akademik çalışmalar ile çocukları arasında çift yönlü vicdan muhasebesi yapmak ve dahası *katmanlaşmış cam tavanlarla* karşılaşmak; kariyerlerindeki ilerlemenin duraksamasıyla yüzleşmek durumunda kalmaktadırlar. Aile içerisinde duygusal faktörlerin varlığı,

ataerkilliği karşı tavrı alma noktasında direnç oluşturmaktadır. Ayrıca *katmanlaşmış cam tavanları* aşmak için kadın araştırma görevlilerinin bazıları, ev içi sorumlulukları, yine 'başka' bir kadına devrederek, kendilerine *bilimsel zaman aralıkları* yaratmaya çalışmaktadır. Sonuç olarak, kapitalizm ve patriyarkanın (ataerkilliğin) ilişkiselliği çerçevesinde kadın araştırma görevlileri hem evde hem de akademik alanlarda da sömürülerek *çifte ezilme pratiğine* maruz kalmaktadırlar. Her ne kadar alan içerisinde çatlaklar oluşturma girişimleri umut vaat edici olsa da kadının özgürleşmesi veya kurtuluşu için çoklu oluşumlar veya pratikler gereklidir. Bu nedenle hem ailedeki dirençli patriyarkal örüntülerin ve ilişkilerin içeriden çözülmesi hem de akademideki cinsiyetçi yapıyla aynı anda mücadele için ortak düşünme, eyleme biçiminin şekil verdiği bir mücadele hattı ve tüm bunların üzerinde yükseleceği hukuki ve ekonomik dayanağa sahip kurumsal destek gerekmektedir.

## Kaynaklar

- Acar, F. (1998). Türkiye üniversitelerinde kadın öğretim üyeleri. In A. B. Hacımiraçoğlu (Ed.), *75 yılda kadınlar ve erkekler* (p. 313-321). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Acar Savran, G. (2013). *Beden emek tarih*. İstanbul: Pusula Yayıncılık.
- Adak, N. (2018). Akademide kadınlar: Yükseköğrenime giriş ve kariyerde ilerleme. *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi*, 1(1), 23-38.
- Aldırılmaz, Y. (2020). *Türkiye'de akademide cinsiyet eşit(siz)liği raporu*. Retrieved 2020-08-30, from [https://www.researchgate.net/publication/342511353\\_Turkiye%27de\\_Akademide\\_Cinsiyet\\_Esitsizligi\\_Raporu\\_2020\\_Gender\\_Inequality\\_Report\\_at\\_the\\_Academy\\_in\\_Turkey\\_2020](https://www.researchgate.net/publication/342511353_Turkiye%27de_Akademide_Cinsiyet_Esitsizligi_Raporu_2020_Gender_Inequality_Report_at_the_Academy_in_Turkey_2020)
- Ayan, S., & Şahbudak, E. (2012). Üniversitelerde asistanlara yönelik psikolojik taciz: Gazi, Kocaeli ve Cumhuriyet Üniversitesi örneği. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 4(1), 297-310.
- Barreto, M., Ryan, M., & Schmitt, M. (2009). *The glass ceiling in the 21<sup>st</sup> century: Understanding barriers to gender equality*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Barrett, M. (1995). *Günümüzde kadına yönelik baskı: Marksist feminist çözümlemelerde sorunlar*. İstanbul: Pencere Yayınları.
- Belkıs, Ö. (2016). Anneliğin akademik kariyer gelişimine etkileri üzerine nitel bir araştırma. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 5(4), 250-263.
- Berktaş, F. (2012). *Tarihin cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Bora, A. (2010). *Kadınların sınıfı: Ücretli ev emeği ve kadın öznelliğinin inşası*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Delphy, C. (2012). Baş düşman. In G. S. Acar & N. Tura (Eds.), *Kadının görünmeyen emeği*

- (p. 89-115). İstanbul: Yordam Kitap.
- Ecevit, Y. (2008). İşgücüne katılım ve istihdam. In K. İstanbul: Tüsiad (Ed.), *Türkiye’de toplumsal cinsiyet eşitsizliği: Sorunlar, öncelikler ve çözüm önerileri* (p. 113-199). İstanbul: Yordam Kitap.
- Ehtiyar, R., Solmaz, C., & Üst Can, Ç. (2019). Kadın akademisyen” olmak: Turizm alanındaki kadın akademisyenlere yönelik bir metafor çalışması. *Seyahat ve Otel İşletmeciliği Dergisi*, 16(2), 296-318.
- Eldemir, P. (2020). *Akademideki sorunlar vi, uni-versus.org*. Retrieved from <https://uni-versus.org/2020/05/10/pinar-eldemir-yazdi-omzuma-bacagima-bir-keresinde-de-kalcama-dokunmustu-kimse-yokken-akademideki-sorunlar-vi/>
- Elliott, J., & Smith, R. (2004). Race, gender, and workplace power. *American Sociological Review*, 69, 365-386.
- Ergöl, Ş., Koç, G., Eroğlu, K., & Taşkın, L. (2012). Türkiye’de kadın araştırma görevlilerinin ev ve iş yaşamlarında karşılaştıkları güçlükler. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, 2.
- Günlük Şenesen, G. (2012). Üniversite üst yönetiminde kadınların konumu: Türkiye’de 1990’lardan 2000’lere ne değişti? In A. M. G. Toksöz (Ed.), *Geçmişten günümüze Türkiye’de kadın emeği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.
- Goff, J. (2006). *Ortaçağ’da entelektüeller* (M. A. Kılıçbay, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hartmann, H. (2012). Marksizmle feminizmin mutsuz evliliği. In G. Acar Savran and N Tura (Ed.), *Kadının görünmeyen emeği* (p. 157-199). İstanbul: Yordam Kitap.
- Hochschild, A., & Machung, A. (2003). *The second shift*. United States of America: Penguin Books.
- Kandiyoti, D. (2013). *Cariyeler, bacılar, yurttaşlar*. İstanbul: Metis Kadın Araştırmaları Yayınları.
- Keller, E. (2007). *Toplumsal cinsiyet ve bilim* (F. Aydar, Trans.). İstanbul: İstanbul: Metis.
- Köker, E. (1988). *Türkiye’de kadın, eğitim ve siyaset: Yükseköğretim kurumlarında kadının durumu üzerine inceleme*. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Mies, M. (2014). Cinsiyete dayalı iş bölümünün toplumsal kökenleri. In B. Akyıl (Ed.), *Son sömürge: Kadınlar* (p. 101-138). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özbilgin, M., & Healy, G. (2004). The gendered nature of career development of university professors: The case of Turkey. *Journal of Vocational Behavior*, 64(2), 358 - 371.
- Özbudun, S. (2007). Kadınların ‘vaadedilmiş topraklar’ı: Üniversiteler. In S. Özbudun, C. Sarı, & T. Demirer (Eds.), *Küreselleşme, kadın ve yeni ataerki* (p. 179-188). Ankara: Ütopya Yayınları.
- Öztan, E., & Doğan, S. (2015). Akademinin cinsiyeti: Yıldız Teknik Üniversitesi örneği üzerinden üniversite ve toplumsal cinsiyet. *Çalışma ve Toplum*, 3, 191-212.

- Poyraz, B. (2013). Akademi kadınların cenneti mi? *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4.
- Sancar, S. (1992). *Türk modernleşmesinin cinsiyeti*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şentürk, B. (2015). Çokuz ama yokuz: Türkiye'deki akademisyen kadınlar üzerine bir analiz. *Vira Verita E Dergi*, 2, 2149-3081.
- Thomsen, V. (2014). Kadın emeğinin geleceği ve kadına yönelik şiddet. In B. Akyıl (Ed.), *Son sömürge: Kadınlar* (p. 177-199). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Thorne, B., & Hochschild, A. (1997). Feeling at home at work: Life in academic departments. *Qualitative Sociology*, 20(4), 517-520.
- Tuncer, S. (2019). Cinsiyetlendirilmiş bir kurum olarak akademi: Türkiye'de akademinin cinsiyet kültürüne bakmak. *Kültür ve İletişim Dergisi*, 22(2), 173-208.
- U.S. Glass Ceiling Commission. (1995). *Good for business: Making full use of the nation's human capital*. Retrieved 1995-01-03, from [https://digitalcommons.ilr.cornell.edu/key\\_workplace/116/](https://digitalcommons.ilr.cornell.edu/key_workplace/116/)
- Walby, S. (2016). *Patriyarka kuramı* (H. Osmanağaoğlu, Trans.). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Williams, J. (2004). Hitting the maternal wall-before they reach a "glass ceiling" in their careers, women faculty may hit a "maternal wall". *Academe Bulletin of the American Association of University Professors*. Retrieved from [http://repository.uchastings.edu/faculty\\_scholarship/1202](http://repository.uchastings.edu/faculty_scholarship/1202)
- Williams, J. (2005). The glass ceiling and the maternal wall in academia. *New Directions For Higher Education*, 130, 91-105.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2011). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yönden Pehlivan, E. (2016). *Kamu emek sürecinin kapitalist meta üretim niteliği kazanması: Akademik emek süreci örneği*. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.





## Psikotarihin Tarihi: Yaklaşımlar ve Tartışmalar

Hadiye Yılmaz Odabaşı

Üsküdar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, İstanbul, Türkiye

hadiye.yilmazodabasi@uskudar.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-4297-5326>

**Received:** 23 August 2020, **Accepted:** 19 October 2020, **Online:** 30 October 2020

### Özet

1960'lardan itibaren psikotarih aracılığıyla, tarih biliminin geçmişini anlamak için tarihsel olay ve olgulara yöneltilen "nasıl" sorusunun cevabı psikolojik motivasyon merkezli olarak aranmaya başlanmıştır. Psikanalizin kurucu babası Freud yaygın bir şekilde ilk psikotarih (ve psikobiyografi) çalışmasının da sahibi olarak kabul edilmektedir. Erik Erikson'un *Young Man Luther* (1958) adlı eseri ise ilk akademik psikotarih çalışması olarak kabul edilmiş ve Erikson psikotarihin kurucu babası olarak görülmüştür. Freud'dan Erikson'a, Lifton'dan Kohut'a tarihe çeşitli psikoloji yönelimleriyle yaklaşan bir alan olarak iktisat, sosyal ya da kültürel tarih kadar geniş kapsamlı bir etkinliğe ulaşamamışsa da bugüne kadar psikotarihin varlığını korumuş ve hatta farklı yaklaşımlar geliştirebilmiş olması bile kanımızca alan üzerine odaklanmak için yeterli bir gerekçedir.

**Anahtar Kelimeler:** Charles Strozier, Lloyd deMause, Psikoloji, Psikotarih

## History of Psychohistory: Approaches and Discussions

### Abstract

Since the 1960s, through the agency of psychohistory, the answers to the "how" question, which is directed to historical events and facts in order to understand the past, has been searched via psychological motivations being at the centre. Freud, the founding father of psychoanalysis, is widely regarded as the author of the first psychohistory (and psychobiography) study. Yet, E. Erikson's *Young Man Luther* (1958) is accepted as the first academic psychohistory study and Erikson is seen as the founding father of psychohistory. Psychohistory, from Freud to Erikson and Lifton to Kohut, as a field that approaches history with various psychology-oriented methods, has not yet reached the level of comprehensive scopes and activities of economic, social, and cultural history. However, it is worth pointing out that, psychohistory has preserved its existence and even developed different approaches until today which is sufficient justification for focusing on the field.

### Keywords:

Charles Strozier, Lloyd deMause, Psychology, Psychohistory

## Giriş: Tarih ve Psikoloji Birlikteliği

Çağlar boyunca hâkim olan siyaset ve diplomasi odaklı tarihyazımı yerine 18.yy. dan günümüze; Voltaire'den Hume, Michelet, Taine, Burckhardt, Febvr, Bloch, Braudel, Hobsbawm ve Burke'e<sup>1</sup> ekonomi, toplum, kültür, coğrafya ve antropoloji odaklı bir tarih anlayışı geliştirilmiştir. Bu yeni eğilimler yoluyla olay ve olgulara dair süreklilik ve dönüşümleri tarihsel yapılar içinde ele alarak insanı ve toplumu anlamaya çalışan, merkeze yalnızca “büyük insanları” değil “aşağıdakileri” de koyan ve savaş, toplumsal cinsiyet, ırk, vatandaşlık, ulusal kimlik, dil ve kültürel semboller vb. merkezli anlamalara odaklanan çağdaş bir tarihyazımı inşa edilmiştir.

1960'lara gelindiğinde tarih, psikolojiyle de akademik düzeyde ilişki kurmuş ve bu ilişkinin neticelerinden biri olarak psikotarih alanı ortaya çıkmıştır. Aslında antik dönemden bugüne tarihin psikolojiyle çeşitli düzeylerde temasları olmuştur. Örneğin Herodotos'un *Tarih*'inde (2019) farklı toplulukların kültür ve geleneklerinin mevcut hali ve süreç içindeki değişimleri gibi antropoloji ve sosyal psikolojiyle ilişkili tespitler bulunmaktadır. Yunan tarihçi Plutarkhos en ünlü tarih eseri olan *Paralel Yaşamlar*'da (2007) Pers Savaşları boyunca (MÖ 524-459) Atina meclisinde görev yapmış olan politikacı ve general Themistokles'in yaşamını aktarırken annesinin saf Atina kanı olmadığına dair farkındalığını bazı açıklamalarına argüman olarak kullanmıştır. Thukydides (MÖ 460-400), *Peloponnesos Savaşları* (2019) adlı eserindeki betimlemeleriyle psikolojik tarihin babası unvanını kazanmıştır. Romalı tarihçi Tacitus, görünen olayların arkasındaki nedenlerin, düşüncelerin bulunması gerektiği anlayışıyla yazdığı eserlerinde psikolojik didaktik bir yaklaşım sergilemiştir (Tacitus, 2006). Ortaçağ Avrupa tarihçisi Aziz Augustinus (354-430) *İtirafı*'nda (1999) kendi psikolojisinin derinliklerine inmiştir (*The Psychiatrist as Psychohistorian Task Force Report 11*, 1976, 4). Ancak özellikle 1960'lardan itibaren gelişen tarih-psikoloji ilişkisi, 20. yüzyıla kadar olan bu temaslardan önemli farklılıklar içermektedir. Açık ve kesin olan, bu farklılıkların psikoloji biliminin yaşadığı kuramsal gelişmelerle yakın ilişkisi bulunduğu ve bu anlamda da psikanalitik kuramın ortaya çıkışı ve yaygınlaşmasının önemli bir rol oynamış olduğu hakkında genel bir kabul vardır.

1960'lardan itibaren psikotarih aracılığıyla, tarih biliminin geçmişi anlamak için tarihsel olay ve olgulara yöneltilen “nasıl” sorusunun cevabı psikolojik motivasyon merkezli olarak aranmaya

<sup>1</sup> Adı geçen tarihçilerin bazı eserleri için bkz. Jules Michelet (1967), *Fransız İhtilali Tarihi*, çev. H. Varoğlu, (İstanbul: MEB Yayınları); Lucien Febvr (2001), *Uygurluk, Kapitalizm ve Kapitalistler*, çev. M. A. Kılıçbay, (Ankara: İmge Kitabevi); Marc Bloch (2018), *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği*, çev. A. Berktaş, (İstanbul: İletişim Yayınları); Fernand Braudel (2018), *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, çev. M. A. Kılıçbay, (İstanbul: Doğu Batı Yayınları); Eric Hobsbawm (1999), *Tarih Üzerine*, çev. O. Akınhay, (İstanbul: Bilim Sanat Yayınları); Peter Burke (2019), *Sosyoloji ve Tarih*, çev. M. T. Akad, (İstanbul: İslık Yayınları).

başlanmıştır. Fransız tarihçi Jean Chesneaux iki disiplinin birbirini güçlendirici doğasını şu satırlarla saptamaktadır: “*Sosyal psikoloji ve psikanaliz, tarihinin entelektüel ekipmanına önemli ölçüde katkıda bulunur ve kolektif bilinç ve kitle zihniyeti sorunlarıyla daha etkili bir şekilde başa çıkmasını sağlar*” (Tilaega & Byford, 2014, 1). İngiliz tarihçi Joanna Bourke de, *Fear: A Cultural History* (2006) adlı eserinde tarih biliminin geçmişi anlayabilmek için psikoloji ve benzer disiplinlerden faydalanma gereksinimini şöyle açıklamaktadır: “*Tarihsel bir bakış açısından ‘öznel duyguların görünmez’ olduğunu varsayarsak geçmişte insanların korku gibi duyguları nasıl yaşadıklarını nasıl anlayabiliriz? Böylece bireylerin nasıl hissettiğini anlamak ve tarihsel izleri sürmek ümit edilemez*” (Elovitz, 2018, 7). Öznesi insan olan tarih ve psikoloji bilimi, bireysel ve kolektif inançlar, zihniyetler, kimlik, insan davranışı ve motivasyonu, bellek, kişilik, duygular vb. konularda doğal olarak birbirlerinin alanına girmektedir. Bilhassa soykırım ve sosyal çatışma tarihçileri bellek, itaat, uygunluk veya gruplar arası çatışma gibi psikoloji kavramlarına başvurmak zorunda kalmaktadır. Bu nesnellik karşısında 20. yy. ın ikinci yarısından itibaren tarih ve psikolojinin birbiriyle temaslarında iki tip ilişki biçimi ortaya çıkmıştır. Bu biçimlerin ilkinde iki disiplin arasında bir “kaynaşma (*merger*)” veya “kendileme (*appropriation*)” yaşandığı görülmektedir. Psikotarih ve psikobiyografi olarak adlandırılmış alanlarda psikoloji ve tarih disiplinleri arasında bu tip bir ilişki meydana gelmiştir. Bilhassa psikanalizi yöntem olarak benimseyen psikotarihçiler, hem bireylerin hem de toplulukların gizil (*latent*) dürtülerini, arzularını, yaşam serüvenlerini vb. ortaya çıkarmak için yalnızca psikanaliz yöntemini önermektedirler. Öte yandan bu ilişki biçiminde daha yakın zamanlarda psikanalizin yanı sıra diğer psikoloji kuramlarını benimseyen az sayıda psikotarih çalışması da yapılmaya başlanmıştır. Diğer bir yaygın ilişki şekli ise “aktarma (*transfer*)” veya “ödünç alma (*borrowing*)”dır. İki disiplin arasında kurulan bu ilişki biçiminde, insanın ve grupların motivasyonu, davranışı vb. ile ilgili belirli bir soruna ışık tutmak için bazı içgörüler/kavrayışlar, fikirler veya temel kavramlar kullanılmaktadır. Tarih çalışmalarını psikoloji disipliniyle bu tür bir ilişki kurmaya yönelten sebep, ulaşılan veri ve bulguların daha iyi anlaşılması, bunların daha anlamlı bir şekilde düzenlenmesi ve yorumlamasına yardımcı olacak gibi görünen bazı kavram, formül, hipotez, model ve yöntemlerin arayışı içinde olunmasıdır. Ödünç almanın belirleyici özelliği, seçici olması ve belli bir sorun veya meseleyi çözmeye odaklanmasıdır. İngiliz tarihçi Ludmilla Jordanova’nın vurguladığı gibi, doğru bir şekilde yapıldığında “transfer ve ödünç alma” her iki disiplin için oldukça üretken ve özgün sonuçlara yol açabilmektedir. Sosyal psikolog Cristian Tilaega, disiplinlerarası bu ilişki biçiminde transfer ve ödünç almanın kapsamı ve sınırları hakkında herhangi bir ölçütün bulunmadığını, aslolanın üzerinde çalışılan olay/olgunun “nasıl”ını ortaya çıkaracak en kapsamlı açıklamaya ulaşmak olduğunu belirt-

mektedir (Tileaga & Byford, 2014, 6,7). Dolayısıyla azami verim odaklı bütüncül bir yaklaşımla, iki disiplin arasındaki her iki ilişki biçiminde de psikoloji veya tarih disiplinindeki herhangi bir kurama öncelik ve/veya üstünlük atfetmemek en uygun bakış açısı olarak görünmektedir.

## Psikotarih Alanının Oluşumu ve Kurumsallaşma

Psikotarih teriminin ilk kez 1951’de Isaac Asimov’un (1920-1992) bilimkurgu üçlemesi Foundation’da geçtiği popüler bir bilgi olarak yaygınlaşmışsa da, ABD’li psikotarihçi Paul Elovitz gerçekte bu terimin 1920’lerde kullanıldığı ve 1910’larda da psikobiyografik çalışmaların yapılmaya başlandığı bilgisini vermektedir. Elovitz bu terimin en erken 19. yy. sonlarında Amerikan romantik şair, eleştirmen ve diplomat James Russell Lowell tarafından 1840’ta kullanılmış olduğunu tespit etmiştir (Elovitz, 2018, 4). Bu alanda yapılmış en erken eserlere örnek olarak ise Morton Prince’in 1912 tarihli “Roosevelt as Analyzed by the New Psychology” başlıklı makalesi ve 1915 tarihli *The Psychology of the Kaiser* adlı çalışmaları örnek gösterilmektedir (Renshon, 1998). İngiliz tarihçi Peter Burke ise tarihin diğer disiplinlerle bilhassa psikolojiyle işbirliği kurmasına yönelik olarak Henri Berr’in 1900’de yayınına başladığı *Revue de Synthèse Historique* dergisinin psikotarihe dair ilk çalışmalardan olduğunu söylemektedir (Burke, 2006, 38).

Öte yandan psikanalizin kurucu babası Freud yaygın bir şekilde ilk psikotarih (ve psikobiyografi) çalışmasının da sahibi kabul edilmektedir. Freud’un *Leonardo da Vinci* (1910), *Totem ve Tabu* (1913), *Medeniyet ve Hoşnutsuzlukları* (1929), *Musa ve Tektanrıcılık* (1939) adlı eserleri ilk psikotarih çalışmaları olarak görülürken, Freud’un psikotarih terimini hiç kullanmamış olduğu da bilinmektedir. Freud gibi Viyana Psikanaliz Derneği’nin diğer bazı üyeleri tarafından da *von Kleist* (1910), *Zinzendorf* (1910), *Ebner* (1910), *Shakespeare* (1910), *Segantini* (1911), *Wagner* (1911), *Amenhotep IV* (1912), *Gogol* (1912), *del Sarto* (1913), *Loyola* (1913), *Schopenhauer* (1913), *Napolyon* (1914), *Louis Bonaparte* (1914), *Dante* (1914) gibi psikobiyografiler kaleme alınmıştır. 1913’te yayımlanan Henry P. Smith’in *Luther’s Early Development in the Light of Psycho-Analysis* adlı eseri ise psikotarih yazımında önemli bir yere sahiptir. Adı ön sırada anılan New Yorklu nörolog ve psikanalist L. Pierce Clark pek çok çalışma yayımlamakla birlikte -ki bu çalışmaların en ünlüsü *Lincoln: A Psycho-Biography* (1933) dir- psikotarih terimini iki sözcük arasına tire koymadan kullanan ilk yazar olmuştur. 1920’lerden itibaren psikotarih yazımına ilgi artarak devam etmiş ve 1940’larda Abram Kardiner, Karl Menninger, Geoffrey Gorer gibi yazarlarla birlikte Wilhelm Reich’in *Faşizmin Kitle Psikolojisi* (1933), Erich Fromm’un *Özgürlük Korkusu* (1941) ve

Theodor Adorno'nun *Otoriter Kişilik* (1950) adlı eserleri alanın gelişimine büyük katkı sağlamıştır. E. Erikson'un *Young Man Luther* (1958) adlı eseri ise ilk akademik psikotarih çalışması olarak kabul edilmiş ve Erikson psikotarihin kurucu babası olarak görülmüştür. Çünkü Erikson, Freudyen anlayışa yönelik indirgemecilik eleştirilerine karşı psikobiyoğrafi ve genel olarak psikotarih için yeni bir metodoloji sunmuştur. *Young Man Luther* adlı eserinde Freud'un *Leonardo da Vinci* eserinde yaptığı gibi odağına çocukluk çağı cinselliğini değil sonraki dönemlerin çatışmalarını da alarak yeni bir psikanalitik biyografi türü önermiştir. Erikson yine Freudyen ekolün aksine konularını bir dizi klinik bulguya indirgmeden psikolojik içgörülere ve sekiz aşamalı kişilik teorisine odaklanmıştır (Kushner, 1993, 25-27). Ne var ki Erikson da tıpkı Freud gibi hiçbir zaman kendini bir psikotarihçi olarak tanımlamamıştır (Elovitz, 2018).

Henry Lawton psikotarihin köklerini Vico (1668-1744) ve Dilthey'a (1833-1911) kadar götürmektedir (Lawton, 2014) ki, "*Ben var olmakla kendimim; ama kendi hakkımda ancak psikolojik çözümler aracılığıyla bilgi edinirim, yani kendi kişiliğimin yapısını anlarım. Aynı şekilde, geçmişi kendi zihninde yeniden canlandıran tarihçi, bir tarihçi olacaksa, yeniden canlandırdığı geçmişi anladır. Sırf onu yeniden canlandırmakla, tarihçi kendi kişiliğini geliştirir, genişletir, başkalarının geçmişteki yaşantısını kendi yaşantısıyla bütünleştirir; ama böyle bütünleştirilen her şey onun kişilik yapısının parçası olur; kural burada da geçerlidir ve bu yapı da ancak psikoloji aracılığıyla anlaşılabilir*" açıklamasıyla Dilthey tarihte psikolojik unsuru aşırıya varacak denli vurgulamaktadır (Collingwood, 1990, 177). Psikotarihin akademik olarak ortaya çıkışıyla birlikte öncüleri arasında ilk sırada Bruce Mazlish, Lloyd deMause, Rudolph Binion, David Beisel, Charles Strozier, Robert Jay Lifton ve Vamık Volkan yer almıştır (Lawton, 1998, 7). Görüldüğü gibi psikotarihin belirgin olarak ortaya çıkışı ve yaygınlaşması 1960'lardan itibaren ABD'de psikanaliz çalışmalarının artmasıyla birlikte (The Psychiatrist as Psychohistorian Task Force Report 11, 1976). Ayrıca psikotarihin gelişmesi ve kurumsallaşmasında Amerikan Tarih Derneği Başkanı William L. Langer'in 1957'de tarihçileri psikoloji biliminden faydalanmaya davet eden konuşması önemli bir etki yaratmıştır. Bu çağrıya dönemin bazı genç tarihçileri katılarak psikobiyoğrafler yazmıştır. Bunlar arasında Bruce Mazlish'in *Psychoanalysis and History* (1963), Rudolph Binion'un *Frau Lou: Nietzsche's Wayward Disciple* (1968), Frank Manuel'in *A Portrait of Isaac Newton* (1969) ve Arthur Mitzman'ın *Iron Cage: Historical Review of Max Weber* (1969) adlı eserleri en ünlüleridir (Elovitz, 2018).

Psikotarih alanı, psikotarihçilerin 1960'lardan itibaren bir araya gelmelerinin neticesi olarak 1970'lerde kurumsallaşmaya başlamıştır. Lifton'un kuruculuğunda Rudolph Binion, Lloyd deMause, Paul Elovitz, Peter Gay, Peter Loewenberg ve Vamık Volkan'ın yer aldığı Psikotarihsel Süreç

Çalışması Grubu 1966'da kurulmuştur. Ardından deMause *The History of Childhood History Journal*'ı 1973'te yayımlamaya başlamış ve ilk Psikotarih Enstitüsü'nü 1975'te kurmuştur. Derginin adı 1976'da *Journal of Psychohistory* olarak değiştirilmiştir (Psychohistory.com, 15.08.2020). Aynı yıl Amerikan Tarih Derneği'ne bağlı Sangamon State Üniversitesi'nin yayını olarak L. E. Shiner, T. H. Kohut ve B. Mazlish gibi akademisyenler tarafından *Journal of Psychohistory Review* çıkarılmaya başlanmış, dergi 1999'da yayını sonlandırmıştır. 1977'de alana yönelik büyük bir adım atılarak Mause, Elovitz, Beisel, Lawton öncülüğünde Uluslararası Psikotarih Birliği (International Psychohistory Association/IPA) ve Manhattan'da Jeanna N. Knutson öncülüğünde Uluslararası Politik Psikoloji Derneği (International Society of Political Psychology/ISPP) kurulmuştur (Issp, 15.08.2020). Uluslararası Psikotarih Birliği 1977'den itibaren bugüne kadar her yıl uluslararası konferanslarını sürdürmüştür (Psychohistory.us, 20.07.2020). 1979'da da *Political Psychology* dergisi yayımlanmaya başlanmıştır. 1982 yılında Manhattan'da Elovitz tarafından uluslararası konferanslarda Cumartesi Seminerleri düzenleyen Psikotarih Forumu kurulmuş, Forum 1994'te *Clio's Psyche* dergisini yayımlamaya başlamıştır (Clionspsyche, 17.07.2020).

Psikotarih alanının oluşmaya başlamasıyla birlikte 1970'lerde alan içi gruplaşmalar da baş göstermiştir. Ortaya çıkan iki büyük grubun ilki, radikaller olarak adlandırılan deMause ve takipçilerinden oluşan gruptur. Muhafazakârlar olarak nitelendirilen Strozier ve Offer'ın liderliğindeki diğer grup, 1972'de “geçmiş psikolojik olarak çalışmakla ilgilenen akademisyenleri bir araya getirmek için” Tarihte Psikoloji Kullanımı Grubu'nu (Group for the Use of Psychology in History/GUPH) kurmuştur. Strozier ve Offer, deMause ve grubuna yönelik olarak “psikotarihin sorumsuz ve yanlış ellere geçmiş olduğu, psikotarihin kötüye kullanıldığı, abartmalarla, temelsiz çıkarımlarla hem tarih hem de psikolojinin doğru kavranılmayarak istismar edildiği” iddialarında bulunmuştur. DeMause ise bu iddialara karşılık psikotarihi, tarihin yan dalı olmaktan çok psikolojinin bir bölümü olarak gördüğü, GHUP adının tutku eksikliği olduğu ve “Psikotarih, en büyük grupların incelenmesi yoluyla insan ruhunun derinliklerine yönelik bir okuma değilse, zahmete değmez” cevabını vermiştir (Lawton, 1998). DeMause'un editörlüğünde 1975 yılında yayımlanan *New Psychohistory* kitabı da yoğun olarak eleştirilmiştir. DeMause'un psikotarihin tarihle ortak yanı olmadığı ve alanın tarihten kendini ayırarak bağımsız bir psikotarih bilimi haline gelmesi gerektiği yönündeki görüşleri şiddetle eleştirilirken tarihçilere ve tarih çalışmalarına yönelik iddiaları asılsız olarak değerlendirilmiştir. Gerçekten de DeMause, tarihçileri geçmişteki olayları sadece sıralamakla suçlamakta ve ancak psikotarihin tarihi olayları açıklayabileceğini iddia etmektedir. Buckley, DeMause'u geçmiş sosyal, politik, kültürel ve psikolojik güçlerin karşılıklı etkileşiminin bir sonucu olarak değil, yalnızca

psikolojik teori açısından görmek gibi büyük bir hataya düştüğünü, üstelik bilinçdışı dürtüler, fantezi ve ego etkileşiminin tarihsel önemi olan bireysel ve grup davranışlarına nasıl dönüştüğünü ustaca ilişkilendirecek yetenek ve eğitimden yoksun olduğunu belirtmektedir (Buckley, 1976, 603-604).

Strozier, Patrick Dunn, John Fitzpatrick ve ilk başkan Richard Schoenwald tarafından kurulmuş olan GUPH ise faaliyetlerine, bilgi ve fikir alışverişini teşvik için bir bülten yayımlayarak başlamıştır. Grup her yıl Amerikan Tarih Derneği Kongresi'ne düzenli olarak katılmıştır ki, grup derneğe resmi olarak da bağlıdır. 1973'te GUPH başkanı olan James McRandle'ın etolojiye yakın olması grubun psikotarih çalışmalarının psikanalitik kurama ve biyografik malzemeye aşırı güvenini dengeleyen bir unsur işlevi görmüştür. 1974'te grubun başkanlığına Fred Weinstein geçmiş ve 1976'da GUPH Bülteni, *Psychohistory Review* dergisine dönüşmüştür. GUPH, zamanla Chicago Psikanaliz Enstitüsü ile yakın ilişki kurmuş, enstitünün başkanı George Pollack da *Psychohistory Review* dergisinin yayın kurulunda yer almıştır. GUPH üyelerinin psikotarih çalışmalarında Heinz Kohut'un kuram ve yöntemini benimsemiş oldukları görülmektedir. Strozier, radikallerin ise katı bir şekilde Melanie Klein'in kuramına bağlı olduklarını iddia etmişse de IPA başkanlarından Lawton bu iddiayı reddetmiştir (Lawton, 1998, 8).

Psikotarih alanının kurucuları 1970'lerden itibaren temel nitelikte eserler yayımlamışlardır. Bunların başında Lloyd de Mause'un *The History of Childhood* (1974), *The Foundations of Psychohistory* (1982) ve Vamık Volkan'ın *The Need to Have Enemies and Allies: From Clinical Practice to International Relations* (1988) adlı eserleri gelmektedir. Gay, Avrupa tarihi ve Sigmund Freud hakkındaki eserleri, Loewenberg çeşitli psikotarih çalışmaları ve Binion da travmalara odaklanan eserleriyle alanın gelişim ve kurumsallaşmasına katkıda bulunmuştur (Elovitz, 2018).

Psikotarih esasen ABD merkezli olarak gelişirken dünyanın farklı coğrafyalarına da psikotarih çalışmaları yayılmıştır. Özellikle Almanya'da savaş ve holokosta odaklanan eserler yazılmış; Alexander Mitscherlich, Gerhard Bliersbach, Christian Büttner, Aurel Ende, Ralph Frenken, Ludwig Janus, Rudolf Kreis, Winfried Kurth, Christian Lackner, Peter Orban, Gert Raeithel, Heinrich J. Reiss ve Dümen Stierlin gibi isimler öne çıkmıştır. 1987'de Jacques Szaluta, La Psikohistore'yi yayımlamış, Fransız bir psikotarih grubu tarafından 1994-2000 yılları arasında *Or le temps: Revue Française de Psychohistoire* dergisi çıkarılmıştır. Brett Kahr, Paul Ziolo ve Nick Duffell ise İngiltere'de psikotarih alanında çalışma yapan isimler olarak öne çıkmıştır. 1997'de Olga Shutova ilk Rusça psikotarih kitabını yayımlamıştır (Elovitz, 2018, 116-117).

Türkiye'de ise psikotarih çalışmaları cılız bir çabayla 2000'li yıllarda görülmeye başlanmıştır.

