



Atatürk Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ (AUEDFD)

Atatürk University
Journal of Faculty of Letters

(ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ)

Sayı / Issue: 66

Haziran / June 2021

ISSN: 2602-2788

E-ISSN: 2717-7289

<http://dergipark.gov.tr/atauniefd>

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

ATATÜRK UNIVERSITY
JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS

Sayı / Issue: 66, Haziran / June 2021

Yayımlayan / Publisher
Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Sahibi / Owner

Yönetim Kurulu Adına Edebiyat Fakültesi Dekanı
Prof. Dr. Dilaver Düzgün

Editör / Editor

Prof. Dr. Korkmaz Meral

Editör Yardımcıları / Assistant Editors

Doç. Dr. Mevlüt Yüksel
Dr. Öğr. Üyesi Hasan Kasapoğlu
Dr. Öğr. Üyesi Çağlar Kıvanç Kaymaz

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Editorial Secretary

Cemal Akbaş

Kapak Tasarım / Cover Design

Atatürk Üniversitesi Marka Yönetim Birimi

Teknik Redaksiyon/ Technical Reduction

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Kasapoğlu

EDİTÖRDEN

Değerli Bilim İnsanları,

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi olarak 1970 yılından itibaren çıkardığımız Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nin 66. sayısı ile okuyucularıyla buluşan dergimizin bu sayısında, alanında uzman hakemler tarafından incelenmiş, sosyal bilimlerin hemen hemen bütün alanlarına katkı sunabilecek 23 araştırma makalesi, 2 derleme ve 1 tez özeti yazısı yer almaktadır.

Övünçle belirtmemiz gerekir ki dergimiz yayın kurulunu ve danışma kurulunu yurt içi ve yurt dışı bilim insanlarıyla genişleterek uluslararası hakemli bir dergi niteliğine ulaşmıştır. Ayrıca dergimiz, gerek ulusal gerek uluslararası pek çok indeks tarafından taranan alanında seçkin bir bilimsel dergi niteliği kazanmıştır.

Dergimizin bu sayısında emeği geçen kıymetli yazarlarımıza, yayın danışma kurulu üyelerimize ve çalışma arkadaşlarımıza içtenlikle teşekkür ederiz. Bir sonraki sayımızda buluşmak dileğiyle...

Saygılarımla...
Prof. Dr. Korkmaz MERAL

Alan Editörleri / Field Editors

- Dr. Öğr. Üyesi Merve Karabulut
Alman Dili ve Edebiyatı / German Language and Literature
Dr. Öğr. Üyesi Cansu Gür
Amerikan Kültürü ve Edebiyatı/American Culture and Literature
Dr. Öğr. Üyesi Hayati Öncel
Arap Dili ve Edebiyatı / Arabic Language and Literature
Dr. Öğr. Üyesi Berna Kavaz Kındığılı
Arkeoloji / Archaeology
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Koçak
Bilgi ve Belge Yönetimi / Information and Document Management
Doç. Dr. Salih Birinci
Coğrafya / Geography
Arş. Gör. Dr. Esra Yavuz
Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları/ Contemporary Turkish Dialects and Literatures
Arş. Gör. Şeyda Arısoy
Fars Dili ve Edebiyatı / Persian Language and Literature
Doç. Dr. Kâmil Civelek
Fransız Dili ve Edebiyatı / French Language and Literature
Dr. Öğr. Üyesi Emine Aydoğan
Felsefe / Philosophy
Dr. Öğr. Üyesi Tuğba Aygan
İngiliz Dili ve Edebiyatı / English Language and Literature
Dr. Öğr. Üyesi Meva Demir Kaya
Psikoloji/Psychology
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Taşkesenligil
Rus Dili ve Edebiyatı/ Russian Language and Literature
Arş. Gör. Muhammet Emin Doğan
Sanat Tarihi / Art History
Dr. Öğr. Üyesi İsmail Öz
Sosyoloji / Sociology
Doç. Dr. İbrahim Emem Çakır
Tarih / History

Doç. Dr. Ahmet Topal

Türk Dili ve Edebiyatı / Turkish Language and Literature

Doç. Dr. Sevda Önal Kılıç

Türk Dili ve Edebiyatı / Turkish Language and Literature

Dr. Öğr. Üyesi Hüsnâ Kotan

Türk Dili ve Edebiyatı / Turkish Language and Literature

Yayın Kurulu / Editorial Board

- Prof. Dr. Ahmet Sarı (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Almaz Ulvi Binnatova (Nizami Edebiyat Enstitüsü)
Prof. Dr. Anke Strüver (Universität Hamburg Bundesstrabe)
Prof. Dr. Eric de Bruyn (Freie University)
Prof. Dr. Etienne Piguet (Université de Neuchâtel)
Prof. Dr. Esedullâh Vâhid (Tebriz Üniversitesi)
Prof. Dr. Funda Kara (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin Baydemir (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Kasımcan Sadıkov (Taşkent Devlet Şarkşinaslık Ens.)
Prof. Dr. Kelvin Knight (London Metropolitan University)
Prof. Dr. Lorenzo Pericolo (University Warwick)
Prof. Dr. Mehmet Zaman (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Jafar Yahaghi (Ferdowsi University of Mashhad)
Prof. Dr. Nuray Karaca (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Rainer Maria Czichon (Uşak Üniversitesi)
Prof. Dr. Sedat Adıgüzel (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Steve Dery (University of Laval)
Prof. Dr. Ümit Kılıç (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Zaza Tsurtsumia (Georgia St.King Tamar University)

Yabancı Dil Editörleri / Editors of Foreign Language

- Doç. Dr. İlknur Emekli (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Şenay Kaygın (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Yasemin Yaylalı (Atatürk Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi İsmail Avcu (Atatürk Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Rahman Özdemir (Atatürk Üniversitesi)

Dizgi / Typesetting

Dr. Öğr. Üyesi Çağlar Kıvanç Kaymaz

Yazışma Adresi / Correspondence

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanlığı 25240 ERZURUM
Telephone: 0 442 231 8001 e-posta: edebiyatfakultesidergisi@atauni.edu.tr

Baskı / Press

Edebiyat Fakültesi Baskı Atölyesi / Erzurum

ISSN 2602-2788/ E.ISSN 2717-7289

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ULUSLARARASI HAKEMLİ BİR DERGİDİR.
HAZİRAN ve ARALIK AYLARINDA YAYIMLANMAKTADIR.
(ULAKBİM)/TR Dizin, WorldCat, Sobiad, Google Scholar, İdealonline
indekslerce tam metin olarak taranmaktadır.

Yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumlulukları yazarlara aittir

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Ahmet Sarı
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Ahmet Kâzım Ürün
(*Konya Selçuk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Alexander Murphy
(*University of Oregon Eugene / USA*)
- Prof. Dr. Almaz Ulvi Binnatova
(*Bakü Nizami Edebiyat Enstitüsü / Azerbaycan*)
- Prof. Dr. Ali Utku
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Ali Tilbe
(*Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Anke Strüver
(*Universität Hamburg Bundesstrabe / Germany*)
- Prof. Dr. Aysel Ergül Keskin
(*İstanbul Aydın Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Ayten Er
(*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Bakıcan Tahliyev
(*Taşkent Nizami Devlet Pedagoji Üniversitesi / Özbekistan*)
- Prof. Dr. Berikbay Sağındukulu
(*Farabi Üniversitesi / Kazakistan*)
- Prof. Dr. Birol Can
(*Uşak Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Carlos Dews
(*John Cabot University / Italy*)
- Prof. Dr. Cevat Başaran
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Daniele Benati
(*Alma Mater Studiorum University / Italy*)
- Prof. Dr. Dilaver Düzgün
(*Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Dünder Alikılıç
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Erdoğan Erbay
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Eric De Bruyn
(*Freie Universität / Germany*)
- Prof. Dr. Esedullâh Vâhid
(*Tebriz Üniversitesi / İran*)
- Prof. Dr. Etienne Piguet
(*Université De Neuchatel / Neuchatel Switzerland*)
- Prof. Dr. Geza David
(*Macaristan Bilimler Akademisi*)
- Prof. Dr. Gürsel Uyanık
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Haldun Özkan
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Heike Wiese
(*Humboldt Universität zu Berlin / Germany*)
- Prof. Dr. Hüseyin Baydemir
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Hüseyin Yurtaş
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. İbrahim Yerebakan
(*Rize Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Kasımcan Sadıkov
(*Taşkent Devlet Şarkşinaslık Enstitüsü / Özbekistan*)
- Prof. Dr. Kâzım Köktekin
(*Ordu Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Kelvin Knight
(*London Metropolitan University / England*)
- Prof. Dr. Lorenzo Pericolo
(*University Warwick / USA*)
- Prof. Dr. Mehmet Yavuz
(*Trabzon Karadeniz Teknik Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Mehmet Zaman
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Mevlüt Özben
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Mine Kaya Keha
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Mohamed Abdellatif Haredy
(*Ayn Şems Üniversitesi / Mısır*)
- Prof. Dr. Mohammad Jafar Yahaghi
(*Ferdowsi University of Mashhad / İran*)
- Prof. Dr. Mohamed Younes Abdelaal
(*Ayn Şems Üniversitesi / Mısır*)
- Prof. Dr. Muhammet Hanifi Macit
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Mukadder Erkan
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Murat Kacıroğlu
(*Erzurum Teknik Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Mustafa Çiçekler
(*İstanbul Medeniyet Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Nevzat Can
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Nevzat H. Yanık
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Nimet Yıldırım
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Nuray Karaca
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Nurşat Jumadilova
(*Karaganda University Bolashak/Kazakistan*)
- Prof. Dr. Orhan Kemal Tavukçu
(*Rize Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Rainer Maria Czichon
(*Uşak Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Ramiz Esgerov
(*Bakü Devlet Üniversitesi / Azerbaycan*)
- Prof. Dr. Sarah Atıs
(*Wisconsin Madison University / USA*)
- Prof. Dr. Sedat Adıgüzel
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Selami Bakırcı
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Selami Kılıç
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Süleyman Efendioğlu
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Steve Dery
(*University Of Laval/ Canada*)
- Prof. Dr. Vedat Keleş
(*Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Veyis Değirmençay
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Yavuz Aslan
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
- Prof. Dr. Yıldız Akpolat
(*İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi*)

Prof. Dr. Yusuf Ziya Sümbüllü
(*Erzurum Teknik Üniversitesi*)
Doç. Dr. Cumali Őabanov
(*Taşkent Devlet Şarkşinaslık Enstitüsü / Özbekistan*)
Doç. Dr. Lilian Elena Boscan
(*University of Bucharest / Romania*)
Doç. Dr. Savaş Eėilmez
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)

Doç. Dr. Zennube Şahin Yılmaz
(*Erzurum Atatürk Üniversitesi*)
Dr. Öğretim yesi Eid Fathi Abdellatif Abdelaziz
(*Bayburt Üniversitesi*)
Dr. Öğretim ysi Elena Napolnova Demiriz
(*İstanbul Özyeėin Üniversitesi*)

66. SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF ISSUE 66

- Prof. Dr. Ahmet BEŞE (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali TİLBE (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
Prof. Dr. Ayfer AYDINER BOYLU (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Bahar GÜNEŞ Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Besim ÖZCAN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hikmet ASUTAY (Trakya Üniversitesi)
Prof. Dr. Nuray KARACA (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Sedat ADIGÜZEL (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Şükrü ADA (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. Asuman GÖKHAN (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Ayşe Hilal KALKANDELEN (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Bülent ŞİĞVA (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)
Doç. Dr. Erem SARIKOCA (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Ersin ÇELİKBAŞ (Karabük Üniversitesi)
Doç. Dr. Firdes TEMİZGÜNEY (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Hüseyin AYDOĞDU (Erzurum Teknik Üniversitesi)
Doç. Dr. Hüseyin KALEMLİ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Hüznü AYDENİZ (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. İlknur EMEKLİ (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Kamil CİVELEK (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Oğuzhan ZENGİN (Karabük Üniversitesi)
Doç. Dr. Özkan DAŞDEMİR (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)
Doç. Dr. Recai KIZILTUNÇ (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Ruhi KONAK (Kastamonu Üniversitesi)
Doç. Dr. Selçuk AYDIN (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Tolga ÖZŞEN (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Doç. Dr. Uğur AKBULUT (Erzurum Teknik Üniversitesi)
Doç. Dr. Yeliz BİBER VANGÖLÜ (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Zafer YILMAZ (Atatürk Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Deniz ARAS (Atatürk Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Gonca VAROĞLU (Ankara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hadi BAK (Atatürk Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Halit AŞLAR (Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hatice GENÇ (Akdeniz Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hayati ÖNCEL (Atatürk Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hilal ÇİFTÇİ (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif GÖZÜTOK (Erzurum Teknik Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Kemal SEVGİSUNAR (Kastamonu Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Metin TÜRKMEN (Artvin Çoruh Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt ELİÜŞÜK (Karabük Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nihangül DAŞTAN (Atatürk Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sinan DİNÇ (Atatürk Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Uğur UZUNKAYA (Erzurum Teknik Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Zerrin KÖŞKLÜ (Atatürk Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER

Nurullah YILMAZ

Arap Şiir Tenkidi Tarihinde Farklı Bir Kimlik Sükeyne

A Different Identity Sukayna in The History of Arab Poetry Criticism (1-15)

Veyis DEĞİRMENÇAY

Mecalis-i Seb'a ve Fîhi Mâ Fîh'te Söz ve Sözü'nün Önemi

The Importance of Word and Word in Mecalis-i Seb'a and Fîhi Mâ Fîh (16-35)

Sait YILTER - Songül KÖSE

Türk Edebiyatının Bağlamlı Dizinleri ve İşlevsel Sözlüğü Sistemi (Tebdiz)

Contexted Index and Functional Dictionary System of Turkish Literature (TEBDIZ) (36-47)

Berfin VARIŞLI

Siyasi Tercihde Değişen Ne?: İstanbul'da Yaşayan 65 Yaş Üstü Kişilerin Oy Verme Davranışı İle İlgili Bir Araştırma

What Has Changed in Political Choice?: A Study on Voting Behavior of People Over 65 Living in Istanbul (48-65)

Filiz BAYOĞLU KINA

William Blake'in Eserlerinde İnsan

Human in William Blake's Works (66-80)

Mücella CAN

Aristoteles'in Etiğinde Ahlaki Eylemlerin Karakter Erdemleriyle Olan İlişkisi

The Relationship of Moral Actions with Character Virtues in Aristotle's Ethics (81-95)

Nihat Sefa KOMESLİ

Columbia Üniversitesi Nadir Kitap ve El Yazmaları Bölümünde Bulunan Kısas'ı Enbiya Yazmasının Kur'an ile Bağlantılı Sahnelerinin İncelenmesi

Review of Qur'an-Related Scenes of The Qısaş- al Anbiya in Columbia University (96-120)

Oğuzhan EKİNCİ

Hitler Darbesi (9 Kasım 1923)

Hitler-Putsch (Nov 9 1923) (121-146)

Svetlana AIUPOVA

Музыка В Романе “Дым” И.С. Тургенева

İ. S. Turgenev’in “Duman” Adlı Romanında Müzik

Music in The Novel "Smoke" By I. S. Turgenev (147-157)

Salavat AIUPOV

Человек И Жизнь Бесконечная В Рассказах “Сосны” И “Поездка В Полесье”:
Бунин И Тургенев

**“Çam Ağaçları” ve “Polesiye’ye Bir Gezi” Hikayelerinde İnsan ve “Sonsuz Yaşam”:
Bunin ve Turgenev**

The Man and The Endless Life in the Stories of The “Pine” and “A Trip to The Polesye”:
Bunin and Turgenev (158-170)

Olgahan BAKŞI YALÇIN

Black Lives Have Always Mattered! Two Protest Novels of Violence, Inequality, and Oppression:
Native Son and Go Tell It on the Mountain

**Siyah Hayatlar Her Zaman Önemli Olmuştur! Şiddet, Eşitsizlik ve Baskı İçerikli İki Protest Roman:
Native Son ve Go Tell It on the Mountain (171-187)**

Cem SEVİNÇ

Bilinçli Köleliğin Çözümlemesi: Dişi Kurdun Rüyaları’nda Bir Kimlik Olarak Közkamanlık

Analysis of Conscious Slavery: Közkamanlık as an Identity in and Dreams of the She-Wolf (188-200)

Buğra YILDIRIM - Cengiz KILIÇ

Post-Endüstriyel Çağda Endüstriyel Sosyal Hizmet Uygulamaları

Industrial Social Work Practices in the Post-Industrial Age (201-220)

Canberk ŞEREF

A Psychoanalytic Criticism of J.J. Rousseau: A Negative Aspect of The Puer Aeternus Archetype
**J.J. Rousseau Üzerine Psikanalitik Bir Eleştiri: Puer Aeternus Arketipinin Olumsuz
Bir Veçhesi (221-241)**

Esat AKTAŞ

Çankırı Sancağında 1894 Kolera Salgını ve Karantina Tedbirleri
1894 Cholera Epidemic and Quarantine Measures in Çankırı Sanjak (242-263)

Fatih RUKANCI - Hakan ANAMERİÇ - Yusuf YALÇIN

Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Devleti'nde Kur'an-ı Kerim'in Tab' ve Neşriyat Sürecinin Denetimi
**Publishing and Printing Process of the Koran in Ottoman Empire According to Archival
Records (264-308)**

Dilaver Düzgün

Tarihi Seyri İçinde Yüklendikleri Anlam ve İşlevler Bakımından Töre ve Örf Kavramları
**The Concepts of Custom and Mores with Their Meanings and Functions in The Course of
History (309-336)**

Mesut YAVAŞ

Milli Egemenliğin Tecellisine Anadolu'dan Bakmak: Türkiye Büyük Millet Meclisinin Açılışının
Anadolu Basımındaki Yankıları
**Looking at the Manifestation of National Sovereignty from Anatolia: Repercussions of the Opening of the
Grand National Assembly of Turkey in the Anatolian Press (337-363)**

Recep BODUR

Erich Kästner'in "Noktacık İle Anton" Adlı Öyküsünde Toplumsal Olayların Çocuk Perspektifinden Yansıması
**The Reflection of the Children Perspective on the Social Events in the Work
"Pünktchen und Anton" of Erich Kästner (364-380)**

Levent TOKSÖZ

Japon Toplumunda Değişim İzleri: Zaman Serisi Verileri Işığında
Traces of Change in Japanese Society: In the Light of Time Series Data (381-398)

Rıdvan CANIM

Tuna'nın Sönmeyen Kandilleri - V: Silistre

The Non-Extinguishing Oil Lamps of Danube-V: Silistra (399-427)

Saniye Aybüke BERK

Cümle Yapısı Bakımından Karaçay-Malkar Atasözleri

Karaçay-Malkar Proverbs in Terms of Sentence Structure (428-450)

Murat KADIROĞLU

Manifesto and Poetry

Manifesto ve Şiir (451-465)

Ahmet Cuneydi HAS

Gece Karanlığını Aydınlatan Tanrıça Hekate: Kyzikos Örnekleri

Goddess Hecate that Illuminates the Darkness of the Night: Examples of Kyzikos (466-481)

Samih BAYRAKÇEKEN - Osman SAMANCI - Nurtaç CANPOLAT - Kemal DOYMUŞ

Motivasyon Ve Başarı: Öz Belirleme Kuramı Temelinde Öğrenciler Öğrenmeye Nasıl Motive Edilebilir?

Motivation and Success: How Can Students Be Motivated to Learn on The Basis of Self-Determination? (482-505)

Ahmed Hassan Mohamed ALI

الخصائص الثقافية للدارسين وأثرها على تعلم اللغة العربية

في صفوف الناطقين بغيرها

Öğrencilerin Kültürel Özellikleri ve Anadili Arapça Olmayan Öğrenci Sınıflarında Arapça Öğreniminde Söz Konusu Özelliklerin Etkisi

The Cultural Characteristics of the Learners and Their Effects on Learning Arabic Language among Speakers of Other Languages (506-527)

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri (528-537)

ARAP ŞİİR TENKİDİ TARİHİNDE FARKLI BİR KİMLİK: SÜKEYNE

A Different Identity Sukayna in The History of Arab Poetry Criticism

(Makale Geliş Tarihi: 24.03.2021 / Kabul Tarihi: 13.04.2021)

Nurullah YILMAZ*

Öz

Emeviler döneminde edebî tenkide, özellikle şiir tenkidine göz attığımızda Hicaz bölgesinde kadın erkek farklı kesimler arasında her düzeyde eleştiriye ne denli önem verildiğini rahatlıkla görebiliriz. Kuşkusuz bu eleştirel bakış açısı, Arap İslam coğrafyasında ilmî ve edebî alanda yeni ufukların keşfine, Müslümanlar arasında alternatif düşünce tarzlarının doğmasına neden olmuştur. İslâm'ın ilk dönemlerinde baş döndürücü bir hızla gelişen dînî, siyâsî ve sosyal olaylar ilk bakışta şiir tartışmaları çerçevesinde normal bir edebî aktivite gibi görünse de aslında toplumsal alandaki yoğun fikir çatışmalarının şiire yansımış halidir. Bu bakımdan Peygamber ailesinden gelen güçlü bir kadın kimliği olan Sükeyne'nin dînî, siyâsî, sosyal ve edebî bir figür olarak hakkını teslim etmemiz gerekir. Çünkü bizce, birçok ünlü Arap şair ve edipleri gibi Sükeyne de Arap şiir tenkidi alanında eleştirel düşünce bağlamında tarihe mal olmuş önemli bir bayan şahsiyettir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Arap şiiri, Arap şiir tenkidi, Sükeyne, Arap kadın şairleri, Kербela olayı.

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum / TÜRKİYE. Assoc. Prof., Ataturk University, Faculty of Letters, Department of Arabic Language and Literature, Erzurum / TURKEY. E-mail: nurullah.yilmaz@atauni.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1354-7991>

Abstract

When we look at the critique of literary criticism, especially poetry criticism in the Umayyid period, we can easily see that much importance is given to the criticism in each level between women and men in different sectors in the Hejaz region. There is no doubt that this critical perspective led to the discovery of new horizons in the field of scientific and literary in the Arab-Islamic geography and the creation of alternative thinking among Muslims. At first glance, it may seem like a regular literary activity in the framework of poetry debate, but actually all these is a reflection of the conflicts around the religious, social and political events evolving at a dizzying pace in early period of Islam. In this regard, we should give the right to Sukayna as a religious, political, social and literary figure, from the family of the prophet and at the same she has a strong female identity. Because, Sukayna also a significant cost woman personality for us, in the context of date in the critical thinking in the critique of Arab poetry such as other Arab writers and poets.

Keywords: The classical Arabic poetry, the critique of Arab poetry, Sukayna, Arab women poets, the incident of Karbala.

I. Giriş

“Tenkid” kelimesinin kökü Arapça “نقد/nakd” kelimesine dayanmaktadır. Nakd kelimesi ise yine Arapça “نَقَدَ/nakade” fiil kökünden gelir. Orijini itibarıyla “nakade” fiili, “sağlamı çürükten, iyiyi kötüden ayırdı” anlamına gelmekle birlikte “bir şeyi tartıştı” anlamında da kullanılır. Söz konusu “تنقيد/tenkîd” kelimesi ise Türkçe “eleştirdi” anlamına gelen Arapçadaki “نَقَدَ/nekkade” fiilinden mastar isim olarak türetilmiş ve kullanılmıştır (el-Muncid fi'l-luğa ve'l-A'lâm, 1973: s. 830)

II. Tenkit

1. Tanımı

Bir eserin edebî açıdan olumlu veya olumsuz yönleri hakkında genel bilgi veren bir sanat dalıdır.

2. Konusu

Tenkit ilminin konusu edebiyatın bizzat kendisi olup çalışıldığı alan da edebiyat alanıdır. Edebiyat soyut anlamda bir şeyi yaratma ve keşfetmedir. Bir şey ancak onunla olgunluğa erişir veya o olmaksızın eksik kalır.

III. Edebî Tenkit

1. Tanımı

Bir edebiyat ürününün asaletini ya da köksüzlüğünü ortaya çıkaran, iyi yönlerini kötü yönlerinden ayıran bir bilim dalıdır (Abdunnûr, 1984: s. 283).

2. Konusu

İster bir bilim isterse bir sanat dalı olsun tenkit, kendi başına bir tür değildir. Her zaman edebiyatla iç içedir. Varlığını ondan alır. Sürekli onun gölgesinde yürür. Edebiyat doğası gereği özgürlük, yenilik ve yeni ufuklar keşfetmek için mücadele verir. Bunun aksine tenkit, korunmuş ve kayıtlı altına alınmış mevcut edebî çalışmalarını doğru yanlış, güçlü zayıf, güzel çirkin gibi kavramlar etrafında inceleyerek onlar hakkında genel kanaat ve yargılara varır (Atık, 1986: s. 7).

IV. Klasik Arap Edebiyatında Şiir Tenkidi

Araplarda edebî tenkit oldukça eskiye dayanır. Sözlü ve yazılı Arap edebî ürünlerinin ilk kez verilmeye başlandığı Cahiliye döneminde şiir tenkidinin basit zevklere ve duygulara dayalı bir olgu şeklinde geliştiği görülür. Bu dönemde bir şair, bir kaside nazmettiğinde şiir otoriteleri o kasidenin geleneksel şiir kaidelerine uygun olup olmadığı hususunda değerlendirmesini yapar, söz konusu şiiri beğenip beğenmediklerine dair karar verirlerdi. Yine bu dönemde başta Ukaz panayırı olmak üzere çeşitli şiir etkinliklerinin düzenlenmesi, yedi meşhur şairin şiirlerinin Mu'allakâtü's-seb'a adı altında Araplarca kutsal sayılan Kâbe'nin duvarına asılması şiir tenkidine verilen önemin bir göstergesidir (Çetin, 1973: s. 13; Yılmaz, 1995: s. 129).

Emeviler döneminde şiirin yazıya aktarılma çalışmalarının ortasında tenkit ilmi de gelişmiş, bu süreçte edebî tenkit çalışmaları ile tanınan pek çok bilgin yetişmiştir. Fakat bu dönemde şairler arasında kabilecilik ve etnik milliyetçilik ruhunun tekrar canlandığı, siyasal ve mezhepsel kavgaların ayyuka çıktığı Irak ve Suriye'de ise edebî tenkit anlayışı objektif değerlendirme ölçütlerinden uzak kalmıştır.

Abbasiler döneminde ise Arap düşünce tarzının bilgi ve felsefe unsurlarına yönelmesiyle tenkit ilmi farklı bir çehre kazanmıştır. Bu dönemde edebî tenkit anlayışı zevk içerikli unsurlardan sıyrılıp edebî sanatlar açısından belli başlı kural ve metotlara dayalı bir bilim dalı haline gelmiştir. Dönemin önde gelen edip ve kâtibî el-Câhız (ö. 255/869) *el-Beyân ve 't-Tebyîn* adlı eserini bu amaçla kaleme almıştır. (el-Câhız, 1975: s. 71) Öte yandan el-Âmidî ve çağdaşları yapmış oldukları şiir tenkitlerinde belagat esaslarını ön planda tutmuşlardır (Dayf, 1977: s. 236). Özellikle üçüncü Abbâsî asrında (334-447/945-1055) Arap edipleri başta şiir ve nesir olmak üzere edebî tenkit alanında önemli mesafeler kaydetmişlerdir. Bu dönemde iki türlü şiir tenkidinin ortaya çıktığı görülmektedir. İlki, şiir otoriteleri, şairler ve şiir meraklıları arasında kimin şiirinin ve şairliğinin üstün olduğu konusu etrafında geçen münazaralardır. İkincisi ise edebiyat tarihçilerinin yazılı eserler yoluyla ortaya koydukları şiir ve şair değerlendirmelerine dayalı yorumlardır (Yılmaz, 1995: s. 131).

Metodolojik anlamda şiir tenkidi alanında verilen ilk eser, İbnu's-Sellâm el-Cumahî'nin (ö. 232/846) *Tabakâtu 'ş-şu'arâ'* adlı eseridir. Müellif, eserinde şairleri edebî konumu ve önemine göre sıralamıştır. Abbasiler döneminin önde gelen kâtip ve şairlerinden Ebû Mansûr es-Se'âlibî (ö. 350/961) *Yetîmetu'd-dehr* adlı eserinde klasik Arap şiirinin, vezin ve kafiyenin yanı sıra lafızların güzelliği veya çirkinliği, ifadelerin maksada uygun olup olmadığı yönünde önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu türde yapılmış tenkit çalışmalarıyla ilgili karşımıza çıkan eserlerin başında Hasan b. Bişr el-Âmidî'nin (ö. 371/980) *Kitâbu'l-muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî* adlı kitabı gelmektedir. Âmidî bu eserinde iki farklı şiir ekolünden bahsetmiştir. İlki Ebû Temmâm'ın yolunu takip ederek şiirde mana, maksad ve bedii sanatları ön planda tutan ekol, diğeri ise geleneksel Arap şiirine bağlı olarak ifadelerin güzelliği, lafızların ve manaların hoşluğuna önem veren Buhturî taraftarlarının oluşturduğu ekoldür. (Yılmaz,1995:132) Bu dönemde yazılan bir diğer eser Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 377/986) *Nakdu'ş- şî'r* adlı eseridir. Müellif bu eserinde sistemli ve ayrıntılı bir şekilde şiir tenkidi yapmış ve Arap şiirinin kesin hatlarını belirlemeye çalışmıştır. Dönemin meşhur dil ve edebiyat âlimi 'Alî b. 'Abdu'l-Azîz el-Curcânî (ö. 392/1001), *el-Vasâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmihi* adlı eserinde devrin meşhur şairi Mutenebbî ile çağdaşlarını karşılaştırmıştır. (Yılmaz, 1995: s. 133)

V. Sükeyne, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Klasik Arap Şiir Tenkidindeki Yeri

1. Soy

Sükeyne bint Huseyn b. Alî b. Ebî Tâlib b. 'Abdumuttalib b. Hâşim. Nesebinden de anlaşılacağı üzere Hz. Ali'nin torunu ve Hz. Hüseyin'in kızıdır. Annesi Rebâb bint İmru'ul-Kays b. 'Adî el- Kelbî'dir. Rebâb'ın babası aslen Hıristiyan olup Halife Ömer b. Hattâb onun Müslüman olmasını sağlamış ve kızı Rebâb'ı Ali'nin oğlu Hüseyin ile evlendirmiş ve bu evlilikten Sükeyne doğmuştur. Aslında ona Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in annesine ithafen "Âmine" adı verilmiş, fakat Peygamberin soyundan olduğu için tarihî kaynaklarda "Seyyide" lakabı ile "Seyyide Sükeyne" şeklinde anılmıştır (Abdurrahman, 1987: s. 827).

2. Otobiyografisi

Hicrî 49, Mîlâdî 671 yılında Kûfe'de doğdu. İsmi kendisine bizzat annesi vermiştir. 14 yaşındayken Kerbelâ'da babasının şehit edilmesine tanık oldu. Bir müddet sonra annesiyle Medine'ye dönüp orada yaşarmaya başladılar. Çok geçmeden Rebâb öldü. Hem annesini hem de babasını kaybeden Sükeyne erkek kardeşi Zeynel Abidin'in himayesine girdi. Bu sırada amcasının oğlu Abdullah b. el-Hasan ile evlendi. Henüz çocuk sahibi olmadan Abdullah Taif'te öldürüldü. Yaşanan bu olaylardan sonra Sükeyne bir daha evlenmeyi reddetti. Mus'ab b. ez-Zubeyr karşısına çıkınca bu defa onunla evlendi. Fakat çok geçmeden Musab da öldürüldü. Her iki evlilik sürecinde de Sükeyne'nin etrafındaki güçlü erkekler onunla evlenebilmek

için mücadele vermişler, fakat Sükeyne siyasi nedenlerle onları küçümsemiş ve kendileriyle evlenmeyi reddetmiştir. Toplam beş veya altı kez evlendiği söylenir. Bu evliliklerinde adaylardan bazılarıyla istemeyerek, bazılarıyla da severek evlenmiştir. Hatta eşlerinden birine ona güvenmediği için mahkemede dava açtığı anlatılır. Sükeyne eşlerinden hiçbirine mutlak itaati kabul etmedi. Kendisiyle evlenecek erkeğe evlenmeden önce, ona kayıtsız şartsız itaat etmeyeceğine, aklının yatmadığı hiçbir şeyi yapmayacağına ve erkeğin çok kadınla evlenme hakkını kabul etmeyeceğine dair şart koşuyordu (Abdurrahman, 1987: s. 827-828; Görgün, 2010: s. 46).

Eşlerinden Zeyd b. 'Umer el-'Usmâni ile evlenirken az önce sözünü ettiğimiz şartların yanı sıra kendisinden başka hiçbir kadına dokunmama ve Zeyd'in parasını dilediği gibi serbestçe kullanabilme şartını da koydurduğu bir belge imzalattı Kocasının parasını dilediği gibi kullanabilme şartından dolayı Zeyd, cimrilikle şöhret olmuş ve ona "Kureyş'in en cimrisi" lakabı verilmiştir. Sükeyne belgenin sonuna eş bu şartlardan herhangi birini ihlal ettiği takdirde onu boşayacağı şartını da koydurmuştu. Daha sonra Zeyd evlilik akdindeki şartlarından birini ihlal etti ve Sükeyne'ye yalan söyledi. Bununla da kalmayıp cariyeleriyle ilişkiye girdi. Sükeyne bunu öğrenince eşini affetmedi ve hemen yargıya başvurdu. Hâkim, Sükeyne'nin mahkemeye gelmesi gerektiği, aksi takdirde davanın eş Zeyd lehine sonuçlanacağı kararını verdi. Sükeyne duruşmaya geldi. Dava başladığı sırada Zeyd'e yöneldi ve ona "Bana dikkatlice bak! Çünkü bu geceden sonra asla yüzümü göremeyeceksin.." dedi. Hâkim sustu ve tek bir kelime konuşmadı. Salon boşaldı. Fakat o, bir an Zeyd'e döndü. Sonra ona Halife Suleyman b. Abdulmelik'i vekil tayin etti ve Abdulmelik, Sükeyne'yi boşadı. Her yönüyle İslam tarihinde derin bir iz bırakan Seyyide Sükeyne hicrî 126, milâdî 742 yılında Medine'de vefat etti. (Abdurrahman, 1987: s. 828).

3. Edebî Kişiliği

Seyyide Sükeyne Peygamber soyundan olduğu için Peygamber ailesi atmosferini soluyarak büyümüştür. Babaanesi Peygamber Efendimizin kızı Hz. Fatıma ve halası Ali'nin kızı Seyyide Zeyneb'i kendisine örnek kadın tipi olarak seçmiş ve onların yolundan yürümeye gayret etmiştir. Babası Hüseyin b. Ali kızı Sükeyne'ye olan sevgisini aşağıdaki beyitlerde şu şekilde dile getirmiştir:

تَحُلُّ بِهَا سَكِينَةٌ وَرَبَابُ

لَعَمْرُكَ إِنِّي لِأَحَبُّ دَاراً

وَلَيْسَ لِإِعَاتِبِ عِنْدِي عِتَابُ

أُحِبُّهُمَا وَأَبْدُلُ جُلَّ مَالِي

حَيَاتِي أَوْ يَغِيبُنِي التَّرَابُ

وَلَسْتُ لَهُمْ وَإِنْ عَتَبُوا مُطِيعاً

Ömrüne yemin olsun ki ben bir evi seviyorum. İçerisinde Sükeyne ve Rebab oturuyor.

O ikisini çok seviyorum ve bütün malımı onlara harcıyorum. Bundan dolayı kimse beni azarlamasın.

Beni ne kadar azarlasalar da hayatımda onlara boyun eğmem, gerekirse toprağın altına girerim (Abdurrahman, 1987: s. 829).

Sükeyne temiz, soylu ve namuslu bir kadındı. Adından da anlaşılacağı gibi döneminin kadınlarının hanımefendisi, onların en ahlaklısı, en zekisi, en güzeli ve en dindarı idi. Akranları hemen her hususta onu örnek alıyorlardı. Çevresinde akıcı konuşması ve ikna kabiliyeti ile dikkat çekmişti. Bu özelliğinden dolayı şiire ilgi duyuyordu. Şiir münazaralarına katılır, bazen bizzat kendisi şiir meclisleri düzenlerdi. Oldukça cömert bir kadın olup fakirleri korur ve kollardı. Emevi idaresine karşı daima muhalif bir tutum takındı. Hatta bazen kanlı ve baskıcı bir yönetim tarzı uyguladıklarında onlara hakaret etmekten çekinmiyordu. Çünkü babası Huseyn bu yönetim tarafından Kerbela’da kutsal Aşure gününde acımasızca öldürülmüş ve bu sahneye tüm aile fertleri arasında Sükeyne de şahit olmuştu. Üstelik babasıyla birlikte dedesi İmruu'l-Kays ve kocası Mus'ab b. ez-Zubeyr de öldürülmüştü. Bundan dolayı Sükeyne, hemen her fırsatta Emevi devletinin yöneticileri ve temsilcilerine hücum etmekten geri durmuyordu. (Abdurrahman, 1987: s. 828-829)

Bir gün saygın kişilerin bulunduğu bir mecliste her zamanki gibi babasını övüyordu. Orada bulunan şair el-Ahves el-Ensârî de Sukeyne’ye misilleme olarak aşağıdaki beyitleriyle kendi babası ve dayısını övmeye başladı:

فخرت و انتممت فقلت: دُرَيْتِي	ليس جهلٌ أتتُهُ بِبَدِيعِ
فأنا ابنُ الذي حمى لحمه الذَّبْرُ	فقتيلُ الليحانِ يومِ الرجيعِ
غسلتُ خاليَ الملائكةُ الأبرارُ	ميتا، طوبى له من صريع!

Övündü ve şişindi. Ben de ona dedim ki: Benim soyum basit değil ki sen ona asalet kazandırasın.

Ben savaştan dönüş günü arıların öldürülüp parçalanmaktan koruduğu adamın oğluyum.

Benim dayım öldüğünde onu iyilik sahibi melekler yıkadı. Ne mutlu bu şekilde ölene! (el-Isfahânî, 1905: s. 234; Abdurrahman, 1987: s. 957).

Aslında meclistekiler, Ahves’in Sukeyne’ye âşık olduğunu, fakat bunu açıktan söylemeye cesaret edemediğini biliyorlardı. Bu yüzden onun Sükeyne’ye karşı övündüğünü anlamışlardı. İnsanlar Ahves’e çok kızdı. Aralarında Suleyman b. Abdulmelik de vardı. Ahves’in üzerine yürüdü. Onun Sükeyne ve babasına karşı söylediği bu şiiri reddetti. Bununla da yetinmedi, ceza olarak onu Medine şehrinde kovdu. Mecliste bulunan diğer kişiler de Ahves’in kesinlikle haddi aştığını ve böyle bir cezayı hak ettiğini söylediler (Abdurrahman, 1987: s. 957-958). Kuşkusuz bu

olay onun, yaşadığı toplumda ve edebî çevrelerde ne derece saygın bir konuma sahip olduğunun bir göstergesidir.

Sükeyne her Cuma, hutbe dinlemek ve Cuma namazını izlemek için mescide geliyordu. Yine bir Cuma günü Medine valisi el-Hâris'in, hutbede dedesi Hz. Ali'ye sövdüğünü duyunca ayağa kalkıp karşısında dikildi ve o da ona sövdü. Bununla da yetinmedi, cariyelerine ona sövmelerini emretti. Bu olaydan sonra hatip Sükeyne'ye hiçbir şekilde cevap veremedi. Sadece polisler cariyelerinin dövülmesini emretti (Abdurrahman, 1987: s. 958-959).

Kuşkusuz bu olayda Sükeyne, güzel söz söylemede oldukça yetenekli olmakla beraber haksızlık karşısında sözünü esirgemeyecek kadar cesur bir karaktere sahip olduğunu göstermiştir.

4. Bir Şair Olarak Sükeyne

Dindar kişiliğinin yanı sıra döneminin edip ve şairlerinin yanında saygın bir yeri ve şöhreti vardı. Evi edip ve şairlerin uğrak yeri olmuştu. Şairlerin okuduğu şiirleri dinler, dil, gramer ve edebî sanatlar açısından onların eleştirisini yapar, hangi şiirin daha güzel ve hangi şairin daha üstün olduğu hakkında karar verirdi. Kendisi de bir şair olmasına rağmen sadece babası ve diğer Kerbela şehitlerine yazdığı merisiyeden aşağıda verdiğimiz birkaç beyit günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bu beyitlerde Sükeyne'nin, babasının öldürülmesinden dolayı içinde bulunduğu üzüntü, keder, kin, nefret karışımı bir duygu yoğunluğunu nasıl dışa vurduğu görülmektedir:

فَعَيْتُهُ بِدَمْعٍ دُرِّفٍ عَدَّةُ	لَا تَعْدُلِيهِ فَهَمٌّ قَاطِعٌ طَرْفُهُ
رَبِّ الْمُنُونِ فَمَا أَنْ يَخْطِي الْحَدَّةُ	إِنَّ الْحَسِينَ غَدَاةَ الطَّعْنِ يَرْتَشِقُهُ
نَسَلُ الْبَغَايَا وَجَيْشِ الْمُرْقِ الْفَسَقَةُ	بِكَفِّ شَرِّ عِبَادِ اللَّهِ كَأْسُهُمْ
غَدَا وَجُكُّمُ بِالسَّيْفِ قَدْ صَقَقُهُ	أُمَّةَ السُّوءِ هَانُوا مَا لِحْتَجَاجُكُمْ
صَيَّرْتُمُوهُ لِأَرْمَاحِ الْعَدَى دَرَقَةُ	الْوَيْلَ حَلَّ بِكُمْ إِلَّا بِمَنْ لَحِقَهُ
لَا تَبْكِي وَلَدًا وَلَا أَهْلًا وَلَا رَفَقَةَ	يَاعَيْنُ فَاحْتَقِلِي طُولَ الْحَيَاةِ دَمًا
دَمًا وَقَبِيحًا وَفِي إِثْرِيهِمَا الْعَلَقَةُ	لَكِنْ عَلَى ابْنِ رَسُولِ اللَّهِ فَاَنْسِكِي

Kınama onu, acı bir hüznün kapladı onu. Gözünden dökülen yaşlar sel olup aktı.

Kerbela hadisesinin olduğu sabah ne güzel yakışıyordu Hüseyin'e etrafını saran grup. Çok geçmeden cinayet işledi kemgözlüler.

Hepsi avuç dolusu kötülük saçan kimseler. Azgınların çocukları. Etrafa pislik akıtan günahkârlar ordusu.

Ey şer topluluğu, getirin neyse deliliniz bir sonraki günde. Oysaki çoğunuz kılıç kuşanmışsınız.

Yazıklar olsun size! Hüseyin'e katılanların dışında hepiniz onun kanını helal kıldınız. Onu acımasızca hareket eden düşmanların mızrakları önüne attınız.

Ey göz! Süslen ömür boyu kanla. Ne bir çocuğa ağla, ne bir aileye ne de arkadaşlara.

Fakat Resulullah'ın oğlu için peşi sıra adeta et parçası dökülürcesine göz-yaşı ve irin akıt. (Abdurrahman, 1987: s. 1017)

Aşağıdaki iki beyit ise Sükeyne'nin Kerbela'da babası ile birlikte öldürülen eşi Mus'ab b. ez-Zubeyr'e yazdığı mersiye'dir:

يَرَى الْمَوْتَ إِلَّا بِالسُّيُوفِ حَرَامًا	فَإِنْ تَقْتُلُوهُ تَقْتُلُوا الْمَاجِدَ الَّذِي
إِلَى الْقَوْمِ حَتَّى أَوْرَدَهُ جَمَامًا	وَقَبْلَكَ مَا خَاضَ الْحَسِينُ مُنِيَّةً

Eğer onu öldürürseniz kılıçlarla ölmenin dışında ölümü kendisine haram sayan asil birini öldüreceksiniz.

Senden önce Hüseyin kalabalık bir topluluk karşısında ölüme boyun eğmedi. Sonunda onun kafatasını getirdiler. (Abdurrahman, 1987: s. 1017)

Bazı edebiyat tarihçileri Sükeyne'nin şiirlerinin sadece babası için yazdığı yedi beyitlik bir mersiye ile kocası Musab için söylediği iki beyitlik bir mersiye'den ibaret olduğunu, bunun ise Sükeyne'nin bir şair olarak kabul edilmesine yetmeyeceğini belirtmişlerdir. Aynı otoriteler, o dönemde doğal olarak birçok kadının sevdiği kimselerin ölümünün arkasından mersiye söylediğini bunun ise şair olmak için yeterli olmayacağı görüşünü öne sürmüştür. Modern dönem Arap edebiyatının kadın araştırmacı ve yazarlarından Mısırlı 'Âişe Abdurrahman, sadece mersiye türünde şiir söylemiş olsalar bile bunun kadınların şair olarak kabul edilmesi için yeterli olacağını iddia etmiştir. Bu bağlamda 'Âişe Abdurrahman aslında Sükeyne ve annesi Rebab'ın birçok mersiyesinin, ayrıca Sükeyne'nin daha başka şiirlerinin siyasî mülahazalar nedeniyle raviler tarafından kaynak kitaplara ya hiç alınmadığı, ya da sonradan çıkarıldığı yönünde görüş belirtmiştir (Abdurrahman, 1987: s. 1017-1018)

5. Şiir Tenkitçisi Olarak Sükeyne

Emeviler döneminde özellikle Hicaz bölgesinde edebî tenkit üzerine yapılan aktiviteler zirveye çıkmıştır. Toplumun farklı kesimlerinden kadın erkek herkes bir şekilde edebî tenkit ile ilgileniyordu. Bu dönemdeki edebî tenkit, ya şairlerin birbirlerinin şiirini tenkit etmesi ya da Arap şiirinin sözlü rivayet ve ardından yazılı olarak kayıt altına alınması hususundaki tartışmaları içermekteydi.

Emeviler döneminde şairlerin dışında şiir tenkidi alanında ilk akla gelen isim İbnu Ebî Atîk'tir. Diğer bir şahsiyet ise bayan şair ve şiir tenkitçisi Sükeyne'dir. Bayan olmasına rağmen o günün şartlarında onurlu bir kimlik mücadelesi vererek kendisini şiir otoritesi olarak kabul ettirmeyi başarmıştır. Sükeyne şiire ve şiir tenkidine büyük önem verirdi. Üst düzey şiir meclislerine katılır ve şiir tenkitlerinin yapıldığı ortamlarda kişisel görüşlerini belirtmekten asla çekinmezdi. Şiire olan ilgisi-nin yanında siyasi ve sosyal konulardaki uzak görüşlülüğü ile de dikkat çekmişti. Peygamber soyundan gelmiş olmasının kazandırdığı saygınlığın yanı sıra dindar kimliği ile de gönüllerde taht kurmuştu. Sanki güzelliği, zarafeti ve ahlâkı ile şiir zevkini birleştirmişti. İnce bir edebî zevke sahip olması şair, edip, şarkıcı ve râviler-den oluşan grupları kendi düzenlediği şiir meclislerine çekiyordu. Şairler, onun tarafsızlığına güvendikleri için yazdıkları şiirleri ona götürüyor ve ondan hakemlik yapmasını istiyorlardı. Buna karşılık Sükeyne şairleri açık yüreklilikle ve cesaretle eleştiriyor ve sözlerinde gördüğü güzel ve üstünlüklerine göre kimin daha iyi şair olduğu yönünde görüş açıklıyordu (Abdurrahman, 1987: s. 1018-1019).

Sükeyne'nin şair ve diğer edebiyatçılarla olan ilişkilerine dair örnek hikâyeler ve hoş anekdotlar vardır. *Vefeyâtu'l-a'yân*'da rivayet edilen aşağıdaki hikâye bunların en dikkat çekici olanlarından biridir:

Bir gün düzenlediği şiir meclisinde dönemin önde gelen ilim ehli, erdem sahibi bir kişi ve aynı zamanda parlak şiirleri olan Urve b. Uzeyne'ye döndü ve ona duyduğum kadarıyla sen:

ذَهَبْتُ نَحْوَ سِقَاءِ الْمَاءِ أَتَرَدُّ	إِذَا وَجَدْتُ أَوَارَ الْحَبِّ فِي كَبْدِي
فَمَنْ لِنَارٍ عَلَى الْأَحْشَاءِ تَنْقَدُّ	هَبْنِي بَرْدُتْ بِيَرْدِ الْمَاءِ ظَاهِرُهُ

Ben aşk ateşini ciğerimde bulduğumda onu soğutmak için su kabına doğru giderim.

Farz et ki dışından suyun soğukluğuyla ciğeri soğuttum. Peki, iç organlarda ilerleyen yangını kim söndürebilir?

Diyormuşsun, dedi. Urve ona, "Evet dedim" şeklinde cevap verdi. Sükeyne, aynı zamanda sen:

قَدْ كُنْتُ تُجِبُ السِّرَّ فَاسْتَتِرْ	قَالَتْ وَأَبْتَنُّهَا حُبِّي وَوُحْتُ بِهِ
عَطَىٰ هَوَاكِ وَمَا أَلَقَىٰ عَلَىٰ بَصْرِي؟	أَلَسْتُ تُبْصِرُ مَنْ حَوْلِي؟ فَقَالَتْ لَهَا

Aşkımı verdiğim, sırrımı açtığım (sevgilim) bana, mademki sen benden saklanmak istiyorsun; o halde saklan,

Görmüyor musun etrafımdakileri? Dedi. Ben de ona, senin arzunu kapattı ve bana (seni) göstermedi, dedim.

Şeklinde bir söz söylemişsin, dedi. Urve de “Evet” dedi. Bunun üzerine Sükeyne etrafındaki cariyelere döndü ve “Eğer bu söz temiz bir kalpten çıktıysa onlar hürdür.” dedi (İbn Hallikân, 1968: s. 298).

Bir gün Küseyr İzzet adlı bir şair, Sükeyne'nin huzuruna girdi. Sükeyne ona “Hey İbn Ebî Cum'a bana İzzet hakkında bir söz söyle!” dedi. O da şu beyitleri okudu:

وَمَا رَوْضَةٌ بِالْحَزْنِ طَيِّبَةٌ النَّرَى يَمِئُجُ النَّدى جُتْجَاتِهَا وَعَرَارُهَا
بِأَطْيَبَ مِنْ عَزَّةٍ مَوْهِنَا وَقَدْ أُوقِدْتُ بِالْمَنْدَلِ الرَّطْبِ نَارُهَا

Verimsiz toprakta çayır çimen olmaz. Verimli toprak, İzzet'in eski ipek elbisinden daha güzel bir şekilde yeşillik ve ateşi yaş ağaçla tutuşturulmuş halde hoş koku saçar.

Yukarıdaki beyitleri dikkatle dinleyen Sükeyne, şairin yaptığı benzetmeyi beğenmez ve “Yazıklar olsun sana! Yeryüzünde koltuk altları kokan bir zenci kadın var mı, yaş odunla yanan bir ateş koku değil de ne saçar? Bari bu beyitlerin yerine amcan İmruu'l-Kays'ın:

ألم تَرَيَانِي كَلَّمَا جِئْتُ طَارِقًا وَجَدْتُ بِهَا طَيِّبًا وَإِنْ لَمْ تَطَّيَّبْ؟

Görmediniz mi beni, ben Tarık denen yere her geldiğimde güzel olmasa da orada mutlaka güzel bir şey bulmuşumdur.

Beytini okusaydın.” Şeklinde tepki verir (Abdurrahman, 1987: s. 1019).

Zeki Mubarek ve onun gibi düşünen bazı Arap edebiyat tarihçileri Sükeyne'nin aslında fazla bir edebî birikimi olmadığını, aksine güzelliği ve çekiciliğini kullanarak düzenlemiş olduğu şiir meclislerinde en meşhur şairin üzerinde bile psikolojik baskı kurduğunu, bu yüzden abartılı bir şöhrete kavuştuğunu iddia etmektedirler. Fakat şurası bir gerçektir ki Sükeyne, başka kadınlarda olmayan bir söz söyleme yeteneği, ince ve keskin zekâsı, medeni cesareti ve diğer üstün vasıfları sayesinde bu şöhrete ulaşmıştır. Nitekim aşağıdaki olay bunun en açık göstergelerinden biridir.

Bu sırada ona el-Haris b. Halid adlı şairin,

فَفَرَّ عَنْ مَنْ سَبِعَ وَقَدْ جُهِدَتْ أَحْسَانُهُنَّ مَوَانِلَ الْخُمُرِ

Yorgunluktan bağırsakları birbirine yapışmış bir halde (bayanlar) (Kâbe'nin etrafında) yedi tur attılar.

Şeklindeki beyti okunur. Sükeyne, “ Etrafındakilere dönüp bunun söylediği söz sizce güzel mi? Diye sordu. Onlar da “Evet güzel” dediler. Sükeyne “Bu sözün neresi güzel? Değil kadınlar, develer bile yedi kez dönseler onların da bağırsakları dışarı çıkar.” Dedi (el-Isfahânî, 1905: s. 207; Abdurrahman, 1987: s. 1020).

Görüldüğü gibi, Sükeyne, şairin bayanları kastederek “Yorgunluktan bağırsakları kurudu” şeklindeki betimlemesini beğenmediğini açıkça ifade etmiş, hatta bunu kadınlar adına bir hakaret olarak değerlendirmiştir.

Bir başka şiir meclisinde Sükeyne, Nusayb adlı bir şairin,

أهيم بدعٍ ما حبيبتُ فإن أمتُ
فوا حزننا من ذا يهيمُ بها بعدي

Ömrüm boyunca Da‘d‘ın aşkıyla yanıp tutuştum. Vay haline benden sonra ona âşık olanın!

Şeklindeki bir beytini dinler. Sonra sevgilisine olan aşkını ifade ediş biçiminden dolayı şair Nusayb‘ı ayıplar. “Madem Da‘d‘ı bu kadar çok seviyorsun, neden kendinden sonra başka birinin de ona âşık olmasına razı oluyorsun” şeklinde azarlar. Ardından “Yerinde olsaydım,

أهيم بدعٍ ما حبيبتُ فإن أمتُ
فلا صلحتُ دعدٌ لذي خلةٍ بعدي

Ömrüm boyunca Da‘d‘ın aşkıyla yanıp tutuştum. Bu yüzden benden sonra başkasının Da‘d‘ı sevmesi mümkün değildir (Atîk, 1986: s. 143-144).

Şeklinde söyledim, der. Böylece Sükeyne şairin beytinin ikinci mısrasını tamamen değiştirmiş olur. Anladığımız kadarıyla kendisi de bir bayan olarak Sükeyne, şaire “Madem âşık olduğun kadını çok seviyorsun, senden sonra birinin onu sevmesini neden kıskanmıyorsun” şeklinde bir imada bulunarak kadınlara yeterince değer verilmediği yönünde bir mesaj vermeye çalışmıştır.

Aynı şiir meclisinde Emeviler döneminin meşhur şairlerinden el-Ahves, kendine ait aşığıdaki iki beyti okur:

من عاشقين تر اسلا وتواغدا
ليلاً إذا نجم الثريا حلقاً
باتا بأنعم ليلة والذها
حتى إذا وضح الصباح تفرقا

İki âşık bir gece vakti haberleştiler, anlaştılar. Süreyya yıldızı doğunca bir araya gelip gecenin tadını çıkardılar. Sabah olunca ayrıldılar.

Sükeyne, şiiri dikkatlice dinledikten sonra Ahves’e “Burada ‘ayrıldılar’ anlamındaki *تفرقا* yerine ‘sarıldılar’ anlamındaki *تعاتقا* ifadesini kullansaydın daha iyi olurdu.” der (‘Atîk, 1986: s. 143-144).

Gerçekten Sükeyne'nin, erkeklerin yoğun olduğu bir toplulukta, birçok kim-
senin söylemeye çekindiği bir ifadeyi hiç tereddüt etmeden dile getirmesi bir kadın
olarak onun ne kadar özgüven sahibi biri olduğunu göstermektedir.

Şam'da Emevi halifesinin sarayında şiir oturumlarını yöneten ve o dönemde
saray şairi olarak da tanınan meşhur şair Cerîr, Sükeyne'nin eleştiri oklarından nasi-
bini almıştır. Bir şiir meclisinde Cerîr'in okuduğu birkaç beyitlik bir şiir içinden,

طرقتك صائدة القلوب و ليس ذا وقت الزيارة فارجعي بسلام

*Ziyaret vakti olmadığı halde kalplerin avcısı senin kapını çaldı. İyisi mi sen
başına bir iş gelmeden geri dön!*

Beytini örnek göstererek onun kadınlara karşı olumsuz ve önyargılı davra-
nışına işaret etmiştir. Sükeyne, “Kapıların çalınmasından daha hoş bir vakit olabilir
mi?” şeklinde bir eleştiride bulunarak beyti yazılı olarak kendisine getiren hizmet-
çiye, “Git bu beytin sahibine söyle, Allah kendisi gibi şiirini de çirkinleştirmiş” şek-
linde ağır bir ithamda bulunmuştur (Abdurrahman, 1987: s. 1024).

Birçok şiir meclisinde birkaç şairi bir arada değerlendiren ve eleştirilerde
bulunan Sükeyne, Cerîr ile Ferezdak'ı karşılaştırmaktan geri durmamıştır. Cerîr'in
şiirlerinde onun ifadelerini dilsel açıdan temiz bulurken kadınlara karşı yaklaşımını
eleştirmiştir. Ferezdak'ı ise sevgilisinin gizli sırlarını açığa çıkarmakla suçlamıştır.