Psikiyatrist ve psikoterapist M. Bilgin Saydam'ın *Deli Dumrul'un Bilinci* (1997), psikiyatrist Ahmet Çelikkol (2002)'un *Tarih Psikiyatri Divanında*, Erol Göka (2006)'nın *Türk Grup Davranışı* ve Vamık Volkan'ın *Ölümsüz Atatürk* (1984 İngilizce, 2008 Türkçe)<sup>2</sup> adlı eserleri ülkemizde psikotarih alanında yazılmış ilk kitaplardır. Saydam, eserinde Şamanist eski Türk toplumunun İslam inancıyla karşılaşması ve sonrasında yaşanan süreci mitoloji yoluyla analiz etmektedir. Çelikkol, psikotarihin psikolojik bakış açısıyla tarihteki olayları ve kişileri incelediğini ifade ettiği *Tarih Psikiyatri Divanında* adlı eserinde psikotarih yöntemi, tarih boyunca psikanaliz uygulamaları ve temel kavramlar hakkında bilgi vererek çeşitli psikotarih örnekleri sunmaktadır. Göka, grup psikolojisi ve topluluk zihniyeti teorisini kullanarak Türk grup davranışı kalıplarını anlamaya çalışmaktadır. Vamık Volkan, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecindeki olaylarla birlikte Atatürk'ün psikanalizini yaparken, onun iç dünyasındaki psikolojik süreçlerin dönemin olaylarının ortaya çıkışındaki rolünü anlatmaktadır. Türkiye'de ilk defa Prof. Dr. Erdiñç Öztürk tarafından İstanbul Üniversitesi Adli Tıp Enstitüsü'nde 2017 yılında "Psikotarih" yüksek lisans dersi verilmeye başlanmıştır. "Kuşaklararası Eksende Psikotarih Temelli Çocuk Yetiştirme Stillerinin Travma, Bağlanma ve Dissosiyasyon Açısından İncelenmesi" başlıklı İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Adli Tıp Enstitüsü Sosyal Bilimler Anabilim Dalı'nda Öztürk'ün danışmanlığında tamamlanan Psikolog Görkem Derin'in tezi, ülkemizde psikotarih alanında yapılan ilk yüksek lisans tezidir (Öztürk, 2020, 86-89). Öztürk, deMause gibi bilhassa kuşaklararası travma geçişi, çocuk yetiştirme tarzları ve çocukluk çağı travmalarının tarihi konularına odaklanmıştır (Öztürk, 2016, 24-34).

Psikotarih ve politik psikoloji ABD'de eşzamanlı ve bir grup etkinliği olarak ortak bir kurumsallaşma pratiği sergilerken politik psikoloji Türkiye'ye psikotarihten daha önce gelmiş ve dolayısıyla daha önce kurumsallaşmaya yönelik adımlar atılmıştır. 1992'de Prof. Dr. Abdülkadir Çevik<sup>3</sup> başkanlığında Başbakanlığa bağlı bir Politik Psikoloji Merkezi kurulmuşsa da 1997'de etkinliğini kaybetmiştir. 2006'da Prof. Dr. Abdülkadir Çevik başkanlığında Politik Psikoloji Derneği kurulmuş, dernek Bahçeşehir Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Merkezi, Ankara Üniversitesi ve Gazi Üniversitesi ile birlikte Türkiye'nin ilk ortaklaşa sertifikalı Politik Psikoloji eğitim programlarını düzenlemiştir. 2011 yılında Prof. Dr. Abdülkadir Çevik müdürlüğünde Ankara Üniversitesi Politik Psikoloji Araştırma ve Uygulama Merkezi (POLPAUM), 2018'de Uluslararası Politik Psikoloji Derneği (ISPP) üyesi Prof. Dr. Deniz Ülke Arıboğan<sup>4</sup> başkanlığında Üsküdar Üniversitesi Politik

<sup>2</sup>Vamık Volkan'ın Norman Itzkowitz ile birlikte *The Immortal Atatürk: A Psychobiography* adıyla 1984'te İngilizce yayımlanan eserinin Türkçe ilk baskısı 2008'de Bağlam Yayınları tarafından yapılmıştır.

<sup>3</sup>Politik psikoloji çalışmaları için bkz. (Çevik, 2007).

<sup>4</sup>Son dönem bazı politik psikoloji çalışmaları için bkz. (Arıboğan, 2020a; Arıboğan, 2020b).



Psikoloji Araştırma ve Uygulama Merkezi (PPM) kurulmuştur. Ülkemizde çeşitli üniversitelerde politik psikoloji dersi lisans ve yüksek lisan düzeyinde verilmektedir.

## Tanım ve Temel Kavramlar

Strozier psikotarihi “belirli bir bireye ya da geçmişteki olaylara ilişkin anlayışımızı geliştirmek için psikoloji kavramlarını, ilkelerini ve teorilerini sistematik olarak kullanan bir tarih biçimi” olarak tanımlamaktadır (Strozier, 1986, 3). Elovitz, psikotarihin gerçek hayattaki insan karmaşıklıklarına, duygularına, motivasyonlarına, kişiliklerine ve travmalarına ilişkin içgörü sağladığını ifade ederek “Psikotarih, daha önce anlaşılma şeklinde yazılmış davranışları anlama kapılarını açtı. Desenler/modeller fark edilir hale geldi. (...) Psikotarihi; psikoloji, tarih ve ilgili sosyal bilimlerin birleşimi olarak tanımlıyorum” (Elovitz, 2018, 2) demektedir. Psikotarihçi Henry Lawton, psikotarihin geleneksel disiplinler tarafından sunulanın ötesine geçerek insanın geçmişini anlamak için yeni, daha derinlemesine yollar sunan disiplinlerarası bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir. Psikotarihin her zaman tam olmasa da güçlü bir şekilde psikanalizi kullandığını söyleyen Lawton, öğretileri yoğun olarak sorgulansa da, insanı ve insanın neyle ilgili olduğunu anlamının en iyi yolunu psikanalizin sunduğu görüşündedir (Lawton, 1998, 5). Amerikalı tarihçi Binion, psikotarihin çocukluk ve patolojiyle yakından ilgili olmakla birlikte psikanalizle olan ilişkisinin varoluşsal bir ilişki olduğunu savunmaktadır (Binion, 2001). Richard W. Noland da psikotarihi, tarih ile psikolojinin entelektüel ve akademik amaçlar için güçlerini birleştirmeleriyle meydana gelmiş disiplinler arası bir çalışma alanı olarak görmektedir. Öte yandan Noland’a göre teorik olarak psikolojik tarih incelemesinde birçok farklı psikoloji kuramından biri ya da birkaçı tarihsel analiz amacıyla kullanılabilir iken Lawton gibi o da psikotarihin psikanalitik yönelimli olduğunu savunmaktadır. Gerçekten de başlangıcından itibaren ortaya konan çalışmalara bakıldığında psikotarih (özellikle de psikobiyografi) psikoloji ile tarihten ziyade psikanaliz ile tarihin birlikteliği olarak algılanmıştır. Nitekim Mazlish psikotarihi, “id’in yanında ego ve süperego faktörlerine de göndermede bulunup savunma ve uyum mekanizmalarına özel önem atfeden bir tür psikanalitik teorisinin belirli tarihsel figürlere olduğu kadar genel anlamıyla tarihe de uygulanması” olarak değerlendirmektedir. Noland da psikotarihi “verili bir psikolojik teorisinin bir tarihsel olaya ya da figüre uygulanması” olarak tanımlamaktadır. Freudyen bakış açısının dışına çıkarak, insan gereksinimlerini ruhsal deneyimden bağımsız olarak düşüncelerin şekillendirdiğini ifade eden Noland, bu durumda gündelik hayatın esas etkinliğinin dürtü yönelimli davranıştan ziyade ego yönelimli davranış olduğunu ve psikotarihin kullanılabilir en iyi psikolojik ve sosyal teoriyi kullanması gerektiğini vurgulamaktadır. Noland’a göre

psikanalizin diğer psikoloji kuramlarından çok daha fazla tarihselliği öne çıkarması, yalnızca zihinsel süreçleri ve insanın içsel hayatını değil aynı zamanda toplum, politika, ekonomi, sanat, edebiyat, din ve felsefe vb. bileşenlerle tarihsel hayatı da incelemesi tarih ile sıkı ilişkisini ortaya koymaktadır. Çünkü psikanaliz sadece vakaya ilişkin içsel deneyime değil aynı zamanda vakaya ilişkin tarihsel oluşumlara da odaklanmaktadır. Noland'a göre sosyal çatışma, dürtünün dışavurumundan değil, insanların, benimsenmiş standartlara göre davranma kapasitesini etkileyen sosyal dünyadaki gerçek problemlere verilen karşılıklardan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle psikotarih; düşüncelerin ve sosyal meselelerin kişiliği nasıl etkilediğine ya da kişisel deneyimin muhtemel sosyal sonuçlarının neler olabileceğine, tarihsel değişimin ve ego kimliğinin karşılıklı olarak birbirlerini nasıl etkilediğine ya da irrasyonel olanın tıpkı rasyonel olan gibi tarihi nasıl biçimlendirebileceğine dair derinleştirilmiş bir kavrayıştır (Noland, 2010, 95-125). Tarihçi, analist Loewenberg de psikotarihi “*yöntemi, psikanalitik klinik tekniğin hümanist tarihsel analizle bir karışımı*” olan ikili bir disiplin olarak tanımlamaktadır (Fuchsman, 2012, 133). Psikotarihçi Jacques Szaluta'ya göre ise psikotarih en geniş anlamıyla psikolojinin veya belirli bir anlamda psikanalizin geçmişin araştırılmasında uygulanmasıdır (Szaluta, 2001, 1-2). Klinik psikolog William McKinley Runyan, psikotarihi tarihsel yorumlamada biçimsel veya sistemik psikolojinin açık kullanımı olarak tanımlarken, psikanalitik kuramı bir psikotarih için zorunlu görmeyen isimler arasındadır (Runyan, 1993, 36). Avusturyalı analist Kurt Eissler, yalnızca eğitilmiş ve pratik yapan psikanalistlerin psikotarih yazması gerektiğini şiddetle savunmakta, tarihçi Fred Weinstein, psikanalitik teorinin herhangi bir diğer psikoloji teorisinden üstünlüğü olmadığını ifadeyle psikotarihin ancak psikanalitikle yapılabileceğine dair görüşleri “saçma” olarak nitelendirmektedir. Saul Friedlander ise psikotarihin psikanalize dayanmasının nedenini mevcut psikotarihlerin ezici çoğunluğunun psikanaliz odaklı olmasına bağlamaktadır (Strozier, 1986, 6). Kendisini sosyal teorinin “meta-teorisini” (Elovitz, 2018, 48) olarak gören deMause ise sıkı sıkıya psikanalitik kurama bağlılık göstermektedir (Lawton, 1998, 241).

Psikotarih alanında kuramsal çalışmalar deMause ve grubu tarafından başlatılmıştır ve deMause gibi IPA'nın liderlerinden olan Henry Lawton *Psikotarihinin Elkitabı*'nda alanın temel kavramlarını bir araya getiren ilk isim olmuştur. Ancak altı çizilmelidir ki, söz konusu kavramlar psikotarihin yalnızca psikanalizle yapılabileceğini savunan eğilim tarafından belirlenmiş kavramlardır. Bu nedenle belki bu kavramların psikotarih yerine “psikanalitik tarih”in temel kavramları olarak değerlendirilmesi, psikotarihin gelecekte yaşayacağı muhtemel gelişmelere öngörülü bir yaklaşımla bakıldığında daha yerinde olacaktır. Öte yandan psikanaliz dışında bir başka psikoloji kuramıyla ya da sosyal psikolojiyle kaynaşma-kendileme ya da bu alanların kavramlarını transfer

etme biçimindeki yaklaşımın kullanıldığı çalışmaların temel kavramlarına yönelik bütünlüklü bir çalışma görebildiğimiz kadarıyla henüz mevcut değildir.

Lawton'un psikanalitik tarih için tanımladığı temel kavramlar şunlardır: (Lawton, 1998, 51-70).

1. Eylem Dili: Roy Schafer tarafından önerilmiş olan kavrama göre insan davranışı, bir nedene dayalı olarak yapılan şeyin, eylemin anlamıdır. Yani eylem, insan davranışının anlamıdır. İnsan eylemini duygular (*emotion*) ve hisler (*feeling*) olarak tanımlayan Schafer, insan davranışının tarihteki anlamına ancak eylemlerin incelenmesiyle varılabileceğini iddia etmektedir. Schafer, tarihçilerin eylem dilini tanımları gerektiğini ifadeyle psikanalizin yeni dilinin tarihin ana dili olduğunu savunmaktadır.
2. Düşler: Psikanalitik kurama göre bilinçdışına giden kraliyet yolu olarak düşleri anlamak bilinçdışının sırlarına ulaşmaya imkan tanımaktadır. Düşler yoluyla psikotarih grup fantezilerini yorumlayabilmektedir. Aynı zamanda psikotarihçiler, tarihi şahsiyetlerin düşlerini anlamayı içgörüler kazanmanın önemli bir yolu olarak görmektedirler. Psikotarihçi Elovitz, tarihi şahsiyetlerin düşlerinin psikotarihte önemli bir yer edinmesini sağlamıştır.
3. Fantezi/Düşlem: Psikanalizde olduğu gibi psikotarihte de düşlemin duygusal yaşantıyı hem bireysel hem de grup düzeyinde pek çok yönden etkilediği düşünülmektedir. Psikotarihte, hem bilinçli hem de bilinçdışı olarak gelişen düşlemin özellikle grup üyeleri tarafından paylaşıldığında gerçeklikle kolaylıkla yer değiştirebilme özelliği üzerinde durulmaktadır.
4. Zihinsel temsil: İnsanın ruhsallığını, kendisi ve dünya hakkında nasıl düşündüğünü anlamak için zihinsel temsillerin analizi gereklidir. Temsil, nesnelere (olay, kişi, duygu) yokluğunda bilinçli olarak "sembol, imge, fantezi, düşünce, etki veya eylem olarak" tezahür edebilir. Bilinçdışı zihinsel temsil, her zaman bilinçaltında saklanan ve gerektiğinde bilince çıkmaya hazır olan fanteziler gibi belirli zihinsel içeriklerin olduğu gerçeğini ifade etmektedir.
5. Narsisizm: Narsisizm, "kendi imajına yönelik sevgi" olarak tanımlanabilecek karmaşık, çok yönlü bir durumdur. Biyografisi yazılmış pek çok liderin narsist kişilik özelliği gösterdikleri tespit edildiğinden özellikle psikobiyografiler için narsisizm önemli bir kavramdır.
6. Nesne ilişkileri teorisi: Nesne bir kişiyi ve/veya bir kişinin temsilini ifade etmektedir. Nesne ilişkileri teorisi, kişinin kendisi veya "kendilik nesnesi" olarak nasıl bir kavram geliştirdiği ve

çocukluk döneminde farklılaşmamış benlik ve nesnenin (anne) nasıl farklılaştığıyla ilgilenmektedir. Melanie Klein'in nesne ilişkileri teorisinin temel amaçlarından biri, dürtü teorisi modelini, zihinsel yaşamın temel yapı taşlarının ilişkilerle oluştuğu farklı bir kavramsal çerçeveye değiştirmektir. Psikotarihte nesne ilişkilerinin incelenmesi yoluyla özellikle gruplardaki duygusal işleyiş mekanizmasına yönelik açıklamalar getirilmektedir.

7. Yineleme zorlantısı: Psikanalizin temel kavramlarından biri olan “yineleme zorlantısı” sıkıntı ve acı verici geçmiş yaşantıların sürekli tekrarlanmasıdır. Bilinçdışı olan bu duygusal süreç, travmatik durumlarda daha çok yaşanır, çünkü kişi veya grup, ilk deneyimin yarattığı korkunç duyguların üstesinden gelmenin bir yolu olarak, genellikle kötü sonuçlarla travmayı tekrar etme eğiliminde olabilir. Bu kavram, özellikle psikobiyografik çalışmalarda kullanılmaktadır.
8. Ekran belleği (*Screen memory*): Geçmiş nasıl hatırladığımızı ve anladığımızı etkilediği için bu kavram psikotarihçiler için büyük önem taşımaktadır. Bir tür çocukluk anısı olarak da tanımlanan ekran belleği çocukluk deneyiminin temel, gerçek ve fantezi unsurları olarak belirsizdir. Ekran belleği özellikle hoş olmayan ve/veya bastırılmış deneyim ve fantezileri gizlemekle ilgilidir ve geçmişin nasıl algılandığını, dolayısıyla bugünü anlamaya imkan verdiğinden psikobiyografide önemli bir işleve sahiptir.
9. Ayrılık - Bireyleşme Süreci: Margaret Mahler ve meslektaşları tarafından geliştirilerek psikanalitik kuramın önemli yeniliklerinden biri haline gelmiş bu süreç, insanın duygusal gelişimi için temel görülmektedir. Bireyleşme, kişiyi kendi başına bir kişi olarak işaretleyen özelliklerin üstlenilmesi anlamına gelmektedir ve çocuk, farklılaştığı kişilerin özelliklerini büyük ölçüde kendine alarak bireyleşir. Duygusal rahatsızlıkların doğası, dinamikleri vb. bu sürecin nasıl bozulduğu ve/veya durdurulduğu ile açıklanabilmektedir. Bu süreç sadece bireylerde değil gruplarda da yaşanmaktadır.
10. Aktarım/Karşıaktarım: Psikanalizin en temel kavramları olarak aktarım ve karşıaktarım psikotarihsel çalışmada da oldukça önemlidir. Lawton, aktarımın bir tekrar, eski bir nesne ilişkisinin yeni bir baskısı olduğunu belirtirken psikotarihçinin bu kavramlara olan ilgisinin özellikle konu seçiminde ortaya çıktığını ifade etmektedir. Karşıaktarım belirli bir konuya nasıl yaklaşıldığı ve onun neden seçildiği noktasında oldukça önemli olduğundan, verilere yönelik karşı aktarım çalışma için önemli bir sorun olarak görülmektedir.
11. Bilinçdışı iletişim: İletişim, duyguların, tutumların, fikirlerin ve eylemlerin bir kişiden diğerine

aktarılmasını içermektedir. Bilinçdışı iletişim ise bir şeyin neden, nasıl ve hangi yolla bilindiğinin bilinmediği durumları açıklamaktadır. Psikotarihte grup üyeleri arasında paylaşılan duygu ve fantezilerin iletildiği bir araç olarak bilindiği iletişim önem taşımaktadır. Bilindiği iletişimi ayırt etmek zor olmakla birlikte özellikle büyük veya küçük grup dinamiklerinin anlaşılmasında önemli bir yer işgal etmektedir.

## Psikotarih Çalışmaları

### Başlıca Yaklaşımlar

Tilaega yukarıda belirtildiği gibi tarih ve psikoloji ilişkisinin iki ana eğilim şeklinde üretime yansıdığını ifade etmektedir. Bir psikoloji kuramını ve yöntemini benimseme şeklinde ifadesini bulan psikanalitik odaklı deMause ekolü ve yine psikanalitik odaklı Strozier ve Offer grubu psikotarih adı altında alana yönelik ilk üretimi başlatmış olan eğilimleri temsil etmektedirler. Öte yandan psikanalitik kuramın dışında bazı kavramları ödünç alma ve/veya transfer etme yoluyla tarih ile psikolojinin yan yana geldiği çalışmalar da bulunmaktadır. Strozier ise psikotarih alanına yönelik üretimi üç eğilim altında incelemektedir: 1. Gizli psikotarihçiler 2. Psikotarihi istismar edenler 3. Gerçek psikotarihçiler. Gizli psikotarihçilere örnek olarak popüler tarihçi David Stannard'ı gösteren Strozier, Stannard'ın psikotarih eleştirisi olarak yayımladığı *Shrinking History: On Freud and the Failure of Psychohistory* (1980) adlı çalışmasının bile psikotarihsel bir doğası olduğundan bahsetmekte, kitabın referanslarındaki ilgili psikiyatri, psikanalitik ve psikotarihsel literatürün yoğunluğuna dikkat çekmektedir. Strozier'e göre psikotarihi istismar edenlerin başında çok abartılı, sapkın bir keskinlikteki görüşleriyle deMause ve takipçileri gelmektedir. Strozier, deMause ve takipçilerinin hem psikanalitik hem de tarihsel metodolojiyi kavrayışlarının sorunlu olduğunu iddia etmektedir. Gerçek psikotarihçiliği örnekleyen isimlerden biri olarak Lifton'a işaret eden Strozier, onun alana hakim olan Freud veya Eriksoncu paradigmalardan önemli şekillerde ayrılan yaratıcı psikotarihsel modeller sunan çalışmalar yapmış olduğunu söyler. Psikotarihin kendisi için bir sorgulama yöntemi olduğunu vurgulayan Lifton'un çalışmalarının odağında tek bir kişinin hayatından çok paylaşılan temalar, formlar ve imgeler bulunmaktadır. Strozier, Lifton'un önemli bir yenilik olarak psikotarihte "büyük adam" ve "paylaşılan temalar" yaklaşımlarını birleştirmeye çalıştığını ifadeyle psikobiyografik olmayan diğer bazı çalışmalar arasında John Demos ve Carroll Smith-Rosenberg'in çalışmalarını göstermektedir (Strozier, 1986, 66,827).

Elovitz de psikotarih öncülerinin başında anılan üç ismin -Lifton, deMause ve Volkan- alana kavramsal ve kuramsal yenilikler getirdiğini ifade etmektedir. Elovitz, Lifton'un deMause'den farklı olarak ayrı bir psikotarih alanı yaratmaya karşı çıkarak “*tarih, bireyin ruhsal mücadelesinin berraklaşmasını temsil eder*” görüşünü savunduğunu aktarmaktadır. Elovitz'in değerlendirmesiyle Lifton psikotarihsel bir görüşme metodolojisi geliştirerek ikileme kavramları (*concepts of doubling*), değişken kişilik/öz (*protean self*), ruhsal hissizleşme (*psychic numbing*) ve totalizm/bütünlük kavramlarını geliştirmiştir. DeMause çocuk yetiştirme evrimi (psikogenetik teorisine dayanarak), fantezi analizi, tarihin fetal kökenleri, ebeveynlik tipi ve sosyal değişim (*social alters*) kavramlarını psikotarih literatürüne katmıştır. Barışçı, kuramcı ve uygulamalı psikotarihin önde gelen örneklerini sunan Vamık Volkan, çalışmalarında seçilmiş travma ve seçilmiş zafer, etnik ve ulusal grupların kimliklerinin ortak acı ve zaferle nasıl şekillendiğine odaklanmış, akordeon olgusu, yetkilendirilmiş ideolojileri (*entitlement ideologies*), etnik çadırlar, sorunlu bölgeler (*hot spots*), bağlantı nesnelere (*linking objects*) ve zaman çöküşü (*time collapse*) gibi kavramları geliştirmiştir. DeMause bilimsel bağımsız bir psikotarih öne sürerken Lifton ve Volkan, nefret ve şiddet sorunlarına odaklanan politik psikoloji / psikotarih uygulamalarına yönelmiştir (Elovitz, 2018, 48).

Psikotarih alanının diğer önemli isimleri arasında Binion (1927-2011), Gay (1923-2015) ve Loewenberg (1933-) bulunmaktadır. Binion'a göre psikotarihin insan geçmişine/tarihe yaklaşımında temel iki prensip vardır. Bunlardan biri “*tarihin kesinlikle insanlar tarafından yapıldığı ancak insan davranışının bireysel alanın dışındaki gelişmelerden etkilendiği*”dir. Diğeri ise bireysel ya da kolektif olarak insan davranışının belirleyicilerinin büyük ölçüde bilinçdışı olmasıdır. Binion bundan dolayı psikotarihin çocukluk ve patolojiyle yakından ilgili olmakla psikanalizle olan ilişkisinin varoluşsal bir ilişki niteliğini vurgulamaktadır (Binion, 2001). Gay, çoğunlukla 18. yüzyıl, Aydınlanma, 19. yüzyılın burjuva toplumu, Freud ve haz savaşlarına odaklanmıştır. Loewenberg ise Avusturyalı sosyalistler, Çin, Naziler üzerine yüksek yaratıcı gruplar, psikanaliz ve psikotarih çalışmaları yapmıştır. Loewenberg'in önde gelen eseri ise *Decoding the Past: The Psychohistorical Approach*'tır (Elovitz, 2018).

### **Lloyd deMause'un Tarihinin Psikojenik Kuramı, Çocukluk Tarihi ve Grup Fantezileri**

DeMause psikotarihin tarihin bir alt dalı olmadığını ifadeyle “*tarihte yasalar kurabilme ve nedenleri keşfetme yeteneğine sahip yeni bir bilim*” olarak tanımlamaktadır (Lawton, 1998, 241). DeMause'a göre psikotarihin amacı; tarihsel süreçlerin ve siyasi kararların temelini oluşturan motivas-

yonları ortaya çıkararak bu motivasyonlardaki örüntüler ve kuralların keşfiyle tarihin karmaşıklığını, savaş ve soykırım zulmünü vb. açıklamaktır. DeMause bu tür bulgulara bir gün “terapötik olarak müdahale edilebileceği” olasılığını da öngörmektedir (DeMause, 1998, 216-236). Psikojenik (ruhsal-kalıtıl) tarih teorisi ile geniş kapsamlı bir model sunarak yeni bir insanlığın yaratımının esas olarak çocuklara muamelenin/çocuk yetiştirme tarzının (treatment) iyileştirilmesiyle sağlanabileceğini öne sürmektedir (DeMause, 1997, 112-183). DeMause’a göre “çocukluk tarihi henüz uyanmaya başladığımız bir kâbustur. Tarihte geriye gidildikçe çocuk bakımı düzeyinin azaldığını ve çocukların öldürülmesinin, terk edilmesinin, dövülmesinin, terörize edilmesinin ve cinsel istismara uğramasının daha muhtemel olduğunu görürüz. Burada bize düşen görev (psikotarihçiye), bize kalan kaynaklardan bu çocukluk tarihinin ne kadarını yakalayabileceğimizi saptamaktır” (DeMause, 1982b, 1).

DeMause psikojenik kuramı en olgun haliyle *Emotional Life of Nations* (2002) ve *The Origins of War in Child Abuse* (2010) adlı eserlerinde ortaya koymuştur. Tarihin psikojenik teorisi, insan topluluklarının motivasyon yapıları temelinde tarihsel değişim süreçleri için nedensel açıklamalar üretmeyi amaçlamaktadır (Kurth, 2014, 22-25). DeMause “...psikojenik tarih teorisi... kapsamlı bir tarihsel değişim teorisi ile başladı. Tarihteki değişim için merkezi güç ne teknoloji ne de ekonomidir, nesilden nesile ebeveyn-çocuk etkileşimleri nedeniyle kişilikte meydana gelen psikojenik kökenli değişikliklerdir” (DeMause, 1982b, 3) sözleriyle tarihsel değişimin varsayılan kökeni olarak tanımladığı psikojenik kuramla ilgili açıklamasına şöyle devam etmektedir: “Ben bu teoriyi ‘ekonomik’ ya da ‘politik’ yerine ‘psikojenik’ olarak adlandırıyorum çünkü insan homo ekonomikus ya da homo politikus’tan daha çok homo relatens [ilişkiler insanı] olarak görünüyor. Yani güç ve paradan daha çok aşk için, ilişki için arayışta. Ekonomik ya da sosyal alan değil, ruhsal alan-paylaşılan çocuk yetiştirme/büyütme tarzlarının- tarihteki motivasyonu anlamak için gerçek temeldir” (DeMause, 1982a, iii) DeMause tarihteki değişimi ebeveynlerin çocuklarıyla ilgili ruhsal davranış biçimlerindeki değişimde aramaktadır: “Yetişkin ... üç büyük tepkiye (reactions) sahiptir: (1) Çocuğu kendi bilinçdışı içeriğinin izdüşümü (projection) için bir araç olarak kullanabilir (izdüşümsel tepki/projective reaction); (2) Çocuğu kendi çocukluğunda önemli bir yetişkin figürünün yerine kullanabilir (zıt tepki/reversal reaction) veya (3) çocuğun ihtiyaçları ile empati kurabilir ve onları karşılamak için harekete geçebilir (empatik tepki/empathic reaction)” (DeMause, 1982a, 6). DeMause çocuklara yetişkin yaklaşımını “psikojenik” ve ilgili kişilik tiplerine karşılık gelen “çocuk yetiştirme tarzı” veya “ebeveyn-çocuk ilişki biçimleri” olarak altı farklı psikojenik modda sınıflandırılmaktadır. (DeMause, 2002). DeMause’a göre tarihsel olarak bu modlar zaman içinde

farklı noktalarda meydana gelir ve empatik reaksiyonların oranının artmasıyla ilerleme gösteren bir düzen alır. Bununla birlikte, belirli modlar birbirini takip etmez; ancak daha ilerici olanlarla birlikte daha eski çocuk yetiştirme formları varlığını birlikte sürdürür. Böylece bugünün toplumunda altı modun hepsi birlikte bulunur. DeMause'un ebeveyn-çocuk ilişkileri biçimleri ve tarihsel oluşumları hakkındaki altı evresi şöyledir (DeMause, 2002):

Çocuk Yetiştirme Tarzı		Kişilik	İdeal	Anne/Tanrı	Kurban
1. Çocuk Öldüren Evre	a. Erken Çocuk Öldüren Evre: Kabile	Şizoid	Şaman	Çocuğu tüketir, baştan çıkarır, terk eder.	Hayvan türü alter ruhlarla
	b. Geç Çocuk Öldüren Evre: Antik	Narsist	Kahraman	Kötü olarak gördüğü çocuğu cezalandırır, öldürür.	İnsan türü alter tanrılara
2. Terk Eden Evre: Hristiyan		Mazoşist	Şehit	Yaralı çocuğu affeder.	İşkence
3. Değişken Evre: Ortaçağ		Borderline	Vassal	Hükmeder, adanmış çocuğu döver.	Hizmetkâr bağımlı
4. Müdahaleci Evre: Rönesans		Depresif	Kutsal Savaşçı	İtaatkar çocuğu di-sipline eder.	İtaatkâr
5. Sosyalleştirici Evre: Modern		Nevrotik	Vatansever	Çocuğu yönlendirir.	Tamamlanmamış ayrılma
6. Yardım edici Evre: Post-Modern		Bireyleşmiş	Eylemci	Çocuğu sever ve güvenir.	Gerçek benlik kurban edilmez

DeMause, kuramıyla ilgili olarak ekonomik faktörleri ihmal etmekten başka araştırma materyali seçimi ve bilhassa “tarih boyunca gittikçe daha gelişmiş çocuk yetiştirme modlarının meydana geldiği” teziyle eleştirilmektedir (Kurth, 2014, 15).

DeMause, paylaşılmış fanteziler olarak tarihsel grup fantezilerinin özelliklerini de şöyle sıralamaktadır: (DeMause, 1982a, 172).

1. Bireyin sevgi arayışıyla bağlantılı duyguların kamusal aşamaya doğru kitlesel bir yer değiştirmesi.
2. Paylaşılan özel duyguların yatıştırılması için grupları kullanması ve gruba mahsus, kökleri çocukluğa uzanan bastırılmış tutkuları, öfkeleri ve yasakları dışa vurma ve bunlara karşı savunmaya geçmek için bireye izin verme.
3. Ego bölünmesi, yoğunlaşma, kişisel fantezi oluşumundaki gibi karşıt tepki vb. mekanizmaları, yalnızca yakın zamandaki tarihsel olaylardan elde edilen malzemelerle oluşturulan kamusal tartışmaları kullanarak ve psiko-sınıflara ayırarak grup rollerini dağıtma.



4. Grup fantezisinin çöküşüne, paranoyak çöküş dönemine ve grup-hezeyanları oluşturma yoluyla onarma girişimine yol açan grup dinamikleri oluşturma.
5. Şiddetli tarihsel eylem içindeyken tasfiyesini gerektiren trans halindeki bir grupla sonuçlanma.

DeMause fantezi analizinin nasıl yapılacağına dair bazı yöntemler önermektedir. Buna göre öncelikle analiste bağlama bakılmaksızın, tüm metaforları ve benzetmeleri kaydetmesi önerilir. Daha sonra tüm beden dilinin, güçlü duygu verileri ve güçlü duygusal evrelerin; tüm tekrar eden, alışıldık olmayan ve gereksiz kullanılan kelimelerin; göz önündeki her türlü sembolik ifadenin kaydedilmesi gerekmektedir. Bundan sonra analist tüm olumsuzlukları, özne ve nesnelere eleyerek aleni olan tüm grup cevaplarını ve hiç imge kullanılmayan uzun dönemleri not etmelidir. DeMause, çağlar boyunca farklılaşan tarihsel grup fantezi tarzlarını aşağıdaki gibi belirlemiştir (DeMause, 1982a, 196-197).

Psikosınıf ve Kişilik Tarzları	Başlıca Grup Fantezisi	Merkezi Arınma Ritüeli	Grup Kimliğinin Yansıtıldığı Yer	Ruhum ancak tüm insanlar ... yapabilirse huzur bulabilir.
Bebek katline öykünen (Şizoid)	Akraba Büyüsü	Bebek katli korkularını salıvermek için atalara adanan büyümlü kurban ritüelleri	Büyüsel nesnelere ve hayaletlere	Cinsel birleşme ve şiddeti düzenleyen aile yasalarına boyun eğselerdi.
Terk etme (Ötistik)	Feodal Hiyerarşi	Terk edilme korkularını inkâra uğratan feodal bağlanma ve kilise ritüelleri	Lorduna / peygamberine	Lorduna/peygamberine ve tanrısına bağlı olsalardı.
Çiftdeğerli (Depresif)	Ataerkil Mutlakiyetçilik	Çiftdeğerli anneye karşı savunma yaratan ideal ataerkil monarşiye boyun eğme	Yönetimdeki soy veya hanedana	Aynı zamanda Tanrı da olan [iyi bir baba olan] Kral'a boyun eğselerdi.
Müdahaleci (Kompulsif)	İrkçi Milliyetçilik	Müdahaleci anneyi ters düz etmeye yarayan milli sınırların ve diğer ırkların kontrol altına alınması	Diğer "ırklara" ve milletlere	Bütün kötü şeyleri saf milletimizin dışında tutsalardı.
Sosyal (Anksiyete)	Erotik Materyalizm	Kastrasyon endişesini ters düz etmeye yarayan tüketim mallarını satın almak	Üst ve alt ekonomik sınıflara	Sayılsız metalleri satın alsalardı.

## Nöropsikotarih ve Nörotarih

Alana yakın bir başka eğilim nöropsikotarih yaklaşımlarıdır. Beynin nörobiyolojisine dayanan bir psikotarihsel yaklaşımın temsilcisi olan Julian Jaynes'e göre MÖ 1500 yılına kadar kabile ve erken gelişmiş kültürlerde bugünkü anlamda insan bilinci yoktu. İnsan beyni farklı bir şekilde organize edilmişti ve yarımkürelerden (*hemispheres*) birindeki bir çift alıcılı akıl/ruh (*bicameral psyche*) sürekli olarak günümüzün bazı zihinsel rahatsızlıklarında görülen işitsel halüsinasyonlara

benzer “tanrı sesleri” ürettiyordu. Jaynes, Mezopotamya, Mısır ve Antik Yunanistan’daki dinlerin, siyasi düzenin ve sanatın özelliklerini bu kişilik bölünmesi temelinde açıklamaktadır. Jaynes’in tezi, en ilkel psikosınıf bir şizoid kişilik yapısı atamış olmasıyla deMause’un psikojenik teorisiyle de uyumludur. Bununla birlikte, deMause için bu durumun kökenleri, esas olarak nörobiyolojik alanda değil, son derece travmatize bir süreç olan ebeveyn-çocuk ilişkilerinde yatmaktadır. DeMause’a göre beyindeki patolojik nöral ve hormonal şartlar da zaten çocuklukta çözülmemiş travmatik stresin bir sonucu olarak ortaya çıkabilir (DeMause, 1997).

Nörotarih ise Jeremy Burman’a göre herhangi bir bağlamda, tarihsel deneyimin “nasıl”ına ilişkin biyolojik temelleri dikkate alan bir anlatı önermektedir. Nörotarih, tarihçilerin geleneksel olarak nörologlar, nöropsikologlar ve bilişsel psikologlar tarafından araştırılan “derin” (evrimsel, fizyolojik) yapıları hesaba katmaları gerektiğini iddia etmektedir. Böylece muhtemel duyguları (emotion), hisleri (feeling), kültürü, sosyal örgütlenmeyi vb. ortaya çıkaran nöral yapılar keşfedilerek insanlık tarihinin derinlerine doğru bir araştırma yapılabileceğini varsaymaktadırlar (Tileaga & Byford, 2014). Daniel Lord Smail, kültürel yapıların beyin-beden sistemini nasıl şekillendirdiği ve vücudun içdinamiklerini nasıl değiştirdiği hakkındaki tartışmalarıyla nörotarih çalışmalarını örneklendiren başlıca isimler arasında yer almaktadır (Uzby, 2015, 145).

## Tartışma ve Sonuç

Psikotarih, 1960’lardan bugüne türlü tartışmalar ve hatta yok sayılmalara rağmen varlığını sürdürmekle kalmamış çeşitlenerek gelişmiştir de. Tarihyazımında iktisat ya da sosyal-kültürel tarih kadar geniş kapsamlı bir etkinliğe ulaşmamış ya da psikoloji-tarih birlikteliğinin doğasından kaynaklanan belirsizlikler henüz tam anlamıyla netliğe kavuşturulamamışsa da bugüne kadar psiko-tarihin varlığını korumuş olması ve farklı yaklaşımlar geliştirebilmesi bile kanımızca alan üzerine tekrar düşünmeyi gerektirir. Aslında konuya ilişkin nesnel bilgi aşikârdır, ancak yorumlanmaya muhtaçtır. Tarihi olay, olgu ya da şahsiyetler hakkında yazarken psikolojinin argümanlarını kullanma ihtiyacının ortaya çıkışı ve uygulama, neredeyse tarihyazımının başlangıcı kadar eskidir. Plutarkos’tan Thukydides ve Aziz Augustinus’a hem antik dönemin hem de ortaçağın bazı ünlü eserleri iki alan arasındaki doğal akışı teyit etmektedirler. Modern zamanda psikoloji biliminin ortaya çıkışıyla psikolojinin tarih ile buluşması bu kez belli bir sistematik içinde ilk kez Freud aracılığıyla gerçekleşmiştir.

Psikolojinin yolunun, “insan tarafından biçimlendirilmiş ya da insan üzerinde etkisini göstermiş,

herhangi bir yerde ve zamanda olmuş şeyleri, analiz-sentez yoluyla ve eleştirel olarak neden-sonuç ilişkileri içinde kavrayıp sistematik olarak açıklayan” bir bilim olarak Tarih ile kesişmesi kaçınılmaz görünmektedir. Asıl gayesi, nedenlerin sonuçlara “nasıl” dönüştüğünü anlamak olan tarih biliminin bu soruya cevap olabilecek her türlü siyasi, ekonomik, sosyal, kültürel vb. açıklamaya açık iken, esasta, sayılan tüm bu alanların da temel motivasyonlarını barındıran psikoloji disiplini geçmiş tasarımının muhtemel bütünleyicisi olarak göz ardı etmesi pek rasyonel görünmemektedir. Öyleyse psikotarih ya da psikolojik tarih neden diğer tarih türleri kadar yaygınlık kazanmamıştır? Bu soruya direkt olmasa da çeşitli vesilelerle yapılmış açıklamalardan hareketle cevaplar bulunabilir. Örneğin deMause ve ekolünün psikotarihin psikolojinin bir dalı olabileceği ve tarihçilerin –daha doğrusu analist olmayanların– psikotarih yapamayacağına yönelik keskin, dışlayıcı ve haliyle kabul edilemez anlayışı gibi. Bir başka örnek, tüm hatalarına rağmen ilk psikotarih çalışmasının psikanalizi kullanması nedeniyle psikotarihin yalnızca ve yalnızca psikanalizle yapılabileceğinin ilanı gibi. Psikolojinin kuram ve yönteminin tarih disiplinine uygulanmasının zorlukları da daha objektif bir cevabı karşılayabilir. Bu durum da psikotarih yazacak tarihçilerin tatmin edici profesyonel bir psikoloji kuram ve yöntem bilgisine sahip olmalarını, dolayısıyla uzun süreli bir akademik formasyonu zorunlu kılmaktadır. Bir başka cevap da mevcut psikotarih örnekleri aracılığıyla verilebilir. 1960’lardan günümüze yapılmış psikotarih çalışmalarını çoğunlukla psikobiografiler oluşturmakla birlikte grup davranışına ilişkin çalışmalar esasen tüm uygarlık tarihini kapsayan makro çalışmalardır. Nitekim deMause tarihsel motivasyonun çağlara ya da kıtalara/bölgelere göre tasniflenmiş bir tarih anlayışıyla tespit edilemeyeceğini savunmaktadır. Oysa çağdaş tarihyazımı makro tarih geleneğine karşı, büyük yapıları ortaya çıkarmak için çok daha ayrıntılı çalışma yapma imkânı tanıyan mikro yapılar odaklanmıştır. Şüphesiz psikotarih mikro tarihyazımıyla da yapılabilir. Örneğin Osmanlı’nın son döneminde Türk milliyetçiliğinin nasıl olup da kitleleşmiş olduğu sorusunun cevabını, süreci hızlandıran bir unsur olarak “Balkan Savaşı travmatik deneyimi”yle ilişkilendirerek verebilmek (Odabaşı, 2020) ya da I. Dünya Savaşı yıllarında Osmanlı başkentinde Türk sinemasında cinai film türünün nasıl olup da bir furyaya dönüştüğünü “kaçınma davranışı”yla temellendirmek psikotarihsel bir kavrayıştır (Odabaşı, 2020). Fakat psikobiyografi dışındaki mevcut psikotarih örneklerinin tarihsel motivasyona yönelik makro düzeyde bir anlama önermesi, tarihte psikoloji kullanımını alanını daraltırken deneysel yaklaşımların ortaya çıkmasını da imkânsızlaştırmaktadır.

Peki psikotarih yazarlarının tarihçi değil de analist (en hafifinden psikolog) olmaları gerektiği düşüncesi ne kadar rasyoneldir? Bu sorunun cevabını da analistler tarafından yazılmış psikotarihler -bilhassa psikobiografiler- açıkça vermektedir. Freud’dan itibaren psikobiografilere yönelik temel

eleştiri, klinik sonuçların, üzerine inşa edildiği tarihsel bilgilerdeki yanlışlardır. Çünkü tarihsel bilgilerdeki yanlışlar er ya da geç ortaya çıktığında psiko-analiz tümüyle çökmektedir. Psikologlar ya da analistlerin tarihsel malzemeye tarihçiler kadar hakim olması mümkün değildir; tıpkı psikoloji kuram ve uygulamalarına tarihçilerin psikologlar/psikiyatristlar/analistler kadar hakim olmasının mümkün olmadığı gibi. Dolayısıyla psikotarih yazımındaki avantaj ve dezavantajlarda söz konusu alanların mensuplarını birbirine karşı üstün kılacak olan şey, tarih ve psikoloji donanımını birbirine paralel olarak ve birini diğerine yeğ tutmadan mümkün olduğunca güçlendirmektir.

Kanımızca, geçmişteki nedenlerin sonuçlara “nasıl” dönüştüğünü anlamaya olanak sağlayacak her türlü psikoloji kuramıyla ister kaynaşma-kendileme ister kavram transfer etme yoluyla olsun psikotarih yapılabilir. Ne var ki, diğer psikoloji kuramlarından farklı olarak insan davranışını geçmişe inerek inceleyen tarihsel bir yöntem ve “geçmişin şimdide keşfi” düşüncesine sahip olması nedeniyle psikanalizin psikotarih için en uygun kuram olduğu yönünde güçlü bir kanaat vardır. Oysa tarihçiler açısından -ister bir tarihi şahsiyet çalışılsın isterse tarihi bir olay ya da olgu- çok daha önemli olan, tarihçinin çalıştığı döneme dair bir tarihsel empati geliştirebilmesidir. Yani odaklanılan dönemin/zamanın ruhunun keşfidir. Zira doğal olarak yaşadığı çağın öznel bir varlığı olan tarihçinin bugünden geçmişe yönelik isabetli anlamalara ulaşılabilmesinin yolu, odaklandığı zamanın tarihselliğine vâkıf olabilmesiyle mümkündür. Bu açıdan bakıldığında “*insanı etken bir varlık olarak gören ve zihindeki bilişsel süreçlerin türü ve yapısı ile gözlenebilen davranışlar arasındaki ilişkiyi araştıran bilişsel yaklaşım*”ın bulguları, tarihçinin odaklandığı geçmiş kesitinin bireysel ve toplumsal algılama, bellek ve düşünce/şema oluşumlarını anlamlandırmasında yeni olanaklar sunma potansiyeli taşımaktadır. Ya da tarihçi fenomenolojik yaklaşımın “gereksinimlerin belirleyiciliği” teorisinin ya da sosyal psikolojinin sosyal etki kuramının, çalıştığı tarihi olayın/olgunun açıklanmasında başat bir unsur durumunda olduğunu belirleyebilir. Ve pek tabii tarihçi geçmişin bir kesitini açıklamada siyasi, ekonomik, sosyal vb. nedenler ile birlikte bir ya da birden çok psikoloji kuramının “nasıl” sorusuna çeşitli düzeylerde cevap veriyor olduğunu tespit edebilir.

Psikoloji-Tarih adlarının bir araya gelişini ifade eden “psikotarih” terimi, tarih ya da psikoloji alanının herhangi bir ya da birden çok kuramını doğal olarak kullanabilir. Tıpkı bir tarihsel olgunun siyasi ya da ekonomik saiklerini bu alanlara özgü herhangi bir ya da daha çok teoriyle açıklayabileceği gibi. Geçmiş tasarımlarında tümüyle psikanalitik kuramı kullanmak ise alana yönelik bir zorunluluk olmaktan ziyade ancak psikotarihçinin tercihi olarak görülebilir. Sonuç olarak en kapsamlı tanımıyla psikotarih “*Tarihin nesnesinin neden-sonuç ilişkileri içinde kavranıp ‘nasıl’ sorusuna psikolojinin kuram ve/veya kavramları kullanılarak cevap aranan geçmiş tasarımlarıdır.*”

## Kaynaklar

- Arıboğan, D. Ü. (2020a). Bir politik anamnesis örneği olarak Ayasofya'nın ibadete açılması meselesi. In *Travmaların gölgesinde politik psikoloji*. İnkılâp Yayınevi.
- Arıboğan, D. Ü. (2020b). Politik karar, tutum ve davranışlarımızı bireyselden toplumsala uzanan bir yelpazede anlama ve açıklama kılavuzu olarak politik psikoloji. *ÜÜ. Sosyal Bilimler Dergisi*, 10.
- Binion, R. (2001). Psychohistory. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*.
- Bloch, M. (2018). *Tarih savunusu veya tarihçilik mesleği* (A. Berktaş, Trans.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Braudel, F. (2018). *Akdeniz ve Akdeniz dünyası* (M. A. Kılıçbay, Trans.). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Buckley, N. L. (1976). Book review. *Pacific Historical Review*, 45(4).
- Burke, P. (2006). *Fransız tarih devrimi: Annales okulu* (M. Küçük, Trans.). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Burke, P. (2019). *Sosyoloji ve tarih* (M. T. Akad, Trans.). İstanbul: İslık Yayınları.
- Çelikkol, A. (2002). *Tarih psikiyatri divanında*. İstanbul: Stüdyo İmge Kitap.
- Çevik, A. (2007). *Politik psikoloji*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Cliospsyche. (17.07.2020). Retrieved from <https://cliospsyche.org/aboutus>
- Collingwood, G. (1990). *Tarih tasarımı* (K. Dinçer, Trans.). İstanbul: Ara Yayıncılık.
- DeMause, L. (1982a). *The emotional life of nations*. New York: Karnac Book.
- DeMause, L. (1982b). *Foundations of psychohistory*. Londra: Creative Roots Pub.
- DeMause, L. (1997). The psychogenic theory of history. *The Journal of Psychohistory*, 25(2).
- DeMause, L. (1998). The history of child abuse. *The Journal of Psychohistory*, 25(3).
- DeMause, L. (2002). *The emotional life of nations*. New York: Karnac Book.
- Elovitz, P. (2018). *The making of psychohistory*. UK: Routledge.
- Fevbr, L. (2001). *Uygarlık, kapitalizm ve kapitalistler* (M. A. Kılıçbay, Trans.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Fuchsman, K. (2012). Interdisciplines and interdisciplinarity: Political psychology and psychohistory compared. *Issues in Integrative Studies*, 30.
- Göka, A. (2006). *Türk grup davranışı*. İstanbul: Aşına Kitaplar.
- Hobsbawm. (1999). *Tarih üzerine* (O. Akınhay, Trans.). İstanbul: Bilim Sanat Yayınları.
- Issp. (15.08.2020). Retrieved from <https://www.ispp.org/>
- Kurth, W. (2014). Attachment theory and psychohistory. *The Journal of Psychohistory*, 41(3).
- Kushner, H. I. (1993). Taking Erikson's identity seriously: Psychoanalyzing the psychohistorian. *The Psychohistory Review*, 22.

- Lawton, H. (1998). *The psychohistorian's handbook*. New York: The Psychohistory Press.
- Lawton, H. (2014). Psychohistory news. *Newsletter of the International Psychohistorical Association*.
- Michelet, J. (1967). *Fransız ihtilali tarihi* (H. Varoğlu, Trans.). İstanbul: MEB Yayınları.
- Noland, R. W. (2010). *Psikotarih: Teori ve pratik* (M. Alican, Trans.). Tarih okulu VI.
- Odabaşı, İ. A. (2020). Cinayet seyriyle realiteden kaçış I. Dünya Savaşı'nda popüler film ve toplumsal travma. In *Travmaların gölgesinde politik psikoloji* (p. 157-197). İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Öztürk, E. (2016). Psikotarih açısından çocuk yetiştirme tarzları ve çocuk istismarı. *Türkiye Klinikleri Journal of Forensic Medicine Special Topics*, 2(3).
- Öztürk, E. (2020). Dünyada ve Türkiye'de psikotarihin akademik yansımaları. In E. Öztürk (Ed.), *Psikotarih*. Ankara: Türkiye Klinikleri.
- The psychiatrist as psychohistorian task force report 11* (Tech. Rep.). (1976). Washington: American Psychiatric Association.
- Psychohistory.com. (15.08.2020). Retrieved from <https://psychohistory.com/the-journal-of-psychohistory/>
- Psychohistory.us. (20.07.2020). Retrieved from <https://www.psychohistory.us/about-us.php>.
- Renshon, S. A. (1998). *The psychological assessment of presidential candidates*. New York: Routledge.
- Runyan, W. M. (1993). Psychohistory and political psychology: A comparative analysis. In S. Iyengar & W. J. McGuire (Eds.), *Explorations in political psychology* (p. 36-63). Durham NC, Duke University Press.
- Strozier, C. B. (1986). Psychohistory. *Journal Behavioral & Social Sciences Librarian*, 5, 3-19.
- Szaluta, J. (2001). *Psychohistory: Theory and practice*. New York: Peter Lang.
- Tacitus. (2006). *Germania & britannia* (F. Akderin, Trans.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Tileaga, C., & Byford, J. (2014). *Psychology and history interdisciplinary explorations*. New York: Cambridge University Press.
- Uzbay, T. (2015). Beyni anlamak sadece nörobilim ile mümkün mü? Beyin yüzyılında nörolojik bilimlerden sosyal bilimlere yeni açılımlar, yeni yaklaşımlar. *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1.



# Molla Mustafa Başeski Tarafından Kaleme Alınan *Mecmûa*'da Öteki Hakkında Algıların Dünya Görüşü Açısından Temelleri

Vedad Spahić<sup>1a</sup>, Mirjana Marinković<sup>1b\*</sup>

<sup>1</sup> Tuzla Üniversitesi, Boşnak Dili ve Edebiyat Bölümü, Tuzla, Bosna Hersek

<sup>2</sup> Belgrad Üniversitesi, Doğu Dilleri Bölümü, Belgrad, Sırbistan

<sup>a</sup> vedadspahictz@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7614-1438>

<sup>b\*</sup> **Corresponding Author:** mirjana.marinkovic011@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9862-2243>

**Authors' Contributions:** The authors equally to the writing of this paper.

**Received:** 12 June 2020, **Accepted:** 26 October 2020, **Online:** 30 October 2020

## Özet

Makalede, postyapısalcı imgebilim izinde, 18. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Türkçesi ile yazılmış Molla Mustafa Başeski'nin *Mecmûa*'sında hetero algıların dünya görüşü açısından temelleri ele alınmaktadır. Son kültürel araştırma yöntemlerini uygulayarak ve ötekinin imajının her zaman kültürel olarak koşullandırıldığı varsayımından yola çıkarak, bu inceleme diğer din mensuplarına (Bosnalı Katolikler, Ortodoks ve Yahudiler), Osmanlı İmparatorluğu'nun askerî ve siyasi düşmanlarına (Avusturyalılar, Ruslar, Karadağlılar) ve Bosnalı olmayanlara (Türkler ve Araplar) odaklanmaktadır. Araştırmanın amacı, yazısı gizli olduğu için iktidara karşı boyun eğmeye mecbur olmayan güvenli bir şahit ve tahlilcinin dünya görüşünü kullanarak geç Osmanlı dönemdeki Bosna çokkültürlülük modelinin tabiatını aydınlatmaktır. *Mecmûa* yazarının diğer din mensuplarının imajını oluşturma şekli, her zaman komşu olmalarına, yaşam alanlarının paylaşıldığı veya İmparatorluğun diğer tarafındaki kâfir olmalarına bağlıdır. Başeski'nin "iç ötekilerin" tanımlamaları, karakterizasyonu ve yorumları asla söz konusu kişinin öncelikle din kimliğine yönelmez; ister olumlu ister olumsuz olsun, bu karakterizasyonlar her zaman *ad hominem* yönelimli, somut insanlara bağlıdır ve gösterilen özellikler, imagolojik anlamda, din üstü, genel ve evrenseldir. Böyle bir algı, muhtemelen kronikçinin İslam'ın orijinal ilkelerinin kozmopolit yorumlanması ve tasavvufa duyduğu sempatisi ile ilişkilidir. Bu nedenle, *Mecmûa*'daki Saraybosna'nın imagolojik ufku, laik-tanımlayıcı düzeyde değil, deneyimsel, somut ve metafizik olguları bağdaştıran etik düzeyde işlev görür. "Dış ötekiler" söz konusu olduğunda, bilgi eksikliği ve gerçek tehdide karşı duygusal tutum, Başeski'de de bu algı çizgisinde mitolojik önyargılar ve klişe yargıların hâkim olmasını sağlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Molla Mustafa Başeski, *Mecmûa*, Postyapısalcı İmgebilim, Hetero Algılar

# The Image of the Other in Mulla Mustafa Basheski's Chronicle on the Basis of His Worldview

## Abstract

Written in the second half of the 18<sup>th</sup> century in the Ottoman Turkish language the Chronicle of Mulla Mustafa Basheski discusses ideological references about hetero-images in regard to post-structuralist imagology. Considering the hypothesis that the image of the other is always culturally conditioned, the members of other religions are researched through the analysis (Bosnian Catholics, Orthodox, and Jews), military and political enemies of the Ottoman Empire (Austrians, Russians, Montenegrins) and non-Bosnians (Turks and Arabs). To be more precise, the way in which the chronicler creates the image of the members of other religions always depends on the fact whether they are neighbors i.e. people who live nearby and share living space or the members of other religions living across the Empire's border. Basheski's descriptions, characterizations, as well as his comments of the "inner others", are never primarily directed at the religious identity of the mentioned ones; those characterizations, however, either affirmative or negative, are always ad hominem oriented and related to real people. Nevertheless, as regards to the imagery point of view, those characterizations go beyond the notion of religion, being general and universal. Accordingly, such perception is related to the chronicler's cosmopolitan interpretation of the original rules of Islam, as well as to his affinity towards Sufi mysticism. As a result, the imagery point of view of Sarajevo in the Chronicle does not function on the profane-descriptive, but on the ethical grounds, thus connecting empirical, concrete, and metaphysical. However, as regards to the "external others", the lack of information and affective relation towards the real danger, resulted in the predominance of mythological conceptions and stereotypes even in Basheski's Chronicle.

## Keywords:

Mulla Mustafa Basheski, Chronicle, Post-Structuralist Imagology, Hetero-Images

Bosna-Hersek edebiyatı gibi karma edebiyatlarda imagojji incelemelerine uygun olan çok sayıda zengin eser bulunmaktadır. Çok uluslu bir toplumda ötekinin imajının nasıl, hangi edebî araçlarla, hangi dünya görüşü başlangıç noktalarından, hangi tarihsel ve toplumsal etkiler altında oluşturulduğu sorusuna cevapları aramak her zaman çabaya değer. Bu, özellikle yüzyıllarca süren dengeli bir arada yaşamının ciddi olarak bozulduğu günümüzde de geçerlidir. "Tarihin jeopolitik bir bütünden olağandışı bir surette oluşan gerçekliği yarattığına ve farklı halklar ve gelenekler, kültürler ve medeniyetler arasında öylesine yakın ve yüzyıllarca süren ilişki kurmuş olduğuna şüphe yoktur" (Lovrenović, 1989, 127). Bosna insanı, ötekiliği imparatorluk ve medeniyet sınırlarının duvarlarından değil, kendi günlük hayatının gerçekliği ve dolaysızlığı olarak yaşayıp algılamaktaydı.



## Edebî ve Tarihsel Çerçeve, Metodolojik Başlangıç Noktaları ve Araştırma Konusunun Tanımlanması

Sözde dini-didaktik sıkı bütünlüğüne ve estetik-ruhsal olgunlaşmamışlığına işaret eden klişeler aksine, Osmanlı dönemi Bosna tarihinde meydana gelen edebiyat, seyahatname, Farsça ve Türkçe ile yazılan şiir, halk diliyle yazılan alhamiyado şiir, zengin epigrafik edebiyat ve İslami ve Hıristiyan kökenli teolojik ve bilimsel yazılardan Fransisken ve Ortodoks tarikatlarda yazılan ve Molla Mustafa Başeski<sup>1</sup> gibi hevesli bireylerin çabalarıyla kaleme alınan kroniklere kadar çok geniş ve renkli yazı şekilleri ve türlerinin yelpazesini içermektedir. Osmanlı dönemi metinlerinin imagolojik şekilde okunmasında onların meydana geldiği tarihsel/toplumsal/kültürel bağlam tasvir edilmelidir. Bu çalışmadaki amacımız, Bosna ve Hersek coğrafyasında farklı halklar, kültürler ve gelenekler arasındaki Cennet beraberliğini doğrulamak veya inkâr etmek değildir. Aksine Başeski'nin Saraybosna'da 18. yüzyılın ikinci yarısında kaleme aldığı somut bir metin olan *Mecmûa*'nın öteki hakkında nasıl bir imaj oluşturduğunu tespit etmektir. Bosna'nın gerçeğinin birçok açı ve katmanlarını aydınlatarak tarihî gerçeğin karışık imgesini veren eserle karşılaştığımız için imagolojik yorum daha ilgi çekici olur. Öteki hakkında izlenimlerin incelemesinde de postyapısalcı imgebilim izinde yaklaşılmıştır. Buna göre, “imaj bir çeşit ebedî ve evrensel gerçeğe göre değil meydana geldiği kültürel bağlamın özelliklerine göre görülür” (Gvozden, 2005, 7) ve “gerçek olan ve gösterilmiş olan kolaylıkla ayrılamaz, derecelendirilemez; imaj, gerçek ile paralel olup ondan ayrılmış değil, onun kısmıdır” (Gvozden, 2005, 6).

Molla Mustafa Başeski, *Mecmûa*'sında doğru (ki bu özelliği, onu o zamanki Bosna kroniklerinin olağan kritik olmayan algılama paradigmasından ayırmaktadır) ve genellikle kısa fakat sürekli ilgi çeken etkileyici yorumlarda bulunmuş, diğer taraftan Saraybosna'daki ve bütün Bosna Eyaletindeki olaylar hakkında bilgi vermiştir. Olaylara paralel olarak her sene ölen kişilerin hayatı, meslekleri, giyinme tarzı vb. hakkında doğru bilgilerin yer aldığı ölüm yazıları da yer almaktadır. *Mecmûa* metninde anlatılan ilk seneler, dağ deresi gibi daha hızlı ve kısa akıyor, sonraki seneler de geniş

<sup>1</sup>Molla Mustafa Başeski (şiir lakabı Şevkî) Saraybosna'da 1731 veya 1732 yılında doğdu. Kazazlık sanatı öğrendi ama bununla uğraşmadı. Saraybosna medreselerinden birisinde okumaya devam edip 1757 yılında Ferhadi Camii mektebinde sibyan muallimi tayin edildi. İki sene sonra Buzacı Hacı Hasan Camii'nde imam hatiplik görevini aldı. 1763 yılında kâtib-i âm oldu. Okuryazar olmayan halka özel mektuplar, arzuhal, şikâyet-nâme, sözleşmeler, senetler yazdı, ölen vatandaşların verasetlerini deftere geçirdi vb. Şeriat ve astronomi derslerine devam etti. Tasavvuf öğrenip Kâdirî tarikatına katıldı. Başeski doğduğu şehirdeki olayları ve hayatı büyük bir merakla takip etmiştir. 1756 yılında *Mecmûa*'yı yazmaya başladı. İlk birkaç yılda haberler ve olay tasvirleri kısa ve yorumsuzken sonraları daha teferruath, renkli ve ilginçtir. Olaylara paralel olarak her sene ölen kişilerin isimlerini yazmıştır. 50 yıl boyunca yazdığı ölüm yazılarında 4.000 isim bulunmaktadır. Bu da sırf isim ve mesleklerin sıralanması değildir. Canlı portre yapmakta usta olduğu için kişisel tasvir yanında kişinin toplumdaki konumu, maddi hali ve onun kişisel ve ahlak özelliklerini kaleme almıştır. O dönemde konuşulan Türkçe ile yazılan Başeski'nin *Mecmûa*'sı Saraybosna'daki Gazi Husrev Bey Kütüphanesinde saklanmaktadır. 1805 veya yeni bulgulara göre, 1809 yılında vefat etti.

ve sakin bir nehre dönüşüyor. Bašeski, merkezinde kendi cinsiyet, toplumsal, dinsel ve kültürel kimliğinin tüm özellikleriyle gözlemci/anlatıcı Ben'in olduğu eşmerkezli daireler sistemiyle *ötekilik* olgularını ve o zamanki Saraybosna'nın geniş panoramasını vermektedir. Daha geniş imgebilim anlamıyla bu *ötekilik* olgularını şu şekilde sınıflandırabiliriz:

- Öteki olarak kadın (Bosna-Hersek özel “gender” geleneğinin arka planında oluşan anlatıcının ataerkil bilincine göre *öteki*)
- Öteki olarak iktidar [anlatıcının toplumsal duygusallığı ve keramet ahlakına göre haysiyet ahlakı tercih prizmasından algılanan *ötekilik* (Daha geniş bilgi için: (Spahić, 2018, 193)]
- Öteki olarak köylüler (anlatıcının açık şehir *özbilince* göre oluşan *ötekilik*)
- Deliler ve zavallılar (insaniyetin *daha katılımcı* kısmına ait olan anlatıcının ve bu tür insanlar hakkında halk inançlarındaki mitolojik saflık açısından *ötekilik*)

Araştırmamızın büyük kısmını temelleştirdiğimiz daha dar imagolojik anlamda ötekilik Bašeski'nin *Mecmûa*'sında aşağıdaki kategorilerde görülmektedir:

1. Diğer din mensupları (Bosna Katolikler, Ortodokslar ve Yahudiler)
2. Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri ve siyasal düşmanları (Avusturyalılar, Ruslar, Karadağlılar...)
3. Bosnalı olmayan (Türkler, Araplar...)

## **“İç Ötekinin” İmajı**

Deneyimlerle değil, kavramlarla ilgilenen ikili karşıtlık mantığı ile, ötekiler olarak Hristiyanların imajının yegâne olacağı, İslam ve Hristiyanlığın önceden varsayılan ayırt edici özellikler ile açık şekilde tanımlanmış olacağı beklenebilir. Aksine *Mecmûa*'da Hristiyan dünyası mensupları hemen hemen mukayese edilmez iki ayrı varlığa ayrılmıştır. Bašeski'nin Saraybosna'daki Katolik/Ortodoks Hristiyan topluluğuna ilişkin imajı, yalnızca yazarın dünyayı gözlemlediği te(le)olojik optiği olan dini geleneğin Hristiyanlar hakkında geliştirdiği arketipik görüşlerle değil, aynı zamanda belirli bir alanda bir arada var olan birçok dünya görüşünün yaygın yakınlığı ile de koşullandırılmış ve yakın bir arada yaşama, temel arketipik kavramı doğrulamakta, tamamlamakta veya reddetmektedir. Bašeski'nin Saraybosna imajı o zamanki bütün Bosna toplumu için geçerlidir. Bu, birbirine

tahammül eden ve katlanan paralel dünyaların imajı değil interaktif mozaik bir toplumun imajıdır. Bu toplumda çoğunluğu oluşturan Müslümanlarla birlikte “Başeski'nin çevresinde Müslüman olmayanlar çarşının merkezinde ve yakınında ve Saraybosna etrafındaki köylerde oturuyorlar; ticaret ve sanatlarla uğraşıyorlar, inançlı oluyorlar; tedavi edebilenler “hem Yahudileri, hem Hıristiyanları hem de Müslümanları tedavi ediyorlar, benzer ilgileri olan insanlarla arkadaşlık ediyorlar...” (Filan, 2014, 309). Diğer tarafta, evrensel Hıristiyan dünyası temsilcileri olarak Avusturyalılar ve Rusları kapsayan öteki, İslam dünyası – Hıristiyan dünyası karşıtlığından imagolojik şekilde türemiştir. Bu karşıtlık *teolojik-felsefi* değil *tarihsel* bir karşıtlık olarak algılanmalıdır. Dolayısıyla “Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri ve siyasal düşmanlarına” genel bakış en iyi şekilde belirli bir imajın tabiatına uygun olmaktadır. Onlar hakkındaki imajın şekillenmesinde sınır kategorisinin en az iki seviyede kaçınılmaz bir rolü vardır:

Şartlı olarak egzoterik adlandırılabilen yüzeysel seviyede sınır kavramı, İslam hilafeti (bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu) ve kalan dünya arasında fiziksel gerçekleştirilen ve tarih mekanizmalarıyla kurulan sınır demektir. Kronikçinin diğer din mensupları hakkında verdiği imaj ve bu imajın tabiatı, komşuların, yani birlikte yaşadığı kişilerin veya İmparatorluğun sınır ötesinde bilinmeyen ve tehdit olarak görülen diğer din mensuplarının söz konusu olmalarına bağlıdır. *Sınır*, sınır kavramını geriye, *kuruluş dönemine* götüren daha derin bir seviyede, somut bir mekânda gerçekleşebilir olanak olarak düşünüldüğü halde, zamansız ve kalıcı kılan ezoterizmden yoksun değildir. Böyle sınır tanımlanması da, içinde veya dışında yaşayan diğer din mensuplarına karşı iki farklı, hemen hemen zıt ilişki demektir. Bu orijinal sınır kavramı, İslam teleolojisinde bulunan ve Muhammed Arkoun (1996)'un söz ettiği belirli hukusal-statü hususları içermektedir: “Mü'minlerden (Müslümanlardan – yazarın notu) başka Kitap sahip olan halklar – zimmî denilen ve İslam iktidarından himaye altına alınan *Ehlü'l-Kitab* vardı. Çok tanrılı olanlar da (*muşrikân*) Allah'ın Kanunu'nun verdiği sınırlar dışında yaşıyorlardı. Hukuksal terimlerle, Allah'ın Kanunu'nun (şeriat) uygulandığı canlı İslam sahası (Dârü'l-İslam) ile bir gün Allah'ın Kanunu'nun uygulanabildiği harb ülkesi (Dârü'l-Harb) arasında açık bir sınır çizgisi vardı” (Arkoun, 1996).

Bir edebiyat-belgesel türü olarak rûz-nâmede, anlatıcı ve metin arasında otonom kurgusal durumların ve karakterlerin yaratılmasına izin veren mesafe bulunmamaktadır. Bu yüzden ötekiler hakkında mevcut imaj modellerine kişisel katkısını anlamak için yazarın bağlı olduğu maneviyatın doktrinel ilkeleri ve temel sembolizminden başka onun kimliğinin fenotipik yönleri de aydınlatılmalıdır. Molla Mustafa Başeski hakkında elimizde az bulunan bilgilere göre, kendisi Saraybosna çarşısında kâtiplik ve bir Saraybosna mahalle camiinde imam hatiplik yapıyordu. Bu tarihçinin adı yanında

*molla* unvanı, Osmanlı döneminde yüksek olmayan din okullarında din bilimlerini okumuş kişi için kullanılmıştır. *Mecmûa*'dan öğrendiğimize göre, Kadiri tarikatının müridi olarak Başeski, İstanbul, Kahire veya Bağdat bilim merkezlerinde eğitim gören âlimlerin ve şeyhlerin derslerine sık sık devam ediyordu. Başeski, Türkçe olarak okuma fırsatı bulduğu ilahiyat, şeriat, tasavvuf, astroloji kitaplarından birkaç defa söz etmektedir. Bu bilgilere istinaden, tarihinin resmen zamanının seçkin aydınlar zümresine ait olmadığı halde, bağlı olduğu kültürel çevrenin bir dereceye kadar son bilgilerine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Yazarın temel İslam öğretisinin ruhuyla ve özellikle tasavvuf yorumlama akımlarıyla (tasavvuf, kendi öz formunda İbrahimî dinler dairesindeki dinlerin öz/ruhsal birliğinde ısrar eder) ilişkisi onun diğer din mensuplarına<sup>2</sup> bakışlarını izah edebilir. İlk ve Vahiy'den ilham edilen<sup>3</sup> Peygamber Muhammed'in ortak İbrahimî geleneğin mensupları olan İsa ve Musa'nın takipçilerine göstermekte olduğu takdir ve saygı daha mutlu toplumlarda ve zamanlarda Müslümanlar için pratik davranış modelleri oldu. Geçmişte (ve günümüzde de böyle olmaktadır.) Müslüman dünyasının çoğunluğu olan ve kabile kimliği, gelenek ve göreneklerinin hâkim olduğu Müslüman toplumlarında İslam kanunu çok eksik anlaşılıp uygulanıyordu. Akbar Ahmed'in farkettiği gibi, böyle toplumlar için Peygamber sırf "mükemmel kabile reisidir" (Ahmed, 2019, 26).

Başeski'nin yorumladığı gibi gerçek İslam ahlâkının ihlâli, ihlâl edenin cezalandırılmasına yol açan sırf "dünya" kabahatı değil, temelleri vahiyde olduğundan, ahlak ilkelerine hüremetsizlik Evren kanunlarının bozulması olup tüm toplumu etkilemektedir. Zaten "... toplumdaki dengenin ihlâli, Başeski'nin toplumdaki kendi varolmasını ve bu değer koruyucusu olarak oynadığı rolünü denetlediği olgudur" (Filan, 2014, 309). Böylece Başeski, bir Hıristiyan ya da Yahudi'ye karşı işlenen şiddeti ya da suçu not ederek, onu her zaman Tanrı'nın düzenine aykırı olarak nitelendirip genellikle tarih sahnesinde izlenecek olayların akışında ve içeriğinde Tanrı'nın kamçısını tanımaktadır. 1770 yılına ilişkin bir notta Saraybosna'daki Hıristiyanlara yönelik şiddeti Rusların Hotin'deki Türklere karşı kazandığı zaferle nedensel olarak bağlamıştır.

"Frenliklik<sup>4</sup> mahallesinde Kalpaklık nâm zimmînin kızının Riskân<sup>5</sup> mezhebinden Karo oğlu zimmî Risto zor ile nikâh ve bir iki yıl mâ-beynlerinde adâvet ve âkıbet mezbûr

<sup>2</sup>Tasavvuf ile ilgili kitabında Annemarie Schimmel şunu vurgulamaktadır: "mü'min Allah'ı tanıdıkça önyargıları azalır ve Allah'a giden yolların sayısının insan canlarının sayısı kadar olduğunu anlar" (Schimmel, 2004, 2004).