Bir şiir meclisinde şairlerin kâğıda yazdığı şiirleri bir cariye Sükeyne'ye su-
nar. İçlerinden,

هما دلتاني من ثمانين قامةً كما انحطَّ بأزِّ أقتمَّ الریش كاسرُه
فلما استوثَّ رجلاي بالأرض قالتا: أحيُّ يرَجَّي أم قَتيلٌ نحاذرُه

*O ikisi bana seksen tane uzun boylu güzel gösterdi. İçlerinden siyah tüylü
biri kanat çırparak öne çıktı. İki ayağımı yerde düzeltince o ikisi şöyle dedi: Sağ
olandan mı, yoksa ölüden mi sakınırsız?*

Şeklindeki iki beyti seçerek “Bunu kim söyledi?” diye sorar. Ferezdak “O
sözlerin sahibi benim.” dediğinde, Sükeyne, “Seninle sevgilin arasındaki sırrı neden
açığa vurdun? Aranızda saklı kalsaydı, olmaz mıydı!” diye yorum yapar (Abdurrah-
man, 1987: s. 1021). Buradan da anlıyoruz ki mezhep itibarıyla Şii olmasına rağmen
Sünni Cerîr'e karşı Ferezdak'ı yermekte tereddüt etmemiştir. Bu ise onun yaptığı şiir
tenkitlerinde ne denli objektif davrandığını göstermektedir.

Buraya kadar anlattıklarımızdan Sükeyne'nin dönemin en ünlü şairleri dahi
hemen hepsinde bir kusur bulduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla insanın aklına
“Acaba onun hiç beğendiği ve takdir ettiği bir şair yok muydu?” sorusu geliyor. Kay-

naklarda rastladığımız kadarıyla Sükeyne şairler arasında Cemîl'i çok beğenmektedir. Cemîl b. Ma'mer ise kadınlar için söylediği müstehcen şiirlerle kötü şöhrete ulaşmış olmasına rağmen Sükeyne'ye özel bir sevgi ve sempati beslemiş, ona karşı saygıda en ufak bir kusur etmemiştir.

Sükeyne'nin evinde alışlagelmiş şiir meclislerinden birinde Cerîr, Ferez-dak, Cemîl b. Ma'mer, Nusayb ve Kuseyyir adlı şairler şiir atışması yaparken cariyelerden biri bir ara Cemîl'in yanına gelir ve “*Ey Cemîl, Hanımefendim sana selamlarını sunuyor ve senin,*

بِوَادِي الْقَرْيِ إِنِّي إِذْ لَسَعِيدٌ	أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَبْيْتُنَّ لَيْلَةً
وَكُلُّ قَتِيلٍ عِنْدَهُنَّ شَهِيدٌ	لِكُلِّ حَدِيثٍ بَيْنَهُنَّ بِشَاشَةٍ

Ah keşke Vadil Kura'da bir gece geçirebilsem çok mutlu olacağım. Kadınlar arasında söylenen her sözün gülümsetici bir yönü vardır. Onların yanında ölen her kişi şehit sayılır (Cemîl Buseyne, 1986: s. 421; Faysal, 1986: s. 296).

Beytlerini duyduğundan beri hâlâ seni çok görmek istediğini söylüyor” der. Bunu duyan Cemîl, Sükeyne'ye hitaben “*Bizim gülümseten sözümüz sana feda ve ölülerimiz senin uğruna şehit olsun!*” diye cevap verir. Buna karşılık Sükeyne Cemîl'e hitaben “*Al bu bin dinarı; ailen için harca.*” Diyerek cariyesi ile ona bahşiş gönderir (Abdurrahman, 1987: s. 1023).

Yukarıdaki olaya binaen yazar ‘Âişe Abdurrahman, başta Zeki Mubârek (ö.1952) olmak üzere bir kısım edebiyat tarihçisi ve şiir tenkitçilerinin Sükeyne'nin şiir meclislerinde şair ve şarkıcılarla iç içe oturup onların şiirleri ve şarkılarına eşlik ettiği şeklindeki iddialarına şu şekilde yanıt vermiştir:

“Dönemin önde gelen şairleri Sükeyne'nin evinde toplanıyorlar, Sükeyne onlara izin verince oturuyorlardı. Sükeyne ise onların kendisini görmediği, fakat kendisinin onları gördüğü bir yerde oturuyordu. Bu sırada yanında bir hizmetçi bulunduruyor, bu hizmetçi aracılığıyla şairlerden gelen şiirleri inceliyor, sonra seçtiği şiiri ve şiir hakkındaki görüşünü şiir sahibine gönderiyordu. Gerektiğinde bu işlemi tekrarlıyordu. Hizmetçi şairlerle olan diyalogunu tamamlayınca şairin bir kâğıda yazdığı notları alıp Hanımefendisinin yanına dönüyordu (Abdurrahman, 1987: s. 1023).

Hakkındaki rivayetlere bakıldığında Sükeyne'nin şiir meclisleri düzenlemekten çok hoşlandığı anlaşılmaktadır. Öyle ki bir mecliste şairler ve râviler arasında “*Kim daha üstün şairdir?*” şeklinde bir tartışma başladığında Sükeyne'nin hemen olaya müdahale ettiğini ve baskın tavırlarıyla tartışmayı baştan sona yönlendirdiğini görüyoruz. Buradan hareketle onun Arap şiiri konusunda derin bir bilgiye sahip olduğunu ve güçlü hafızası sayesinde çok sayıda şiir ezberlediğini söyleyebiliriz.

Şiir rivayeti ve kaynaklardaki en ufak bir ayrıntıyı bile atlamadan dinleyicilere aktarması muhtemelen onu şiir meclislerinin tartışmasız otoritesi yapan hususlardan biridir.

VI. Sonuç

Sükeyne hakkında anlatılanların hemen hepsi, yaşadığı dönemde onun şiir tenkidi alanında tartışmasız bir numara olduğunu göstermektedir. Düzenlenen şiir meclislerinde şiir rivayeti, kaynakların sağlamlığı, anlam inceliği, kullanılan kelimeler, içerdiği mesajlar yönünden yapılan çok yönlü ve çok boyutlu şiir tartışmalarına katılan tek kadın şiir otoritesi olarak tarihe geçmiştir. Sükeyne, hepsinin erkek olduğu devrin en meşhur şiir otoritelerine karşı kadın kimliği ile gerektiğinde en sert biçimde görüş açıklamak suretiyle edebî alanda rekabet etmekten çekinmemiştir. Dîni, edebî, siyasî, sosyal alanlarda aldığı sağlam bir eğitim sayesinde özgüveni adeta tavan yapmış ve katıldığı her şiir meclisi veya diğer sosyal platformlarda en üst düzeyde kendini ifade etme becerisini gösterebilmiştir. Örneğin bir şiirin kaynağı konusundaki en çetin noktaları, şiirde geçen anlaşılması en zor ifadeleri açıklığa kavuşturmuş, şiir estetiğini bozan herhangi bir husus fark ettiğinde anında müdahale etmekten geri kalmamıştır. Bu engin birikimi sayesinde şairlerin görüş ayrılığına düştüğü her konuda son sözü söyleyen Sükeyne olmuştur.

Kaynakça

- Abdunnûr, Cebbûr. (1984). *el-Mu‘cemu’l-edebî*, Beyrut: Dâru’l-‘ilm li’l-melâyîn.
- Abdurrahman, ‘Âişe. (1987). *Terâcimi Seyyidâti Beyti’n-Nubuvve Sukeyne Binti’l-Huseyn*, Kahire: Dâru’r-Reyyân li’t-Turâs.
- Atîk, ‘Abdul‘azîz. (1986). *Târîhu’n-nakdi’l-edebî ‘inde’l-‘Arab*, Beyrût: Dâru’n-nehdedi’l-‘Arabiyye.
- el-Câhîz, Ebû ‘Uşmân ‘Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhîz el-Kinânî. (1975). *el-Beyân ve’t-tebyîn*, Mısır: Thk. Muhammed Hârûn.
- Çetin, M. Nihad. (1973). *Eski Arap Şiiri*. İstanbul.
- Dayf, Şevkî. (1977). *‘Asrud-duveylât ve’l-imârât*, Kahire.
- Dîvânu Cemîl Buseyne*. (tsz). Beyrut: Dâru Sâdır.
- el-Fâhûrî, Hannâ. (1986). *el-Câmi ‘fi târihi’l-edebi’l- ‘Arabî el-Edebu’l-kadîm*, Beyrut: Dâru’l-cîl.
- Görgün, Hilal. (2010). “Sükeyne bint Hüseyin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 38, İstanbul.
- el-İsfahânî, Ebû’l-Ferec. (1865). ‘Alî b. Abdullah, *Kitâbu’l-ağânî*, Bulak.

Faysal, Şukrî. (, 1986). *Tatavvuru'l-gazel beyne'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-'lm li'l-melâyîn.

İbn Hallikân. (1968). Şemseddîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed, *Vefeyâtu'l- a'yân*, Beyrut: Nşr. İhsân'Abbâs,.

el-İsfahânî, Ebû'l-Ferec (1905). 'Alî b. el-Huseyn, *Kitâbu'l-agânî*. Kâhire: Nşr. El-Hc Mahmûd Sâsî el-Mağribî.

el-Muncid fi'l-luga ve'l-a'lâm. (1973). Beyrut: Dâru'l-Maşrik. 21. Baskı.

Yılmaz, Nurullah. (1995). *Üçüncü Abbasi Asrında Edebi Çevre*, Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı, Erzurum.

MECALİS-İ SEB‘A VE FÎHİ MÂ FÎH’TE SÖZ VE SÖZÜN ÖNEMİ

The Importance of Word and Word in Mecalis-i Seb‘a and Fîhi Mâ Fîh

(Makale Geliş Tarihi: 25.12.2020 / Kabul Tarihi: 09.04.2021)

Veyis DEĞİRMENÇAY*

Öz

Barış, kardeşlik ve hoşgörünün sembolü büyük mutasavvıf, fakih, şair ve düşünür Mevlâna Celâleddin-i Rûmî (Belh, 1207; Konya, 17 Aralık 1273) hem manzum hem de mensur eserlerinde söze, sözün içeriğine, etkisine, sözü söyleyene, sözün yerine ve muhatabına göre söylenmesine büyük önem vermiş ve bunları bir bir işlemiştir.

Bu çalışmada Mevlâna'nın mensur eserleri Mecâlis-i Seb‘a ve Fîhi Mâ Fîh’te söz, sözün önemi ve diğer özellikleriyle ilgili görüş ve düşünceleri tespit edilip değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna Celâleddin, Mecâlis-i Seb‘a, Fîhi Mâ Fîh, Söz, Sözün Önemi.

Abstract

The symbol of peace, brotherhood and tolerance, great sufi, scholar, poet and thinker Mawlana Jalal-ud Din Rumi (Balkh, 1207; Konya 17 December 1273) has placed great emphasis on word, the content, impact, sayer and expression of a word with respect to circumstances and addressee and handled them one by one in both his poetry and prose works.

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum / TÜRKİYE. Prof. Dr., Atatürk University Faculty of Letters, Department of Persian Language and Literature, Erzurum / TURKEY. E-mail: drveyis@atauni.edu.tr veyis0065@hotmail.com / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-8214-5526>

In this study, the view and thoughts about the word, the importance, and other properties of word in the Majālis-i Sab‘ah and Fīhi Mā Fīh, prose works of Mawlana, has been determined and analysed.

Keywords: Mawlana Jalal-ud Din, Majālis-i Sab‘ah, Fīhi Mā Fīh, Word, importance of word

Giriş

Mecâlis-i Seb‘a, adından anlaşıldığı gibi, Mevlâna’nın yedi meclisinden yani yedi vaazından meydana gelmiş bir eserdir.

“Ders ve vaaz verilen yer, sohbet ve vaaz vermek için toplanılan yer” anlamlarına gelen meclis kelimesi, zamanla dinî toplantılarda, kürsülerde ve minberlerde anlatılan vaaz anlamı kazanmıştır. “Meclis goften” fiili, kinaye olarak “vaaz goften” yani vaaz etmek anlamında kullanılmıştır (Vajehyab, 2020).

Sultan Veled, Sipehsâlâr ve Eflâkî’nin bildirdiklerine göre; Mevlâna, ilk zamanlarda babası gibi ders ve vaaz vermekle meşgul olmuştur; ancak Şems geldikten sonra büyüklerin isteğiyle vermiş olduğu birkaç vaazı istisna edilirse, büyük oranda ders ve vaaz vermeyi bırakmıştır (Mevlânâ, 2010: 5-6).

Fīhi Mā Fīh; Mevlâna’nın, kendisini ziyarete gelen yahut kimi zaman ziyaretine gittiği kişilerle konuşurken, sorularına cevap verirken, yeri geldikçe ayetleri tefsir, hadisleri şerh ederken, o mecliste bulunan oğlu Sultan Veled, Çelebi Hüsâmeddin gibi kişi veya kişilerce sözlerinin kaydedildiği bir kitaptır (Mevlânâ, 2014: s. 1).

Bu eser de diğer eserlerde olduğu gibi Mevlâna’nın dinî-tasavvufî düşüncelerini ve dünya görüşünü yansıtmaktadır.

Mecâlis-i Seb‘a’da Söz ve Sözü’nün Önemi

Mecâlis-i Seb‘a’da söz ve sözü’nün önemiyle ilgili ifadeler yedinci meclisteki kısa ve özlü bir ifade dışında sadece ilk mecliste yer alır:

Sözdeki soru, tümünden bütün soruların cevabıdır; çünkü söz, kül yani tüm aynasının cilasıdır. Kül aynasına bakarsan, bütün yüzünü görebilirsin; hem burnunu, hem gözünü, hem alnını, hem kulağını, hem kulak memesini. Şimdi onun parçasıyla meşgul olur da kül aynasından gafil olursan, kül aynasını terk etmenin uğursuzluğundan, o parça da anlaşılmaz olur (Mevlânâ, 1372 hş.: s. 54; Mevlânâ, 2010: s. 43; Mevlânâ, 2007: s. 77).

Kur’an okunurken, vahiy anlatılırken dinlemek gerekir; bu esnada hiçbir soru sorulmamalıdır. Soru ve cevapta ince hususlar, şüphe ve güçlük vardır. İnsan,

bunlardan Allah'ın rahmeti ve yardımıyla bir de dedikoduyla uğraşmamış, kâmil inanların sözlerine kulak verip dikkat kesilerek çıkar, kurtulur. Söz, özün özüdür.

Allah Teâlâ buyurur ki “Kur'an okunurken onu dinleyin ve susun (7 A'râf 204).” Yani Mustafa, selam üzerine olsun, Kur'an okuyup vahyi söylerken, siz sahabeler, siz inananlar dinlemekle meşgul olun ve hiç soru sormayın ki “merhamete nail olasınız. (7 A'râf 204)” Belki kül aynasının hakikatini dinleyip susmanız bereketiyle size rahmet edilir ve sizi bütün güçlüklerden, zorluklardan kurtarırlar; çünkü kulu güçlükten, zorluktan Hakk'ın rahmeti kurtarır, dedikodu değil.

Bak, birçok kelimayı bilgini soru ve cevap hakkında kitaplar yazmışlar ve incelelik olarak sözü öyle bir yere vardırırmışlar ki binlerce zeki öğrenciden biri bile onun inceliğinden yol kat edememiş ve henüz şüphe ve güçlük karanlığından çıkamamışlardır. Artık bilesin ki kulun güçlüklerden çıkabilmesi için Allah'ın rahmeti gerekir; çünkü “gaybın anahtarları O'nun katındadır (6 En'âm 59).” Nice kimseler vardır, dedikoduyla uğraşmayı kâmil inanların sözlerine kulak vermiş, bütün şüphe ve güçlükten kurtulmuşlardır. Ancak güçlükten ve zorluktan kurtulmak istemeyenler, alışkanlık edindikleri dedikodudan zevk aldıkları için, onların amacı soru sorma ve cevap verme satrancını oynayıp ondan tat almak olmuştur. Kendisini kaşıyıp duran uyuz gibi. Onun kaşınmaktan maksadı, uyuzluğun gitmesi, sağlığına kavuşması değildir. Maksadı kaşınmadaki tadı tatmaktır, iyileşme hazzı değil. Hekim der ki kaşımakla sağlığına kavuşamazsın. Ben sana ilaç süreceğim; sen kaşıyıp da ilacı yerinden silip atma. Sana kaşıntı verse de bu kaşıntı bir daha gelmemek üzere gidecektir. İşte kâmil arifin sözü, doğruluğunun ve batılının soru ve cevap ile dedikodularının verdiği kaşıntılarının ilacıdır. Çünkü söz, özün özüdür, kabuğun kabuğu değil. Özün özünden sağlık hâsil olur; bütün soru ve cevap, kuşku ve şüphe, inkâr ve karanlık gider; insanın içindeki, gönlündeki bütün hastalıklar ve dertler gider, din ve iman sağlığı hâsil olur. [Allah Teâlâ] “Biz Kur'an'dan, müminlere şifa ve rahmet olacak şeyler indiriyoruz (17 İsrâ 82),” sözüyle buyuruyor ki [Hz. Peygamber] vahyi bildirip Kur'an okurken susun. Temiz sahabe, selam üzerine olsun Peygamber Kur'an okurken birbirlerine hikâye ve masal anlatmıyorlardı elbette. Öyleyse “susun” buyruğunun anlamı, o konuşurken, onun sözü arasına girip de soru sormayın demektir (Mevlânâ, 2010: s. 43-44; Mevlânâ, 2007: s. 77-79).

Peygamberler, veliler, büyükler veya hatipler konuşurken dinleyen sessiz kalmalı, kılını bile kıpırdatmamalı ki söze hacet kalmadan güçlükleri ve sorunları çözülebilin.

Sahabe dediler ki biz, Peygamber, selam üzerine olsun, söz söylerken “başımıza kuş konmuş gibi” olurduk. Hani güzel bir kuş, gelir, birisinin başına konar da o kimse kuş uçar korkusuyla elini ve başını kıpırdatmaz ya işte öyle. Hele bir de o kuş, dilekler Anka'sı olup inayet Kaf dağından uçup gelmişse. Dinleyen sessiz kalmalı, kılını bile kıpırdatmamalı ki onun gölgesinden yararlanabilin ve söze hacet

kalmadan güçlükleri ve sorunları çözülebilirsin (Mevlânâ, 2010: s. 55; Mevlânâ, 2007: s. 79).

Kişinin içinde az da olsa bir aydınlık olmadıkça, dışardan verilen öğüt ve vaaz fayda vermez; ancak içinde ışık bulunan kişinin kulağına ariflerin sözleri girer, içindeki ışıkla bağdaşır.

O av değil ki ona doğru koşasın, o, hayaldir. Şimdi sana o hayaldir deseler ve delil getirselers de, söyleyenin sözünü kabul etmezsin; asıl hayale kapılan sensin dersin; çünkü bu sözden yoksunsun. Nitekim önceden sen çocukken, çocuklar, oyun oynayacaklar da oyundan geri kalacağım diye çocuklara koşar, oyuna daldım. Bu bir hayaldir, aslı yoktur, ondan bir şey eline geçmez; ne karnını doyurur ne de üstünü giydirir derlerdi de asla kabul etmezdin; üstelik söyleyene de düşman kesilir, ondan kaçırdın. Büyüyüp de aklın başına gelince, içindeki akıl ışığıyla bildin ve yavaş yavaş anladın ki bizim koşup durmamız boşmuş, hayalmiş; o öğüt verenler doğru söylüyorlarmış. Böylece bilesin ki, kişinin içinde azıcık bir aydınlık olmadıkça, dışardan verilen öğüt fayda vermez; ama içinde ışık bulunan kişinin kulağına, ariflerin sözleri girer, içindeki ışıkla bağdaşır. Nitekim gözünde [görüş] ışığı bulunmayana güneş ışığı fayda vermez; ama gözünde ışık olan kişiye, güneşin ışığı, [fayda verir], onun cinsinden olan göz ışığıyla birleşir. Işık, ışığa doğru gider (Mevlânâ, 2010: 44; Mevlânâ, 2007: s. 79-80).

Sözün doğru veya yalan, gerçek veya asılsız olduğu söz terazisiyle anlaşılır (Mevlânâ, 2010: . 116).

Fîhi Mâ-Fîh'te Söz ve Sözün Önemi

Mevlâna, Fîhi Mâ-Fîh'te söz ve sözün önemi, özelliği, içeriği, etkisi ve muhatabın yani dinleyeninin durumuna ve konumuna dair son derece özlü ve etkili ifadelere yer vermiştir:

Söz, gerçeğin gölgesidir. Gerçeğin ayrıntısı gölge gibi çekerse, gerçek daha uygun bir yolla, daha fazla çeker. Söz bahanedir. İnsanı insana çeken o uygun parça yani can bağdaşmasıdır, söz değil. Birisi yüz binlerce mucize, beyan ve keramet görse, onda o peygamberle veya veli ile uygun bir parça yani can bağdaşması yoksa fayda vermez; onu coşturan, kararsız bir hale getiren o parçadır, can bağdaşmasıdır (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 7; Mevlânâ, 2014: s. 5).

Söz, anlaması için söze muhtaç olan kişiye söylenir. Fakat söz söylenmeden de anlayan kişiye söz söylemeye hacet mi var? Gökler, yerler, anlayan kişiye hep sözdür. Bunların hepsi de “ol der, oluverir” sözüyle bildirildiği gibi sözden doğmuştur. Yavaş söylenen sözü bile işiten kişiye anlatmaya koyulmanın, bağırmanın ne lüzumu var (Mevlânâ, 2014: s. 18)?

Bilip anlayan, azdan çoğu anlar, bir şeyden birçok şeyleri, bir satırdan defterleri. Sözün sonu yoktur; fakat isteyen ne kadar isterse o kadar iner. “Hiçbir şey

yoktur ki hazineleri katımızda olmasın fakat onu belli bir ölçüye göre indiririz (15 Hicr 21).” Hikmet yağmura benzer; madeninde sonsuzdur fakat ne kadar gerekirse o kadar yağar. Kışın, baharın, yazın ve güzün miktarınca; baharın biraz daha çok yahut daha az. Ama geldiği yerde sonsuzdur. Şekerciler şekeri, eczacılar ilâcı kâğıda koyarlar. Fakat şeker, kâğıtta olduğu kadar değildir. Şekerin madenleri, ilâçların madenleri sonsuzdur; kâğıda nereden sığacak? Hani Kur'an, Allah rahmet etsin, esenlik versin, Muhammed'e, neden ayet ayet iniyor da sure sure inmiyor diye kınamışlardı. Allah esenlik versin ona, Mustafa buyurdu ki: Bu ahmaklar ne söylüyorlar? Bana tam olarak birden inseydi yanar giderdim, kalmazdım. Çünkü bilip anlayan, azdan çoğu anlar, bir şeyden birçok şeyleri, bir satırdan defterleri. Bu, şuna benzer: Bir topluluk oturmuş, bir hikâye dinliyordu. İçlerinden biri, anlatılanı tam olarak biliyordu, olayın içinde bulunmuştu. Bir işareten olayın hepsini anlıyordu. Sararıyordu, kızarıyordu, halden hale giriyordu. Başkaları, duydukları kadar anlıyordu; çünkü o hallerin hepsini bilmiyorlardı. Fakat bilen, o kadarından pek çok şey anlamıştı (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 29-30; Mevlânâ, 2014: s. 24).

Aktarın yanına geldin mi, şekeri çoktur; ama kaç parayla geldin, [ona bakar], o kadar şeker verir. Burada gümüş para, himmettir, inançtır. Söz, inanç ve himmet miktarınca iner. Şeker almaya geldin mi çuvalına bakarlar, ne kadarsa o kadar tartarlar; bir kile yahut iki kile verirler. Fakat kişi deve katarları getirmiş, birçok çuvala gelmişse kilecilerin gelmelerini buyururlar. Çünkü bu iş uzun sürecek, çabuk savulmayacak, kileci gerek derler; kilecileri getirirler. Böylece bir insan vardır, ona denizler bile yetmez; bir insan da vardır, birkaç katre yeter ona; fazlası ziyan verir. Bu, yalnız anlam, bilgiler, hikmet âleminde böyle değildir. Mallarda, mülklerde, altınlarda, madenlerde hep böyledir. Hepsi de sınırsızdır, sonsuzdur; fakat adamına göre sunulur. Çünkü insan, fazlasına dayanamaz; deli, divane olur. Görmez misin Mecnun'u, Ferhat'ı, onlardan başka âşıkları? Bir kadının aşkı yüzünden dağlara, ovalara düştüler. Çünkü onlara, dayanamayacakları kadar istek sunuldu. Görmez misin Firavun'u? Ona fazla mal, mülk sunuldu, Tanrılık davasına girişti. “Hiçbir şey yoktur ki onun hazineleri katımızda olmasın (15 Hicr 21).” İyiden, kötüden hiçbir şey yoktur ki katımızda, hazinemizde sonsuz defineleri bulunmasın; fakat herkese, dayanaacağı kadar göndeririz çünkü uygun olanı budur (Mevlânâ, 1384 hş.: 30; Mevlânâ, 2014: s. 24-25).

Dinleyen, hamur yoğuranın önündeki hamura, söz ise suya benzer. Hamura ne kadar su gerekirse o kadar su dökülür.

Gözüm, bir başkasına bakıyorsa ne yapayım ben?

Kendinden şikâyet et; çünkü onun ışığı sensin sen.

Gözümün ışığı! Gözüm başkasına bakıyor yani başka bir dinleyen arıyorsa senden başka, ne yapayım ben? Sen, senliğindesin, kendinden, varlığından kurtulmamışsın ki aydınlığın yüz bin kat artsın (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 32; Mevlânâ, 2014: s. 26).

Konuşmak, konuşturulmak tanımaktır. Kişi sözünden tanınır. Bir adamı tanımak istersen onu konuştur. Konuşmaya başladı mı, onu sözünden tanır, bilirsin. Bir yankesici olsa, birisi de ona, adamı sözünden tanırlar dese, anlaşılmasa için söz söylemez; konuşmaktan çekinir. Şu hikâyedeki gibi: Bir çocuk, çölde annesine, kapkara gecede bana, dev gibi koca bir karartı görünüyor, pek korkuyorum der. Annesi korkma der, onu gördün mü yüreklice saldır üstüne; anlaşılır ki bir hayaldir o. Çocuk; anneciğim der, o kara şeye de annesi bu çeşit bir tavsiyede bulduysa ne yaparım ben? Ona da annesi, konuşma da seni anlamasınlar dediyse ben onu nasıl anlar, bilirim? Annesi cevap verir: Onun karşısında sus, kendini ona ver, sabret, bekle. Olur ya, belki onun ağzından bir söz çıkar; çıkmasa bile senin ağzından, istemeden bir söz çıkar yahut da hatırına bir düşünce, bir söz gelir; o düşünceden, o sözden, onun halini anlarsın. Çünkü ondan etkilendin ya; aklına gelen söz, içinde beliren o düşünce, onun ve onun hallerinin sana yansımadır (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 40; Mevlânâ, 2014: s. 34).

Söz, söz ehline ulaşır. Söz, sözden anlayana söylenir. Emir bildiği için Mevlânâ pek büyük yüce sözler söylüyor (dediler. Mevlânâ) buyurdu ki söz, kesilmiş değildir. Söz, her zaman söz ehline ulaşır.

Biz, bizimle olan, bize ulaşmış bulunan kişiyle her zaman konuşur dururuz. Susarken de, o yokken de, yanımızdayken de, hatta savaşırken de onunla beraberiz, onunla karılmışız, birleşmişiz. Birbirimizi yumruklasak bile onunla konuşmaktayız; biriz onunla, ulaşmışız ona, birleşmişiz biz. Onu yumruk görme, o yumrukta kuru üzüm var. İnanmıyorsan aç da gör. Hatta kuru üzümün de yeri mi; değerli incilerin de sözü mü olur? Başkaları da nazım olsun, nesir olsun, güzelim sözler söylerler, ince konulara dalarlar, irfana ait sözlerde bulunurlar. Fakat Emir'in meyli bu yanadır, bizedir; irfana, ince konulara, öğütlere değil. Çünkü her yerde bu çeşit sözler vardır, az da değil. Hülâsa işte beni seviyor, bana meyli var. Bu, apayrı bir şey, başkalarında gördüğünden apayrı bir şey görüyor bizde; başka bir aydınlık gerekiyor ona (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 50-51; Mevlânâ, 2014: s. 42).

Allah dilerse şu azıcık sözü faydalı bir hale getirir; onu gönüllerinizde saklar, unutturmaz; pek büyük faydalar verir size; fakat dilemezse yüz bin söz söylenmiş say; hiçbiri de gönülde durmaz, akılda kalmaz; hepsi geçer, unutulur gider... “Göklerin orduları Allah'ındır (48 Fetih 4; 7).” Bu sözler de Tanrı ordularıdır; Tanrı'nın izniyle kaleleri açar, zapt eder. Bu kadar bin atlı, gidin filan kaleye, kendinizi gösterin fakat kaleyi almayın diye buyurursa öyle yaparlar. Ama bir tek atlıya, git, o kaleyi al buyruğunu verirse o tek atlı, kalenin kapısını açar, kaleyi zapt eder. Bir sivrisineği

Nemrut'a musallat eder, onunla Nemrut'u öldürür (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 55; Mevlânâ, 2014: s. 46-47).

Hak Teâlâ bu sözleri, sizi çepeçevre kuşatıp sizinle düşman arasında bir set olmaları için, düşmanları, ama içteki düşmanları kahretmek için bizim ordumuz yapmıştır (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 57; Mevlânâ, 2014: s. 48).

Dışarıdan binlerce söz söylene, içeride bir tasdik edici olmadıkça söz fayda vermez. Siz bu sözleri içinizden duyar, can kulağıyla işiterseniz, faydalı olur. Dışarıdan bin hırsız gelse, içerden bir hırsız yardım edip kapıyı açmazsa dışarıdaki bin hırsız, kapıyı açamaz. Dışarıdan bin söz söylesen, içeride bir tasdik edici olmadıkça fayda vermez. Aynı şekilde bir ağacın kökünde yaşlık olmazsa binlerce sel akıtıp su versen fayda etmez; ilkönce onun kökünde bir yaşlık olmalı ki ona yardım etsin.

Bütün dünyayı ışık kaplasa gözünde ışık olmayan kişi, o ışığı asla göremez. Şimdi asıl olan nefisteki kabiliyettir. Nefis başkadır, can başka. Görmez misin, kişi uykudayken nefis nerelere gider; cansa bedendedir. Nefis döner, dolaşır, başka bir şey olur (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 56; Mevlânâ, 2014: s. 47).

Sırlar, gizli şeyler bilindi mi, yabancılara söylenmez, anlatılmaz. Duyulan her söz, herkese söylenmez. Dostlara vasiyet ediyorum ki, içteki anlam gelinleri size yüz gösterdi ve sırlar, gizli şeyler bilindi mi, sakın ha, onu yabancılara söylemeyin, anlatmayın; duyduğunuz şu sözlerimi herkese söylemeyin; çünkü "Hikmeti, ehli olmayandan başkasına vermeyin; ona zulmetmiş olursunuz; ehlienden de esirgemeyin, ehline zulmedersiniz."¹

Senin eline bir güzel, bir sevgili geçse, ben seninim, beni kimseye gösterme diye evinde gizlense, onu çarşıda, pazarda dolaştırman ve herkese, gel de şunu bir gör demen, uygun olur mu? O sevgilinin onların yanına gitmesi hiç hoşuna gitmez; üstelik sana kızar, öfkelenir. Hak Teâlâ, bu sözleri onlara haram kılmıştır. Hani cehennemlikler, cennetliklere, nerede sizin cömertliğiniz, nerede mürüvvetiniz? Hak Teâlâ'nın size verdiği, başlattığı şeylerden birazını sadaka olarak, kulların gönüllerini almak için bize de döküp saçsanız, başlasanız ne olur ki (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 70; Mevlânâ, 2014: s. 59)? Büyük kişilerin kadehinde yeryüzünün de bir payı var. Çünkü biz bu ateşin içinde yanıyor, eriyoruz. O meyvelerden veya cennetin o berrak sularından bir zerre de bizim canımıza dökerseniz ne olur ki diye bağırlarlar... "Cehennemlikler, cennetliklere 'sudan veya Rabbinizin size verdiği rızıklardan bize de verin' diye seslenirler. Onlar da 'Allah onları kâfirlere haram kılmıştır' derler. (7 A'râf 50)." Cennettekiler, onu Tanrı size haram etmiştir derler; bu nimetin tohumu dünyada ekilecekti. Mademki orada ekmediniz, ekmeye de çalışmadınız, burada ne biçecek, ne elde edeceksiniz? Biz, büyüklük etsek de size versek bile mademki Tanrı, onu size haram etmiştir; o boğazınızı yakar, boğazınızdan aşağıya gitmez. Bir keseye koysanız kese yırtılır, dökülür gider (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 70; Mevlânâ, 2014: s. 60).

Allah rahmet etsin, esenlikler versin; Mustafa'nın yanına, münafıklardan, yabancıardan bir topluluk geldi. Onlar, gizli şeyleri anlatıyor, Allah rahmet etsin, esenlikler versin, Mustafa'yı övüyorlardı. Peygamber, üstü kapalı olarak sahabeye buyurdu ki "Kaplarnızın ağızlarını kapatın."² Yâni testilerin, kâselerin, tencerelerin, kapların kacakların, küplerin ağızlarını örtün, örtülü tutun; çünkü pis, zehirli hayvanlar vardır; olmaya ki testilerinize düşerler; siz de bilmeden o testiden su içersiniz, size zarar verir. Bu şekilde (Hz. Peygamber) onlara buyurmuştur ki yabancıardan hikmeti gizleyin; yabancıların önünde ağızınızı, dilinizi kapatın; çünkü onlar farelerdir; bu hikmete, bu nimete lââyık değillerdir (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 70-71; Mevlânâ, 2014: s. 60).

Söz, müşterisi bulununca söylenir. Her şeyin temeli sözdür. Söz, ibadet ağacının meyvesidir; çünkü ibadet de sözden doğar. Hak Teâlâ, evreni sözle yaratmıştır; "Ol der, olur." İman gönüldedir, sözle söylemezsen fayda etmez. Namaz bir iştir; fakat Kur'an okumazsan doğru olmaz.

Emir Pervane dedi ki "Asıl olan ameldir, ibadettir." Dedim ki "Hani ibadet ehli, ibadet isteyen?" göster de ben de onlara ibadet nedir, göstereyim. Şimdi sen söz istiyorsun, kulağını vermişsin, bir şey işitmek, bir şey duymak isteğindesin; söylemezsem üzülürsün. İbadet iste de ibadet nedir, göstereyim sana. Biz, dünyada adam arıyoruz ki ona ibadet nedir, gösterelim. İbadet müşterisi bulamıyoruz, söz müşterisi buluyoruz da sözle oyalanıyoruz... Her şeyin temeli sözdür, söz. Senin sözden, kelimadan haberin yoktur da ondan hor görüyorsun onu. Söz, ibadet ağacının meyvesidir; çünkü ibadet de sözden doğar. Hak Teâlâ, evreni sözle yarattı; "Ol der, olur." İman gönüldedir, sözle söylemezsen fayda etmez. Namaz bir iştir; fakat Kur'an okumazsan doğru olmaz. Sözün değeri yoktur dediğin zaman bile bu değersizliği gene sözle söylüyorsun; nasıl olur da değeri olmaz sözün? Sözün değeri yoktur sözünü duyuyoruz ya senden; bunu da sözle söylüyorsun (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 74-75; Mevlânâ, 2014: s. 63).

Bütün bedenler yok olur; ancak iyiye, kötüye ait sözler, hikâyeler, bilgiler kalır. İnsan, konuşan hayvandır. İnsan, hayvanlıktan ve sözden meydana gelmiştir. Nasıl ki onda hayvanlık devamlıdır ve ayrılmaz ise söz de böyledir, daimîdir, boyuna vardır onda. Görünüşte söz söylemese bile içte boyuna söyler, konuşur. Toprakla bulanmış suya benzer insan; arı, duru su, onun sözüdür, toprak da hayvanlığı. Fakat toprak eğretidir onda. Görmüyor musun, o topraklar, o bedenler, geçip gittiler, çürüyüp eridiler, iyiye, kötüye ait sözleri, hikâyeleri ve bilgileri kaldı (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 76; Mevlânâ, 2014: s. 64).

Sözde asıl olan da maksattır, gerisi baş ağrısı. Söz fazla bezendi mi maksat unutulur. Bir bakkal, bir kadını seviyordu. Cariye ile kadına "Ben böyleyim, öyleyim, âşığım, yanıyorum, kararım yok; sitemlere uğramışım, dün şöyleydim, dün akşamım şöyle geçti diye haberler yollar; uzun uzadıya masallar okur. Cariye, kadının

yanına varınca der ki bakkalın selâmı var; diyor ki gel de seni şöyle böyle edivereyim. Kadın, bu kadar soğuk mu söyledi, der. Cariye, o, uzun söyledi; ama maksadı buydu der. Asıl olan maksattır, gerisi baş ağrısı (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 85; Mevlânâ, 2014: s. 73).

Sözde asıl olan şekil ve görünüş değil, anlamdır. Okuyan veya konuşan kişi okuduğunun anlamını bilmezse, bu boş bir okumadır, faydasız bir konuşmadır. Şu okuyan, hâfiz, Kur'an'ı doğru okuyor. Evet, Kur'an'ın şeklini doğru okuyor, ama anlamından haberi yok; çünkü manasını anladığı zaman reddeder, körü körüne okur durur... Ceviz oynayan çocuklar gibi; onlara cevizin içini veya cevizin yağın versen istemezler; çünkü [onlara göre] ceviz, şıkşık diye ses çıkaran şeydir; bununsa sesi ve şıkşık demesi yoktur (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 81; Mevlânâ, 2014: s. 70)....

Rivayet etmişlerdir, Allah rahmet etsin, esenlikler versin, Peygamber'in zamanında sahabeden, bir sure veya yarım sure ezberleyeni yüceltirler, bir sure ezber diye parmakla gösterirlerdi. Çünkü onlar, Kur'an'ı içiyorlardı. Bir batman yahut iki batman ekmek yemek büyük bir iştir. Ancak ağza alınır da çiğnemenen, [yutmadan] çıkarılıp atılırsa bin eşek yükü ekmek yenebilir. "Nice Kur'an okuyan var ki Kur'an, onlara lanet eder (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 81-82; Mevlânâ, 2014: s. 70)." demişler. Bu, Kur'an'ın anlamını anlamayan kimse hakkındadır (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 81-82; Mevlânâ, 2014: s. 70).

Anlama yüz tutmak, önce o kadar güzel görünmez, ama gittikçe tatlılaşmaya başlar. Aksine şekil, görünüşse önce güzel görünür, onunla ne kadar çok oturur, kalkarsan o kadar soğursun ondan. Nerede Kur'an'ın şekli, görünüşü, nerede Kur'an'ın anlamı? İnsana bak; nerede şekli, nerede anlamı? İnsanın şeklindeki anlam gitti mi bir soluk bile evde bırakmazlar onu (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 83; Mevlânâ, 2014: s. 71). Peygamberler, veliler, ileri gelenler, bir şey buyurup haber verdiklerinde kabul etmek, buyruğu yerine getirmek, bir müddet sabretmek, beklemek gerekir. Söz, kişiye bir zaman sonra, daha olgun bir hâle gelince, tam anlamıyla tesir eder. Rivayet etmişlerdir ki Allah rahmet etsin, esenlikler versin, Peygamber, sahabeyle bir savaştan gelmişti. Bu gece şehrin dışında yatacağız, yarın gireceğiz şehre diye davul çalın buyurdu. Ey Allah'ın elçisi dediler, sebebi ne? Belki dedi, kadınlarınızı yabancı erkeklerle buluşmuş görürsünüz; canınız sıkılır; bir fitnedir, kopar. Sahabeden biri dinlemedi; kalkıp gitti; karısını bir yabancıyla buldu. İşte Peygamber'in yolu budur. Kıskançlığı, öfkeyi gidermek için zahmet çekmek; kadını doyurmak, giydirip kuşatmak için zahmet çekmek; yüz binlerce hadsiz, hesapsız zahmetler tatmak gerekir ki Muhammedî âlem yüz gösterson... Mademki buyurmuşlar, haber vermişler, elbette böyle bir şey var, bir müddet sabredeyim de o haber verdikleri şey bana da ulaşır dersin; sonra ulaştığını da görürsün. Değil mi ki bu zahmetler yüzünden şu anda hiçbir şey elde edemedim, ama sonunda hazinelere erişeceğim dersin, hazinelere erişirsin. Beklediğinden, umduğundan fazlasını elde edersin. Bu söz, şimdi tesir etmez,

ama bir zaman sonra, daha olgun bir hale geldiğinde, adamakıllı tesir eder sana (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 87; Mevlânâ, 2014: s. 74-75).

Beden gemi, yelken inanç, yel ise sözdür. İnanç olmadı mı söz bedene, vücuda, kişiye tesir etmez. Mevlâna der ki şimdi Şemseddin'in sözünden daha da çok zevk duyacaksınız; çünkü insanın beden gemisinin yelkeni inançtır, itikattir. Yelken oldu mu yel, onu büyük bir yere götürür. Fakat yelken olmadı mı söz bir yeldir ancak (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 89; Mevlânâ, 2014: s. 76).

Mevlâna buyurdu ki Tokat tarafına gitmek gerek; orası sıcaktır; Antalya da sıcak, ama oradakilerin çoğu Rum; bizim sözümüzü anlamazlar. Gerçi Rumların arasında da anlayanlar vardır. Bir gün, bir topluluk içinde konuşuyordum, aralarında kâfirler de vardı. Söz arasında ağlıyorlar, tat alıyorlar, halden hâle giriyorlardı. Birisi, “Onlar ne anlarlar, ne bilirler ki? Bu çeşit sözü, seçkin Müslümanların bile binde biri anlayabilirken onlar ne anlıyorlar da ağlıyorlar?” diye sordu.

(Mevlânâ) buyurdu ki:

Bu sözün özünü anlamaları gerekmez. Bu sözün aslı, bu sözden maksat neyse onu anlarlar. Sonunda hepsi de Tanrı'nın birliğini söyler; Tanrı yaratıcıdır, rızık veren O'dur, her şeyde tedbir, tasarruf sahibidir, dönüş O'nadır; ceza da O'ndandır, bağışlama da. Bu sözü duydular ya, bu söz, Tanrı'yı anlatıyor, O'nun anılışıdır, herkes heyecanlanır, şevke gelir, tat alır; çünkü bu sözden onların sevgilisinin, özledikleri, istedikleri Tanrıların kokusu geliyor. Gerçi yollar ayrı, ama maksat birdir. Görmez misin? Kâbe'ye giden yol çok. Kimisinin yolu Anadolu'dan, kimisinin Şam'dan, kimisinin İran'dan, kimisinin Çin'den; kimisinin yolu da denizdendir, deniz yoluyla Hint'ten, Yemen'den gelirler. Yollara bakarsan büyük bir ayrılık var, sınırsız bir ayrılık var; fakat maksada bakarsan hepsi de birleşmiştir, birdir. Herkes gönlünden Kâbe'ye gitmeyi geçirmede; gönüllerinde Kâbe'ye büyük bir bağlılık, aşk ve sevgi var; buna hiçbir ayrılık, aykırılık sığmaz. Bu istek, ne küfürle ilgilidir ne imanla. O ilgide hiçbir bulanıklık yok. O ayrı ayrı yollarla oraya vardılar mı yolda birbirleriyle yaptıkları tartışma, çekişme ve kavga da kalmaz, ayrılık, aykırılık da. Öyle ki yolda giderlerken bu, ona, senin tuttuğun yolun aslı yok, sen kâfirsin derdi; o da bunu öyle görürdü ya; Kâbe'ye vardılar mı bilirler, anlarlar ki o kavga, o savaş yoldaymış, maksatları meğerse birmiş (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 97; Mevlânâ, 2014: s. 83).

İnsanlara, akılları miktarınca söz söylemek gerekir. Söz, insanın anlayışına, dinleyicinin derecesine göre söylenir. Söz söylerken dinleyicinin veya muhatabın durumuna ve seviyesine bakmalı, ona göre konuşmalıdır. Mevlâna gibi olan erler, sözü herkesin ölçüğüne göre, kendi anlayışına, kapasitesine göre söylerler. “İnsanlara, akılları miktarınca söz söyleyin” (Fürûzanfer, 1370 hş.: 83) akıllarınıza göre değil; böyle hareket edin de Tanrı'yı, elçisini yalanlamasınlar (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 102; Mevlânâ, 2014: s. 87).

Söz, insanın anlayışına yani dinleyenin derecesine göre söylenir. Bizim sözüümüz su gibidir; subeyi akıtır onu. Su ne bilsin, subeyi onu hangi ovaya akıtmıştır, hıyar tarlasına mı, lahana tarlasına mı yoksa soğan tarlasına mı? Şunu bilirim ki, su çok geldi mi susuz yerler daha çoktur orada; eğer az gelirse, bilirim ki orası küçük bir yerdir; bir bahçedir yahut dört duvarla çevrilmiş küçük bir yerdir. [Allah], vazizlerin, öğüt verenlerin diline dinleyenlerin anlayışlarına göre hikmet ilham eder. Ben ayakkabı dikicisiyim; deri çok ama ayak ne kadarsa o kadar keser, dikerim (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 108; Mevlânâ, 2014: s. 92). Tirmiz Şeyhülislâmı, Seyyid Burhaneddin, gerçekte ilgili sözleri güzel söylüyor; çünkü şeyhlerin kitaplarını, onların sırlarını ve yazılarını okuyor dedi. Birisi, sen de okuyorsun; nasıl oluyor da öyle söz söylemiyorsun dedi. Dedi ki, onda dert var, gayret var, savaşıma var, ibadet var. [Adam] peki dedi, neden bunu söylemiyorsun, neden bu hatırına bile gelmiyor da okumasını söylüyorsun? Asıl olan bu, biz onu söylüyoruz, sen de onu söylemene. Onlarda o dünyanın derdi yok; tamamen bu dünyaya gönül vermişlerdi. Kimisi ekmeğe gelmiş, kimisi ekmeği seyretmeye. Bu sözleri öğrenip satmayı isterler. Bu sözler, bir geline, satmak için aldıkları güzel bir cariyeye benzer. O cariyeye, onu ne diye sevsin, ne diye ona gönül versin? O tüccarın aldığı tat, satıştadır; erliği yoktur onun; cariyeyi satmak için alıyor; erliği, erkekliği yok ki cariyeyi kendisi için alsın. Puştun eline özel bir Hint kılıcı geçse, onu satmak için alır; yahut bir babayığidin yayı eline düşse, onu da satmak için alır. Çünkü onda o pazı yoktur ki tutsun da o yayı çeksin. O, yayı istese bile kirişi için ister; fakat kirişi çekecek gücü de yoktur; o kirişi sever ancak. Onu da sattı mı, parasını allığa, راستیға verir, başka ne yapacak ki? Onu sattıktan sonra ondan daha iyi ne alacak acaba (Mevlânâ, 1384 hş.: 111; Mevlânâ, 2014: 95)? Senin gizli attığın naraları dostların kulakları duyuyor. Bir şeyi olan, bir özü, bir cevheri, bir derdi bulunan kişi anlaşılır. Deve katarının içindeki sarhoş deve, gözünden, yürüyüşünden, ağzının köpürüşünden, daha da başka şeylerinden belli olur: “Onların nişanları yüzlerindeki secde izleridir (48 Fetih 29).” Ağacın kökü ne yiyorsa, ağacın gövdesinden, başından, dallarından, yapraklarından, meyvelerinden belli olur. Bir şey yiyip içmemiş ağaçsa solar, sararır. Atılan bu yüksek naralar nasıl gizli kalır? Bu naraların sırrı, bir sözden sözler anlamaları, bir harften nice şeyler duymalarıdır. Nitekim birisi, Vasî³ ve büyük büyük kitaplar okumuştur. Tenbîh⁴ ten⁴ bir kelime, bir söz duydu mu, onun şerhini okuduğu için, o bir tek meseleden temeller, meseleler anlar. Tenbîh’in bir tek harfini duyunca, hay der, yani ben bu sözde birçok şeyler [anlıyor] ve görüyorum. Bu, ben orada zahmetler çekmişim, gecelerimi gündüz etmişim, hazineler bulmuşum demek ister. “Göğsünü açıp ferahlatmadık mı? (94 İnşirah 1)” denmiştir ya, gönlün anlatılması bitmez, sonu gelmez. O adam, o şerhi okumuştur; bir işaretten birçok şeyler anlar. Fakat okumaya yeni başlayan, o sözden, bizzat o sözün anlamını anlar; onun ne haberi vardır ne de hay hay eder, naralar atar (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 112; Mevlânâ, 2014: s. 95-96).

Söz, dinleyenin, duyanın derecesine, ölçüsüne göre söylenir. O istemezse hikmet de söylenmez, yüz göstermez. Dinleyen, o hikmeti ne kadar çekmeye uğraşır,

ne kadar onunla gıdalanırsa hikmet de o kadar söylenir. Ne şaşılacak şey der, neden söz söylemiyor? Söyleyecek olan da ne şaşılacak şey diye cevap verir, neden söz söyletmiyor? Sana dinleme gücünü vermeyen, söyleyene de söyleme isteği vermiyor (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 112-113; Mevlânâ, 2014: s. 93).

Baba, küçücük çocuğuna söz söyler, onunla konuşur; konuşur ama evliliğinin derdini, neşesini, o akli ermez çocuğa söylemez; çevgenden, toptan, güzel renkli kuşlardan, cevizden, kuru üzümünden, dududan, kumrudan söz açar... Çocukları muş-tulamak, korkutmak, bu çeşit sözlerle olabilir (Mevlânâ, 2014: s. 209).

Sözün harfleri bitmeden, söz söylenmeden dinleyen, onda, o konuşmada bir fayda bulanamaz. Arif kişi hakkında kötü söyleyen, gerçekte iyi söylüyor sayılır. Çünkü arif, o kınanan huydan, o sıfattan kaçır, o huya, o sifata düşmandır. Şu halde o huyu kınayan, arifin düşmanını kınamada, arifi ise övmedir; çünkü arif, böyle kınanan kötü huydan kaçır; kötülükten kaçansa övülmüş olur; “Her şey, zıddıyla belirir.” Kısacası arif, gerçek olarak bilir de der ki o, benim düşmanım değildir, beni kınamıyor. Çünkü ben, kutlu, güzel bir bahçeyim, etrafımda da duvar var. O duvarın üstünde pislikler var, dikenler var. O tarafa yolu düşen, bahçeyi görmüyor da o duvarı, o pisliği görüyor, onun kötülüğünü söylüyor. Böyle olunca bahçe, o dama ne diye kızsın ki? Bu kötü söz, bahçeye girmek için duvarı aşmaya çalışan kişiye zarar verir. Bu duvarı kınayarak, bahçeden uzak kalıyor; sonra da kendisini öldürmüş oluyor. Allah rahmet etsin, esenlikler versin, Mustafa da “Ben gülererek öldürürüm.”⁵ buyurmuştur. Yâni benim bir düşmanım yoktur ki onu kızarak öldüreyim. O peygamber; kâfir, kendi kendini yüz çeşit öldürmesin diye onu bir çeşit öldürür de bu yüzden gülererek öldürmüş olur (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 127; Mevlânâ, 2014: s. 109).

Sözden maksat, dinleyene fayda vermek, gönlünü yumuşatmak, huylarını değiştirmektir. Sözden elde edilenin kat kat fazlası sözsüz, konuşmadan, hâl diliyle de elde edilebilir. Allah ondan razı olsun, Osman, halife olunca minbere çıktı. Halk, ne diyecek diye bekliyordu. Sustu, bir şey söylemedi, hiç konuşmadı, halka bakıyordu. Halka öyle bir hal geldi, öyle vecde geldiler ki dışarı çıkmalarına imkân kalmadı; nerede oturduklarından bile haberleri yoktu. Yüz öğütle, vaaz ve hutbeyle böylesi güzel bir hali elde edemezlerdi. Öyle faydalar elde ettiler, onlara öyle sırlar açıldı ki bu kadar ibadet ve vaazla bunları elde edememişlerdi. Meclisin sonuna dek öylece bakıyordu onlara, hiçbir şey söylemiyordu. Minberden ineceği zaman “İş gören imam, söz söyleyen imamdan daha hayırlıdır size” buyurdu. Çünkü sözden maksat, dinleyene fayda vermek, gönlünü yumuşatmak, huylarını değiştirmektir. Sözden elde ettiklerinin kat kat fazlasını sözsüz elde ettiler. Kısacası söylediği, doğrunun, gerçeğin ta kendisiydi (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 128-129; Mevlânâ, 2014: s. 110-111).

Söz, ya yenidir, doğaçlamadır, bir anda gönle doğduğu gibi söylenir, irticalen dile getirilir ya da eskidir, nakildir, alıntıdır, rivayettir, başkalarının önceden söylemiş oldukları sözler aktarılır. Mevlâna gibi erlerin sözlerinin hepsi yenidir, doğaç-

lamadır; başkalarının sözleriye nakildir, rivayettir. Bu nakil, bu rivayet, yeni sözlerin, doğaçlamanın ayrıntısıdır, parçasıdır. Yeni söz, doğaçlama, insanın ayağına benzer, nakilse insan ayağı şeklinde tahtadan yapılmış bir kalıptır. O tahta kalıbı şu ayakta almışlar, onun ölçüsünü, bundan almışlardır. Dünyada ayak olmasaydı bu kalıbı nereden yaparlardı? Kısacası kimi sözler yenidir, kimi sözler nakil, rivayet, birbirine benzerler. Bir ayırt edici gerek ki yeni sözle rivayeti bilsin, tanınsın, [birbirinden ayırsın], ayırt ediş imandır, küfürse ayırt edemeyiştir (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 146; Mevlânâ, 2014: s. 125).

Sözden, sözü anlayan, ayırt etme kabiliyeti olan nasiplenir. Söz, ayırt etme kabiliyeti olmayanın yanında yitiktir. Şimdi bu sözleri söylüyoruz ya, kimde ayırt etme kabiliyeti varsa nasiplenir; kimde ayırt etme kabiliyeti yoksa bu söz, onun yanında yitiktir. Hani akıllı ve kifayetli iki şehirli adam, acıyarak gider, faydalanması için bir köylüye tanıklıkta bulunurlar. Fakat köylü, bilgisizliğinden öyle bir laf eder ki lafı, ikisinin sözüne de aykırıdır; o tanıklık hiçbir sonuç vermez, onların çabası da yiter gider. Bu yüzden, “Köylü kendisine tanıklık eder” yani köylünün tanığı kendisidir derler. Sarhoşluk hali adamı iyice sardı mı sarhoş, burada bir anlayan, ayırt eden var mı, yok mu; bu söze müstahak olan, ehil olan var mı, yok mu; bunlara hiç dikkat etmez, ağzına geleni söyler. Hani bir kadının memeleri iyice dolar, ağrımaya başlar. Gider, mahallenin eniklerini toplar, memelerindeki sütü onlara sağlar. Şimdi bu söz de anlamayanın eline düştü mü şuna benzer: Değerli bir inciye, değerini bilmeyen bir çocuğun eline verirsen biraz öteye gidince eline bir elma tutuştururlar, o inciye alıverirler; çünkü çocukta ayırt ediş, anlayış yoktur. Hâsılı ayırt ediş, anlayış büyük bir nimettir (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 147; Mevlânâ, 2014: s. 126-127).

Söz, sadece dille söylenmez; diğer organlarla, hareketle, davranışla, jest ve mimikle de söz söylenir. İnsanın diğer organları da söz söyler, konuşur. Sorulan soruya cevap vermemek, aslında cevap vermektir. Kıyamette insanın bütün organları eli, ayağı, öbür organları teker teker, ayrı ayrı söz söyleyecektir. Felsefeciler bunu tevil ederler de el nasıl söz söyleyebilir derler; elde bir yara, bir çıban gibi söz yerine geçen bir iz, bir eser ortaya çıkarsa el söz söylüyor, haber veriyor, darbe almışım da böyle oldum diyor denebilir. Yahut el yaralansa yahut da kararsa, el söz söylüyor, beni bıçak kesti yahut isli tencereye sürdüm diyor denebilir. Elin, öbür organların söz söylemesi böyle olabilir derler. Sünniler hayır, asla, bilakis o el, o ayak, dilin söylediği, konuştuğu gibi duyulacak sözler söyler, konuşurlar derler. Kıyamet gününde insanoğlu, ben çalmadım diye inkâr eder. El ise, açık ve anlaşılır bir dille evet, çaldım, ben aldım der. O kişi, eline, ayağına döner ve sen söz söylemezdin, nasıl oluyor da konuşuyorsun der. Her şeyi söyleten, konuşuran Allah bizi konuştu derler. Her şeyi söze getiren, konuşuran; kapıyı, duvarı, taşı, kerpici söyleten, konuşuran, bizi de söyletti. Her şeye söz söyleme gücünü veren Yaradan, nasıl senin dilini söze getirdiyse bizi de söze getirdi, konuştu derler. Senin dilin bir et parçası, el de bir et parçası. Bir et parçası olan dilin söz söylemesi nasıl akla sığarsa [o da konuşabilir]; çünkü bunun [dilinin konuşmasının] mümkün olduğunu çok gördün. Hak

Teâlâ'ya göre dil bir bahanedir. Söz söyle buyurdu mu söz söyler. Neye buyurur, hükmederse o, söz söyler, konuşur (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 107-108; Mevlânâ, 2014: s. 92).