<sup>3</sup>"Ehl-i Kitâb ile en güzel şekilde konuşun – aralarında şiddete başvuranlar hariç – ve deyin: "Biz, bize indirilene de, size indirilene de inandık. Bizim ilâhımız da sizin ilâhımız da tek olan Allah'tır. Biz, yalnız O'na boyun eğen Müslümanlarız" ((Duraković, 2004) *Kur'ân-ı Kerîm*, Ankebût Sûresi, 29, 46).

<sup>4</sup>Yazım hatası.

<sup>5</sup>Bosna'da Hristiyan.

Karo Müslümanlarından birkaç yaramazı uydurup îânet ile nâ-hakk yere mezbûr kızının ihtiyâr Kalpaklığın oğlunu ve torununu Ramazân'da gece ile birini katl ve iftirâ' edip yaramazlar kahvesinde gece ile Müslümanları meydâna da'vet etmişler deyü iftirâ' ve bu sebep ile ol biri yarın maktûli defn etmek için çarşıya çıkıp gâvur kahveden Müslümanları meydana da'vet etmiştir deyü bazı câhil hudi sijed bilmez fark ve temyîze kâdir olmayan an-cehlin ve an-küfrin şer'-i şerîf olduğunu bilmeyen, kendi re'y ile bir asl-ı hareket ve mahz-ı harâm işe halâl deyip ol zavallı reâyâyı çarşıda Ramazân-ı Şerîfte katl eylediler. Ve bundan gayri zavallı reâyâyâ zulmler eyledikleri vardır lâkin Allahu a'lem reâyâyâ zulmler sebep ile Hakk Teâlâ Mosko keferesini Müslümanlar üzerine musallat edip gâlip ettirdi" (Gurânî, 1746-1804, 16a).

Başka bir yerde diğer din mensuplarına karşı saldırıları, Başeski'nin hayatı boyunca Saraybosna'da iki defa ortaya çıkan veba işareti olarak görmektedir. Aşağıdaki bölümde ve daha yaklaşık olarak on yerde, ihlâlciler çocuklar olsalar bile, veba salgınını Gök kanunlarının ihlâli nedeniyle Gök'ün en korkunç cezası olarak anlamaktadır.

"Ve hep iyice azîm kar yağdı ve çarşıda kesret-i sibyan kar top ile birbirisini ve Yahûd ve Nusayrânî çok incittiler hele bu kadar edepsizlik gördüğüm yok idi. Bu dahi Allahu a'lem tâûna karşı reâyâ bed-dua eylesin bir hikmet oldu" (Gurânî, 1746-1804, 37b).

Daha önceki notta Müslümanların ve Hristiyanların rol oynadığı olayı Başeski şu şekilde yorumlamaktadır:

"Hibâzân kuşanma teferrücü Pyenkevaç kurbinde Yalıda kırk elli gider var idi. Ve çıktıkları vaktinde gâvurları alayda ileri ve ustaları bargir üstünde yürütdiler ve alayda gâvurlar ileri ve bargirli olduğunu bazı ahmaklar beğenmeyip hatta giderken İškono İsmail Ağa kethüdâsına gidip söylediler ve gâvurları binmişler iken bargirlerinden indirdiler ve gâvurların hatırı kaldı niçin evvel merrede ve vehle-i ûlâda bize haber etmediniz hemen bizi rezîl eylediniz akıl mı bu deyü cevâb eylediler. Nefsü'l-emr böyledir lâkin bazı eşhâs kendisini pek akıllı hesâb eder. Hâlbuki hiç temyizi ve aklı yoktur. Hemen pilavı daim halâpeye<sup>6</sup> döner. Pây-ı taht olduğu yerde bazı vakit bazı şeylere ruhsat veregeldiler. Tarih budur fî yevmi 13 Mâh-ı Recep sene 1190 güneş

<sup>6</sup>halâpe - lâpa anlamına geliyor.

## Molla Mustafa Başeski Tarafından Kaleme Alınan *Mecmûa*'da Öteki Hakkında Algıların Dünya Görüşü Açısından Temelleri — 160/ 168

Sünbüle burcun beşinci derecesinde idi. Fî yevm-i Gospodina” (Gurânî, 1746-1804, 28a).

“Kitle mantığının, ‘çarşı kanununun’, söylentiler şiddetinin ve iktidarın keyfi hareketlerinin eleştirisinde tutarlı” olarak (Zgodić, 1998, 232) Başeski, başka birkaç düzine notta hemşehriler Müslümanlar veya hükümet kurumlarının kendileri tarafından [1997, 166 ve 266] yasadışı askere alma veya soyguncuların asılması gibi] Hıristiyanlara karşı şiddetli saldırılardan ve hoşgörüsüzlüklerden bahsetmekte ve Allah’ın cezasını hemen hemen her seferinde çağırılmaktadır. Saldırganları yaramaz (hırsızlar, suçlular) olarak nitelendirmekte ve kaçınılmaz olarak onlara, *hudi sijedi* adını vermektedir ki *Mecmûa*’yı çeviren Mehmed Mujezinović’e göre, “cahil, akılsız insanlar” anlamına gelmektedir. Aslında, bilim ahlakının, demek ki İslam’ın temel ilkelerinden biri olan bilgi edinme savunucusu olarak Başeski, bu nitelendirmeler ile en kara günahın cehalet içinde hayatı boşa harcamak (“hud osijediti”) olduğunu ve “bilim ile bir arada yaşama arasında doğrudan bir nedensel bağlantı olduğunu” bildirmek istiyor. Biri diğeri olmadan var olamazdı. Birincisi, ikincisinin ortaya çıkışı ve kurulması için manevi, entelektüel ve kültürel koşulları yaratır. Bilim ahlakına yerleştirilmiş bilgi yoluyla Tanrı’ya ulaşma ihtiyacı, ırksal, dini veya sınıf farklılıklarından bağımsız olarak Tanrı’nın yaratılışının kabulüne aktarılır ...” (Ahmed, 2019, 193). Ve “Tanrı’nın eşleştirilmesi” kavramına dayanan nedensellik tarzına gelince, elbette, onu “adaletsizliğin sırf meydana geldiği çevreye değil tüm topluma odaklanan endişe nitelikli ve daha kapsamlı bir ahlaki-düşünsel çabanın gerçek erişimini tanıyarak tarihsel olarak bağlamsallaştırmalıdır. Yani Başeski, dünyanın yalnızca onun görüşüne açık olanın olmadığını farkındadır” (Filan, 2014, 150). Öte yandan, “toplum içindeki ilişkilerin bireylerde veya toplumun bir kesiminde kendi kendini algılamanın sorunlu olduğu zaman bozulduğunu” okuyoruz (Filan, 2014, 146)<sup>7</sup>.

Başeski’nin çok sayıdaki böyle uygunsuzlukları not alması, tarih biliminin kronikçinin zamanı hakkında verdiği görüntülere denk gelir ve bu da eserin kendisinde bulunan imajolojik motiflerin yapısı ve konfigürasyonu ile doğrudan ilişkilidir. Toplumu askeri modelden barışçıl modele dönüştürmeye çalışan reformcu teşebbüslerin başarısızlığından dolayı, 18. yüzyılın tamamı Osmanlı İmparatorluğu’nun ve onun Batı dünyasına en maruz eyaleti olan Bosna’nın derin siyasal, askeri ve iktisadi durgunluk dönemi olmuştur. 6.000 asker ile Avusturya prensi Eugene Savoy’un bu ülkeyi ezdiği ve merkezi Saraybosna’yı küllere yaktığı kader belirleyici 1697 yılından itibaren,

<sup>7</sup>Doğrusu, bu görüş, Bosna yazarlarının gecikmekte olmadıkları ve o zaman geniş uygulanan sosyal-teolojik araştırmaların söylev pratiğinin genel bir yeridir. Fakat, Başeski, “diğer okumuş Bosnalılar aksine kritik görüşleri ve olumlu değerlendirmeleri (...) deduktif olarak İslam’ın yazılı dogmatik geleneğinin ve otoritelerinden almamaktadır” (Zgodić, 1998, 261). O bizi genellemelere induktif olarak canlı dünyadaki örneklerden getirmektedir.

## Molla Mustafa Başeski Tarafından Kaleme Alınan *Mecmûa*'da Öteki Hakkında Algıların Dünya Görüşü Açısından Temelleri — 161/ 168

Müslüman olmayanlara karşı Osmanlı şeriat uygulanmasında fazladan tutarsızlık (Zgodić, 1998, 232) ve Bosnalı Müslümanlar ve Katolik komşuları arasındaki ilişkilerin bozulması gibi olumsuz sonuçları olan bir dizi büyük sosyal sarsıntılar meydana gelecektir. Katolikler Avusturya-Macaristan yayılmacılığına sempati duymaya ve Avusturya'nın Müslümanları kovduğu bölgelere taşınmaya başlamışlardır. Daha 17. yüzyılın sonlarında "Müslüman mültecilerinin gelişi Katoliklerin gidişini telafi eder: Katolik kaynakları 1683 ve 1699 arasında 50.000'den fazla Katolik'in iltica ettiğini tahmin etmektedir ve 1645 ve 1699 arasındaki Venediklerle yürütülen savaş sırasında göç edenlerin sayısı muhtemelen onlarca bin idi" (Džaja, 1992, 105). Bu uzun süren savaşlar ve diğer tarihsel koşullar da kaçınılmaz dinsel ve toplumsal kutuplaşmaya yol açacaktır. Bu kutuplaşma bir yere kadar Bosna'nın demografik, kültür ve ekonomik haritasını değiştirecek ve sonuç olarak dinler arasındaki ilişkileri daha koyu tonlara boyayacaktır. Şahit olarak Travnik Fransız Konsolosluğu memuru Chamuette-des-Fosses bunu doğrulamaktadır: "...bu eyaletteki Müslümanlara haksızlık yapmayalım diye, onların, reyanın kendisinin (genellikle Hristiyan köylüleri) dediği gibi, bir zamana kadar çok ılımlı olduklarını söylemeliyiz. Fakat bu yüzyılın başlangıcından sonra, siyasal durum nedeniyle, onlar olağanüstü itimatsız olmuşlardır" (Malcolm, 1995, 49-50). Bu koşullarda bile Başeski'nin "çatışmaların ve şiddetin nedenlerini nadiren din açısından nitelendirmesi açıktır. Aksine, bunlar hırs, yağma gibi, yani insan tabiatına mahsus olan dürtüler ve sosyal düzenin kendisinin ürettiği motifler olan din dışı, 'dünyevi' nedenlerden dolayı ortaya çıkmaktadır" (Zgodić, 1998, 238).

Her şeye rağmen Başeski'nin algılama-imagoloji lensi tarihsel koşulların akımına karşı koyulmuştur. Böyle bir ayarlanmış olan vizyon, zamanının kurgusal olmayan tarihsel nesrinin ana akım söyleminden sapmaktadır. Ve *Mecmûa*'nın gizli bir yazı olması, yazarın kendisi için de son derece risk taşıması ve içeriğin çoğunluğunun gelecek nesiller için amaçlanmış olmasına rağmen, bunun tek başına bir ses olmadığı ve Bosna'da bir arada yaşamanın modelini ifade ettiği kamısında. 1780 yılında kaleme alınan olay bunu metonimik olarak yansıtmaktadır.

"İhtiyârın kızı mecnûne çarşıya indi. Çocuklar başladılar takılmağa. Ol dahi zincir üzerinde salma ile uşaklar kovardı hatta büyük adamlar önünden kaçardı amma sarış kavi, hiç görünmezdi. Feraceyi bir hoş tutardı. Ayağında çizme amma tez seğırtirdi ortalık taaccüb ederdi nice tez koşar. Bir iki gün böyle âhengler oldu. Ve üstüne varan yoğ idi. Bir korku verdimiş idi, hatta kollukçuları önünden kovduğu gördüler. Meyhane

**Molla Mustafa Başeski Tarafından Kaleme Alınan *Mecmûa*'da Öteki Hakkında Algıların  
Dünya Görüşü Açısından Temelleri — 162/ 168**

kapıları salma ile kırardı gâvura ve Kifuta<sup>8</sup>, uşaklara hamle ederdi kusuruna değmezdi”  
(Gurânî, 1746-1804, 34b).

Bu notu belki Başeski'nin dinler arası ilişkilerinin erozyonuna karşı duygusallığının temelinin gizlendiği bir örnek olarak veriyoruz. Delirmiş olan kızıdan herkese tehlike tehdit ediyor, fakat kronikçi sonunda, onun bakış açısından, en az korunmuş olanlara – Yahudilere, Hristiyanlara ve çocuklara – işaret ediyor. Hemşehri Yahudileri ve Hristiyanları çocuklarla birlikte aynı sıraya koyması, Başeski'nin kâfirlerle ilgili çoğu metinsel pasajda izlediği prensipli bir tanımlı ifade eder - İslam'ın yasal ilkelerinde, zimmiler olarak adlandırılan Hristiyanlar ve Yahudiler, Şeriat yasal kategorisi aracılığıyla *garibûn* adıyla, demek ki korunmaya ihtiyaç duyanlar olarak ele alınır. “İlimli sufi olarak Başeski, dış (zâhirî) ve iç (bâtınî) olmak üzere dünyanın iki düzeyini tanımaktadır (...) Hakikat, İslam Vahyinin özünde bulunan İç Gerçek anlamına gelmektedir. Şeriat (dış kanun) hakikatın aktarıcısı ve ifadesi olduğuna göre bu nedenle sufiler dış kanunun en kuvvetli savunucularıdır” (Karić, 1982b, 202).

*Mecmûa* metnindeki diğer din mensubunun imajı, tarihsel bakış açısından deneyimsel öncüllerden daha sembolik öncüller üzerinde işlev görmektedir. Bu öncüller içinde *koruma altına olmayanlar* kategorisi belki imajın çerçevesini belirlemiştir. Bunun yanısıra, diğer din mensubunun imajı, Ehl-i Kitab arasındaki ölçülü ifade edilen yakınlık duygusunun arkasında gölgelenmiştir. Ehl-i Kitab ifadesi burada doktrinci olmayan anlamda inançlılara ilişkindir. Bu bağlamda kronikçi 1773 yılında meydana gelen bir ayaklanmada ölen hemşehrilerini sayarak bir Hasan Ağa'nın “Hristiyanlara ve Yahudilere<sup>9</sup> çok güzel davrandığımı” söyler ve bu şekilde huyunu değerlendirir. Diğer taraftan, yazar aralarında çok sayıda arkadaşı olan bazı Hristiyan ve Yahudilerdeki güzel huyları ve onların dindarlıklarını tanıtır:

“Sûfî zimmî ihtiyâr mütakkî Popo” (Gurânî, 1746-1804, 77b).

“Bıyıkları doğru önüne bakardı. Tez yürürdü. Sûfî şey hâlis Rişkân<sup>10</sup> âbid mecnûn, amma bir hesâbda ona mecnûn diyen mecnûndur. Zîrâ herîf onların âyîni üzere ibâdet etmeği bilirdi. Kürklük sanat bilirdi, satmak ve almak ve akçe saymak bilirdi. Fuşş ve fisk söylemezdi. Kimseneyi incitmezdi. Bir evi varoşta var, Beytü'l-mâle râci oldu. Zîrâ vârisi çıkmadı” (Gurânî, 1746-1804, 91a).

<sup>8</sup>Bosna'da Kifut (Çifut) Yahudi anlamına gelmektedir.

<sup>9</sup>Başeski'nin Müslüman olmayanlara karşı şiddet işleyenleri kişiselleştirmeyi belki de daha açık tercih ettiğini vurgulamak gerekir.

<sup>10</sup>Riškân veya Riskân – Bosna'da Hristiyan.



**Molla Mustafa Başeski Tarafından Kaleme Alınan *Mecmûa*'da Öteki Hakkında Algıların  
Dünya Görüşü Açısından Temelleri — 163/ 168**

“Salomon çokacı bazargân zencil<sup>11</sup> yârânım. Gurebâlara ba-temessük akçe verir idi  
(Gurânî, 1746-1804, 93a).

“Mileta kâmil mi'mâr zimmî ganem iştirâsına birkaç kese mâl götürüp Yeni Varoş  
kazâsında yolda eşkıyadan Arnavutlar onu katl eylediler. Münâsib iyi huylu kefere idi.”  
(Gurânî, 1746-1804, 140a).

Başeski'nin tarihsel deneyim açısından diğer din mensuplarına *dindarlık* özelliğinin olağandışı tanınmasını tasavvuf ezoterik geleneğinin unsurlarına dayanan dünya görüşüne bağlayabiliriz. Bu tasavvuf geleneği “ötekide Ruhû aramasında” özel bir kosmopolitizm türü yaratmıştır. Kutsallaşmışlar arasındaki yakınlıkta ısrar, Başeski'de rüya ve olağandışı haberlerin yorumlanmasında ortaya çıkar. Bu, tasavvuftan kaynaklanan İbrahimî dinler dairesindeki<sup>12</sup> transandantal din birliğini doğrular ve iyi bilinen “kadehin rengini alan şarap” mecazı ile en iyi bir şekilde ifade edilebilir. Bu mecazın birçok anlam arasında, Seyyed Hossein Nasr'ın dediği gibi, “Tanrısal vahiy, özel insan grubuna geldiği şeklin rengini alır. Vahiy alan, demek ki kadeh, şaraba veya Gökten gelen vahye rengini verir, ve daha derinde bu kadehin kendisine Gök elleri şekil vermiştir” (Nasr, 1996, 33).

Şimdiye kadar söylediklerimize göre Başeski'nin “iç öteki” ile ilgili imajı hakkında en az iki genel sonuç çıkarılabilir:

Birincisi: Hemşehriler Hıristiyanların ve Yahudilerin insanî zayıflıkları, kusurları veya erdemlerini anlatırken Başeski'nin tasvirleri, nitelendirmeleri ve yorumları insanın din kimliğinde hiç ısrar etmiyor. Olumlu olsun, olumsuz olsun bu nitelendirmeler *ad hominem* yönelimli, somut insanların ahlak durumu, kabiliyetleri ve becerileri ile ilişkilidir. İşaret edilen özellikler imajolojik anlamda din üstüdür. Nobel ödülünü kazanan yazarımız bunu biraz farklı yorumlamaktadır: erdem olsun iğrençlik olsun – hep din üstüdür. Başeski'nin hemşehriler Müslüman olmayanların nitelendirmesi onun “hürriyet, adalet, hoşgörü, bilgi ve karşıt-taassup aksiolojisinin” ifadesidir (Zgodić, 1998, 256).

İkincisi: Başeski diğer din mensupları olan hemşehriler hakkında imaj verirken ötekilerin yaşam tarzları, adetleri, inançları, kabiliyetleri, sapkınlıkları ve onun ötekiler hakkında bildikleri ile ilgili

<sup>11</sup>Bosna'da zengin.

<sup>12</sup>Yazarın bağlı olduğu tasavvuf öğretisi en sık sık İslam ezoterizmi olarak nitelendirilmektedir. Ve her ezoterizme “sinkretizmin büyük seviyesi mahsustur. Dolayısıyla bu bünyede tüm nitelendirmeler büyük bir derece keyfi veya en az empoze edilmiştir; bu sinkretizmde, son dahili olanın aranmasında, coğrafi ve zaman farkları doğal olarak kaybolmaktadır” (Karahasan, 2004, 16).

klişe görüşleri hiç bir zaman tekrar etmemektedir. Bosna Hıristiyanları ve Yahudilerinin din ve folklor geleneklerinin gözle görünür şekilleri hakkında hemen hemen hiç bilgi vermemektedir ve bununla ilgili hiç genelleme yapmamaktadır<sup>13</sup>. Dahası, bir Hıristiyan'ın İslam'a geçmesi örnekleri verirken Bašeski açık bir şekilde değerlendirmeden kaçınmaktadır ve bu durum onun enetelektüel ufuklarının genişliğine ve tabiatına çok inandırıcı bir şekilde şahitlik etmektedir<sup>14</sup>. *Mecmûa*'nın imagojistik ufku deneyimsel, somut ve metafizik bir araya getirerek profan-deskriptif düzlemde değil ahlaki düzlemde işlev görmektedir. Sonuç olarak, kaydedilen olgu, içinde yönlendirici idealitenin tonunu taşımaktadır. Bu nedenle, "Boşnak Hıristiyanların kaderlerini izleme, kaydetme ve kaleme alma kararı ve tamamen bilgilendirici-olgusal anlamda olumlu değer etkisi olan bir karardır" (Zgodić, 1998, 235).

Üçüncüsü, Bašeski, o zamanki ahlaki davranış kurallarını açıkça bozan olaylar hariç, Müslüman olmayan hemşehrilerin kötü niteliklerini nadiren çarpıcı bir şekilde sunar. Bu durumda bile çoğunlukla onları sıralar ve yorum yapmaz. Azınlık pozisyonunda ötekiye karşı kişisel duyarlılığının yanı sıra, bu kesinlikle Şeriat'ın İslam toplumlarında gayrimüslimlere karşı pozitif ayrımcılık modeline olan sadakati ile ilişkili olabilir, bu da diğer uygulamaların yanı sıra yargıda özerklik anlamına gelir. "... medeni ceza adaleti konularında, bir Müslümanın da dahil olduğu durumlar hariç, bu dünya pratik olarak manevi liderlerine maruz kalmıştır" (Karić, 1982a, 334). Kimliklere ve farklılıklara örnek ve hassas bir kişi olan<sup>15</sup> Molla Mustafa için bu tür davaları değerlendirmek, başkalarının hukuksal müktesebatına girmek iyi niyet sınırını aşmak anlamına gelmektedir.

## Sınır Ötesine Bakış

Molla Mustafa Bašeski tarafından kaleme alınan *Mecmûa*'da Avusturya ve Rusya ile yapılan savaşlarla bilinen hemen hemen bütün çalkantılı bir yüzyılı kapsadığı halde *sınır ötesindeki* insanlar ve halklardan nispeten çok az bahsedilmektedir. Bu tür içerik yokluğunun nedeni, o zamanlar Bosna'nın kuzey, güney ve batı sınırlarıyla çakışan Osmanlı İmparatorluğu'nun idari sınırının, aynı zamanda kültür ve medeniyet bölgelerinin kavşağı olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu

<sup>13</sup>Başeski'nin olaylar için tarih atmada Hıristiyan törenlerinin adları kullanması bir müstesnadır. Bu günümüze kadar yaşayan genel dil uygulamasının bir parçasıdır.

<sup>14</sup>Kerima Filan da bunun farkındadır ve vurguluyor ki "Bašeski'ye göre insan kendi inançlarda serbesttir ve onun için başkasının değerlendirmesine bağlı olmamalıdır" (Filan, 2014, 152).

<sup>15</sup>Başeski'nin ötekinin empatik imajının artikülasyonunda retorik unsurlar özel bir araştırmaya değer. *Mecmûa* metnindeki göz önüne bulundurulması gereken birçok örneklerde bir Hıristiyan'ın asılması da bulunmaktadır: citat str. 11 – nap. 9. "Bu mutsuz adama 'zavallı' kelimesini kullanan kronikçinin onun taraftarı olduğunu söylemeye cesaret ederiz..." diyen Enes Karić (1982a, 333)haklidir- (1982a, 333)

## Molla Mustafa Başeski Tarafından Kaleme Alınan *Mecmûa*'da Öteki Hakkında Algıların Dünya Görüşü Açısından Temelleri — 165/ 168

bölgeler arasında bilgi ve kültürel mal alışverişi yüzyıllar boyunca son derece düşük yoğunlukta idi. Kronikçinin bilgisizliği veya yeterli ve güvenli bilgi olmadığı şeylere karşı meşhur sakıncanlığı,<sup>16</sup> Osmanlı İmparatorluğu'nun o zaman en belirgin şekilde yüzleştiği halklar olarak Avusturyalılar ve Ruslar'ın imajolojik nitelendirmeleri söz konusu olduğunda bir çeşit “eksi varlık” yapılandırmaktadır. Başeski, bunlar hakkında imajı arketip düşman olarak gerçekle ilgili surette soğuk bir imgeye indirmekte ve askerî kuvvetlerinin, topraklarının ve süvarilerinin sayıları hakkında kısa bilgiler vererek mağlubiyetlerini Tanrı rahmeti olarak ve zaferlerini Tanrı öfkesi olarak algılamaktadır veya karanlık bir ülke ve masalımsı kötülük yeri olarak Avusturya ile ilgili indüklenmiş imge ile motolojik fantazmalar anlatmaktadır:

“Dâr-ı harbde güya büyük eyderhâ zuhûr gelmiş halk yalan söyledi. Bilmem cismi ne kadar. Encâmında hakikaten görenler geldikte tahrîr burada işâret olunacaktır” (Gurânî, 1746-1804, 147a).

Askerî düşmanlar söz konusu olduğunda nadir müstesnalardan biri de Başeski'nin anlattığı 1768/69 tarihindeki Silahdar Mehmet Paşa'nın Kara Dağ seferidir. Bu seferi Müslümanların büyük bir zaferi olarak tanıtarak, Kara Dağ ve Kara Dağlılar üzerine şöyle yazmaktadır:

“Zîrâ yolları azîm sarıptır taşlıktır, varmayan bilmez, vasf kâbil değildir. Hatta bazı kimesneden işittim dediler ki altmış konaklık yere sefere gitmek gayri yere dahi resândır ve pek severim. Zîrâ bütün hep taşdır. Kâfirin dahi şeylerden bir şey bu kadar. Sen kovarsan ol kaçır yüz bin kal'ası vardır. Onun ile cenk etmek müşkil. Herkesin vazîfesi değildir. Hemen hîle ile an-gafletin basmak ve ayakta çabuk onlar gibi az dahi olursa, avn-ı Hakk ile iş ederler. Yoksa onlardan uzak ve onların hîlelerini bilmeyen bir fâide etmez, ancak Trebinli ve Nikşikli ve Spujlu bunlar işe yarar” (Gurânî, 1746-1804, 10a).

Başeski, kendisinin de dediği gibi, sefere katılanların söylediklerini aktararak Karadağlıların savaş ustalığı hakkında kendisinden önce oluşan ve günümüzde de köklü mitlerin arka planında yapılandırılan çok çarpıcı bir imge vermektedir.

Başeski'nin Araplar ve Türklere ilişkin imajolojik söylevi, bazı genel nitelendirmelerin verildiği bir sürü açık ifadelerden ibarettir. Bu halklarla aynı devletin sınırları içinde yaşadığı halde, millet

<sup>16</sup>Kendisi tecrübe etmediği ve başkalarından öğrendiği olaylarda Başeski daha geniş ve empatik yorumlardan tutarlı olarak kendini alıkoymaktadır. “Başkalarının sözleri Başeski için olay değil, fenomendir” (Fılan, 2014, 146)

**Molla Mustafa Başeski Tarafından Kaleme Alınan *Mecmûa*'da Öteki Hakkında Algıların  
Dünya Görüşü Açısından Temelleri — 166/ 168**

kavramını açık surette etnik kökenden ayırıp onları tam manasıyla yabancılar olarak görmektedir. Özel olarak, dilsel ayırt edici özelliklerle ilgili bir söylenti fark ettik, yani, anadili Boşnakça'nın Arapça ve Türkçe'den sözde üstünlüğünü vurgulayarak kendi kendini bilen Boşnak kimliğini vurgulamaktadır. Bunun dışında da *Mecmûa* metni birkaç açıdan Boşnakların etnik ve dilsel özelliği hakkındaki bilinci ifade etmektedir, örneğin Bosna'da Osmanlı değil Bosna askerleri, Bosna yerli epik geleneği konusunda olduğu gibi.

Araplar hakkında imge Türkler/Osmanlılar hakkında imgeden büyük bir ölçüde farklıdır ve bu muhtemelen Boşnakların Türklerle temasının doğrudan, somut ve uzun olması ve Araplarla ise dolaylı ve sembolik olmasıyla ilişkilidir. Arap tarihinin erken İslam döneminden tarihleri ve olayları süslü bir tarzda sıralayan Başeski, Araplar hakkında genel Müslüman tarihinin başlangıç noktalarını temsil eden olaylarda cesur ve uzlaşmaz katılımcılar olarak bir imaj verir. *Mecmûa*'nın ikinci bölümünde verilen birkaç hikâyede (kısa öğüt verici öyküler) baş kahramanlar, Araplar olarak gösterilmekte veya kahramanların adları bu halka ait olduklarını işaret etmektedir. Ayrıca bu kahramanlar Arap etnik özelliklerini taşımaktadırlar. Bir dizi fıkra Bin Bir Gece'den kaynaklanmaktadır, bu nedenle karakterlerin tip-karakter özellikleri yüzyıllardır süren diyakronik oral iletim ve bu koleksiyonun içeriğinin yatay göçü sayesinde yersizleştirilip evrenselleştirilmiştir. Osmanlı Türkleri ise daha çok ters ve kibirli insanlar olarak çok daha koyu renklerle boyanmıştır. 1776 yılının ölüm ilanında, tarih yazarı mahkeme katib yardımcısı Ömer Efendi'nin "bir Osmanlı gibi yordamlı" olduğunu söylüyor (Başeskija, 1997, 134). Başeski başka bir yerde Osmanlı'ya olan hoşnutsuzluğunu gizlemiyor:

“İslambul'dan bir ehl-i turnacılar gelmiş idi. Allahü a'lem İslambul'dan yarı pabuçla gezenler cüzvî bir hizmet olur vilâyet gezerler, murâd para” (Gurânî, 1746-1804, 97b).

Aynı arka plan doğrultusunda Başeski'nin bazı fıkralarında Bosna ve Anadolu aklı yüz yüze gelmektedir ve birincisi düzenli olarak daha üstün gösterilmektedir:

“Güya Yaramaz oğlunun babası Yaramaz nâm kimesne Anadol'da çok gezmiş. Hele bir kerre Anadol'da gece ile ağalar ve gayriler sohbet halvasında türlü oyunlar oynamışlar amma Yaramaz Boşnak ibrâm ederlerde Boşnak sen de bir şey bilir misin hâsıl-ı kelâm nâzdan sonra, bilirim demiş ve her birisinden bir şey alır – saat, vesîm bıçak ve gümüşe muteallık akçeden dahi alır ve onlara demiş: Siz el birbirine çarpın ve deyin bunun

seyrânı sonundadır. Ol dahi hâzır kendi ata biner kaçar gider ve Bosna'ya gelir” (Gurânî, 1746-1804, 10a).

## **Kendi İnsanları, Koyunlar ve Melekler Hakkında – Kimlik Kaleidoskopunun Çapı**

Ötekinin imajı, Bašeski'nin Bosna/Boşnak karakteri ve zihniyetinin kendi tanımlarını sunduğu ifadelere ek olarak da görünüyor. Bu anlamda, ötekilik kategorisini incelememizin ayrılmaz bir parçası, kronikçinin kendi halkı hakkındaki tamamen zıt nitelendirmesini verdiği notları sonuç yerine ve örnek olarak verelim:

“Bosna halkı acâib sâde dillidir, acemîdir, koyuna benzer. Eğer bir adam bir kimesneyi an-cehlin medh eder olursa, paşa olmuş olmamış, zincir gibi bir birisine tâbiyyet hepsi medh eder, ondan sonra cüzvî zamandan sonra eğer bir kimesne zemmeder olursa tâbiyyet ederler” (Gurânî, 1746-1804, 118a).

Nitekim, seferlere gidildiği zaman:

“Sefere halk gitmezden evvel bir kaç yerde dükkân tıraşlandı. Gittikten sonra hiç bir yerde çalınmadı ne dükkân ve ne ev, bakılmak sebep ile değil hemen aslında hırsız yoktur. Bosna halkı melek gibi...” (Gurânî, 1746-1804, 56a).

Sonuçta, modern öncesi dönemlerde ötekiliğin din, sınıf, cinsiyet ve yaş temellerinde ayırt edilmiş birisi olduğunu hatırlamak gerekmektedir. Buna uygun olarak kronikçi bütün din mensupları olan hemşehrilerini tek bir etnik kökenliler ve eşit hakka sahip millet statüsünde görmektedir. Din mensupluğunu referans değeri olarak almamaktadır. Onun için bu ototanımlamalar, ortak özellikler ve kimlik ve fark arasında olan ve modern milletlerin oluşmasıyla kendisine uygun yeni “sosyal antagonizmaların amortizasyonu, dinsel izolasyonizm ve kültürel ve geleneksel paralelizm tarzlarını” (Zgodić, 1998, 241) gerektirerek büyük ölçüde değişik bir format alacak olan iç denge hakkında bilinç işaretleridir ki Bašeski'nin kimlik mecazıyla söyleyecek olursak– pilav hiç bir zaman halapeye dönmemektedir. Fakat Bašeski'nin kimlik kaleidoskopunun çapında aşırılık olarak algıladığı, Bosna'da değişmemiş kaldı sözü- ve hâlâ herkes için geçerlidir.

## Kaynaklar

- Ahmed, A. (2019). *Putovanje u Evropu*. Sarajevo: El-Kalem.
- Arkoun, M. (1996). Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate. In E. Karić (Ed.), *Ljudska prava i islam* (p. 159-170). Sarajevo: Fond otvoreno društvo.
- Bašeskija, M. M. (1997). *Ljetopis*. Sarajevo: Sarajevo Publishing.
- Džaja, S. M. (1992). *Konfesionalnost i nacionalnost Bosne i Hercegovine*. Sarajevo: Svjetlost.
- Duraković, E. P. (2004). *Kur'ân-ı Kerîm*. Sarajevo: Svjetlost.
- Filan, K. (2014). *Sarajevo u Bašeskijino doba: Jezik kao stvarnost*. Sarajevo: Connectum.
- Gvozden, V. (2005). Književna imagologija u perspektivi. *Ostrvo*(4), 3-21.
- Karahasan, D. (2004). *Knjiga vrtova*. Sarajevo: Connectum.
- Karić, E. (1982a). Humanistički nazori Mula Mustafe Bašeskije. *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*, 3, 329-335.
- Karić, E. (1982b). Ljetopisac Mula Mustafa Bašeskija. *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*, 2, 195-206.
- Lovrenović, I. (1989). *Labirint i pamćenje*. Sarajevo: Oslobođenje.
- Malcolm, N. (1995). *Povijest Bosne*. Sarajevo: Dani: Erasmus Gilda - Novi Liber.
- Mehmed Meylî Gurânî b. İsmâ'îl Bosnevî . (1746-1804). *Mula Mustafa Bašeskija*. Sarajevo: Mecmû'a, Gazi Husrev-begova biblioteka. (kayıt no. 7340)
- Nasr, S. H. (1996). Religija i religije: İzazov življenja u mutireligijskom svijetu. In E. Karić (Ed.), *In Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate* (p. 11-41). Sarajevo: Fond otvoreno društvo.
- Schimmel, A. (2004). *İslamın mistik boyutları*. İstanbul: Kabalci.
- Spahić, V. (2018). Anticipativna poetika tajnog spisa: O književnim vrednotama i novovjekovnoj etici Bašeskijina nekrologija. *Društvene i humanističke studije - DHS* 1, 4, 189-194.
- Zgodić, E. (1998). *Bošnjačko iskustvo politike*. Sarajevo: Euromedija.



# Türk Şiirinin İki Zirvesi: Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç'tan Türkiye'nin Zirvesi Ağrı Dağı'na Sesleniş

Nesrin Karaca

Bursa Uludağ Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bursa, Türkiye  
nkaraca01@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-5355-5665>

Received: 25 August 2020, Accepted: 20 October 2020, Online: 30 October 2020

## Özet

Cumhuriyet döneminin önemli isimlerinden, '... *şirimizin üç Ahmet'inden biri*' Ahmet Muhip Dıranas'ın (1909-1980) tamamı 178 mısralık; Ağrı dağı karşısında duymuş olduğu hayranlık, tapınma, yılgınlıkla beraber gam, neşe, hasret gibi duygu ve düşüncelerini anlatan uzun şiiri AĞRI ile yakın dönem önemli şairlerimizden Bahaettin Karakoç'un (1930-2018) 72 mısradan oluşan AĞRI DAĞI isimli mistik şiiri, konu ve tema edindikleri 'Türkiye'nin çatısı' olan Ağrı Dağı kadar heybetli, etkileyici ve uzun soluklu şiirlerdir. Her iki şairde de, pastoral bir duyarlılık içinde yüce dağı doğrudan doğruya gözleyen veya heybeti karşısında yücelmek, benzemek, özdeşleşerek dileklerini söyleyen ve geçmişten geleceğe Anadolu'yu değerlendiren bir bakış açısı sözkonusudur. Nitekim kırk yıl arayla yazılmış her iki şiir; memleket tabiatına ve insanına bakarak kültürel derinlikle onu yücelten bir söyleyişin içinden, literatürde önemli yer tutan 'Ağrı Dağı' şiirleri külliyyatında farklı özellikleriyle ayrıcalıklı bir yere sahiptirler. Dıranas, Ağrı'nın yüceliği, heybeti ve ihtişamı karşısında kendi aczini, içine düştüğü beşeri zaafı, günah, korku ve endişelerini ortaya koyarak, dağ ile benliği arasında oluşan tezadı dile getirirken bunu tüm insanlığa teşmil etmiş, şiirine coğrafyadan hareketle beşeri bir mana kazandırmıştır. Karakoç'un Ağrı'yı hayranlıkla seyredişin ardından, 'Yerle gök arası bir sırlı düğüm' olarak anlatmaya çalışırken; iç âleminde oluşan duygular, en az onun kadar büyük, yüce ve ihtişamlıdır. Bu şevk ve heyecan kısmen şairin mistik yapısından kaynaklanmakla beraber, mensubu olduğu kültürün ve inancın temel değerlerine içli bir sevgiyle bağlı olmasıyla izah edilebilir, mahiyettedir. Tabiat ve coğrafya kadar hayatı, tarihi ve kültürü yerli ve milli açılımların örüntüsünde işleyen duygu, düşünce, felsefe, hayranlık ve boyun eğiş gibi temaların eşliğinde, insanlık tarihinin varoluşsal sancısı ve 'ağrı'sı, evrensel bir kuşatma ile bu şiirlerde en güzel ifadesini bulmuştur, diyebiliriz.

**Anahtar Kelimeler:** Ağrı Dağı, Şiir, 'Ağrı', Ahmet Muhip Dıranas, Bahattin Karakoç, İnceleme

# Appeal to Mount Ağrı, 'The Summit of Turkey' by The Two Climax Figures of Turkish Poetry, Ahmet Muhip Dıranas and Bahattin Karakoç

## Abstract

Both Ahmet Muhip Dıranas (1909-1980)- "*one of the tree 'Ahmets' of our poetry*" and an important figure of the Republican period- and Bahattin Karakoç (1930-2018) -a significant poet of the late period- have poems dedicated to the mount Ağrı. While that of the former communicates the feelings of admiration, adoration, frustration, grief, joy, and longing emerging out of the encounter with the mount Ağrı with a total of 178 lines; that of the latter adopts a rather mystical tone throughout a total of 72 lines. Both poems are inspired by their subject matter, the mount Ağrı -also referred as "the roof of Turkey"- and in that, they both appear as paramount, impressive and lasting pieces of poetry. Both poets adopt a point of view that directly observes the majestic mountain and articulates their wish to sublime, resemble and identify with it, while appreciating the Anatolian past and future with a pastoral sensibility. Among the many pieces that dwell on the mount Ağrı, the two poems written 40 years apart stand out as exclusive literary works for the cultural profoundness they present in their effort to understand and praise mount Ağrı, by taking reference from the nature and society of the homeland. While Dıranas contrasts the supremacy, majesty and splendor of the mountain with his humanly incompetence, weakness, frailty, sinfulness and fearfulness, he sets a contradiction between the mountain and his own self and asserts this to the domain of humanity. Derived from geography, his poetry thus receives a humane meaning. After watching it with admiration, Karakoç defines Ağrı as "a mysterious knot between the earth and the sky"; disclosing that the feelings it generates in his inner world are just as grand, glorious and magnificent as the mountain itself. This thrill and excitement are partly the result of the mystical nature of the poet himself, but they are equally the products of his sincere commitment to the cultural and faith communities to which he individually belongs. It can be claimed that blended with natural, geographical, historical, cultural and national patterns, the two poems convey beautifully the existentialist pain and 'ache' of humanity, through universal themes like feeling, thought, admiration and submission. .

## Keywords:

Mount Ağrı, Poetry, 'Ağrı', Ahmet Muhip Dıranas, Bahattin Karakoç, Analysis

## Giriş

Yeryüzündeki bazı dağlar yüksekliğiyle nam salmış, (Alparslan, 1996, 9) bazıları çetinliği, bazıları hakkında anlatılan efsaneler, endamına yazılmış şiirler ve doruklarına yakılmış şarkılarla anılırken, bazı dağların kendine özgü sesinden, bazılarının kuytularındaki perilerden söz edilip, durulmuştur. Hayatın devamlılığını sağlayan suların kaynağı olmaları, canlılara beslenme ve barınma gibi imkânlar sağlamalarından dolayı da kutsanmış olan dağlar, ötelere, bilinmeyenin uzamına da işaret eder.

Dağ, Türk şiiriyle ilintilendirildiğinde, bazen bir şiirin içinde geçiveren bir sözcük, bazen de bir şiire, şiir içinde bir (bölüme) adını veren, bir kitaba ya da kitaplar toplamına doğrudan ya da



## **Türk Şiirinin İki Zirvesi: Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç'tan Türkiye'nin Zirvesi Ağrı Dağı'na Sesleniş — 171/ 193**

çağrışımla karışmış olarak gördüğümüz tema ve izlekler (Durak, 2003) konumundadır ki, bunların başta geleni Türkiye'nin en yüksek dağı olan Ağrı Dağı'dır.

Bunlardan, Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatının iki büyük şairi Ahmet Muhip Dıranas ile yakın zamanda kaybettiğimiz Bahattin Karakoç'un Ağrı Dağı'nı konu, tema ve izlek olarak ele alan iki şiiri üzerinde durmaya çalışacağız.

Her iki uzun şiirin, 'Ağrı' dağı edebiyatındaki özel yeri ve önemi ile anlam derinliği, Türk şiirinin iki önemli şairinin ustalığı ve sanatlarının gücünü ortaya koyduğu gibi Ağrı için yazılmış şiirler içinde zirve değeri taşımalarıyla da ilgilidir. Şiirlerdeki odak temalardan biri olan özdeşleşim; tema, motif, imge değerlerin mahiyeti, coğrafik, tarihî ve kültürel perspektiften şairlerin iç dünyalarına ve ruhlarına tutulan aynanın hem milli, hem evrensel insan boyutuyla kesişmesi ve felsefi söylem etrafında şekillenmesi noktasıdır.

**“Dağ, ona derim...”**

Yeryüzünün devasa kamburları olan dağlar, sahip olduğu özellikler sebebiyle öteden beri insanoğlu için gizemli tabiat varlıkları ve mekânları olmuştur. Dağlar; kütleleri, heybetli görünüşleri, yaşam alanı olmaları, barınma, korunma ve avlanma imkânı sağlamaları gibi pek çok hayati özellikleriyle, ilk insandan günümüze önem arz etmiş, dünya mitolojilerinde kutsal olarak algılanmış ve kültleştirilmiş yeryüzü oluşumlarıdır. Yükseklikleri, yücelikleri, ihtişamları, başlarında karın, boranın eksik olmaması, üzerlerinde yaşayanlara barınma ve beslenme imkânları sunmaları, konar-göçer yaşamların mekanları olarak canlı ve yüce varlıklar olarak kabul edildiğinden, insanlar kendi güçlerinin yetmediği olaylar karşısında doğa üstü güçlerin yani tanrıların var olduklarını düşünmüşler, dağları da göklere yakınlığından dolayı tanrısal varlıkların yaşadıkları veya dünya ile iletişime geçtikleri mekanlar olarak görmüşlerdir.

Nitekim, dağ kültleri incelendiği zaman, dağlar, dünyanın merkezi, dinsel vahiy yerleri, tanrısal varlıkların oturdukları veya yaşadıkları yerler ve tanrının kendisi olarak düşünülmesinde, dağların yüceliği ve güneşin dağların ardında batması gibi insanlar için hayranlık uyandırabilecek durumlar da insanların dağlar hakkındaki düşüncelerini etkilemiş olabilir.

Dağlar; insanın hayat içindeki düşünceleri, hayalleri, uygulamaları ve ilişkide bulunduğu mekanlar arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir. İnanış sistemleri içinde dağların tuttuğu yerlerden başlayarak, insan soyunun tanrısal meşruiyetinin merkezi, yerle gök arasındaki bağın temel direği, kurtuluş

## Türk Şiirinin İki Zirvesi: Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç'tan Türkiye'nin Zirvesi Ağrı Dağı'na Sesleniş — 172/ 193

ve arınma kadar aynı zamanda cezalandırma mekanlarıdır, (Narlı, 2014, 15). Gerek pagan, gerek semavi ve semavi olmayan inanışlar içinde; kutsal olanla kurulan ilişkide dağların son derece özel ve önemli bir yeri vardır.

Dağ, dünya milletlerinin mitolojilerinde olduğu gibi Türk mitolojisinde de kozmik simgeciliğin esas unsurlarından olan dağlar, yaratılışın başlangıcı ve evrenin direği, üç âlemi birbirine bağlayan varlıklar, insanların ibadet etmek ve kurban sunmak için tercih ettiği yerler olarak insanları tanrıya ulaştıran araçlar olmuşlardır. Tabiattaki diğer varlıklar gibi dağların da ruhu vardır ve bu yüzden dağları kızdırmamak ve memnun etmek gerekir. Dağlar, çevrelerinde bulunan canlı varlıkları korur, beslenmeleri ve çoğalmaları için gerekli ortamları hazırlarlar, (Gökşen, 2016, 1506).

Yunan mitolojisi Olimpos dağına olağanüstüleştirirken, Türk düşüncesi ve mitolojisi Tanrı Dağı'nı kutsamış, semavi dinlerde bile işlevleri sebebiyle Tur, Hıra gibi dağlar ön plana çıkmıştır. Bünyesinde dağ barındırmayan coğrafyalarda dağların yerine dağ yavrusu yükseltirler veya sağlam kaya parçaları önem ve kutsiyet kazanmıştır, (Bayat, 2006, 49).

Katip Çelebi'den aktararak verdiği bilgilerde, Orhan Şaik Gökyay şunları ifade eder: “*Serendib Dağı, Adem Aleyhisselamın cennetten indiği dağdır. Hind denizinde olup, göklere doğru heybetle yükselir; üzerinde kırmızı yakut bulunur. Yine orada elmas ve öd ağacı da vardır. Medyen ile Eyke yakınında bulunan Tur-ı Seyna Dağı, Musa Aleyhisselamın dağıdır. Musa Aleyhisselam buraya geldikçe dağın üzerine bir bulut iner; o da bulutun altına girer; orada Tanrısıyla konuşur. Büsbütün Dağı, pek yüksek kara taşlı bir dağdır; Hüsvrev emriyle Ferhat dağı kesip, yol açmıştır. Cudi Dağı, Nuh'un gemisinin bulunduğu dağdır ve orada Nuh'un yaptırdığı bir mescit vardır. Mitolojik bir dağ olan Kaf Dağı, dünyayı çeviren, yeşil zebercetten bir dağdır*” (Gökyay, 1975, 402-405), dolayısıyla, kutsal dağlar her zaman dünyanın merkezindedir.

Katip Çelebi her ne kadar Cudi'de dese de, evrendeki canlıların ikinci türeyişini simgeleyen Nuh'un Gemisi'nin, genel bir kabule göre, konumuzu oluşturan diğer bir adı da Ararat olan Ağrı Dağı'nda bulunduğu inancı yaygındır.

*Ededi Dönüş Mitosu* adlı kitabında dağların inanç sistemleri içindeki merkeziliğini araştıran Eliade, “*Her yükseklik, belirli bir seviyeden kopuş; öteki dünyaya geçiştir; din dışı mekan ve insanlık durumunun aşılmasıdır*” (Eliade, 1994, 115); “*merkez simgeciliğinde dağın önemi büyüktür. Bu, yüksek olma erdemidir. Yüksek bölgeler kutsaldır*” diyerek, göğe yakın olan her şeyin, aşkın olana ulaşmaya çalışması ve ‘yükseklik’, ‘üstünlük’ gibi kavramların insanüstü olanın özelliklerine vurgu

## Türk Şiirinin İki Zirvesi: Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç'tan Türkiye'nin Zirvesi Ağrı Dağı'na Sesleniş — 173/ 193

yapar. Dolayısıyla; yüceliği, gücü ve yenilmezliği ifade etmesi bakımından toplumların inanışlarında ayrı bir yeri olan dağlar, gezegenimizin en görkemli, etkileyici ve mükemmel formlarıdır.

Coğrafyanın kültür üzerindeki etkilerine en güzel örnek olarak dağlar ve dağ çevreleri gösterilebilir. Folklor, edebiyat, mimarlık, giyim kuşam ve başka kültür öğelerinde ve özellikle de dinî kültürlerde dağların bambaşka bir yeri vardır. Dinsel ya da başka alanlarla ilgili herhangi bir atıfta bulunmaksızın dağ insan düşüncesini ve algısını iki yönden kuşatır: Biri; yeryüzündeki yaratılışa göreceğimiz yücelik, hayranlık, hayret ve bunun sizi sürüklediği yaratılışın, yeryüzünün kimliği ve niteliğini anlama düşüncesi; diğeri ise, özellikle dağda değişen ve bir ölçüde vücut sınırlarından kaynaklanan biyolojik durum ve farklı duygulanmalardır.

### Ağrı Dağı

*“Bir abide istersen eğer, Ağrı'ya git!  
Yükseklerden gelen büyük çağrıya git!  
Çıkmışken yolcu, Ağrı'nın zirvesine,  
Dönmek ne demek? Kanatlanıp Tanrı'ya git!”*  
Arif Nihat Asya <sup>1</sup>

Anadolu'nun en yüksek dağı olan Ağrı; hem efsaneler, hem aşk hikâyeleriyle anılır ve onunla ilgili zalim hükümdarlara, eteklerinde gezinen yağız atlara, göllerinde yıkanan beyaz kuşlara dair masallar anlatılır. Nitekim bir vesileyle Ağrı'nın yanından-yöresinden geçen, çevresinde dolaşan veya uzaktan seyredenler ondan çok etkilenmişler, özellikle, sanatçılar yazar ve şairler yeryüzünün bu ihtişamlı görünümüyle sadece fiziksel değil, aynı zamanda içsel bir bağ kurarak da ilgilenmişlerdir. Kimi şiirlerinde, kimi yazılarında, kimi tablo ve fotoğraflarında bu etkileşimin çarpıcı yansımalarını ortaya koymuşlar, Ağrı ile aralarında kurulan ihtişam duygusunun yarattığı şaşkınlık duygusu bir tür hayranlık ve peş peşe derin soluklar alma ihtiyacı gibi adeta bir sevdaya dönüşmüştür. . . Bu bağlamda, mesela Ara Güler'in ünlü 'Ağrı Dağı' fotoğrafı için karşısında bir hafta yatarak vizörden dağa baktığı, en güzel anını yakalamak için sabırla günlerini geçirdiği anekdotu, konuya anlam katacak nitelikte olduğu için anmadan geçemeyiz. <sup>2</sup>

Dağların hikayesini anlamak için ona hangi yönden, hangi tarihten ve hangi kültürden bakıldığı

<sup>1</sup>Arif Nihat Asya, Şiirler, Devlet Kitapları, İstanbul, 1971, s. 80

<sup>2</sup>(Postseyyah, 19.01.2020)

**Türk Şiirinin İki Zirvesi: Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç'tan  
Türkiye'nin Zirvesi Ağrı Dağı'na Sesleniş — 174/ 193**

önemlidir. Ağrı Dağı'nı görkemli kılan onun yalnızca yüksekliği değil, dinsel kitaplara ve söylencelere konu olan kutsallığıdır. Örneğin Ağrı Dağı, eskiçağın çok tanrılı dinlerine olduğu gibi, tek tanrılı semavi dinlerin kutsal kitapları olan Kuran, Tevrat ve İncil'e de 'Nuh Efsanesi' ile konumlanmış ve günümüze kadar gelmiştir.

*“Efsanevi dağa var gücümle baktım.” / Puşkin, 1829*

*“Ağrı'dan bütün vatan görünür.” / Behçet Kemal Çağlar*

*“Dağ görgüsü kazanır, Ağrı'yı bir kez görse de kişi” / Cemal Süreya*

Bugünkü Ağrı ili sınırları içinde, 35 km'den fazla taban çapı bulunan yaklaşık olarak 135 km. çevre uzunluğuna sahip, 1200 km'lik bir alanı kapsayan volkanik bir dağ olan Ağrı Dağı, deniz seviyesinden 1500 m yüksekliğindeki Doğubayazıt Ovası'ndan birdenbire yayvan bir koni biçiminde yükselen oldukça etkileyici ve görkemli bir görünüme sahiptir. Birbirlerine sonsuz bir bakışla bakar gibi duran iki dağ; Büyük Ağrı ve Küçük Ağrı. . . Birisi, 5137 metreyle Türkiye'nin zirvesi, diğeri 3896 m yüksekliğindedir ve konumuz olan büyük Ağrı, çıkıştaki zor hava koşulları nedeniyle dağcıların ilgi odağıdır, (Belli, 2010, 3-4).

Kadim geçmişi, zenginliği ve gizemiyle iç içe olduğu kadar pek çok isimle de anılan; Selçukluların Eğridağ dedikleri Ağrı; Ararat (İbranicede 'Urartu' karşılığı olduğu söylenmektedir), Masis, Kuh-i Nuh, Cebel ül Haris olarak da adlandırılır, (Belli, 2009, 49). Bu isim zenginliği Ağrı'nın aynı zamanda kültürel zenginliğinin de işaretidir. Bulutların arasından ulaştığı gökyüzü katmanlarından bakarak, binlerce yıldır eteklerinde yerleşen kültürleri izleyen Ağrı, bedeninde her birinden izler taşır Urartu, Med, Pers, Abbasi, Bizans, Moğol, Osmanlı ve çok sayıda krallıklar, beylikler. . . yaşayan, insan türünün beşiği olarak nitelenen, kendi efsanelerini ve ona atfedilen ayrıcalığı anlatır gibi mağrur bir edayla karşınızda duran, yeryüzü coğrafyasında Alp-Himalaya kuşağı üzerinde tanımlanan Ağrı hakkında ve onun etrafında tarih içinde pek çok anlatı ortaya çıkmıştır.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Ağrı edebiyatı İl'e adını veren Ağrı dağı ve çevresinin çarpıcı tabiat görünüşleriyle yansır. Edebiyat ürünlerinin pek çoğunda onun adına rastlamak mümkündür.

Ağrı ile ilgili ilk efsane Adem ile Havva'dan başlar. Söylendiğine göre: Allah'ın yarattığı ilk insanlar olan Adem ile Havva Cennet'ten kovulmadan önce Ağrı dağının kuzeyinde Aras nehri kıyısında yaşamışlardır. Havva anamız yasak meyveyi yemeden önce Adem babamızla Ağrı dağı yöresindeki Cennet'te mutlu bir hayat sürüyorlarmış. Diğer bir rivayet de şöyledir:

Adem ile Havva, Cennet'te şeytanın sözü ile yasak meyveyi yiyip kovulduktan sonra, Ağrı dağının güneyindeki Erem (İrem) bahçelerine inmişler. İnsan nesli buralarda çoğalıp yeryüzüne dağılmış.”

Tevrat ve İncil'de anlatılan Nuh Tufanı'nda adı geçen Ararat dağının Ağrı dağı olduğu üzerinde en çok gayri müslimler durmuşlardır. Kuran-ı Kerim'in Hüd, Kamer ve Mü'minun sürelerinde anlatılan Nuh Tufanı'nın özellikle Hüd suresinin 44.ayetinde adı geçen ve Hazreti Nuh'un gemisini demirlediği dağın Ağrı dağı olduğu iddia edilmektedir. Böylece Ağrı dağı yüzyıllardan beri dini yorumlara, mitoloji ve efsanelere konu olagelmiş, edebiyat ürünlerinde canlandırılmıştır.

Aşık Kerem, Ercişli Emrah, Karacaoğlan Ağrı için güzel şiirler söylemişlerdir. Anadolu'da çok sevilen Kerem ile Aslı

## Türk Şiirinin İki Zirvesi: Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç'tan Türkiye'nin Zirvesi Ağrı Dağı'na Sesleniş — 175/ 193

Ağrı Dağı yalnızca Anadolu'da değil, Türkiye'nin komşuları olan devletlerden Gürcistan, Rusya, Ermenistan, Nahçıvan, Azerbaycan ve İran'da da kutsal dağ olarak kabul edilmekte; Kars, Iğdır ve Doğubayazıt yöresiyle birlikte o bölgelerden de tüm görkemiyle izlenebilmektedir. Yani bu kadar geniş bir coğrafik bölgede yaşayan milyonlarca insanın sosyal yaşamı ve söylencelerine konu olan, Nuh'un Gemisi'nin burada olduğuna inanılmasının onu dünyadaki bütün dağlardan ayrıcalıklı kılar. Böylesine yüce ve kutsal bir dağın benzerine dünyanın diğer coğrafi bölgelerinde rastlamak mümkün değildir, (Belli, 2010, 3-4).

Başlıbaşına bir edebiyatı olan Ağrı üzerine yazılan şiirlerin çoğu amatör bir ruhla yazılmıştır. (Alparslan, 1996) Yaşanılan yere duyulan sevginin, o coğrafyanın ve tabiatın özelliği ve güzelliği, biyo-psiko-sosyal bir varlık olan insanın gurbet duygusu, doğup büyüdüğü topraklara özlemi, şiirlerin tema olarak bir yanını oluştururken, yolu bir vesileyle oraya düşen hayranlık, etkilenme ve büyüüne kapılma hali bazı büyük şairlerde imge, çağrışım ve duygu zenginlikleriyle daha katmanlı bir söylemle dile getirilmiştir.

Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatının iki büyük şairi Ahmet Muhip Dıranas ile yakın zamanda kaybettiğimiz Bahaettin Karakoç'un Ağrı Dağı'nı konu, tema ve izlek olarak ele alan iki şiiri üzerinde durmaya çalışırken, göreceğimiz ki; şiirlerdeki odak temalardan biri olan özdeşleşim; tema, motif, imge değerlerin mahiyeti coğrafik, tarihî ve kültürel perspektiften şairlerin iç dünyalarına tutulan ayna niteliğindedir. O aynadan yansıyan atmosfer, milli ve evrensel insan boyutuyla kesişmekle kalmayıp, aynı zamanda felsefi bir söylem etrafında da şekillenmiştir, denilebilir.

Ahmet Muhip Dıranas, Ağrı'da askerliğini yaptığı dönemde (1942-44) genç yaşında içselleştirdiği duygu ve düşüncelerin etkisinde şiirini kurmuş, Bahaettin Karakoç ise şiirini olgunluk döneminde (1986), 50'li yaşlarını sürerken kaleme almıştır. Ağrı dağı ile özdeşleşen bu iki uzun soluklu şiir düzleminde, Türk şiirinin iki önemli şairinin yapı, izlek ve imgeleri ortamında önce Dıranas'a sözü verelim.

---

hikayesinin bir bölümü Ağrı'da geçer; dumanda yolunu şaşırın Kerem, türkü ile ağrı dağından yol ister, birdenbire murat suyu karşısına çıkıp ta önünü kestiğinde ondanda geçit vermesini talep eder. Eski Doğubayazıt'ta geçen bölümü şöyledir.

Aslı'nın peşinde diyar diyar gezen Kerem, onun izini bir gün Beyazıt'ta bulur. Aslı Keşiş'in Bahçesinde saklanmıştır. Kerem bir yolunu bulup keşişin karısı ile görüşür, Kerem Aslı ile konuşabilmek için keşişin karısının ileri sürdüğü tek-lifleri kabul eder. Aslının yüzünü görebilmek, onunla konuşabilmek için 32 dişini sırayla çektirir. Sonradan elini sürdüğünde tüm dişleri eskisi gibi olur.

Başka bir anlatım:

Keşiş'in bağında Aslı ile Kerem buluşur. Fakat kızın üzerinde sihirli bir entari vardır. Kerem türkü söyledikçe, düğümlerden biri açılırken, diğeri kapanmaktadır. Aynı durum sabaha kadar devam eder. Sonunda Kerem öyle bir ah çeker ki, ağzından çıkan alevle tutuşup yanar. Bu külün başında günlerce bekleyen Aslı, külü saçı ile süpürürken tutuşur, o da yanar. Külleri birbirine karışır.

<https://agri.ktb.gov.tr/TR-122228/edebiyat.html>, 19.02.2020 7 20.18

**Ahmet Muhip Dıranas – “Ağrı”**

*“Karlı başın yüce dedikleyin yüce,  
Sükun içindeki heybetin gönlümce.”*

Ahmet Muhip Dıranas, Ağrı Dağı'nı göklerde demirli bir gemiye benzeterek daha baştan Nuh Tufanı Efsanesi'nin burada geçtiğine yönelik örtülü telmihlerde bulunur.

1942-44 yılları arasında Ağrı'nın Süberhan köyünde yedek subay olarak askerlik yaparken farklı bir coğrafya ve tabiatı tanıma imkanı bulan Dıranas'a özellikle dağın çarpıcı etkisi; tamamı 178 mısralık; hayranlık, tapınma, yılgınlık duyguları ile gamlı, neşeli ve hasret yüklü düşüncelerini anlatan uzun şiiri 'Ağrı'ya ve başka şiirlerine de yansımıştır, (Dıranas, 2000, 118-123). Yücelik ve hayranlık duygusunu taşıyan “Ağrı” ile birlikte yine o coğrafyanın etkisiyle yazılan “Dağlara”da tabiat ile hürriyeti birleştiren Dıranas (Kaplan, 2004, 295) “Ağrı” adlı bir başka şiirinde, Nuh Tufanı'nı betimlemekte ve yüce Ağrı Dağı'nı bir kurtuluş olarak görmektedir:

*“Gel! Seninle yüce dağlara çıkalım;  
Yalnız yüce dağlar benim aşkıma eş.  
O dağlar, hani her gün doğar ya güneş,  
Orada. Orada egemen o iklim” (s. 117)*

Belki de, çocukluğu Sinop'ta tabiatla iç içe kırsal bir hayatın içinden geçmiş olmasaydı Ağrı'daki askerlik görevinde bölgenin tabiatı Dıranas'ı bu derecede etkilemeyecek ve “Ağrı”, “Dağlara”, “Güven” (s. 124), “Dağın Ardında Güneş Battı”, “Maşar dağı” (s. 125) gibi şiirlerini yazamayacaktı. . . Rauf Mutluay, bu noktaya özellikle dikkat çeker: “Ahmet Muhip Dıranas eğer 33 yaşında Ağrı'nın Sürbehan ilçesine yedek subay olarak gitmeseydi şiirimiz neler yitirirdi diyorum. O zaman 'Ağrı' ve daha niceleri; 'Dağlara', 'Elif', 'Osman Binbaşı'... Bir ömrün imbiğinden süzülüp çıkan Türkçe'nin bu güzel sesleri, yaşamımızın toplamını anlamlandıran... yazılmamış olurdu...” (Mutluay, 1994, 4).

Dıranas'ın ŞİİRLER kitabında yer alan bütün şiirleri dokuz bölüm halinde düzenlenmiş, bunun 'Ağrı' bölümünde, Ağrı Dağı'nın heybeti ve görkeminden esinlenmiş hayal gücünden çok yaşanmışlık ve tanıklıklarla işlenmiş olduğu yedi şiir yer almaktadır. Bu söyleyişlerin, büyük 'Ağrı' şiirinin alt yapısını oluşturduğunu, uzunlu kısıklı 'dağ' konulu şiirlerin çeşitli çağrışım ve imgelerinin onu hazırlar mahiyette olduğunu söylemek mümkündür.

**Türk Şiirinin İki Zirvesi: Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç'tan  
Türkiye'nin Zirvesi Ağrı Dağı'na Sesleniş — 177/ 193**

Şair; ayrıca, hayatının bu dönemini; “*Askerlik vazifemizi şarkın en ücra bir hudut köyünde iki yıl kalarak yaptık. Genç, bekâr subayların yalnızlık ve ıstıraplarını, bu ıstırapın doğurduğu ruhî yıkıntıyı, bezginlik ve bedbinliği yakından müşahede ettik. Bu yüzden subayların, bozulmuş yuvaları tehlikeye atar gayri meşru hâllere düşebileceğine de şahit olduk.*” (Doğan, 2014, 22) diyerek, bir yaşanmışlığın içinden çıkan bu büyük şiirinin kaynağının sosyo-psikolojik yönlerine de işaret ederken, Tanpınar “*Ağrı için yazdığı büyük manzumede belki de asıl istediği şeye, geniş dil ve aydınlığa kavuştu*” diyerek sanatının doruk noktasına ulaştığını belirtecektir. Dolayısıyla, Dıranas'ın ‘dağ’ ile hem reel, hem metaforik, hem de imge olarak ünsiyetini ve bunu nasıl konumlandığını, görkemli ‘Ağrı’ şiiri dışında yazdığı başka şiirlerde de görebiliriz. ‘Dağ’ın anlam ve çağrışım değerlerini; ‘*Dağ nedir?*’ sorusunu merkeze alarak cevaplar aradığımızda;

- *Dağ, yüce olandır:*

*“Gel! Seninle yüce dağlara çikalım;  
Yalnız yüce dağlar benim aşkıma eş.  
O dağlar, hani her gün doğar ya güneş,  
Orada. Orada egemen o iklim.”*

diyen Ahmet Muhip Dıranas'ın gerek söyleyiş, gerekse müzik olarak aynı yücelik duygusunu yakalamaya çalıştığı söylenebilir.

- *Dağ, özgürlük mekanıdır:* Ahmet Muhip Dıranas, dağ'ı bir özgürlükler mekanı olarak görür:

*“Koroğlu gibi hür yaşarım orda ben.  
Ne isteklerime vurulmuş pıranga  
Ne de aşkın sonu vardır o dağlarda;  
Sen var, ağaçlar gibi her yıl yemişlen!”*

- *Dağ, tanrısala yaklaştıran yerdir:* dediğimizde, Dıranas, tıpkı Mecnun gibi Leyla'dan Mevla'ya geçmesi gibi Tanrıya geçer. Çünkü dağlar Tanrıya yaklaştıran ve onu ilham eden mekanlardır:

*“Sıra sıra ufukta alımları ak  
O dağlar, ötesi mavi gök, tanrılar... “*

söyleminde, Dıranas'ın Tanrıya yönelmesi ve onu ‘arayış’ın kıyılarında dolaştığı söylenebilir.

**Türk Şiirinin İki Zirvesi: Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç'tan  
Türkiye'nin Zirvesi Ağrı Dağı'na Sesleniş — 178/ 193**

- *Dağ, ötekisi olan yaşamsal uzam ve mekandır:* derken Dıranas için dağlar “şehir” karşıtı bir mekan, bir öte yer olarak düşsel, imgesel, yaşanılmamış, kaçış yeridir. Çile ve karmaşa olmadığından dağ yalınlık, doğallık ve huzur mekanıdır; ancak, öldükten sonra yaşanabilecek güzelliktedir:

*“İnsan çilesini almaz oldu aklım  
Soyun, şehrin sana giydirdiği gömlekten,  
Yakın dostlarına bahs aç ölmekten  
Ve gel benimle, kaçalım kaçalım. . .”*

- *Dağ; hayat vericidir, dinamiktir,* dediğimizde Dıranas için de hayatı çoğaltan dağ, kendisini diri tutan, erkekliğini artıran bir güç kaynağıdır:

*“Boşuna sarmaz şu belini kollarım,  
Gebe kalırsın her tutup öpüşümde  
Ve bir gün taze bir kanla iner kente  
Bir boz kurt sürüsü gibi oğullarım.”*

Şairin adeta dağ ve güneşle konuştuğu ve onlara hitap ettiği ‘Ağrı’ şiirinde, dağın uyandırdığı yücelik ve tanrısallık duygusu, şiirin başında ve sonunda tekrarlanan gemi imgesi ile dağın taşıdığı anlam, şair için daha da derinleşir. Yüce dağı, doğrudan doğruya gözleyen ve heybetli karşısındaki hayranlık, imreniş ve benzemek dileklerini söylediği, bir içselleştirme sürecinin rüzgarına kapıldığı şiiridir. ‘Ağrı’ şiiri bütünü ile bir kurtuluşun, içten dışa, insandan tabiata, karanlıktan aydınlığa kuvvetli bir şekilde sonsuzluğa ve tanrıya gidişin ifadesidir.

Mehmet Kaplan’a göre ‘şüphe’ ve ‘iman’ paradoksu üzerine çeşitli istiarelerle kurulan (Kaplan, 1979, 238) şiirin arka planında felsefi bir anlam yatmaktadır. İçi ve dışıyla Ağrı, tabiatın içindeki, yüceliği, heybeti ve sonsuzluğu ile insan düşüncesini aşar. “Ağrı” kelimesi iki anlamda kullanılırken dışarıdaki yüce, muhteşem tanrısallık Ağrı ile şairin içinde sıkıntılı ruh halini, içinin acısı, ağrısı arasında da bir tezat vardır.

Ağrı şiirinde değişik bağlamlar içinde “gök, deniz, bulut, gemi, sonsuzluk” ile ilgili hayal ve imgeler arasında yoğun bir çağrışım ağı kurulmuştur.

Şiirin birinci bölümünde yücelik ve heybetlilik üzerinde durulan Ağrı, son bölümünde dağ-gemi benzetmesinin değişik tekrarı, şiirin bütünlüğünün ve bitirilişinin heyecan verici havasını tamamlar.



**Türk Şiirinin İki Zirvesi: Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç'tan  
Türkiye'nin Zirvesi Ağrı Dağı'na Sesleniş — 179/ 193**

Ağrı'nın gemiye benzetilmesi, Nuh'un Gemisi ile ilişkilendirilse de; Nuh'un kıssasında, tufanın ön planda gelmesi ve insanları yeryüzünden kurtarma gayesi güdülürken, Dıranas'ın gemisi varlığı aşma fikrinin duygusu olan göğe, sonsuzluğa ve Allah'a yönelerek, bu düşünce etrafında yükselir.

Tamamında; insanoğlunun bu çağda çekmek zorunda kaldığı “ağrıya” evrilen bir yücelikle Hz. Adem'den ilk günah, ilk cinsiyet telmihleri, Dyonisos şenliklerindeki sefahat ve günahlar silsilesiyle bütün bir insanlık tarihini işleyen şiirde, ateşe tapanlardan kurtuluşa erenlere kadar dağ, büyük bir “ağrının” ifadesidir, (Öcal, 2009, 112).

Şair bu uzun soluklu şiirinde bütün bu hayal, imge ve düşünceleri kurduğu ve bulduğu dilin imkanlarından çıkarmıştır. Bunu yaparken de kelimelerin gücü, tekrarı, sosyal kültürel ve psikolojik anlamları gibi pek çok etken söz konusu olmuştur.