Şimdi sen [geldiğin]den beri söylediğim sözleri duyuyorsun. O çeşit sözler duyup kabul ettiğinden bazı sözlerimi kabul ediyorsun; bazı sözlerimi yarı kabul ediyorsun; bazısının üstünde duruyor, bahse girişiyorsun. Şu senin, içinden reddedişini, kabul edişini, bahse girişini hiç kimse duymuyor; [oradaki hali duyuracak] bir araç yok. Ne kadar kulak verirsen ver, içinden kulağına bir ses gelmez; içinde arasan da bir söyleyeni bulamazsın. Senin ziyarete gelişin sorunun ta kendisidir. Bu, dilsiz, damaksız bize bir yol gösterin, gösterdiğiniz yolu daha da aydınlatın demektir. Bizim de susarak yahut konuşarak sizinle oturmamız, sizin gizlice sorduğunuz o sorulara cevap vermemizdir. Buradan padişahın huzuruna gittin mi, bu padişaha sorudur, [padişahın] cevap verişidir. Padişah, dilsiz, dudaksız, bütün gün kullarına ne duruyor, ne yiyor, ne bakıyorsunuz diye sorular sorar... Kuyumcunun, altını mihenk taşına sürmesi sorudur; altın da işte buyum ben, halisim yahut karışığım diye cevap verir (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 150; Mevlânâ, 2014: s. 128).

Açlık, beden evinde yıkım var diye tabiata bir sorudur, kerpiç ver, balçık ver diye ondan isteyiştir. Yemek de al işte diye bir cevaptır. Yememekse henüz ihtiyaç yok diye cevap verişidir. O parça henüz kurumamıştır, üstüne perdah çekilemez demektir. Hekim gelir, hastanın nabzını tutar, bu bir sorudur. Damarın atışı cevaptır. İdrara bakış soru sormaktır, söz söylemeden cevap vermektir. Tohumu yere dikmek, bana filan meyve gerek diye soru sormaktır; ağacın bitmesi, dille söylemeksizin cevap vermektir. Çünkü harfsiz cevaba, harfsiz soru gerekir. Tohum çürümüşse ağaç bitmez de soru ve cevaptır. Bilmez misin ki cevap vermemek de cevaptır (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 150-151; Mevlânâ, 2014: s. 128-129).

Padişahın biri, [birinin] üç mektubunu okudu, cevap yazmadı. Adam, üç kez makama halimi arz ettim; dileğimi kabul mü ettiler yoksa ret mi diye [bildirilmesi için] bir şikâyet mektubu daha yazdı. Padişah, [mektubun] üzerine bilmez misin ki cevap vermemek de cevaptır; ahmak kişiye [verilecek] cevap susmaktır [susmak, ona cevap vermektir] diye yazıp [gönderdi]. Ağacın bitmemesi cevap vermemesidir; kuşkusuz bu da cevaptır. İnsanın her hareketi bir sorudur, gam veya neşe, onda oluşan her şey de cevaptır. Güzel bir cevap duyarsa şükretmesi gerekir; şükür de yine o çeşit soru sormasıdır; çünkü o soruya bu cevabı aldı. Kötü bir cevap duyarsa tez bağışlanma dilemesi, tövbe etmesi, artık o çeşit soru sormaması gerekir. “Onlara azabımız geldiği zaman yalvarıp yakarmaları gerekirdi. Fakat kalpleri katılaştı (6 En‘âm 43).” Yani, anlamadılar ki cevap, onların sorularına uygundur. “Şeytan, yaptıklarını onlara süsledi, güzel gösterdi (6 En‘âm 43).” Yani sorularının cevabını duydular da bu kötü cevap o soruya lâıyk değil dediler. Bilmediler ki duman odundandır, ateşten değil. Odun ne kadar kuru olursa dumanı o kadar az olur. Bir gül bahçesini bir bahçivana verir de oradan pis koku gelirse, bahçivana kına, gül bahçesini değil (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 151; Mevlânâ, 2014: s. 129).

Bir hırsız hırsızlık eder; onu darağacına asarlar. O da Müslümanlara hırsızlık edenin hali budur diye öğüt verir. Birisine de padişah, emniyeti ve doğruluğu yüzünden elbise verir; o da öğüt verir Müslümanlara; fakat hırsız o dille öğüt verir, emin kişi bu dille. Sen, iki öğütçünün arasındaki farka bak (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 205; Mevlânâ, 2014: s. 177).

Söz, kişiyi istekli bir hale getirir, ona heyecan verir. Söz, o kadar da büyük değildir, o kadar da kuvveti yoktur. Sözü etkili kılan, heyecan verici kılan Hak Teâlâ'dır. Biri, sözün, lâfin ne faydası var diye sordu. (Mevlâna) buyurdu ki: Sözün şu faydası var. Seni istekli bir hale getirir, heyecan verir sana; yoksa istenilen, sözle elde edilemez. Eğer öyle olsaydı, bu kadar çabaya ve kendini yok etmeye ihtiyaç kalmazdı. Söz şuna benzer: Uzaktan bir şey görürsün, kımıldıyor, hareket ediyor. Onu görmek için peşinde koşarsın. Kımıldayışını görmekle onu görmüş olmazsın. İnsanın sözü de iç âlemde böyledir. Onu elde etmek için bir heyecan verir sana. O anlamı görmezsin ama gerçekte görmek istersin (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 193-194; Mevlânâ, 2014: s. 167-168).

Şu söz, o kadar da büyük bir söz değildir, o kadar da kuvveti yoktur. Nasıl büyük olabilir ki sonunda sözdür işte; hatta zayıflık verir; etkili kılan Hak'tır, heyecan verici kılan Hak'tır. Söz, arada bir perdedir, bir yüz örtüsü. İki üç harfin bir araya gelmesi, nasıl yaşatır, heyecan verir? Örneğin biri yanına gelir; ona saygı gösterirsin, merhaba, hoş geldin dersin. O sözle mutlu olur, seni sevmeye başlar. Birine de iki üç söversin. O iki üç söz öfkelenendir, üzer. Şimdi iki üç sözün, sevginin ve hoşnutluğun artmasıyla, öfke ve düşmanlığın tahrik edilmesiyle ne ilgisi var? Fakat Hak Teâlâ, herkesin gözü onun güzelliğini, onun olgunluğunu görmesin diye perdeler, örtüler yapmıştır bunlara; ince perdeler gerek zayıf gözlere. Sonra da o, bu perdeleri buyruklar haline getirir, sebepler yapar. Şu ekmek, gerçekten yaşayışa sebep değildir, fakat Hak Teâlâ, onu yaşayışa, güç, kuvvet bulmaya sebep kılmıştır. Nihayet o cansızdır; insanî bir yaşayış da yoktur onda. Nasıl oluyor da gücü, kuvveti artırıyor? Eğer o diri olsaydı kendisini diriltirdi (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 195; Mevlânâ, 2014: s. 168-169).

Söz, daima ışıyan, ışığı hiç kesilmeyen güneş gibidir; bütün insanlar onunla ısınır, onunla yaşarlar. Söz güneşinin ışıkları harf ve ses vasıtasıyla belirmediği görünmez. Söz, kişi söylese de söylemese de onda boyuna vardır. Söz, söylemek, meram anlatmak içindir; ama durmadan söylemek de şart değildir.

Söz güneşe benzer; bütün insanlar onunla ısınır, onunla yaşarlar. Güneş, hep vardır, hazırdır; herkes, her şey, daima onunla ısınır, sıcaktır; fakat güneş görünmez. Yaşayanlar da onunla yaşadıklarını, onunla ısındıklarını bilmezler. Fakat kelime ve ibareyle, şükür olsun, şikâyet olsun, hayır olsun, şer olsun, söz söylemeye başladılar mı güneş göze görünür; gökyüzündeki güneş gibi, daima parlar durur, ışık saçar, ama ışığı bir duvarı aydınlatmadıkça görünmez. Aynı şekilde söz güneşinin ışıkları da

harf ve ses vasıtasıyla belirmediği görünmez (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 196; Mevlânâ, 2014: s. 170).

Söz, lâtif, daima ışığı, ışığı hiç kesilmeyen bir güneştir. Fakat sen, güneşi görüp ondan zevk alabilmen için kesif bir şeye ihtiyaç duyarsın. Bir yere ulaştınca, o ışıkları ve letafeti kesif bir vâsıtadan da görebileceğin ve kendisine alışacağın bir yere varınca, onu seyretmeye koyulur, güç kuvvet sahibi olursun; aynı zamanda o letafet denizinde şaşılacak renkler, şaşılacak şeyler görür, seyredersin. Neden şaşıyorsun ki o söz, söyleyen de, söylemeyen de boyuna sende vardır. Eğer düşüncemde söz yok dersen deriz ki onda da söz var; hem de boyuna var. Nitekim insan konuşan hayvandır demişlerdir; o hayvanlık, o canlılık, sen diri oldukça sende vardır; o halde sözün de seninle olması gerek daima. Bir şey çiğnemek, geviş getirmek hayvanlığının belirtisidir, ama boyuna çiğneyip geviş getirmek şart değil. Söz de buna benzer; söylemek, meram anlatmak içindir; ama durmadan söylemek de şart değildir (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 196-197; Mevlânâ, 2014: s. 170-171).

En etkili, en tesirli söz Allah'ın, sonra peygamberlerin, sonra velilerin sözüdür. Sözüm, benim elimde değil; bu yüzden de incinirim. Çünkü dostlara öğüt vermek isterim; söz, buyruğuma uymaz; bu yüzden incinirim. Fakat sözüm benden daha yücedir, ben onun buyruğu altındayım; bu yüzden de sevinirim. Çünkü Hak Teâlâ'nın söylediği söz nereye varırsa orayı diriltir; pek büyük tesirler gösterir. "Atığın zaman sen atmadın, Allah attı (8 Enfâl 18)." Hakk'ın yayından fırlayan oka hiçbir kalkan, hiçbir zırh engel olamaz; bu yüzden sevinirim (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 213; Mevlânâ, 2014: s. 184).

Kulağın bir şeyi tevatürle işitmesi, o şeyi görmüş hükmündedir... Bildik ki, kulak bir şeyi tevatürle duyarsa, görüş hükmündedir. Görünüşte tevatürle söylenen söze nasıl görüş hükmünü verirlerse, belki bir adamın sözü de tevatür hükmüne sahip olabilir; çünkü o, bir kişi değildir, yüz bin kişidir. Şu halde onun bir sözü yüz bin söz sayılır. Buna şaşırılmamalı; çünkü şu zahir padişahı bir kişi, ama yüz bin kişinin hükmü sayılır. Yüz bin kişi, bir söz söylese kulak asılmaz; ama o söyledi mi, yerine gelir. Zahirde böyle olunca, ruhlar âleminde haydi haydi olur (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 218; Mevlânâ, 2014: s. 188).

Gönül sahibi, küldür, tümdür. Onu gördün mü herkesi, her şeyi görmüş olursun... Dünyadaki bütün halk, onun parçalarıdır; tüm odur.

Bütün iyi ve kötü, dervişin parçasıdır;

Böyle olmayan, derviş değildir.

Şimdi tüm olan onu gördün mü, kesin olarak bütün kâinatı görmüş olursun. Ondaki kimi görürsen, bir kere daha onu gördün demektir. Onların sözleri de tümün sözleridir. Onların sözlerini duyduktan sonra duyduğun her söz, mükerrer yani bir kere daha duyulmuş, işitilmiş sözdür.

Kim onu bir konakta görürse, sanki

Görmüştür bütün insanları, bütün yerleri (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 76; Mevlânâ, 2014: s. 64-65).

Sözün hayırlısı, az olanı, maksadı bildirenidir. Sözlerin en iyisi, faydalı olanıdır, çok olan değil. “hüv’ allâhu” [De ki Allah birdir (112 İhlâs 1-4)] suresi görünüşte azdır; ama çok uzun olan Bakara suresinden ifade bakımından daha üstündür. Nuh, bin yıl insanları çağırdı, ona kırk kişi inandı. Allah rahmet etsin, esenlik versin Mustafa’nın davet zamanı ne kadardı, belli; ama birçok ülke ona inandı. Onunla birçok evliya, birçok evtâd (tarikât önderi) ortaya çıktı. Demek ki itibar, çoklukta ve azlıkta değildir. Maksat meramı anlatmaktır. Kiminin az sözü, çok sözden daha faydalıdır (Mevlânâ, 1384 hş.: s. 226; Mevlânâ, 2014: s. 196).

Söz, can kokusudur. Bir adam, doğru söz söylese bile canında eğrilik varsa sözünden eğrilik kokusu gelir. Bir adam, eğri büğrü söylese bile canında doğruluk varsa sözünden doğruluk kokusu gelir (Mevlânâ, 2014: s. 207).

Bazı kulların sözleri, Tanrı sözü gibidir, hatta Tanrı sözüdür. “Gerçekten de Allah’ın öylesine kulları vardır ki onlar, Tanrı kullarına baktılar mı, onlara kutluluk elbisesini giydirirler.” Çünkü onların bakışı, Tanrı bakışıdır; onların yardımı, Tanrı yardımudur; onların kızgınlığı, Tanrı kızgınlığıdır... Onların, kızgınlıkta, hoşnutlukta söyledikleri her söz, Tanrı sözüdür. Çünkü Tanrı sözü ne Arapçadır, ne Farsça, ne İbranicedir, ne Süryanice; harften de münezzehtir; sestenden de. Bir kulun gönlünü arıtı mı onun gönlünün ta içinden o sözü kaynatır, coşturur. O kulun dilinden, o coşkunluğun köpürüp kaynaması yüzünden bir harftir, akar... İster Süryanice olsun, ister Arapça, ister Farsça... Değil mi ki o coşup köpürüştten gelmede, âlemlerin Rabbinin sözüdür. Zamanın geçer akçası o kişidir ki Tanrı, o sözü ona söylemiştir. Bir kimse de o sözün, nakil veya rivayet olmadığını, kendisine ilham edilen söz olduğunu anlayacak bir güç, kuvvet yok ise, bunu ayırt edemiyorsa, lezzetinden bunu anlamıyorsa, o sözü Kur’an mihenk taşına vurması, Muhammed’e söylenmiş söz olup olmadığını böylece anlaması gerekir. İleri gidenler de bilirler, geri kalanlar da... “Benden size bir hadis nakledilse onu Kur’an’a arz edin; uyarırsa kabul edin, aykırıysa atın”⁶ denmiştir. Padişah birisine altın bağışlamış; tanınmış, bilinmiş altınla karşılaşmıştır o altını. “Sanır mısın ki çoğu duyar yahut akıl eder. Onlar, ancak hayvanlara benzerler; hatta daha da sapıktır onlar (25 Furkan 44).” Ulu Tanrı’nın sözüdür, buyurmuştur: “Yeryüzündekilerin çoğuna uyarırsan seni Tanrı yolundan saptırırlar (6 En’âm 116).” Yine Ulu Tanrı’nın buyruğudur: “Yeryüzünde bulanan ağaçlar kalem olsa, deniz mürekkep olsa, hatta deniz bittikten sonra yedi deniz daha bu işe harcansa yine de Tanrı’nın kelimeleri bitmez (18 Kehf 109); gerçekten de Allah üstündür; hüküm ve hikmet sahibidir (2 Bakara 220;...)” Tanrı rahmet etsin, esenlik versin, Peygamber dedi ki: “(Allah der ki:) Bir kulu seversem ona kulak olurum, göz olurum, dil olurum, el olurum da benimle duyar, benimle söyler, benimle tutar.” (Fürûzanfer, 1370 hş.: 18-19). “Gerçekten Hak, Ömer’in diliyle söyler.”⁷ Yine Peygamber’in sözüdür: “Kim Allah için kırk sabah ihlâs sahibi olursa gönlünden diline

hikmet kaynakları çoşar.”⁸ “İnanan kişinin anlayışından, müminin ferasetinden sakının; çünkü o, Allah ışıyla bakar.” (Fürûzanfer, 1370 hş.: s. 14).

Söz söylerken sen yok oldun mu?

Sözlerin, sınıkları onaran Tanrı'nın sözü olur.

“Kardeşiniz dünyadan geçti mi onun öylesine bir sözü olur ki... Ona yaklaşın; çünkü ona hikmet ilham edilir.” Tanrı dostları, Tanrı rahmetiyle gizlenmiştir, Tanrı ışığını giyinirler. “Kur'an'ı okumak için dilini oynatıp acele acele okuma... Onu toplamak da bize aittir, okumak da; sonra anlatması da yine bize düşer (75 Kıyâme 16-17).”

Muhammed oradaydı; ama varlık bakımından nereden orada olacak?

Orada Tanrıdan başka ne varsa hepsi de yağmaya verilmiş, yok olup gitmişti (Mevlânâ, 2014: s. 214-215).

Sözün anlamı, sözün söylenişinden, yazılışından ayrı değildir (Mevlânâ, 2014: s. 218).

Söz gümüşe sükût altındır. Gerçekten söz gümüşe de sus; çünkü sükût yani susmak altındır. İnsanın sözü, başkası içindir, kulağıysa kendisi için. Susmak sabırdır, sabırsa sıkıntının, darlığın anahtarıdır. “[Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve] susun ki rahmete nail olasınız (7 A'râf 204).” Susmak, bilgisizin bilgisizliğine bir örtüdür, bilgineyse süs. İnsana en güç şey, susmaktır; fakat en faydalı şey, yine susmak. Dilini korusun, çünkü o bir canavardır, seni yer (Mevlânâ, 2014: s. 222).

Sözün doğru mu veya yalan mı olduğu önemlidir; ancak bu, yerine ve zamanına göre değişir. Her doğru her zaman ve her yerde söylenmez; yerine göre yalan da söylenebilir; çünkü “İşler/ameller, niyetlere göredir.”⁹ İki Müslüman kardeşi kavga ettirmek yahut bir Müslümanın ayıbını meydana çıkarmak niyetiyle doğru söylersen bu, haramdır, adamın aleyhinde bulunmanın ta kendisidir. Peygamberler, bu doğru söylemeyi zinadan da beter saymışlardır; “Birisini yokken aleyhinde bulunmak, zinadan beterdur.”¹⁰ Fakat iki Müslümanın arasını uzlaştırmak için yalan söylemek helâldir; hatta sevaptır da. Peygamber, bu çeşit yalan söyleyenler cennete giderler buyurmuştur. “Lokma da olgun kişiye helâldir, nükte de... Mademki olgun değilsin, yeme, içme; sus.” (Mevlânâ, 2014: s. 224-225).

Sonuç

Söz, tüm aynasının cilasıdır. Söz, özün özüdür. Söz, müşterisi bulununca söylenir. Söz, anlaması için söze muhtaç olan kişiye söylenir. Söz, söz ehline ulaşır. Her şeyin temeli sözdür. Sözde asıl olan da maksattır; anlamdır. Söz fazla bezendi mi maksat unutulur. Söz, ibadet ağacının meyvesidir; çünkü ibadet de sözden doğar. Hak Teâlâ, evreni sözle yaratmıştır; “Ol der, olur”. İman gönüldedir, sözle söylemezsen fayda etmez. Sözün anlamı, sözün söylenişinden, yazılışından ayrı değildir.

Söz, daima ışığı, ışığı hiç kesilmeyen güneş gibidir; bütün insanlar onunla ısınır, onunla yaşarlar. Söz güneşinin ışıkları harf ve ses vasıtasıyla belirmediği görünmez. Söz, söylemek, meram anlatmak içindir; ama durmadan söylemek de şart değildir. Söz, ya yenidir, doğaçlamadır, bir anda gönle doğduğu gibi söylenir, irticalen dile getirilir ya da eskidir, nakildir, alıntıdır, rivayettir, başkalarının önceden söylemiş oldukları sözler aktarılır. Söz, kişiyi istekli bir hale getirir, ona heyecan verir. Söz, can kokusudur. Sözün hayırlısı, az olan, faydalı olup maksadı bildirendir. Sözden maksat, dinleyene fayda vermek, gönlünü yumuşatmak, huylarını değiştirmektir. Sözden elde edilenin kat kat fazlası sözsüz, konuşmadan, hâl diliyle de elde edilebilir; çünkü söz, sadece dille söylenmez; diğer organlarla, hareketle, davranışla, işaretle de söylenebilir.

Söz, kişiye bir zaman sonra, daha olgun bir hâle gelince, tam anlamıyla tesir eder. İnanç olmadı mı söz kişiye tesir etmez. Söz, sözden anlayana söylenir. Bilip anlayan, azdan çoğu anlar. Sözün sonu yoktur; fakat isteyen ne kadar isterse o kadar iner. Dışarıdan binlerce söz söylense, içeride bir tasdik edici olmadıkça fayda vermez. Kişinin içinde az da olsa bir aydınlık yoksa dışardan verilen öğüt fayda vermez. Dinleyen, hamur yoğuranın önündeki hamura, söz ise suya benzer. Hamura ne kadar su gerekirse o kadar su dökülür. Konuşmak, konuşturulmak tanımadır. Kişi sözünden tanınır.

Kur'an okunurken; peygamberler, veliler, büyükler ve hatipler konuşurken dinleyen sessizce dinlemeli, o anda hiçbir soru sorulmamalıdır. Sözdeki soru bütün soruların cevabıdır. Sorulan soruya cevap vermemek aslında cevap vermektir.

Sözün etkili kılan, heyecan verici kılan Hak Teâlâ'dır. En etkili, en tesirli söz Allah'ın, sonra peygamberlerin, sonra velilerin sözüdür. Bazı kulların sözleri, Tanrı sözü gibidir, hatta Tanrı sözüdür. Allah dilerse azıcık sözü faydalı hale getirir; onu gönüllerde saklar, unutturmaz, pek büyük faydalar verir; fakat dilemezse yüz bin söz söylense de hiçbirini gönülde durmaz, akılda kalmaz; hepsi unutulur gider.

Sırlar, gizli şeyler, yabancılara söylenmez, anlatılmaz. Duyulan her söz, herkese söylenmez. Bütün bedenler geçip gider, yok olur; ancak iyiye, kötüye ait sözler, hikâyeler ve bilgiler kalır.

Okuyan veya konuşan kişi okuduğunun anlamını bilmezse, bu boş bir okumadır, faydasız bir konuşmadır. İnsanlara, akılları miktarınca söz söylemek gerekir. Söz, insanın anlayışına, dinleyicinin derecesine göre söylenir. Söz söylerken dinleyicinin veya muhatabın durumuna ve seviyesine bakmalı, ona göre konuşmalıdır. Sözün harfleri bitmeden, söz söylenmeden, dinleyen ondan faydalanamaz. Sözden, sözü anlayan, ayırt etme kabiliyeti olan nasiplenir. Söz, ayırt etme kabiliyeti olmayanın yanında yitiktir.

Sözün doğru veya yalan, gerçek veya asılsız olduğu söz terazisiyle anlaşılır. Sözün doğru mu veya yalan mı olduğu önemlidir; ancak bu, yerine ve zamanına göre

değişir. Her doğru her zaman ve her yerde söylenmez; yerine göre yalan da söylenebilir. Söz gümüşse sükût altındır.

Sonnot

- ¹ Hikmeti, ehli olmayandan başkasına vermeyin; ona zulmetmiş olursunuz; ehlinden de esirgemeyin, ehline zulmedersiniz.” [el-Mevsû‘atu’l-hadîse, <https://www.dorar.net>].
- ² “Kaplarn ağızlarını örtün, dağarcık (ve tulukların) ağızını bağlayın;...” [el-Mevsû‘atu’l-hadîse, <https://www.dorar.net>].
- ³ Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) Şâfî fikhına dair eseri (Bilal Aybakan, “el-Vasît”, *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 551-552).
- ⁴ Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin (ö. 476/1083) Şâfî mezhebinin beş temel muhtasarından biri olan eseri. (Bilal Aybakan, “et-Tenbîh”, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 447-449).
- ⁵ Hadis olarak aktarılan bu söz, hiçbir hadis kitabında yer almamaktadır.
- ⁶ Hadis kitaplarında böyle bir söz yer almamaktadır.
- ⁷ إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه؛ إن الله وضع الحق على لسان عمر
- “Allah, hakkı, Hz. Ömer’in diline ve kalbine koydu.” [el-Mevsû‘atu’l-hadîse, <https://www.dorar.net>]
- ⁸ “Kırk gün Allah için ihlâsla amel eden kimsenin kalbinden diline doğru hikmet pınarları akar.” **Fürûzanfer**, *Ehâdis-i Mesnevî*, s. 196.
- ⁹ “Ameller, ancak niyetlere göredir...” (Zebîdî, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (çev. Ahmed Nâim), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1982, I, 1).
- ¹⁰ “Gıybetten sakının; çünkü gıybet zinadan daha şiddetlidir. Kişi zina edip tövbe eder de, [bir daha yapmazsa], Allah Teâlâ onun tövbesini kabul eder. Gıybet edilen, gıybet edeni affetmedikçe, af olmaz.” [el-Mevsû‘atu’l-hadîse, <https://www.dorar.net>].

Kaynakça

- Aybakan, Bilal. (2011). “et-Tenbîh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XL, s. 447-449. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- (2012). “el-Vasît”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: XLII, s. 551-552. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Fürûzanfer, Bedî‘uzzaman.** (1370 hş.). *Ehâdis-i Mesnevî*. Tahran: **Emîr Kebîr Yayınları**.
- Mevlânâ Celâleddîn Muhammed. (1384 hş.). *Fihî Mâ Fih Bedî‘uzzaman Fürûzanfer* (tsh.). Tahran: **Emîr Kebîr Yayınları**.
- (2014). *Fihî Mâ Fih Abdülbâki Gölpinarlı* (çev.). İstanbul: **İnkılâp Kitabevi**.
- (1372 hş.). *Mecâlis-i Seb‘a/Heft Hitâbe* Tevfîk H. Sübhânî (tsh.). Tahran: Keyhan Yayınları.

----- (2010). *Mecâlis-i Seb'a/Yedi Meclis* Abdülbâki Gölpinarlı (çev.). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

----- (2007). *Yedi Meclis* Hicabi Kırlangıç (çev.). İstanbul: Ney Yayınları.

Zebîdî, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed, (1982). *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi I-XIII* Ahmed Nâim (çev.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Meclis goften. 25.06.2020 tarihinde <http://www.vajehyab.com/> adresinden erişildi.

el-Mevsû'atu'l-hadîse, 26.06.2020 tarihinde <https://www.dorar.net> adresinden erişildi.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Atatürk University Journal of Faculty of Letters
Sayı / Number 66, Haziran/ June 2021, 36-47

**TÜRK EDEBİYATININ BAĞLAMLI DİZİNLERİ VE İŞLEVSEL SÖZLÜĞÜ
SİSTEMİ (TEBDİZ)**

Contexted Index and Functional Dictionary System of Turkish Literature (TEBDİZ)

(Makale Geliş Tarihi: 09.02.2021 / Kabul Tarihi: 09.04.2021)

Sait YILTER *

Songül KÖSE**

Öz

Türk Edebiyatının Bağlamlı Dizinleri ve İşlevsel Sözlüğü diğer adıyla TEBDİZ, 2015 yılında Gazi Üniversitesi öğretim üyelerinden İsmail Hakkı Aksoyak'ın girişimiyle ortaya atılan kapsamlı bir sözlük projesidir. Birçok gönüllü akademisyenin katkılarıyla da her geçen gün binlerce kelimeyi bünyesine katarak genişleyen bu projenin hedefi, proje bittiğinde farklı anlamlarla 2 milyon sözcüğe 20 milyon tanıkla birlikte ulaşmaktır. Böylelikle devasa bir sözlük hüviyeti kazanacaktır. Türk Edebiyatının Bağlamlı Dizinleri ve İşlevsel Sözlüğü (TEBDİZ) projesi kapsamında ele alınan eserlerin hem kapsamlı analizi yapılmakta hem de eserin işlevsel sözlüğü oluşturulmaktadır. Bu işlemlerin yapılması sırasında sisteme entegre edilen programlar vasıtasıyla araştırmacılara büyük kolaylıklar sağlanarak zaman kaybı önlenmektedir. Birden fazla özelliğe sahip olan bu projeye katkı sağlamak isteyen araştırmacılar mutlaka bir eserle gelmek zorundalar. Üzerinde çalışma yapılacak olan eserin detaylı incelenmesi sonucunda eserdeki kelime ve kelime gruplarının (ayet, hadis, atasözü, deyim vb.) istatistiksel verilerinin yanında eser yazarının üslubu hakkında da bilgiye ulaşmak mümkün olmaktadır. Bu çalışmada TEBDİZ projesinin kapsamlı tanıtımı yapılacak, projede işlenen eserlerden örnekler verilerek eserlerin sistemde nasıl işlendiğine dair bilgiler verilecektir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ağrı / TÜRKİYE. *Asst. Prof. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Science and Letters, Department of Turkish Language and Letter, Ağrı / TURKEY.* E-mail: syltr71@gmail.com / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3741-5712>

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Ağrı / TÜRKİYE. *Post Graduate Student, Ağrı İbrahim Çeçen University, Institute of Social Sciences, Department of Turkish Language and Literature, Ağrı / TURKEY.* E-mail: songlks04@gmail.com / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0290-8648>

Anahtar Kelimeler: TEBDİZ, bağlamlı dizin, işlevsel sözlük, kolay erişim, istatistiki veriler.

Abstract

The Contextual Indexes and Functional Dictionary of Turkish Literature, also known as TEBDİZ, was created in 2015 by Ismail Hakki Aksoyak is a comprehensive dictionary project initiated. The goal of this project, which is expanding by adding thousands of words every day with the contributions of many volunteer academicians, is to reach 2 million words with different meanings with 20 million witnesses when the project is completed. In this way, the giant will become a dictionary. A comprehensive analysis of the works considered within the context of the Contextual Indexes and Functional Dictionary of Turkish Literature (TEBDİZ) project is carried out and a functional dictionary of the work is created. During these processes, time loss is prevented by providing great convenience to researchers through the programs integrated into the system. Researchers who want to contribute to this project, which has more than one feature, must come with a work. As a result of the detailed examination of the work to be studied, it is possible to obtain information about the style of the author of the work as well as the statistical data of the words and word groups (verses, hadiths, proverbs, idioms, etc.). In this study, the TEBDİZ project will be introduced comprehensively, examples of the works processed in the project will be given and information on how the works are processed in the system.

Keywords: TEBDİZ, context index, functional dictionary, easy access, statistical data.

Giriş

Günümüz teknolojisinin tüm imkânlarından yararlanılarak hazırlanan TEBDİZ diğer adıyla Türk Edebiyatının Bağlamlı Dizinleri ve İşlevsel Sözlüğü projesi, birçok amaca hizmet eden nitelikli bir sözlük projesidir. Projenin ilk kıvılcımları, İsmail Hakkı Aksoyak tarafından 2007 ve 2011 yıllarında yürütülen doktora tezleri kapsamında ortaya çıkmıştır: Özer Şenödeyici, *Nâilî Divânı Sözlüğü (Bağlamlı Dizinleri ve İşlevsel Sözlük)* (Şenödeyici, 2015) ve Furkan Öztürk, *Bâkî Divânı Sözlüğü (Bağlamlı Dizinleri ve İşlevsel Sözlük)* (Öztürk, 2016). Aksoyak'ın girişimleriyle 2015 yılında TEBDİZ adı altında proje asıl hüviyetini kazanarak hizmete açılmıştır.

Bu proje ile Türk dilinde özellikle eski Türkçe ile yazılmış metinlerdeki kelimelerin, hangi kelimelerle ne şekilde birlikte kullanıldığı metindeki bağlamlardan ve anlamlardan yola çıkılarak ortaya konulabilmektedir. Özellikle edebî metinlerde folklorik unsurlar olan ayet, hadis, atasözü, deyim, dua kalıpları vb. kelime ve kelime gruplarının tespiti yapılmakta ve eserin dilinden yola çıkılarak kelimenin geçmişten günümüze gelişimi gözlenebilmektedir. Ayrıca söz konusu bu kelime ve kelime grupları bağlamından yola çıkılarak eser yazarının edebî kişiliği hakkında da verilere kolaylıkla ulaşılabilmektedir. “Çalışmanın bir diğer sonucu ise, tanıklı ve tarihsel bir Türkçe sözlüğün vücuda getirilmesi olacaktır. Yazarların/şa-

irlerin üsluplarının ve söz varlıklarının mukayesesinin araştırma konusu olabilmesi bahsi geçen çalışma kapsamında elde edilecek verilerle kolaylaşacaktır” (Özer, 2018: s. 229-237). Böylelikle proje birden fazla amaca hizmet etmiş olacaktır.

Projenin bağlamlı dizin bölümünde, metinde bulunan kelime ve kelime grupları kullanıldıkları bağlamla beraber kullanım sıklıklarıyla da verilmiştir. “İşlevsel sözlük kısmında ise kelime, kavram ve tamlamaların temel anlamlarıyla birlikte bağlamsal anlamları da verilmiştir” (Karadağ, 2017: s. 3). Böylelikle sözlüğün oluşturulmasında öncelikle temel anlam esas alınmış, akabinde bağlamsal anlamlar verilmiştir. Sözlüğün hazırlanmasında alfabetik sıra esas alınmıştır.

“01.12.2018 tarihli verilere göre sistem üzerinde 1.193 kayıtlı kullanıcı bulunmaktadır. Bu kullanıcılardan bazıları ortaklaşa bir eser incelemesi yaparken bazı kullanıcılar birden fazla eser üzerinde incelemelerde bulunmuştur. Sisteme yüklenmiş/yüklenmekte olan 692 eser bulunmaktadır. Bu eserlerden yaklaşık olarak % 20’sinin anlam verme işlemi tamamlanmıştır” (Özer, 2018: s. 229-237). Verilerden de anlaşıldığı üzere proje kapsamında her gün binlerce kelimenin anlamlandırılması yapılmakta ve böylece her geçen gün binlerce kelimeyi, sisteme kayıtlı üyeleri sayesinde bünyesine katarak genişlemektedir.

TEBDİZ çalışması uzun soluklu bir proje olup hâlen devam eden ve her gün binlerce verinin yüklendiği spesifik bir sistemdir. Bu çalışmada sistem hakkındaki aşağıdaki sorulara cevaplar aranacaktır:

1. TEBDİZ nedir?
2. Projenin amacı ve nihai hedefi nedir?
3. Projenin diğer sözlüklerden farkı nedir?
4. Kimler projeye katkı sağlayabilir?
5. Ele alınan eserler projede nasıl işlenir?

1. TEBDİZ (Türk Edebiyatının Bağlamlı Dizinleri ve İşlevsel Sözlüğü Sistemi) Nedir?

- 1.1. İsmail Hakkı Aksoyak
- 1.2. Bağlamlı Dizinler ve İşlevsel Sözlük
- 1.3. Kapsamlı Metin Analizi ve Metin Tamiri
- 1.4. Folklorik unsurlar ve İstatiksel Veriler
- 1.5. Hızlı ve Güvenli Arama Sonucu

1.1. İsmail Hakkı Aksoyak

Türk Dili ve Edebiyatı profesörü olan İsmail Hakkı Aksoyak, 26 Mayıs 1967’de Batı Almanya’da dünyaya gelmiştir. Eğitim-öğretimine Türkiye’de başlayan Aksoyak, 1977 yılında ilköğrenimini Yozgat’ta, 1984 yılında ortaöğrenimini Ankara’da tamamlamıştır. Aynı zamanda üniversiteyi de Ankara’da tamamlayan Aksoyak, 1990 yılında Ankara Üniver-

sitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nde Türk Dili ve Edebiyat Bölümünden mezun olmuştur. Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde başladığı yüksek lisans eğitimini İsmail Ünver danışmanlığında hazırladığı “Gelibolulu Mustafa Âli ve Tuhfetü'l-Uşşâk Mesnevisi” adlı çalışmasıyla, doktora eğitimini ise Mustafa İsen danışmanlığında yaptığı “Gelibolulu Mustafa Âli ve Divanlarının Tenkitli Metni” adlı çalışması ile Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlamıştır.

Uzun yıllar devam ettiği eğitim hayatının yanı sıra Aksoyak, doktorasını tamamladığı üniversitede araştırma görevlisi olarak görevine başlamıştır (1998). Bir yıl sonra Gazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümüne öğretim görevlisi olarak atanmıştır. 2002 yılında doçent, 2008 yılında akademik prosedürü tamamlayarak profesör olmuştur. Aksoyak hâlen Gazi Üniversitesi'nde görevine devam etmektedir.

İsmail Hakkı Aksoyak, birden fazla alanda önemli çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalarından şu ana kadar 60'a yakın makalesi bulunurken eski Türkçeden günümüz Türkçesine çevirisini yaptığı 15 kitabı da Türk edebiyatına kazandırmıştır. “Kitaplarından Gelibolulu Mustafa Ali: Divanlar I-II-III, Kefeli Hüseyin: Râz-nâme Harvard Üniversitesi, Sources Of Oriental Languages And Literatures serisinden basıldı. Osmanlı Türkçesi Okuma Kitabı ise 12. baskısını yapmış olup üniversitelerde ders kitabı olarak okutulmaktadır. Abdülbaki Gölpınarlı Anma Kitabı ve Gelibolulu Mustafa Ali Çalıştayı Bildirileri'nin editörlüğünü yaptı. 4 uluslararası toplantı düzenledi. Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü Projesi'nde 1100 madde kaleme aldı. 15 doktora tezi ve 30 yüksek lisans tezi yönetti” (Demirel, 2017: s. 1-9).

Birçok önemli çalışması bulunan İsmail Hakkı Aksoyak 2015 yılında TEBDİZ adıyla bilinen önemli bir projeye imza atmıştır. Bu projenin temelini danışmanlığını yaptığı önemli doktora tezlerinden *Bâkî Divânı Sözlüğü* (2007) ve *Nâilî Divânı Sözlüğü* (2011) teşkil etmektedir. Proje asıl hüviyetine 2015 yılında kavuşmuştur. Bu proje ile birlikte “www.tebdiz.com internet sayfasına araştırmacılar tarafından yüklenen divan ve mesnevî gibi eserlerin anlamlandırma çalışmaları bu sistem üzerinden yapılmaya başlanmıştır” (Tıraş, 2017: s. 123).

1.2. Bağlamlı Dizinler ve İşlevsel Sözlük

Bağlam kelimesi günümüzde oldukça yaygın kullanılmaktadır. Bağlam sözcüğünün tanımı şu şekilde yapılmaktadır: “Herhangi bir olguda olaylar, durumlar, ilişkiler örgüsü veya bağlantısı, kontekst; bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim veya birimler bütünü” (Akalin, 2011: s. 230). “Genellikle cümle içinde bir kelimenin önünde veya arkasında bulunan ve onun anlamını daha belirli duruma getiren öge ve ögeler bütünü, siyak ve sibak, kontesk” (Ayverdi, 2011: s. 104). Tanımlardan bir yargıya varacak olursak bağlam, kelimenin öncesini veya sonrasını birbirine bağlayan bir ilişkiler bütünüdür.

Eserin bağlamından yola çıkılarak hazırlanan sözlük çalışmaları birçok alanda kendisine yer bulabilmiştir. Özellikle Klasik Türk Edebiyatı eserlerini anlamlandırma çalışmaları üzerine bu tarz teknikler kullanılmaya başlanmıştır. “Batı edebiyatında değişik metinler üzerinde denendiğinde pozitif sonuçlara ulaşılması üzerine kullanım alanı genişleyen aynı, yeni tarz incelemeler “concordance” olarak adlandırılmış ve Türkiye’de daha önce yapılan inceleme ve araştırmalarda ise “bağlamlı dizin ve işlevsel sözlük” diye ifade edilmiştir” (Tuncer, 2016: s. 1).

Bağlamsal sözlük çalışmalarının Batı’da dinî metinler üzerinde yapılan çalışmalarla başladığı kabul edilmektedir. İlerleyen zamanlarda ise dinî metinlerin yanı sıra her türden eser üzerinde incelemeler yapılarak eserlerin bağlamlı dizinleri ortaya çıkarılmıştır. Fakat Doğu’da, Batı’da olduğu gibi çok fazla eserin bu konuda çalışması yapılmamıştır. Araştırmalara göre bağlamsal sözlük kapsamında Doğu’da yalnızca Hafız Divânı üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. “Türkiye’de ise bu alanda yapılan ilk kapsamlı çalışma Furkan Öztürk’ün hazırladığı *Bâkî Divânı Sözlüğü (Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü)*’dür” (Tuncer, 2016: s. 1).

Sözlük çalışmaları, geçmişte yazılmış olan eserlerin içinde buldukları dönemin söz varlığının gelecekte anlaşılması bakımından zorluk çekildiği takdirde başvurulabilecek yegâne eserler olacaktır. “Sözcüğün zamanla kullanıldığı dönemdeki anlamından uzaklaşarak sonraki dönemlerde anlaşılmasını sağlayabilmek adına yapılan bu çalışmalar sonucunda oluşturulan concordance tipi sözlükler; sözcüğün şiirde veya yazıda kullanıldığında ne anlama geldiğini saptayabilmek adına, farklı kullanımları arasında kıyas yapabilme olanağı sağlamaktadır” (Tuncer, 2016: s. 1). Böylece sözü geçen concordance (bağlamlı dizin ve işlevsel sözlük) tarzı sözlük çalışmalarının ne derece önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Çağımız dilbilimcileri sözcüklerin zihinde oluşun ilk anlamları yerine, sözcüklerin işlevleri üzerinde durmaktadır. “Yani sözcüklerin anlamları yoktur yalnızca kullanımları vardır, bir sözcüğün anlamları bunların kullanımlarının toplamından başka bir şey değildir” (Şenödeyici, 2011: s. 2). Bu ifadeleri toparlayacak olursak “günümüz dilbilimcileri, sözcüğün tek başına bir anlam ifade etmeyeceğini, kelimenin bir anlam taşımasının onun kullanımlarına bakılarak tespit edilebileceğini, ancak bu kullanımların toplamı sayesinde sözcüğün anlamının oluşacağını kabul etmektedir” (Tuncer, 2016: s. 2). Böylece bağlamdan kelimeye yönelik bir anlamın ortaya çıkabileceğinden bahsetmek mümkündür.

Günümüzde yaygınlık kazanan bağlamsal sözlük çalışmaları eski metinlerin anlaşılmasında okuyucunun faydalanabileceği önemli kaynaklardır. Ülkemizde de rağbet gören bağlamsal sözlük kapsamındaki ilk çalışma 2007 yılında Fatih Öztürk tarafından yapılan *Bâkî Divânı Sözlüğü* çalışmasıdır. Bunun ardından 2011 yılında *Nâilî Divânı’nın Sözlüğü* çalışması Özer Şenödeyici tarafından yapılmıştır. “Çalışmaların bağlamlı dizin bölümünde, tespit edilen tanıklar, alfabetik madde başlıkları altında toplanmış ve divanlardaki kullanım sıklıkları verilmiştir. İşlevsel sözlük olarak nitelenen bölümde ise sözcüklerin kullanıldıkları bağlama göre kazandıkları anlam tespit edilmiştir” (Tuncer, 2016: s. 2-3). Daha sonra ise 2015 yılında bu kapsamdaki çalışmanın sistematiği İsmail Hakkı Aksoyak tarafından hazırlanarak TEBDİZ adıyla hizmet vermeye başlamıştır.

1.3. Kapsamlı Metin Analizi ve Metin Tamiri

TEBDİZ projesi ile Türk dilinde özellikle de eski Türkçe diyebileceğimiz 13. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına kadar yazılmış olan metinlerdeki kelimelerin, hangi kelimelerle ne şekilde işlev gördüğü bağlamlarıyla birlikte tespit edilmektedir. Bununla birlikte eserlerin bağlamından yola çıkılarak niteliksel ve niceliksel olarak geçen kelime ve kelime grupları (ayet, hadis, atasözü, deyim, dua kalıpları vb.) kullanıldıkları sıklıklarıyla birlikte tespiti sağlanabilmektedir. “Bunun yanında, sanatçıların üslupları hakkında, somut ve istatistikî verilere de ulaşmak mümkündür” (Özer, 2018: s. 229-237). Böylelikle ele alınan eserlerin kapsamlı analizi yapılmaktadır.

TEBDİZ sistemindeki önemli programlardan biri olan metin tamiri programı eski metinlerin okunabilmesinde okuyucusuna büyük kolaylıklar sağlamaktadır. Daha çok yazma eserler kapsamında şekillenen Klasik Türk Edebiyatı metinleri, zamanın yıpratıcı etkisinin yanında insandan kaynaklanan birtakım yanlışlıklarla birlikte olumsuz etkilere maruz kalmıştır. Metin tamiri, bu problemleri bertaraf etmeye yönelik bir çalışmadır (Ece, 2014: s. 89). Böylelikle metinlerin okunup anlaşılmasında kolaylıklar sağladığı gibi eserlerin de orijinal anlamı korunmuş olacaktır.

“TEBDİZ Sistemi aşağıdaki aşamalarla bilinmeyen / bulunamayan / okunamayan kelimeleri bulabilme imkânı sağlayabilmektedir. Bir örnek üzerinden anlatacak olursak 5 kelimeli bir mısraın 4 kelimesi bilinmekte 1 kelimesi bilinmemektedir. Bilinmeyen kelime ortada yer alan 3. kelimedir. TEBDİZ Sistemi veri tabanında 2. ve 4. kelimelerin daha sonra da 1. ve 5. kelimelerin etrafında yer alan kelimeleri tanımlanan algoritma vasıtasıyla taramakta; en uygun kelimeleri sıralamaktadır” (Özer, 2018: s. 229-237). Bu sıralama işlemi elbette bağlamdan bağımsız olmayacaktır. Böylece taranan kelimelerden en uygun olanı bilinmeyen kelimenin yerine getirilerek eksik kısım tamamlanmış olacaktır.

1.4. Folklorik Unsurlar ve İstatiksel Veriler

TEBDİZ projesinde ele alınan eserlerin kapsamlı analizi yapıldığı daha önce belirtilmişti. Projenin önemli özelliklerinin başında ele alınan eserlerin detaylı incelenmesi gelmektedir. Araştırmacı proje kapsamında üzerinde çalışacağı eserin incelemesini yaparken sistem bünyesinde bulunan programlar vasıtasıyla eserde geçen kelime ve kelime grupları (ayet, hadis, atasözü, deyim, dua kalıpları vb.) gibi folklorik unsurların istatistikî verilerine de ulaşır.

Eldeki verilere göre Tarih ve Edebiyat Metinleri Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü Sistemi (TEBDİZ)’nde metin bağlamından anlamlandırılmış 9.778.981 kelime bulunmaktadır. Söz konusu kelimeler 437.270 madde başı altında toplanmışlardır. Atasözü, deyim, kelâm-ı kibar, kalıp ifade başlıkları altında toplanmış kelime sayısı 135.367’dir. 41.472 farklı ayet ve hadise anlam verilmiştir” (Özer, 2018: s. 219-221).

Konuyu bir örnek vererek somutlaştırmak yerinde olacaktır. TEBDİZ projesi kapsamında Yusuf Can Tıraş tarafından üzerinde çalışılan Fehim Divanı’ndan bir gazelin anlamlandırma çalışmasına bakalım:

Fehîm Dîvânı’nda bulunan 274. gazelde, “âh” sözcüğünü redif olarak kullanmakta ve onu kendince anlamlandırmaktadır.

“Dûd-ı âteş be-dûş ya’ nî âh

Nefes-i şu’le-pûş ya’ nî âh

Bülbül-i ‘arş-lâne ya’ nî figân

Savt-ı güm-kerde-gûş ya’ nî âh

Zıbağ-ı baħr-ı mevc ya’ nî eşk

Bâd-ı tûfân-hurûş ya 'nî âh

Mihr-i müşkîn-sehâb ya 'nî hüsn

Ebr-i hurşîd-cûş ya 'nî âh

Reste bâzâr-ı sine-i dilde

Berķ-ı dûzah-fürûş ya 'nî âh

Hâne-sûz-ı Fehîm-i suhte-dil

Şem'-i bezm-i sürüş ya 'nî âh" (Üzgör, 1991: s. 660).

Gazeldeki kelimelerin "bağlamlı dizin ve işlevsel sözlüğü" şu şekildedir:

Âh:

Mısra: 1: Omuzdaki ateşin yükselen dumanı

Mısra: 2: Alevleri söndüren

Mısra: 4: İşitecek bir şey bulamayan ses

Mısra: 6: Tufanları coşturan rüzgâr

Mısra: 8: Güneşi coşturan bulut

Mısra: 10: Beladan kurtulmuş gönül göğsünün pazarında cehennem ateşi satan şimşek

Mısra: 12: Karışıklık meclisinin mumu

Bâd-ı tûfân-hurûş: Mısra: 6: Tufanları coşturan rüzgâr || Âh

Berķ-ı dûzah-fürûş: Mısra: 10: Cehennem ateşi satan şimşek || Âh

Bülbül-i 'arş-lâne: Mısra: 3: Göklere kendine yuva yapan bülbül || Figân, feryat etme

Dûd-ı âteş be-dûş: Mısra: 1: Omuzdaki ateşin dumanı || Âh

Ebr-i hurşîd-cûş: Mısra: 8: Güneşi coşturan bulut || Âh

Eşk: Mısra: 5: Dalgalı denizin cıvası

Hüsn: Mısra: 7: Misk dolu bulutun güneşi

Hâne-sûz-ı Fehîm-i suhte-dil: Mısra: 11: Gönlü yanık Fehîm'in yanık evi

Mihr-i müşkîn-sehâb: Mısra: 7: Misk dolu bulutun güneşi || Güzellik

Reste bâzâr-ı sîne-i dil: Mısra: 9: Belalardan kurtulmuş gönül göğsünün pazarı

Şavt-ı güm-kerde-gûş: Mısra: 4: İşitilecek bir şey bulamayan ses || Âh

Şem‘-i bezm-i sürûş: Mısra: 12: Karmaşa meclisinin mumu || Âh

Ya‘nî: Mısra: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 12: Şu anlama gelir; kısaca

Zıbağ-ı baır-ı mevc: Mısra: 5: Dalgalı denizin cıvası || Gözyaşı

“Âh” sözcüğü, genel olarak, “ah, yazık” (Develioğlu, 2012: s. 16); “Yeis, azab, hü-zün, ızdırâb gibi kalbi hallere delâlet eden bir edattır” (Onay, 2009: s. 42); “Bir acı ünlemidir. Divan şiirinde âşğın aşk ateşiyle gönlünden çıkan bir duman olarak düşünülür. ‘Ah’ denildiği zaman, ağızdan çıkan buğu münasebetiyle *hüsn-i ta‘lîl* sanatı kullanılır” (Pala, 2010: s. 10) anlamlarıyla ifade edilir.

Fehîm’de ise “âh”: “Omuzdaki ateşin yükselen dumanı, alevleri söndüren, işitecek bir şey bulamayan ses, tufanları coşturan rüzgâr, güneşi coşturan bulut, güneşi coşturan bulut, güneşi coşturan bulut, beladan kurtulmuş gönül göğsünün pazarında cehennem ateşi satan şimşek ve karışıklık meclisinin mumu olmak üzere dokuz farklı anlam kazanmıştır” (Tıraş, 2017: s. 133-134). Bu örnekte görüldüğü gibi şair, metin bağlamında bir kelimeyi gerçek anlamının dışında çok farklı anlamlarda kullanabilmektedir. Şairin metin bağlamında kelimeye verdiği bu birbirinden farklı anlamların sözlükte yer alması söz ve anlam zenginliği bakımından büyük önem arz etmektedir.

1. 5. Hızlı ve Güvenli Arama Sonucu

Günümüz teknolojisine her bakımdan uyumlu olan bu proje, bir kontrol mekanizmasına sahiptir. Yani sisteme veri girişi yapacak olan araştırmacının incelediği metindeki sözcüklere verdiği anlam ya da anlamlar kontrol edilmeden sisteme kayıt edilemez. “Araştırmacının kelimelere verdiği anlamlar daha önce metin üzerinde çalışan araştırmacıların onayından geçtikten sonra kabul edilmektedir” (Bahadıroğlu, 2017: s. 38-43). Bu şekilde sözcük, farklı akademisyenlerin kontrolünden geçmekte ve sözcüğe verilen anlamın hatasız olması hedeflenmektedir. Böylelikle taranan kelime birçok akademisyenin kontrolünden geçip onaylanan anlamlara göre anlamlandırılmaktadır. Bu işlemlerden sonra sisteme yüklenen veriler TEBDİZ üzerinden kelime taraması yapanlara tek tuşla hızlı ve güvenli arama sonucu sağlayabilmektedir.

2. Projenin Amacı ve Nihai Hedefi

Bilişim teknolojisinin bütün olanaklarından yararlanılarak hazırlanan bu proje bizlere, metinde geçen herhangi bir kelimenin şairler dilinde ne gibi anlamlar kazanacağını göstermektedir. 13. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına dek varlığını koruyan Eski Türk Edebiyatı’nda kelimelerin gelişim sürecini izlemek bu projenin hayata geçmesiyle daha kolay ve erişilebilir olmasına imkân sağlayacaktır. Genel olarak projenin amaçları şu şekilde sıralanabilir:

2.1. Aranan kelimenin geçtiği eserler, kullanıldığı anlamlara istatistikî verileriyle birlikte ulaşmak mümkün olacaktır.

2.2. Aranan sözcüğünün hangi dönemde işlev gördüğü, bu kelimenin hala kullanımı devam ediyor mu; etmiyorsa kullanıldığı dönemler arasında kullanım sıklığı yanında en son ne zaman kullanıldığı bilgisine erişilebilecektir.

2.3. Ele alınan eserin kapsamlı analizi yapılarak eserin hem şekilsel bakımdan detaylı incelenmesi sağlanacak hem de eser türü hakkında bilgilere ulaşılabilecektir.

Aynı zamanda, “sisteme entegre programlar vasıtasıyla çeşitli çalışmalar da yapılabilmektedir. Transkripsiyon programı ile % 86-90 doğruluk oranıyla metinler hızlıca transkribe edilebilmektedir” (Özer, 2018: s. 220-221). Bununla birlikte sistem bünyesinde yer alan metin tamiri ile zamanla yıpranan, okunamayacak durumda olan eserlerin kolaylıkla okunup anlaşılabilmesi sağlanacaktır.

Birden fazla amaca hizmet eden TEBDİZ projesinin nihai hedefi ise “proje bittiğinde farklı anlamlarla 2 milyon sözcük ve bu sözcüklerin geçtiği 20 milyon tanıktır” (Bahadıroğlu, 2017: s. 38-43). Böylelikle devasa bir sözlük olma hüviyeti kazanacak olan bu proje araştırmacılara çalışmalarında büyük katkılar sağlayabilecektir.

3. TEBDİZ’in Diğer Sözlüklerden Farkı

Klasik Türk Edebiyatı eserlerinin açıklanması amacıyla Osmanlı’dan bu yana çeşitli şerhlerin yazıldığı görülmektedir. Cumhuriyet döneminde ise, bu şerhlerin modern yöntemlerle devamının sağlanmasının yanı sıra, Divan edebiyatı eserlerini anlamak için çeşitli sözlükler hazırlanmıştır. Ali Nihat Tarlan’ın “*Füzulî Divânî Şerhi*” adlı eseri ve “*Metin Şerhine Dair*” adlı makalesi, bu alana katkılar sağlamıştır. Eski Türk Edebiyatı’nda kullanılan kavram, mazmun ve kelimelerin açıklanması için de Ahmet Talat Onay’ın “*Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*”, Dr. İskender Pala’nın “*Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*”, Ahmet Atilla Şentürk’ün “*Osmanlı Şiiri Kılavuzu*” adlı çalışmaları bu alanda hazırlanmış önemli eserlerdir. Ayrıca Cem Dilçin’in “*Yeni Tarama Sözlüğü*” ve Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan “*Tarama Sözlüğü*” ve “*Derleme Sözlüğü*” de bu alanda çalışma yapanlar için aydınlatıcı eserlerdir.

Genel olarak sözlükler, taranan kelimenin çoğunlukla temel anlamını vermeyi esas olarak oluşturulmaktadır. Kelimelerin temel anlamı verildikten sonra o kelimenin geçtiği bir cümle ya da şiiirden alıntılarla metnin anlamlandırılması Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük’ün diğer sözlüklerden farkı ortaya çıkmaktadır. Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük’te, şairin eserinde kullandığı kelimelerden yola çıkılarak sözlük hazırlanmaktadır. “Bu sözlüğün hazırlanmasında ele alınan kelimelerin anlamlandırılması yapılırken önceki sözlük ve lügat çalışmalarından faydalanılmaktadır. Böylece kelimelere zoraki anlam verilmemektedir. Buradaki asıl amaç, seçilen şairin eserinde kelimelere kendinden ne anlamlar kazandırdığını ortaya çıkarmaktır” (Tıraş, 2017: s. 124-125).

Edebiyatta, özellikle de Klasik Türk Edebiyatı’nda mecaz ve hayalin ne kadar sık kullanıldığı göz önünde bulundurulursa bu projede sözcüklerin mecaza dönüşen yeni anlamları, belli bir edebiyat ve dil birikimine sahip insanların süzgecinden geçerek sunulmaktadır. Böylelikle genel sözlüklerde sözcüğün birkaç anlamı varken hazırlanan bu sözlükte sözcüklerin yirmi, otuz anlamı ortaya çıkabilmektedir. “Bu açıdan bakıldığında aslında bir ‘mecaz sözlüğü’ hazırlanmaktadır ve bu sözlük kolektif bir çalışma ürünü olduğu için ortaya yeni anlamlar çıkmaktadır” (Bahadıroğlu, 2017: s. 39-43).

4. Projeye Kimler Katkı Sağlayabilir?

Uzun bir geçmişe sahip olmayan bu projeye, doktora ve yüksek lisans programında yer alan öğrenciler katkı sağlayabilir. Özellikle eski metinlerin işlendiği bu projeye katkı sağlamak isteyen akademisyenler mutlaka bir metinle sisteme katkı sağlayarak sistemin bu çok yönlü anlamlandırma dünyasıyla tanışmalıdır. “İlgilenenler sisteme <http://tebdiz.com/> adresi üzerinden ulaşabilir ve katkı sağlayabilirler. Bu ve benzer projelerin alanda yaygınlaşması metinler üzerinden yapılan çalışmaların sağlamlasının yapılmasına da olanak sağlayacaktır” (Özer, 2018: s. 220-221).

5. Projede Verilerin İşlenişi

TEBDİZ projesi, günümüz teknolojisiyle donanımlı bir yapıdan oluşturulmuştur. Sisteme entegre edilen programlar araştırmacıya zamandan tasarruf sağladığı gibi birçok yönden de kolaylıklar sağlamaktadır. Sisteme veri girişi yapacak olan araştırmacılar öncelikle çalışma yapacağı eseri sisteme yükleme işlemiyle başlar. Bu eserler genellikle eski metinlerden oluştuğu için sistem otomatik olarak yüklenen eseri transkribe eder. Daha sonra metnin şekilsel özelliği, (gazel sayısı, beyit sayısı varsa dörtlük sayısı, vezin bulma vb.) eserin yazarı, yazıldığı yüzyıl/dönem kısacası eserin künyesi detaylı bir şekilde sisteme yüklenir.

Yükleme işlemi tamamlanan metnin anlamlandırma işlemi yapılırken de sistem yine araştırmacıya büyük kolaylıklar sağlamaktadır. Sisteme veri girişi yapılırken sistem sözcükleri otomatik olarak ayırmaktadır. Araştırmacı, kelimeyi anlamlandırmadan önce kelimenin üstüne tıkladığında sistemde var olan anlamlar tablolar hâlinde araştırmacıya sunulur. Tanımlanmış bu anlamlar araştırmacı tarafından gözden geçirilir. Eğer metin bağlamından çıkarılan anlam daha önce tanımlanmış anlamlarla uyuşmuyorsa, o sözcüğe bağlama göre yeni anlam verilebilir. Eğer onaylanırsa o sözcüğe araştırmacının verdiği anlam, diğer katılımcılar tarafından da görülür. Böylece araştırmacının verdiği anlam daha önce var olan anlamlar kısmında yer alır. Bu yöntemle iki önemli veri elde edilir:

1. Sözcük, sizin verdiğiniz anlamla metinde kaç defa o anlamla geçmiştir?
2. Sözcük farklı anlamlarla kaç defa metinde geçmiştir?

Sisteme yüklenen metinler kelime kelime ayrıldıktan sonra bu ayrılan kelimelerin almış oldukları çekim ekleri de sistem tarafından otomatik olarak ayrılmaktadır. Bu şekilde yapılan bu tasnif hem araştırmacıya zaman kazandırmakta hem de kelime için olası karışıklıkları önlemektedir. Ayrıca TEBDİZ’de “edattan bağlaca, isimden fiile tüm sözcük türlerine anlam verme yükümlülüğü vardır. Bu durum, her kelime türünü içeren kapsamlı bir dizin elde etme olanağı sunmaktadır” (Bahadroğlu, 2017: s. 38-43).

Sonuç

Klasik Türk Edebiyatı eserlerinin dili, günümüz Türkçesine nispeten farklılıklar arz etmektedir. Bu nedenle eserlerdeki kelimeleri anlayabilmek için birçok sözlük çalışması yapılmıştır. Yapılan bu sözlük çalışmaları genel olarak kelimenin ne anlama geldiğini araştırmacılara sunarken Türk Edebiyatının Bağlamlı Dizinleri ve İşlevsel Sözlüğü Sistemi (TEBDİZ), taranan kelimeyi hem nitelik hem de nicelik olarak geniş bir yelpazede ele alarak araştırmacılara sunmaktadır. Tamamıyla bilişim teknolojisinin olanaklarından yararlanılarak

oluşturulan bu proje, araştırmacılara birçok konuda kolaylıklar sağlamanın yanında zaman konusunda da tasarruf sağlamaktadır.

Türk Edebiyatının Bağlamlı Dizinleri ve İşlevsel Sözlüğü (TEBDİZ) projesi kapsamında ele alınan eserlerin hem kapsamlı analizi yapılmakta hem de eserin işlevsel sözlüğü oluşturulmaktadır. Bu işlemlerin yapılması sırasında sisteme entegre edilen programlar vasıtasıyla araştırmacılara büyük kolaylıklar sağlanarak zaman kaybı önlenmektedir. Birden fazla özelliğe sahip olan bu projeye katkı sağlamak isteyen araştırmacılar mutlaka bir eserle gelmek zorundadır. Üzerinde çalışma yapılacak olan eserin detaylı incelenmesi sonucunda eserdeki kelime ve kelime gruplarının (ayet, hadis, atasözü, deyim vb.) istatistiksel verilerinin yanında eser yazarının üslubu hakkında da bilgiye ulaşmak mümkün olmaktadır.

Birçok amaca hizmet eden TEBDİZ Sisteminin uzun bir geçmişi olmamasına rağmen her geçen gün birçok gönüllü akademisyen tarafından bünyesine binlerce kelime katarak büyümeye devam etmektedir. Böylelikle proje, çok geçmeden devasa bir sözlük hüviyeti kazanmayı hedeflemektedir.

Kaynakça

- Akalın, Ş. H. (2011). *Türkçe Sözlük* 11. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ayverdi, İ. (2011). *Kubbealtı Lügati, "Misali Büyük Türkçe Sözlük"* 2. Baskı. İstanbul: Biltur Basım Yayın ve Hizmet A.Ş.
- Bahadıröglü, D. "Bir Dil Uğraşırı Gözünden TEBDİZ." *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, Cilt: 3, Sayı: 1 (Kış, 2017), (38-43).
- Demirel, Ö. F. (2017). "Prof. Dr. İsmail Hakkı Aksoyak Özgeçmiş", Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, *Dergi Park*, Cilt: 3, Sayı: 1 s.1-9.
- Ece, S. (2014). "Metin Tamiri". *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 51.
- Karadağ, N. (2017). *Yenişehirli İzzet Divanı (Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü)* Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Özer, F. (2018). "Tarih ve Edebiyat Metinleri Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü Sistemi (TEBDİZ)." *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 86.s.219-221.
- Özer, F. (2018). "Tarih ve Edebiyat Metinleri Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü Sistemi (TEBDİZ) Üzerinde Yeni Gelişmeler: Hızlı Transkripsiyon ve Metin Tamiri." *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* Cilt:2, Sayı: 4, s.229-237
- Öztürk, F. (2016). *Bâkî Divanı (Sözlüğü Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük)*. İstanbul: DBY Yayınları.
- Şenödeyici, Ö. (2011). *Naili Divanı Sözlüğü (Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük)*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmış Doktora Tezi, Ankara.
- Şenödeyici, Ö. (2015). *Nâilî Divanı (Sözlüğü Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük)*. İzmir: Serüven Kitabevi.
- Tuncer, E. (2016). *Sükkeri Divanı Sözlüğü (Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük)*. Osmaniye Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s.1-3.

Tıraş, Y. C. (2017). *Fehîm-i Kadîm Divânı'nın (Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü)*. 6. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – I (*Edebiyat - Eğitim - Felsefe*). s.123.

Üzgör, T. (1991). *Fehîm-i Kadîm, Hayatı, Sanatı, Divân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Atatürk University Journal of Faculty of Letters
Sayı / Number 66, Haziran/ June 2021, 48-65

**SİYASİ TERCİHTE DEĞİŞEN NE?:
İSTANBUL'DA YAŞAYAN 65 YAŞ ÜSTÜ KİŞİLERİN OY VERME DAVRANIŞI İLE İLGİLİ BİR ARAŞTIRMA**

What Has Changed in Political Choice?: A Study on Voting Behaviour of People Over 65 Years Old, Living in Istanbul

(Makale Geliş Tarihi: 16.02.2021 / Kabul Tarihi: 02.04.2021)

Berfin VARIŞLI*

Öz

Tüm dünyada 65 yaş ve üstü nüfusun artışı farklı toplumsal kurumlarda dönüşüme neden olmaktadır. Siyaset kurumu bunlardan biridir. Seçmen yaşının hızla yükselişi, toplumların kaderlerini yaşlı bireylerin belirlediği düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Bu durumun dünya genelinde örnekleri de mevcuttur. Ülkemizde de tüm dünyada olduğu gibi seçmenlerin yaş ortalaması yaşlı nüfusun artışına paralel olarak yükselmektedir. Yaşlı nüfusun siyasi katılımı bu nedenle önem kazanmaktadır. Bu çalışmanın iki amacı vardır. İlki 65 yaş ve üstü seçmenin oy verme davranışında geçmişten günümüze bir değişim olup olmadığını irdelemektir. İkincisi de yaşlı seçmenin siyasi katılımı altında yatan nedenleri siyasi hoşgörü temelinde ele almaktır. Bu iki amaca ulaşmak için İstanbul'da yaşayan 65 yaş ve üstü 30 kişiyle derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerin sonunda alt sosyo-ekonomik statüden katılımcıların geçmiş oy verme davranışıyla şimdiki arasında fark görülmüştür. Siyasi hoşgörünün katılımcıların sosyo-ekonomik statüsü ve eğitim durumuyla olumlu ilişkisi olduğu da ortaya çıkmıştır. Buna göre sosyo-ekonomik statü ve eğitim seviyesi arttıkça siyasi hoşgörü de artmaktadır.

* Dr. Öğr. Üyesi, Maltepe Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji (İngilizce) Bölümü, İstanbul / TÜRKİYE. *Asst Prof., Maltepe University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Sociology, Istanbul / TURKEY.* E-mail: berfinvarisli@maltepe.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5051-9546>.

Anahtar Kelimeler: Siyasi Katılım, Siyasi Davranış, Yaş, Seçmen, Sosyal Değişim.

Abstract

The growth of the population aged 65 and over, all over the world led to transformation in different social institutions. The institution of politics is one of them. The rapid rise of voter age reinforces the idea that elderly individuals determine the fates of societies. Examples of this situation are also available worldwide. In our country, as in the rest of the world, the average age of the voters increases in parallel with the increase in the elderly population. The political participation of the elderly population is therefore important. This study has two objectives. The first is to examine whether there has been a change from the past to the present in the voting behaviour of voters aged 65 and over. The second is to address the underlying reasons of elder voters' political participation on the basis of political tolerance. In order to achieve these two goals, in-depth interviews were conducted with 30 people aged 65 and older living in Istanbul. At the end of the interviews, it was revealed that there was a difference between the past and the present voting behaviour of the participants from lower socio-economic status. It has also been found that political tolerance has a positive relationship with the socio-economic status and educational status of the participants. Accordingly, as the socio-economic status and education level increase, political tolerance also increases.

Keywords: Political Participation, Political Behaviour, Age, Voter, Social Change.

1. Giriş

Dünya nüfusu yaşlanmaktadır. Küresel yaşlanma olarak da adlandırılabilir bu durum oldukça önemli bir demografik değişimi de işaret etmektedir. Birleşmiş Milletler, Ekonomik ve Sosyal İlişkiler Biriminin verilerine göre 2019 yılında dünyada 65 yaş ve üstü nüfusun 73 milyon olduğu, bir başka deyişle tüm dünyada yaşlı nüfusun toplam nüfusa oranının %9 olduğu tahmin edilmektedir. Bu rakamın 2050 yılında neredeyse ikiye katlanarak 1,5 milyar olması beklenmektedir. Bu da 2050 yılında 65 yaş ve üstü nüfusun toplam nüfusa oranının %16'ya yükseleceğini göstermektedir. Küresel düzeyde, doğumda beklenen yaşam süresi kadınlarda 74,7 yıl, erkeklerde 69,9 yıl; genel ortalama 72,3 yıla ulaşmıştır (Birleşmiş Milletler, 2020).

Türkiye her ne kadar genç ve dinamik nüfusuyla yaşlı nüfus bakımından dünya ortalamasının altında olsa da nüfusu yaşlanan ülkeler arasında yerini almaya başlamıştır. Türkiye İstatistik Kurumu'nun 2020 yılı verilerine göre ülkemizde yaşlı

nüfusun toplam nüfusa oranı 2014 yılında %8,0 iken, 2019 yılında %9,1'e yükselmiştir. 2019 yılında Türkiye'de 7 milyon 550 bin 727 kişi 65 yaş ve üstü olarak kaydedilmiştir. Yaşlı nüfusun 2019 yılında %44,2'sini erkek nüfus, %55,8'ini de kadın nüfus oluşturmuştur. Nüfus projeksiyonlarına göreyse, Türkiye'de 65 yaş ve üstü nüfus oranının 2023 yılında %10,2, 2030 yılında %12,9, 2040 yılında %16,3, 2060 yılında %22,6 ve 2080 yılında %25,6 olacağı öngörülmektedir (Türkiye İstatistik Kurumu, 2020). Bu hızlı ve köklü demografik değişimin yakın gelecekte politik, ekonomik, sosyal ve kültürel izdüşümü olacağı aşikârdır. Toplam nüfus içinde yaşlı nüfusun hızla artışıyla yaşlıların toplumsal konulardaki etkilerinin de artması beklenmektedir. Özellikle her biri birer seçmen olan 65 yaş ve üstü kişilerin oy verme davranışlarının ülkelerin kaderini belirlediği konusundaki yorumlar artmaktadır.

Bu çalışma, kentli 65 yaş ve üstü kişilerin siyasi katılım ve oy verme davranışının temelinde yatan sosyal, kültürel ve ekonomik etkenler ve bu etkenlerin nedenleri, zaman içinde bu etkenlerin değişime uğrayarak bireyin siyasi katılım ve oy verme davranışını değiştirip değiştirmediği soruları üzerine yoğunlaşmaktadır. Yaş faktörünün oy verme davranışına etkisi tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de siyaset sosyologları, demograflar ve siyaset bilimciler tarafından gün geçtikçe daha çok çalışılan bir konu olagelmıştır. Bu çalışma da sosyolojik bir bakış açısıyla İstanbul'da yaşayan bir grup kentli 65 yaş ve üstü bireylerin oy verme davranışında yaşla beraber bir değişim olup olmadığını analiz etmek üzere tasarlanmıştır.

Niteliksel araştırma yönteminin uygulandığı çalışmanın saha araştırmasında İstanbul'da yaşayan farklı sosyo-ekonomik statü ve farklı dünya görüşüne sahip kentli 65 yaş ve üstü bireylerle 30 yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme yapılmıştır. Görüşmelerden elde edilen bulgular üç ana başlık altında toplanmıştır. Bunlar; katılımcıların geçmişten günümüze siyasi katılımlarındaki değişim, katılımcılara göre ailenin siyasi katılımındaki yeri ve farklı dünya görüşüne hoşgörü olarak belirlenmiştir.

Çalışmanın iki amacı vardır; ilki yaş etkeninin siyasi katılım ve oy verme davranışı üzerindeki etkisini 65 yaş ve üstü seçmenin siyasi hoşgörü temelinde analiz etmek, ikincisi de seçilen örneklem özelinde örnekleme dahil olan 65 yaş ve üstü bireylerin siyasi katılım ve oy verme davranışlarında ilerleyen yaş ile birlikte bir değişim olup olmadığını araştırmaktır. Görüşülen kişilerin deneyimleri, içinde buldukları sosyal çevre temelinde siyaseti nasıl algıladıkları, siyasi katılımlarının içinde buldukları sosyal, ekonomik ve kültürel koşullarda nasıl şekillendiği bireylerin duygu ve düşüncelerine başvurarak analiz edilmiş ve tartışılmıştır.

1.1. Siyasi Katılım ve Yaşlılık

Siyasi katılım karmaşık, çok yönlü ve dinamik bir kavramdır. Siyasi katılım, demokratik hükümetin ve sivil toplumun kalbinde yer alır ve demokrasilerin olmazsa olmazıdır (Whiteley, 2012: s. 34). Farklı disiplinlerden araştırmacılar çalışmalarında siyasi katılım tanımlarına yer verse de siyasi katılımı ilgili genel geçer bir tanım yapmak güçtür. Bunun ana nedeni çok çeşitli siyasi katılım biçimlerinin varlığı ve katılımcıların homojen olmayan amaçlarının olmasıdır (Van Deth, 2015: s. 6).

Verba, Nie ve Kim (1971) siyasi katılımın oy verme, siyasi kampanya faaliyetleri, toplumsal veya kooperatif faaliyetler olarak dört farklı şekilde gerçekleştirilebilecek bir eylem olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla sadece oy verme davranışıyla açıklanamayacak olan siyasi katılımın içinde siyasi parti üyeliği, toplumsal hareketlere katılma gibi davranışlar da mevcuttur. Miller'ın (1982: s. 431) “doğrudan demokratik eylem” olarak adlandırdığı bu davranışları vatandaşlar oy verme davranışına alternatif olarak görmektedirler. Siyasi katılımın iki türü vardır; geleneksel siyasi katılım ve geleneksel olmayan siyasi katılım. Geleneksel siyasi katılım; oy verme davranışı gibi kurumsallaşmış araçlarla gerçekleşen eylemlerle siyasi kampanya yapmak ve/ya da bir partiye üye olmak gibi eylemleri içermektedir. Geleneksel olmayan siyasi katılımsa, boykotlar, gösteri yürüyüşleri gibi kurumsal olmayan eylemleri kapsamaktadır (Melo, Stockemer, 2014: s. 35).

Son yıllarda bireyler esas olarak siyasi partiler ve gruplar tarafından mümkün kılınan geleneksel katılım türlerinden kopmaktadır (Ceccarini, 2021: s. 1). İnternet ve sosyal medyanın yaygınlaşmasıyla yaratıcı ve kişisel siyasi katılım ön plana çıkmaktadır. Bireyler siyasi tercihlerini ya da beklentilerini internet aracılığıyla duyurabilmekte, kendi dünya görüşlerine yakın kişilerle sosyal medya vasıtasıyla fikir alışverişinde bulunabilmektedir. Ancak yine de geleneksel siyasi katılım kapsamında düşünülen oy verme davranışı başta olmak üzere parti üyelikleri de geçerliliğini korumaktadır. Bir diğer bakış açısıyla siyasi katılım demokratik bir devletin vatandaşlarının temel hakkıdır ve bir parti veya kamusal konularla ilgili gönüllü faaliyetleri içermektedir (Halder, Campbell-Phillips, 2020: s. 3). Bu çalışmada geleneksel siyasi katılım ele alınmaktadır.

Yaş, siyasi katılım konusunda önemli bir konuma sahiptir. Toplumda yaşlı nüfusun toplam nüfusa oranı arttıkça yaş konusu daha da önemli hal almaktadır. Çünkü bu durum seçmen yaşının da artması anlamına gelmektedir. Grasso (2013: s. 64) kitlesel partilerin ve seçimlerin toplumsal bölünmeleri şekillendirdiği bir dönemde gençlik yıllarını yaşamış olan 65 yaş ve üstü neslin daha yüksek parti üyeliğine sahip olduğunu ileri sürmektedir. Yazar ayrıca 1960 ve 1970'lerde protestolar,

yürüyüşler gibi toplumsal hareketlerin o zamanın genç nesli olan şimdinin 65 yaş ve üstü nesli için alışılmış bir davranış olduğunu belirtmektedir.

Verba ve Nie (1972: s. 148) yaş ve siyasi katılım arasında olumlu ilişki olduğunun altını çizer. Yazarlara göre bireyin siyasi katılımı yaşla beraber artar. Bu görüşün aksini savunan araştırmacılar da vardır. Örneğin Weiss (2020), Hudson ve Strate (1985) bireyin siyasi katılımının gençlikten orta yaşa kadar yükselmekte olduğunu vurgulayarak yaşın ilerlemesiyle birlikte siyasi katılımın azalmakta olduğunu belirtmektedir. Buna karşın bireyin yaşının ya da yaş aralığının oy verdiği lideri ya da siyasi partiyi belirlediği bilinmektedir (Crittenden, 1963: s. 324). Özellikle Batı ülkelerinde gençler liberal partilere, orta yaş ve üstü bireyler de daha muhafazakâr partilere oy vermektedir (Holland, 2013). Ancak yine de kimi araştırmacılar bireylerin yaşlandıkça muhafazakâr partilere oy verdikleri düşüncesinin genellenemeyeceğini ifade etmektedir (Binstock, Day, 1996: s. 365). Bunun nedeni de 65 yaş ve üstü kişilerin homojen bir grup olmamasıdır. Bireyin yaşam deneyimleri, ekonomik durumu, kırsalda ya da kent merkezinde yaşaması, eğitim seviyesi, medeni durumu gibi etmenler bireyin siyasi katılımını etkilemektedir. Bu çalışmada söz konusu etmenler ve aynı zamanda bireysel deneyimler göz önüne alınarak nitel bir analiz yapılmıştır.

2. Yöntem

Bu araştırmanın saha çalışması 15 Kasım-31 Ocak 2021 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Niteliksel araştırma yönteminin derinlemesine görüşme tekniğiyle sürdürülmüş olan çalışma için İstanbul'da yaşayan 65 yaş ve üstü farklı sosyo-ekonomik statüden toplam 30 kişi ile yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Karasar (2009: s. 166) "görüşme, bireylerin, çeşitli konulardaki bilgi düşünce, tutum ve davranışları ile bunların olası nedenlerinin öğrenilmesinde en kestirme yol olarak kullanılagelmiştir" diyerek derinlemesine görüşmenin doğasına atıfta bulunmaktadır. Konuya odaklanan, detaylı veri sağlamaya yardımcı olan derinlemesine görüşme tekniği bireylerin görüşlerini, düşüncelerini ve değerlendirmelerini bir araya getirmektedir (Kümbetoğlu, 2012: s. 72). Kvale'e (1983: s. 174) göre derinlemesine görüşmenin amacı açıklanan fenomenin anlamının yorumlanmasına göre görüşülen kişinin yaşam dünyasına ilişkin açıklamaları toplamaktır. Tekin'e (2006: s. 102) göreyse derinlemesine görüşme tekniği "görüşülen kişilere kendilerini birinci elden ifade edebilme fırsatı verir". Öte yandan, Tokmak'a (2016: s. 94) göre "görüşmenin örgütlenmesinde yapılanma derecesi arttıkça derinlik ortadan kalkmaktadır". Bu savdan yola çıkarak bu çalışmada her ne kadar görüşülecek konuların yer aldığı bir görüşme çerçevesi formu hazırlanmış olsa da görüşülen kişilerin yöneltilen sorulara verdikleri yanıtlardan uzaklaşma durumlarına imkân verilmiştir. Bir başka deyişle görüşülen kişiler fikirlerini ifade etmede özgür bırakılmıştır.

Görüşülecek kişiler belirlenirken kişilerin gelir durumu ve sosyo-ekonomik statüsüne dikkat edilmiştir. Buna göre farklı eğitim durumundan ve alt, orta ve üst sosyo-ekonomik statüden 5'er kadın ve 5'er erkekle görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Sosyo-ekonomik statü belirlenirken bireyin gelir seviyesi, yaşam biçimi ve kendini sosyal ve ekonomik olarak nerede gördüğü olmak üzere üç kriter temel alınmıştır.

İstanbul'da yaşayan söz konusu 30 kişiye kartopu örnekleme (snowball sampling) yoluyla ulaşılmıştır. Kartopu örnekleme görüşülen kişilerle derinlemesine görüşme yapıldıktan sonra bu kişilerin yardımıyla diğer kişilere ulaşma yöntemidir (Kılıç, 2013: s. 44). Kartopu örneklemesinin avantajları olduğu gibi dezavantajları da vardır. Birbiriyle benzer özelliklere sahip bireylere düşük bütçe ve kısa sürede ulaşılmasını sağlaması açısından avantajlıdır. Öte yandan, kartopu örneklemeinde araştırmacının, örneklemin gerçek dağılımı hakkında detaylı fikri olmaması da kartopu örneklemesinin bilinen dezavantajları arasındadır (Johnson, 2014: s. 2). Ancak kartopu örnekleme araştırmacının diğer örnekleme yöntemlerini kullanırken örnekleme zor olan popülasyonlara ulaşmasını sağlaması açısından yaygın kullanılan tekniklerden biridir.

COVID-19 pandemisinin yoğun olarak yaşandığı bir dönemde yürütülen yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler için görüşülen kişilerin evlerine gidilmiş ve ev görüşmeleri gerçekleştirilmiştir. Görüşülen kişilerin tamamı kent merkezinde yaşamaktadır. Sadece biri duldur, geri kalanı evlidir. Sosyo-ekonomik statü, gelir durumu ve eğitim seviyesi açısından farklılık gösteren bireylerin duygu, düşünce deneyimleri ve kendini ifade etme biçimleri de bu özelliklerine göre değişmektedir.

Saha araştırmasına çıkılmadan önce T.C. Maltepe Üniversitesi Etik Kurulu'ndan 06.11.2020 tarihinde, 2020/13 Toplantı Sayısı ve 2020/13-29 Karar No'lu "Etik Kurul Kararı" ile gerekli izin alınmıştır. Katılımcılar önceden hazırlanmış olan bilgilendirilmiş onam formunu imzalamışlardır. Veri analizleri, görüşmeler devam ederken ve bittikten sonra anlatımsal söylem analizi (narrative-discourse analysis) yoluyla yapılmıştır. Elde edilen bulgular "katılımcıların geçmiş ve günümüz siyasi katılımındaki değişim", "ailenin siyasi katılımındaki yeri" ve "farklı dünya görüşlerine hoşgörü" olmak üzere üç tema altında kategorize edilmiştir. Aşağıda saha araştırmasından elde edilen kimi bulgular ve bu bulgulara yönelik tartışmaya yer verilmiştir.

3. Bulgular ve Tartışma

Bu çalışmadan elde edilen bulgular aşağıda yer alan başlıklar çerçevesinde ele alınmıştır. Görüşülen kişilere öncelikle onları tanımak ve tanımlamak adına yaş, medeni durum, meslek, gelir durumu gibi demografik sorular yöneltilmiş, daha sonra siyasi katılım konusuna geçilmiştir. Görüşmeler sırasında görüşmeciler çoğunlukla

rahat tavırlarıyla dikkat çekmişlerdir. Katılımcılara hangi siyasi partiye oy verdikleri ya da dünya görüşleri konularında sorular sorulmamış, çalışmanın amacı doğrultusunda siyasi katılımlarının doğasına ve sosyal çevreleri dâhilinde siyasi katılım deneyimlerine odaklanılmıştır. Aşağıdaki üç ana başlıkta elde edilen bulgulara yer verilmiştir.

3.1. Katılımcıların Geçmişten Günümüze Siyasi Katılımlarının Değişimi

Milibrath'a (1981: s. 199) göre, herhangi bir siyasi eylemde bulunmak genellikle iki karar gerektirir: biri harekete geçip geçmemeye yönelik karardır. İkincisiyse kişinin kararının yönüdür. Bu yön kişinin siyasi görüşünü belirlemektedir. Bu açıdan bakıldığında yalnızca bir partiye oy vermek değil, bir partiye oy vermemek de siyasi katılımın bir örneğidir.

Öte yandan, Verba ve Nie (1972) ve Wolfinger ve Rosenstone (1980) tarafından yapılan öncül çalışmalar, bir siyasi katılım modeli geliştirmek için eğitim, meslek ve gelir gibi sosyo-ekonomik faktörleri kullanır. Bu yaklaşıma göre bireyin sosyo-ekonomik statüsü siyasi yönelimlerini şekillendirir, siyasi yönelimleri de siyasi katılımlarını belirler. Peterson'a (1990) göre, bir kişinin sosyo-ekonomik statüsü ne kadar yüksekse, siyasi etkinlik düzeyi ve siyasete ilgisi de o kadar yüksektir. Mayer'e göreyse eğitim seviyesi arttıkça bireyin siyasi katılımı da artar (Mayer, 2011: s. 644).

Görüşülen kişilerin siyasi katılımı ilgili verdikleri cevaplar literatürü destekler niteliktedir. Buna göre orta ve üst sosyo-ekonomik statüden eğitim seviyesi yüksek, üniversite mezunu katılımcılar siyasetle geçmişte de şimdi de ilgilendiklerini ve aktif olarak siyasi katılım gösterdiklerini belirtmişlerdir. Alt sosyo-ekonomik statüden siyasetle ilgili olanların bir kısmı gençken siyasi parti üyelikleri olduğundan da bahsetmiş ancak günümüzde bir siyasi partiye üye olmadıklarını, siyasetle de çok fazla ilgilenmediklerini ifade etmişlerdir.

“Siyaset önemlidir. Ben de ilgiliyim. Eskiden de böyleydi şimdi de böyle. Gençlik zamanımda katıldım, desteklerdim. Şimdi de elimden geldiğince, gücümüz şey yapınca yettiğince siyasetle ilgilimiz” (Üst SES, E, Üniversite mezunu, 69).

“Siyaset bir vatandaşlık görevidir. Siyaset vicdandır” (Orta SES, E, Üniversite mezunu, 68).

“Geçmişte ilgilidik parti falan üyeydik. Ama şimdi geçti artık. Televizyondan izliyoruz... Tartışmalara bakıyoruz. Gerçi onlar da hep aynı şeyleri söylüyorlar. Hep aynı kişiler çıkıyor televizyona. Dedikleri ettikleri aynı” (Alt SES, E, Ortaokul terk, 71).

“Gençken vardı bir kıpırtı. Biz de vatan için çalıştık. Ama artık geçti bizden be kızım. Bizim neslimiz de bitti, işimiz de bitti. İstanbul'a geldikten sonra iyice bitti be kızım. Memlekette yine böyle değildi...” (Alt SES, E, İlkokul mezunu, 78).

Katılımcıların cinsiyetinin de bu konuda belirleyici olduğu gözlemlenmiştir. Kadınlar siyaset ve siyasi katılımı ilgili konuşmaktan çekinmiş, duygu ve düşüncelerini geçiştirerek ifade etmişlerdir. Oysaki erkekler bu konuda daha cesur davranmışlardır.

“Yok kızım biz siyasetle ilgili değiliz. Oy kullanırız o kadar, Ben anlamam çok bu işlerden...” (Alt SES, K, Ortaokul mezunu, 66).

“Siyaset miyaset anlamam ben... Başka soru?” (Alt SES, K, İlkokul mezunu, 69).

Bununla beraber görüşülen kişilerin çoğunluğu oy kullanmanın önemini vurgulamış ve çoğunlukla oy kullandıklarını belirtmişlerdir.

“Oy kullanmak vatandaşlık görevidir: oyumu kullanırım. En son neydi? Belediye seçimlerinde oy kullandım. Gideriz oyumuzu veririz. Sabah kalkarız kahvaltımızı ailece, evde kim varsa yaparız. Oyumuzu kullanır geçeriz televizyonun başına. İzleriz sonuçları.” (Üst SES, E, Üniversite mezunu, 72).

“Oy vermek bir vicdandır. Vicdani görevdir. Vatandaşlık görevidir. Oyumu hep verdim. Sordun ya geçmişte de böyle miydi? Evet aynen böyleydi. Oyumu kullandım hep bir Türk vatandaşı olarak. Kullanmaya da Rabbim müsaade ettikçe devam edeceğim Allah'ın izniyle.” (Orta SES, E, Lise mezunu, 74).

“Oy kullanmaya gidiyoruz. Ülkemiz, vatanımız için gidiyoruz oyumumuzu kullanıyoruz.” (Alt SES, K, Lise terk, 75).

Öte yandan, alt sosyo-ekonomik statüden katılımcılar geçmişte oy verdikleri partinin, bugün oy verdikleri partiyle aynı olmadığını, parti seçimlerinde değişim olduğunu vurgulamışlardır. Üst sosyo-ekonomik statüden kadın ve erkekler dünya görüşlerinin değişmediğini, geçmişte hangi partiye oy vermişlerse şimdi de aynı partiye oy verdiklerini dile getirmişlerdir.

“Geçmişte cahildik. Bir şey bilmiyorduk. Filanca partiye oy veriyorduk. Kim kimdir ne nedir bilmiyorduk. Şimdi değişti. Gazete okuyoruz. Kim yönetiyor, kim yönetmiyor hepsini biliyoruz. Buna göre oy veriyoruz.” (Alt SES, E, İlkokul mezunu, 69).

“Bizim hep aynı kızım, atadan dededen partimiz belli, yolumuz belli...” (Üst SES, K, Lise mezunu, 73).

“Rengimiz aynı, 50 yıl önce de böyleydi. Bizim partimiz belli. Hiç değişmedi. Aileden gelen bir gelenek gibi düşün bunu... Çocuklar da şükür aynı yolda. Biz de.

Berberce yürüyoruz. Yani anlayacağın verdiğimiz parti hiç değişmedi bizim” (Üst SES, E, Üniversite mezunu, 71).

Medya ve sosyal medya günümüzde 65 yaş ve üstü bireylerin yaşamlarında önemli yer teşkil etmektedir. Sosyal medya genellikle eğitim seviyesi yüksek ve üst ve orta sosyo-ekonomik statüden 65 yaş ve üstü bireyler tarafından tercih edilirken, kitle iletişim araçlarından televizyon sosyo-ekonomik statüden bağımsız bir şekilde yaşlı bireylerin gündelik yaşamlarının bir parçası olagelmıştır. Bu çalışmada da sosyo-ekonomik statüden bağımsız olarak katılımcıların çoğu gündelik yaşamlarında sıkça televizyon izlediklerini belirtmiş, siyasetle ilgili olan üst ve orta sosyo-ekonomik statüden eğitim durumu yüksek erkekler, televizyonda daha çok siyasi programlara ilgi gösterdiklerini ifade etmişlerdir. Alt sosyo-ekonomik statüden kadınlarsa televizyonda siyasi programları izlemeyi tercih etmediklerini belirtmiştir.

“Televizyon benim yarenim. Televizyonsuz yapmam ben. Öyle sabahtan akşama kadar oturup karşısında izlemiyorum tabi ama televizyon hep açık, evde iş yaparken, yemek hazırlarken... Zaten mutfakta da televizyonum var. Bana deşarj oluyor.” (Orta SES, K, Ortaokul mezunu, 68).

“Siyasi programları izliyorum, zaten hep onlar var. Bakıyorum ben de ne diyor bu adamlar diye. Ekseriyetle beğenmiyorum dediklerini ama ne oluyor ne bitiyor bilmek gerek. Haberimiz olmalı memleketten. Ama demin sordun ya beni etkilemiyor yanlış anlama. Benim oyum belli.” (Üst SES, E, Üniversite mezunu, 71).

“Siyasete bakmam ben televizyonda. Sabahki programı izliyorum, zaten sonra vakit de kalmıyor...” (Alt SES, K, Okuma yazma biliyor, 66).

Üst ve orta sosyo-ekonomik statüden katılımcılar, eskiden mutlaka eve en az bir gazete aldıklarını ancak şimdi gazete almak yerine internetten haberleri takip ettiklerini söylemişlerdir. Söz konusu katılımcılar geçmişte sosyal medya olmadığı için de dert yanmışlardır.

“Eve mutlaka bir gazete girerdi eskiden, kar kış dinlemem ekmele birlikte her sabah bir gazete alırdım. Ama artık gerek yok, bu (telefonu gösteriyor) var ya. Gerek kalmadı.” (Üst SES, E, Yüksekokul mezunu, 76).

“Feys (facebook) giriyorum. Orada bakıyorum ne var ne yok. Haberleri de oradan okuyorum. Valla eskiden yoktu feys meys. Olsa hayatımız kolaylaşırdı. Sağlık hastane işlerini de burdan yapıyorum. Bizim toruna yaptırıyorum. E-nabıza giriyorum. Tahliller filan hepsine ordan bakıyorum.” (Orta SES, E, Lise mezunu, 74).

Tüm bunlara ek olarak katılımcıların doğup büyüdüğü coğrafi bölgenin geçmişte siyasi katılım ve oy verme davranışlarını etkilediği ortaya çıkmıştır. Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde doğup büyüyen, sonrasında İstanbul’a göç eden alt sosyo-ekonomik statüden kadın katılımcıların çoğunluğu geçmişte, memleketlerinde

hangi partiye oy vereceklerini aşiretlerin belirlediğini ifade etmişlerdir. Aynı katılımcılar, İstanbul'a taşındıktan sonra oy verecekleri partiyi ve adayı kendilerinin seçtiklerini özellikle yerel seçimlerde kendi mahallelerinde bu adayların seçimi kazanması için komşularıyla görüştiklerini de dile getirmişlerdir.

"Geçmişte, şey vardı... Aşiret vardı kızım. Memlekette... Aşiret kime oy ver diyorsa biz mecbur ona verirdik. Şimdi öyle mi? Kime kafam yatarsa ona gidiyor elim. Kendim karar veriyorum." (Alt SES, K, İlkokul mezunu, 72).

"Geçmiş geçmişte kalmış kızım. Bizim oralarda oy bizim değildi. Aşiret ne derse o olurdu. Şuna oy ver. Biz ona oy verirdik. Buna oy ver, biz ona oy verirdik." (Alt SES, K, Ortaokul mezunu, 74).

"...Hatta bir adayı belirliyoruz. Bu bizim için iyidir, çalışır diyoruz. Sonra mahallede kadınları gezip ona oy verin diyoruz." (Alt SES, K, Okuma yazma biliyor, 66).

Öte yandan, orta ve alt sosyo-ekonomik statüden kadınların bir kısmı da gençken hangi partiye oy vereceklerini eşlerinin belirlediğini belirterek eşleri hangi partiye oy vermelerini istiyorsa o partiye oy verdiklerini dile getirmektedir.

"Rahmetli şu partiye oy veriyoruz derdi, biz ma'aile o partiye oy verirdik. Gider o partiye oyumuzu atardık. Aday maday anlamadan ona verirdik oyumuzu." (Orta SES, K, Ortaokul mezunu, 74).

"Geçken boynumuz büküktü kızım, cahildik bilmezdik. Bey ne derse oydu. Şimdi öyle mi?" (Alt SES, K, Ortaokul mezunu, 77).

3.2. Katılımcılar için Siyasi Katılımda Ailenin Rolü

Ailenin dünya görüşü ve siyasi tercihinin bireyin siyasi katılımına etki ettiği bilinmektedir. Siyasi görüşün kuşaklararası aktarımı sosyal istikrarı sağlamak için bir mekanizma olarak tasvir edilegelmiştir. Bundan yaklaşık 50 yıl önce Jennings ve Niemi (1968) tarafından yapılan araştırmaya göre parti aidiyeti ve ebeveyn-çocuk etkileşimi arasında olumlu bir ilişki vardır. Son yıllarda yapılan çalışmalar da bu savı destekler niteliktedir. Örneğin Aggeborn ve Nyman'a (2020: s. 19) göre çocuklukta ebeveynlerle birlikte vakit geçirmenin, bireyin ebeveynleriyle aynı siyasi partiye oy verme olasılığının çok daha yüksek olmasıyla ilişkilidir. Ailenin, toplumsallaşma sürecindeki rolü ile açıklanabilecek bu sonuç, ebeveynlerden öğrenilen siyasi katılımın yetişkinlikte yansımaları olduğunu göstermektedir. Nitekim, Jennings, Stoker ve Bowers (2009: s. 795-796) üç kuşak Amerikalı üzerine yaptıkları araştırmada üç temel sonuca varmıştır. Bu sonuçlardan ilki ebeveynlerin çocuklarının siyasi eğitiminde önemli etkileri olduğudur. İkinci sonuca göre siyasete aktif olarak katılan ebeveynlerin çocuklarının da benzer şekilde politize bireyler olacağı ortaya çıkmıştır.

Yazarların ulaştığı üçüncü sonuçsa ebeveynlerin politik tercihlerinin bireylerin siyasi karakterini ve davranışını etkilediği yönündedir.

Bu çalışmada literatüre paralel olarak, görüşülen kişilerin çoğunluğu ailenin özellikle ebeveynlerin siyasi parti aidiyetinde rolü olduğunun altını çizmişlerdir. Sosyo-ekonomik statü farklılıklarının bu yanıtı değiştirmedeği görülmüştür.

“Aile mühim. Biz babamızdan ne gördüysek o. Çocuklarımız da öyle. Aynıyız yani biz.” (Alt SES, K, Ortaokul mezunu, 70).

“Ne de olsa armut dibine düşer. Siyasi görüşü aile belirler.” (Orta SES, E, Lise mezunu, 72).

“Eee tabi evde konuşuluyor, çocuk o ortamda yoğuruluyor, anlatabiliyor muyum? O hamurda yoğuruluyor, sonunda bir birey çıkıyor ortaya. Bir insan çıkıyor. İnsan yetiştirmek kolay mı? İnsanı aile yetiştiriyor, ailede anne yetiştiriyor. Her anını o yetiştiriyor, hayata hazırlıyor.” (Üst SES, K, Lise mezunu, 73)

Görüşme içinde “Çocuklarınızın siyasi tercihi sizin için önemli midir?” sorusuna yine sosyo-ekonomik statüden bağımsız olarak neredeyse tüm görüşülen kişiler olumsuz yanıt vermiş çocuklarının birer birey ve yetişkin olduklarını ve siyasi tercihlerinde özgür olduklarını ifade etmişlerdir. Bu sorunun akabinde yöneltilen “Çocuklarınız hiç onaylamadığınız bir partiye oy verse tepkiniz ne olur?” sorusuna alt sosyo-ekonomik statüden katılımcılar soru sorulduğu anda tepkilerini dile getirmişlerdir. Orta ve üst sosyo-ekonomik statüden katılımcılar ise bir tepki vermeyeceklerini, çocuklarının farklı partilere oy verebileceğini belirtmişlerdir.

“Yok! Öyle bir şey yok... Çocuğumla ben aynı partiye oy veriyoruz zaten... Hatta sana diyim tüm sülale aynı partiye oy veriyoruz yıllardır. Başka kime oy verecek? Oy verecek başka parti mi var?” (Alt SES, K, Lise terk, 75).

“Karışırız tabi. Doğru yolu göstermek benim görevim. Bir baba olarak, adını söyle evin reisi mi diyorsunuz? Benim görevim yani.” (Alt SES, E, İlkokul mezunu, 76).

“O da olabilir. İstedigine oy verebilir. Sorun olmaz benim için.” (Üst SES, K, Üniversite mezunu, 74).

“Farklı parti? Olur tabi. Kendi hakkı. İlla benim çocuğum diye gidip benim oy verdiğim partiye oy verecek diye bir şey yok ya. Okumuş etmiş adam. Kime isterse gider ona oy verir. Ben karışmam yani.” (Orta SES, E, Üniversite mezunu, 77).

“Eşinizle siyasi görüş farklılığımız var mı? Varsa bu sizin için bir sorun teşkil eder mi?” sorusuna çocuklarının farklı siyasi görüşte olmasını olumlu karşılayan orta ve üst sosyo-ekonomik statüdeki katılımcılar eşiyile görüş farklılıklarının olmadığını, olsa da bunun bir sorun olmayacağını belirtmiştir. Ancak çocuklarının farklı siyasi

görüşte olmasına olumsuz tepki veren/verebileceklerini ifade eden alt sosyo-ekonomik statüden katılımcılar eşleriyle farklı siyasi görüşte olamayacaklarını dile getirmişlerdir.

“Eşimle biz aynı fikirdeyiz, aynı görüşteyiz. Yani...” (Alt SES, K, Liseyi dışarıdan bitirmiş, 76).

“Olur mu? Biz eşimle hep aynı partiye oy verdik. Zaten niye farklı düşüneyim ki o benim eşim” (Alt SES, K, Okuma yazma biliyor, 66).

“Eşim başka partiye oy verse? Verebilir. Olabilir yani... Ben ne yaparım? Bir şey yapmam. O da onun tercihi” (Üst SES, K, Üniversite mezunu, 74).

3. 3. Katılımcıların Farklı Siyasi Görüş Karşısındaki Duruşu

Siyasi hoşgörü, siyasi hakların zıt veya hoşlanmayan görüşlere sahip grupları kapsayacak şekilde genişletilmesini gerektirir ve temel demokratik sivil özgürlüklere ve azınlık haklarına desteği kapsar (Marquart-Pyatt, 2015: s. 491). Dolayısıyla siyasi hoşgörü çok farklı bağlamlarda, makro ve mikro ölçekte analiz edilebilecek geniş bir anlam yelpazesine sahip bir kavramdır. Ancak bu çalışmada “siyasi hoşgörü” mikro ölçekte siyasi tercih temelinde ele alınarak katılımcıların aile fertleri ve sosyal çevrelerinin farklı siyasi tercihe sahip olması durumu karşısındaki duruşlarını kapsamaktadır.

Ailede eşlerinin ya da çocuklarının farklı dünya görüşüne sahip olmasına ya da farklı siyasi partiye oy vermesine olumsuz tepki veren kadın katılımcılar, “komşunuz ya da arkadaşımızın sizin tasvip etmediğiniz bir partiye oy vermesi konusunda tepkiniz ne olur” sorusuna yine olumsuz yanıt vermişlerdir. Söz konusu katılımcıların çoğunluğu alt sosyo-ekonomik statü ve eğitim seviyesi düşük olanlar ile bir kısmı da üst sosyo-ekonomik statüden katılımcılar da benzer görüş beyan etmiştir.

“Yani kızım, kafan bir olmuyor anlıyor musun? Kafa tutmadı mı, şey olmadı mı, ne komşuluk edilir ne arkadaşlık. Görüşün bir olmuyor.” (Alt SES, K, Okuma yazma biliyor, 66).

“Yok zor, çok zor. Bir kere beraber televizyon izlesen mesela bir şey çıksa, bir şey dese içine oturur. Olmaz...” (Alt SES, K, İlkokul mezunu, 76).

“Şimdi sana şöyle anlatayım. O mesela diyelim eeee. Bir parti var ve ben asla oy vermem ama yan komşum o partinin sevgilisi. Ben o komşuyla görüşür müyüm? Görüşsem de merhaba merhaba.” (Üst SES, K, Üniversite mezunu, 73).

Öte yandan erkek katılımcıların çoğu farklı parti sempatanlığının dostluk ya da arkadaşlıklarını etkilemeyeceğini ifade etmişlerdir.

“Yoo. Kahvede var mesela arkadaşlar, oyun oynuyoruz beraber. Bir şey olmuyor. Konusunu dahi açmıyoruz. Çünkü biliyorum o falancayı seviyor ona oy veriyor. Açşam nolacak? Kavga çıkacak en iyisi mi ben oyunumu oynuyorum...” (Orta SES, E, Üniversite mezunu, 76).

“Benim için fark etmiyor. Ben herkesle konuşur, tartışırım... Yeri gelir otururum sohbet ederiz, tartışırız, konuşuruz...” (Alt SES, E, Ortaokul mezunu, 67).

4. Sonuç

Her yaşam evresinin kendine özgü özellikleri ve sosyal eğilimleri vardır. Örneğin, gençler muhtemelen gençlik gruplarına veya spor takımlarına, orta yaşlılar daha çok ebeveyn gruplarına, yaşlılar da genellikle emeklilerin oldukları dernek ya da gruplara üye olmaktadır. Bu aidiyetler bireyin siyasi katılımıyla da ilişkiseldir. Çünkü bireyler çoğunlukla kendi dünya görüşlerine benzer dünya görüşüne sahip bireylerle vakit geçirmekten hoşlanırlar. Yaşlılık, fiziksel, sosyal ve psikolojik değişimlerin yaşandığı bir yaşam evresi olarak bilinmektedir. Yaşlanmayla birlikte gündelik yaşamlarında dönüşümler yaşayan yaşlıların kültürel, sosyal ve siyasal etkinlikleri de dönüşüme uğramaktadır.

Yaşlı nüfus artışı, yaşlıların toplumun her alanında görünür ve etkin olmalarına neden olmaktadır. Yaşlıların varlığı ve siyasi katılımı bu anlamda önemlidir ve sosyal bilim araştırmacıları tarafından daha çok çalışılması gereken konular arasında yer almaktadır. Buna paralel olarak gerek dünyada gerekse ülkemizde siyasa yapıcılar, karar alıcılar 65 yaş ve üstü nüfusla ilgili konulara ivedilikle yer vermeye başlamışlardır.

Bu çalışma İstanbul’da yaşayan farklı sosyo-ekonomik statüden kentli bireylerin siyasi katılımını incelemek amacıyla yola çıkmıştır. Bu amaca ulaşmak için 65 yaş ve üstü 30 kişiyle yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Saha çalışmasının bulguları üç ana tema çerçevesinde toplanmıştır.

İlk olarak katılımcıların geçmişten günümüze siyasi katılımında bir değişim olup olmadığı araştırılmıştır. Buna göre üst ve orta sosyo-ekonomik statüden eğitim seviyesi yüksek katılımcılar, geçmişte de bugün de siyasetle ilgili olduklarını belirterek siyasetin yaşamlarında önemli bir yer teşkil ettiğini ifade etmişlerdir. Buna karşın alt sosyo-ekonomik statüden özellikle erkek katılımcılar geçmişte siyasi parti üyelikleri olsa da günümüzde siyasetle ilgilenmediklerini, sadece seçimlerde oy kullanmak suretiyle siyasi katılımlarını gerçekleştirdiklerini belirtmişlerdir. Bu bulgular literatürle de paraleldir (Peterson, 1990; Verba, Nie, 1972; Wolfinger, Rosenstone, 1980). Buna ek olarak üst sosyo-ekonomik statüden, eğitim seviyesi yüksek, üniversite mezunu kadın ve erkek katılımcılar geçmişte oy verdikleri parti ile bugün oy

verdikleri partinin aynı olduğunu, bu konuda bir değişim yaşanmadığını ifade etmişlerdir. Ancak durum alt sosyo-ekonomik statüden bireyler için farklıdır. Alt sosyo-ekonomik statüden katılımcılar geçmişte oy verdikleri parti ile bugün oy verdikleri partinin değiştiğini belirtmişlerdir.

Öte yandan kadın katılımcıların bir kısmının özellikle siyasi katılımı ilgili sorulara yanıt vermekten çekindikleri gözlemlenmiştir. Alt sosyo-ekonomik statüden katılımcılar, geçmişlerinde eşlerinin yönlendirmesiyle oy kullandıklarını, ancak şimdilerde oy verecekleri parti ve adayları kendilerinin seçtiklerini dile getirmişlerdir.

Araştırmanın bulgularının toplandığı ikinci tema katılımcılara göre siyasi katılımı ailenin rolü ile ilişkilidir. Neredeyse tüm katılımcılar, sosyo-ekonomik statü ve eğitim durumundan bağımsız olarak siyasi sosyalizasyonun başat aktörlerinden biri olan ailenin bireyin siyasi katılım sürecini belirlediğini ifade etmişlerdir. Öte yandan, tüm katılımcılara “Çocuklarınızın siyasi parti tercihi sizin için önemli midir” sorusu yöneltilmiştir. Bu soruya üst ve orta sosyo-ekonomik statüden katılımcılar olumsuz yanıt vererek, çocuklarının siyasi parti tercihlerinde özgür olduklarını, kendilerinin onları yönlendirmeyeceğini dile getirmiştir. Ancak alt sosyo-ekonomik statüden eğitim seviyesi düşük olan katılımcılar, çocuklarının siyasi parti tercihlerini belirlemede onlara yol göstereceklerini belirterek bunun bir ebeveynlik görevi olduğunu ifade etmişlerdir. Benzer şekilde çocuklarının onaylamadıkları bir siyasi partiye oy vermeleri durumunda da “onlara doğru yolu göstereceklerini” belirtmişlerdir. Bu katılımcılar eşlerinin kendileriyle aynı siyasi görüşte olduğunu “aksinin zaten düşünülmeceğini” söylemişlerdir. Ancak üst ve orta sosyo-ekonomik statüden katılımcılar eşleriyle farklı siyasi görüşlere sahip olabileceklerini, bunun bir sorun teşkil etmeyeceğini dile getirmişlerdir.

Siyasi hoşgörü demokrasilerin kalbinde yer alan, demokrasiler için zorunlu bir olgudur. Kendi siyasi görüşünden farklı siyasi görüşe sahip bireylere karşı duruşun siyasi hoşgörü temelinde olması gerekmektedir. Bu çalışmada katılımcıların sosyo-ekonomik statü ve eğitim seviyelerinin siyasi hoşgörü düzeylerini belirlediği de ortaya çıkmıştır. Buna göre eşlerinin ve/ya da çocuklarının farklı siyasi görüşte olmalarını hoş karşılamayacaklarını belirten alt sosyo-ekonomik statüden kadın katılımcılar, farklı dünya görüşüne sahip bireylerle de komşuluk ve arkadaşlık ilişkilerine girmeyecekleri ifade etmişlerdir. Alt sosyo-ekonomik statüden, eğitim seviyesi düşük erkek katılımcılar ise farklı siyasi görüşten bireylerle arkadaş olabileceklerini dile getirmişlerdir. Katılımcıların sosyo-ekonomik durumu yükseldikçe siyasi hoşgörülerinin de yükseldiği gözlemlenmiştir. Buna göre üst ve orta sosyo-ekonomik statüden katılımcılar farklı dünya görüşüne sahip bireylerle arkadaşlık ve komşuluk ilişkilerinde bulunabileceklerini ifade etmişlerdir.

Sonuç olarak, niteliksel araştırma yönteminin derinlemesine görüşme tekniğiyle gerçekleştirilmiş bu çalışmanın bulguları, niteliksel araştırmanın doğası gereği genellenemese de İstanbul’da yaşayan bir grup 65 yaş ve üstü bireyin siyasi katılımıyla ilgili ipuçlarını ortaya koymuştur. Yapılan araştırma farklı bir zaman diliminde aynı kişilerle yapılırsa bile farklı sonuçlar doğuracağından çalışmanın sonuçlarının niteliksel araştırmanın özü gereği sadece bu çalışmaya özgü olacağı göz önünde bulundurulmuştur. Buna göre görüşülen kişilerle yapılan derinlemesine görüşmeler sonrasında özetle şu sonuçlara varılmıştır. Görüşülen kişilerin yaşı siyasi katılımı arasında bir ilişki gözlemlenmiştir. Ancak gerçekleştirilen saha çalışmasında siyasi katılımı etkileyen tek etkenin yaş olmadığı ortaya çıkmıştır. Görüşülen bireylerin sosyo-ekonomik statüsü ve eğitim durumunun da siyasi katılımını önemli ölçüde etkilediği sonucuna varılmıştır. Buna göre üst sosyo-ekonomik statüden eğitim durumu üniversite ve üstü katılımcıların siyasi katılımının geçmişte de günümüzde de yüksek olduğu sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte yapılan mülakatlar sırasında ailenin siyasi katılımındaki yeri de ortaya çıkmıştır. Buna göre ebeveynlerle ilişkiler ve aile aidiyetinin siyasi katılımı ilişkisel olduğu görülmüştür. Çocuklarıyla sıcak ilişkiler içinde olan katılımcıların siyasi tercihleriyle çocuklarının siyasi tercihleri arasında paralellik görülmüştür. Yapılan derinlemesine görüşmeler sonrasında ortaya çıkan önemli bir bulgu da siyasi hoşgörü ile ilgilidir. Buna göre katılımcıların sosyo-ekonomik statüsü ve eğitim seviyesi arttıkça gerek aile içinde gerekse sosyal çevredeki bireyler açısından bakıldığında siyasi hoşgörü de artmaktadır. Üst ve orta sosyo-ekonomik statüden eğitim durumu yüksek katılımcılar, çocuklarının kendilerinden farklı bir siyasi partiye oy vermelerini hoşgörüyle karşılayacaklarını belirtirken, alt sosyo-ekonomik statüden eğitim seviyesi görece düşük olan katılımcılar, olumsuz cümleler kullanarak çocuklarının farklı bir siyasi partiye oy vermelerine izin vermeyeceklerini “onlara doğru yolu göstermenin onların görevi olduğunu” belirtmişlerdir. Paralel bir şekilde eşlerinin de farklı siyasi görüşte olamayacaklarını ifade etmişlerdir. Siyasi katılım, siyasi tercih ve siyasi hoşgörü üçgenindeki etkileşim ve ortaya koyduğu bulgular bu çalışmanın da ana eksenini oluşturmuştur.