Gerçekte, kendini nadiren gösteren bir dağ olan Ağrı, sonsuzluk-sınırlılık, yücelik-özgürlük, yapaylık-doğallık, küçüklük-büyükülük; dünyevi olan-metafizik olan, şimdi-gelecek, geçmiş-şimdi, akıl-ruh gibi karşıtlıklar üzerinden birçok benzetmelere, mecazlara ve hayallere kaynaklık eder, (Narlı, 2014, 479). Mehmet Kaplan; “*Bütünüyle bir kurtuluşun, içten dışa, insandan tabiata, sonsuzluğa ve Tanrı'ya, karanlıktan aydınlığa gidişin ifadesi*” (Kaplan, 1979, 345) derken; Vedat Günyol “*Dıranas, insanı saran büyüklük duygusunu somutlaştıran Ağrı dağına bakarken, her şeyin sisler ve bilinmezlikler içinde olduğunu görür*” (Günyol, 1999, 34) diyecektir.

Doğa, gökyüzü, hava olayları, bitki, hayvan, bağ, bahçe, tarım, coğrafya, denizle ilgili kelimelerin çokça bulunması şairin hayatında doğanın yeriyle ilgili olabilir. Nitekim Dıranas'ın çocukluğunda çobanlık yapması, ilk tabiat sevgisini babasının Sinop'ta Salı köyünden alması, burada doğayla iç içe yaşaması sanatında önemli bir yer tutmasına etkendir, (Yivli, 2005, 167).

Ağrı, volkanik bir dağ olmasına yönelik geçmiş, mitik, kültürel ve efsanevi çağrışımları nedeniyle insanlık tarihindeki çileyle eş tutulan bir süreç ve anlam taşıır. Ahmet Muhip Dıranas'ın<sup>4</sup>

<sup>4</sup> **Ahmet Muhip DIRANAS (1908-1980)** Sinop'ludur. Çocukluğu doğal güzellikli köyünde ve 1918 sonrasında yoksunluklar yaşayan İstanbul'da geçti. Gençlik yıllarını Ankara'da Cebeci'de yaşar. Yayımlanan ilk şiiri veremden ölen dayısı için yazdığı bir ağıttır. Lisede Faruk Nafiz ile Ahmet Hamdi'nin öğrencisidir. Yazdığı bir şiirini önce Faruk Nafiz'e sonra Ahmet Hamdi'ye okur. Ünlü şair beğenmez, Ahmet Hamdi ise takdir eder ve Baudelaire'in Elem Çiçekleri'ni armağan eder. Ankara Hukuk Fakültesi'nde iki yıl oyalanır, İstanbul edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne geçer. Memurluklarda çalışır, dergilerde eserleri yayınlanır. 1938'de Ankara'ya döner, CHP'nin Halkevleri Kültür ve Sanat Yayınları'nı yönetir. Askerliğini yaptığı Ağrı'da Ağrı şiiri ile Gölgeleer tiyatrosunu yazar. 1946'dan sonra Çocuk Esirgeme Kurumu, İş Bankası ve Anadolu Ajansı'nda yöneticilik yapar. Ankara'da ölür, Sinop'a gömülür. Simgeci anlayışa yakın şiirler yazan şair yerli ile evrenselliği birleştirir. Tabiat ve insan her şiirinde görünür. **Şiir:** Şiirler, Kırık Saz (Tevfik Fikret'in seçme şiirlerini aynı biçimle günümüz diliyle yeniden yazma). **Oyun:** Gölgeleer, O Böyle İstemezdi, Çıkamaz. **Düzyazı:** Yazılar.

anlatım yoğunluğunun en fazla derinleştiği şiirlerden biri olan 'Ağrı'sında <sup>5</sup> dikkati çeken en belirgin özellik dağın sonsuzlukla ilişkilendirilmesidir. Bütün yoğunluğuna rağmen şairin söyleyeceklerini tam bitirememiş olduğu bir yapı gösteren şiirde, sonsuzluğun bir ucu Tanrı'da bir ucu dağlardadır. Dıranas'a göre dağlar, iki uçlu sonsuzluk arasında yeryüzünün göğe doğru yürüyüşüdür ve göğü perde perde delerek ilerleyen korkunç bir yolculuğun içinde kendisini kadim yolculardan biri olarak göstermektedir. Ahmet Muhip Dıranas, dağın görkemli manzarasını hangi açıdan, hangi vakit ve halden seyrettiği, ona ne kadar yaklaştı bilinmez ama şiirinin her dizesine sinen "hayranlık" duygusuna, dağın yüceliği karşısında insanın küçüklüğü ve çaresizliğine yaptığı vurgu, bir anlamda bütün bir insanlık tarihinin varoluşsal sancısını şiirine katmasını getirmiştir: "Cendere, köpüren sular, sonsuzluk, bitmeyen susuzluk, soframıza konan doyulmaz bir yemek. . ." gibi seçtiği kelimeler aynı zamanda insanlığın ağrısını ifade eder. Çünkü, o ağrı da Ağrı Dağı gibi kadar büyüktür. Ağrı'nın yüceliği, heybeti ve ihtişamı karşısında kendi aczini, içine düştüğü beşeri zaafı, günah duygusu, korku ve endişelerini ortaya koyan Dıranas, dağ ile benliği ve iç dünyası arasında oluşan zorlu etkileşimi ve tezadı dile getirir. Ağrı dağının ihtişamı karşısında, kendi varlığında oluşan hayalleri, duygu ve düşüncelerinin tezahürünü insanlığa teşmil ederek, aynı zamanda iç dünyasının gelgitleriyle yoğurduğu şiirine beşeri bir mana kazandırır.

Dağın karşısındaki durumu ve benliğiyle, o yücelik karşısındaki felsefi bir etkileşim içine girerek yaratma ve yaratılmışın hikayesinin izlerini sürmemize yönelen Dıranas, Ağrı Dağı ile insanı özdeşleştirerek düşüncenin en zalimi ve korkuncu olan "şüphe" ile varlık kavramını sorgulamaya girişir. Ağrı Dağı'nın ilahi bir varlık olduğu ve aciz kalan insanın tabiat karşısındaki durumu dile getirilirken, teolojik ve panteist anlamda derin tahliller üzerinden gidilmiştir. Dıranas'ın şiirine kattığı güçlü hayaller, imgeler, felsefi anlamlar, yeni söyleyişler ve derinlikli duygularla Anadolu'yu değerlendirip yücelten bu şiirini yorumlayan Ahmet Kabaklı; *"Dağ'ın zirvesi ve yüz kilometrelerce mesafeden ovayı dolduran haşmeti Dıranas'ı kendi doruğuna yükseltmiş, onu yazan şair onunla beraber ve onun kadar olmuştur. Baktığı ve bize benzersiz teşbihlerde en güzel gösterdiği Ağrı dağı, sadece bir coğrafya dağı değildir. Bu şiirde bir duygu, felsefe, düşünce, hayranlık boyun eğiş "Vardım eteğine secdeye kapandım!" mısraıyla anlatılmıştır. İlk insanların, yüce dağlara, güneşe tapışlarındaki hikmet sezilmiş ve dile getirilmiştir. . . şiirin başlangıcında, ilk büyük teşbih, resimlik, filmlik manzara başlıyor: 'Ağrı dağı, göklere demirlemiş ve rüzgârın müsait vakti gelince sonsuzluğa doğru kalkacak sihirli bir gemidir. Kendisi de onun rıhtımından manzarayı bekleyen bir yolcu.' Şair bu 'kar balkonlarından' insanların 'göresi olmaz' manzarayı seyrederken aklın*

<sup>5</sup> Şiirin ilk yayın yeri; Ülkü, (yeni seri) Sayı: 69, 1 Ağustos 1944, s. 15-16

**Türk Şiirinin İki Zirvesi: Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç'tan  
Türkiye'nin Zirvesi Ağrı Dağı'na Sesleniş — 181/ 193**

*sınırlarından kurtularak, geniş ufka sevinç avazları ile kanatlanıyor. Dar mekândan kurtuluş bu... Ağrı dağı bir efsane dağı... İlkelerin tapınağı 'Olimpos'. Bugünkü adamın içinde de, onunla yalnız kaldığında aynı hisler beliriyor: 'Atlı yaya' ona gelenler bir masaldan kopmuşlar. Allıkları baht okunda kısmeti arıyorlar. Çünkü şehir içinde, kalabalıklar arasında vakitler hep küçük hesaplarla, 'pişmanlıklarla' geçmiş. Ağrı'da doğan gün belki bir baht müjdecisidir.” (Kabaklı, 1992, 270)<sup>6</sup> şeklinde değerlendirir.*

Ahmet Muhip Dıranas, Türk halk şiiri ve klasik Türk şiirinden yararlanmakla birlikte eski nazım biçimlerinin alışılmış düzenlerini değiştirerek kullanmış; onları bir anlamda bozarak yeni biçim denemelerine girişmiştir. Onun şiirinde hece şiiri için dönüşüm sayılabilecek uygulamalara rastlanır. 7'li ölçüden 15'li ölçüye kadar her ölçüyü kullanmasının yanı sıra çoğu şiirinde duraklar kaldırmıştır. Karma hece ölçüsü denilebilecek bir uygulamayla aynı şiirde farklı hece kalıplarını kullanmış olan Dıranas'ın bilinçli olarak yaptığı ölçü aksaklıkları onun biçimi esnetmedeki tutumunun kendine mahsus olduğunu gösterir, (Doğan, 2014, 23).

Dıranas'ın şiirlerinde doğa, aşk, güzellik, sosyal yaşam, yalnızlık ve hiçlik duygusu gibi temaların hakimliğini ve şiirinin kaynakları olarak; batı kültürü, halk kültürü ve Anadolu coğrafyasının esas olduğunu (Ercilasun, 2014, 236) vurgularken, özellikle şiirlerinde doğaya ait kavramları kullanarak anlattığı güzellik ve iyilik gibi değerleri, iç ve dış çatışmalarla dini bir boyuta (tanrısal) taşıma çabası belirgin bir özelliğidir. Şair çoğu şiirinde dini terimleri kullanarak, değer ve kavramları açık bir biçimde bir üst dilden ifade etmektedir.

Ahmet Muhip Dıranas, 'Ağrı'nın sonunda da adeta onun dilini konuşarak şiirini bitirir:

*“... Gökyüzüne doğru yürüyen yeryüzü  
Barıştıran sınır geceyle gündüzü  
Ey sonuca doğru ilk uçtan gelen dağ!  
Göğü perde perde delip yükselen dağ!”*

hitabıyla, uzaktan Ağrı'yı izlemekle yetinmemiş, insanın bir anda kendisini çaresiz, aciz ve çırılçıplak hissettiği duyguyu, dağın insanın içine tuttuğu aynada benliğini sorgulama durumunu yansıtmıştır. Ona göre sonsuzluğun bir ucu Tanrı'da, bir ucu da dağlardadır ve bu iki uçlu sonsuzluk arasında yeryüzünün göğe doğru yürüyüşü, yolculuğudur.

<sup>6</sup> “Sihirli Sonsuzluk” başlığı taşıyan yazı ilk olarak, Tercüman, 25 Temmuz 1976'da yayınlanmıştır.

**Türk Şiirinin İki Zirvesi: Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç'tan  
Türkiye'nin Zirvesi Ağrı Dağı'na Sesleniş — 182/ 193**

Dıranas şiirinde anlatmak istediği pastoral güzellikleri panteist bir yaklaşımla adeta bir din değeri hâline getirmektedir. Şairin; din, doğa, güzellik, sabır, sosyal yaşam gibi değerleri yansıtan mısraları doğrudan bilgi verici değil, sanatsal bir üslupla yazılmıştır. “. . . Yaradan'la “tabiat” ve “insan” Dıranas'ın şair ruhunda “iç içe” geçerek kendisini gösterirken bu doğa unsurlarından hareketle evrensel ‘güzellik’ algısı değer duygusu anlatılmaya çalışılmıştır. Mehmet Kaplan'a göre de; Dıranas'ın şiirlerinde saadet, barış özlemi, heyecan dolu duygular vardır (Kaplan, 1979, 245) ve onun şiirlerinde doğa unsurları bir sembol şeklindedir.

*“İkinci bölümde, şairin güneşe minnettarlığı, sıcaklığa, sevgiye, hakikate, aydınlığa, sağlığa olan şükürlerinden hâsıl olma bir sembol duygudur: Bu gerçekçi söyleyişin ardından, güneşin yokluğu ile iç burkuntusu veren fevkalâde kara hayal tabloları sıralanmaktadır (. . .) “Ağrı'ya eş bir dağ” yok...” diyen Kabaklı; “. . . Anadolu'yu değerlendiren, ululayan şiir, memleket tabiatına, insanına bakan şiir, ondan çıkacak ‘evrensel şiir’ böyle olabilir derim. Dağ'n zirvesi ve yüz kilometrelerce mesafeden ovayı dolduran haşmeti Dranas'ı kendi doruğuna yükseltmiş, onu yazan şair onunla beraber ve onun kadar olmuştur” (Kabaklı, 1992, 271)*

diyerek, memlekette evrensel şiirin izlerini süreceğimiz bir kült yapı ve özelliği değerlendirmeye sürdürür.

Ağrı'yı memleket şiirleri kategorisinde değerlendirmenin yerinde olacağını ifade eden Kazım Yetiş de; entelektüel ve derinlikli yaklaşımlarla Ağrı Dağı'na yönelmeye ihtiyacımız olduğunun altını çizmektedir: “Bütün bir Anadolu coğrafyasının, şairlerin dünyasını doldurduğu “memleket edebiyatı” bağlamında maddeden manaya, müşahhasan mücerrede geçişte Anadolu coğrafyasının en verimli kişilerinden biri Ağrı Dağı'dır”, (Yetiş, 2009, 241).

Son bölümde, Ağrı'nın bulutlar ve ufuklar içinde daima yürür, yüzer gibi olan ve sürekli dev hareketlerle değişen, dönüşen büyük manzarası sunulmaktadır:

*“Rüzgârda başladı sonsuzluk gemisi  
Önünde köpürüp şahlanmada engin;  
Yolcusu olduğun nihayetsizliğin  
Bir ucu Allah'ta ve sende bir ucu.  
Başlıyor serüvenlerin en korkuncu*

**Türk Şiirinin İki Zirvesi: Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç'tan  
Türkiye'nin Zirvesi Ağrı Dağı'na Sesleniş — 183/ 193**

*Gökyüzüne doğru yürüten; yeryüzü*

*Bariştan sınır geceyle gündüzü.”*

Şiirde; duygu, heyecan, felsefe, düşünce, hayranlık ve boyun eğiş “Vardım eteğine secdeye kapandım!” mısraıyla anlatılmıştır. Söze, ilk insanların yüce dağlara, güneşe tapışlarındaki hikmet sezdirilirken; anlam, değer ve varlık ontoloji üzerinden dile getirilmiştir. Ağrı'yı seyretmek, Ağrı'nın muazzam masalını dinlemek, zirvesi ve yüz kilometrelerce mesafeden ovayı dolduran haşmeti Dıranas'ı da kendi doruğuna yükseltmiş, nesne kadar özne de dağla beraber ve dağ kadar olmuştur, diyebiliriz.

Ahmet Muhip Dıranas, Ağrı dağında, tabiatın o muhteşem güzelliği karşısında duyduğu hayret, hayranlık, özlem ve ilhamını özenle seçtiği kelime ve mısralarına taşırken, şiirinde dağları, sonsuzlukla ilişkilendirmektedir. Ağrı dağını, göklere demirli sonsuzluğa kalkacak, sihirli bir gemiye benzetilmesi yoğun imgeler içinden etkileyici bir şekilde dile getirilmiştir.

Belirtildiği gibi Dıranas'ın öbür dağ şiirleri de “Dağın Ardında Güneş Battı”, “Dağdan Aşağı”, “Maşar Dağı” büyük ‘Ağrı’ şiirine bir giriş yapma, o zirve söyleyişe hazırlık özelliği taşırlar. Özellikle şairin ruhsalını da yansıttığı “Dağdan Aşağı” şiirinde, dağ üzerine kitabına bölüm olacak nicelikte şiirler yazmış şairin kendisi de, dağlaşmış, büyümüş ve yüksekte bakma söyleminin atmosferi içinde adeta dağla özdeşleşmiştir:

*“Bu dağdan aşağı baktığımda*

*Hayret! Ne kadar cücesiniz,*

*Ne kadar çelimsiz ve hurda,*

*Karınca kaderincesiniz.”*

**Bahattin Karakoç – “Ağrı Dağı”**

*“CAN ona derim ki AĞRI'yı bile;*

*Tepeden tırnağa sevda kesile.”*

Bahattin Karakoç'un <sup>7</sup> (1930-2018) ‘Ağrı Dağı’ şiiri, her biri 12 mısradan oluşan 6 bend halinde, toplamda 72 mısradan oluşmuştur. İsmi ve muhatabı kadar heybetli olan ‘Ağrı Dağı’ şiirinde hem

<sup>7</sup>Maraş-Elbistan doğumlu olan ve asıl adının yanı sıra Baha Deliorman, Said Yaylalı, Ekinözülü Aşık Rahmanî mahlaslarını da kullandı. Şair Abdurrahim Karakoç ile Ertuğrul Karakoç'un ağabeyidir.

İlk öğrenimini doğduğu köyde yaptı. Adana Düziçi Köy Enstitüsünde başladığı orta öğrenimini Ankara Hasanoğlan

**Türk Şiirinin İki Zirvesi: Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç'tan  
Türkiye'nin Zirvesi Ağrı Dağı'na Sesleniş — 184/ 193**

tek insandan, hem insanlıktan, hem de kadim Türk tarihi ve kültürel değerlerden bahsedilmektedir. Şairin, hayranlıkla baktığı ve bize benzersiz teşbih, kavram ve motiflerle gösterdiği Ağrı dağı, sadece bir coğrafya dağı değil, aynı zamanda varlığın olduğu kadar kültürün de yoğrulduğu ontolojik düzlemde okunabilecek bir şiidir.

Bahattin Karakoç'un söyleyişinde de, onu seyreder ve tanımlarken iç âleminde oluşan duygular Ağrı dağı kadar büyük, onun kadar yüce ve onun kadar ihtişamlıdır.<sup>8</sup> Şairin bu şevk ve heyecanı, kısmen mistik yapısından kaynaklanmakla beraber, mensubu olduğu milletin ve dinin temel değerlerine içten ve samimi bir sevgiyle bağlı olmasıyla izah edilebilecek bir durumdur.

Nazım Payam, Bahattin Karakoç'un 'dağ' ile ünsiyetine kaynaklık eden bir hatırasını anlatırken; *"... Bir keresinde şehrimize teşrif etmiş Bahattin Karakoç'la çıkmıştık Hazar Baba Dağı'na. Yerli iken yerin garibi oluvermiştim onun yanında. Birden yirmi beş yaş gençleşmiş ve adam irisi olmuştu Karakoç. Kâh ufka bakıyor, kâh aşağıdaki Hazar Gölü'ne! Rastladığı her ağacın, taşın, çiçeğin, böceğin adını duygu rüzgârının uğultusuna katıyor, sürü sürü kuşlara şiir atlasını açıyor ve sesleniyordu:*

*"Kuş ona derim ki Ağrı'da uça,*

*Bir gıy çektiğinde ödlekler kaç;*

---

Köy Enstitüsü Sağlık Bölümünde (1949) tamamladı. İlkokulun üçüncü sınıfına giderken bir haftada eski yazıyı öğrendi ve bir ayda da Kuran-ı Kerim'i okudu. Kendi deyişiyle, "Ölünceye kadar yakasını bırakmayacak olan şiirin rüzgârına da aynı zaman diliminde yakalandı."

29 Ağustos 1944 tarihinde memurluğa atandı. Kahramanmaraş'taki sağlık kuruluşlarında otuz iki yıl sekiz ay sağlık memuru olarak çalıştıktan sonra kendi isteğiyle emekli (1982) oldu. 1986 yılında çıkarmaya başlayıp, otuz yedi sayı çıktıktan sonra ekonomik sebeplerden dolayı kapatmak zorunda kaldığı Dolunay sanat ve edebiyat dergisi ve ülkenin dört bir yanında kendisini ispatlamış şairlerin katılımıyla 1990'dan sonra aralıksız gerçekleştirilen "Geleneksel Dolunay Şiir Şölenleri"yle şiiri ayağa kaldırmaya soyundu ve vermek istediği mesaj Türkiye genelinde algılandı. Kurduğu ve yönettiği Dolunay Yayınları ile de yazarlık ve şairlik damarı olan gençleri edebiyat dünyasına kazandırmayı amaçladı.

İlk şiiri, Behçet Kemal Çağlar'ın yönettiği Yurt gazetesinde (1942) çıkmıştı. 1960'lara kadar yazıp çeşitli dergilerde yayınlattığı şiirlerinin hiçbirini kitaplarına almadı. Esas sanat dönemi 1973'de yayınlanan Seyran kitabıyla başladı ve üslubu netleşti. Şiirleri başladığı yıllarda Köy Postası (1949), Genç Kalemler (1950), Orkun, Tohum, Ozan (1959) gibi dergilerde yayımlandı. Sonraki yıllarda Varlık Yıllığı (1963), Büyük Türkiye, Hareket, Adımlar, Elif, Zeren, Töre, Hisar, Türk Edebiyatı, Doğuş, Nilüfer, Milli Kültür, Elbistan'ın Sesi, Yeni Elbistan, Kent Huduteli, Ortadoğu, Sabah, İstiklal ve Bayrak gibi çok sayıda dergi ve gazetede yer aldı. Önceleri halk şiirine daha yakın olan ölçülü uyaklı şiir anlayışını son dönemlerinde modern tarzla buluşturup kendine has yeni bir şiir tarzı ortaya koydu. Modern şiir biçimine doğru izlediği çizgide mistisizmden güncel sorunlara kadar uzanan konularını, halk şiirinden kaynaklanan duyarlık ile keskinleşen ve derinleşen özünü koruyarak çağdaş bir dinamizme ulaştırdı.

Birebir yaşadıklarını yazan, yazarken de yeniden yaşayan Karakoç; gölgesi, çiçeği, meyvesi ve kendine özgü bir aroması olan, edebiyatımızın özgün şairlerdendir. Eserlerinden bazıları:

Mevsimler ve Ötesi (1962), Seyran (1973), Sevgi Turnaları (1975), Ay Şafağı Çok Çiçek (1983), Kar Sesi (1983), Zaman Bir Beyaz Türküdür (1984), İlkyazda (1984), Bir Çift Beyaz Kartal (1986), Menzil (1991), Uzaklara Türkü (1991), Güneşe Uçmak İstiyorum (1993), Beyaz Dilekçe (1995), Güneşten Öte (1995), Leyl ü Nehar Aşk (1997), Aşk Mektupları (1999), İhlamlar Çiçek Açtığı Zaman, Ay Işığında Serenatlar (2001), Sürgün Vezirin Aşk Neşideleri (2004); Şiir Burcunda Çocuk (H. Özbay ve M. Tatçı ile, 1993), Dolunay Şiir Güldestesi (1999)

<sup>8</sup>Bahattin Karakoç'un Kahramanmaraş'ta çıkardığı aylık dergi: Dolunay, Sayı: 5, Mayıs 1986, s.23-25'da yayımlanmıştır.

**Türk Şiirinin İki Zirvesi: Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç'tan  
Türkiye'nin Zirvesi Ağrı Dağı'na Sesleniş — 185/ 193**

*Konunca çığ kopa, kalkınca kaya,  
Av diye atıla gökteki aya. . . ”*

*Hazar Gölü ve Hazar Baba Dağı kuşları için Hazar Denizi'ni görmemek, Kafkas sıradağları üzerinde kanat çırpılmamak, az uz değil tam bir eksiklik. Karakoç, suyunu Hazar'dan içmeyen kuşu kuştan saymamakla bunu da biliyordu.” (Payam, 2012, 4)*

Ağrı Dağı'nı yerle gök arasında, her ikisini birbirine bağlayan bir düğüm olarak algılayan Bahattin Karakoç, bu çarpıcı imge ile yer ve gök arasındaki ilişkiyi, etkileşimi, haberleşme ve gidiş-gelişleri bu dağ üzerinden olduğu yorumunu katar. Dağları, tabiatın 'dua' hali olarak, yeryüzünün Tanrı'ya el açıp bazen tek ve تنها ama genellikle birbirine yaslanarak yakardığı, konuştuğu mekanlar olarak kurmuş ve betimlemiştir, (Araz, 2005, 193-215).<sup>9</sup>

Ağrı dağı; aşıkların gelip, eteklerine yüz sürdüğü ulu bir dergahtır. Tepesinde eksik olmayan bulutlar, gönülleri göklere çeker. Tarihin, coğrafyanın bir kader biçtiği konumda; Hazar denizinden su içip, Ağrı'da nazlı uçuşunu yapan, Kafkas'lardan haber, selam getiren kuşların dönendiği; derin bir geçmişe sahip bir kültürün simgelerinden kurdun, yükseklerinde dolaştığı özel bir mekandır.

Yerel, milli ve dini hassasiyetleri duyan ve bunu kültürel inceliklerin tezgahında dokuyan şairlerimizden biri olan Bahattin Karakoç'un, serbest tarzda yazdığı şiirlerinin büyük bir bölümünde olduğu gibi, “Ağrı Dağı” şiirinde de günümüzün ekonomik, sosyal ve kültürel çalkantılarından kaçarak, geçmişin ihtişamına sığınaşı, sonsuz ve sınırsız olan hakiki saadeti, mazinin eskimeyen “aşkında” ve “idealinde” araması, milleti millet yapan temel değerlerin neler olduğunu mısralarına başarıyla taşıması, hep bahis konusu edilen bu sosyal ve kültürel çalkantılardan kaçış ile maziye olan derin hayranlığın tabii bir sonucudur.

Şiirin muhteva ve üslubuna Ağrı Dağı'nın muhteşem görünümü ve bu görünümün uyandırdığı duygu, düşünce, inanç ve hayal çağrışımlarının yanında, dağın birer unsur haline gelen; “Kuş”, “Kurt” ve “Yel” sembollerinin telkin ettiği şanlı tarihe ve geçmişe duyulan “özlem” ile bu özlemin bir gün yeniden gerçekleşeceğine dair beslenen “umut” hakimdir.

Karakoç; Ağrı dağını, birinci bölümün ikinci mısrasında: “Yerle gök arasında bir tek düğüm” olarak nitelendirmiş, son bölümünün en son mısrasında da: “Yerle gök arası bir sırlı düğüm” ifadesiyle aynı benzetmesine devam ettirmiştir. Şiirin giriş bölümünde bir “düğüm” olan dağ, şiirin

<sup>9</sup>Daha önce, Bizim Külliye Üç Aylık Kültür ve Sanat Dergisi, Ekim-Kasım-Aralık 2000, Yıl: 2, Sayı: 7, s. 57-63

**Türk Şiirinin İki Zirvesi: Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç'tan  
Türkiye'nin Zirvesi Ağrı Dağı'na Sesleniş — 186/ 193**

bütünlüğü içerisinde tasvir, imge ve anlatımlarla yine de çözülememiş, hatta bu düğüme son bölümde “sırlı” sıfatı ilave edilerek dağın varlığındaki sırrın anlaşılacağına ulaşılmıştır. Şair bununla, kişileştirerek mutasavvıf bir insan halinde tasavvur ettiği dağın; insani özellikleriyle telakki edildiğinde onun çözülemeyeceğini, eşref-i mahlukat olarak yaratıldığından güç ve kudretiyle yeryüzünün halifesi olduğunu, varlığında ise idrakin alamayacağı nice alemlerin saklı olduğunu anlatmak istemiştir, (Araz, 2005, 200).

Şiirin muhtelif bölümlerinde geçen pek çok kelime ve deyimlere yüklenen anlamlarda şiirin muhtevasını tasavvufî muhite çeken ve bu muhitte gittikçe derinleşen inançlar, haller ve ilahi aşk intibaları yaratmaktadır.

Bununla birlikte: “zamana geçit vermemek, Ağrı'nın sesinin her sesi bastırması, Ağrı'nın gökçe gülümsemesi; Kuş'un Ağrı'da uçması, seslenince ödlelerin kaçması, gölgenin bey çadırınca olması, suyunu Hazar'dan içmesi; Kurt'un Ağrı'da gezmesi, ün edince göğün ikiye yarılması, ufkunda karganın yarasanın uçmaması çobansız sürüye çobanlık etmesi; Yel'in Ağrı'da esmesi, estiğinde toz mu, kar mı kaldırdığını bilmesi, tar sesinin ve bahar seslerinin Ağrı'ya sarması,” gibi ifadelerde Türk Mitoloji ve destanlarında geçen olağanüstü kişiliklere ve kahramanlara, zaman ve mekân içinde fethedilen geniş bir coğrafyaya, sonsuz ve sınırsız ufuklara duyulan milli duyuş ve düşünüşler hayal değil, geleceğe yönelik güzel umutlar da taşırlar:

*İĞDIR'a inince ilk onu gördüm:  
Yerle gök arasında bir tek düğüm.  
Çevresi masmavi, başı bembeyaz  
Mevsimin perçemi takvimde son yaz  
Taş, toprak, kaya değil, AĞRI ı ışık  
Secdeden doğrulmuş dağ olmuş âşık.  
Fiziğini aşmış bir aşk sultanı,  
Rabbiyle konuşur günün her an'ı.  
Gün batarken az kırmızı, çokca mor  
Sanırsın zamana geçit vermiyor  
Gönül çizgisinde tutmuş güneşi,  
Her sesi bastırmuş AĞRI'nın sesi.*



**Türk Şiirinin İki Zirvesi: Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç'tan  
Türkiye'nin Zirvesi Ağrı Dağı'na Sesleniş — 187/ 193**

Bahattin Karakoç, şiirin birinci bölümünde, Iğdır'dan seyrettiği Ağrı dağının tasvirini yapıyor. Göze ve gönüle birlikte hitap eden bu anlatımda şair, Ağrı dağının maddi yapısı üzerinde fazlaca fikir ve duygu yoğunluğuna girmeden, şahıslandırdığı, duruşu ve heybetiyle bir mürşide benzettiği, manevi cephe ve iç alemin;

*“Taş, toprak, kaya değil, AĞRI ıfık”*

diye tanımladığı bir makamdır.

Ağrı dağı; yeryüzünde kapladığı alan genişliğine, yüceliğine ve heybetine rağmen, gönül âlemindeki güzelliğinden ötürü fizikî görünümünü hiçe sayan, dıştan çok içe, mekândan çok ruha, maddeden çok manaya önem veren maddi kimlik ve kişiliğini aşmış bir aşk sultanına, deruni güzellikler saçan ak saçlı bir mürşide benzetilmiştir, (Araz, 2005, 195).

*“Fiziğini aşmış bir aşk sultanı,”*

mısraında ifade edilen aşk sultanlığı, nefsin ulaşmayı hedeflediği noktadır. Kişinin fiziğini aşması demek bir anlamda kendisini fethetmesi, iç âleminde ilerlemesi, genişlemesi, yükselmesi ve varlığında “mutlak hakikat”i bulması demektir ki bununda adı tasavvufta “aşk”tır.

*“Gün batarken az kırmızı, çokça mor  
Sanırsın zamana geçit vermiyor”*

söyleyişi, her varlığın eşsiz yaratıcıyı tespih etmesi imgesinin ‘Ağrı’ca ifadesidir. Gurup vaktinde Ağrı dağında görünen az bir kırmızılık ile mor rengin hakimiyeti, zamana geçit vermeyen bir engel olarak düşünülmüş, bununla güneşin batışının önüne geçilmek, gece karanlığına engel olunmak istenmiştir.

Karakoç; “Yerle gök arasında bir tek düğüm” olarak gördüğü Ağrı öznesinde, insanlık hallerini mistik bir üslûp ile ortaya koyuyor. Ağrı’yı seyrederken, bir iç huzurun içerisinde geçmişin ihtişamı ile aynı zamanda geleceğe ait yükseliş umudunu da çoğaltmaktadır. “Yer, gök, mavilik, ıfık, güneş” ve “ses” kelimelerinin anlamlarına yüklenen “sınırsızlık ve sonsuzlukta” kişinin varlığında tecelli eden “ilahi aşk güzelliklerinin”, merkezden başlayıp gittikçe çevreye doğru yayılan bir muhitte, ufuklar ötesi ve hatta bütün bir kâinatla “paylaşma sorumluluğu” vardır.

*“DOĞUBAYAZIT'ta sokuldum ona,  
İstedim yüreğim şavkıyla yuna;  
Gökce gülümsedi, gülce ürperdim...  
Koştum eteğine, verse öperdim...  
Yüz sürmek payedir aşk dergâhına  
O sabah özlemin sarı ahına  
Beş-on damla yağmur ekti bulutlar,  
Gönlümü göklere çekti bulutlar;  
Gözlerim AĞRI'ya asılıp kaldı,  
Yaşadığım sevda sanki masaldı  
Sarıldım AĞRI'ya bir kurt gibi aç  
Yedi renkli düşüm yetmiş bin kulaç,”*

Birinci bölümde; yer yer geniş, di'li geçmiş ve miş'li geçmiş zaman eklerini kullanan Karakoç, ikinci bölümde ağırlıklı olarak di'li geçmiş zaman kullanımıyla, Ağrı dağı ile benliği arasındaki etkileşimi ve yakınlığı sürdürür. Ağrı'nın duruşu, yüceliği, büyüklüğü ve heybeti karşısında ona duyduğu sınırsız “güven” ve “sığınma” duygusu; tevâzu sahibi olan bir sâlikin, mürşidine duyduğu güven kadar, onun manevî iklimine sığınma isteğince saf, samimi, içten ve sıcaktır, (Araz, 2005, 198).

Doğubayazıt'ta Ağrı'nın heybetine, verdiği sonsuzluk duygusu ve manevî atmosferine sığınan şair, bir dervişin ruh hali içerisinde yüreğinin, bir ışık kaynağına benzettiği Ağrı dağında yıkanıp arınmasını isterken, yaşadığı gerçek alemde gittikçe uzaklaşarak kendisini renkli bir düşün, tatlı bir masal dünyasının güzelliği içerisinde bulur. Bu durum bir bakıma kişinin içinde yaşadığı bunalımlarla dolu gerçek hayattan kaçışı eskinin ilahi aşkına, onun sınırsızlık ve sonsuzluk vadeden güzelliğine sığınışı, ona yürekten sarılışıdır.

Özellikle bölümün ilk beş mısraında, maddî ihtiraslardan ve iç sıkıntılarından kurtulmanın, hakiki bir dosta, güven duyulan bir sevgiliye kavuşmanın verdiği “mutluluk” yatmaktadır:

*“KUŞ ona derim ki, AĞRI' da uça,  
Bir gıy çektiğinde ödleler kaça;  
Konunca çığ kopa, kalkınca kaya,  
Av diye atıla gökteki aya...”*

*Gölgesi olmalı bey çadırınca,  
Acı çektirmeye can aparınca.  
Kalkarken AĞRI' yı kuşatan duman  
Ne işe yarıyor, bilmeli zaman.  
Kuş ona derim ki konduğu dalı  
Gönlüyle kuşatıp ırgalamalı  
Ve suyunu HAZAR' dan içmelidir,  
Uçunca hep AĞRI' da uçmalıdır.”*

Üçüncü bölümün bütün mısralarının taşıdığı anlamda, Karakoç'un özlediği ve ısrarla da beklediği “insan tipinin” hususiyetleri yatmaktadır.

Karakoç, Türk tarihinin o şanlı dönemleri ile halin mukayesesini yapıp, halin perişanlığındaki mevcut tezadı ortaya koyarken, mazinin özlemine çeker. Yer yer “millî bir ideal” olarak tasavvur ettiği kuşun, kâinat hükmündeki Ağrı dağında, nasıl ve ne şekilde, hangi hususiyetlerle uçuşması gerektiğinin işaretlerini verir. ‘Kuş’, ‘Kurt’, ‘Yel’ metaforlarıyla, Türk milletinin sahip olması gereken değer yargılarını Ağrı dağında uçuşmasını istediği kuş’a yükleyen, şair, aynı hasletleri bu sefer de kurt’un varlığında görmeyi istiyor.