Kaynakça

- Aggeborn, Linuz; Nyman, Par. (2020). “Intergenerational Transmission of Party Affiliation Within Political Families”. *Political Behavior*, Sayı:1, s. 1-23.
- Aron, Laurent; Botella, Marion; Lubart, Todd. (2019). “Culinary Arts: Talent and Their Development”. Rena Subotnik, Paula Olszewski-Kubilius, Frank. Worrell (Ed.). *The Psychology of High Performance: Developing Human Potential into Domain-Specific Talent* (s. 345–359). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/0000120-016>

- Binstock, Robert H.; Day, Christine. (1996). "Aging and Politics," Robert H. Binstock, Linda K. George (Ed.). *Handbook of Aging and Social Sciences*. (s. 362-87). San Diego: Academic Press.
- Birleşmiş Milletler. (2020). *Dünyada Nüfusun Yaşlanması 2019 (World Population Ageing 2019)*. (ST/ESA/SER.A/444). Ekonomik ve Sosyal İşler Birimi, Nüfus Bölümü. 20 Kasım 2020 tarihinde <https://www.un.org/en/development/desa/population/publications/pdf/ageing/WorldPopulationAgeing2019-Report.pdf> adresinden erişildi.
- Cecchini Luigi. (2021) "Political Participation". Harris Phil., Bitonti Alberto, Fleischer Craig, Skorkjær Binderkrantz Anne (Ed.). *The Palgrave Encyclopedia of Interest Groups, Lobbying and Public Affairs*. London: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-13895-0_141-1
- Crittenden, John. (1963). "Aging and Political Participation". *Western Political Quarterly*, Sayı: 16/2, s. 323-331.
- Grasso, Maria. (2013). "Age, Period and Cohort Analysis in a Comparative Context: Political Generations and Political Participation Repertoires in Western Europe". *Electoral Studies*, Sayı: 33, s. 63-76.
- Halder, Proshab Deb; Campbell-Phillips, Sharon. (2020). "A Review of Political Participation". *Asian Journal of Education and Social Studies*, Sayı: 7/2, s. 1-15.
- Holland, Jenny Lynn. (2013). *Age Gap? The Influence of Age on Voting Behavior and Political Preferences in the American Electorate*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Washington State University, Washington, Amerika Birleşik Devletleri.
- Hudson, Robert; Strate, John. (1985). "Aging and Political Systems". Robert Binstock, Ethel Shanas (Ed.). *Handbook of Aging and the Social Sciences*. (s. 554-585). New York: Van Nostrand Reinhold.
- Johnson, Timothy, P. (2014). "Snowball Sampling: Introduction" *Wiley StatsRef: Statistics Reference Online*. 30 Kasım 2020 tarihinde <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118445112.stat05720> adresinden erişildi.
- Jennings, M. Kent; Niemi, Richard, G. (1968). "The Transmission of Political Values from Parent to Child". *American Political Science Review*, Sayı: 62/1, s.169-184.

- Jennings, M. Kent; Stoker, Laura; Bowers, Jake. (2009). "Politics Across Generations: Family Transmission Reexamined". *The Journal of Politics*, Sayı: 71/3, s. 782-799.
- Karasar, Niyazi. (2009). *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler*, 19. Baskı, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Kılıç, Selim. (2013). "Örnekleme Yöntemleri". *Journal of Mood Disorders*, Sayı:3/1, s. 44-6.
- Kümbetoğlu, Belkıs. (2012). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. Bağlam.
- Kvale, Steinar. (1983). "The Qualitative Research Interview: A Phenomenological and a Hermeneutical Mode of Understanding". *Journal of Phenomenological Psychology*, Sayı: 14, s. 171-196.
- Marquart-Pyatt Sandra. (2015). "Political Tolerance". Wright James D. (Ed.). *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. (s. 491-496). Edinburgh: Elsevier Science.
- Mayer, Alexander, K. (2011). "Does Education Increase Political Participation?". *The Journal of Politics*, Sayı:73/3, s. 633-645.
- Milibrath, Lester, W. (1981). "Political Participation". Long, Samuel. (Ed.). *The Handbook of Political Behaviour*, (s. 197-240). New York: Plenum Press.
- Melo, Daniela; Stockemer, Daniel. (2014). "Age and Political Participation in Germany, France and the UK: A Comparative Analysis". *Comparative European Politics*. Sayı: 12/1, s. 33-53.
- Miller, Warren. (1992). "Political Participation and Voting Behaviour". Marry Howkesworth ve Maurice Kogan (Ed.). *Encyclopedia of Government and Politics*. (s. 428-441). New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Peterson, Steven A. (1990). *Political Behavior: Patterns in Everyday Life*. Newbury Park: Sage Publications.
- Tekin, Hasan Hüseyin. (2006). "Nitel Araştırma Yönteminin Bir Veri Toplama Tekniği Olarak Derinlemesine Görüşme". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 3/13, s.101-116.
- Tokmak, Meriç. (2016). "Sözlü Tarih ve Derinlemesine Görüşme". *Ardahan Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı:3, s. 83-98.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2020). *İstatistiklerle Yaşlılar, 2019*. 17 Kasım 2020 tarihinde <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=33712> adresinden erişildi.

- Van Deth, Jan W. (2015). "Political Participation". Gianpietro Mazzoleni (Ed.). *The International Encyclopedia of Political Communication*. (s. 1-12). Hoboken, New Jersey: John Wiley.
- Verba, Sidney; Nie, Norman. (1972). *Participation in America: Political Democracy and Social Equality*. New York: Harper and Row Publishers.
- Verba, Sidney; Nie, Norman; Kim, Jae-on. (1971). *The Modes of Democratic Participation: A Cross-national Comparison*. Beverly Hills, California: Sage.
- Weiss, Julia. (2020). "What is Your Political Participation? Literature Review on Youth Political Participation and Political Attitudes". *Frontiers in Political Science*. Sayı:2/1. 25 Kasım 2020 tarihinde <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpos.2020.00001/full> adresinden erişildi.
- Whiteley, Paul. (2012). *Political Participation in Britain: The Decline and Revival of Civic Culture*. London: Palgrave Macmillan.
- Wolfinger, Raymond; Steven J., Rosenstone. (1980). *Who Votes*. New Haven: Yale University Press.

WILLIAM BLAKE'İN ESERLERİNDE İNSAN

Human in William Blake's Works

(Makale Geliş Tarihi: 04.11.2020 / Kabul Tarihi: 18.03.2021)

Filiz BAYOĞLU KINA*

Öz

Şair, ressam ve gravür ustası olan William Blake, insan duygularını yalın ve dolaysız bir biçimde anlatarak döneminde farklı bir ifade tarzı yaratmıştır. Amerikan ve Fransız Devrimi'ni gören, Sanayi Devrimi'nin zaferine tanıklık eden ve Aydınlanma Çağı felsefesinden etkilenen Blake, tüm bunlara şiirleri ve sanat eserleriyle cevap vermiştir. Gözlem ve deneyimlerini zengin bir düşünme gücüyle aktararak; eserlerinde özel mülkiyete, kilise kurumuna, devlete, savaşa, eğitim kurumlarına kısacası insanın kendini açığa çıkarmasına engel olan ve kendine yabancılaşmasına yol açan tüm çalışma biçimlerine karşı çıkmıştır. Sermayenin, verginin ve tahakkümün sonunun gelmesini arzulamış; insanlığın tekâmül kabiliyetine, doğayla uyum içerisinde özgür ve eşit bir toplum yaratma ihtimaline inanmıştır. Bu çalışma onun bu inancının peşinden giderek, eserlerinin ana teması olan insan anlayışını ve vizyonunu ortaya koymayı amaçlar.

Anahtar Kelimeler: Blake, İnsan, Tanrı, Şiir, Masumiyet, Deneyim.

Abstract

William Blake, a poet, painter and engraver, created a different style of expression in his period by expressing human emotions in a simple and direct way. Blake, who saw the American and French Revolution, witnessed the triumph of the Industrial Revolution and was influenced by the Enlightenment Age philosophy, responded to all these with his poems and works of art. By conveying his observations and experiences with a rich imagination; In his works, he opposed private property, the church, the state, war, educational

* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum / TÜRKİYE. Asst. Prof., Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Erzurum / TURKEY. E-mail: filizof@atauni.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6244-6767>

institutions, in short, all forms of work that prevent people from revealing themselves and cause human alienation. He wished the end of capital, tax and domination; He believed in the evolutionary ability of humanity and the possibility of creating a free and equal society in harmony with nature. This study aims to reveal the human understanding and vision, which is the main theme of his works, by following his belief.

Keywords: Blake, Human, God, Poetry, Innocence, Experience

1. Giriş

İngiltere'de Romantizmin öncüleri arasında yer alan, şiirlerinde kullandığı basit ancak güçlü üslubu ile tanınan William Blake şiire ve resme küçük yaşlarda başladı. Kendine özgü bir teknik geliştirerek şiirlerini bakır levhalara çizdi ve resimledi. Şiirde ve resimde sembolizmle kişisel bir mitoloji kurarak 18. yüzyıl edebiyat ve sanat dünyası içinde kendine özgü bir yer edindi. Sembollerle yüklü şiirlerinde doğayı, insan doğasını, iyi-kötü, masumiyet-tecrübe gibi insan ruhundaki zıtlıkları betimledi. 1789 yılında yazdığı *Songs of Innocence* (Masumiyet Şarkıları) insanın iyi ve masum yönünü ele alırken 1794 yılında yazdığı *Songs of Experience* (Tecrübe Şarkıları)'de ise insanın kötü, yıkıcı ve deneyim kazanmış yönünü işledi. Daha sonra birbirini tamamladığı ve aynı temaları değişik açılardan ele aldığı için bu iki koleksiyonu birleştirerek *Songs of Innocence and Experience* (Masumiyet ve Tecrübe Şarkıları) adı altında yayınladı. Bu, yalnızca bu çalışmaya atfettiği önemi değil, aynı zamanda onun aracılığıyla savunduğu mesajın önemini ve gücünü de gösterir. Blake, kitabın ön sayfasına da, bu şiirlerde “insan ruhunun birbirine karşıt durumlarının” görüldüğünü yazdı (Urgan, 2007: s. 546). Blake bu ifadesiyle günümüzde de insanı rahatsız etmeye devam eden kurumsallaşmış toplumun ‘real’ rasyonelitesine ve ahlakına karşı, insanlığın ‘ideal’ düzeninin mücadelesine dikkat çekmiştir.

“İnsan ruhunun iki zıt durumu”ndan fazlasını gösteren Blake'in *Masumiyet ve Deneyim Şarkıları*, geleneksel modernite ve ahlak kavramlarına zıt olarak, var olan sembolik bir gelişmeyi ortaya koymaktadır. Onun yazıları, baskıcı kilisenin fermanlarıyla oluşturulmuş ve devlet tarafından desteklenen, toplumun “aklın çekicinde dövülmüş zincirlerini” (Blake, 2008: s. 52) gevşetme ya da kırma çabasıdır. Blake'in eserleri, Sanayi Devrimi, Newton fiziği ve kırsalın kente göçü gibi on sekizinci yüzyıl olaylarını eleştirir ve insan enerjisinin ve yaratıcılığının özgürleşmesi çağrısında bulunur. Onun çalışmalarında Romantizm'in duyguyu aklın önünde tutan felsefesi ve mitolojilerle birlikte insanın ne olduğuna ilişkin karşıt konulmaz ilgisi kendini gösterir (Kuşoğlu, 2008: s. 4). Dinin, toplumun ve devletin insana giydirmeye çalıştığı her türlü örtüyü kaldırmaya çalışarak, insandaki haz ve sevinç duygularını yüceltir, kişisel deneyimin önemini vurgular. Onun şiirleri hayat, evren, Yaratıcı ve insan üzerine görünüşte tamamen zıt durumları ve kavramları sunar. Aynı konuların farklı bakış açıları gösterir. Eserleri farklı yorumlamalara

açıktır. Çünkü Blake, çalışmaları dönemin ideolojik çerçevesine tamamen uyabilecek tipik bir temsilci değil; benzersiz, devrimci ve güçlü bir sanatçıdır. Eserlerinde imparatorluğa karşı devrimin, akla karşı hayal gücünün, her türlü baskıya karşı özgürlüğün felsefesini yapar. Kısaca insanı insan yapan şartların imkanını sorgular.

757 yılında James Blake ve Catherine Blake'in oğlu olarak dünyaya gelen William Blake, sadece okuma yazma öğrenene kadar okula gitti. Çizim yeteneğinin keşfedilmesi ile 1767 yılında, dönemin genç ressamlarını yetiştiren Henry Pars'ın çizim okuluna girdi (Kuşoğlu, 2008: s. 8). Bu okulda Antik Çağ'a ait sanat eserlerini inceleme fırsatı buldu ve mitolojiye ilgi duymaya başladı. On dört yaşında gravür sanatçısı James Basire'in yanında çıraklığa başladı. Yedi yıllık çıraklığın ardından yirmi bir yaşındayken, hayatını gravürcü olarak kazanmaya başladı. Aynı yıl Royal Academy'ye girdi. Akademide canlı modellerin resimlerini yapma imkânı buldu. Ancak canlı modellere bakarak resim yapmak ona göre 'ölümlülük kokuyordu' (Doğan, 2015: s. 366). Kendi gayretleri sonucu Latince, Yunanca ve İbraniceyi öğrenen ve ömrünün sonunda Dante'nin *İlahi Komedya* adlı eserini resimlerken de onu daha iyi anlamak için İtalyanca öğrenen Blake güçlü bir hayal gücüne sahipti ve her şeyi hayal gücünün gözleriyle gördüğünü söyledi (Alemdaroğlu, 2019: s. 23). Ona göre, maddesel göz bir pencereden farksızdır ve insanların çoğu gerçekten görebilen yaratıcı gözleriyle değil, o pencereyle bakarlar dünyaya. Blake, pencere ile değil, pencerenin içinden dünyaya bakan bir bakışa sahip olduğunu şu ifadeleriyle çok güzel özetler: "Bir kum tanesinde bir dünya, Bir kır çiçeğinde bir cennet görebilmek, Sonsuzluğu avucunun içinde, Ebediyeti bir saatte tutabilmek" (Blake, 2015: s. 43) Onun bu farkındalığı dünyayı pek çok insandan farklı gördüğünü net bir şekilde ortaya koyar:

"Bu Dünyada¹ bir İnsanın mutlu olabileceğini hissediyorum. Ve Bu Dünyanın imgelem ve Vizyon Dünyası olduğunu biliyorum. Bu Dünyada resmini yaptığım her şeyi görüyorum, ancak Herkes aynı şeyi göremez. Cimrinin Bakışına göre Altın Para Güneşten daha güzeldir ve Eski bir Para kesesinin Üzümlerle dolu bir Asmadan daha güzel boyutları vardır. Bazılarında sevinç göz yaşları akıtan ağaç Diğerleri için sadece yolda duran Yeşil bir nesnedir. Bazıları Doğayı Alay konusu ve Biçimsizlik olarak görür, bunlara göre boyutlarımı düzenlemeyeceğim; ve Bazıları Doğayı hiç görmez. Fakat İmgelem insanının Bakışına göre Doğa İmgelemin kendisidir. Bir insan neyse onu görür" (Akt. Marshall, 1997: s. 21).

Farklı bir bakış açısına sahip olması döneminde anlaşılıp tanınmasını engelledi ya da yanlış anlaşılmasını sağladı. Bunu şu ifadeleri ile dile getirdi: "'Deli' derler bana hep: 'Aptal' diyorlar bana, Kışkandıkları hangimiz peki acaba, Sen mi Ben mi?" (Akt. Marshall, 2019: s. 3). Onun ünü çok daha sonraları, 20. yüzyılda

¹ Blake bazı sözcükleri vurgulamak için o sözcüklerin ilk harflerini büyük harfle yazar. Metinde de buna uyulmuştur.

başladı. Hatta Eliot, Blake'in "dahi bir şair" olduğunu, farklı bir ortamda yetişseydi bir Dante olabileceğini ileri sürdü (Urgan, 2007: s. 539). Yaşarken 'deli' daha sonra 'dahi' olduğu iddia edilen Blake'in eserlerinde mitolojinin, kutsal kitapların, John Milton'un *Kayıp Cennet* adlı eserinin, Jacob Boehme'nin yazılarının ve Swedenburg'un etkisi görülür. Ayrıca çoğu eserinde Plotinos'un *Güzellik Üzerine* adlı eserinin etkisi hissedilir (Marshall, 1997: s. 10). Eserlerinin farklı temalarına rağmen hepsinin tek bir amacı vardır. İnsanın eğilimlerini ve insan doğasını tüm derinliği ile kavramak; insanlık durumunun gerçekliğini tasvir etmek. Bunu yaparken de Blake insana, geleneksel algının karşısı, alternatif bir bakış açısı ile baktı. Her zaman toplum tarafından şekillendirilen ve üretilen insan ile olduğu haliyle olan insan arasında bir ayırım yaptı.

Ona göre insan, Tanrının imgesinde, *İlahi İmge*² 'de yaratıldığı için biriciktir ve Tanrının krallığı insanın içindedir. Bu nedenle insan öncelikle ruhsal bir varlıktır sadece fiziksel beden ile sınırlandırılmaz. Blake bu ruhsal insan özüne "İmgelem" ya da "Şiirsel Deha" adını verir ve şöyle der: "Şiirsel Deha gerçek İnsandır; insanın bedeni ve dış görünüşü Şiirsel Dehadan gelir" (Blake, 2014: s. 115). Blake'in insan imgesinin anlaşılması; Tanrı, doğa ve hayvan dünyası tasvirinin analizini, karşılaştırmasını ve zıtlıklarının ortaya konulmasını gerektirir. Aynı zamanda yetişkinlerin ve çocuk dünyasının analizine dayanan bir çabayı gerekli kılar. Bu nedenle ilk önce çocuk imgelerinin yer verildiği *Songs of Innocence*, daha sonra yetişkinlerin dünyasının ele alındığı *Songs of Experience* ve nihayetinde bunların birlikteliğini vurgulayan *The Marriage of Heaven and Hell* adlı eserleri ele alınarak çalışma derinleştirilecektir.

2. Songs of Innocence (Masumiyet Şarkıları)

Masumiyet Şarkıları 'nda dünyaya ve yaşama masum bir çocuğun açısından bakılır, çocukluğun ve doğayla içi içe yaşamının hazzı anlatılır. "Çocukluk çağı! Korkusuz, arzu dolu, mutlu, sevinç içinde yuvarlanırlar zevkler sinesinde. Masumiyet çağı! Dobra, açık, arar durur gündüz ışıklarının dinç neşesini; bakire mutluluklarına açıktır o" (Blake, 2012: s. 49). Çocuk masumiyetin özü, tanrısal ilhamın sembolü ve insanın Tanrı ile bağının kanıtıdır. Özgürlüğe izin veren, toplumsal kısıtlamalar ve sistemlerle bozulmamış bir ortam sunan; neşe, huzur ve insan iyiliği imgeleriyle dolu olan bu serinin şiirlerinde Blake, dünya ve insan hakkında iyimser bir görüş ortaya koyar. Ona göre, Âdem ve Havva yeryüzündeki insan yaşamının ilk sayfaları, insan deneyiminin ve doğuştan gelen iyiliğin deneyimlendiği yaşamın Altın Çağıdır (Canlı, 2019: s. 18). Bu şiirlerde ne zaman bir çocuk bir tehlike ile karşılaşsa; bir ebeveyn figürü, baba, anne, Tanrı güven, sevgi ve bakım sağlamak için el altındadır. Ayrıca Tanrı'nın başlıca nitelikleri olan bağışlama, merhamet, huzur ve sevgi gibi kavramlar aynen insanlara da yansımıştır (Urgan, 2007: s. 547). İnsanlar tanrısal niteliklerle donatılmıştır. Bu en iyi Tanrısal *İmge* adlı şiirde ifade edilir: "Çünkü

² Blake'in şiirinin adıdır.

rahmet, merhamet, huzur ve sevgi, Aziz babamız Tanrı'dır. Ve rahmet, merhamet, huzur ve sevgi, Onun çocuğu ve kaygısı olan insandır. Çünkü insan yüreği var rahmetin, merhametin, insan yüzü. Ve sevginin, kutsal insan sureti ve huzurun, insan giysisi" (Blake, 2008: s. 17). Aynı şiirin ilerleyen bölümünde bütün insanların, hiçbir ayırım yapılmadan sevilmesini söyler.

"Ve herkes sevmelidir insan suretini, putperest, Türk ya da Yahudi.

Rahmet, sevgi ve merhametin yaşadığı yer,

Tanrı'nın da yaşadığı yerdir çünkü" (Blake, 2008: s.17).

Bu sembolik anlatımın güzel örneklerinden biri *The Little Boy Found* (Küçük Oğlan Bulundu) şiiridir. Bu şiir bize Blake'in Tanrı algısına dair bir bakış sunar. Küçük bir çocuk kaybolur. Annesi ağlayarak küçük çocuğu arar. Bu şiirde Blake, çocukluğun ve gençlik dünyasının yetişkinler için kapalı bir alan olduğuna işaret eder. Onun için ideal masum insan halinin işareti olan çocuğun doğası, yetişkinlerin kavrayışının ötesindedir. Bu nedenle çocuk, ebeveynlerin giremeyeceği dünyada yalnız kalır. Annenin çocuğu için endişelenmesine ve onu "keder içinde solgun"(Blake, 2008: s. 13) aramasına rağmen, onun çocukluk dünyasına erişimi engellendiği için çocuğu bulamaz. Böylece, çocuğu yalnızca Tanrı kurtarabilir ve mutluluğu yalnızca Tanrı geri getirebilir. Küçük çocuk ağlamaya başladıktan sonra, "Tanrı, babası gibi beyazlar içinde göründü" (Blake, 2008: s.13). Blake, Tanrı'yı babayla karşılaştırarak O'nun koruyucu rolünü vurgular. O, bir güvenlik sembolüdür. O, zayıflar, masumlar ve korunmasızlar için bir sığınaktır. Aynı zamanda Tanrı onlara "her zaman yakındır" (Blake, 2008: s.13) güçlü bir umut ve güven duygusu uyandıran bir görüntüdür. Babacan bir figürün simgesinde somutlaşan Tanrı'nın ilahi varlığı, her zaman çocuklarına göz kulak olduğunu, onlarla ilgilendiğini ve onları asla kendi hallerine terk etmediğini gösterir. Sevgi dolu, şefkatli Tanrı'nın bu imgesi, *The Chimney Sweeper* (Baca Temizleyicisi) ya da *The Little Black Boy* (Küçük Kara Oğlan) gibi bu eserdeki diğer birçok şiire de yerleştirilmiştir. Bununla birlikte, Blake'in bu serideki şiirleri yakından incelendiğinde, Tanrı'nın, geleneksel terimlerle algılanan Tanrı olmadığı fark edilir. Yani Tanrı göklerde saltanat kurmuş bir varlık olarak değil; bir insan, bir kadın ve Mesih olarak resmedilir. "Blake'in şiirlerinin yanına kazdığı resimlerde farklı Tanrı izlenimleri aktarılır. Küçük Siyah Çocuk'ta bir Mesih olarak görünür. Tanrısal İmge'nin alev çiçeğinde, sağ altta düşmüş bir adamı kaldıran Mesih olarak görünür ve sol üstte gökten inen bir kadın tanrı olarak görünür" (Akt. Dedovic, Becirovic, 2018: s. 286).

Burada dikkate değer olan, Blake'in Tanrı'yı çeşitli insan formlarında sunmasıdır. "Tanrı yalnızca mevcut varlıklarda veya İnsanlarda Eyleyebilir ve Varolur" (Blake, 2016: s. 51). Her insana ilahi doğa nüfuz eder: "Blake için Tanrı ve hayal gücü birdir; yani Tanrı insandaki yaratıcı ve ruhsal güçtür ve insan dışında Tanrı fikrinin bir anlamı yoktur" (Akt. Dedovic, Becirovic, 2018: s. 286). Böylece insan merkezci ve hümanist tavrını ifade eder, insanların kendinin başlıca ve nihai endişesi

olduğunu ortaya koyar. Sevgi, barış, merhamet ve diğer tüm olumlu nitelikler, insanlarda var olan ve onları tanrı yapan kutsalın bir parçasıdır. Ona göre, insan kendini içe kapattığından ötürü “her şeyi mağarasının dar yarıklarından görür” (Blake, 2016: s. 47). Ancak “eğer algı kapıları temizlenseydi her şey insana olduğu gibi belirirdi: Sonsuz” (47). İnsanın tansısallığına inanan Blake, bunun kanıtı olarak insanın tanrıyı arzu etmesini gösterir. Çünkü ona göre, insan görmediğini arzulanamaz. Bu bağlamda şunları söyler: “İnsanın arzusu Sonsuzsa, mülk Sonsuzdur ve kişinin kendisi de Sonsuzdur. Her şeyde sonsuzu gören kişi, Tanrı’yı görür. Sadece akli gören kişi, sadece kendini görür. Öyleyse Tanrı bizim olduğumuz gibi olur, biz onun olduğu gibi olalım diye” (Blake, 2014: s. 114). Böyle bir insan anlayışı yaşamı daha anlamlı hale getirir. Göklerde saltanat kurmuş bir Tanrı'nın her an gazabı ve korkusundan insanı özgürleştirerek, sevgi ve adanmışlıkla her insana Tanrı'ya benzeme yolunu ve umudunu aşılır.

Masumiyet Şarkıları'nda Blake'in insanlığa ilişkin kavramsal ve ideolojik tavrını güzel bir şekilde tasvir eden bir başka şiir de *Kuzu*'dur. Blake şiirlerinde hayvanları tasvir etmeye eğilimlidir. Kuzu, şiirlerinin birçoğunda (örneğin Amerika: Bir Kehanet, Kudüs vb.) yer alan ve tekrarlayan bir hayvandır. Bu uysal hayvanın yanı sıra, şiirine leoparlar, aslanlar ve kaplanlar gibi daha vahşi hayvanları da yerleştirir. Bununla birlikte, bu hayvanların hiçbiri kendi türlerinin tam bir temsilcisi değildir, yani genellikle bazı kavramların ve fikirlerin birer örneği olarak kullanılırlar. Böylece çoğunlukla dini sembolizmi olan hayvanlar, Blake'in soyut fikirlerinin somut bir şekilde gerçekleştirilmesi haline gelir. Blake, *Kuzu* şiirine bir çocuğun sorduğu soruyla başlar: “Küçük Kuzu seni kim yarattı?” (Blake, 2008: s. 6). İlk dörtlük boyunca yaratılışla ilgili başka sorular sorar. Şiirdeki ilk soru, yaratma ve ilahi müdahale sorunudur. Çocuk çok basit bir soru sorar ancak bu soru aynı zamanda her zaman ve her yerde gündeme getirilen evrensel bir sorgulamadır. Kuzu, her zaman iyi huylu, sakin ve masum olarak algılanan uysal bir hayvandır. Bu nedenle, Blake'in çocukluğun, insan yaşamının masum durumuna dair tasviri için çok uygun bir sembol görevi görür. İkinci kıtada, çocuğun kendisi kuzuya sorduğu sorusunun cevabını bize sunar.

“Küçük Kuzu söyleyeceğim sana,
Küçük Kuzu söyleyeceğim sana;
Senin adınla bilinir kendi de,
Çünkü bir Kuzu der o da kendine:
O alçakgönüllü, yumuşak huylu,
O küçücük bir çocuk oldu:
Ben bir çocuğum, kuzusun sen de,
Onun adıyla biliniriz biz de” (Blake, 2008: s.6).

Bu satırlarda Blake, kuzu hayvanını, Kuzu Mesih ve çocuk ile eşitler. “Kuzuyu yaratan Tanrı’dır. Yaratıcının insan şekline bürünmüş şekli ise oğlu (kuzu) İsa’dır. Masumiyet Şarkıları’nda ‘kuzu’ya yapılan vurgu İsa’nın insanların yaşamlarını günahlardan arındırmak için kendini feda eden bir kurtarıcı olduğunun bir hatılatıcısıdır. Hıristiyan inancına göre İsa, İncilin son bölümünde (ifşa) Hıristiyan karşıtlarını yenip insanlığı kurtaran tanrısal güçlere sahip ‘Tanrının bir kuzusu’ olarak ortaya çıkar” (Tutaş, 2014: s. 87). Böylece, şiirin ikinci bölümünde, Blake’in koşulsuz iyimserliğine, hümanizmine ve düşüncesinin farklılığına bir kez daha tanık olduğumuz bu üçü birbirinin yerine geçebilir hale gelir. Yaygın Hıristiyan motiflerini kullanmasına rağmen, bunları tamamen alışılmışın dışında, yeni bir anlamı güçlendirmek için şiirine dahil eder. Böylece, şiirdeki kuzu; masumiyeti, çocuğu, İsa’ya hatta kurbanı temsil eder. Bu şiirinde, diğer pek çok şiirinde olduğu gibi Blake, tanrısal ruhun doğada, çocuklarda ve masum yaratıklarda bulunduğuna işaret eder. Özetlemek gerekirse, Blake’a göre bir kuzu, hem manevi bir bileşendir (Mesih’in, masumiyetin ve Tanrının sevgisinin bir sembolü olarak). Hem pastoral bir bileşeni içerir (Bu anlamda alışıldık bir motiftir). Hem de muğlak olan (sevencenliği onun hem erdemi hem de zayıflığıdır) katmanlı bir anlama sahiptir.

Peki, ama bir çocuk dünyaya geldikten sonra toplumun etiketleri ve kısıtlamaları onu belirli bir kalıba zorlayana kadar ne kadar süre masum kalabilir ki? Bu serinin önemsizmiş gibi görünen *Infant Joy* (Neşeli Bebek) adlı şiiri bunu sorgular ve “Bir adım yok benim, iki günlüğüm ancak... Mutluyum, neşedir benim adım” (Blake, 2008: s. 24) diyerek başlar. Neden iki gün peki? Blake’in yaşadığı toplumda çocukları doğumdan üç gün sonra vaftiz etmek yaygın bir uygulamadır. Minot’a göre “‘İki günlük’ bebek tamamen masumdur, özgürdür ve muhtemelen hayatında son kez neşelidir. Çünkü (Blake’in dünya görüşüne göre) bundan sonra bebek vaftiz edilecek, isimlendirilecek ve böylece kilise gibi baskıcı insan kurumları tarafından sınırlandırılacaktır” (Minot, 1991: s. 78). Bir daha o saf, masum ve neşeli halinden eser kalmayacak ve deneyim (tecrübe) dünyasına geçiş yapacaktır.

3. Songs of Experience (Tecrübe Şarkıları)

Blake, *Masumiyet Şarkıları*’ndan beş yıl sonra yazdığı *Tecrübe Şarkıları*’nda madalyonun diğer yüzünü gösterir. İnsanların mükemmelliğe ve masumiyete ulaşabileceklerine dair deneyimi hayal kırıklığına uğramış olan Blake, bu şiirlerde de önceki şiirlerine benzer temaları işler. Ancak bu konuları daha olumsuz, kasvetli ve karamsar olan tamamen yeni bir bakışla sunar. Sükûnet, neşe, dinginlik yayılan sakin ve ılımlı duyguların hâkim olduğu *Masumiyet*’in aksine, *Tecrübe* bir tutku, yoğunluk ve yükselen gerilime sahiptir. Blake ilkinde çocukların masum dünyasını tasvir ederken, ikincisinde bizi yetişkinlerin yozlaşmış ve adaletsiz dünyasıyla tanıştırır. Çocukluk dünyasında, merhamet, barış ve sevgi gibi iyi özellikler sıralanırken; yetişkinlerin dünyasında bunlar ortadan kaybolur. Tehlikelerin çok büyük olduğu, korkunun tüm yaratılışı etkilediği ve teselli etme umudunun çok uzak ya da neredeyse hiç olmadığı bir dünyadır bu. Bu dünyada yetişkinlerin

sunduğu sevgi bile yıkıcı bir biçim alır. Çünkü onlar kendi içlerinde aşırı derecede yozlaşmışlardır. Masumiyet'in "hazzı" ve "neşesi" ile ilişkilendirilen herhangi bir aşk ifadesi, yetişkinlerin acı baskısıyla karşılaşır. Şiirler, ülke tarihinde çalkantılı olan o dönemde İngiltere'de yoksulluk, hastalık, savaş, fuhuş, cinsel ve sosyal baskının çirkin ve ürkütücü yönlerini ele alır (Canlı, 2019: s. 17). Çevresindeki toplumun keskin bir gözlemcisi olan Blake, artık mutlu çocuklarla dolu bir dünya anlayışını gerçekliğin dünyası olarak görmemeye başlar. "Ona göre çocukluk hem kendisidir hem de olgunlukta var olabilecek bir ruh halinin sembolüdür. Konusu çocuksu varoluş vizyonudur. Ona göre tüm insanlar bir anlamda ve bazen de tanrısal bir babanın çocuklarıdır, ancak deneyim onların masumiyetini yok eder ve onları hayaletlerin ve yanılsamaların peşinden koşturur" (Akt. Dedovic, Becirovic, 2018: s. 287). Aslında tecrübe, insani büyüme ve gelişme için gereklidir: "Daha yüksek bir seviyeye ulaşmak için, insan tecrübe ve ıstırapla sınanmalıdır. Tecrübe sadece bir gerçek değil; varoluş döngüsünde gerekli bir aşamadır" (Akt. Dedovic, Becirovic, 2018: s.287). *Tecrübe Şarkıları* 'nda insanın imajı değişir. İnsanın zalim, kıskanç ve acımasız yönleriyle karşılaşır; suçluluk ve suçlamanın tonlarını algılarız. Bununla birlikte, sadece insan figürü değişmez. Aynı zamanda Tanrı'nın kendisi de babacan, sempatik figürden "kıskanç Tanrı" ya dönüşür (Ford, 1957: s. 76). Daha önceki şiirlerde sunulduğu gibi, tanrısal olan ile insanın hala birbirine bağlı olduğu, ancak şimdi ilahi olanın merhamet göstermediğini ve "Tanrısal İmge"nin değiştiğini görürüz:

"Bir İnsan Yüreği var Kıyıcılığın
Ve Kıskançlığın bir İnsan Yüzü
Dehşetin Tanrısal İnsan Sureti
Ve Gizliliğin İnsan Giysisi" (Blake, 2008: s. 66).

Zulüm, yozlaşma, adaletsizlik, yoksulluk ve nefretin hakim olduğu deneyim dünyasında, merhametli Tanrı'ya da yer yoktur. Deneyimin özü, ilahi alan ile bağlantının kesilmesidir. Blake'in yarattığı yeni Tanrı, artık dünyayı basitçe yaratan, tüm insanlığı korumasız ve acı içinde bırakan öfkeli ve intikamcı bir Tanrı'dır. Bu Tanrı, insanların acılarına kayıtsızdır. Tanrı'nın doğasındaki bu değişikliğin bir örneği, *A Little Boy Lost*³ (Küçük bir Oğlan Kayboldu) şiiridir. Bir rahibin bir başkasını kendi gibi sevmemizi tavsiye ettiği bir vaazda, küçük bir çocuk safça ve dürüstçe "Daha fazla nasıl sevebilirim Baba, Seni ya da Kardeşlerimden birini? Kapı önünde kırıntı toplayan, Küçük kuş gibi seviyorum seni" (Blake, 2008: s. 57) der. Bunu duyan rahip, çocuğun saçına yapışarak onu sürükler ve çocuk rahip tarafından "kutsal yerde" (Blake, 2008: s.58) yakılır. Burada Blake, "Ana babası Boş yere ağladı"(Blake, 2008: s.58) ifadesi ile anne babanın çaresizliğini, "Herkes hayran oldu bu Rahipçe ilgiye" (Blake, 2008: s. 57) ifadesi ile inananlar şeklindeki insanlığı

³ Blake aynı adı taşıyan şiirlerde farklı temaları işler.

sert bir şekilde eleştirir. Şiirde, gelip çocuğunu kurtaran, mutluluğunu geri kazandıran bir Tanrı figürüyle karşılaşılmaz. Burada Tanrı, insanları dünyanın vahşetine bırakarak onları ihmal ve red eder. Bu şiirde Blake, kurumsallaşmış şekilsel dini, rahipte somutlaşan Kilise'yi yerer. Kilisenin soğukluğunu; meyhanenin sağlıklı, şirin ve sıcaklığını konu edinen *The Little Vagabond* (Küçük Serseri) adlı şiirinde aynı yergiye tanık oluruz.

Büyürken insan; hayal gücünden, çocuksu ruhundan uzaklaşmıştır. Bu uzaklaşma Tanrı'nın değişen yüzünün dışında, hayvan dünyasındaki değişim ile kuzudan kaplana geçişle de aktarılır. Bu kitabın en ünlü şiiri *Kaplan*'dır ve *Kuzu* adlı şiirde hissedilen sevgi ve mutluluk duygularının hiçbir kalıntısı bu şiirde yoktur.

“Kaplan Kaplan gecenin ormanında

Işıl ışıl yanan parlak yalaza;

Hangi ölümsüz el ya da göz, hangi,

Kurabildi o korkunç simetrini?” (Blake, 2008: s. 45).

“Şiir, barış ve nezaketin yanı sıra, yıkıcılık olasılıkları açısından korkunç ama aynı zamanda etkileyici ve takdire şayan, yaratılışın muazzam bir parçası ve görünüşe göre iyi huylu bir Yaratıcı fikrine meydan okuyan şiddetli bir güç içerir” (Ford, 1957: s. 68). Bu nedenle kaplan, iyinin tersi, kötü olarak temsil edilmez. Sadece “o korkunç simetriye” hayranlık ve şaşkınlık dolu soru ile başlar ve çeşitli sorularla devam eder. Soruların cevabının verilmediği şiirin devamında “Kuzuyu yaratan mı yarattı seni?” (Blake, 2008: s. 46) sorusuyla karşılaşırız. Böylece, kuzunun uysallığının ve kaplanın vahşiliğinin bir ve aynı kaynağa sahip olduğunu, her ikisinin de aynı Güç ve Enerjinin ürünü olma olasılığını kavırıyoruz. Burada iyi ile görünüşte kötü arasında yakın bir bağlantı kurulur. İyi ile kötü aynı kökene sahip olarak Bir'in parçaları olarak sunulur. Blake'in bu eserinin orijinal fikri, iyi ile kötü arasında, geleneksel bir ayırım olmaması gerektiğidir. Çünkü Kaplan, yaratılışın muhteşem ve belirsiz yüzüdür; o kötü değildir. Bu muzaffer insan bilincinin şiiridir; saf varlığın ilahisidir. Ve ona gücünü veren şey, Blake'in aynı insan dramının iki yönünü birleştirme yeteneğidir (Kazin, 1997). Bu fikir, *Masumiyet ve Deneyim Şarkıları* 'nda düşünülmüş ancak detaylandırılması *Cennet ile Cehennemin Evliliği* adlı eserde yapılmıştır.

4. The Marriage of Heaven and Hell (Cennet ile Cehennemin Evliliği)

Tecrübe Şarkıları 'nda daha önce belirtildiği gibi, *The Marriage of Heaven and Hell*, deneyimin kötü olmadığını vurgular. Bize kötülüğün yüzünü sadece bir insan yüzü olarak gösterir, böylece insanın tam olarak dünyanın onu yaptığı şey olduğunu ve nihai zaferlerinin onun anlayışı içinde gerçekleştiğini öğreniriz (Kazin, 1997). Görünüşte zıt iki kavramı (cennet-cehennem) bir araya getirdiği eserinin başlığında, Blake devrimci bir dünya görüşü öne sürer. İyi ile kötü, insan ruhunun

kaçınılmaz ve doğal karşıt iki durumudur. “Zıtlıklar olmadan ilerleme olmaz. Çekicilik ve iticilik, akıl ve enerji, sevgi ve nefret insan varlığı için gereklidir” (Blake, 2016: s. 25) diyerek zıtlıkların önemini belirtir ve masumiyet-deneyim karşıtlığını vurgulayarak, gerçeği kavramak için her iki bakış açısının da gerekliliğini de bu eserde ortaya koyar. “Yeryüzünde iki insan sınıfı her daim vardır... Yaratıcı ve Tüketici... Din ikisini uzlaştırma çabasıdır” (Blake, 2016: s. 51-53). Ancak Blake bunların uzlaştırılmasının doğru olmadığını düşünür. Bütünlüğün içindeki karşıtlıkları yok saymayarak onlardan güç alan Blake, farklılıklardan olumlu enerji çıkarmak gerektiğine inanır (Sönmez, 2016: s. 14). Bataille, bu eser için şöyle der: “William Blake'in o eşsiz cümlelerini dikkatle okumalıyız. Bunlar tarihin en anlam yüklü cümleleridir: İnsanın kendi acısıyla, en sonunda ölümlü ve onu ölüme iten davranışla anlaşmasını anlatırlar. Sıradan şiirsel cümleler olmanın çok ötesindedirler. İnsanın kendi kaderine kaçınılmaz olarak kavuşacağını belirtirler” (Bataille, 1997: s. 76). Bir gün insan üzerindeki tüm kısıtlamalardan ve onu şekillendiren yanlış öğretilerden kurtularak kendi gerçekliğini bulacaktır. Bu düşüncesini de en açık bir şekilde bu eserinde “Kutsal kitapların ve kutsal buyrukların” insanla ilgili “şu Yanlışlara yol açtığını” (Blake, 2016: s. 27) söyleyerek netleştirir:

“-İnsanın gerçek iki varoluş kaidesi vardır, yani Bedeni ve Ruhunu.

-Kötülük denen Enerji yalnızca Bedenden, İyilik denen Akıl ise yalnızca Ruhtandır.

-Tanrı, Enerjisinin peşinden gittiği için İnsana Ebediyette eziyet edecektir” (Blake, 2016: s.27).

Kutsal kitapların ve öğretilerin insanla ilgili bu açıklamalarının yanlışlığını gösterdikten sonra, insanı tanımlayan doğruların sırası ile şu şekilde olduğunu açıklar:

“-Ruhundan ayrı bir Bedeni yoktur İnsanın; Beden dedikleri, Ruhun beş Duyuyla ayırt edilen parçasıdır ki, beş Duyu çağımızda Ruhun Ana Girişidir.

-Enerji yegâne yaşamdır ve Bedene aittir, Akıl ise Enerjiyi saran ve onu dışarıdan kuşatandır.

-Enerji, Ebedi Hazdır” (Blake, 2016: s. 27).

Blake'in bir insan olarak tüm bu zıtlıkların bir örneği olarak görüldüğünden bahs eden Kazin, onu Tanrı'ya inanan bir özgürlükçü; dinsel düzeni tersine çeviren bir mistik, kiliselerden nefret eden bir Hıristiyan; radikallerin materyalizminden tiksinen bir devrimci olarak resm eder (Kazin, 1997). Çünkü onun arayışı insandı ve insan tüm bunlardan daha fazla bir şey olmalıydı. Peki insan ne olmalıydı? Batı felsefesinin düalist anlayışını, Kilise'nin sadece iyiyi elde etmeye çabalamamız gerektiği vurgusunu, dinlerin duygu ve tutkuları “kötü” olarak şeytanlaştırıp bastırıldığı inancı sorgulaması Blake'in insanı bulma yolunda çıktığı temel engellerdir. İnsanın

günahları nedeniyle Tanrı'nın cezasını hakettiğine dayalı geleneksel Hıristiyan anlayışa inanmayarak, insana sunulan zıtlıkların ardındaki geleneksel dini mantığı eleştirir. Ona göre "Keçinin şehveti Tanrı'nın İhsanı; Aslanın öfkesi Tanrı'nın bilgeliği; Kadının bedeni Tanrı'nın eseridir" (Blake, 2015: s. 15). Onun için, arzu kendi başına asla kısır değildir; gerçek kanalından kovulduğunda yalnızca kötü sonuçlara dönüşür. Ahlaki yasa adına kısıtlama tek başına kötüdür, çünkü insanın gerçek doğasını bozar. İnsanları zincire vurmak için bu dünyanın yöneticilerinin bir aracıdır. Yaşam kutsaldır (Kazin, 1997).

Blake yaşamın kutsallığını gölgelemek adına birilerinin tinsel tanrıları somutlaştırmaya teşebbüs etmesi ya da onları nesnelere soyutlayarak çıkar elde etmesi ve halkı köleleştirmesi sonucu ruhbanlığın ortaya çıktığını söyler. Ruhban sınıfının şiirsel hikâyelerden tapınma biçimi seçip, bunların tanrıların emri olduğunu ilan ettiklerini belirtir. Bu da insanların, "Bütün tanrısal varlıkların, insanın bağrında yer aldığını unutmalarını" (Blake, 2016: s. 41) sağlar. Böylelikle insan kendi içinde saklı olan ruhsallığından koparılarak; şekilsel, yüzeysel ve hakikatten uzak yanılsamalar dünyasında bulur kendini. Blake, Tanrı'nın, maddenin ve aklın egemenliği altındaki insanın hapisanesini kendi duyularıyla yırtıp atmasını ve insandan başka bir şey olmadığını görmesini salık verir.

Blake'in insan anlayışının tam olarak anlaşılması için onun düşüncesinin dayandığı temele, mitolojisine bakmak gerekir. Blake sanata başladığı ilk dönemde ilgilendiği Antik mitolojiden başka, kendine ait bir mitoloji de oluşturur. Bilinen konuların dışında, gizemli bir anlatıma yönelen Blake, Hıristiyanlık öncesi İngiltere'de var olan inanç ve mitoloji ile iç içe bir sanat oluşturur (Beksaç, 1995:s. 84). Jung, Blake'in mitolojisini "içedönüklük" kategorisi çerçevesinde yorumlar. Jung'a göre "içedönük sezgi, bilincin arka planında gerçekleşen bütün süreçleri, dışadönük duyunun dış nesnelere algılamasındaki kadar berrak bir biçimde algılar. Dolayısıyla, şeyler ya da nesnelere sezgi için ne kadar önemliyse bilinçaltının imgeleri de o kadar önemlidir" (Jung, 2019: s. 416). Witcutt, Blake'in "İnsanın algıları, duyu organlarıyla sınırlı değildir; İnsan, duyularının (ne kadar güçlü olursa olsunlar) keşfedebileceğinden çok daha fazlasını algılar"⁴ (Witcutt, 1946: s. 23-24) ifadesini Blake'in psikolojisini (diğer bir anlamda mitolojisini) anlamak için kullanır.

Blake, insanın bütünsel ve tüm yönleriyle ele alınması gerektiğine inanır. Onun bütünsel insanı, Dört Zoa (dört katmanlı insanı temsil eden, onun mitolojik figürlerinden biridir) adını verdiği dört ana bileşenden oluşur. Tharmas bedeni, Urizen aklı, Luvah duyguyu ve Urthona ruhu temsil eder. Bu zoalar aynı zamanda insan bedeninin parçalarını, coğrafi yönleri ve toplumsal konumları da yansıtır (İnam, 1993: s. 272). Tharmas dil ve bağırsaklarda bulunur, yönü batıdır. Urizen (Newton'u simgeler) soyut düşünce ustasıdır, çiftcidir, ışığın prensidir, yeri beyin ve gözdür,

⁴ Blake'in Doğal Din Yoktur (İkinci Dizi) adlı bölümünün birinci önermesidir. Bkz. W. Blake, Kehanetin Gölgelemleri, çev. Tozan Alkan, Varlık Yayınları, 2014, s. 113.

yönü güneydir. Luvah tutkulu, arzu dolu, şarap yapan aşk prensidir; ateşi taşır, yeri bel ve burundur, yönü doğudur. Urthona insanın kalp ve kulaklarında bulunur; yönü kuzeydir, yaratıcılığı, hayal gücünü ve peygamberliği temsil eder (Damon, 2013: s. 75). Yüksek bilinç haline ulaşmak, tam bir farkındalık kazanmak için enerjiyi, akli, duyguyu ve ruhu bağdaştırmak zorunludur. Blake, buna “dört katlı tasavvur” adını verir. İlk düzlem olan bilinç düzleminde (Blake’in cennet dediği) karanlığın içerisinde mekanik mantık egemendir. İkinci düzlem, ateşle ilişkilendirilen enerji âlemdir (cehennem). Üçüncüsü, Blake’in *Cennet ile Cehennemin Evliliği*nde ilk ikisini birleştiren bir aydınlık halidir. Dört katlı tasavvur, bilincin diğer tüm düzlemlerini bir araya getiren tam bir aydınlanma halinden ilham alır (Marshall, 2019: s. 18). İnsanın beden yani enerji boyutunu inkar eden ya da bastıran öğretileri; insanın ruhsal yönünü dikkate almayan öğretileri ya da insanın duyu boyutunu dikkate almayan tüm öğretileri eleştirir. Zira aydınlanmış bir bilince ancak insandaki bu dört unsurun farkına varılarak ulaşılabilir. Newton’u sadece insandaki akıl boyutuyla ilgilenmesi nedeniyle eleştirir.

“Şimdi görüyorum dört katlı imgeyi,

Dört katlı imge bahşedildi bana;

Dört kattan oluşur o benim yüce hazzımda

Ve tatlı Beulah⁵’ın gecesinde üç kattan

Geneldeyse iki kattan. Tanrı korusun bizleri

Tek katlı olanından ve Newton uykusundan” (Akt. Keynes, 1972: s. 818).

Bu şekilde aydınlanmış bilince sahip olan insanlık, *Jerusalem*⁶ (Kudüs)’a konu olur. *Jerusalem*, Blake’in şiir boyunca soruları ve epik diliyle inşa ettiği mitolojiyle Hz. İsa’nın yanına Amaratyalı Yusuf’u da alarak İngiltere topraklarında dolaşmasını konu edinir. Bu ziyaretle İngiltere “Yeni Kudüs” olarak görülerek cennetle özdeşleştirilir (Aksakal, 2018). Burada insan kendindeki tanrısal potansiyelin farkına varmış, Kilise ve Devlet’in baskısından kurtulmuş, sevgi ve barış içinde resmedilir:

“Muhteşem Sonsuzlukta her bir Form salıverir veya yayar

Kendine özgü Işığını ve Form Tanrısal İmgelemdir

Ve Işık Onun Giysisidir. İşte bu her İnsanın içindeki Kudüs’tür,

Birbirini Bağışlamannın, Erkek ve Kadın Giysilerinin Otağı, Tapınağı.

⁵ Beulah, tarihsel Bünyan bölgesinde bulunan, hacıların oradan bakınca aradıkları kenti görebildikleri ülkedir.

⁶Jerusalem (Kudüs), onun 1804’te başladığı ve önceki tüm fikirlerini genişletip yeni bir mitoloji yarattığı yirmi yıllık son (ve en yaratıcı kabul edilen) eseridir.

Ve Kudüs'ün adı Özgürlüktür Albion'un Çocukları arasında" (Akt. Marshall, 2019: s. 50).

Bu eser Blake'in günün birinde yeryüzünde gerçekleşeceğine inandığı özgür toplumu anlatır. Bir gün insanlar kendilerinde bulunan potansiyeli farkedecek ve yeni bir dünya düzeni kuracaklardır. Blake *Özgürlük Şarkısı*'nı şöyle bitirir: "Seher vaktinin Kuzgun Rahipleri, artık ölüm siyahına bürünmüş halde ve boğuk sesle lanetlemesinler sevincin oğullarını. Ne temel atsin ne de çatı kursun o zalimin özgür saydığı muteber müritler. Ne de solgun dini şehvet, isteyip de harekete geçmeye namus adını versin! Çünkü yaşayan her şey Kutsaldır" (Blake, 2016: s. 73). Yaşayan her şeyi ve insanı kutsallaştıran Blake'in sesi rasyonelitenin değil, hayal gücünün ve umudun sesi olarak işitilmeyi hak ediyor. Zira aydınlanma çağında yaşayan Blake çağının vaatlerinin tüm kısırlılığının farkında olarak olarak karşımızda durur.

5. Sonuç

Blake'in eserlerindeki niyeti kötü ve iyi güçlerin sürekli mücadele halinde olduğundan bahsetmek değildir. Amacı daha çok zıt güçlerin dünyasında yolunu bulmaya çalışan insandır. O, eserlerinde iyi ile kötüyü birleştirir ve onların çatışan zıt taraflar olmadıklarını, daha çok insanın orta yolu bulması ve dengeye gelmesi için aynı dünyanın parçaları olduğunu göstermeye çalışır. Böylece ışığı ve karanlığı harmanlayan bir dünya sunar. İnsanı tanımlayan tüm öğretilerin onu bir şekilde sınırlandırdığını, daha üst bilince ulaşmasını engellediğini ve kendini tanımasının yolunu tıkadığını düşünür. Bu düşüncesinden dolayı da insanın bu dünyadaki konumunun, farkındalığının ve kendi özgün yerini bulma yeteneğinin farkına varmasını ister. Böyle bir farkındalığa sahip insanların yaşayacağı bir çağın geleceğini düşler. Blake masumiyet ile deneyimin, özgürlük ile otoritenin, akıl ile hayal gücünün arasındaki diyalektikten, özgür bir toplum içerisinde bütünlüklü insanı oluşturacak daha büyük bir sentezin çıkacağına inanır. Gözlem ve deneyimlerini zengin bir düş gücüyle aktararak; eserlerinde insanın kendini açığa çıkarmasına engel olan, kendine yabancılaşmasına yol açan tüm kurumlara ve çalışma biçimlerine karşı çıkar. Sermayenin, verginin ve tahakkümün sonunun gelmesini arzular. Çünkü tüm bunlar insanın kendine yönelmesinin önündeki temel engellerdir. Çalışmak, düzene ayak uydurmak, herkesin yaptığını yapmak, herkes gibi düşünmek, insanın kendini bulmasını değil ancak ve ancak kendine yabancılaşmasına sebep olur. İnsanlığın tekâmül kabiliyetine, doğayla uyum içerisinde özgür ve eşit bir toplum yaratma ihtimaline inanan Blake için insan nihai amaç ve temadır. Diğer tüm temalar, insanın yaşamdaki ve evrendeki konumu etrafında döner. Bu anlamda, Blake'in dünyasında insanlar aynı zamanda zıtlıklar dünyasının sembolleridir ve insan kendi içinde kendi insan kimliğini bulmalıdır. Bu noktada Blake, insana tipik kalıplar sunmak yerine, gerçek insan kimliğine ulaşmak için kendi bireysel ve benzersiz yolunu bulan bir hümanisti temsil eder. Kilise ve devletin baskıcı anlayışına karşı, derin bir hümanizmayı dile getirir. Tüm bunlardan hareketle, Blake'in eserlerinin bütünsel insan benliğinin bir savunusu olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Aksakal, Hasan. (2018). *Romantik ve Mistik: William Blake'in Sanatçı Olarak Portresi*. (Elektronik Sürüm). Ek: Eleştirel Kültür.
- Alemdaroğlu, Şefika Nüvit (2019). "William Blake: 'Maskesiz Bir Adam'". Kuzudan Kaplana İçinde. Ankara: Klaros Yayınları.
- Bataille, G. (1997). *Edebiyat ve Kötülük*. Ayşegül Sönmezay (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beksaç, Engin. (1995). *Avrupa Sanatına Giriş*. İstanbul: Engin Yayınları.
- Blake, William. (2008). *Masumiyet ve Tecrübe Şarkıları*. Selahattin Özpalabıyıklar(Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Blake, William. (2012). *Vahiy Kitapları*. Kaan H. Ökten (Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Blake, William. (2014). *Kehanetin Gölgeleleri*. Tozan Alkan (Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Blake, William. (2015). *Yaşayan Her Şey Kutsaldır*. Robin Derviş (Çev.). İstanbul: Dante Düşünce.
- Blake, William. (2016). *Cennet ile Cehennemın Evliliği*. Burhan Sönmez(Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Blake, William. (2019). *Kuzudan Kaplana*. Osman Tuğlu (Çev.). Ankara: Klaros Yayınları.
- Canlı, Mustafa. (2019). "William Blake's 'Songs of Innocence and Eeperience' as a Practice and Manifestation of The English Romantic Movement". *Eurasian Journal of English Language and Literature*, 1 (1), 15-22
- Damon, Foster. (2013). *A Blake Dictionary*. New Hamshire: Dartmouth College Press.
- Dedovic, Elma & Becirovic, Senad. (2018). "Human Image in Blake's Poetry", *European Researcher. Series A*. 9(4). 284-290
- Doğan, Ali Fahri. (2015). İngiliz Edebiyatı'nda Bir Mistik: William Blake, *Mütefekkir*, 2 (4), 363-375.
- Ford, Boris. (1957). *The Pelican Guide To English Literatures 5: From Blake To Byron*. London: Penguin Books Ltd.
- İnam, Ahmet. (1993). "Edebiyatın Bilime Bir Başkaldırısı", *Bilim ve Teknik*. Nisan: 269-272.

- Jung, Carl Gustav. (2019). *Psikolojide Tipler*. Nur Nirven (Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Kazin, Alfred. (1997). An Introduction to William Blake, the Multimedia Library. (Elektronik Sürüm). Erişim Tarihi: 17.04. 2019.
- Keynes, Geoffrey. (1972). *Blake: Complete Writings*. UP: Oxford University Press.
- Kuşoğlu, Zerrin. (2008). *15–18 Yaş Grubunun Görsel Sanat Eğitimi Bakımından William Blake ve Sanatı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Marshall, Peter. (1997). *Bir Anarşist Olarak William Blake*. Rahmi G. Ögdül(Çev.). İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.
- Marshall, Peter. (2019). *Bir Anarşist Olarak William Blake*. Ege Acar (Çev.). İstanbul: Sub Press.
- Minot, Walter. (1991) “Blake’s ‘Infant Joy’: An Explanation of Age”, *Blake/An Illustrated Quarterly*. 25(2). p. 78
- Sönmez, Burhan. (2016). “Sunuş”, *Cennet ile Cehennemin Evliliği İçinde*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tutaş, Nazan. (2014). “William Blake’de Masumiyet ve Deneyim: Kuzu ve Kaplan”. *Folklor/Edebiyat Dergisi*. 20 (78).83-90.
- Urgan, Mina. (2007). *İngiliz Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: YKY Yayınları.
- Witcutt, William Purcell (1946). *Blake A Psychological Study*. London: Hollis&Carter.

**ARİSTOTELES'İN ETİĞİNDE AHLAKİ EYLEMLERİN KARAKTER ER-
DEMLERİYLE OLAN İLİŞKİSİ**

**The Relationship of Moral Actions with Character Virtues in Aristotle's Et-
hics**

(Makale Geliş Tarihi: 17.02.2021 / Kabul Tarihi: 16.03.2021)

Mücella CAN*

Öz

Bu makalede, Aristoteles'in etiğinde ahlaki eylemlerin karakter erdemle-riyle olan ilişkisi incelenmektedir. Aristoteles'e göre eylemde bulunmak, ru-hun akıllı kısmının etkinliğidir. Eylemde bulunanın hedefi doğruluktur. Eylemdeki doğruluk, iyilik veya erdem adını almaktadır. Bir eylemin ahlaki bir eylem olabilmesi için o eylemi gerçekleştirenin özgür olması gerekir. Bütün eylemlerimizin hedefi mutluluktur. Mutluluk, kendi kendisine yeterli olan ni-hai bir amaçtır. Bir eylem, mutluluğa ulaştırması bakımından sahip olduğu işleve göre iyi veya kötü olarak nitelendirilebilir. İyi, ruhun erdeme uygun etkinliğidir. Bir varlığın erdemi, o varlığın kendine özgü yetkinliğidir. İnsanın kendine özgü yetkinliği, insanı hayvandan ayıran şeydir. Ahlakta amaç, erdem-in ne olduğunu bilmek değil erdemli davranmaktır. Erdem de kötülük de insanın elindedir. İnsanlar bilerek ve isteyerek erdemi ve kötülüğü seçerler. Her erdem neyin erdemi ise onun iyi durumda olmasını sağlar. İnsanın erdemi de insanı iyi bir insan yapan karakter durumudur. Aristoteles, erdemi var eden eylemlerle erdemden kaynaklanan eylemler arasında ayırım yapmaktadır. Erdemi oluşturan eylemlerde erdem, eylemlerin dış görünüşünde bulunmaktadır. Erdemden kaynaklanan eylemlerde ise erdem, erdemli insanın kendisinde bu-lunur.

* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum / TÜRKİYE. *Asst. Prof., Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Erzurum / TURKEY.* E-mail: mccan@atauni.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3987-2805>

Anahtar Sözcükler: Aristoteles, eylem, erdem, etik, mutluluk

Abstract

This article examines the relationship between moral actions and character virtues in Aristotle's ethics. According to Aristotle, to act is the activity of the smart part of the soul. The target of the action taker is accuracy. Accuracy in action is called goodness or virtue. For an action to be a moral action, it must be free to perform it. The goal of all our actions is happiness. Happiness is a self-sufficient ultimate goal. An action can be described as good or bad according to the function it has in terms of bringing happiness. Good is the virtue-appropriate activity of the soul. The virtue of an asset is its unique competence. The peculiar competence of human is what distinguishes human from animal. The purpose of morality is not to know what virtue is, but to act virtuously. Virtue and evil are in the hands of human. People knowingly and willingly choose virtue and evil. What is virtue of every virtue ensures that it is in good condition. Human virtue is also the character state that makes people a good person. Aristotle distinguishes between actions that create virtue and actions arising from virtue. In the actions that constitute virtue, virtue is in the outer appearance of the actions. In actions arising from virtue, virtue is in the virtuous person himself.

Keywords: Aristotle, action, virtue, ethics, happiness

Giriş

Düşünce tarihinde 'bağımsız bilimler' kavramını ilk kez ortaya atan ve bilimlerin sınıflamasını yapan filozof Aristoteles'tir. Her biri varlığın ayrı bir türünü ele alan ve bu varlık türüyle ilgili özel sorunları inceleyen bağımsız bilimler, konu, yöntem ve amaçları bakımından birbirlerinden farklı disiplinlerdir. Bilimlerin konu, yöntem ve amaçları dikkate alınarak yapılan bu sınıflama, aynı zamanda o bilgiyi-bilimi ortaya koyan akıl veya düşüncenin de sınıflamasıdır. Aristoteles'e göre bilimleri birbirinden ayırmamızı sağlayan birinci ölçüt, bilimlerin inceledikleri konu ya da nesne edindikleri varlık alanlarının farklı olmasıdır. Bir diğer ölçüt ise bilimin kapsama alanının genişliğidir yani var olanı ilke ve nedenleriyle birlikte bir bütün olarak ele alması ve var olanın sadece bir kısmını ele alması açısından bilimler birbirlerinden farklıdırlar. Aristoteles'in bilimler sınıflamasında dikkate aldığı bir diğer ölçüt, bilginin ve bilimin amacından hareketle belirlenmiştir. Söz konusu amacın gerekli kıldığı çerçevede bütün bilimsel etkinlikler ya bir şeyi seyretmeye veya bir şeyi meydana getirmeye ya da bir eylemde bulunmaya dayalıdır (Atademir, 1974: s. 64). Başka bir anlatımla filozofa göre bilgi, kendisi için aranmasına, bir eylemi gerçekleştirmek için araç olmasına, faydalı veya güzel bir şeyi yapmada araç olarak kullanılmasına uygun olması itibarıyla, üç türüdür: Teorik, pratik ve üretken (Ross, 2011: s. 293). Bilgi veya akıl sahibi insan, bir şeyi seyretmesi veya onun üzerine

düşünmesi bakımından teorik bilgiye, bir şeyi üretip ortaya koyması ya da meydana getirmesi itibarıyla üretici veya yaratıma dayalı bilgiye, bir eylemi gerçekleştirmeye dayalı olarak da pratik bilgiye sahip demektir (Aristotle, 1950: 145a 15). Bu üçlü ayırmadan hareketle diyebiliriz ki Aristoteles'e göre, birinci tür bilgide, bilgiyi edinen insanlardan bağımsız olan ve üzerlerinde herhangi bir işlemde bulunulamayan nesnelere veya olguların gözlemlenmesi, özlerinin, doğalarının ne olduğunun bilinmesi söz konusudur. Fiziksel varlıklar, böyle varlıklardır ve fizik bilimi de böyle bir bilimdir. Fizik, var olanlardan, tek tek duyuşsal varlıkları nesne edindiği ve onları sadece doğaları bakımından ele alıp incelediği için, hareket ve değişme ilkesini kendinde taşıyan doğal bir canlı varlık olarak insan da fiziğin konu-alanına girmektedir. Ancak fizik, insanı her yönüyle değil, sadece hareket edip değişen doğal, canlı bir varlık olması bakımından inceler (Özcan, 2011: s. 275). Örneğin, fiziksel bir gerçekliğe sahip olan bir meşe ağacının ne olduğu, doğası ve özü anlaşılacak isteniyorsa yapılabilecek tek şey o ağacı gözlemlemek ve onun üzerinde düşünmek olabilir. Buna karşılık, bu meşe ağacını kesip yontarak ondan bir masa yapmak istendiği zaman düşünüş ve etkinlik tarzı değişecektir. Çünkü burada üretim veya yaratıma dayalı bir bilgi yani bir şeyin meydana getirilmesi, üretilmesi söz konusudur. Böyle bir üretme etkinliği, insanın bir ürün ortaya koymak amacıyla gerçekleştirdiği her türlü çabayı içermektedir. Ancak akıl sahibi varlıklar olarak bizler, bu iki tür bilgi ve etkinlikle yetinmeyip üçüncü bir tür etkinlikte bulunuruz. Örneğin, iyilik hakkında sahip olduğumuz bilgiye dayanarak iyi veya erdemli bir takım eylemlerde bulunabildiğimiz gibi tam tersi bir seçim yaparak başkalarına karşı kötü veya kaba davranışlar da sergileyebiliriz (Arslan, 2011: s. 41). Pratik bir düşünce veya pratik bir eylemin sonucu olan böyle bir etkinlikte, bu eylemi gerçekleştirenin kendisinden bağımsız bir ürün meydana getirmesi söz konusu değildir. Zira praksis de, eylemi gerçekleştirenin bağımsız bir ürün ortaya koymayan, eylemi gerçekleştirenin içinde kalan, ona yönelik olan, eylemden başka ereği olmayan bir etkinlik şeklinde tanımlanmaktadır. Ereği kendinde bulunan etkinlik ya da eylemleri konu edinen bilimler pratik bilimlerdir.

Aristoteles, günümüzde insan bilimleri olarak adlandırılan siyaset, ekonomi ve etik gibi insanın eylemlerini ve bunlara dayalı olarak ortaya çıkan insani ilişkileri konu edinen disiplinleri pratik bilimler olarak isimlendirmektedir. Pratik bilimler, eyleme, eylem de onu gerçekleştirene yöneliktir; yani dışarıda bir ereği yoktur. İlke, o eylemi gerçekleştirende bulunur; bu akıllı seçim ya da iradedir. Çünkü yapılanla, seçilen aynı şeylerdir (Aristoteles, 1996: s. 294). Filozofun üçlü bilimler sınıflamasına bağlı olarak yaptığı ayırmada yer alan, diğer bütün bilimlerin kendisine tabi olduğu en yüksek pratik bilim, siyasettir. Etik ise bu bilimin yalnızca bir bölümüdür ve buna bağlı olarak Aristoteles, etikten bağımsız bir bilim olarak değil, karakter incelemesi veya karakter üzerine düşünceler diye söz etmektedir (Ross, 2011: s. 293). Aristoteles, pratik bilimler alanındaki incelemesini, ruhun akıllı kısmı ve akıldan yoksun olan kısmı hakkında ortaya koyduğu ayırmadan hareketle yapmaktadır (Aristoteles, 2016: s. 47). Filozof, akıllı ruhu da ikiye ayırmaktadır. Birincisi, onun,

kendisiyle ‘ilkeleri başka türlü olamayacak olan nesnelere’ ele alıp, onlar üzerine düşündüğü kısımdır. İkincisi ise yine akıllı ruhun ‘ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere’ ele alıp, onlar üzerine düşündüğü kısımdır. Aristoteles, olduğundan başka türlü olabilecek nesnelere ilişkin bir ayırım yaparak, bunların yaratılan veya meydana getirilen bir şey olabileceği gibi yapılan, eylene bir şey de olabileceğini ifade etmektedir. Yapılan, eylene bir şey, insanın kendisiyle ne bir şeyi bildiği ne de bir şeyi yarattığı, sadece eylemde bulunduğu yani genel anlamda etiğin ve siyasetin ele aldığı şeydir. Aristoteles, yaratmanın kendisinden farklı olan bir hedefi olmasına rağmen, eylemin kendisinden başka bir hedefi olmadığını çünkü eylemin hedefinin bizzat kendisi olduğunu dile getirmektedir (Aristoteles, 2014: s. 133). Eylemde bulunmak, ruhun akıllı kısmının etkinliğidir ve eylemde bulunanın hedefi doğrudur. Eylemdeki bu doğruluk yani ahlak alanında gerçekleşen bir eylemin hedefi olan doğruluk, iyilik veya erdem adını almaktadır. Eylemde bulunanın, eylemlerini zorunlu olanın alanında değil olumsal olanın alanında ortaya koyması nedeniyle ahlaki bir eylemi gerçekleştirirken özgür olması gerekir. Zorunlu olanı değil de olumsal olanı ele alıp inceleyenlerin doğruyu yaklaşık olarak veya kabataslak bir şekilde ifade etmeleri söz konusudur. Konusu olumsal olan bir araştırmanın, ilgili konuya ilişkin kesin/zorunlu bir doğru ortaya koyması mümkün değildir. Zaten her araştırma, incelemeye çalıştığı konunun doğal yapısının izin verdiği ölçüde kesinliğe sahiptir (Aristoteles, 1997: s. 3). Dolayısıyla nesnesi zorunlu olan bir disiplinle, nesnesi olumsal olan bir disiplinin ortaya koymaya çalıştığı doğruluk, kesinlik birbirinin aynı değildir. Aristoteles, pratik bilimlerin inceleme konusunun zorunlu olan şeyler olmadığı için zamana, yere, insanların sahip oldukları imkânlarla, toplumsal ve siyasal koşullara ve benzeri etkenlere göre değişebilen şeylerden oluştuğunu ifade etmektedir. Pratik bilimler alanında da bilmek tümeli bilmek olarak kabul edilir ama buradaki tümelin bilgisi, teorik bilimler alanındaki tümelin bilgisinden farklıdır. Pratik bilimler alanında tümeli bilmek, bir tür genellemeye, gerçekleşme ihtimali yüksek olan bir genellemeye ulaşmaktır. Bu nedenle pratik bilimler alanında bilginin genel geçerliliğinden, kesinlik ve zorunluluğundan söz etmek doğru değildir (Özcan, 2011: s. 280).

Aristoteles’e göre bir araştırma ya ilk ilkeleri temele alıp onlardan hareketle belli birtakım sonuçlar çıkarır ya da sonuçlardan hareket ederek onların ilkelerine ulaşmaya çalışır. Etik ilk ilkelerden hareket etmez, ilkelere yükselir. Akılla bilinebilir olan kendinde şeylerden değil, bize yakın olan şeylerden yani olaylardan yola çıkar ve olayların altında yatan temel nedenlere ulaşmaya çalışır. Olayların kesin bilgisine ulaşmak için iyi bir eğitim gereklidir. Matematik, duyulur verilerin kolay bir şekilde soyutlanmasıyla elde edilmiş ilk ilkeleri inceler; matematiğin özü bu ilk ilkelerden sonuçlar çıkarmaktır. Etiğin ilk ilkeleri ise insanın yapıp ettiklerinin ayrıntılarını içerisinde derinden düşümlenmiş bir şekilde bulunmaktadır. Bu nedenle etiğin ilk ilkeleri, matematiğin ilk ilkeleri ortaya çıkarmasında olduğu gibi kolaylıkla çıkarılamazlar. Etiğin özü de bu ilkeleri kesin olarak ortaya çıkarmaktır (Akarsu, 1982: s. 100). Bir başka anlatımla etik alanında yapılan bir araştırma, olgulardan,

ahlaki olgulardan ve bu olgular hakkındaki kanılardan hareket etmek zorundadır. Bu kanılar çoğunlukla tutarlı bile olmamalarına rağmen, ahlaki değerlendirmeler için oldukça uygun ve faydalı hareket noktaları olarak iş görürler. Etiğe ilişkin konular, özü itibarıyla tikel durumları içerir ve deneyimle ilgilidirler. Deneyim ise bir kerede yaşanan bir durum olmayıp uzun zaman gerektirir. Aristoteles, etik ile ilgili araştırma yapan bir insanın pratik bilgeliğin ürünü olan kanılardan hareket etmesi, onları eleştirel bir yaklaşımla incelemesi, sorgulaması, birbirleriyle karşılaştırıp tutarlı bir hale getirerek mümkün olduğu kadar genel ve ikna edici sonuçlara ulaşmasının olanaklı olduğuna ve onun temel işlevinin de bu olduğuna inanmaktadır (Arslan, 2011: s. 237). Aristoteles, etiğin, kanıtlayıcı değil diyalektik olduğunu söylemektedir. Diyalektiğin faydalarından birisi de insanı doğrudan ilk ilkelere ulaştırmasıdır. Aristoteles, doğru olarak bilinen, doğru olarak kabul edilen ilkelerden değil de çok sayıda insanın ya da bilgelerin kanılarından hareket ederken diyalektiği kullanır. Ancak buradan etiğin, Aristoteles'in de kabul etmediği, kanılar üzerine inşa edilmiş; yani yalnızca insanların görüşlerine dayanan uzun bir kanıtlama olduğu sonucu da çıkarılmamalıdır.

Siyaset ve Etik

Aristoteles, konusu 'her sanat ve her araştırmanın, her eylem ve tercihin aradığı, her şeyin arzuladığı' iyi olan, bilgisi hayat açısından oldukça önemli olan, iyi ya da en iyi olan pratik bilim örneği olarak siyaseti kabul etmektedir. Filozofun siyaseti en yüksek pratik bilim olarak düşünmesinin nedeni, etiği tek bir insan için iyi olanı araştıran bir etkinlik olarak kabul etmesine rağmen siyaseti kent veya toplum için iyi olanı araştıran ve daha kapsamlı hatta etiği de içerisine alan bir etkinlik olarak görmesidir. Birey için iyi olanla devlet için iyi olanın bir ve aynı olduğunu ifade eden Aristoteles, devlet için iyi olanın elde edilip korunmasının daha önemli ve amaca çok daha uygun olduğunu söyler. Bu nedenle devlet veya siyasal topluluk için iyinin ne olduğunu araştırmak, daha güzel ve daha tanrısal bir etkinliktir (Aristoteles, 1997: s. 2). Aristoteles, toplum ve siyaseti, insanın yalnızca varlığını devam ettirebilmesinin koşulları olarak görmeyip aynı zamanda onun mutlu olması ve kendini yetkinleştirmesinin de temel dayanakları olarak kabul etmektedir. Çünkü kötü düzenlenmiş ya da kötü yasalarla yönetilen bir toplumda iyi olarak nitelendirilecek bireysel bir yaşantının gerçekleşmesi oldukça zordur. Toplumun iyisi, bireylerin de iyisi olması nedeniyle, toplum ve dolayısıyla devlet için iyi olanı araştıran siyaset, birey için neyin iyi olduğunu araştıran etikten daha önemli ve incelenmesi bakımından da önceliğe sahiptir. Aristoteles'in bu düşüncelerinden hareketle, siyasetle etik arasında bir ayırım yapmadığı ve etiğin kendine özgü bir konusunun olmadığı söylenebilir. Ancak filozofun düşüncelerini ahlak-siyaset ilişkisi bağlamında değerlendirdiğimiz zaman, ahlakın siyasete bağımlı olmasından ziyade, siyasetin ahlaka dayandırılması gerektiği sonucuna ulaşırız. Çünkü siyasetin amaç olarak belirlediği iyi, askerlik, ekonomi, etik ve retorik'in amacını da kapsayacak olan Aristoteles'in ifadesiyle 'insan için iyi'dir (Aristoteles, 1997: s. 2). İnsanın insan olarak ulaşmak istediği şeyin asıl

anlamında iyi olduğu, asıl anlamında iyi olanın insanın bütün eylemlerinin amacı olan mutluluğu sağlama gücüne sahip olan tek şey olduğu kabul edilerek, siyasal topluluğun ya da devletin bu iyinin sağlanması için zorunlu bir araç olduğu düşünülürse, siyasetin temelinde bir ahlak olması gerektiği ve ahlakın siyasete tabi olmasından daha çok siyasetin ahlaka tabi olması gerektiği sonucuna ulaşılabilir. Bu nedenle Aristoteles, başka bir eserinde erdemli bir devletin hayatının yalnızca yurttaşların erdemli hayatlarından ibaret olduğunu ve toplulukların en üstünü olan ve hepsini kapsayan devletin en iyiyi amaçlaması gerektiğini belirtmektedir (Aristoteles, 2013: s. 23). Zaten Platon ve Aristoteles geleneğine tabi olan filozofların aradıkları şey de, bir toplumun üyelerinin kendi başlarına mutlu ve uyumlu bir hayat sürdürebilmeleri için sahip olmaları gereken karakter ve ruh özellikleridir. Bu özelliklerin bireylere özgü ahlaki özellikler olduğu, dolayısıyla bu anlamda siyasetin zorlayıcı kurallarının ahlaktan önce değil sonra gelmesi gerektiği açıktır (Arslan, 2011: s. 242). ‘Aristoteles’in etiği toplumsal ve politikası da ahlakidir’ diyen Ross’a göre Aristoteles, siyaset ve etik arasında önemli bir farkın olduğunu bilincinde olmasına rağmen onlar arasında nasıl bir ilişki olduğu konusunda net bir açıklama yapmamaktadır. Aristoteles, devletin iyiliğinin bireyin iyiliğinden daha önemli ve amaca daha uygun olduğunu söylemesine rağmen, tartışma ilerledikçe filozofun bireysel hayatın değerine ilişkin kanaati gittikçe pekişir. Bu duruma bağlı olarak sanki devlet, insanın arzuları aklına tabi kılınmak istendiğinde ihtiyaç duyulan zorlama öğesini sağlayarak bireyin ahlaki hayatının hizmetinde olan bir şey gibi görünür (Ross, 2011: s. 294).

Ahlaki Eylemlerin Hedefi Olarak ‘İyi’

Aristoteles, ‘her sanat ve her araştırmanın, her eylem ve tercihin hedef olarak belirlediği şeyin ne olduğuna yönelik soruya, insanların bütün eylemlerinde hedefledikleri şey, genel anlamda ‘iyi’ kavramı altında toplanabilir, şeklinde cevap vermektedir. Başka bir anlatımla insanlar kendileri için iyi olduğunu, kendilerine iyi geldiğini düşündükleri şeyleri ister, tercih eder, onlara ulaşmaya çalışır ya da onları gerçekleştirmeye yönelik eylemlerde bulunurlar. İnsanların ortaya koydukları her eylem, kendisinden başka bir şeyi hedefler ve bu şeyi meydana getirme eğiliminden kendi değerini çıkarır. Bu anlamda Aristoteles’in etiği kesinlikle erekbilimcidir. Onun için ahlaklılık, bazı eylemleri, bize kendileri bakımından iyi görünmeleri nedeniyle değil, bizi ‘insan için iyi olan’a yaklaştırabileceklerini düşündüğümüz için yapmamızdan ibarettir. Aristoteles, her eylemin kendinde değerli olan nihai bir ereğe sahip olmasının gerekli olduğunu ifade etmektedir. Bu duruma bağlı olarak filozof, tüm eylemlerin nihai ereğinin aynı olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Bu noktada Aristoteles’in karşısına bu ereğin ne olduğu ve hangi bilim tarafından araştırıldığı soruları çıkmıştır. Tüm eylemlerin nihai ereğini araştırmanın siyaset olduğunu ifade eden Aristoteles, insan için iyinin sahip olması gereken iki özelliğinden söz eder: Birincisi, iyi, her zaman kendisi için seçilen, başka herhangi bir şeye ulaşmak için araç olmayan nihai bir şey olmalıdır. İkincisi, iyi, kendi kendine yeten, hayatı

kendisiyle seçilmeye değer kılan bir şey olmalıdır. Bu iki özellik mutluluğun da göstergeleri durumundadır. (Ross, 2011: s. 299). Aristoteles, iyiyi her insanın eylemlerinde amaç olarak hedeflediği şey şeklinde tamamen biçimsel olarak değerlendirmesine rağmen, ahlakta bazı eylemlerin araç, bazı eylemlerin ise amaç olması gerektiğini düşünmektedir (Aristoteles, 2014: s. 21). İnsanların eylemlerinde amaçladıkları iyi, 'kendisi için istenen' bir şey, kendisinden başka bir şeyin elde edilmesi için 'bir araç olarak istenmeyen' bir şey olmak zorundadır. 'Demek ki kendisi amaç olan yalnızca bir tek şey varsa, aradığımız bu olur; daha çok şey varsa, bunların arasında en çok kendisi amaç olanı. Kendisi için aranan, başka bir şey için arandan; hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyen de, hem kendileri için hem de onun için tercih edilenlerden daha amaçtır diyoruz. Hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip, hep kendisi için tercih edilene ise sadece kendisi amaçtır diyoruz.' (Aristoteles, 1997: s. 9). Aristoteles, bütün eylemlerimiz için hedef olarak koyduğumuz ve elde etmeye çalıştığımız bu kendinde şeyin ya da iyinin mutluluk olduğunu ifade etmektedir. 'En çok mutluluğun böyle bir şey olduğu düşünülüyor, çünkü onu hiçbir zaman başka bir şey için değil, hep kendisi için tercih ediyoruz; ama onuru, hazzı, akli ve her erdemi hem kendileri için tercih ediyoruz hem de mutluluk uğruna, onlar aracılığıyla mutlu olacağımızı düşündüğümüz için tercih ediyoruz. Oysa hiç kimse mutluluğu onlar uğruna ya da genel olarak başka bir şey uğruna tercih etmiyor' (Aristoteles, 1997: s. 9). Demek ki mutluluk, bir insanın eylemlerinin amacı olarak kendisinden başka bir araştırma yapılmasını gereksiz kılan en son hedef ve kendi kendisine yeterli olan nihai bir amaçtır. Aristotelesçi geleneğe mensup olan Farabi de mutluluğu benzer bir anlayışla izah etmektedir: 'Mutluluk iyilerin en üstünü ve en tamıdır. İnsanda mutluluk hali olduğu zaman, o artık başka bir şey istemez. Mutluluk kendi kendine yeterlidir' (Küyel, 1969: s. 68). Eylemin değerini, eylemin sonucu ile ölçen, ahlaklılığın eylemin bizzat kendisinde değil bir amaca yardımcı olmasında, insanı o amaca yakınlığı veya uzaklaştırmasında olduğunu düşünen Aristoteles'e göre ahlaki bir eylemin sonucu mutluluktur (Ross, 2011: s. 299). Bir başka ifadeyle Aristoteles'e göre bir eylem, mutluluğa ulaştırması bakımından sahip olduğu işleve göre iyi veya kötü olarak nitelendirilebilir. Bu noktada Aristoteles, mutluluğun ne olduğu sorusuyla karşı karşıya kalmaktadır. Filozof, bu soruya cevap verebilmek için insanın 'insan olmak bakımından' işinin ya da işlevinin ne olduğunun ortaya konulması gerektiğini düşünmektedir. İnsanın yöneldiği en yüksek iyinin mutluluk olduğunu (Aristoteles, 2016: s. 43) ifade eden Aristoteles, sağduyuya dayalı bir şekilde şöyle bir akıl yürütmede bulunmaktadır: Çevremizde bulunan insanların yaptıkları işlere göre isimlendirildiklerini görürüz. Her insanın, hatta insanın her organının gerçekleştirdiği kendine göre bir işi vardır. İşlerini tam veya eksik olarak yapmalarına göre iyi veya kötü olarak nitelendirilirler. Buradan hareketle Aristoteles, insanın kendine özgü bir işi olduğu; her insanın aradığı iyinin veya mutluluğun yalnızca insana özgü bu işin başarılı bir şekilde gerçekleştirilmesinde aranması gerektiği sonucuna ulaşır. Başka bir anlatımla belli mesleklerin mensubu insanların işlerini yaparken amaçları, o işleri iyi bir şekilde yapmaktır. Ancak insanın

bir meslek mensubu olarak değil de ‘insan olmak açısından’ bir işi yok mudur? Aristoteles, doğası itibarıyla ‘akıllı bir hayvan’ olması nedeniyle insanın işinin, ruhun akla uygun etkinliği, olduğunu beyan eder. İnsanın işi akla uygun etkinlik, bu işi iyi ve eksiksiz bir şekilde yapması da onun erdemi olduğuna göre, insani iyi de ‘ruhun erdeme uygun etkinliği’ olarak tanımlanabilir. Ancak insan, ruhun erdeme uygun etkinliğini bir kereliğine veya ara sıra değil hayatının sonuna kadar gerçekleştirmesi gerekir (Aristoteles, 1997: s. 11). İnsan için iyi ya da insan için mutluluk, akla uygun etkinliktir. Akla uygun etkinlik ise imkân veya kuvve olarak kalmamalı, bilfiil olmalıdır. Böylece Aristoteles, iyiyi ruhun erdeme uygun etkinliği olarak tanımlamış olmaktadır. Ancak bu noktada “erdemin ne olduğu?” sorusu karşımıza çıkmaktadır.

Erdemler ve Eylemler

Erdem sözcüğü, Yunanca *arété* sözcüğünün Türkçe’deki karşılığıdır ve harekete geçen ya da geçebilen bir güç demektir. Örneğin, şifa için kullanılan bir bitkinin ya da ilacın erdemi iyileştirmektir. Bıçağın erdemi kesmek, insanın erdemi, insanca istemek veya eylemde bulunmaktır. Erdem güçtür ama bir şeye özgü bir güçtür. Bıçağın erdemi çapanın erdeminden, insanın erdemi kaplanın erdeminden, atın erdemi koyunun erdeminden farklıdır. Bir varlığın erdemi onun değerini oluşturan şeydir, başka bir anlatımla o varlığın kendine özgü yetkinliğidir (Comte-Sponville, 2004: s. xiv). Erdemler, nasıl kullanıldıklarından, hizmet ettikleri amaçlardan bağımsızdırlar. Katilin elindeki bıçak, aşçının elindeki bıçaktan daha az erdemli değildir. Hayat kurtaran bitkinin erdeminin zehirleyen bitkinin erdeminden daha fazla olduğu söylenemez. Kimin elinde bulunursa bulunsun, en iyi bıçak en iyi kesen bıçaktır. Onun özgül gücü kendine özgü yetkinliğini idare eder. Bıçağın işini yapması yeterlidir ama bu insanın erdemi değildir. İyi bir bıçak kötü bir insanın eline düştü diye iyiliğinden bir şey kaybetmez. Erdem güçtür ve güç de erdeme yeterlidir. Ancak bu insana yeterli değildir. Eğer her varlığın kendine özgü bir gücü varsa ve söz konusu varlık o güç sayesinde yetkinleşiyorsa, bu noktada insanın kendine özgü yetkinliğinin ne olduğu sorusuyla karşı karşıya kalırız. Bu soruya Aristoteles, insanın kendine özgü yetkinliği, insanı hayvandan ayıran şeydir, başka bir anlatımla akıl sahibi olan ve düşünen varlığın etkinlik halinde olan yaşamıdır, şeklinde cevap vermektedir (Aristoteles, 1997: s. 11). Buna bağlı olarak Filozof, ‘insanın işi, ruhun akla uygun ya da akılsız olmayan eylemleri ve işin ismiyle bu konuda becerikli olanın ismi aynıysa yani müzik yapan biri ile erdemli müzik yapan biri örneğinde olduğu gibi diğerlerinde de aynı durum geçerliyse ve burada sadece yapılan işte bir üstünlük durumu varsa, müzik yapanın işinin müzik yapmak, erdemli müzik yapanın ise iyi müzik yapmak gibi, insan için iyinin, ruhun erdemli eylemleri olduğunu ve bunun tüm yaşam boyunca sürmesi gerektiğini’(Aristoteles, 2014: s. 30) ifade etmektedir.

Aristoteles, insan ruhunun birisi akıldan yoksun diğeri akıl sahibi olmak üzere iki bölümünden söz etmekteydi. Akıl sahibi olmayan bölümün bir kısmının akılsal olanla hiçbir ilişkisi yoktur. Akıl sahibi olmayan bölümün diğer kısmı, duyumsayan, arzulayan ve isteyen kısımdır. Ruhun akıl sahibi olmayan bölümünün bu

istemeye ilgili olan kısmı, kendisi akıldan yoksun olduğu halde, bir şekilde akıldan pay alan, Aristoteles'in ifadesiyle ara sıra 'babanın sözünü dinleyen', akıl tarafından ikna edilebilen kısımdır (Aristoteles, 2014: s. 40). Ruhun akıl sahibi olan bu iki kısımdan, asıl anlamında akıl sahibi olan kısım, teorik akıldır. Teorik akıl, kendisine değişmez, ezeli-ebedi nesnelere konu edindir, varlığın ve bilginin ilk ilkelerini araştırır. Nesnelere niçin oldukları gibi olduklarını gösterir ve teoriler oluşturur (Randall, 1960: s. 270). Filozofun ara sıra babanın sözünü dinleyen kısım olarak nitelendirdiği bölüm ise pratik akıl olarak adlandırılmaktadır. Pratik akıl, gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası olan dünyevi işlerle uğraşan, bedensel istek ve arzuları yönlendiren, iştihayı disipline eden akıldır. Aklın dünyaya yönelik olan bu kısmı, insana eylemlerinde rehberlik eder ve pratik bir bilgelik sağlar. Pratik bilgelik ise insanlar için iyi ve kötü olan şeylerle ilgili olarak bir kural yardımıyla eylemde bulunma eğilimidir (Cevizci, 2002: s. 67). Aristoteles, ruhun bu asıl anlamında akıl ve akıldan pay almakla birlikte akıl-dışı olan kısmı hakkındaki ayırmadan hareketle erdemlere ilişkin bir sınıflama yapmaktadır. Filozofa göre düşünce erdemleri ve karakter erdemleri olmak üzere iki tür erdem vardır. Düşünce erdemleri, ruhun akıl sahibi olan kısımdan kaynaklanan erdemlerdir. Bilim, sanat, sezgisel akıl, pratik bilgelik, felsefi bilgelik ve diğerlerine oranla daha az önemli olmalarına rağmen kavrayış ve temyiz gücü gibi erdemler, düşünce erdemleri olarak kabul edilmektedirler. Ruhun akıl sahibi olmayan, ancak bir anlamda akıldan pay alan kısımdan kaynaklanan erdemler ise karakter erdemleri veya ahlaki erdemler olarak nitelendirilmektedir. Cömertlik, gururluluk, alçak gönüllülük, cesaret, ölçülülük, dostluk, sevgi ve adalet de karakter erdemleri olarak değerlendirilmektedir. Karakter erdemi kavramının anlam ve içeriğini belirlemek için karakter kelimesinin etimolojisinden hareket eden Aristoteles, söz konusu terimin alışkanlık anlamına gelen *ethos* kelimesinden türetildiğini ifade etmektedir. (Aristoteles, 2016: s. 49). Düşünce erdemlerinin öğretimle kazanılmasına karşılık ahlaksal erdemler ya da karakter erdemleri alışkanlık ve uygulamayla oluşmaktadır. Aristoteles'e göre karakter erdemlerinin hiçbiri doğuştan ya da insanın doğası gereği onda bulunmazlar ancak insan, bu erdemleri kazanabilecek doğal bir yapıya sahiptir. Alışkanlık ve uygulamaya bağlı olarak insan, bu doğal yapısını geliştirebilir; dolayısıyla doğal yapının kazanabileceği erdemler de zaman içerisinde gelişirler. Ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitaracı olduğu gibi adil davranışa adil olunur. İnsanın karakteri ve huyları, eylemleri ve etkinlikleri sonucu oluşur (Arslan, 2011: s. 252). Bu nedenle ahlakta önemli olan bilgi değil eylemdir. Ahlakta amaç, erdem ne olduğunu bilmek değil erdemli davranmak, erdemli olmaktır. Oysa Sokrates için amaç erdemi bilmektir çünkü o erdemlerin bilgi olduğunu; örneğin adaleti bilince adil olunacağını düşünüyordu. Aristoteles, bu yöntemin kuramsal bilimler için geçerli olduğunu ancak pratik bilimler için geçerli olmadığını iddia etmektedir. Çünkü yapmaya ve yaratmaya ilişkin bilimlerin amacı, bilimin kendisinden farklı şeydir. Güzel şeylerin her birini bilmek güzeldir ama erdemle ilgili olarak, onun ne olduğunu bilmek değil, erdem neyle ilgili olarak oluştuğunu bilmek önemlidir (Aristoteles, 2015: s. 15). Çünkü erdemlerin nasıl ve hangi ilkeden

hareketle oluştuklarını bilmeden erdemleri kavramanın bir faydası yoktur. İnsan, hem erdemleri bilmeyi hem de erdemli olmayı isteyen bir varlıktır. Ancak erdemlerin hangi ilkeden ve nasıl çıkacakları kavranmadığı müddetçe erdemleri bilmek de erdemli olmak da imkânsızdır (Aristoteles, 2016: s. 23).

Aristoteles'e göre erdemli eylemin iyiliği, bu eylemi gerçekleştirenin kendisinde bulunması gereken bazı öznel nitelikleri gerekli kılar. Yani erdeme uygun olan bir eylem, o eylemi gerçekleştirenin bazı özelliklere sahip olması durumunda erdemli bir eylemdir. Bu özellikler de o eylemi gerçekleştirenin onu bilerek ve isteyerek yapması, o eylemi tercih etmesi ve o eylemin onu gerçekleştirenden emin ve sarsılmaz bir şekilde kaynaklanmasıdır (Aristoteles, 1997: s. 29). Demek ki adil bir eylemin adil olmasını sağlayan şey, eylemin nesnel karakteri değil, onu adil bir insanın gerçekleştirdiği şekilde yani bilerek, isteyerek, seçerek ve tercih ederek gerçekleştirmesidir. Aristoteles bu noktada erdemi yaratan eylemlerle erdemden kaynaklanan eylemler arasında ayırım yapmaya çalışmaktadır. Erdemi yaratan eylemlerde erdem, bu eylemlerin nesnel görünümünde bulunmasına rağmen, erdemden kaynaklanan eylemlerde ise erdem, erdemli insanın kendisinde bulunur. Aristoteles bu sözleriyle ahlaki bir eylemin değerini oluşturan şeyin sadece eylemin sonucu olmayıp aynı zamanda o eylemi gerçekleştiren kişinin iradesi, niyeti olması gerektiği şeklinde önemli bir düşüncüyü ortaya koymuş olmaktadır. Bu düşüncesiyle Aristoteles, Kant'ın ahlaki bir eylemin ödev duygusundan kaynaklanan bir eylem olması gerekir şeklindeki görüşüne öncülük etmiş gibi görünmektedir (Arslan, 2011: s. 254). Aristoteles, ahlaki bir eylemin o eylemi gerçekleştirenle ilgili olarak taşıması gereken koşulları, eylemi yapanın onu bilerek ve isteyerek yapması, o eylemi tercih etmesi ve o eylemin kesinlikle onu gerçekleştirenden kaynaklanması şeklinde sıralamaktadır. Filozofa göre bir eylemin ahlaki bir eylem olarak kabul edilebilmesi için en önemli koşul, eylemi gerçekleştirenin herhangi bir zorlama altında değil, eylemi bilerek ve isteyerek gerçekleştirmiş olmasıdır. Çünkü ahlaki bir eylemin nedeni bizzat o eylemi gerçekleştiren kişidir. İnsanın isteyerek ve tercih ederek gerçekleştirdiği her şeyin nedeni kendisidir ama istemeden meydana gelenlerin nedeni ise o değildir. (Aristoteles, 2015: s. 33). Zira bir şeyi yapmak ya da yapmamak kişinin elinde ve o konuda herhangi bir bilgisizlik de söz konusu değilse, yapılan şey isteyerek yapılan şeydir. Zorla veya bilgisizlik nedeniyle yapılanlar ise istemeyerek yapılmış şeylerdir (Aristoteles, 1997: s. 40). Aristoteles'e göre zorla yapılan bir eylem, zorlanan kişinin hiç katılmadığı, ilkesi, eylemi gerçekleştiren kişinin dışında olan eylemdir. Bir başka anlatımla, doğasının ya da yapmak istediğinin dışında bir şey yapanların yapıp etmelerinin nedeni onların dışındaysa, onların yaptıkları zorlama sonucu yapılmış demektir (Aristoteles, 2016: s. 67). Zorla veya bilgisizlikten dolayı yapılan istemeyerek yapılan olduğuna göre, isteyerek yapılan ise başlangıcı eylemin tek tek koşullarını bilen kişide bulunduğu zaman yapılandır. Kendisine ahlaki diyebileceğimiz, bilerek, isteyerek ve tercih edilerek gerçekleştirilen eylem, erdemli bir eylemdir. Erdem ise, insanın hayattaki nihai hedefi olan mutluluğa ulaştıracak araçtır (Kaya, 1983: s. 243).

Biz insanlar, eylemlerimizin yaratıcısı olmamız dolayısıyla filozofa göre erdem de kötülük de; iyi olmak da kötü olmak da insanın elindedir. İnsanlar bilerek ve isteyerek erdemi ve erdemsizliği seçerler. ‘Demek ki erdem de aynı şekilde kötülük de elimizdedir. Yapılması elimizde olan şeyleri yapmamak da elimizdedir; hayır demek elimizde olan şeylere evet demek de elimizdedir. Öyleyse iyi olan bir şeyi yapmak elimizdeyse, çirkin olan bir şeyi yapmamak da elimizde; iyi olan bir şeyi yapmamak elimizdeyse, çirkin olan bir şeyi yapmak da elimizdedir’ (Aristoteles, 1997: s. 49). İnsanlar, erdemi ve erdemsizliği bilerek ve isteyerek seçtikleri için erdem ve erdemsizlik doğuştan değildir. Erdem ve erdemsizlik, zaman içerisinde insanlar tarafından tekrarlanan eylemlere bağlı olarak karakter veya huy halini alırlar. Erdemsizlik huy halini alınca onun etkilerinden kurtulmak oldukça zordur. Çünkü karakter bir kez oluşunca bilgiye ve isteğe bağlı olarak değiştirilemez. O nedenle insanların erdemli davranışlar yaparak erdemli olmaya alıştırmaları gerekir. ‘Çünkü adil ve ölçülü davranışa davranışa bu özellikler edinilir. Demek ki adil ve ölçülü kişinin yapacağı gibi yapılara adil ve ölçülü denir; bunları yapan değil, adil ve ölçülü kişilerin yaptıkları biçimde yapan kişi adil ve ölçülü oluyor. O halde adil işler yaparak kişi adil, ölçülü işler yaparak kişi ölçülü olur, sözü yerindedir’ (Aristoteles, 1997: s. 29). Sonuç olarak denilebilir ki erdemler, huylardır. Aristoteles açısından erdemlerin huy olduğunu söylemek yeterli olmayıp nasıl bir huy olduklarının da ifade edilmesi gerekir. Her erdem neyin erdemi ise onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi bir şekilde gerçekleştirmesini sağlar. Bir başka anlatımla her varlığın erdemi o varlığın iyi durumda olmasını ve işini iyi yapmasını sağlayan şeydir. Örneğin, gözün erdemi gözü ve onun işini erdemli kılar; çünkü insan gözün erdemi sayesinde iyi görür. Benzer bir şekilde atın erdemi atı erdemli kılar; iyi koşmasını, binicisini iyi taşımasını ve düşmanların karşısında kaçmamasını sağlar. Demek ki insanın erdemi de insanı iyi bir insan yapan ve onun işini iyi yapmasını sağlayan huy veya karakter durumudur (Aristoteles, 1997: s. 31). Duyguları ve eylemleri ahlaki erdemler içerisinde değerlendiren Aristoteles, erdemi belli bir tür duygu sınıfını denetim altına alma ve belli bir durumda doğru bir şekilde eylemde bulunma eğilimi veya huyu olarak nitelendirmektedir (Arslan, 2011: s. 260). Aristoteles, ahlaki erdemler ya da karakter erdemlerinden söz ederken, karakterin iyiliğinin nereden geldiği ve ne şekilde kendini gösterdiğini araştırmayla başlar. Alışkanlıkla edinilen karakter erdemlerinden hiçbiri insanda doğa vergisi olarak bulunmaz. Çünkü doğası gereği bir özelliğe sahip olan bir varlık başka türlü bir alışkanlık edinemez. Örneğin doğası gereği aşağı doğru giden taş (Aristoteles’in yerçekiminden haberdar olmaması, onun fizik konusundaki bilgisinin sınırlılığıyla alakalıdır), birisi binlerce kez yukarı doğru atarak ona bir alışkanlık kazandırmaya çalışsa bile taş yukarı doğru gitmeye alışamaz (Aristoteles, 2016: s. 51). Yani varlıklar, doğal yapılarının tersine bir alışkanlık kazanamazlar. Bu demektir ki erdemler doğal olarak ya da doğaya aykırı bir şekilde kazanılmazlar. İnsanın doğal yapısı onları kazanmaya uygundur. Bir başka anlatımla insan, ahlaki erdemlerle ilgili bir yetiyle dünyaya gelir ama bu yetinin çeşitli etkinliklerle yani

pratikte geliştirilmesi gerekir. Ancak bu etkinliklerde ifrat ve tefrit şeklindeki aşırılıklardan kaçınmak gerekir. İnsan erdemleri kazandığı zaman gerçekleştireceği eylemler, erdemın ortaya çıkmasını olanaklı kılan eylemlerle aynı ılımlılık özelliğine sahip olacaktır. Bir insanın iç eğilimlerinin en iyi göstergesi, erdemli veya erdemsiz eylemleri gerçekleştirirken duyduğu haz veya acı duygusudur. Erdem, eylem ve duygularla ilgilidir ve bütün bunlara haz veya acı eşlik eder (Aristoteles, 1997: s. 27). Erdemsiz eylem, acıyla cezalandırılır. İnsan, bütün eylemlerini onlardan aldığı haz ve acıya göre değerlendirme eğilimine sahiptir. Aristoteles, insan doğasında bulunan eğilimleri övmediği gibi yermez de. Ancak insanın akıllı doğasının kavradığı ve kabul ettirmeye çalıştığı doğru kuralla boyun eğmelerine veya ona karşı çıkmalarına göre iyi veya kötü olabileceklerini ifade eder. Aristoteles'e göre, bir insanın ne yaptığını bilmediği, eylemi kendisi için seçmediği, süreklilik arz eden bir eğilimin sonucu olarak eylemde bulunmadığı sürece erdemli olduğunu veya erdemli bir biçimde davrandığını söyleyemeyiz. Bu düşünceleriyle filozof, iyi eylemlerde bulunmakla iyi olunacağı konusundaki iddiasının sebep olduğu paradoksu ortadan kaldırmış olur. Çünkü erdemi oluşturan eylemler, erdemın oluşturduğu eylemlere doğaları itibarıyla değil sadece dış görünüşleri bakımından benzerdirler. Böylece Aristoteles, iyi olan her eylemin içerdiği, yapılan şeyin söz konusu koşullarda yapılması uygun olan şey olması ve iyi niyetten kaynaklanması gerektiği, şeklindeki koşullar ayırımına temas etmiş olmaktadır (Ross, 2011: s. 303).

Bu aşamada Aristoteles'in daha önce kısaca tanımlamaya çalıştığı erdemi ayrıntılı bir şekilde tanımlayıp açıkladığı görülmektedir. Öncelikle erdemın ait olduğu cinsi belirlemeye çalışan Aristoteles, onun bir duygu mu yetenek mi yoksa bir iç eğilim mi olup olmadığını tespit etmeye çalışır. Aristoteles'e göre erdem, bir duygu ve yetenek olmayıp neyin erdemiye onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan bir huydur. (Aristoteles, 1997: s. 30). Aristoteles'e göre, her bölünebilir sürekli şeyde daha az, daha çok ve bir de orta nokta bulunmaktadır. Ahlaki erdem de hem duyguda hem de eylemde bir orta noktaya ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle o esas olarak bir kuralla, pratik erdeme sahip bir insan tarafından belirlenecek bir kuralla saptanan bize göre bir ortadan ibaret olan seçme eğilimidir. Bir başka ifadeyle "varlığı bakımından ve ne olduğunu dile getiren söz bakımından erdem orta değildir; en iyi ile iyi bakımından ise uçta değildir." (Aristoteles, 2016: s. 55). Aristoteles'in bu son açıklamalarında ahlaki erdemın tanımının entelektüel erdeme bir atfı içerdiği görülmektedir. Ahlaki erdem, kendinde tam değildir. İnsanın ahlaki bakımdan erdemli olabilmesi için ya pratik bilgiye sahip olması gerekir ya da ona sahip olan birisini örnek alıp onun öğütlerini izlemesi gerekir. Çünkü doğru eylem, genel ilkelerin akıl yürütmeye dayalı olarak özel olaya uygulanmasıyla belirlenir.

Aristoteles'e göre ahlaki erdemi erdemsizlikten ayıran şey bizzat ahlaki erdemın kendisinde bulunmaktadır. Yetkin olması itibarıyla erdem, bir uç noktadır

ama özü ve tanımı bakımından o, bir orta noktadır. Erdemin bir duygunun yoğunluğunu gerektirmesi bakımından bir orta olarak tanımlanması bir ölçüde uygundur ama o uygun zaman, uygun nesne ve uygun tarz gerektirir. Diğer taraftan eylemin bir orta nokta olduğu da her zaman doğru değildir. Doğru bir eylemin aşırı uçlar arasında ortada bir yerde bulunması çok sık rastlanan bir durum ise de bu onun için ilineksel bir şeydir. Özsel olan, duyguların şu veya bu yoğunluğa sahip olmaları değil doğru kurala boyun eğmeleridir. Aristoteles, adlandırılabilir tüm duygu ve erdemlerin bir doğru ortayı kabul etmediğini belirterek bu konuda olası bir yanlış anlamaya karşı önlem almaya çalışmaktadır. O'na göre 'her eylem ile her etkilenimin orta olması söz konusu değildir. Nitekim bunlardan kimi adlarında kötülüğü içerir: Sözcüğü hasetlik, arsızlık, kıskançlık; eylemler içinde de zina, hırsızlık, adam öldürme. Çünkü bütün bunların ve bu gibi şeylerin aşırılıklarının, eksikliklerinin değil, kendilerinin kötü olduğu söylenir. O halde bunlarda isabetli olmak olanaklı değildir, hep yanlışla düşmek söz konusudur.' (Aristoteles, 1997: s. 33). Çünkü bu duygu ve eylemlerin doğru ortasından söz edilemez. Doğru orta, bir bakıma uç olduğu için, ölçülülük ile yığıtlıkta nasıl aşırılık ya da eksiklik yoksa onların da ortası, aşırılığı-eksikliği yoktur. Nasıl yapılırsa yapılsın yanlışla düşülür. Genel olarak ifade etmek gerekirse, ne aşırılığın, eksikliğin bir ortası ne de ortanın eksikliği ya da aşırılığı vardır. Bunu sadece genel anlamda söylememek, tek tek durumlarda da uygulamak gerekir. Çünkü eylemlere ilişkin söylenen sözlerden genel olanlar daha yaygın, özel olanlar ise daha doğrudur. Çünkü eylemler tek tek durumlarla ilgilidir ve söylenenler de bunlara uymalıdır. Son olarak Aristoteles, erdemini iki nedenden dolayı bazen aşırılığa bazen de eksikliğe daha yakın olduğunu ifade eder. Bazı durumlarda bunun nedeni şeylerin kendi doğasıdır, bazı durumlarda ise insanlardan kaynaklanır. Çünkü erdem bir erdemsizliğe başka bir erdemsizlikten daha fazla benzemez. İnsanlar onu daha fazla eğilimli oldukları erdemsizliğin karşısına koymak isterler. Böylece ölçülülük, karşıtı olan erdemsizlikten çok haz düşkünlüğünün karşısına konulmuş olur.

Sonuç

Karakter erdemlerinin ahlaki eylemlerle olan ilişkisi konusunda Aristoteles, daha önce de ifade ettiğimiz gibi erdemi var eden eylemlerle erdemden kaynaklanan eylemler arasında bir ayırım yapmaktadır. Erdemi oluşturan eylemlerde erdem, söz konusu eylemlerin dış görünüşünde bulunmasına rağmen erdemden kaynaklanan eylemlerde ise erdem, erdemli insanın kendisinde bulunur. Erdem, eylemin dış görünüşünde bulunduğu zaman erdemli eylemler belli bir zorlama sonucu ortaya çıkmış demektir. Erdemli eylemin zoraki ortaya çıkmış olması söz konusu eylemin özü itibarıyla erdemli olma durumunu bünyesinde barındırmaması anlamına gelebilir. Bu türden bir zorlama bireyin içerisinde bulunduğu toplumun tabi olduğu yönetimden kaynaklandığı gibi toplumda geçerli eğitim sisteminin bir sonucu da olabilir. Ancak bu şekilde ortaya çıkan bir erdem, doğrudan doğruya erdemden kaynaklanan ve dolayısıyla kaynağını erdemli insanın kendisinde bulan erdemden özü itibarıyla farklı-

lık gösterir. Aristoteles, erdem bu iki farklı şeklini birbirinden ayrı olarak değerlendirmesine rağmen karakter oluşumu açısından her ikisinin de önemli olduğunu ifade eder. Hatta karakter erdemleri olarak nitelendirilen bu erdemlerin meydana gelmesinde birbirlerini gerektirdiği ve birinin diğerini öncelediği söylenebilir. Örneğin, bir baba veya yönetici, çocuk veya yurttaşı erdemli eylemler ortaya koymaya zorlayıp, bu eylemlerin onlarda bir huy veya alışkanlık haline gelmesini sağladığında, erdemi var eden eylemlerde erdem durumu söz konusudur. Bu şekilde ortaya çıkan erdem veya erdemler zora dayalı olmaları nedeniyle özü itibarıyla erdemli insanın kendisinden kaynaklanan erdemlerden farklı niteliktedirler. Bu çocuk veya yurttaş bu huyu kazanıp daha sonra eylemlerini Aristoteles'in erdemli bir eylemin koşulları diye düşündüğü özelliklere sahip olarak gerçekleştirdiğinde ise erdemden kaynaklanan eylemlerde erdem durumu söz konusudur. Aristoteles, burada herhangi bir kısır döngünün olmadığını, çünkü çocuğun babası veya yurttaşın yöneticisinin kendileri erdemli olmaları nedeniyle çocuk veya yurttaşta da erdemli eylemler gerçekleştirme alışkanlıklarını yarattıklarını düşünmektedir. Ancak çocuğun babasının ya da yurttaşın yöneticisinin erdemli olmadığı durumlarda çocukta veya yurttaşta meydana gelecek eylemlerin erdemli olmalarının teminatı yoktur ve bu durum Aristoteles'in karakter erdemlerine ilişkin değerlendirmelerinde önemli bir eksiklik olarak düşünülebilir. Diğer taraftan, çocuk ve yurttaşın erdemli eylemleri önceleri bilerek ve isteyerek yapmadıkları halde zamanla onları yapa yapa erdemli davranma alışkanlıklarını edindiklerini ifade etmektedir. Genel anlamda erdemi bir huy olarak nitelendiren Aristoteles, erdemden kaynaklanan eylemlerde erdem kaynağını erdemli insanın kendisinde bulması nedeniyle genellik-tikellik ilişkisi bağlamında bir çelişkiye düşmüş gibi görünmektedir. Sonuç olarak diyebiliriz ki Aristoteles'e göre ahlaki eylemleri karakter erdemleri ya da ahlaki erdemlerden bağımsız olarak ele alma imkânı yoktur. Çünkü bir eylemin ahlaki olabilmesi için gerekli olan koşulların, ahlaki erdemlerle doğrudan bağlantılı olduğu ve söz konusu erdemlere dayalı olması nedeniyle doğru ortayı oluşturacağı söylenebilir. Aksi durumda bir eylemin ahlaki olabilme imkânı yoktur.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. (1982). *Ahlak Öğretileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi
- Aristoteles. (1990). *Anima/Ruh Üzerine I*. Celal Gürbüz (Çev.). İstanbul: Ara Yayıncılık
- Aristoteles. (1992). *Anima/Ruh Üzerine II*. Celal Gürbüz (Çev.). İstanbul: Ara Yayıncılık
- Aristoteles. (2015). *Eudemos'a Etik*. Saffet Babür (Çev.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık
- Aristoteles. (2016). *Magna Moralia*. Y. Gurur Sev (Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık

- Aristoteles. (1996). *Metafizik*. Ahmet Arslan (Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar
- Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. Furkan Akderin (Çev.). İstanbul: Say Yayınları
- Aristoteles. (1997). *Nikomakhos'a Etik*. Saffet Babür (Çev.). Ankara: Ayraç Yayınevi
- Aristoteles. (2013). *Politika*. Furkan Akderin (Çev.). İstanbul: Say Yayınları
- Aristoteles. (2003). *Protreptikos/Evren Üstüne*. Oğuz Özügül (Çev.). İstanbul: Pencere Yayınları
- Aristotle. (1950). *The Works of Aristotle, Topica and De Sophisticis Elenchis*. W. A. Pickard (Trans.). London: Oxford University Press
- Arslan, Ahmet. (2011). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Atademir, Hamdi Ragıp (1974). *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
- Cevizci, Ahmet. (2002). *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları
- Kaya, Mahmut. (1983). *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları
- Küyel-Türker, Mübahat. (1969). *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları
- Özcan, Muttalip. (2011). *Aristoteles*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık
- Randall, John-Herman. (1960). *Aristotle*. New York: Columbia University Press
- Ross, William David. (2011). *Aristoteles*. Ahmet Arslan (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık

**COLUMBIA ÜNİVERSİTESİ'NDE YER ALAN KISAS'I ENBİYA YAZMA-
SININ KUR'AN KAYNAKLI SAHNELERİNİN İNCELENMESİ**

**Review of Qur'an-Related Scenes of The Qışaş - al Anbiya in Columbia Uni-
versity**

(Makale Geliş Tarihi: 01.03.2021 / Kabul Tarihi: 14.04.2021)

Nihat Sefa KOMESLİ*

Öz

Peygamberlerin hayatlarını, kavimlerin yok oluşunu, mesleklerin ortaya çıkışını ve bazı astrolojik olayların anlatıldığı minyatürlü Kısas'ı Enbiyalar İslam ikonografisi için en önemli kaynaklardan biri olmuştur. Hz. Âdem'den, Hz. Muhammed'e kadar Kur'an'da ismi geçen peygamberlerin hikâyelerinin anlatıldığı bu eserler, VII. yüzyıldan itibaren, İsrailiyat adı verilen kaynaklar ile genişletilerek kaleme alınmıştır. Bazı örneklerinde doğrudan Tevrat, İncil gibi diğer Semavi dinlerin kutsal kitaplarından değişiklik olmadan aktarılan hikâyeleri barındıran bu kitaplar, İslamiyet inancında yer almasa da bazı öğelerin İslam inancına girmesini sağlamıştır.

Bu makalede, New York Columbia Üniversitesi Nadir Kitaplar ve El Yazmaları Bölümünde yer alan Kısas'ı Enbiya yazması içerisindeki Kur'an ile bağlantılı 18 sahne, konu, tema, figür, renk ve Kur'an anlatımı ile sahne uyumu açısından incelenerek, kompozisyonlarda Kur'an anlatımı dışındaki unsurların tespit etmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İsrailiyat, Kısas'ı Enbiya, Kur'an, Minyatür

* Yüksek lisans öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum / TÜRKİYE. *Master student, Atatürk University, Institute of Social Science, Erzurum / TURKEY.* E-mail: komeslis@gmail.com / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8141-6168>

Abstract

The illustrated Qışaş- al Anbiya, in which the lives of prophets, the destruction of tribes, the show up professions and some astrological events, has been one of the most important sources for Islamic Iconography. These Works, in which the stories of prophets mentioned in the Qur'an from Adam to Mohammed are told, from the 7th century, it has been written by increasing with sources called as Israiliyat. These Qışaş- al Anbiya, which in some examples contain stories that are transferred directly from the holy books of other heavenly religions such as the Torah and the Bible, without any change, they have enabled some elements to enter the Islamic belief even though they are not included in the Islamic belief.