Bölümün; “Vuslat tohumunu eksin ağrıya” mısrasında geçen “ağrı” kelimesi, hem Ağrı dağı; hem de “acı, sızı ve ızdırıp” anlamında kullanılmakla beraber burada ikinci anlamında yoğunlaşır:

*“Yel ona derim ki hep sere serpe  
Çiçek döker gibi Ağrı'yı öpe...  
Bilsin savurduğu toz mudur, kar mı,  
Her dağ yıldızlara sakal asar mı?  
Kıvrılıp kucağına yattığında  
Sesi ezgi olsun, kokusu, kına...  
Hazar'dan yükselen her tar sesini  
Turnalarda gelen bahar sesini  
Çekip kuşak kuşak AĞRI'ya sarsın,  
Kabukta kalmayın yüreğe varsın.  
Fakire, garibe kılıç vurmaya,  
Duvak kirletmeye, gönül yormaya.*

Böylece, kavuşmanın tohumu çekilen acılara ekilip, yeşermesi sağlanırsa belki de kişinin ızdırapları dinecek, hatta kaybolacaktır.

Üçüncü bölümde “kuş”, dördüncü bölümde “kurt” sembollerine yüklenen özellikler, bu bölümde “yel” motifine yüklenmiştir.

Yanına vardığında secdeye kapanan şair, ayrıldığında kutsallığına adanır: (Erol, 2009, 430) Şair, kâinatın yaratılış sebebi olan, esasen kendisi de henüz anlaşılamamış küçük bir kâinat hükmünde bulunan insanoğlu ile “kutluluk, civanlık, soyluluk” ve “teklik” sıfatlarını yükleyerek şahıslandırdığı Ağrı dağı arasında içten, samimi ve sıcak bir münasebet kuran Karakoç, kendi varlığı gibi onun varlığının da çözülemez olduğunu:

*“Yerle gök arası bir sırlı düğüm.”*

mısrası ile açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Geçmişin ihtişamlı dönemlerinin derin özlemini duyan şair, bugün geniş bir coğrafyaya yayılmış Türk hinterlandının bilinçlenip, aynı coğrafyaları tekrar vatan yaparak bir araya gelmelerini, medeniyeti yeniden bu çağa taşımalarını ister. Şairin, en yüce olduğu kadar anlam derinlikleriyle donanmış Ağrı Dağı'nı, “hissî bir varlık” halinde tasavvur edip, çağrışımları zengin imge ve metaforlarla bir anlamda kutsallaştırmasının temelinde bu hakikat yatmaktadır.

## Sonuç

Mekân/coğrafya insanoğlunun kişiliğini ve bununla bağlantılı olarak sanatsal üretimlerini etkileyen önemli bir unsurdur. Bireyin doğup büyüdüğü yahut hayatının bir kısmını geçirdiği coğrafi bölgeler, şehirler hatta ev gibi kapalı mekânlar kişiliğini şekillendirmekte ve geleceğini etkilemektedir: (Narlı, 2014, 13)

Toprak ve iklim şartları ile ‘sosyal realite’yi şekillendiren coğrafya insanların duyuş tarzı, dünya görüşü, yaşama biçimi, düşünce ve zihniyetlerini etkilemekte, sunduğu olanaklarla bir bakıma geleceği de yönlendirmektedir, (Kefeli, 2006, 7). Hangi açıdan bakılırsa bakılsın dil ve kültür ürünleri, insanlığın hayatında son derece önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda dağlar; dinden inanışlara, mimariden folklor ve edebiyata kadar geniş bir alanda bir anlatım aracı, dağları bir ilham kaynağı görevi görmüştür. Dağların ilham ettiği duygu ve düşüncelerle, dil arasında

## **Türk Şiirinin İki Zirvesi: Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç'tan Türkiye'nin Zirvesi Ağrı Dağı'na Sesleniş — 191/ 193**

da belirgin bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Dağlar, insanlık tarihi boyunca görkemli, ulu ve saygı duyulan anlamlar yüklenen varlıklar olmuş, yükseklik algısından dolayı erişilmek istenen, kutsal varlıkların yaşadığı anlamlar yüklenen dağlar, hikayelerin öznesi olarak yer almış, efsanelere konu olmuştur. Dağların ve dağ çevrelerinin, dünyanın her yerinde benzer özelliklere sahip olması benzer algılamaları doğurmakta; bu algı da onunla ilgili sözü olanların dilinde hep benzer kavramlarla anlatım bulmaktadır.

Yeryüzündeki bazı dağlar yüksekliğiyle, bazıları çetinliğiyle, bazıları ise hakkında anlatılan efsanelerle, endamına yazılmış şiirlerle, doruklarına yakılmış şarkılarla ünlenmiştir. Bazılarının kendine özgü rüzgarının sesi vardır, bazılarının ise kuytularındaki aşk masallarından söz edilir. Ağrı Dağı bütün bunları kucakladığı gibi kutsalı da barındıran ayrıcalıklı ve özel bir konuma da sahiptir.

Dağ imgesini bütün zenginlikleri ve çağrışımlarıyla birlikte işleyen, çağdaş dönemin iki büyük şairi (Ahmet Muhip Dıranas, Bahattin Karakoç) coğrafi, tarihsel, yerel, milli ve mitolojik unsurlarla adeta insanlık macerasının bir özet anlatımı şeklinde terennüm etmişlerdir.

Uzun şiir geleneği yaygın olmayan modern Türk edebiyatında Ahmet Muhip Dıranas (178 mısralık 'Ağrı') ve Bahattin Karakoç (72 mısralık 'Ağrı Dağı') Ağrı dağını işledikleri şiirleriyle, "Ağrı Dağı Edebiyatı" diyebileceğimiz bir düzlemde önemli bir yere sahiptirler. Ağrı dağının aynasından, Türk şiirinin bu iki önemli şairinin dünyasına yansıyan söyleyişler, izlek, imge ve semboller üzerinden değerlendirildiğinde; büyüklük, azamet, sonsuzluk ve metafiziğin sembolü olarak işlendiği, geniş vatan coğrafyası, kültürel zenginlik ve derinliğin yansıdığı, yerle gök arası büyük varlık söz konusudur.

Tabiatın, şiir dünyasındaki en önemli unsurlardan biri olduğu Ahmet Muhip Dıranas'ın 'Ağrı'sı, onun en uzun şiiri olmasının yanında, şairin perspektifinden oldukça sübjektif imge, ritim, ses ve benzetmelerle "inceliklerin duyurulması" üzerine kuruludur.

Dıranas Ağrı'sında, şiirine islami bir tapınma söylemiyle başlar ve yoğun bir şekilde sunulan atmosfer, dağın yüceliğine geçilerek ilerlerken; yüceliği, heybeti ve ihtişamı karşısında kendi aczini, içine düştüğü beşeri zaafı, günah, korku ve endişeleri ortaya koyarak, dağ ile benliği arasında oluşan tezadı dile getirir. Ağrı dağının ihtişamı karşısında, kendi varlığında oluşan hayallerini, duygu ve düşüncelerini insanlığa teşmil ederek, şiirine evrensel bir mana kazandırmıştır.

Bahattin Karakoç, Ağrı dağını seyrederken iç alemindeki duyguları da Ağrı kadar büyük, onun kadar yüce ve onun kadar ihtişamlıdır. Şairin bu şevk ve heyecanı, kısmen mistik yapısından

## Türk Şiirinin İki Zirvesi: Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç'tan Türkiye'nin Zirvesi Ağrı Dağı'na Sesleniş — 192/ 193

kaynaklanmakla beraber mensubu olduğu milletin ve dinin temel değerlerine içten ve samimi bir sevgiyle bağlı olmasıyla izah edilebilir. Ağrı Dağı, Bahattin Karakoç mısralarında “fiziğini aşmış bir aşk sultanı” gibidir. Aynı zaman diliminde kendi konumu itibariyle güneşi ilk ve son gören tek varlıktır. Adeta zamana geçit vermeyen bu dağ, sonsuza açılan bir köprüdür. Ona konmayan kuş, esmeyen yel, tepeden tırnağa sevda kesilmeyen can ve onda gezmeyen kurt, gerçek anlamından uzaktır, (Erol, 2009, 430). Ağrı Dağı'nı yerle gök arasında, her ikisini birbirine bağlayan bir düğüm olarak algılayan ve secdeden doğrulmuş bir aşığa benzeten Bahattin Karakoç; bu çarpıcı imge ile yer ve gök arasındaki ilişki, etkileşim, haberleşme ve gidiş-gelişlerin ancak Ağrı üzerinden olduğu yorumunu katar. Şiirinde, günümüzün ekonomik, sosyal ve kültürel çalkantılarından kaçarak, geçmişin ihtişamına sığınması, sonsuz ve sınırsız olan hakiki saadeti, mazinin eskimeyen “aşkında” ve “idealinde” araması, milleti oluşturan temel değerlerin neler olduğunu başarıyla şiirine taşıması, sözkonusu edilen bu sosyal ve kültürel çalkantılardan kaçış ile maziye olan derin hayranlığın tabii bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Her iki şiirin uzunluğu, anlam derinliği, şairlerinin ustalığı, anlatım gücü ve sanatlarının kudreti, Ağrı dağının kendisi gibi zirveyi yakalar niteliktedir ve Türk şiirinin zenginliği içinde farklı bir yerde durmaktadır.

Kendisi muhteşem bir şiir olan ‘Ağrı Dağı’nın muazzam masalını dinleyerek, görkemli manzarasını seyredip sonrasında bunu anlatmaya koyulan Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç “hayranlık” içinde dağın yüceliği karşısında, insanın küçüklüğü ve çaresizliğini de güzelleştirerek belirginleştirmişlerdir.

Onların baktığı, gözlemediği, benzersiz teşbihlerde en güzel gösterdiği Ağrı, sadece bir coğrafya dağı değildir. Bu şiirlerde duygu, düşünce, felsefe, hayranlık, boyun eğiş, heybeti karşısındaki imreniş ve ona benzemek dilekleri, Ağrı'ya yakılmış güzellemelerin en önde gelenleri olarak edebiyat tarihimizde ayrı bir yere sahiptir, diyebiliriz.

### Kaynaklar

Alparslan, İ. (1996). *Şiirimizde Ağrı*. İstanbul: Meb Basımevi.

Araz, R. (2005). Şiir incelemesi. In *Bahattin Karakoç'un Ağrı Dağı şiiri üzerine “Kuş ona derim ki Ağrı'da uça* (p. 193-215). Alp Yayınları.

Bayat, F. (2006). Türk mitolojisinde dağ kültürü. *Folklor/Edebiyat*, 12(46), 47-60.

**Türk Şiirinin İki Zirvesi: Ahmet Muhip Dıranas ve Bahattin Karakoç'tan  
Türkiye'nin Zirvesi Ağrı Dağı'na Sesleniş — 193/ 193**

- Belli, O. (2009). Türk kültüründe Ağrı Dağı. In *28-29 Haziran 2008/Iğdır bildiriler*. AKTDYK-Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Belli, O. (2010). Tarih boyunca Ağrı Dağı-Mount Ağrı thought history. In *I. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un gemisi sempozyumu* (p. 6-23). Ağrı Valiliği Kültür Yayınları Nr. 9.
- Dıranas, A. M. (2000). *Şiirler*. İstanbul: YKY Yayınları.
- Doğan, M. C. (2014). Cumhuriyet dönemi şiiri'nin üç Ahmet'i: "Ağaç" ile "Ağrı"nın "Eşik"i. *Türk Dili*, 106(746), 20-29.
- Durak, M. (2003). Türk şiirinde dağ imgesi-dağ bahanesinde Türk şiirinde kısa bir gezinti. *Kitaplık*, 62.
- Eliade, M. (1994). *Ebedi dönüş mitosu* (Ü. Altuğ, Trans.). İstanbul: İmge Yayınları.
- Ercilasun, B. (2014). Ahmet Muhip Dıranas üzerinde bir inceleme. In *Türk şiiri üzerine*. Dergâh Yayınları.
- Erol, K. (2009). Ağrı Dağı'nın sembolik bir değer olarak edebiyatımıza yansımaları. In O. Belli (Ed.), *II. International symposium of Mount Ararat and Nroah's ark/ii. uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un gemisi sempozyumu* (p. 421-430). Ağrı Valiliği Kültür Yayınları Nr. 9.
- Gökşen, C. R. (2016). Dağ'ın türkülere mitik bir öge olarak yansımaları. *Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED](57)*, 1599-1618.
- Gökyay, O. (1975). *Katip Çelebi*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Günyol, V. (1999). *Çalاکalem*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kabaklı, A. (1992). *Şiir incelemeleri, "Sihirli sonsuzluk"*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Kaplan, M. (1979). Ağrı şiirinin tahlili. *Journal of Turkish Studies*, 3(236).
- Kaplan, M. (2004). Ağrı şiiri. In *Türk edebiyatı üzerine araştırmalar-2*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kefeli, E. (2006). *Edebiyat coğrafyasında Akdeniz*. İstanbul: 3F Yayınevi.
- Mutluay, R. (1994). *Dıranas'ın şiir dünyası*. İstanbul: Meb Basımevi.
- Narlı, M. (2014). *Şiir ve mekan, Cumhuriyet dönemi (1920-1950) Türk şiirinde şiir-mekan ilişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Öcal, T. (2009). Türk edebiyatında Ağrı. In O. Belli (Ed.), *Türk kültüründe Ağrı Dağı* (p. 97-118).
- Payam, N. (2012). Bahattin Karakoç ve Hazar. *Bizim Külliye*(51), 3-5.
- Postseyyah. (19.01.2020). Retrieved from <http://www.postseyyah.com/agrinin-uc-yuzu-2/>
- Yetiş, K. (2009). Memleketçi edebiyat çerçevesinde dağ ve Ağrı Dağı şiirleri. In O. Belli (Ed.), *Türk kültüründe Ağrı Dağı* (p. 235-242). Ankara.
- Yivli, O. (2005). *Ahmet Muhip Dıranas'ın şiiri*. Yüksek lisans tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.



# Transforming Society with Islamist Tales: *Huzur Sokağı* as a Prototype of Salvation Novels

Leyla Burcu Dündar\*

Department of Turkish Language and Literature, Başkent University, Ankara, Turkey  
leyla@baskent.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-6653-2964>

Received: 01 July 2020, Accepted: 11 August 2020, Online: 30 September 2020

## Abstract

Şule Yüksel Şenler (1938-2019) is one of the leading figures of the Islamist literary scene in Turkey. Her novel entitled *Huzur Sokağı* was published in 1970, and received remarkable attention. It was filmed subsequently, and republished numerous times since then. Today, perceived as a milestone in the “salvation novels” (*hidayet romanları*) sub-genre, *Huzur Sokağı* well deserves to be called a “classic” with its constantly growing readership, and its 123<sup>th</sup> edition being released recently. This paper analyzes the literary and ideological aspects of the novel, intending for a better understanding of salvation novels, as well as the cultural dimensions of the Islamist movement in Turkey. The ideal gender roles depicted in the novel are scrutinized, keeping in mind that Islamist movement positions women as symbolic bearers of faith. Furthermore, the construction of Islamic identity is examined, and it is observed that Islamist discourse is often based on the formulation of the self in opposition to the Westernized subject. The paper concludes that, dichotomies such as Islam versus West, traditional versus modern, unprogressive versus progressive are common tools employed to interpret Islamist texts, but these are inadequate to fully comprehend the complex nature of the issue.

**Keywords:** Turkish literature, Islamist literature, Salvation novels, Şule Yüksel Şenler, *Huzur Sokağı*

## Introduction

In Turkey, one of the major themes occupying social and political agenda in the last few decades is definitely the Islamist movement. Reflections of this on the cultural sphere have always been present, although long regarded as a minor revolt by cultural elites. As of 1980s, the “return of the repressed” became much more visible. In the Turkish literary setting, this phenomenon generated a new sub-genre called “salvation novels” (*hidayet romanları*); pioneering works include Hekimoğlu İsmail’s *Minyeli Abdullah* published in 1967, Hüseyin Karatay’s *Kıbrıslı*, and Şule Yüksel Şenler’s

\*This article is the revised and enlarged version of the paper presented at “The Turks and Islam: An International Conference” held in Indiana University, Bloomington/USA in September 11-12, 2010.



**Transforming Society with Islamist Tales:  
Huzur Sokağı as a Prototype of Salvation Novels — 195/ 209**

*Huzur Sokağı* both published in 1970. These writers all have an attitude in common, which is their understanding of literature: That is, instead of engaging in literary pursuits; they rather perceive literature as a medium of propaganda. According to them, a novel is an educative and amendatory tool. The outcome aimed at is sometimes offering a mere invitation to salvation, but at times it is achieving the transmission of the Islamic faith.

In this paper, being aware of the risks of the tendency to generalize, Islam is not taken as a homogeneous category, but rather as a diverse, and dynamic phenomenon. As Islam has different interpretations and practices in different geographies, there can be various Islamist movements under the same conditions, like there can be various Islamist literary attitudes simultaneously, as in the case of Turkey. Avoiding a totalizing approach, it is preferred to focus on a single text here. My aim is three-fold: First, to position salvation novels in Turkish literary history; second, to analyze a classic text of the sub-genre; third, to provide a better understanding of Islamist movement of the last few decades in Turkey.

The main problematic of the Turkish novel until 1950s was Westernization according to Berna Moran, who was a prominent literary critic (Moran, 1998, 244). Especially in the *Tanzimat* period, social and historical changes undergone made Westernization the main theme discussed in the literary scene. The most characteristic feature of novels from that period is no doubt the problematization of “extreme / false Westernization”, which should be regarded as part of a quest for identity. These novels were often based on a dualism, that is to say, there were two characters one of which represented the traditional Ottoman gentlemen, and the other represented *alafranga* dandies. Trying to achieve a balance between Ottoman and European antipodes of life styles, the authors made use of binary categories such as East-West, old-new, traditional-modern, *alaturka-alafranga*, etc. The relationship between the “self” and the “other” was represented by these dualisms, which continued in early Republican literature as well in terms of idealist-materialist, Istanbul-Beyoğlu, and teacher-hodja. Consequently, some canonical novels of the period critically portrayed certain religious practices and religious orders as abusing power and trust. In 1950s, a sub-genre named “village novel” (*köy romanı*) appeared as a result of the so-called “Village Institutes” (*Köy Enstitüleri*). Being the basis for the rural development project of the period, Institutes were a group of co-educational, public, boarding schools that were operational between 1940 and 1954 in Turkey. Some of the graduates later became novelists and wrote about rural life, and depicted the struggle of idealist teachers in the name of peasants, against aghas (*ağa*), sheiks (*şeyh*), and preachers (*imam*). Even though Turkish novel has not been a homogeneous entity, the

above discussion provides the general outlook of Turkish literature until the first half of the 20<sup>th</sup> century. Even since the *Tanzimat* period, there always existed different literary streams seemingly uninterested in sociopolitical developments of their era, which rather pursued aesthetic concerns such as the movement called *Servet-i Fünun*. Similarly, there always existed novelists who adhered to their roots, traditions, and religion. Yet the emergence of Islamist literature at the end of the 1970s and the beginning of the 1980s can be read as a revolt against established literary practices, as well as a reaction to the Republican ambitions of secularization and standardizing religion. Salvation novels are perceived as a new media to combat mainstream tendencies and to transform society according to Islamic principles by their authors.

## Salvation Novels

The plot of salvation novels is basically about a clash of worldviews, namely between Islamic and Western worldviews which are represented by ideal Muslim characters, and corrupt Westernized characters. In that black and white picture, Islam is designated as the sole solution for the “perverseness” of modern society. Major characteristic of salvation novels is their didactic and sermonizing style. Texts are often full of tirades, and this feature reminds long and formal speeches in epic genre. Another similarity between the two genres is the frequency of miraculous events and great coincidences present. In salvation novels of the 1980s, characters are portrayed stereotypically without exception. Islamist characters, better called “heroes”, are so idealized that they seem quite like caricatures lacking human attributes. They neither show indecision, nor inconsistency, being heroes embodying an ideology. Their counterparts, the immoral Westernized, are “antiheroes” lacking any virtue. They do not necessarily participate in cyclical journeys like in epic, but in the end they find the “righteous way” (*hidayet*) after being completely transformed. Novels always end up with antiheroes’ achieving salvation by the help of heroes. By that, the authors’ utopia regarding the transformation of society becomes evident. After a few decades from the emergence of salvation novels, narrative, technical, and aesthetic qualities of these texts are criticized by critics from all sides.

Despite the surge of salvation novels in the 1980s, no critical studies analyzing the cultural production of the Islamist movement has been made until recently. Firstly, Aynur İlyasoğlu’s pioneering study *Veiled Identity: Identity Formation of Islamist Women*<sup>1</sup> was published in 1994, in a

---

<sup>1</sup>The original title of the book in Turkish is *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri* (İlyasoğlu,

**Transforming Society with Islamist Tales:  
Huzur Sokağı as a Prototype of Salvation Novels — 197/ 209**

chapter of which she analyzed the perception of gender roles in some Islamist literary texts. Secondly, Ahmet Sait Akçay, in his study entitled *Houris in the Mind: A Critical Approach to Islamist Populist Culture*<sup>2</sup> published in 2006, analyzed certain novels, popular music, and TV series produced by Islamist subjects in the 1970s and onwards. Akçay's book is the first study dedicated to the study of Islamist popular culture, covering a period of three decades. He not only conceptualized the idea of salvation as *hidayah*, which he perceives as a key concept in understanding Islamism in Turkey, but also offered a compact analysis on the sub-genre of salvation novels. In the foreword written in 2012 for the second edition of his book, Akçay referred to the sub-genre as "a form of political Islam" (Akçay, 2012, 12). Along the same line, he interpreted the Islamist literary production as a "counter cultural movement" which is remarkable in itself. However, his argument on salvation novels' being arisen in reaction to "village literature" is disputable, as it reflects a slightly reductionist approach. Although Akçay rightfully positioned both movements as the two antipodes of the same engaged literary practice, he overlooked the fact that Islamist counter movement has a long history extending beyond the Republican period. In short, *Houris in the Mind* is an important reference book, underlining the fact that salvation novels are mediums where "literature is instrumentalized while religion is reified" (Akçay, 2012, 12).

An academic and well qualified study is Kenan Çayır's *Islamic Literature in Contemporary Turkey: From Epic to Novel* published in 2007, which appeared in Turkish as well in 2008<sup>3</sup>. He focuses on two different periods in the production of Islamist fiction, namely salvation novels of the 1980s and "the self-critical and self-exposing novels" of the 1990s. Çayır argues that, the former "depicted Muslims as a solid and homogeneous collectivity and narrated the struggle and victory of Muslims against a 'decadent' secular order and its representatives", whereas the latter "portrayed Muslim agents with internal conflicts and contrasting desires, torn between their religious ideals and more worldly concerns in the face of modern urban relations" (Çayır, 2007, xxxi). This split, or rather transformation, is caused by inner dynamics of Turkish society in the last decades: Along with political success, Islamists found acceptance in the public sphere, which paved the way for the formation of an Islamist middle class. In the 1990s and 2000s, as the Islamist movement bifurcated, a new discourse had to be formed which is able to express the new Islamist identity construct of the period. This is how salvation novels became disfavored, and a search for new ways of expression

---

1994).

<sup>2</sup>The original title of the book in Turkish is *Bellekteki Huriler: İslamcı Popülist Kültüre Eleştirel Bakış* (İstanbul: Selis Kitaplar, 2006). The revised second edition of the book was published by Okur Kitaplığı in 2012.

<sup>3</sup>That book was published in Turkish as *Türkiye'de İslâmcılık ve İslâmi Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008).

appeared. ayır clarifies the distinction between two periods as follows:

While the heroes of salvation novels lacked personal depth and their narratives received no dynamism from protagonists' internal conflict, the self-critical novels represented Muslim characters in the uncertainties of their daily lives, with doubts, insecurities, and conflicting desires their daily lives, with doubts, insecurities, and conflicting desires. (ayır, 2007, 159)

Şenler, the author of the novel analyzed in this paper, is regarded as one of the leading figures of Islamist literary scene in Turkey. Starting her career in her early 20s as a journalist, she was faced with a lawsuit due to her articles in *Yeni İstiklal* newspaper. Şenler was even imprisoned for defamation for seven months; that is to say she was an active figure of the Islamist scene in 1960s and 1970s. Her "masterpiece" *Huzur Sokağı* was published in 1970, and received remarkable attention. It was filmed subsequently, and republished numerous times since then. The title of the book means "Serenity Street", and it is a mere description of the setting. The plot of this classic of salvation novels is set in a poor suburb of Istanbul, in a small street with shabby wooden houses (Şenler, 2003, 5). Religious residents of the street lead a steady life isolated from the surroundings, in such a way that "their good character is spread even to stray cats" (Şenler, 2003, 45). Only until an apartment block being built on a vacant lot around creates disquiet. As an anxiety of being despised or humiliated by the apartment dwellers spreads out in the street, the male protagonist Bilâl preaches at the mosque, and blesses the modest way of life there (Şenler, 2003, 58). While wooden houses in the street are full of "veiled ladies" (*örtülü hanımlar*), the apartment building is home to "obscene women" (*açık saçık kadınlar*) (Şenler, 2003, 103). According to that distinction, a "lady" is an honorable wife in the private *harem*, whereas a "women" possesses a public sexuality. Fortunately, this contrast disappears automatically as all apartment dwellers convert to Islam. Feyzâ, the female protagonist, lives in the same street. As she falls in love with Bilâl, she starts questioning herself and gets veiled. Due to unfortunate coincidences they both get married with other people. While Bilâl's wife passes away, Feyzâ gets divorced and returns to the street. Throughout the novel, the reader witnesses Feyzâ's struggle in the society, and Bilâl's dedicated efforts to preach Islam.

## Veiling and Hierarchy

Nilüfer Göle, in her study entitled *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*<sup>4</sup> states that contemporary Islamist movements can only be comprehended “in terms of their problematic relation to Western modernity” (Göle, 2007, 4). In this paper, I aim to present the fact that the problem emanates rather from the stance against Turkish modernization. According to Göle, who argues that Islamism is shaped by “a selective reconstruction of identity”, “the questions of women, modesty, and sexuality are discerned and problematized by the contemporary Islamist movements more as a result of critical dependence on modernity rather than loyalty to Islamic religion” (Göle, 2007, 4). At that point, the distinction between headscarf (*başörtüsü*) and veiling (*türban*) is to be made. While headscarf is “confined within the boundaries of traditions, handed down from generation to generation and passively adopted by women”, the contemporary form of veiling is “an active reappropriation by women that shifts from traditional to modern realms of life and conveys a political statement” (Göle, 2007, 4). *Türban*, which is a distinct form of veiling differing from traditional Islamic habits, became prevalent in early 1980s within urban educated circles. Göle relates this to modernity as follows:

In sum, veiling of women is not a smooth, gradual, continuous process growing out of tradition. On the contrary, it is the outcome of a new interpretation of Islamic religion by the recently urbanized and educated social groups who have broken away from traditional popular interpretations and practices and politicized religion as an assertion of their collective identity against modernity. (Göle, 2007, 4)

It is a fact that Islamist movements have positioned women as bearers of faith in the last decades. In that context, veiling is perceived as a symbol of honor and morality. This peculiarity attributed to women and veiling is also apparent in salvation novels. For instance, in *Huzur Sokağı*, veiling and salat (*namaz*) appear as sole indicators of faith. Surprisingly enough, the word *türban* is not even mentioned once in the novel. Instead, Şenler prefers to use expressions such as “scarf” and “headscarf”. This is actually because the term *turban* was not yet in usage prior to the publication of the novel in 1970. Yet, one does not come across any specific definition of veiling or a distinction made from traditional headscarf in the novel. On the other hand, Şenler who got veiled in 1965 was

---

<sup>4</sup>That book was initially published in Turkish as *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* (İstanbul: Metis Yayınları, 1991).

quite a popular figure at that time, and she has even contributed to a new wave of veiled fashion called *sıkmabaş*, or alternatively with a reference to her first name *Şulebaş*.

Göle points out an important aspect of Islamic veiling, when mentioning that it intercepts “power relations between Islam and the West, modernity and tradition, secularism and religion, as well as between men and women themselves” (Göle, 2007, 1). At least taking *Huzur Sokağı* into consideration, while moral turpitude of men is rarely depicted in the novel, the matter is predominantly reflected by women. Besides, an obvious hierarchy between women is set up in terms of veiling and salat in the novel. The contrast between “faithful ladies” (*imanlı hanımlar*) and “faithless women” (*imansız kadınlar*) is highlighted by the emphasis on latter’s sensual tendencies. Actually, *turban* itself creates an “inner” hierarchy within covered women. As Göle puts it, “[e]ducated lower- and middle-class women claim to know the ‘true’ Islam and hence differentiate themselves from traditional uneducated women” (Göle, 2007, 4). Apart from that hierarchy set between women, a split between different segments of the society is noteworthy as well. In opposition to Göle’s statement mentioned above regarding the power relations, it is not possible to claim that the polarization depicted in the novel is due to dichotomies such as Islam and the West, or tradition and modernity. This is because peaceful and faithful residents of “Huzur Sokağı” do not seem to be in conflict with the West or modernity. If one is to determine a conflict, it can easily be observed that the problem is not externalized as the West or modernity. Moreover, the “enemy” is constructed internally: Muslims do not criticize the Westerners, but rather the Westernizers within the country.

## Western References

Göle claims that “Muslims who assume the specificity of the Islamic worldview are the ones who are indeed in pursuit of Western modernism and who simultaneously criticize this modernity” (Göle, 2007, 111), which has explanatory value for the case of *Huzur Sokağı*. On the other hand, rejection of the means of modernity is definitely not the case. To exemplify that the West is not excluded in the novel, one may recall doctor Celil’s education and residence in Europe (Şenler, 2003, 352), in addition to Bilâl’s business trip to Switzerland (Şenler, 2003, 481). There are numerous “foreign” references which exist in the text: Bilâl thinks of a saying by Einstein (Şenler, 2003, 32), Necati recites a poem by Baudelaire (Şenler, 2003, 115), Bilâl wants to exclaim “I have found it” like Archimedes (Şenler, 2003, 212). As seen above, the perception of “foreign” includes only

Westerners. Unlike expectations, one does not come across any Islamic reference. For instance, Seval's Islamic mode of dressing is praised as follows: "She was as chic and modern as a European model" (Şenler, 2003, 128). Furthermore, there is a foreign couple who are depicted as being quite sympathetic. Once, Feyzâ is exposed to violence by her husband in the middle of a crowd in a "club", and there is only a German couple to help her (Şenler, 2003, 165). By that, Westerners are portrayed as possessing a humane attitude, while Westernized Turks are subhuman lacking dignity.

Throughout the novel, Westernized unbelievers —the secular Turks— are told to be inferior to Christians, since the latter respect their own religion, and do worship (Şenler, 2003, 70-160). This is in accordance with the above mentioned internalization of the enemy. Only once, the current situation is blamed on external forces: Feyzâ, after converting to Islam, talks to a "modern" (*asrî*) woman named Leyla residing in the apartment block, and tells her that the country is divided into three groups by internal and external impacts. These three groups are "irreligious minorities", "the ones who do not fulfill their religious obligations", and "the faithful ones" (Şenler, 2003, 179). This is a pitiful profile according to the mentality presented in the novel, which suggests that there can be no civilization without a religion. Curious enough, in this context the USA is mentioned as the "most civilized country" (Şenler, 2003, 180). Feyzâ comments on the national motto "In God We Trust", and says that Americans, "by printing God's name on currency and coins assert that they regard religion above everything else" (Şenler, 2003, 181). This naïve comment seems to disregard the very fact that the "trust" is in nothing but dollars, and instead perceives the USA example as a great combination of civilization and religion. On the contrary, according to the protagonist, "we" are brought up as "an irreligious, immoral and depersonalized generation despising our own sacred assets in the name of civilization and progressiveness" (Şenler, 2003, 183).

### **Education, Gender Roles and Islam**

*Huzur Sokağı* aims at reflecting virtues of the Ottoman era, but the reader often comes across peculiarities reminding modern Istanbul. For instance, all women moving to the apartment are deeply affected by the good looking Bilâl, but they do not comprehend how "a cultured university student" (Şenler, 2003, 75) could perform salat. This is the reminiscent of a common reflex assigning backwardness and illiteracy to subjects embodying Islamic references. On the other hand, it is a fact that nowadays Islamism has an expanding sphere of influence on educated urban population. Proof positive of the transformation of Islamic sphere can be found in a meeting scene in the novel. Bilâl

takes his friend Necati, who is about to find the “righteous way”, to a meeting. When people at the meeting introduce themselves to Necati, it appears that almost all of them are doctors, engineers, and architects (Şenler, 2003, 34). It seems like those favorite professions became prevalent in the community. Another striking fact is Bilâl’s remarkable success after graduation which even appears in newspapers. Bilâl being introduced as a “certified chemical engineer, prestigious businessman, and one of the wealthy people” (Şenler, 2003, 192) makes the reader doubt the praise of modesty throughout the novel. No matter how the poverty of the street is glorified, it becomes evident with such details concerning the protagonist that there is a strong desire to overcome the modesty of the current situation, and a craving for richness, power and acceptance. In accordance with that, Feyzâ enrolls her daughter Hilal at a “modern elementary school” (Şenler, 2003, 269), which refers to the secular educational system. Feyzâ earns a living by tailoring veils at home, which shows the financial hardship that the family suffers. Despite that fact, Hilal’s attending an overly emphasized “modern” school is presented as a natural outcome. In addition, at the school religious instruction is given by an “irreligious” teacher. When she states that the ones who believe in God are the uneducated people, the pupils altogether tell her that their fathers—but not mothers—are engineers, doctors, pharmacists, and architects (Şenler, 2003, 272). This is a sign of the urge to destroy the common belief relating religion to low educational attainment, which perceives religion as an outdated superstition. Besides Bilâl’s widespread success and financial strength, pupils’ emphasis on their fathers’ piety despite their enviable professions is giving voice to the rage against equalizing Islamic thought with backwardness.

Göle, after evaluating the data obtained from in-depth interviews and group discussions organized within her research, concludes that “[v]eiling by young women cannot easily be explained either by its enforcement by male members of the family, the impact of rural traditionalism, or the effects of religious education” (Göle, 2007, 90). Most of the participants had secular high school education, and have started to veil of their own accord. Certainly, the research group consisting of ten “Islamic female students” indicates something, but it should not be regarded as the sheer representative of a broader social phenomenon. Consequently, it can be foreseen that these young women’s interpretation of Islam differs to a great extent from that of their families, just like their counterparts in the fictive world. To exemplify that, Feyzâ’s way of life which differs largely from her “modern” mother or from her “religious but traditional” nanny may be brought forward. She is depicted as an educated urban “lady” with questioning and investigating skills. As a result, Feyzâ represents the central and urban phase of Islam with her *turban* and *pardösü* instead of traditional headscarf



**Transforming Society with Islamist Tales:  
*Huzur Sokağı* as a Prototype of Salvation Novels — 203/ 209**

and ordinary clothes. *Pardösü* being a word used for overcoat in Turkish, ironically borrowed from French *pardessus*, signifies the hybrid nature of this very phase. At this point Göle's statement regarding veiled women not as "passive conveyors of the provincial traditional culture", but rather as "active and self-asserting women who seek opportunities in modernism" (Göle, 2007, 92) may be recalled. *Türban* is not a provincial but an urban phenomenon; therefore, the bearers are often educated, and ambitious to have prestigious positions in the society. This definitely contradicts their counterparts in the novel. Women depicted in *Huzur Sokağı* do not have professional goals; their will is limited to being educated mothers so that they can perform their Islamic duties, or helping other faithful ladies to facilitate their lives for instance by becoming a gynecologist.