In this article, 18 illustrated, subjects, themes, figures, colors and the harmony of the illustrated with narrative in the Qışaş- al Anbiya in New York Columbia University, Rare book and Manuscript Library connected with the Qur'an, are examined. In addition, it is aimed to identify the elements in the scenes that are against the narration of the Qur'an.

Keywords: Israiliyat, Qışaş- al Anbiya, Qur'an, Miniature

1. Giriş

Semavi dinler olarak bilinen Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet günümüzde dünyanın birçok yerinde kabul görmüş üç büyük dindir. Bu dinlerin kutsal kitaplarında ise en çok yer alan konuların başında peygamberlerin yaşam öyküleri gelmektedir. "Peygamber", İslam inancına göre ilk insan olan Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar yaratıcının elçisi olarak insanlara dini öğretmek için görevlendirilmiş kişilere verilen addır. Allah'tan vahiy adı verilen olağanüstü bir iletişim şekliyle haber alan peygamberler, insanlara doğru ve ahlaklı bir hayat yaşamaları için bir öğretmen vazifesi üstlenmiştir (Yavuz, 2007: s.257).

İslamiyet ortaya çıktıktan yaklaşık bir asır sonra, İspanya topraklarından Hindistan'a kadar kendisine inanan insanlarla buluşmuştur (İnal, 1976: s.1). Henüz yayılma aşamasında olan bu dinin âlim olarak adlandırılan bilginleri, dinin kutsal kitabı ve rehberi olan Kur'an'ı detaylıca incelemeye başlamış ve bunun sonucunda tefsir ilmi altında ayetleri açıklamaya çalışmışlardır. Son kutsal kitap olan Kur'an da kendisinden önce gelmiş olan Tevrat ve İncil gibi peygamberlerin hayatından çokça bahsetmiştir. Fakat diğer kutsal kitaplardan farklı olarak Kur'an, Hz. Muhammed'den önce gelmiş olan peygamberlerin sadece yaşamlarını anlatmak ile yetinmemiş aynı zamanda peygamberlerin yaşam öykülerinden ders çıkarılması gereğini sürekli vurgulamıştır. Kur'an'da sıkça anlatılan peygamberlerin hikâyeleri, İslam âlimleri tarafından merak konusu olmuş ve bu hikâyeler Israiliyat kaynaklarıyla genişletilerek kitap haline getirilmiştir. Kısa'sı- Enbiya adı verilen bu kitaplarda detaylıca

anlatılan Peygamber öykülerinin yanı sıra evrenin yaratılışı, burçlar, ay, güneş ve yıldızların hareketleri, mesleklerin ortaya çıkışı gibi konulara da yer verilmiştir (Şahin, 2002: s.495).

XVII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşamış olan Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zunun adlı kitabında, Kısas'ı- Enbiya yazmaları hakkında bilgi vermiştir. Çelebiye göre ilk yazma, Yemenli Vehb b. Münebbih tarafından VII. yüzyılda yazılmıştır. Münebbih, Kur'an'da bulunan kıssaları referans almış ve İsrailiyat kaynaklarıyla genişleterek kitap haline getirmiştir (Şahin, 2002: s.495). İkinci Kısas'ı- Enbiya yazması VIII. yüzyılda, yedi büyük kıraat imamından biri olan Kısai Ali b. Hamza'ya (Altıkulaç, 2002: s. 69-70) aittir. Erken döneme ait bir diğer önemli yazma, XI. yüzyılda Sa'lebi (Mertoğlu, 2002: s.28-29) tarafından yazılmıştır. Bu üç kaynaktan sonraki tüm Kısas'ı- Enbiya yazmaları bu eserlerin çevirisi veya özetini oluşturur (Şahin, 2002: s.495). Dini içerikli konuların resmedildiği, bilinen ilk minyatürlü yazmalar ise Moğollar döneminde yapılmıştır (İlden, 2012: s.65). Cami'üt Tevarih gibi dini konulu resimler içeren eserler sonrası, İslam topraklarında minyatürlü birçok Kısas'ı- Enbiya yazması neşredilmiştir.

İslamiyet'te ilk kez sistematik bir şekilde, IX. yüzyılda Abbasiler döneminde çeviri faaliyetleri yapılmış, bu sırada kitaplarda bulunan resimler de kopya edilmiştir. Böylece başlı başına bir sanat dalı olan minyatür hızlı bir gelişim göstermiştir (İnal, 1976: s.15; Mahir, 2012; s.16-17.). Asırlarca İslam ülkelerinin saray sanatı olarak kabul gören minyatür, Bağdat, İstanbul, Tebriz, Şiraz, Kazvin, Herat, İsfahan gibi büyük şehirlerde kendine has özellikleriyle birer ekol haline gelmiştir. (Çağman, Tanındı, 1979: s.42-49). Dönemin hükümdarları tarafından himaye edilen nakkaşlar, hükümdar ve sarayın isteğine bağlı eserler vermiştir. Büyük çoğunluğu bilim, edebiyat, din konulu yazma eserler, nakkaşlar tarafından, sipariş veren kişinin istekleri de göz önünde bulundurularak resimlenmiştir. Dini içerikli yazma eserler içerisinde Kısas'ı- Enbiyalar en çok resimlenen el yazmalarından biri olmuştur.

Çalışmamızın konusunu oluşturan minyatürlü Kısas'ı- Enbiya, New York Columbia Üniversitesi Nadir Kitaplar ve El Yazmaları bölümünde yer almaktadır. Hadha Kitap Qışaş al- Anbiya adı, X892.8 Q1 Q envanter kodu ile kütüphaneye kayıtlı olan eser H.982/1574 tarihinde Kâtip Malik Muhammed İbn Derviş Muhammed adlı bir yazar tarafından yazılmıştır. Yazma eserin envanter fişinde eserin kim tarafından minyatürlendiği bilgisine yer verilmemiştir. Eser, 1856-1903 yıllarında yaşamış olan Reinhardt Carl'ın kütüphanesinde keşfedilmiş, 1905 yılında J. Dyneley Prince, James Speyer ve Jacob H. Schiff adlı kişilerin bağışları ile Columbia Üniversitesi tarafından satın alınmıştır.

Safeviler döneminde İran'ın Kazvin şehrinde minyatürlenen yazma toplamda 228 varaktan oluşup, oldukça sade bir kahverengi deri ciltle kaplanmıştır. İlk bölümde, yazmanın, hayali bir karakter olan Sultan Gıyaseddin Muzaffer Kağan adına sipariş edildiği yazmaktadır. Yazma eserde metnin içerisine yerleştirilmiş ve

ortalama 23x12 cm ölçülerinde otuz adet peygamberlerin hayatını anlatan minyatür bulunmaktadır¹. Çalışmamızda daha önce detaylı bir incelemesi yapılmamış olan eser² içerisinde Kur'an ile bağlantılı olan on sekiz minyatür incelenerek, Kur'an anlatımının minyatürlere nasıl yansıtıldığını ortaya koymak amaçlanmıştır.

Eser, Safevi dönemi Kazvin okulunun belirgin özelliklerini yansıtan önemli bir örnektir. Safeviler, 1501-1736 yılları arasında tüm İran coğrafyasına hüküm sürmüş bir devlettir (Aydoğmuşoğlu, 2011; s.19). Hükümdarlarının sanata düşkünlükleri sonucu minyatür sanatı, dönemin en önemli sanat dallarından biri olmuştur. Devletin kurucusu Şah İsmail, devleti kurduktan sonra Tebriz'i başkent yapmış ve İran coğrafyasında sanatın hamisi olmuştur (Peter, Laurence, 1986; s.189). 1524 yılında Şah İsmail'in yerine geçen oğlu Tahmasp da babası ile paralel olarak ülkedeki ünlü sanatçıların hamiliğini yapmıştır. Devletin başkentini güvenlik açısından Kazvin'e taşıyan Şah, dönemin ünlü ressamları Behzad, Mir Musavvir, Mir Seyyid Ali, Aka Mirak, Şeyzade ve Dost Muhammed'i sarayında toplayarak Safevi dönemi minyatür sanatının en parlak dönemini yaşatmıştır (İnal, 1976; s.135).

1576 yılında hayatını kaybeden Tahmasp'dan sonra yerine torunu Şah Abbas geçmiş ve başkent ikinci kez taşınmıştır. Yeni başkent Isfahan'da yoğun bir imar faaliyetine giren hükümdar, yaptırmış olduğu saraylar ile mimariyi bir güç unsuru olarak kullanmıştır. Şah'ın mimariye diğer sanat dallarından daha fazla ilgi duyması, minyatür sanatını arka plana atmış ve bu dönemde minyatüre pek ilgi duyulmamıştır (Canby, 2009; s.19.).

XVI-XVIII. yüzyıllar arasında İran kültürel mirasının banisi olan Safeviler, topraklarında yaşayan sanatkarların desteğiyle, sanatın her kolunda etkili olmuştur. Minyatür ise Safevi Devletinde hemen her zaman önemli olmuştur. Tebriz, Kazvin, Isfahan, Herat, Şiraz gibi büyük şehirlerde minyatür okullarının verdiği eserler, Safevi minyatür sanatının temelini oluşturmuştur. Çalışmamızda incelediğimiz minyatürler ise Şah Tahmasp'ın hükümdarlığı döneminde Kazvin şehrinde yapılmıştır.

Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar olan peygamberlerin kronolojik hayat hikâyelerini anlatan yazma içerisinde 30 adet tek sayfa minyatür bulunur. Fakat çalışmamız, eserde Kur'an anlatımı ile uyumlu olan 18 sahneyi içermektedir. Katalog bölümündeki sahneler, Kur'an kaynak alınarak kısaca anlatılmıştır.

¹ https://open.library.upenn.edu/Data/0032/html/X892_8_Q1_Q.html Erişim Tarihi 01.12.2020.

² Columbia Üniversitesi Nadir Kitaplar ve El Yazmalarında yer alan eser, Rachel Milstein, Karin Rührdanz, Barbara Schmitz adlı yazarlar tarafından 1999 yılında yayınlanan *Stories of the Prophets Illustrated Manuscripts of Qışaş al- Anbiya* adlı kitapta, minyatürlerin konu başlıkları belirtilerek bir katalog çalışması yapılmış, fakat yazma eser içerisindeki minyatürler ayrıntılı olarak incelenmemiştir. Rachel Milstein, Karin Rührdanz, Barbara Schmitz, *Stories of the Prophets Illustrated Manuscripts of Qışaş al- Anbiya*, Mazda Publishers, California, 1999.

2. Kur'an ile Bağlantılı Sahneler

2. 1. Meleklerin Hz. Âdem'e Secde Etmesi

Allah, Âdem'i yarattıktan sonra meleklerin ona secde etmesini emretmiş, iblis hariç tüm melekler Âdem'e secde etmiştir (Kur'an: 2/34, 7/11, 15/29-30, 17/61, 18/50, 20/116). Cennet bahçesinde resmedilen meleklerin secde etme sahnesinin ana figürü Âdem, altıgen bir taht üzerinde otururken tasvir edilmiştir. Âdem'in karşısında ikisi secde eder vaziyette, ikisi de elleri önünde bağlı dört melek figürü bulunmaktadır.

Âdem, turuncu kaftan, Timurlu döneminin özelliklerini yansıtan bir taç ve peygamberliğinin nişanesi olan ateş şeklinde bir hale ile resmedilmiştir. Bağdaş kurarak tahtında oturan Âdem'in yüz kısmı deformasyona uğramış olduğundan yüzü hakkında net bir bilgiye ulaşmak zordur. Sahnenin solunda, kanatlı dört melek figürü, farklı renk elbiseleriyle, saçları yukarıda toplanmış, çekik gözlü, yay kaşlı, zülfü ve küpelidir. Sahnenin arka planı, açık kahverengi dağlar ile doldurulmuş ve ufuk çizgisi oldukça dar tutulmuştur. Minyatürde doğa unsuru olarak çeşitli ağaçlar ve çiçekler kullanılmış, bunlara ek olarak küçük kuşlar, ağaç dallarına konmuş vaziyette betimlenmiştir.

Sahne, Kur'an ile büyük ölçüde uyumludur. Buradaki tek eksik Bakara Suresi 34. ayette geçen "*İblis hariç hepsi secde ettiler*" kısmıdır. Minyatürde İblise yer verilmemiştir.

2. 2. Hz. Âdem ve Havva'nın Cennetten Kovulması

Allah, Âdem ve Havva'yı yarattıktan sonra yasak ağacın meyvesinden yememek koşuluyla onları cennete yerleştirmiş, onlar ise şeytana uyarak, yasak meyveyi yemişler ve cennetten kovulmuşlardır (Kur'an: 2/35-38, 7/19-25, 20/117-123). Âdem minyatürlerinde en çok resmedilen cennetten kovulma sahnesi, burada ince bir çerçeve ile metinden ayrılmış ve alt bölümü bir bordürle sınırlandırılarak, bordür yüzeyinde beş adet sekiz kollu yıldız yer verilmiştir. Sahnenin ana figürlerini oluşturan Âdem ve Havva, cennetten kovulma anında yarı çıplak vaziyette kapıya yönelmişlerdir. Âdem, başındaki halesi ve avret yerleri yaprak ile örtülmüş vaziyetteyken, başı bir tülle örtülü Havva, elleriyle avret yerlerini gizlemeye çalışmaktadır. İki figürün arkasında olayı izleyen bir figür yer alır. Hatalı onarımdan dolayı figürün kim olduğu belirlenmemiştir. Ancak bu anlatıda sıkça görülen şeytan veya Âdem ile Havva'yı cennetten kovan melek olduğu düşünülebilir.

Açık bir alanda gerçekleşen sahnenin, arka planı kahverengidir. Yeşil zemin ile bahçe tasarımının öne çıkarıldığı sahnede, çeşitli ağaçlar, kuşlar, tavus kuşu ve yılan figürü göze çarpmaktadır. İslami sembolizmde nar bolluk ve bereketi, tavus kuşu ve yılan kötülük ve şeytanı simgelemektedir (Şenocak, 2016; s.238; And, 2007, s.95-96.). Sahneyi ikiye bölen su teması, Âdem ve Havva'nın cennetten kovulmasını vurgulamak için, figürler ve cennet teması arasında bir set olarak kullanılmıştır.

Sahne Kur'an ile uyum içerisindedir. Kur'an'da Âdem ve Havva'nın çıplak oldukları, avret yerlerini yapraklarla örttükleri yazılmıştır. Sahne bu anlatıma göre şekillenmiştir. Kompozisyondaki yılan ve tavus kuşu figürleri cennet sahnelerinde özellikle kullanılmaktadır. Tavus kuşu ve yılan kötülük ve günah ile anılmıştır. Kur'an'da geçmeyen bu iki hayvan farklı kültürlerle etkileşimin sonucunda İslam inancında kendisine yer bulmuştur. Özellikle yılan, İslam inancına Tevrat kaynaklı geçmiştir. Tevrat'ta şeytan, Havva'yı yılan kılığına girerek kandırmış ve cennetten kovdurtmuştur (Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil), Yaratılış, 3: 1-15).

2. 3. Nuh Tufanı

Hız. Nuh, Allah tarafından O'na inanmayan bir kavime düzgün yaşamaları ve Allah'ın varlığına inanmaları için gönderilmiştir. Hız. Nuh kavmini yıllarca uyarmasına rağmen, çok az kişi ona inanmıştır. Yıllar süren mücadele sonucunda, Hız. Nuh'un uğramış olduğu zorluklar sebebiyle Allah, ona kavminin yok olacağını ve bir gemi yapmasını emretmiştir. Hız. Nuh gemiyi inşa ettikten sonra, tufan sonucu ona inanmayan kavmi yok olmuş, Hız. Nuh ve inananlar ise tufandan kurtulmuştur (Kur'an: 7/64, 10/73, 11/37-48, 23/27-29, 25/37, 26/119-120, 29/14-15, 37/82, 54/11-14).

Sahne gemi içerisinde, merkezde Nuh ve oniki kişi yer alır. Dış bordo, içi açık kahverengi olan gemi oldukça sadedir. Geminin sağ başında duran Nuh, bir elinde tespih, diğer eli dizinin üzerinde düşünceli bir şekilde, başında ateş biçiminde halesi ve yüzünde beyaz peçesi ile tasvir edilmiştir. Nuh dışında, gemide altısı erkek, altısı kadın on iki figür bulunmaktadır. Minyatürde doğa unsurlarına bakıldığında gökyüzü açık kahverengiyle resmedilmiş ve açık mavi kıvrımlı bulutlar arka planı hareketlendirmiştir. Ufuk çizgisi oldukça dar tutularak siyah renkli su, sahenin genelini kaplamıştır.

Sahne Kur'an anlatımına göre bazı eksiklikler barındırır. Hud Suresinin 39. ayetinde Nuh'a gemiye yeryüzünde yaşayan tüm hayvanlardan birer çift alması söylenir. Ancak minyatürde, dikkat çekici bir husus olarak gemide yalnızca insanların olduğu sade bir örnek karşımıza çıkmaktadır.

2. 4. Ad Kavmi'nin Helak Olması

Allah'a karşı gelmelerinden dolayı helak olan ikinci kavim Ad Kavmi'dir. Hud peygamber, Ad Kavmi'ne yıllarca tebliğde bulunmuş ve karşılık alamamıştır. Bunun üzerine Ad Kavmi şiddetli bir kasırga ile helak edilmiştir (Kur'an 7/70-72, 11/58-60, 26/136-139, 41/13-16, 46/22-25, 51/41-42, 53/50, 54/18-20, 69/4-7, 89/6).

Açık bir alanda gerçekleşen kompozisyonun sağ altında başında alev şeklinde halesi ile Hud Peygamber, yüzünde ince bir tül, mor bir kaftan ve turuncu elbisesi ile elleri gökyüzüne doğru uzanarak dua etmektedir. Merkezde başı bacaklarının arasında toprağa gömülmüş ve ters dönmüş iki figür görülmektedir. Bunların

dışında rüzgârın etkisiyle farklı şekillerde gökyüzünde uçuşan dört figür daha bulunur. Ayrıca kasırganın şiddetini göstermek için figürlerin dışında kapı, pencere ve farklı mimari öğelerin de havada uçtuğu görülmektedir. Minyatürde doğa unsurları, Kazvin okulunun karakteristik özelliği olarak büyük kaya formlarıyla, eserin büyük çoğunluğunda görülmektedir. Yazmada ilk defa bu minyatürde gökyüzü gerçekçi bir biçimde mavi renkle boyanmış, gri bulutlar gökyüzünü kaplamış şekilde betimlenmiştir.

Sahne Kur'an anlatımı ile uyumlu olarak resmedilmiştir.

2. 5. Hz. İbrahim'in Ateşe Atılması

Putperest bir topluma gönderilen Hz İbrahim, kavminin inandığı putları kırması sonrası Nemrut tarafından cezalandırılarak ateşe atılmıştır (Resim 5). Fakat Hz. İbrahim, Allah'ın yardımı ile bir mucize gerçekleştirerek, atıldığı ateşten etkilenmemiştir (Kur'an: 21/66-70, 29/24, 37/95-98).

Açık alandaki sahnenin merkezinde, ateş içerisinde bir tahtta oturan Hz. İbrahim ve Cebrail görülmektedir. Değerli taşlarla süslenmiş altıgen bir taht üzerinde oturan Hz. İbrahim, beyaz sakallı çekik gözlü, yay kaşlı olarak, halesi ile resmedilmiştir. Hz. İbrahim'in karşısında bulunan Cebrail, turuncu elbisesi, Timurlu dönemi özelliklerini yansıtan başlığı ve belinde yer alan çiçek tokalı kemeriyle kompozisyona dâhil edilmiştir. Kompozisyonun üst kısmında, bir dağın arkasında olaya şahitlik eden sekiz erkek figürü bulunmaktadır. Farklı renkte elbise ve başlıklara sahip olan figürler, olay karşısında şaşırmış vaziyette birbirleri ile konuşurken görülür. Sağ üst kısımda ise dağın arkasında uzanan koyu mavi renkli gövdeye sahip bir minare bulunmaktadır. Yoğun bezemelere sahip olan minare, Safevi süsleme sanatını yansıtmaktadır. Şerefe kısmında şaşkınlık içerisinde, Nemrut olduğunu düşündüğümüz bir figür yer almaktadır. Onarım sonucu figürün yüzü tahrip olmuş ve minyatür sanatında karşılaşmadığımız bir tarzda yüz kısmı yenilenmiştir.

Sahne Kur'an ile uyumludur. Kur'an'da, İbrahim peygamberin ateşten etkilenmediği yazmaktadır. Sahnede İbrahim, ateş içerisinde Cebrail ile sohbet ederken resmedilmiştir.

2. 6. Hz. İbrahim'in İsmail'i Kurban Etmesi

Kıssa Kur'an'ın 37/102-107 ayetlerinde detaylıca anlatılmıştır (Resim 6). Anlatıma göre İbrahim, rüyasında İsmail'i boğazlarken görmüş ve bunun Allah'tan gelen bir emir olduğunu anlamıştır. İbrahim oğlu İsmail'i kurban etmek için bir dağa çıkarmış ve tam oğlunu kurban ederken, Cebrail elinde bir koç ile gelerek İsmail'in kurban olmasını engellemiştir.

Açık bir alanda geçen sahnenin merkezinde, İbrahim mavi, İsmail ise turuncu elbisesi ile yer alır. Başında beyaz sarığı, halesi ve sağ elinde bıçak olan İbra-

him, arkasından kendisine koç getiren Cebrail'e bakmaktadır. İsmail ise dizleri üzerine çökmüş, gözleri mavi bez ile kapatılmış, elleri önde bağlanmış ve teslim olmuş şekilde beklerken betimlenmiştir.

Minyatürde doğa unsurları, fonda açık kahverengi gökyüzü ve mor renkli büyük kayalarla yer alır. Sahnenin çoğunluğunu kaplayan kayaların sol üstünden aşağıya doğru, küçük taşlar ile sınırlandırılmış bir su akıntısı görülmektedir. Metin çerçevesinin dışına taşan kayaların ortasında büyük bir çınar ağacı resmedilmiştir. Sahnenin tam ortasında yer alan bu ağacın üzerinde iki küçük kuş figürü bulunur. Zemin yeşil olarak düzenlenmiş ve üzerinde bulunan çeşitli ağaç ve küçük çiçekler sahnenin yoğunluğunu arttırmıştır. Kompozisyon Kur'an anlatımına göre düzenlenmiştir.

2. 7. Hz. Yusuf'un Köle Pazarında Satılması

Yusuf Suresinin 19. ayetinde: *"Onu ucuz bir fiyata, sayısı belli (birkaç) dirheme sattılar. Onu pek önemsemediler."* şeklinde anlatılan Yusuf'un köle pazarında satılması kıssası, minyatür sanatında çokça resmedilmiş konulardandır. Yusuf'u kuyuya atan kardeşleri, onu kurtaran kervanı görünce Yusuf'un köleleri olduğunu söylerler. Bunun üzerine kervan sahibi, onu kardeşlerinden satın alır. Yusuf, kervan tarafından satın alındıktan sonra, Mısra getirilip köle pazarında Mısırlı bir azize satılır.

Açık bir alanda geçen sahnenin merkezinde yer alan çınar ağacının sağ tarafında bir taht üzerinde Hz. Yusuf, koyu yeşil renkli bir kaftan, turuncu bir elbise ve belinde beyaz bir kuşakla resmedilmiştir. Çekik gözlü, ince kaşlı ve sakalsız olan Hz. Yusuf'un başında Timurlu döneminin özelliklerini yansıtan koyu lacivert ve altın renkli başlığı ve peygamberlik göstergesi olan ateş şeklinde halesi ile tasvir edilmiştir Hz. Yusuf'un sağında ve solunda iki figür görülmektedir. Sağındaki, onu kuyudan kurtarıp köle pazarına satmak için getiren, solunda yüzü ona dönük olan kişi ise muhtemelen onu köle pazarından alan kişilerdir. Alt kısmında, ellerinde para keseleri ile pazara gelmiş üçü erkek biri kadın dört figür bulunur. Erkek figürlerin kıyafetleri zengin kişiler olduklarını gösterir. Farklı renklerde elbiseler giymiş olan kişilerin kıyafetleri oldukça bezemeli olarak resmedilmiştir. Sahnede yer alan kadın figürü ise yaşlı bir dilencidir.

Kur'an'da detaylı bir şekilde anlatılmayan konu, farklı kaynaklar ile genişletilerek Kısas'ı Enbiyalar'da yer almıştır. Nakkaşlar Kur'an'dan yola çıkarak köle pazarında yaşanan bir kompozisyonu resmetmeye çalışmıştır. Sahneler genellikle kalabalık figürlerin bulunduğu ve Yusuf'un zengin bir tüccar tarafından satın alındığı anı betimler.

2. 8. Hz. Yusuf'un Züleyha'nın Evinden Kaçarken Gömleğinin Yırtılması

Mısırlı bir soylu tarafından hizmetkâr olarak alınan Hz. Yusuf'un, evin sahibi Züleyha ile yaşadığı bu olay Kur'an'ın 12/23-28. ayetlerinde detaylıca anlatılmıştır. Minyatür, Züleyha'nın Yusuf'un güzelliğinden etkilenip ondan murat almak istemesi ve Yusuf'un Züleyha'nın evinden kaçarken elbisesinin yırtılmasını anlatmaktadır (Resim 8).

Bir evin avlusunda gerçekleşen olayın merkezinde Yusuf ve Züleyha bulunur. Yusuf kısa kollu mor üzerinde altın renkli süslemelere sahip bir kaftan, bunun içine de turuncu bir elbise giymiştir. Beyaz renkli bir başlık ve halesi bulunan figürün yüz hatları yazmanın genelinde kullanılan hatlar ile aynıdır. Baş arkasına dönük resmedilen Hz. Yusuf, dizleri üzerine çöken Züleyha'ya bakmaktadır. Züleyha ise yarı oturur vaziyette, Hz. Yusuf'un kaftanından tutmaktadır. Züleyha'nın üzerinde krem renkli bir elbise, başında beyaz bir örtü bulunmaktadır. Bir eliyle Hz. Yusuf'un elbisesini tutarken diğer eli çenesinin altında Hz. Yusuf'a bir şey anlatmaya çalışır pozisyonudadır. Olayın gerçekleştiği evin avlusu, İslam sanatını yansıtan geometrik süslemelere sahiptir. Avlunun zemini, dört kollu haçvari yıldızların yan yana dizilerek boşlukların sekizgen yıldızlar ile tamamlandığı bir kompozisyona sahiptir. Bahçenin ortasında ise yine sekiz kollu yıldız şeklinde bir havuz ve havuzun ortasında başlıkları hayvan şeklinde olan fiskiye bulunmaktadır. Minyatürün sağında ise yoğun bir süsleme programına sahip balkonlu bir ev resmedilmiştir. Kompozisyon Kur'an anlatımına uygun şekilde resimlenmiştir.

2. 9. Hz. Yusuf'un Güzelliğinden Etkilenen Kadınların Ellerini Kesmesi

Züleyha'nın, Yusuf'tan murat almak istemesi şehirde duyulmuş ve insanlar Züleyha'nın bu davranışını kınamıştır. Züleyha, haklı olduğunu anlatmak için bir ziyafet düzenleyip şehrin ileri gelen kadınlarını davet etmiş, evine gelen kadınlara meyve ve bıçak vermiş, Yusuf'a da kadınlara görünmesini söylemiştir. Meyve soyan kadınlar Yusuf'u görünce onun güzelliğinden etkilenip ellerini kesmiştir (Kur'an 12/30-32).

Bir evin avlusunda gerçekleşen olayın sol alt kısmında, turuncu kısa kollu kaftanı, mor kıyafeti ile Hz. Yusuf yer alır (Resim 9). Yusuf, elinde tepsi ile misafirlere hizmet ederken, önünde ondan etkilenmiş şekilde yerde oturan beş kadın figür bulunmaktadır. Hz. Yusuf'un hemen önünde onu izleyen kadın, elini kesmiş bir pozisyonda resmedilmiştir. Onun hemen sağındaki iki kadın figüründen biri bayılmış diğeri onu tutarken resmedilmiştir. En sağdaki iki kadın figürü ise Yusuf'a bakıp ellerini keserken görülür. Sahnenin üst kısmında bir seki üzerinde oturan Züleyha ve bir kadın daha bulunur. Züleyha mor bir kaftan ve turuncu elbise giymiştir. Başında koyu lacivert ve altın renginde değerli taşlar ile süslenmiş bir taç bulunan figür, Hz. Yusuf'a hayranlıkla bakmaktadır. Züleyha'nın yanında yer alan kadın ise diğer kadınlar gibi elini keserken resmedilmiştir.

Olayın gerçekleştiği ev zengin bezemelerle ele alınmıştır. Resim 8'de olduğu gibi zemin, dört kollu haçvari yıldızların arasına yerleştirilmiş, sekiz kollu yıldızlarla oluşturulmuş geometrik bir düzendedir. Sağ taraftaki mimari yapı ise oldukça bezemelidir. Turuncu renkli bina sivri kemerli olup alınlıklar koyu mavi renkli çinilere sahiptir. Alınlığın yüzeyinde kıvrık dallar, çiçekler ve yüzleri birbirine dönük iki kuş figürü bulunmaktadır. Evin iç kısmında ise duvarlar alttan belirli bir bölüme kadar mavi renkli panolarla süslenmiş ve ortada kahverengi bir kapıya yer verilmiştir. Sahne Kur'an anlatımına bağlı kalınarak resimlenmiştir.

2. 10. Hz. Musa'nın Sina Dağı'nda Allah ile Konuşması

Hız. Musa, Medyen'den Ailesi ve hayvanlarıyla ayrıldıktan sonra Tuva Vadisi'ne gelmiş, burada yapmış olduğu gece yolculuğu esnasında bir ateş görmüş ve bir yol göstericinin olabileceğini düşünerek ateşe doğru ilerlemiştir. Musa ateşin yanına geldiğinde olağanüstü bir durum olduğunu anlamış ve burada Allah ile konuşmuştur (Kur'an20/10-23, 27/7-12, 28/29-32).

Sina Dağında resimlenen kompozisyonun merkezinde, turuncu kaftan ve yeşil elbisesiyle Musa bulunur (Resim 10). Hz. Musa'nın yüzü örtülü şekilde iken, başındaki hale rüzgârdan savrulurcasına arkasına doğru uzar. Musa'nın elinde güneşe benzeyen ışık huzmesi³ Kur'an anlatımını destekleyen başka bir unsurdur. Musa'nın karşısında ateş haleleri ile sarılmış yeşil yapraklı ağaç yine Kur'an anlatımında Musa'nın uzaktan gördüğü ve yanına geldiği ışıktır. Gökyüzüne bakan Musa'nın elleri açık, dua etmektedir. Doğa unsurlarına bakıldığında ağacın altında yeşillikler ve küçük taşlarla çevrili bir su akıntısı, çeşitli yerlerde otlayan ve çiftleşirken resmedilen koyun ve keçiler ve bir köpek yer almaktadır. Musa'nın üzerinde bulunduğu tepe açık kahverenginde olup üzerinde küçük öbeklerden oluşan bitkiler yer alır. Sahnenin arka planı koyu lacivettir ve üzerinde altın renginde yıldızlara yer verilmiştir.

Sahne genel olarak Kur'an ile uyumludur. Fakat Kur'an'da Musa'nın ailesi ve hayvanları olmadan Sina Dağına çıktığı anlatılmasına rağmen minyatürde hayvanlar da yer alır.

2. 11. Hz. Musa'nın Asasını Ejdere Çevirmesi

Musa ve kardeşi Harun, Firavuna tebliğde bulunmuşlar, firavun ikisine de inanmamış ve İsrailoğullarına zulmetmeye devam etmiştir. Bunun üzerine Musa, İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarabilmek için firavunun yanında bir mucize gerçekleştirerek asasını ejderhaya çevirmiştir. Musa'nın bir büyücü olduğunu düşünen firavun, ülkesindeki tüm büyücüleri toplamış ve Musa'ya karşı galip gelen büyücüyü kendi yanına alacağını söylemiştir. Yapılan anlaşma sonrasında bütün sihirbazlar ve

³ Tevrat ve Kur'an'da geçen ve yed-i Beyza olarak adlandırılan bu beyazlık, Musa'nın asasını ejdere çevirmesinden hemen sonra gerçekleştirdiği mucizenin adıdır.

Musa bir araya gelmiş ve Musa'nın asası bir ejderhaya dönüşerek diğer büyücülere üstün gelmeyi başarmıştır. (Kur'an 7/104-118, 20/59-70, 26/23-47)

Açık bir alanda gerçekleşen olayın merkezinde Musa ve ejderha bulunmaktadır (Resim 11). Açık mavi ve altın sarısı renkli olan ejderha, sihirbazlardan birini hayvanı ile birlikte yerken resmedilmiştir. Diğer figürlere göre oldukça büyük olan ejderhanın, solunda yüzü peçeli, yeşil kısa kollu kaftanı, turuncu elbisesi ile Hz. Musa bulunur. Başında ve sol elinde hale olan Hz. Musa birçok ayette (Kur'an 20/22, 27/12, 28/ 29-32) elini koynundan çıkardıktan sonra elinin bembeyaz olması ve bakanların şaşkınlıkla izlemesine sebep olan mucizesi ile betimlenmiştir. Ejderhanın yemekte olduğu figür, sarı ve kırmızı renkli elbiseli ve bir kaplan üzerine binmiş şekildedir. Sahnenin altında iki büyücü daha bulunur. Sağ tarafta olanı, elinde küçük bir yılanla ve sırtı dönük şekilde, alt kısımda olanı ise ellerini iki yana açmış ve yere düşerken betimlenmiştir. Sahnenin üst kısmında bir tepenin arkasında olaya şahitlik eden sekiz erkek figürü ve firavun bulunmaktadır. Firavun at üzerinde turuncu kısa kollu kaftanı, yeşil elbisesi, altın renkli kuşağı ve beyaz heybesi ile görülür. Firavunun yüzü yine sonraki dönemlerde yapılan çalışmalar ile alışık olmadığımız bir görünüme sahiptir.

Sahne Kur'an anlatımı ile uyumludur. Sahnelerde genellikle ejderhanın büyücülere üstün geldiği an ve Firavunun şaşkınlık anı tasvir edilmiştir.

2. 12. Hz. Musa'nın İsrailoğullarıyla Kızıldeniz'i Geçmesi

Firavunun, İsrailoğullarına yaptığı eziyetin artması sonucu Hz. Musa öncülüğünde Mısır'dan ayrılan İsrailoğulları Kızıldeniz'e geldiklerinde Hz. Musa asasıyla bir mucize gerçekleştirmiş ve denizi ikiye yararak kavmini karşıya geçirmiştir. İsrailoğullarını öldürmek için arkalarından gelen Firavun ve ordusu ise Kızıldeniz'de boğulmuştur (Kur'an: 2/50, 10/90, 20/77-78, 26/60-66).

Açık bir alanda gerçekleşen olayda iki figür grubu bulunur (Resim 12). Sol üstte yer alan grup, Hz. Musa ve İsrailoğulları'dır. Sahnenin ortasındaki grup ise Firavun ve ordusudur. Hz. Musa at üzerinde mor kaftanı ve sarı elbisesiyle ve yüzü peçeli olarak verilmiştir. Yanında ata binmiş ve yürür şekilde çizilmiş kişiler suyu geçmiş vaziyette arkadan gelen firavunun ordusuna bakarken görülmektedir. Figürlerin yüzleri deformasyona uğrasa da yazmanın genelinde bulunan yüz hatları ile uyumludur.

Merkezdeki figürlerin hepsi savaş elbiseleri, miğferleri ve savaş aletleri ile at üstündedir. Açık ve koyu kahverengi, siyah ve beyaz renkli atların bazıları savaş anında kullanılan zırh ile giydirilmiştir. Grubun en önünde geniş sarıklı, yüzü peçe ile örtülü kişi büyük ihtimalle Firavundur.

Minyatürlerde Firavunun yüzünün kapalı şekilde resmedilme geleneği yoktur. Minyatürü dikkatlice incelediğimizde turuncu kaftanlı hâkî yeşil renk elbiseli bu figürün başının, eserde yapılan onarım çalışmasında eklendiği anlaşılmaktadır. Baş

kısımının diğer figürlere göre orantısız olduğu, orantısızlığın yanı sıra figürün omuzlarının üzerinde görülen ekleme izleri, bu baş kısmının figüre ait olmadığını kanıtlar niteliktedir. Muhtemelen, figürün baş kısmının ağır deformasyona uğraması sonucu kişi tanımlanamamış ve Hz. Harun ile karıştırılarak yüzü örtülü şekilde yeni bir baş kısmı yapılmıştır. Orta bölümde bulunan atlı askerlerin zenginlik göstergesi kıyafetleri, araç ve gereçleri, firavunun zenginliğin vurgulaması, olasılıkla Harun zannedilen bu kişinin firavun olduğu kanısını kuvvetlendirmektedir.

İran minyatürlerinde pek fazla konu edilmeyen bu sahne Kur'an anlatımına bağlı kalınarak resmedilmiştir.

2. 13. Hz. Yunus'un Balığın Karnından Çıkarılması

Sapkın bir kavim olan Nineve' ye peygamber olan Yunus, kavmine yıllarca tebliğde bulunmuş fakat başarılı olamayınca bir gemiye binerek onları terk etmiştir. Allah'ın izni olmadan yaptığı bu hareket sonrası gemiden düşen Hz. Yunus, bir balık tarafından yutulmuş, balığın karnında yaşamış ve cezasını çektikten sonra balığın karnından çıkmıştır (Kur'an: 37/139-146, 21/87-88, 68/48-49).

Açık alanda ve su kenarında gerçekleşen olayın merkezinde balığın ağzından çıkarken resmedilen Yunus peygamber bulunur (Resim 13). Vücudunun yarısı dışarıda olan Yunus, çekik gözlü, yay kaşlı, beyaz bir elbise ve başında ateş şeklinde halesiyle resmedilmiştir. Eserde doğa unsurları, sahnenin altındaki siyah renkli sudur. Yunusu taşıyan gri renkli balık dışında sahnede iki küçük balık daha bulunur. Üst kısımda, Kur'an ile uyumlu Hz. Yunus'un gölgesinde dinlenip, beslendiği, büyük yeşil yapraklı, beyaz çiçekleri olan bir bitki yer alır. Arka plan açık kahverengiyle oluşturulmuştur. Sahnenin üst kısmı ayırıcı unsur olarak mor renkli tepelerle verilmiştir.

Sahne Kur'an anlatımı ile uyum içerisinde resmedilmiştir. Sahnelerde bazen Hz. Yunus balığın karnından çıkarken onu karşılayan bir melek figürü bulunmaktadır⁴.

2. 14. Hz. Süleyman ve Sebe Melikesi Belkıs

Hz. Süleyman, hayvanları, cinleri ve insanları emri altına almış, yeryüzünde görülmemiş bir güce sahip olmuştur. Hayvanlarla konuşabilen Süleyman, bir mecliste otururken, Hüdhüd kuşunun nerede olduğunu sormuş ve eğer doğru bir haberle gelmezse onu yok edeceğini söylemiştir. Sonrasında Süleyman'ın yanına gelen Hüdhüd kuşu güneşe tapan bir kavim gördüğünü ve onların başında kadın bir hükümdar

⁴ New York Halk Kütüphanesinde yer alan ve XVI. yüzyılda Safevi döneminde resimlendiği bilinen minyatürlü Kısas'ı Enbiya'da yer alan Hz. Yunus'un balığın karnından çıkması minyatüründe Hz. Yunus'a yardım eden bir melek figürü bulunmaktadır. <https://digitalcollections.nypl.org/items/5e66b3e8-9088-d471-e040-e00a180654d7> erişim tarihi: 23.12.2020.

olduğunu haber vermiştir. Bunun üzerine Süleyman Hüdhdü kuşuyla bu kavime tebliğ mektubu göndermiştir. Sebe adlı kavmin melikesi Belkıs kavminin ileri gelenleriyle bu olayı tartışmış ve Süleyman'a hediyelerle birlikte bir elçi göndermiştir. Bu olaya sinirlenen Süleyman elçileri geri yollamıştır. Süleyman'ın gücünden ve ülkesine vereceği zarardan korkan Belkıs, O'nun huzuruna gelerek dinine tabii olmuştur (Kur'an: 27/17-44).

Yazmada figüratif açıdan en kalabalık sahnelerden biri olan kompozisyonun merkezinde, tahtında Hz. Süleyman ve Sebe Melikesi Belkıs yer almaktadır. Tahtın solunda yer alan Hz. Süleyman, yeşil renkli kısa kollu bir kaftan ve pembe renkli elbise, siyah ve sarı renkli bir taç ve başında halesiyle yüzü olmadan verilmiştir. Yanında hâkî yeşili, bitkisel süslemeli bir kaftan ve koyu lacivert elbisesiyle Belkıs bulunur. Başında pembe ve altın sarısı renginde arka tarafa doğru uzanan bir taç, yüzünde değerli taşlar ile yapılmış bir aksesuar bulunan Belkıs, Süleyman'la konuşmaktadır (Resim14). İki figürün arasında Kur'an ile uyumlu olarak, açık kahve renkli uzun gagalı Hüdhdü kuşu bulunur.

Sahnenin sol altında tek kişilik sekilerde oturan üç erkek figüründen ikisi kendi arasında konuşurken, sağdaki karşısında bulunan başka bir figürle konuşmaktadır. Üç figürün karşısındaki erkek figürü elindeki kâğıda bir şeyler yazmaktadır. Sahnenin sağında mavi, gri, bordo, siyah ve pembe renkli, belden yukarısı çıplak, küçük boynuzlu, sivri dişli ve gözlerinin etrafı ateşli olarak beş cin figürü yer alır. Cinlerden siyah renkli olan, elindeki kapaklı tepsi ile Hz. Süleyman ve Belkıs'a hizmet eder. Sahnenin alt kısmında ise şahin, tavşan, leylek, tilki, kaplan ve aslan figürleri bulunur.

Sahne Kur'an anlatımı ile uyum içerisinde resmedilmiştir. Kalabalık bir figür grubunun bulunduğu sahnede Hz. Süleyman'ın hükmettiği hayvanlar ve doğaüstü yaratıklar Kur'an anlatımını destekleyen unsurlardan bazılarıdır.

2. 15. Hz. İsa'nın Kundaktayken Konuşması

Meryem Suresi'nin 26. ayetinde Meryem, İsa'yı doğurduktan sonra "*Şüphesiz ben Rahman'a susmayı adadım*" diyerek kimseyle konuşmamıştır. Kavminin yanına gidince konuşmayan Meryem, İsa'yı işaret ederek kavmine onunla konuşmalarını istemiş ve İsa bir mucize gerçekleştirerek kundaktayken konuşmuştur.

Kapalı bir mekânda gerçekleşen kompozisyonda ana figürler Hz. İsa, Meryem'dir ve onları izleyen dört erkek figürü bulunur. Hz. Meryem turuncu kısa kollu kaftanı, beyaz elbisesi ve beyaz başörtüsüyle tasvir edilmiştir. Başında halesi bulunan Hz. Meryem, kucağında yeşil kundağa sarılı Hz. İsa'ya bakmaktadır. Hz. Meryem'in sol üst kısmında diğerlerine göre daha büyük resmedilmiş iki erkek figürü oturur şekildedir. Onların dışında sol alt kısmında iki erkek figürü daha bulunur (Resim 15).

Minyatürde mimari öğeler ve dekorasyon dikkat çekici unsurlardır. Tuğla renkli kazayağı motifleriyle süslenmiş iki sütun ve kaş bir kemerle oluşturulan ev diğer minyatürlerle benzer süslemelere sahiptir.

Hız. Meryem'in bir mucize vasıtası ile Hız. İsa'yı babasız olarak dünyaya getirmesi olayı sadece Kur'an'da değil aynı zamanda Hıristiyan dini kaynaklarında da anlatılan önemli bir konudur. Bu sahne de Kur'an ile uyumludur.

2. 16. Hız. Zulkarneyn'in Yecüc ve Mecüc Kavmi'ne Karşı Duvar Örmesi

Kur'an'a göre büyük bir kudrete sahip olan Zulkarneyn, dünyanın birçok noktasına hükmeden önemli bir karakterdir. Zulkarneyn, yeryüzünde karışıklık çıkarıp insanları rahatsız eden Yecüc ve Mecüc kavmine karşı iki dağ arasında büyük bir set ördürmüş ve bu iki kavmin insanları rahatsız etmesini engellemiştir (Kur'an 18/94-98).

Sahnede Zulkarneyn mavi renkli bir atın üzerinde, turuncu kaftanı, koyu mavi elbisesi ve başında tacıyla çalışan işçileri izlemektedir. Sahnenin merkezinde duvar ören işçiler görülür. İşçilerden en solda olanı mor kaftanı ve yeşil elbisesiyle duvar için yapılan harcı karıştırmaktadır. Onun yanında yer alan kişi açık mavi elbise ve siyah kısa pantolonludur. Elindeki kap ile harcı, duvarda çalışan işçilere götüren figür, büyük ölçüde tahrip edilmiş ve o şekliyle bırakılmıştır. Onun yanında mavi elbise, yeşil pantolonlu kızıl saçlı bir erkek figür yer alır. Açık pembe renkli bir başlığı olan kişi harcı getiren kişiye dönük şekilde harcı almaktadır. Bu figürün arkasında sarı elbise duvarı ören usta bulunur. Sahnenin sağ alt tarafında da bir demir ocağı ve demir ustası yer alır (Resim 16).

Sahne Kur'an anlatımı ile paralel olarak betimlenmiştir. Bu sahnelerde genellikle, asker olarak betimlenen Zulkarneyn, duvar ören kişileri izlerken resmedilmiştir.

2. 17. Ashab'ı- Kehf

Kur'an'a göre, putperest bir toplumda yaşayan ve sayıları belli olmayan bir grup genç putperestliğe karşı çıkmış ve toplum tarafından öldürülmeden yanlarındaki köpek ile birlikte bir mağaraya sığınarak burada 309 yıl kalmıştır (Kur'an: 18/9-26).

Kapalı bir mekân içerisinde anlatılan olayda, büyük kayalardan oluşturulmuş bir mağarada birbirine yaslanarak uyuyan sekiz erkek figürü ve bir köpek görülür. Farklı elbise ve başlıkları olan figürlerin yanında beyaz renkli, Kıtımır adındaki köpek yer alır (Resim 17).

Sahnenin üst kısmında onları arayan üç erkek figürü bulunur. Solda olanı kahverengi bir at üzerinde, mavi kaftanı, turuncu elbisesi ile resmedilmiştir. Yüzü

tahrip olmuş kişi sağında bulunan yeşil elbiseli beyaz sarıklı kişi ile konuşmaktadır. Sahnenin sol tarafındaki kişi ise beyaz bir atın üzerinde koyu mavi renkli elbisesidir.

Kur'an'da detaylıca anlatılan fakat sayıları⁵ hakkında net bir şey söylenmeyen Ashab-ı Kehf kıssası ile sahne genel hatları ile uyum içerisindedir. Minyatür sanatında genellikle yedi kişi olarak tasvir edilen gençlerin bu minyatürde olduğu gibi sekiz kişi olarak resmedildiği örneklere rastlamak da mümkündür.

2. 18. Hz. Üzeyr'in Öldükten Sonra Dirilip Köyüne Geri Dönmesi

Bakara Suresi'nin 259. ayetinde Hz. Üzeyr'in ismi geçmese de İslam âlimleri bu kişinin Hz. Üzeyr olduğunu düşünmektedir. Eşeği ile ıssız bir şehirden geçen Üzeyr, Allah'ın bu şehri yeniden nasıl dirilteceği düşünmüştür. Bunun üzerine Allah Üzeyr'i yüz sene ölü bırakmış ve sonrasında diriltip insanların ibret alması için köyüne geri göndermiştir.

Bir evin önünde gerçekleşen olayın merkezinde mor bir kaftan ve turuncu elbisesi ile Üzeyr bulunur. Arkasında siyah renkli, üzerinde küfeler olan bir eşek yer alır. Üzeyr'in karşısında ellerini bastonunun üzerinde birleştirmiş mavi kaftanlı, sarı elbiseli ve beyaz sarığı bulunan bir adam görülür. İki figürün dışında üst kısmında tepenin arkasında olaya şahitlik eden iki erkek figür daha yer alır. Birbirine dönük olan figürler birbirlerine bir şeyler anlatır şekilde resmedilmiştir (Resim 18). Minyatürün solunda bir ev görülür. Dikdörtgen şeklinde evin önünde koyu bordo renkli 3 basamaklı merdiven yer alır. Açık kahverengi binanın yüzeyi geometrik motifler ve mavi renkli noktalarla bezenmiştir. Binanın kapısı dikdörtgen şekilli olup üzerinde koyu lacivert zemin üzerine beyaz renkli bir yazı kuşağı yer alır.

Sahne Kur'an anlatımı ile uyumlu olarak resmedilmiş örneklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. Değerlendirme ve Sonuç

VII. yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan Kısas'ı Enbiya yazmaları peygamberlerin hayatının aktarılmasında önemli bir kaynak olmuştur. Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar olan peygamberlerin hayatlarının konu edildiği minyatürler genel hatlarıyla Kur'an'a bağlı olarak resmedilse bile İsrailiyat kökenli temaların işlendiği örnekleri görmek mümkündür (Şahin, 2002; s. 495).

İncelenen yazma eser, 1574 yılında neşredilmiş, Kazvin okulunun en iyi örneklerinin verildiği Şah Tahmasp döneminde yapılmıştır. Eserde hangi dönemde, kim tarafından yapıldığını bilmediğimiz hatalı onarımlar bulunur (Resim 19). Anlatımlarda kötü kişiler (firavun, büyücü vs.) olduğu anlaşılan figürler üzerinde, yapılan

⁵ Kur'an'a göre; 309 yıl bir mağarada uyuyan bu kişilerin sayısı tam olarak belirtilmemiştir (Kur'an: 18/22). Hristiyanlık ve Yahudilikte de anlatılan Ashab'ı Kehf kıssası anlatımında bu gençlerin sayılarının yedi kişi olması İslam'a aktarılmış ve kalıcı hale gelmiştir. Fakat incelediğimiz minyatürde olduğu gibi Ashab'ı Kehf'in 8 kişi olarak resmedildiği örnekleri de görmek mümkündür.

onarım çalışmaları, minyatür sanatında karşılaşmadığımız, bakıldığında seyircisine izleniyormuş hissiyatı veren bir tarzda onarılmıştır. Bu hatalar muhtemelen eserin müzeye kazandırılmadan önce Amerika Birleşik Devletleri'nde tecrübesiz kişiler tarafından restore edilmesiyle gerçekleşmiştir.

İçerisinde otuz minyatür bulunan eserde, kaynağı Kur'an'ı Kerim olan on sekiz minyatür bulunmaktadır. Minyatürler genel hatları ile incelendiğinde Kısas'ı Enbiya örneklerine göre daha yalın bir betimlemeye sahiptir. Safevi döneminin en iyi örneklerinin verildiği bu dönemde bu sadelik muhtemelen eserin siparişini veren kişinin sarayda üst düzey bir görevde olmamasından veya eserin saray için yapılmış olmasından kaynaklanmalıdır. Ayrıca kitabın ilk bölümünde yazmanın, hayali bir karakter olan Sultan Gıyasettin Muzaffer Kağan tarafından sipariş edildiği yazmaktadır. Siparişi veren kişinin kendi ismini kullanmaması eserin sahibinin, üst düzey bir yönetici olmadığını kanıtlayan bir diğer unsurdur.

Çalışmanın daha sağlam bir zemin üzerine oturması için minyatürlerin konu, kompozisyon ve üslup açısından çağdaşları ile karşılaştırılıp değerlendirilmesi gerekmektedir. Kazvin okulunun bir örneği olan minyatürlü yazma eser içerisinde bulunan sahneler, konu açısından incelendiğinde birçok çağdaşı ile paralellik göstermektedir. Peygamberlerin hayat hikâyelerinin anlatılmış olduğu Kısas'ı- Enbiya yazmaları genellikle Kuran kaynaklarına bağlı olarak resimlendiği için yazmalar içerisinde yer alan konu açısından büyük farklılıkların olmadığı görülmektedir.

Künyesinde XVI. yüzyılda İran Kazvin'de yazıldığı belirtilen eser, minyatürleri incelendiğinde Kazvin okulunun karakteristik özelliklerini yansıtır. Minyatürlerde bulunan büyük kaya formları, küçük taşlarla sınırlandırılan su akıntıları, sahenin ortasındaki büyük çınar ağaçları, zarif figürler, ince bel, geniş omuz, uzun zülfler hem bu yazmada hem de XVI. yüzyılda Kazvin'de yapılmış diğer örneklerde ortaktır (Resim 20)⁶.

Kur'an anlatımının esas alındığı minyatürlerde bazı sahnelerde eksiklikler ve anlatımda olmayan, İsrailiyat kaynaklı öğeler bulunmaktadır. Meleklerin Hz. Âdem'e Secde Etmesi, Hz. Âdem ve Havva'nın Cennetten Kovulması, Nuh Tufanı ve Hz. Musa'nın Sina Dağında Allah ile Konuşması sahneleri Kur'an anlatımının dışında öğelerin veya eksikliklerin bulunduğu kompozisyonlardır. Meleklerin Hz. Adem'e Secde etmesi anlatımında Şeytan figürünün yer almaması, Cennetten Kovulma Sahnesinde yer alamamasına rağmen, İsrailiyat kaynaklarından aktararak İslam ikonografisine yerleşmiş olan Yılan figürü, Nuh Tufanı kıssasında gemide hayvanlarında bulunduğu belirtilmesine rağmen, sahnede hayvanların bulunmaması ve son olarak Hz. Musa'nın Sina Dağı'na Ailesi ve Hayvanlarını geride bırakarak

⁶ Günümüzde New York Halk Kütüphanesi'nde yer alan ve XVI. yüzyıla ait Kısas'ı Enbiya yazması içerisinde yer alan minyatür Kazvin Okulunun bir örneğini yansıtmaktadır. Sahnenin ortasında yer alan çınar ağacı, büyük kayalar, küçük kayalar ile sınırlandırılan su akıntıları dönemin karakteristik özelliklerindedir.

tek başına çıktığının belirtilmesine karşın minyatürde hayvanların yer alması minyatürlerde karşımıza çıkan farklılıklardır. Minyatürlerde karşılaştığımız bu farklılıklar kuvvetle muhtemel nakkaşın veya siparişi veren kişinin özel istekleri doğrultusunda gerçekleşmiştir. Genellikle metine bağlı kalınarak resmedilen minyatürlerde, nakkaşın veya siparişi veren kişinin istekleri göz önüne alınarak nakşedilen kompozisyonları görmek de mümkündür.

Çalışmanın içerisinde değerlendirilmesi gereken bir diğer unsur ise mimari kompozisyonlardır. İç ve dış cepheleri çizilerek iki farklı şekilde resmedilen ve genellikle sivil mimari örnekleri olan bu yapılar XVI. yüzyıl Safevi konut mimarisi hakkında bilgi vermesi açısından oldukça önemlidir. Minyatür anlatımında kişilerin statüsünün belirlenmesi için de kullanılan bu öğeler, anlatımdaki kişilerin toplumdaki yerinin anlaşılmasında etkin olmuştur. Belirli bir üslup anlayışı içerisinde resimlenen konutlara bakıldığında dış cepheden resmedilen örnekler genelde prizmatik dikdörtgen biçimlidir. Bir kapı ve pencere ile resimlenen evlerin yüzeyleri yazı, bitkisel ve geometrik süslemeler ile bezenmiştir. İç cephelerin çizildiği örnekler de, dış cephe çizimlerinde olduğu gibi belirli bir anlayış içinde resmedilmiştir. Sivri bir kemer ile oluşturulan eyvan görünümlü evlerin zemini genellikle büyük madalyonlu bir halı ile kaplanmış, duvarlar ise zeminden belirli bir bölüme kadar çini panolar ile bezenmiştir (Resim 21). Dış cephede olduğu gibi evlerin iç görünümünde de bir kapı ve aynı aks üzerinde pencereye yer verilmiştir. Geometrik şebekelerle hareketlendirilen pencerelerin yanı sıra çini panoların üzeri de geometrik süslemelere sahiptir. Süslemenin tercih edildiği bir başka alan ise kemer yüzeyleridir. Bu yüzeylerde ağırlıklı olarak figüratif ve bitkisel bezeme kullanılmıştır (Resim 22).

Sonuç olarak; Peygamberlerin hayat hikâyelerini, mucizelerini, savaşlarını, mesleklerin ortaya çıkışını, ay, güneş ve yıldızların konumunu anlatan Kısas'ı Enbiya kitapları dini içerikli el yazmaları içerisinde önemli bir yere sahip olmuştur (Yılmaz, Demir, 2009; s.357).

İslamiyet'in yayılmaya başlamasından kısa bir süre sonra kaleme alınmaya başlanan bu eserler, Kur'an dışında İsrailiyat adı verilen, Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarından derlenen bilgiler ile genişletilerek kitap haline getirilmiştir. İsrailiyat kaynakları, farklı kültürler ve birbirinin devamı niteliğinde olan semavi dinler arasındaki etkileşimin sonucunda, İslami açıdan herhangi bir sorun teşkil etmediği sürece kabul görmüş ve İslam toplumunun kültürel belleğine kazanmıştır. Çalışmamızın konusunu oluşturan Kısas'ı- Enbiya yazmasında da İsrailiyat kaynaklı kıssalar kullanılmış ve bu durum minyatürlere de yansımıştır.