Questioning how Islamic women legitimize entering the public sphere as followers of a belief confining women to the private sphere, Göle concludes that ultimate goal is serving the family by raising Muslim children properly (Göle, 2007, 99). In other words, women need to master life only because they do have a holy aim, which is the transmission of Islamic faith. In the meantime, Western women's individualism acquired by working is disapproved by the participants and they "regard their aspirations to work as an integral part of the collective Islamist movement and orient this toward the benefits of society" (Göle, 2007, 101). This approach gives the impression that women are in a sense excluded from society, at least their choices are limited in the name of the movement; but they seem to accept that as a necessity for the cause. By the same token, in fiction, it is not surprising that Bilâl wants to marry Feyzâ not only as an "eternal partner in life", but also as an "ideal companion in the cause" (Şenler, 2003, 235). The ideal companion's task in the name of Islam is clear: to raise children to perfection. In other words, an Islamic way of life together with children pursuing the same seems to be the sole "political" action proposal. Another example is Hilal, who has problem at school because she performs salat during breaks between classes. Her mother Feyzâ encourages Hilal by calling her "my little jihadist" (Şenler, 2003, 300) which prove that jihad implied here is limited to determination of practicing personal preferences. Another student named Seval, who used to be "modern" at the beginning of the novel, decides to quit university and starts preparing her dowry after converting to Islam. Although the university's being a "corrupt environment" (Şenler, 2003, 94) affects her decision, it is for sure that the act of being a morally upright and faithful housewife is glorified. So in the case of Seval, and in general, the only educational aim of women is to guide them to perform their duties as wives and mothers. "Settling down in an Islamic home" (Şenler, 2003, 241) being taken as a goal, major characteristics of the "imagined" children are described as such: Bilâl's son who is an elementary student has virtues such

as “maturity and understanding” (Şenler, 2003, 247). Feyzâ starts teaching her daughter Hilal about Islam at the age of three, and veils her so that she does not face difficulty in the future.

Examining the conflicting aspects of religious politics and Islamist communalism, Göle concludes that the former necessitates “public participation”, whereas the latter “sanctions the individuation of women” (Göle, 2007, 3). This is a crucial distinction, since it implies the impossibility of being a jihadist (*mücahide*) and a faithful lady (*mümine*) at the same time. To put it another way, when women become politically active Islamists, they arise as individuals and women too. On the other hand, the utopian Islamic way of life demands them to be obedient and confined to home. There lies the contradiction, but in practice it is partially overcome. For instance, in *Huzur Sokağı*, women who are not engaged in political movements, who are just “faithful ladies” devoted to their families and consequently to Islam, do not perceive their status as subordinate. They rather think of their duties as an integral part of men’s duties. Surely there is a difference between “obedient Muslim mothers” and “demanding jihadists”, but there may be an intersection or transitivity between the two. The “golden age”, era before the death of Prophet Mohammed (*asr-ı saadet*), is often cited and presented for evidence, since reportedly at that time there were women actively engaged in education and commerce. The deadlock probably results from assuming Muslim women as a homogeneous and static category. Employing a more heterogeneous and dynamic set of concepts may lead to a more encompassing analysis.

### **Features of the Novel**

*Huzur Sokağı* contains numerous disasters and extraordinary coincidences. For instance, following the death of his mother, Bilâl’s wife and daughter pass away simultaneously; or as Feyzâ decides to get divorced, she learns that her parents and her brother have died in an accident. Some of the extraordinary coincidences are as follows: Feyzâ reads news regarding Bilâl on a paper bag made from a newspaper, Feyzâ and Bilâl meet at the same place after many years, Doctor Celil who wants to marry Feyzâ passes by as Feyzâ has an accident, Doctor Nusret who attends Feyzâ and her daughter at home and at the clinic turns out to be Bilâl’s son, etc. A significant feature of the novel, which is a narrative strategy, should also be mentioned here: There are people living in the street who are informed about all events taking place around, and get the news across. After Feyzâ and Bilâl get married with other people and leave “Huzur Sokağı”, they get information about each other by the help of these people who summarize the events. Since the narrative time of the novel is quite

**Transforming Society with Islamist Tales:  
*Huzur Sokağı* as a Prototype of Salvation Novels — 205/ 209**

long, these actors are like narrators helping the reader to follow the chronology. The novel starts when Bilâl is a student at the university. His marriage and the birth of his son is depicted in detail, afterwards the time sequence is lost. There are several passages where the reader suddenly realizes that five to ten years have passed.

At the beginning of the novel, Bilâl is introduced as a “neatly dressed, noble looking, beautiful, handsome, and decent young man” (Şenler, 2003, 8). This ideal picture lasts all through the novel, although he is surrounded by “a heap of devils in shape of woman” (Şenler, 2003, 21). The identifying features of these women are their “hysteric laughter”, and the make-up on their face. Fortunately, Bilâl is brave enough to preserve himself from the evil of these “uncovered and mini-skirted bitches” (Şenler, 2003, 48), and to get married with another woman while being in love with Feyzâ. The image of a group of women, portrayed in a novel by a woman writer, is expressed by one of the characters as follows: “Womankind is devilish” (Şenler, 2003, 78). Needless to say, no religious women can be labeled so; only “modern” women are devils and they need to be rehabilitated by Muslim men (Şenler, 2003, 83). It is unclear though, why Bilâl does not do a good deed and marry Feyzâ to rehabilitate her in the name of Islam.

There is an interesting passage in the novel, which describes a university canteen as “Hollywood”, “armageddon of disgrace”, and “carnival stage” (Şenler, 2003, 16-17). According to the writer, this portrait results from “mannish women” and “womanish men”: While women who wear trousers or have easy-going manners are regarded mannish, men who wear colorful and patterned shirts or have longer hair than usual are regarded womanish. Other than the interaction between female and male students, what disturbs the narrator most is coiffured hair, mini skirt, and legs without stockings. In the novel, women converting to Islam not only veil themselves, but also wear overcoats, plus thick and dark colored stockings. Accordingly, an “Islamic gentlewoman’s identity” is composed of “a plain and elegant overcoat”, “a headscarf which covers every single hair”, and “thick stockings” (Şenler, 2003, 170). All these precautions aim at securing the invisibility of women in fiction, and also in reality. This gender construct marginalizes what Kemalist reforms have bestowed to Turkish women as early as 1920s, which concisely made them visible in the public sphere:

The taking off of the veil by women (1924 onwards), the establishment of compensatory coeducation for girls and boys (1924), the granting of political rights such as eligibility for political offices, women’s suffrage (1934), and, finally, the abolition of the “Sharia”, the Islamic law, and the subsequent adoption of the Swiss Civil Code (1926) were all

measures undertaken to guarantee the public visibility and citizenship of women in the new Turkish nation-state. (Göle, 2007, 14)

In *Huzur Sokağı*, women who are dressed obscenely are regarded as displaying themselves “like articles for sale” (Şenler, 2003, 49). The ideal lady that Bilâl dreams of is someone “loyal to the commands of Islam in her dressing, acts, and manners” (Şenler, 2003, 49). Another indication of religiousness is being without make-up. To dress like an unbeliever and to wear make-up is nothing but “giving women away to men’s lust” (Şenler, 2003, 160). Most striking is the fact that this comment belongs to Feyzâ, a woman who blames her husband for her past way of life. According to her, it is not acceptable that a man let his wife—who is his honor—to dress obscenely. It seems like women are imagined as real “articles” that men should shape and display.

A journalist, Nuriye Akman, made an interview with Şenler in 2002 which was published in *Zaman* newspaper. There, Şenler states that if she had the chance to write *Huzur Sokağı* again after thirty years, she would have used a milder tone now. She obviously came to think that the novel has certain weaknesses: “Now, I would not depict our daughters who dress badly and misbehave as I once did. I find it slightly schematic” (Akman, 2002, 1). In this respect, Şenler appears much more tolerant more than 30 years after the first publication of her novel. From “devils” to “daughters”, the heroines of famous university canteen scenes are now embraced by the author. After the heyday of *Huzur Sokağı*, now Şenler is careful about using a temperate language. In the above mentioned interview, the active figure of the Islamist scene in 1960s and 1970s states that there are certain professions Muslim women can learn, keeping in mind that husbands are obliged to look after their wives. Although Şenler accepts that it was never the case in her own life, she reminds Islamic interdictions about the subject in a determined way. All this undermines her ex-militant image, and directs the readers to believe that above all Şenler perceives the devotion of a woman to her family in order to pursue an Islamic way of life superior to any other role possible.

## **Ideological Background**

The language employed in *Huzur Sokağı* is very simple; although sometimes verses of Koran are quoted, yet messages are straightforward for the common reader. The perceptive capacity of target reader is so underestimated that the plot is simplified, and the characters have no dimension at all. Ultimate symbols of religion are demoted to *turban* and *salat*, which finally proves that

**Transforming Society with Islamist Tales:  
*Huzur Sokağı* as a Prototype of Salvation Novels — 207/ 209**

Islam is assessed in terms of visual and formal practices. Therefore, the “righteous way” (*hidayet*) proposed in the novel is equalized to veiling and worshipping. That is in accordance with Şenler’s mild attitude; there is no political agenda visible in the novel, or a social project of any kind. The protagonists are solely engaged with their own salvation. That surely does not mean they do not feel responsible from their surroundings. So they sometimes feel “appointed”, and try to illuminate people around them, like in the scene where Bilâl preaches the children on the street about the sin of building a snowman (Şenler, 2003, 257). After that threatening warning, one of the children states that he will never ever make an image again, and Bilâl gives him “a precious fountain pen that he has brought from France” as a reward (Şenler, 2003, 257). In contradiction with this advice regarding images, there is often a pretty and smart young veiled girl on the covers of salvation novels.

In the novel, people who convert to Islam are depicted in detail. Apparently, the process they go through is considered to be the focal point of the text; therefore, written with didactic purposes. For instance, when “leftist and faithless” teachers realize that Ali performs salat, he defends himself by saying that actual “immorality centers” are cinemas, theatres, and cafes (Şenler, 2003, 110). Another example is Seval, who refuses to go to the hairdresser before her wedding due to Islamic consciousness she has developed. The narrator does not miss this opportunity to preach the readers about the inconvenience of women going to such places where men work (Şenler, 2003, 122). One other example that narrator emphasizes is Seval and Necati’s wedding. By that occasion, why women and men must be separated at weddings is declared. In *Huzur Sokağı*, not only grief and sorrow is expressed with tears, but also gratitude and happiness results in crying. The ceremony at which guests cannot help weeping contains prayers and chants instead of “jazz and dance”, at which especially army officers’ and civil servants’ wives react (Şenler, 2003, 118). The narrator pities these “miserable and absentminded people who perceive and present their backwardness and primitiveness as progressiveness and civilization” (Şenler, 2003, 119). The wedding is proposed as an alternative to Western style gatherings with “alcohol and dance where women and men are all together” (Şenler, 2003, 123). Another pedagogical feature visible in the novel is as follows: After a serious traffic accident Feyzâ lays in blood. Doctor Celil, who realizes that her headscarf was removed during first aid, gets very much annoyed about that. His sensitivity about this detail is exceedingly praised by the narrator (Şenler, 2003, 338). Doctor Celil, who does not look at the face of the injured, commands the nurses to cover her head with a clean cloth (Şenler, 2003, 339). A similar situation occurs towards the end of the novel when Feyzâ gets ill. Hilâl, obliged to take a

male doctor home, feels at ease to see that he first covers Feyzâ's body with a cloth and then examines her (Şenler, 2003, 429).

Unlike these detailed depictions of everyday life practices, people who convert to Islam decide to do so all of a sudden in the novel. Therefore, the readers are left uninformed about the factors underlying that will. Sometimes it is caused by the magic of a call to prayer (*ezan*), sometimes the charm of idealized people like Bilâl and Feyzâ; but the process is never explained or analyzed. The first person to convert is Necati, a friend of Bilâl from university. After finding the "righteous way" he regularly goes to the mosque, and gathers with religious friends at home to perform the salat together with them (Şenler, 2003, 42). At that point, Göle's differentiation of political and cultural Islam might be helpful: Political Islam is a "revolutionary" movement aiming at struggle against Western world to defend Islamic identity. "It also gives priority to seizing power and defines 'change' as a 'top-to-bottom' process affecting the 'system' " (Göle, 2007, 109). On the other hand, cultural Islam, although inhering a political dimension, rather focuses on the individual instead of the state. "Furthermore, the primary aim is not the constitution of a new system but, rather, the enclosure and transformation of inner worlds" (Göle, 2007, 109). This analysis is in accordance with observations regarding the doctrine of the novel. The text does not indicate a political revival; it rather illustrates Islamic practices. Only at one point, the reader encounters the political will underlying the novel: Hilâl faces problems at school due to her headscarf. Then the narrator shifts from narrative time to real time, and feels the urge to explain the current situation according to latest regulations with a footnote (Şenler, 2003, 391).

## Conclusion

Dichotomies such as Islam versus West, traditional versus modern, unprogressive versus progressive are common tools employed to explain Islamist texts, but these are inadequate to fully comprehend the complex nature of the issue. Therefore, Islamist movements should not be read as opponents of the "West", "modern", and "progressive". In this paper, an early example of salvation novels is analyzed with regard to the ideological background that cultivated the sub-genre itself. While doing that, the text is not regarded as the antithesis of modernity, but as a different conceptual framework to interpret and internalize it. By examining the literary and ideological aspects of *Huzur Sokağı*, the depiction of ideal gender roles and the construction of identity visible in this novel is discussed. Regarding the novel as a cultural artifact of the Islamist discourse in Turkey, it is argued

that Islamist identity is not defined against the West, but rather against the Westernized elite within the country.

As a concluding remark, the problematic attitude of assuming a homogeneous Islamist movement, identity and literature should be mentioned here. Considering this heterogeneity, writing back in the turn of the millennium, Göle determines three groups of people whom she addresses as “new Islamist actors” (Göle, 2000, 111) in *Hybrid Patterns: On Islam and Modernity*<sup>5</sup>. These are engineers, women, and intellectuals; all of whom undermine totalitarian tendencies of Islamism. It is open to discussion to consider these actors as libertarian after two decades. However, according to Göle, they all challenge Islamist movement; engineers in terms of rationalism, women in terms of individualism, and intellectuals in terms of critical thinking (Göle, 2000, 112). In this paper, unveiling a prototypic salvation novel written by a woman author, hopefully provided not only a better understanding of the fictional construction of Islamist identity, but also elucidated the cultural dimensions of the Islamist movement in Turkey: A country which was once illustrated by philosopher Sakallı Celâl as a ship sailing eastwards with those aboard running westwards.

## References

- Akçay, A. S. (2012). *Bellekteki huriler: İslamcı popülist kültüre eleştirel bakış*. İstanbul: Okur Kitaplığı.
- Akman, N. (2002). *Şule Yüksel Şenler: Sevdiği insanla kaçana kahraman diyorum*. Retrieved from <http://arsiv.zaman.com.tr/2002/06/16/roportaj/>
- Çayır, K. (2007). *Islamic literature in contemporary Turkey: From epic to novel*. New York: Palgrave Macmillan.
- Göle, N. (2000). *Melez desenler: İslam ve modernlik üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2007). *The forbidden modern: Civilization and veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- İlyasoğlu, A. (1994). *Örtülü kimlik*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Moran, B. (1998). *Türk romanına eleştirel bir bakış-I*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şenler, Ş. Y. (2003). *Huzur sokağı*. İstanbul: Timaş Yayınları.

---

<sup>5</sup>The original title of the book in Turkish is *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. (İstanbul: Metis Yayınları, 2000).



## Toplumsal Gerçekçilik ve Roman Servet-i Fünun Romanı'nda Birey ve Toplum

**Yazar: Mustafa Kemal Şan**

**Yayın Evi: Pruva Yayınları, Ankara, 2020, 446**

**Fatma Gül Gürbüz**

Hacettepe Üniversitesi, Türk Halkbilimi Bölümü, Ankara, Türkiye  
gulgurbuz42@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3287-3450>

Roman türü, edebiyatın bir dalı olarak bireyin ve yaşadığı toplumun sosyal, ekonomik ve kültürel sorunlarını, geleneklerini, hayallerini ve değişimini yansıtan bir türdür. Sosyoloji ise sosyal sorunları, toplumsal değişim ve dönüşümleri, toplumdaki sınıfları, bu sınıfların dağılımını ve toplumsal eylemleri inceleyen bir bilim dalıdır. Bu bakımdan romanlar sosyoloji biliminin araştırma alanı kapsamında incelemeye oldukça elverişli veriler sunmaktadır. Mustafa Kemal Şan da *Toplumsal Gerçekçilik ve Roman Servet-i Fünun Romanı'nda Birey ve Toplum* isimli kitabında Batı kültürü ekseninde Osmanlı Devleti'nin son döneminde ortaya çıkan Servet'i Fünun akımına bağlı yazarlar tarafından yazılan romanlarda içerik analizi yöntemiyle Türk toplumunda meydana gelen sosyo-kültürel değişimlerin değerlendirmesini yapmaktadır.

Servet-i Fünun romanına sosyolojik bir bakış açısıyla yaklaşan Mustafa Kemal Şan'ın *Toplumsal Gerçekçilik ve Roman* isimli kitabı içindekiler ve önsöz hariç beş bölümden oluşmaktadır. Bölüm başlıkları sırasıyla Toplumsal Gerçekçilik ve Roman, Servet-i Fünun Romanı, Toplumsal Gerçekçilik ve Servet-i Fünun Roman Bireyi, Kültürel Alanda Yaşanan Değişmeler ile Kadın ve Aile Hayatında Meydana Gelen Değişmeler'dir. Her ana bölüm kendi içinde farklı alt başlıklar aracılığıyla tematik olarak genelden özele ele alınmıştır. Bu durum okuyucunun kitabı daha derin ve rahat bir şekilde okuyarak kavramasını sağlamaktadır. Romanlarda geçen olay ve karakterlere bütüncül yaklaşmış, küçük detayları kaçırmadan toplumdaki radikal değişimleri, romandaki şahıs kadrolarının konuşmalarından alınan ipuçlarıyla analiz etmiştir. Aynı zamanda Şan; konu içeriklerini tartışırken tanım kargaşasından uzak durmuş, sade ve



anlaşılır bir dil kullanarak herkesin anlayabileceği şekilde düşüncelerini ifade etmeye özen göstermiştir.

Mustafa Kemal Şan, Servet-i Fünun romanının toplumsal düzeyde değişim ve dönüşümlerini incelediği eserinin giriş bölümünde sosyoloji biliminin toplumu analiz etmek için birçok bilim dalı ile çalıştığını, edebiyat ve sosyolojinin birbirinden bağımsız entelektüel alanlar olmadığını tam tersine toplumu anlamada birbirini tamamlayan disiplinler olduğunu ifade ederek edebiyatın oldukça gecikmeli bir biçimde sosyolojik analizlerin konusu olduğunun altını çizer. Edebiyat ve sosyolojinin birbirleri ile olan ilgisini ele alarak edebi eserin incelenmesinde onu çevreleyen sosyal yapının göz önünde bulundurulması gerektiğini, edebi eserlerden özellikle romanların yazıldıkları çağ için birer sosyal belge niteliği taşıdığını belirtmektedir.

Şan, sosyoloji eğitiminden geçmiş kişilerin edebiyat ve sanata uzaklığının bu alanı sadece edebiyat eleştirmenlerine açık bir alan haline getirmelerine dair ikinci bir özeleştiri de bulunur. Bu da konunun ele alınışının sadece sanatsal bir eleştiriden öteye gidememesine neden olmakta ve toplumsal değişim ve farklılaşmaların analiz edilmesini zorlaştırmaktadır. Bu yüzden sosyologların edebi eserlerle daha çok içli dışlı olması gerektiğini dolaylı yoldan ifade eder.

Ülkemizde sosyoloji biliminin kurucusu kabul edilen Ziya Gökalp'in toplumu yenileştirme yolunda edebiyatın kullanılması gerektiği fikrine katılır ancak edebiyatın salt düşünce aktarımı aracı olarak algılanamayacağı üzerinde durur. Böyle bir durumda o eserin edebi eser olmaktan çıkarak bir propaganda malzemesine dönüşeceğinin altını çizmektedir. Roman yazarlarının tarihçilere nazaran topluma daha geniş bir perspektiften bakabildikleri için sosyoloji çalışmalarında daha açık veri elde edebilmek için bir aracı olduğunu ancak edebiyatın toplumsal tarihi aktarmada mutlaklık taşımadığını, hiçbir edebi eserin politik bakımdan da tarafsız olamayacağını belirterek, eserin toplum ve okuyucu üzerinde etkileri olacağından bahseder. Ona göre sağlıklı değerlendirmeler yapabilmek amacıyla mutlaka edebiyat tarihinin sosyologlar tarafından yeniden incelenmesi gerekmektedir.

Kitabın birinci bölümünü oluşturan **Toplumsal Gerçekçilik ve Roman** isimli başlıkta toplumsal değişme olgusu ile edebiyat arasındaki ilişki açıklanmıştır. Edebiyat ve Toplum, Toplumsal Değişme ve Romanın Türkiye'ye Girişi, Roman Türünün Osmanlıda Gelişimini Zorlaştıran Unsurlar, Tanzimat Dönemi'nde Roman olarak alt başlıklara ayrılarak konu içeriği tartışılmıştır. Toplumsal Değişme ve Romanın Türkiye'ye Girişi alt başlığında roman türünün tarihi gelişimine odaklanan yazar, Batı romanı ile Türk romanı arasındaki gelişme çizgisinin de çok farklı yollar izleyerek bugüne gelişinden bahsetmiştir. Türk romanının Batılılaşmanın bir yan ürünü olarak ortaya çıktığını ifade eden yazara göre Türk romanını ortaya çıkaran daha çok bir uygarlık krizidir. Bu yüzden Osmanlıda, Batılılaşmanın sosyal ve siyasi gelişimi üzerine yoğunlaşır. Ayrıca yazar, radikal değişimlerin başladığı Tanzimat döneminin de gerisine

giderek Lale Devri döneminde yaşanan değişimlerden de kısaca bahseder. Roman türünün Osmanlıda gelişimini Zorlaştıran Unsurlar alt başlığında ise genel olarak Batı'daki toplumsal değişimlerin Osmanlıda yaşanmadığını, romanın bizde bir uygarlık krizi sebebiyle Batı'ya öykünme yoluyla oluşturulan bir tür olması sebebiyle realizmin geç kabullenildiğinden bahsetmiştir. Ayrıca Osmanlıda bireyin olmayışı iddiasına katılmayan yazara göre Osmanlı, bireyciliği aşan toplumsal çözümler üretmiştir. Tanrı merkezli bir evren anlayışından insan merkezli evren algısına geçiş yapmak Osmanlı toplumu için zor olmuştur. Bu yüzden roman türü toplumsal yapımıza ve ahlaki değerlerimize ters düştüğünden ülkemize geç girmiştir. Tanzimat Dönemi'nde Roman alt başlığında ise roman türünün ülkemize geç girişini açıkladığı nedenler ışığında sanatçıların divan edebiyatı geleneğinden gelmeleri sebebiyle Batı tarzı türlere uyum sağlamakta zorlandıklarını, toplumda okuma-yazma seviyesinin düşüklüğü, yüksek zümrenin kullandığı dilin halk tarafından anlaşılmasını gösterir. Bu yüzden Tanzimat sanatçıları dilde sadeleşme yoluna giderek toplumu bilinçlendirmeye çalışmışlar, sadece öykünmeye dayalı Batılılaşmanın getireceği sonuçları kaleme almışlardır. Toplumsal sorunlar, kadının ve ailenin toplum içindeki yeri ve önemi, yanlış Batılılaşmanın sonuçları, kölelik kurumundan duyulan rahatsızlık, umutsuz aşklar Tanzimat romanlarının temel eksenini oluşturur.

Çalışmasının ikinci ana bölümünü oluşturan **Servet-i Fünun Romanı** başlığı altında Servet-i Fünun ekolünün doğduğu ve geliştiği tarihsel koşullar açıklanırken dönem yazarlarının beslendiği ümitsizlik duygusu irdelenmektedir. İkinci ana bölüm Servet-i Fünun Romanı'nın Ortaya Çıktığı Devrin Toplumsal ve Siyasi Yapısı, Servet-i Fünun Neslini Anlamak, Servet-i Fünun Edebiyatı'nın Temel Özellikleri, Servet-i Fünun Edebiyatı'na Yöneltilen Eleştiriler olarak alt başlıklara ayrılarak ele alınmıştır. Dönem yazarlarının ruh halleri özellikle Halit Ziya'nın ifadesiyle aktarılarak tartışılmıştır. Şan'a göre dönemin yazarları duyuş, yaşayış ve algılayış tarzları ile toplumsal olandan derin bir kopuş ve yabancılaşma içinde bulunmaktadır. Eser-Devir alt başlığında dönem yazarlarının ruhsal sıkıntıları ve benlik arayışlarının nedenlerini daha anlaşılır kılabilmek için Abdülhamit Han dönemindeki toplumsal ve siyasal şartlar detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Yazar-eser alt başlığında ise dönem yazarlarının birkaç istisna dışında kendi sınıfsal konumları ile kaleme aldıkları romanların kendi yaşam tarzlarının bir yansıması olarak karşımıza çıktığından bahsetmiştir. Şan bunun dışında alt tabakadaki toplumun romana konu edilmemesine dikkat çekerek Batılı tarzda eğitim veren kurumlardan mezun olan elit bir topluma ait dönem sanatçılarının kendi hayat tarzlarına ya da yaşamak istedikleri yaşam tarzlarına yer verilmesini eleştirmektedir. Servet-i Fünun Neslini Anlamak alt başlığında Tevfik Fikret'in Servet-i Fünun dergisinin başına gelmesiyle yenilik taraftarı edebiyatçıları kendi etrafında toplayarak Batılı tarz bir edebi hareket oluşturduğundan kısaca bahsetmiştir. Bu sanatçıların Avrupalı olmak meselesinde bir adım daha ileri giderek bir Avrupalı gibi

hissettiklerini, düşündüklerini belirtmiştir. Servet-i Fünun Edebiyatı'nın Temel Özellikleri irdelenirken sanatçıların Batı'yı algılayışlarının “belli bir denge ölçüsünün ötesinde adeta hayranlık boyutuna” ulaştığını ifade ederek bu derin hayranlıklarının kendi kültür varlıklarını küçümsemesine yol açmasından bahseder. Şan, roman karakterlerinin özellikle Batı hayranlığının ifade edildiği uç noktadaki konuşmalarına yer vererek dönem yazarlarının kendi toplumlarından nasıl uzaklaştığını, Batılı müzisyen, şair ve yazarlarının adeta tanrılaştırıldığı yerleri gözler önüne sermiştir. Şan, dönemin siyasi ve toplumsal baskısı altında dahi olsa toplumdan bu kadar uzak olmayı, yaşadığı toplumu ve sorunlarını görmezden gelmeyi salt siyasi düzlemin bir yansıması olarak kabul etmez. Ona göre siyasal düzlem içindeki melankolizmi çıkarmada hızlandırıcı bir faktördür. Şan'a göre mesele Batılılaşmak değildir. Bu yüzden toplumdan kopukluk sadece eserlerinde değil bireysel yaşamlarında da benzerdir. Onlara göre tek kurtuluş ümidi ülkelerini terk ederek uzaklara gitmektir. Servet-i Fünun Edebiyatına Yöneltilen Eleştiriler alt başlığında Doğu-Batı ikiliğinden kesin olarak Batı'nın kazandığı bir edebiyat akımının maruz kaldığı sert eleştirilere değinir. Şan, sadece o dönemde yapılan eleştirileri değil günümüze kadar devam eden eleştirilerden de çeşitli alıntılar yapar. Toplumdan ne kadar kopuk olursa olsun Şan, eserlerde anlatılan kişilerin, mekanların, olayların sosyolojik anlamda önemine değinir.

**Toplumsal Gerçekçilik ve Servet-i Fünun Roman Bireyi** isimli üçüncü bölümünde geçmişten günümüze birey olgusu ve bunun romanlara nasıl intikal ettiği detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Servet-i Fünun Roman Kişisinin Özellikleri, Hayal Dünyasında Yaşamak Hayattan ve Yaşanan Toplumdan Şikayet, Batı Değerlerine ve Batı Kültürüne Aşırı Bağlılık ve Aşağılık Duygusu, Toplumdan Kopukluk ve Toplumsal Yapıyla Örtüşmeyen Köksüzlük başlıkları ile konu incelenmiştir. Türk romanın başlangıcından topluma bireyden daha öncelik verilmesi sebebiyle birey olgusunun tam oturtulamadığı farklı gerekçelerle birlikte önceki bölümlerde verilmiştir. Buna göre ilk romanlarımızda toplumsal gerçeklerle uyuşmayan, gerçek hayatta tüm boyutlarıyla karşılaşamayacağımız insan tipi Servet-i Fünun döneminde de tam olarak yerine oturtulamamıştır. Yazar bu bireyleri dört ana başlık etrafında toplamıştır: Hayal dünyasında yaşamak, hayat ve yaşanan toplumsal yapıdan duyulan derin tiksinti, Batı ve Batılı değerler manzumesine aşırı bağlılık ve toplumdan kopukluk. Servet-i Fünun yazarlarının yaşadıkları toplumdan bağlarını koparmak istedikleri, milli bir ruh, milli bir şahsiyet taşımadıkları irdelenmiştir.

Kitabın dördüncü bölümünü oluşturan **Kültürel Alanda Yaşanan Değişmeler** başlığında kültürel değişim ve dönüşümler şu alt başlıklara göre ele alınmıştır: Sanat Kurumu, Eğitim Kurumu, Yabancı Dil, Modern Adab-Muaşeret, Eğlence Hayatı, Din ve Ahlak Kurumunda Yaşanan Değişmeler ve Alışveriş Merkezleri Tüketim Alanlarında Değişme olarak sırasıyla işlenmiştir. Yazarların dini konulara eleştirel olmayan bir yaklaşım sergilediklerini dile getiren Şan, bunun altında yatan sebebin o devrin toplumsal ve

siyasal yapısı ile alakalı olabileceğini belirtir. Dine karşı önyargılı olmayan roman bireyleri, dinin içinde de değildir. Birkaç istisna dışında din olgusuna yer verilmediği, roman karakterlerinin dini, günahlarından veya iç sıkıntılarından bir tür sığınış olarak gördükleri ifade edilmektedir. Romanlarda geleneksel üretim ve sanatların yavaş yavaş ortadan kalktığı Batı'ya yönelik sebebiyle alışveriş alışkanlıklarında da büyük değişimler yaşandığı ifade edilmektedir. Şan, romanlarda Türk kadınlarının Fransız tarzına öykünmesi, Beyoğlu'ndaki yabancı mağazalardan alışveriş merakı bunun sonunda aşırı lükse bağlı tüketimin çok yaygın olduğuna yönelik tespitlerde bulunmuştur. Roman bireylerinin üstündeki ceketlerden mutfaktaki tabak, çatalara kadar her şeyin Batı'dan geldiğine yönelik vurguyla birlikte hemen hemen hiçbir geleneksel çarşı adının romanlarda yer bulmadığını yabancı mağaza adlarının ise sıklıkla romanlarda geçtiği ifade etmektedir.

**Kadın ve Aile Hayatında Meydana Gelen Değişmeler** başlıklı son bölüm olan kadın ve aile kavramının incelendiği bu bölümün alt başlıkları sırasıyla Aileye İlişkin Genel Yaklaşım, Batılılaşma Dönemi Kadın ve Aile Tartışmaları, Servet-i Fünun Romanı'nda Kadın ve Aile Evlilik Kurumu'dur. Şan, aile tanımını yapmanın zaman ve mekâna göre değişiklik gösterdiğini belirterek aileyi oluşturan en temel unsurun kadın olduğu vurgusu yapar. Lale Devri'nden itibaren yaşanan dönüşümlerin etkisinin en çok kadın üzerinde hissedildiğini, çeşitli dönem yazarlarının yazdıkları metinler, farklı basın-yayın organları ve yabancı seyyahların ifadeleriyle aktarır. II. Meşrutiyet dönemi romanlarında yanlış evlilikler, cariyelik kurumunun doğurduğu sıkıntılar ve trajik öyküler, kadın hakları, kadın tesettürüne ilişkin tartışmalar, haremlik-selamlık uygulamasının kadın-erkek ayrımını belirginleştirmesi, kadınların eğitimsizliği ile ilgili konular önem kazanırken evlilik konusunda da kadını merkeze alan temel eleştiriler yapılmıştır. Kısaca erk üstünlüğü olan bu devirde kadınların da ön planda olmaları, haklarının ve özgürlük kapsamının genişletilmesi hususu ön plana çıkmıştır. Servet-i Fünun Döneminde Kadın ve Aile alt başlığında Tanzimat döneminden itibaren yaşanan radikal dönüşümlerin roman bireyleri üzerine etkisi incelenmiştir. Şan, Tanzimat dönemi eserlerinde özellikle Müslüman kadınların gayri meşru aşk ilişkileri içinde verilmediği bu ayıklayıcı romanlarda devrin toplumsal şartları göz önünde bulundurularak kadın kahramanların cariyeye veya gayri müslim kadınların arasından seçildiğini ifade etmektedir. Fakat bu durum Servet-i Fünun döneminde değişerek, romanlarda kadın bireylerin Müslüman, Avrupalı bir hayat tarzına sahip, hemen hemen tüm kadınların birkaç istisna hariç piyano çaldıkları, Batı eğitimi aldıkları, aşık olan, duygu ve düşüncelerini özgürce aktaran kadın tipine dönüştüğünü belirtmektedir. Ayrıca romanlarda erkeklerin kadına bakış açısı roman bireylerinin konuşmalarıyla detaylandırılarak, kadının toplumda görülme istenen yeri ve önemi belirginleştirilmiştir. Şan'a göre Servet-i Fünun romanlarının her ne kadar geniş bir çevreye hitap eden bir tarzı olmamasına rağmen toplumsal konularda öncü olması aile kurumunda derin tesirler

bırakmıştır. Evlilik Kurumu alt başlığında bölümün diğer alt başlıklarının değerlendirilmesi yapılır. Buna göre Tanzimat döneminden itibaren şekillenmeye başlayan yeni aile tipinin Servet-i Fünun romanlarında daha derin bir boyutta ele alındığını evliliğin toplumsal öneminin daha net çizildiğini belirtir.

Şan *Toplumsal Gerçeklik ve Roman* isimli eserinde Servet-i Fünun romanlarından hareketle toplum analizine, Servet-i Fünun öncesine de değinerek roman türünün ülkemize girdiği Tanzimat edebiyatını kapsayan Batılılaşma aşamalarına büyük bir titizlikle değinmiştir. Türk toplumunda yeni beliren bu roman karakterleri vasıtasıyla sosyolojik açıdan değişim ve dönüşümün değerlendirilmesi adına önemli bir kaynak sunmuştur. Servet-i Fünun romanlarından hareketle toplum gerçeklerine dair izleri büyük bir ustalıkla derleyerek analiz ettiği eserinde romanlarda geçen olaylara ve karakterlere bütüncül yaklaşılabilmiş, küçük detaylar kaçırılmadan toplumdaki radikal değişimler belli bir çerçevede incelemiştir. Roman türünü edebiyatımıza ustalıkla kazandıran Servet-i Fünun neslinin yazdıklarının sosyolojik açıdan incelenmesi, kültür değişimlerini açıklayarak sosyolojik anlamda yorumlaması toplumsal tarihimizi aydınlatmaya yönelik önemli bir kaynak sunmuştur. Bu sebeple her ne kadar yazar, çalışmasının edebi araştırma olmadığını vurgulasa da hem edebiyata ilgi duyanların hem de sosyolojik araştırma yapanların okuması gereken incelemeler arasında yerini almalıdır.