XVI. yüzyıl Safevi dönemi içerisinde değerlendirilen bu eser, içerisinde barındırdığı nadir örneklerle, konu bakımından İslam ikonografisi açısından önemli bir örneği teşkil etmektedir. Safevi minyatür sanatı içerisinde, minyatürün en çok ilgi gördüğü Şah Tahmasp döneminde Kazvin ekolü özelliklerini yansıtan eserin kim veya kimler tarafından resmedildiğinin bilinmemesi, eser hakkındaki bilgilerimizi

sınırlı tutmaktadır. Yazma eserin içerisinde barındırdığı dini içerikli kompozisyonlardan yola çıkarak sanatçının genel anlamda Kısas'ı Enbiya anlatımına bağlı kalarak minyatürleri resmettiği görülmektedir. Değerlendirme bölümünde açıklanan birkaç örnek dışında anlatıma bağlı kalınarak resimlenen minyatürler belli bir üslup çerçevesi içerisinde vücut bulmuştur. Eser, günümüze hatalı onarımlar sonucu orijinal haliyle ile gelememiştir. Özellikle figürlerin yüz hatlarında yapılan ve dikkatle bakıldığında minyatürleri inceleyen kişilerin yanılmasına sebep olan yanlış onarım çalışmaları, minyatür sanatında yapılan kötü onarımların nasıl hatalara yol açtığını göstermesi açısından önemli bir örnek olmuştur.

Safevi dönemi Kazvin ekolünün bir örneği olan bu Kısas'ı Enbiya yazması peygamberlerin hayatının aktarılmasına katkıda bulunarak önemli bir yere sahip olmuştur. Sanatçı veya sanatçıların yorumlarıyla minyatürlenerek anlatımı güçlenen bu yazma, bir sanat eseri haline gelerek okuyucusuna metnin daha net anlaşılması için ışık tutmuştur.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. (2002). "Kısai, Ali b. Hamza" *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 26, 69-70. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- And, Metin. (2007). *Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aydoğmuşoğlu, Cihat. (2011). *Şah Abbas ve Zamanı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Canby, R. Sheila. (2009). *Shah' Abbas The Remaking of Iran*. London: The British Museum Press.
- Çağman, Filiz; Tanındı, Zeren. (1979). *Topkapı Sarayı İslam Minyatürleri*. İstanbul: Sanat ve Kültür Yayınları.
- İlden, Serkan. (2012). "Türk Minyatür Sanatının Gelişiminde Dinin (İslamiyet'in) Etkisi". *Akdeniz Sanat Dergisi*, Sayı; 9, s. 60-72.
- İnal, Güner. (1976). *Türk Minyatür Sanatı (Başlangıcından Osmanlıya Kadar)*. Ankara; Ankara Kültür Merkezi Yayınları.
- Mahir, Banu. (2012). *Osmanlı Minyatür Sanatı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Mertoğlu, M. Suat. (2009). "Sa'lebi" *TDV İslam Ansiklopesi*, Cilt: 36; 28-29. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Milstein, Rachel; Rührdanz, Karin; Schmitz, Barbara.(1999). *Stories of the Prophets Illustrated Manuscripts of Qişaş al- Anbiya*. California: Mazda Publishers.
- Peter, Jackson; Laurence, Lockhart. (1986). *The Cambridge History of Iran*. UK; Cambridge Universty Press.

Şahin, Süreyya. (2002). “Kıyas’ı Enbiya” *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt; 25; 495-496. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Şenocak, Ebru. (2016). “Halk Anlatı ve İnanışlarda Mintolojik Bir Meyve Nar” *Avrasya Uluslararası Araştırmaları Dergisi*, Sayı; 8 Cilt; 4, s.228-251.

Yavuz, Yusuf Şevki. (2007). “Peygamber” *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt; 34, 257-262. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yılmaz, Emine; Demir, Nurettin. (2009). “Sa’lebi’nin Kitabı’ ara’ isî’l- mecalis fi kişâşî’l- enbiya’sının Anadolu Sahasında Yapılmış Çevirileri” *Journal of Turkish Studies (Cem Dilçin Armağanı)*, Sayı; 33, s.357-368.

https://openn.library.upenn.edu/Data/0032/html/X892_8_Q1_Q.html (Erişim Tarihi: 01.12.2020)

<https://digitalcollections.nypl.org/items/5e66b3e8-9088-d471-e040-e00a180654d7> (Erişim Tarihi: 23.12.2020)

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84271768/f61.item.r=suppl%C3%A9ment+persan+13> (Erişim Tarihi 18.01.2021)

<https://digitalcollections.nypl.org/items/5e66b3e9-1f62-d471-e040-e00a180654d7> (Erişim Tarihi: 16.02.2021)

<https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/H%C3%BBd-suresi/1513/40-ayet-tefsiri> Erişim Tarihi: 21.02.2020

Resimler



Resim 1: Meleklerin Hz. Âdem'e Secde Etmesi



Resim 2: Hz. Âdem ve Havva'nın Cennetten Kovulması



Resim 3: Nuh Tufanı



Resim 4: Ad Kavminin Helak Olması



Resim 5: Hz. İbrahim'in Ateşe Atılması



Resim 6: Hz. İbrahim'in İsmail'i Kurban Etmesi



Resim 7: Hz. Yusuf'un Köle Pazarında Satılması



Resim 8: Hz. Yusuf'un Züleyha'nın Evinden kaçarken Gömleğinin Yırılması



Resim 9: Hz. Yusuf'un Güzelliğinden Etkilenen Kadınların Ellerini Kesmesi



Resim 10: Hz. Musa'nın Sina Dağı'nda Allah ile Konuşması



Resim 11: Hz. Musa'nın Asasını Ejder'e Çevirmesi



Resim 12: Hz. Musa'nın İsrailoğulları ile Kızıldeniz'i Geçmesi



Resim 13: Hz. Yunus'un Balığın Karnından Çıkarılması



Resim 14: Hz. Süleyman ve Sebe Melikesi Belkıs



Resim 15: Hz. İsa'nın Kundaktayken Konuşması



Resim 16: Hz. Zulkarney'in Yecüc ve Mecüc Kavmine Karşı Duvar Ördürmesi



Resim 17: Ashab'ı- Kehf



Resim 18: Hz. Üzeyr'in Öldükten Sonra Dirilip Köyüne Geri Dönmesi



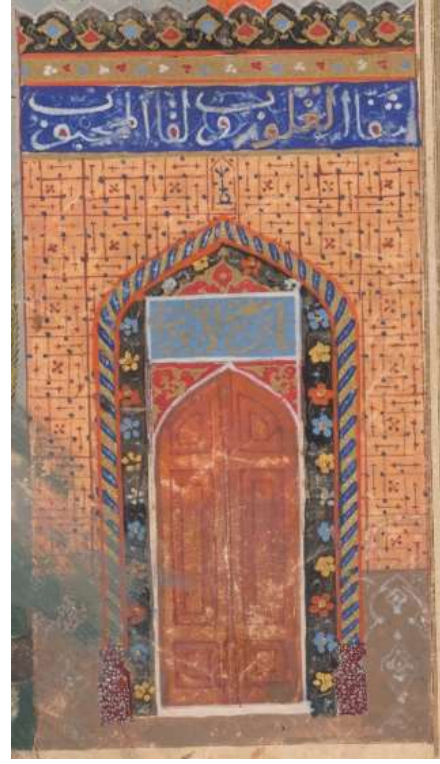
Resim 19: Hatalı Onarım Sonrası Yüz Hatları



Resim 20: Kazvin Dönemi Minyatür Örneği



Resim 21: Hz. Âdem ve Havva'nın Cennetten kovulması Kazvin Okulu Minyatür Örneği XVI. Yüzyıl



Resim 22: Dış Cephe Örneği

HİTLER DARBESİ (9 KASIM 1923)

Hitler-Putsch (Nov 9 1923)

(Makale Geliş Tarihi: 05.08.2020 / Kabul Tarihi: 25.01.2021)

Oğuzhan EKİNCİ*

Öz

1923 yılı, Weimar Cumhuriyeti için kriz yılı demektir. Fransa ve Belçika birlikleri, tazminat borçlarını ödeyemeyen Almanya'nın, ekonomisine en çok katkısı olan Ruhr bölgesini işgal etmişlerdir. Artan enflasyon ve işsizlikle uğraşan cumhuriyet, farklı eyalet hükümetlerinde yer alan aşırı sağ ve sol cepheler tarafından tehdit edilmekteydi. Dahası mevcut yönetim, ordunun başındaki General von Seeckt'in sadakatinden de emin değildi. Kendisini devletin düzen hücresi olarak gören ve cumhuriyetin kurulmasından sonra gittikçe sağa kayan Bavyera Eyaleti, olası bir darbe için ideal bir ortam sunmaktaydı. Adolf Hitler'in başını çektiği bir grup darbeci, Mussolini'nin Roma'ya yürüyüşünü örnek alarak 9 Kasım 1923 tarihinde parlamenter demokrasiyi ortadan kaldırmak ve milliyetçi bir diktatörlük rejimi kurmak amacıyla bir darbe girişiminde bulundu. Bu çalışma, darbeyi hazırlayan ulusal ve yerel koşulları, darbeye dâhil olan kişi ve grupları, bu başarısız darbe girişiminin akabindeki mahkeme sürecini, darbenin Hitler ve Almanya'nın siyasi hayatı açısından doğurduğu sonuçlarını Alman kaynaklarına dayanarak inceleyecektir.

Anahtar Kelimeler: Weimar Cumhuriyeti, Bavyera, Nasyonal-Sosyalizm, Hitler Darbesi.

* Doç. Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Erzurum / TÜRKİYE. Assoc. Prof., Erzurum Technical University, Faculty of Literature, Department of Sociology, Erzurum / TURKEY. E-mail: oguzhan.ekinci@erzurum.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1872-2496>

Abstract

The year 1923 meant a crisis year for the Weimar Republic. The French and Belgian troops occupied Ruhr, the most important economic zone of Germany, which was unable to pay its compensation debts. Suffering from rising inflation and unemployment, the republic was threatened by far-right and left wings in different state governments. Moreover, the government was not sure of the loyalty of General von Seeckt, who led the army. The state of Bavaria, which saw itself as the order cell of the state and shifted to the right after the republic was established, provided an ideal environment for a possible coup. A group of coup plotters led by Adolf Hitler made an unsuccessful coup attempt on November 9, 1923 to eliminate parliamentary democracy and establish a nationalist dictatorship regime, taking Mussolini's march to Rome as an example. This study will discuss the national and local conditions that prepared the coup, the people and groups involved in the coup, the court proceedings following this failed coup attempt, the implications of the coup for the political life of Hitler and Germany, on the basis of German sources.

Keywords: Republic of Weimar, Bavaria, National-socialism, Hitler Putsch.

Giriş

9 Kasım, Alman tarihinde birçok önemli olayın vuku bulduğu bir gündür. Örneğin, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Alman İmparatorluğu'nun yıkılıp yerine parlamenter demokrasiye geçişi temsil eden Weimar Cumhuriyeti'nin kurulması; 1938 yılında Almanya ve Avusturya'daki Yahudileri hedef alan ve tarihe Kristal Gece olarak geçen pogromların düzenlenmesi ya da 1989 yılında Birleşik Almanya'nın ulusal günü olarak kabul edilen Berlin Duvarı'nın yıkılması gibi olaylar 9 Kasım tarihinde cereyan etmiştir. 9 Kasım günü cereyan eden olaylardan biri de 1923 yılındaki Hitler darbesidir. Sebep olduğu sonuçlar bakımından diğer olaylarla karşılaştırıldığında her ne kadar daha az önemi haizmiş gibi görünse de Hitler darbesi, Almanya hatta Avrupa tarihi için son derece önemli bir olaydır (Mommsen, 1994: s. 33).

1918'deki Alman Devrimi'ni tersine çevirmeyi amaçlayan Hitler Darbesi'nin tam olarak Kasım Devrimi'nin yıldönümünde gerçekleşmiş olması, büyük ölçüde öngörülemeyen koşullardan kaynaklanmaktaydı. Hitler'in başını çektiği darbeciler, önce Bavyera'da daha sonra Berlin'de düzeni değiştirmeyi amaçlamaktaydılar. Ancak 8-9 Kasım'da Münih'te cereyan eden olaylar, "Almanya'daki ulusal devrim özlemi"nin başlangıcına değil, Mart 1920'de bastırılan Kapp Darbesi'nin de-

vamı olduğuna işaret etmekteydi (Willms, 1994: s. 34). Nitekim Almanya'daki siyasi ortamın farklı sebeplerden dolayı gergin olduğu, artan enflasyon ve işsizliğin halk arasında huzursuzluğa yol açtığı 1923 yılı, Weimar Cumhuriyeti için kriz yılı demektir. Weimar Cumhuriyeti, aşırılık yanlısı partilerin faaliyetlerinden mustarıptı ve "Cumhuriyete hücum" çağrıları (Sturm auf die Republik) her yerde duyulmaktaydı. Çeşitli eyalet hükümetlerinde yer alan aşırı sağ ve sol cenahlar tarafından tehdit edilen Friedrich Ebert ve Gustav Stresemann yönetimi, ayrıca ordunun başındaki General von Seeckt'in sadakatinden de emin değildi (Koch, 2009: s. 57-59). Bu konjonktür içerisinde Bavyera Eyaleti olası bir darbe için ideal bir ortam sunmaktaydı. Weimar Cumhuriyeti kurulduktan sonra giderek sağa kayan ve daha muhafazakâr bir tutum benimseyen Bavyera Eyaleti, sağ çevrelerde sıkça ifade edildiği üzere kendisini "devletin düzen hücre" (Ordnungszelle des Reiches) olarak kabul etmekteydi (Dornberg, 1998: s. 11). Ancak bu noktaya ulaşabilmek için bir dizi siyasi olayın yaşanması gerekecekti.

Nasyonal-sosyalizm ile ilgili yapılan çalışmaların çoğu, darbenin Hitler ve Nasyonal-sosyalizm açısından önemine veya 1933'ten sonra Nazi rejimi tarafından ideolojik bir malzeme haline getirilmesine odaklanmıştır (Gordon, 1978; Pappert, 2001). Benzer şekilde Hitler biyografileri de söz konusu darbe girişimini Hitler'i merkeze alarak analiz etmişlerdir.¹ Bu çalışma olayları geniş bir yelpazede değerlendirerek darbeyi hazırlayan ulusal ve yerel koşulları, darbeye dâhil olan kişi ve grupları, 8-9 Kasım olaylarını, darbenin başarısız olmasının nedenlerini, darbe sonrasında yapılan duruşmayı, darbenin Hitler ve Almanya'nın siyasi hayatına yönelik doğurduğu sonuçları ayrıntılı bir şekilde tartışacaktır.

1. DARBEYİ HAZIRLAYAN KOŞULLAR

1.1. Almanya'nın Genel Durumu

İtilaf Devletleri, 1921 yılı başlarında Almanya'nın 42 yıl içerisinde 226 milyar Mark savaş tazminatı ödemesini kararlaştırdı. Kamuoyundaki tepkiler nedeniyle birkaç hafta sonra bu rakam 132 milyar Mark'a indirilirken vadesi de 66 yıla çıkarıldı (Riecker: s. 2009: s. 81). Demokrat partililerce (DDP, Z ve DVP)² kurulan Fehrenbach Koalisyon Hükümeti, İtilaf Devletleri'nin bu taleplerini karşılanamaz olduğu gerekçesiyle reddetti. Ancak Şansölye değişikliği (Joseph Wirth) ve İtilaf Devletleri'nin Ruhr bölgesini işgal etme ultimatomu (Londoner Ultimatum) sebebiyle öngörülen tazminat miktarı ve süresi kabul edildi (Riecker: s. 2009: s. 82). 1922 yılında ise Weimar Cumhuriyeti'nin yaşadığı ekonomik sorunları göz önünde bulun-

¹ Örneğin, Ian Kershaw, darbe sonrasındaki duruşmanın ve akabindeki hapis sürecinin Hitler'in liderlik kültürüne ve Nasyonal-sosyalist hareketin kahramanlık anlatısına nasıl katkıda bulunduğunu irdelemiştir (Kershaw, 1999: s. 40).

² Hükümet, Merkez Parti (Zentrum Partei) ve Alman Demokrat Partisi'nden (Deutsche Demokratische Partei) ve Alman Halk Partisi'nden (Deutsche Volkspartei) oluşan bir koalisyon hükümetiydi.

duran İtilaf Devletleri, tazminat ödemelerinin nakdi değil de aynı (çelik, odun, kömür) olarak yapılmasını kararlaştırdı. 9 Ocak 1923 tarihinde Müttefik Tazminatlar Komisyonu'nun Almanya'nın kasıtlı olarak yıllık teslimatını aksattığını açıklaması üzerine Fransa ve Belçika, 11-16 Ocak tarihleri arasında Ruhr bölgesinin tamamını Dortmund'a kadar işgal etti. Ruhr bölgesinin işgali, iç politik gerginlikleri daha da tırmandırdığı gibi Hitler Darbesi'ne de zemin hazırladı (Mommssen, 1994: s. 41-42).

Partili olmayan Şansölye Wilhelm Cuno'nun liderliğindeki hükümet, Ruhr mücadelesindeki başarısızlığı nedeniyle dağıldıktan sonra Şansölye Gustav Stresemann, 13 Ağustos 1923 tarihinde yeni kurulan koalisyon hükümetinin (SPD, DDP, Z ve DVP)³ başına getirildi. Yeni Şansölye Stresemann, ekonomik nedenlerle 26 Eylül 1923 tarihinde pasif Ruhr direnişini sona erdirdi. Bu gelişme, zaten iyi ilişkilere sahip olmayan Berlin Hükümeti ile Bavyera Eyalet Hükümeti arasındaki ilişkileri iyice gerdi. Milliyetçilik duygularının yoğun olarak yaşandığı Bavyera Eyaleti, Ruhr bölgesindeki direnişin sonlandırılmasına, aynı gün olağanüstü hal (OHAL) ilan ederek tepki gösterdi. Bu gelişmelere paralel olarak Saksonya ve Thüringen eyaletlerinde komünistleri hükümete dâhil edecek olan SPD hükümetleri kuruldu (Koch, 2009: s. 58-59). Almanya Komünist Partisi'ne bağlı radikal solcular tarafından 23 Ekim 1923'te başlatılan ve iki gün süren Hamburg Ayaklanması neticesinde Devlet Başkanı Ebert, Alman ordusunu bu iki eyalete karşı harekete geçirip bu hükümetleri görevden alarak hükümet üyelerini tutuklattı. Böylece Kasım ayı başındaki "Bolşevik tehlikesi" bertaraf edilmiş oldu (Heiber, 1982: s. 142). Ancak SPD, benzer bir tutumu olağanüstü hali devam ettiren Bavyera'ya karşı sergilemekten kaçındığı için Ebert'a tepki olarak Stresemann Hükümetinden ayrılıp hükümeti başarısızlığa mahkûm etti (Harald, 1983: s. 68). Bavyera'daki OHAL'e cevap olarak Berlin Hükümeti Almanya genelinde OHAL ilan ederek yetkileri Ordu Bakanı Otto Geßler'e devretti, böylece Alman ordusu yeniden kilit bir noktada yer almaya başladı. Ordunun kimin tarafında yer alacağı sorusu ise başındaki General Hans von Seeckt'e bağlıydı.⁴ Bavyera'ya karşı harekete geçmeyi reddeden Seeckt, Devlet Başkanı Ebert'ten anayasanın 48. maddesinde belirtilen diktatörlük yetkilerinin kendisine verilmesini talep ederek Geßler'in pozisyonunu boşa çıkarmak istedi. Ancak Ebert'ın bu talebi reddetmesi üzerine Seeckt de darbe yapma düşüncesine kapılanlar arasında yerini aldı (Dornberg, 1998: s. 207-208).

³ Bu koalisyon hükümeti, Sosyal Demokrat Parti (SPD), Merkez Parti (Zentrum Partei) ve Alman Demokrat Partisi'nden (Deutsche Demokratische Partei) ve Alman Halk Partisi'nden (Deutsche Volkspartei) oluşmaktaydı.

⁴ Weimar Cumhurbaşkanı Ebert ve Şansölye Stresemann gibi sivil iktidarın söz sahipleri, Alman ordusuna itimat edilemeyeceğini ve yeri geldiğinde ordunun içerisinde karşıt tutumların hâkim olabileceğini fark ettiler. Seeckt, idare heyeti işlevine sahip olan, olağanüstü yetkilerle donatılmış, siyasal anlamda iddialı bir kabine kurmayı planlamaktaydı. Bu da meşru hükümete illegal yöntemlerle mücadele etmek anlamına gelmekteydi. Bavyera'daki bu gelişmeler, Berlin'e karşı elini güçlendireceği için Seeckt, Hitler'in bu girişimini bastırmak yerine onu kışkırtmıştır. Bu durum, aynı zamanda anayasal güçlerin ne kadar zayıf olduğuna da işaret etmekteydi (Kluge, 2006: s. 79)

1.2. Bavyera'daki Siyasi Durum

Tüm Alman eyaletlerine nazaran 1918 Kasım Devrimi'nin sonuçlarından daha mustarip olan Eski Bavyera Krallığı, I. Dünya Savaşı sonrası kaotik bir yapıdaydı. Wittelsbachlı Kral III. Ludwig sosyalistler tarafından sürgün edilmiş, Berlin'den gelen ve sosyal demokrat bir koalisyon hükümeti kuran Yahudi asıllı Kurt Eisner aşırı sağcı Anton Graf Arco-Valley tarafından öldürülmüş, bu keşmekeş içerisinde komünistler başkenti Münih olan Bavyera Sosyal Cumhuriyeti adı altında bir cumhuriyet kurmuş, iki hafta sonra da Prusya yönetiminin emri doğrultusunda Freikorps birlikleri, kurulan bu "Kızıl Cumhuriyeti" kanlı bir şekilde yıkmıştı (Harald, 1983: s. 52). Kendisini, zor günler geçiren devletin "düzenleyici hücre" (Ordnungszelle) olarak kabul eden Bavyera, aşırı milliyetçi dernek ve partilerin kalesi haline geldi. Weimar Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla ayrıcalıklı haklarını kaybeden ve Berlin Hükümetine karşı anti-demokratik bir tutuma sahip olan bu milliyetçi grupların temel amacı, Bavyera'yı devletten ayırmak ve burada kurulacak olan düzeni Berlin'e zorla dayatmaktı (Pappert, 2001: s. 42).

Weimar Cumhuriyeti'nin Ruhr'daki işgali kabul etmesini "vatana ihanet" olarak değerlendiren Başbakan Eugen von Knilling, 26 Eylül 1923'te Bavyera'da olağanüstü hal ilan etti (Kolb ve Schumann, 2013: s. 55). OHAL uygulaması için de Anavatan Birlikleri'ne (Vaterländische Verbände) üye olan eski Başbakan Gustav Ritter von Kahr'ı "kapsamlı fakat kesin olarak tanımlanmamış yetkilere sahip" "Devlet Genel Komiseri" (Generalstaatskornmissar) olarak atadı (Gordon, 1978: s. 197). Onun görevi, özel ilişkileri sayesinde olası "aptallıklara" engel olmaktı (Winkler, 2005: s. 210). Oysa gelenekçi bir düşünce dünyasına sahip olan Kahr, mevcut hükümete/cumhuriyete sempati duymamakta ve monarşiye geri dönmek amacıyla Bavyera'nın bağımsız bir devlet olması gerektiğini savunmaktaydı. Diktatoryal yetkilere sahip olan Kahr'ın yanında Bavyera Tümen Komutanı Otto von Lossow ve Bavyera Eyalet Polisi Başkanı Hans von Seißer yer almaktaydı (Mommsen, 1994: s. 45). Bunların darbe girişiminde bulunacaklarından çekinen Berlin Hükümeti, ülke genelinde OHAL ilan ederek yürütme yetkisini ordunun başındaki General Seeckt'e değil, Savunma Bakanı Otto Geßler'e devretti (Hofmann, 1961: s. 98). Ancak Kahr'ın ülke genelinde ilan edilen OHAL kararının Bavyera için geçerli olmadığını açıklamasıyla merkez ile eyalet arasındaki ilişkiler iyice kötüleşti. Buna ek olarak Hitler'e ait olan "Der Völkische Beobachter Gazetesi"nin Berlin Hükümetini ve ordu komutanlığını hedef alan kişisel saldırılarda bulunmasıyla var olan kriz daha da derinleşti. Berlin Hükümeti Kahr'a bu gazeteyi yasaklamasını emretti, fakat Kahr emri uygulamayı reddetti (Gordon, 1978: s. 206-207). Bunun üzerine Seeckt, 7. Tümen Komutanı Korgeneral Otto von Lossow'u verilen emri uygulamakla görevlendirse de Bavyera "diktatörüne" sadık olan Lossow, verilen bu emri yerine getirmedi. Bu durum karşısında Seeckt, Lossow'u görevinden azletti ancak bu sefer de Kahr, diktatoryal gücünü kanıtlamak istercesine Lossow'un tümenini kendi hâkimiyeti altına aldı ve onu Eyalet Komutanı (Landeskommandant) olarak atadı (Hürten, 1993: s.

484). Kahr böylece bir defaya mahsus olsa da ordunun emir-komuta zincirini kırmayı başardı (Deuerlein, 1962: s. 80). Siyasi ve askeri açıdan bakıldığında devlete karşı bir isyan anlamına gelen bu gelişmeyle birlikte Bavyera ile Berlin Hükümeti arasındaki kırılma da tamamlanmış oldu (Koch, 2009: s. 62-63). Bahsi geçen bu üç kişi, aşağıda detayları bulunduğu üzere Bavyera Triumviratı'nı⁵ oluşturmaktaydı. Bunlar, milliyetçi cenahın desteğini kazanabilmek adına kendileri gibi Berlin Hükümetine karşı olan ve büyük kitleler üzerinde etkisi bulunan Hitler'i de kendi saflarına dâhil etmeye çalıştılar (Heiber, 1982: s. 140-141). Bu gelişme ise yerel siyasette ön plana çıkan Hitler'e hareketini iktidara taşıyacak bir fırsat sunmaktaydı.

2. DARBENİN AKTÖRLERİ

2.1. Hitler

Genç yaşta yetim kalan Hitler, bir Avusturyalı olarak I. Dünya Savaşı'nda Alman ordusuna katılan gönüllülerdendi. Askerlik hayatı onun ikinci bir aileye ve daha müreffeh bir hayata sahip olmasını sağladı.⁶ Cephede sergilediği özveri ve cesaret dolayısıyla I. ve II. dereceden olmak üzere iki onur madalyası ile ödüllendirildi (Hartmann, 2018: s. 465). Ancak Alman İmparatorluğu'nun 1918'deki yenilgisi, Hitler üzerinde derin etkiler bıraktı; zira 1918'de Hitler 29 yaşındaydı, işi yoktu ve sivil hayata başarılı bir başlangıç yapma şansı da kalmamıştı. Bu nedenle orduda kalmayı tercih etti.⁷ Apolitik bir geçmişe sahip olduğu için de Nisan 1919'da "muhabir" (Vertrauensmann) yapıldı. Hitler'in de dâhil edildiği ekibin görevi, askeriye içindeki Münih Kızıl Ordusu'nun eski üyelerini ve Spartakist, Bolşevik veya Komünist askerleri deşifre etmektir. 10 Mayıs 1919'da General Arnold von Möhl yönetiminde Bavyera'da kurulan geçici ordudaki 4. Grup Komutanlığı'na bağlı İstihbarat ve İrtibat Hizmetleri'nin başına Yüzbaşı Karl Mayr getirilmişti. 10 Temmuz 1919'da Hitler, muhabirlerin "Bolşevik karşıtı" olarak yetişmesi için Mayr'in açtığı eğitim kurslarına katıldı. O dönemde Alman İşçi Partisi (DAP⁸) ile temas halinde olan

⁵ Latince Triumviri kelimesinden türetilen bu kavram, ortak çıkarlara sahip üç güçlü kişinin oluşturduğu ittifak veya bunlar tarafından idare edilen siyasal rejim anlamına gelmektedir.

⁶ Hitler'in 13 Ekim 1941 tarihli konuşmasında sarf ettiği şu sözler askerliğin onu sadece manevi açıdan değil, maddi açıdan da beslediğini göstermektedir: s. "Gençken, 10, 20 veya 30 Mark değerindeki şeyler konusunda sıkıntılar yaşadım. Endişe duymadığım tek bir zaman vardı: s. ordudaki altı yıl; orada çok fazla farkında değildi insan, kıyafetiniz -o kadar iyi olmasa da şerefliydi- ve yiyecekleriniz teslim edilirdi, ayrıca istediğiniz yere de uzanabilirdiniz." (Hitler, 2000: s. 79).

⁷ Her ne kadar Hitler, iktidara geldikten sonra o dönemlerde de siyasi anlamda aktif bir tutuma sahip olduğunu iddia etse de onun o dönemdeki tutum ve davranışları, "edilgenlik" ve "yönelim bozukluğu" ile nitelendirilebilir (Plöckinger, 2013: s. 27-46).

⁸ Hitler'in de kaydolduğu ve siyasete başladığı Alman İşçi Partisi (Deutsche Arbeiterpartei-DAP), orijin olarak 18 Ağustos 1918 yılında kurulan Thule Topluluğu'na (Thule Gesellschaft) bağlıydı. Daha sonraki yıllarda NSDAP kadrolarında yer alacak olan Hans Frank, Rudolf Heß, Alfred Rosenberg gibi birçok isim, bu topluluğun müdavimlerindendi. Savaşın bitiminden bir gün sonra (9 Kasım 1919) yayımladıkları program ilanlarında şunlar yazmaktaydı: s. "bizim için samimi, sevgili ve değerli ne varsa, hepsini dün kaybettik. Bizi kan bağımızın olduğu prenslerimiz değil, can düşmanımız yönetiyor: s. Juda

Mayr, askerlerini parti toplantılarına göndererek partiye destek olmaya çalışıyordu. Bu vesileyle Hitler, 12 Eylül 1919'da ilk defa DAP'ın bir toplantısına katıldı. Bu toplantılar sayesinde partide görev alan şair ve yayıncı Dietrich Eckart, Alfred Rosenberg gibi anti-semitik milliyetçi cenahla tanışma imkânı bulan Hitler, konuşma becerisiyle dikkatleri üzerine çekti ve Mayr tarafından desteklenmeye başlandı. 24 Şubat 1920 tarihinde Nasyonal-sosyalist Alman İşçi Partisi (NSDAP) olarak adını değiştiren bu parti içerisinde kısa sürede popüler olan Hitler, bu dönemde en iyi bildiği şeyi yaptı, konuştu. Önce küçük topluluklara sonra sürekli büyüyen kitlelere yaptığı konuşmalarla dinleyicileri büyülüyor ve partiye yeni taraftarlar kazandırıyor. Retorik becerilerini geliştirmek için bir opera sanatçısından diksiyon dersleri alan Hitler, ayrıca beden dilini terbiye etmek ve yüz ifadelerini buna uyarlayabilmek için de büyükçe aynalar karşısında konuşmalar yapıyor, kendini analiz ediyordu. Bunların yanı sıra imajı üzerinde de çalışan Hitler, önemli kişilere yaptığı ziyaretlerde iradesini ve kararlılığını göstermek gayesiyle beylik tabancası ile kamçısını demonstratif bir şekilde askılığa asıyordu (Joachimsthaler, 2000: s. 198-214; Weber, 2016: s. 81-87; Thamer, 2018: s. 57-59; Reuth, 2009: s. 104-106; Ullrich, 2013: s. 121-124; Plöckinger, 2013: s. 140-153).



Fotoğraf 1: Adolf Hitler'in 1923 yılına ait bir fotoğrafı.⁹

(Yahudi) [...] Artık Alman devletinden söz etmek istiyoruz. Yahudi bizim can düşmanımızdır ve bu günden itibaren harekete geçeceğiz." (Schmolze, 1968: s. 19).

⁹ Adolf Hitler'in 1923 yılına ait fotoğrafı: <https://www.dhm.de/lemo/biografie/adolf-hitler> (E.T. 01.07.2020).

Konuşmalarında ve ileri sürdüğü tezlerde hezimete uğramış olan Alman toplumunun eski görkemli zamanlara olan özlemini, Yahudi yolsuzluğunu, demokrasinin ikiyüzlülüğünü ve Komünizm sahtekârlığını dile getiren Hitler, birahane mahzenlerinde yaptığı şovenist ajitasyonlar ve yaydığı anti-semitizm ile NSDAP içerisindeki etkinliğini artırmış ve siyasi mahfillerde isim yapmıştı (Willems, 1994: s. 34). Ona göre “utanç antlaşmasını” (Versay Antlaşması) imzalayan “Kasım suçluları”, cephede başarılı olan Alman ordusunu arkadan hançerlemiş ve tüm ulusun mahvına sebep olmuşlardı (Harald, 1983: s. 61).

Kendisini büyük Alman özgürlük mücadelesinin öncüsü olarak gören Hitler için parti sadece bir araç hükmündeydi.¹⁰ Nitekim parti liderliğini de darbe-vari bir şekilde ele geçiren Hitler, Haziran 1921’de NSDAP’nin Almanya-Avusturya ve Çekoslovakya’da aynı hedefi takip eden bir parti ile birleşme kararını protesto ederek partisinden istifa etti. Partiye geri dönmesini bazı şartlara bağlayan Hitler’e göre NSDAP bir başka partiyle birleşmemeli, mevcut parti yönetimi istifa etmeli ve kendisi de partinin ‘diktatoryal’ yetkilerle donatılmış yeni lideri olmalıydı (Jäckel ve Kuhn, 1980: s. 438). Parti yönetiminin bu şartları kabul etmesiyle birlikte Hitler, Temmuz 1921’de yirmi iki ay önce ilk kez kapısını çaldığı partinin olağanüstü yetkilerle donatılmış lideri oldu (Koch, 2009: s. 53). Kendisini kültürleşirmeye çalışan Hitler’in bu amacına parti mensupları ve sempatanları da hizmet etmekteydi. Bu sayede Hitler, sadece NSDAP’nin değil, aynı zamanda Bavyera’daki devrimci radikal sağ cenahın da lideri haline geldi (Willems, 1994: s. 38; Dotterweich, 2010: s. 177). Nitekim Hitler’in Almanya’yı kurtaracak tek kişi ve Almanya’nın Musollini’si olduğu yönünde gerek basında gerekse kamusal alanda propagandalar yapılmakta (Kershaw, 1980: s. 28); bu propagandalar, parti ve Münih’teki radikal sağ çevrelerin Hitler’in Almanya’yı yönetecek Führer olduğuna dair inancını pekiştirmekteydi.

Hitler liderliğindeki NSDAP, kısa sürede ordudan atılan, iş bulamakta zorlanan ve topluma uyum sağlayamayan asker ve sağ görüşlü kavgacı gençlerin toplanma merkezi haline geldi.¹¹ Etki alanı büyük ölçüde Bavyera ile sınırlı olmasına rağmen 1923 yılına kadar hızlı bir şekilde üye sayısını artıran NSDAP, parti verilerine göre 50.000 üyeye ulaşmıştı (Willems, 1994: s. 35). Güney Almanya’daki rejim karşıtı en büyük partilerden biri haline gelen NSDAP, anti-sosyalistler, karşı-devrimciler, memurlar, bürokratlar ve öncü sanayiciler tarafından desteklenmekteydi (Koch, 2009: s. 55). Bu çevreler, Almanya’nın tüm sorunlarını bertaraf edecek merkezi gücün Bavyera olduğunu ve devletin Kapp Darbesi’nden¹² daha iyi organize

¹⁰ Hitler başlıca amacı, Alman ırkının özgürleşebilmesi ve dış ilişkilerdeki zincirlerini kırabilmesi için yüz binlerce kişiyi seferber etmekte (Willms 1994: s. 37).

¹¹ Daha önceleri NSDAP’nin miting veya salonlarında görev yapan bu gençlere, komünistlere karşı gösterdikleri cesur eylemler sebebiyle Hücum Birliği (Sturmabteilung-SA) ismi verilmiştir.

¹² Kapp Darbesi’ni büyük bir coşkuyla selamlayan Hitler, bu sebeple ilk kez Münih dışına çıkmıştır. Parti’deki en büyük destekçilerinden olan şair Dietrich Eckart ile birlikte, darbecilerle irtibata geçmek

edilmiş bir darbeyle toparlanabileceğini düşünmekteydiler (Jäckel ve Kuhn, 1980: s. 394). Nitekim 1923 sonbaharında Fransızların Ruhr bölgesini işgal etmesi, Berlin Hükümetinin mücadeleden vazgeçmesi ve darbeye meyilli Bavyera Hükümetinin tutum ve politikaları, darbe yoluyla meşru düzeni değiştirmek isteyen Hitler'i daha da cesaretlendirdi (Harald, 1983: s. 68). Bu doğrultuda partinin propaganda ve örgütsel faaliyetleri, darbe düşüncesine dayandırıldı. NSDAP'nin 1924 yılına kadar hiçbir seçimde yer almamış olması, Hitler'in bu amacını ortaya koymaktaydı. Nitekim Halk güçleri (Einwohnerwehren), Freikorps ve "Birleşik Anavatan Dernekleri" (Vereinigten Vaterländischen Verbänden) gibi farklı milliyetçi gruplarla yakın ilişkiler içerisinde olan NSDAP, Ernst Röhm'ün girişimleri neticesinde 1923 yılının Ocak ayında kurulan ve cumhuriyeti devirmek için Bavyera ordusu ile yakın işbirliği içerisinde olan *Arbeitsgemeinschaft der Vaterländische Kampfverbände* adlı birliğe katıldı. Aynı yılın Eylül ayında da bu birlikten *Deutsche Kampfbund* (Alman Mücadele İttifakı) adlı paramiliter örgüt neşet etti (Willems, 1994: s. 38-39).

2.2. Kampfbund

Bavyera'da yapılacak olan darbenin itici gücü, demokrasiye karşı çıkan radikal milliyetçiler, ulusalıcılar, anti-semitistler ve anti-marksistlerden oluşan *Deutsche Kampfbund* adındaki çatı örgüttü. Bu örgüt, *NSDAP*, *Reichskriegsflagge*¹³ ve *Bund Oberland*¹⁴ üyelerinden oluşmaktaydı (Dornberg, 1998: s. 10). Saldırgan ve devrimci tutumuyla radikal milliyetçiliği temsil eden *Kampfbund*'un üyeleri, devlet Başkanı Ebert'ı ve görev yapmış olan/yapan tüm hükümetleri, I. Dünya Savaşı'ndaki yenilgiden, Alman onurunu aşağılayıcı Versay Antlaşması'dan ve Almanya'nın gerilemesinden sorumlu tutmaktaydı. Kendilerini vatanın kurtarıcıları ve Almanya'nın onuru olarak gören örgütün amacı, *nefret edilen cumhuriyeti devirmek ve Ludendorff'u devlet başkanı yapmaktır* (Hofmann, 1961: s. 93; Dornberg, 1998: s. 10).¹⁵ Yedi önemli temsilciye sahip olan *Kampfbund*'un yönetim kadrosunda NSDAP'nin lideri ve *Völkischer Beobachter* Gazetesi'nin sahibi Adolf Hitler'in dışında Mareşal Ludendorff, Albay Hermann Kriebel, Binbaşı Hans Streck, mühendis Max Erwin von Scheubner-Richter, *Sturmabteilung* (SA)'nın lideri Hermann Göring ve *Bund Oberland*'ın siyasi lideri veteriner Dr. Friedrich Weber yer almaktaydı. Röhm'ün

amacıyla 17 Mart 1920'te Berlin'e uçmuştur. Ancak işçi sınıfının silahlı direnişi nedeniyle darbe girişimi akamete uğramış ve Hitler eli boş bir şekilde Münih'e geri dönmüştür. Bu darbe ile ilgili daha detaylı bilgiler için bkz. Ekinci, 2017.

¹³ Ernst Röhm'ün önderlik ettiği *Reichskriegsflagge*, monarşik düzeni yeniden inşa etmek amacıyla 300 kişilik Cumhuriyet karşıtıdan oluşan bir savaş kulübüydü.

¹⁴ *Bund Oberland*, kendisini Friedrich Weber komutası altındaki düzensiz silahlı birliklerden oluşan ve 1919'da Bavyera Sovyet Cumhuriyeti'nin yıkılmasında önemli rol oynayan *Freikorps Oberland*'ın halefi olarak kabul eden paramiliter bir örgüttü.

¹⁵ *Kampfbund*'un amacı "Hitler-Ludendorff diktatörlüğünü kurmaktır. Bu bakımdan bazı araştırmalarda yapılan darbe girişimi, "Hitler-Ludendorff Darbesi" olarak da anılmaktadır. Ancak bu darbe girişiminin mimarı, milliyetçi çevrelerde büyük bir saygınlığa sahip Ludendorff değil, Adolf Hitler'dir (Gritschneider, 1990: s. 11).

girişimleri neticesinde Hitler, bu ultra-milliyetçi örgütün siyasi lideri seçildi. Örgütün askeri kanadı Albay Hermann Kriebel ve Max Erwin von Scheubner-Richter'e bağlıydı. Emir-komuta zincirinin en tepesinde ise ordu üzerinde hala nüfuzu olan ve halkın büyük saygı duyduğu imparatorluğun eski Genelkurmay Şefi D. Erich Ludendorff yer almaktaydı (Willms, 1994: s. 41). Büyük bir savaş kahramanı olan Ludendorff, bu yönüyle elbette Hitler'in propagandası için ideal bir figürdü. Hitler, Ludendorff'un darbeyi yönetmesi durumunda halkın ve ordunun kendilerini destekleyeceklerine inanmaktaydı (Pappert, 2001: s. 45).

2.3. Triumvirat

Yukarıda ifade edildiği üzere 26 Eylül 1923 tarihinde yeni Şansölye Gustav Stresemann'ın (DVP) Ruhr bölgesinin işgaline karşı sergilenen pasif direnişi sonlandırması üzerine Bavyera Başbakanı Eugen von Knilling, Berlin Hükümetinin bu kararına tepki olarak 48. madde uyarınca OHAL ilan etti ve eyaletteki yürütme yetkisini "Genel Devlet Komiseri" sıfatıyla Gustav von Kahr'a devretti. Bavyera'daki radikal sağcı örgütlere yakın duran ve Yahudi düşmanlığıyla bilinen Kahr'ın yanında Bayern Bölgesel Askeri Birlikler Komutanı (Wehrkreiskommandeur) General Lossow ve emrindeki on bin kişiyle düzeni korumakla görevli eyaletin Polis Kuvvetleri Başkanı Albay von Seißer yer almaktaydı (Hofmann, 1961: s. 119). Devletin içinde bulunduğu krizi bir fırsat olarak gören bu üçlünün ortak bir hedefi vardı: s. Weimar Cumhuriyeti'ni yıkmak. Ancak bunun "nasıl" olacağı konusundaki görüşleri farklılık arz etmekteydi. Örneğin, Bavyera yönetiminin kendisine verilmesini (Reichsdirكتورium) hedefleyen Kahr ilk olarak Bavyera'nın devletten ayrılmasını ve Veliht Prens Rupprecht yönetimi altında bağımsız bir devletin kurulmasını savunmaktaydı. Lossow ise ordunun yanlarında yer almaması durumunda bir iç savaşın çıkabileceği kaygısıyla komuta kademesinden somut bir güvence beklemekteydi (Hürten, 1993: s. 486). Fakat Münih ile Berlin arasında yaşanan gerilim, böylesi bir güvenceyi imkânsız kılmaktaydı. Ancak diktatörlük yetkilerinin kendisine devredilmesi talebini Başkan Ebert'ın reddetmesine karşın Seeckt, Bavyera'daki gelişmelerin ileride kendi lehine evrilebileceği umuduyla ve Alman askerini karşı karşıya getirmemek bahanesiyle ordunun Bavyera'ya karşı harekete geçmeyeceğine dair Triumvirat'a garanti verdi. 3 Kasım'da Seißer'e meşru hükümete karşı eyleme geçmeyeceğini bildiren Seeckt (Kershaw, 1998: s. 257-258), bunun yanı sıra Kahr ve Lossow'u aşırı milliyetçi gruplara fazla yakınlaşmamaları konusunda da uyarmayı ihmal etmedi. Bu gelişmeler, üçlünün Berlin'e yürüyüş yaparak devleti "Kasım suçluları"ndan temizleme düşüncesini pekiştirdi (Kolb ve Schumann, 2013: s. 55).



Fotoğraf 2: Triumvirat; (soldan sağa) Gustav v. Kahr, Otto v. Lossow ve Hans v. Seißer'e ait fotoğraflar.¹⁶

Kasım ayının başında Münih ile Berlin arasındaki gerginliğin tırmanması üzerine Bavyera üçlüsü Almanya'da yapılacak bir devrimde aktif olarak yer almaya karar verdi (Hofmann, 1961: s. 136). Bavyera'da muhafazakâr burjuva milliyetçiliğini temsil eden Triumvirat, siyasi anlamda Hitler'in Kampfbundu'ndan daha ılımlıydı. Ancak Bavyera ordu birliklerinin komutanı General von Lossow'un ifade ettiği üzere bunların ortak bir hedefi vardı, o da *Almanya'yı [...] Marksizm'den kurtarmak*. Bu hedef, Kampfbund ve "Birleşik Anavatan Dernekleri" (Vereinigten Vaterländischen) üyelerinin merkezi hükümete yönelik yıkıcı tutumlarıyla örtüşmekteydi. Her iki cenah da merkezi hükümetin "Bolşevik tehlike"ye karşı güçsüz olduğunu iddia ederek kendilerine meşruiyet zemini oluşturmaya ve Mussolini'nin Roma'ya yürüyüşüne benzer şekilde Berlin'e yürüyüş yapmaya çalışmaktaydı (Kluge, 2006: s. 79). Lossow, 24 Ekim'de paramiliter örgüt liderleriyle yaptığı bir toplantıda Berlin yürüyüşünden bahsederek Kampfbund ile ittifak kurdu, zira Triumvirat ile Kampfbund'un planları mükemmel bir şekilde örtüşmekteydi. Ulusal devrim konusunda mutabık olan taraflar, bu hedefe yönelik planlar yapmaya başladılar. Böylece Lossow'un 7. Tümeni, Seißer'in polis birlikleri, Göring'in SA birlikleri, Weber'in Bund Oberland'u ve Yüzbaşı Röhm'ün Reichskriegsflagge'si General Ludendorff liderliğinde birleştirilip ortak bir güç haline getirilebilir ve Bavyera'da kurulacak olan yeni rejim, Münih'ten Berlin'e doğru genişletilebilirdi. Ancak Kasım ayı başında, darbenin ne zaman yapılacağı ve darbe sonrası görev dağılımı konularında tam bir mutabakat sağlanamadı. Çünkü Bavyera'da kurulacak devletin başkanı olarak öngörülen Kahr, yönetime dâhil olmak isteyen Hitler ve Ludendorff'u dışarıda bırakmak istiyor; Hitler'in tek başına hareket etmesinden çekiniyordu (Hofmann, 1961: s. 141). Buna mukabil inisiyatifi ele almak zorunda olduğunu düşünen Hitler, darbeyi Triumvirat'a rağmen değil, onunla birlikte hareket ederek gerçekleştirebileceğini biliyordu. Hitler, Ekim 1923'te Berlin'den önce harekete geçmeleri gerektiği konusunda taraflara uyarılar yapmıştı (Dornberg, 1998: s. 13). Hitler'in temel kaygısı, Triumvirat'ın kendisini dışlaması veya darbe düşüncesinden vazgeçmesiydi. Bu bağlamda

¹⁶ Sırasıyla https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Ordnungszelle_Bayern, (E.T. 01.07.2020); https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Landeskommandant_1919-1933 (E.T. 01.07.2020) https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Bayerische_Landespolizei_1920-1935; (E.T. 01.07.2020).

Hitler'in temsil ettiği Kampfbund ile Triumvirat arasında yersiz olmayan bir güvensizlik hâkimdi. Zira Kampfbund bir "Hitler-Ludendorff Diktatörlüğü" için çabalar-ken Triumvirat, monarşik yapıya geri dönerek Bavyera'da devlet idaresini (Reichs-direktorium) ele geçirmek istiyordu. Kahr'ın yalnızca "Bavyera savunması" konu-sundaki tutumuna karşı çıkararak harekete geçilmesi çağrısında bulunan Hitler, "Büyük Atılım" (großer Wurf) politikasının uygulanması gerektiğini savunmaktaydı (Jäckel ve Kuhn, 1980: s. 1043). Buna karşın Triumvirat, Berlin'e yürüyüşte tereddüt etmekteydi, zira yukarıda da ifade edildiği üzere General Seeckt, kendilerine devlet bütünlüğünden yana olduğunu beyan etmişti (Hofmann, 1961: s. 135-136). Dahası 3 Kasım'da Hitler ile görüşmeyi reddeden Kahr, tüm milliyetçi dernek liderlerini ba-şına buyruk eylemlere kalkışmamaları hususunda uyardı. Kısacası darbenin mahiyeti konusundaki görüş farklılıklarından kaynaklanan anlaşmazlıklar, tarafların ortak ha-reket etmesini engellediği ve Kahr'ın Berlin Hükümeti ile anlaşma ihtimalinden en-dişe duyulduğu için 6 Kasım'da Hitler, Kampfbund'un diğer liderleriyle birlikte dar-benin daha erken bir tarihe alınmasını kararlaştırdı (Hofmann, 1961: s. 149; Dot-terweich, 2010: s. 179; Mües-Baron, 2011: s. 193).

3. DARBE SÜRECİ

Kahr ve ekibi tarafından devre dışı bırakılacağından endişe duyan Hitler, beklediği fırsatı birkaç gün sonra yakaladı. 1918 Kasım Devrimi'nin beşinci yıldö-nümü münasebetiyle Bürgerbräukeller'de başta Lossow, Seißer, Knilling olmak üzere siyaset ve iş dünyasından çok sayıda kişinin katıldığı anma gecesinde Kahr, "Halktan Ulusa" (Vom Volk zur Nation) başlıklı bir konuşma yapıyordu. Sıradan bir Western filmindeki gibi salonun kapıları açıldı ve içeri onlarca silahlı kişi girdi (Gritschneider, 1990: s. 14). Giydiği frakın yakasına onur madalyası takılı bir şekilde salona giren Hitler, tavana bir el ateş ettikten sonra bir sandalyenin üstüne çıktı ve kalabalığa *Ulusal devrim başladı... Bavyera Hükümeti görevden alındı, geçici bir hükümet kuruluyor. Salon silahlı adamlarla çevrildi* diye bağır-dı. Daha sonra dinle-yicilere döndü ve ekledi *bundan beş yıl önce gözleri kör bir özürlü olarak askeri hastanede yatarken ettiğim yemini şimdi yerine getiriyorum; 1918'in Kasım suçlu-ları yere serilmedikçe rahat etmeyeceğim!* (Jäckel ve Kuhn, 1980: s. 1053) Coşan kalabalık ona Hitler selamı ile karşılık verdi. Salonunda bunlar yaşanırken Kampfbund üyeleri SA, Bund Oberland ve Reichskriegsflagge birlikleri şehrin önemli yollarını ve devlet dairelerini işgal etmeye ve telefon defterinden bilgilerini edindikleri Yahudileri tutuklamaya başladı. SA'yı eğiten ve önceden NSDAP üyesi olan Münih Bö-lük Komutanı Eduard Dietl komutasındaki genç subaylar ise şehrin işgaline karşı direniş göstermediler (Wilke, 2002, 173; Clay Large, 2006: s. 230).



Bundesarchiv, Bild 146-2007-0003
Foto: o. Ang. | 9. November 1923

Fotoğraf 3: NSDAP Hücum Birlikleri'nin (SA) 9 Kasım sabahı Eyalet Meclisi üyelerini tutuklarken (Bild 146 - Sammlung von Repro-Negativen, Bild 146-2007-0003).

Hitler, konuşmasını bitirdikten sonra Kahr, Lossow ve Seißer'i sahnenin bitişiğindeki bir odaya davet ederek onlara coşkulu bir konuşma yaptı. Lossow, Kahr ve Seißer'e bu *oyuna* dâhil olmalarını söyledi ki akabinde odada cereyan edecek olay bir tiyatro oyunundan başka bir şey değildi (Dornberg, 1998: s. 86). Hitler, planını özetledikten sonra kurulacak hükümet başkanlığında kendisinin, ulusal ordunun başında Ludendorff'un, Bavyera'da devlet yöneticisi olarak Kahr'ın, Devlet Savunma Bakanı olarak Lossow'un, Polis Bakanı olarak da Seißer'in görev yapacağını bildirdi (Gordon, 1978: s. 256-261; Mommsen, 1994: s. 46). Daha sonra üçlüye şöyle hitap etti: s. *"Benimle birlikte kavga etmeli, benimle kazanmalı veya benimle ölmelisiniz; eğer işler kötüye giderse tabancamda dört kurşun var, üçü beni terk edecek arkadaşlarım ve sonucusu da kendim için."* Lossow, bu plana Ludendorff'un nasıl baktığını sordu. Ludendorff'un hazır olduğunu ve birzandan geleceğini söyleyen Hitler'e inanmayan üçlü, onun bu teklifine ilkin yanaşmadı. Ancak biraz sonra Ludendorff'un olay yerine iştirak etmesi ve kurulacak olan hükümete hizmet etmeye hazır olduğunu açıklamasıyla Triumvirat, içinde buldukları şartlardan ötürü Hitler'in teklifini kabul etti ya da en azından öyle görünmeye çalıştı (Jäckel ve Kuhn, 1980: s. 1055).

Triumvirat ile mutabık kalan Hitler, Kampfbund'un diğer liderleri ile birlikte ertesi gün dağıtılacak olan broşürleri bastırmak ve darbenin seyrini koordine etmek için salondan ayrıldı.¹⁷ Hitler ve Ludendorff kazanmış gibi görünüyordu, ancak dört saatten daha az bir süre sonra bu zafer mağlubiyete dönüşecekti. Zira Triumvirat'ı denetleyen Ludendorff, vereceği karardan şüphe duyan Scheubner-Richter ve F. Weber'in tavsiyelerini dinlememekle büyük bir hata yapacak ve darbeye engel teşkil edebilecek hiçbir eylemde bulunmamayı taahhüt eden Kahr, Seißer ve Lossow'u saat 22:40'da serbest bırakacaktı. Nitekim Ludendorff'un bu kararı, onu darbenin başarısız olmasından sorumlu hale getirecekti (Kolb ve Schumann, 2013: s. 55-56). Çünkü serbest bırakılan Kahr ve arkadaşları verdikleri sözü tutmayıp merkezi ordunun generalleri ile görüşerek darbeyi engellemeye çalışacaklardı. Saat 23:30'da darbeden haberdar olan Berlin Hükümeti, ordu başkanı Seeckt'e darbenin yayılmasını durdurmak için sınırsız yürütme yetkisi verdi. Aynı gece Bavyera Hükümetini Regensburg'a taşıyan Triumvirat, gece saat 03:00 civarında yaptıkları resmi bir açıklamayla kendilerinin Bürgerbräukeller'de silah zoruyla hareket ettiklerini ve Hitler ile Ludendorff'un darbe girişimine karşı olduklarını bildirdiler.¹⁸ 9 Kasım 1923 sabahında darbe başarısız olmuş gibi görünüyordu. Ancak sabahın erken saatlerinde Marienplatz ve başka yerlerde toplanan halkın darbeye olan isteğini göz önünde bulunduran ve pes etmek istemeyen Hitler ile Ludendorff, halkı darbeye teşvik etmek için şehirde bir gösteri yürüyüşü yapmaya ve Münih'teki darbeyi tamamlamaya karar verdiler (Franz-Willing, 1975: s. 392). Halkın harekete geçirilmesi karşısında iki seçenek arasında bırakılacak olan eyalet ordusu ve polisi ya Kampfbund'a katılacak ya da darbeyi bastırmaya çalışacaktı.

Soğuk ve yağmurlu 9 Kasım'ın öğle vaktinde önde iki bayraktar, arkalarında Hitler, Ludendorff, Göring ve onlara eşlik eden bir grup, onların da arkasında sekizlerli şekilde sıralanmış yaklaşık 3000 -bazı kaynaklara göre 4000- kişiden oluşan büyük bir kalabalık şehrin merkezine doğru harekete geçti (Gritschneider, 1990: s. 24). Yürüyüş, Röhm ve adamlarının da katılacağı Wehrkreiskommando üzerinden ilerleyecekti. Fakat polis kuvvetleri, Seißer'in emri doğrultusunda bölgeyi kordon altına almıştı. Darbeciler saat 12.45'te şehrin merkezindeki Feldherrnhalle'ye¹⁹ geldiklerinde polis birliklerinin barikatıyla karşılaştılar (Mommsen, 1994: s. 47). Kimin ateşlediği bilinmeyen bir silahtan çıkan kurşunla bir polis memurunun öldürülmesi

¹⁷ *Kasım suçlarının yönetimi feshedilmiştir* başlıklı afişler bastıran Hitler, ertesi gün düzenlenecek olan gösterilerle ilgili talimat yazıları yazarak bunları *Nationalregierung (Ulusal Yönetim)*, imza *Adolf Hitler* şeklinde onaylar. NSDAP'nin basın organı olan *Der Völkische Beobachter* Gazetesi ise ertesi günkü sabah baskısının manşetini *Münih'te Alman Nasyonal yönetiminin ilanı: Hitler ve Ludendorff halk diktatörlüğünü ilan ettiler* olarak atmıştır (Jäckel ve Kuhn, 1980: s. 1058).

¹⁸ Ancak ertesi gün sabahın erken saatlerinde Münih'in dört bir yanında ulusal devrimi ilan eden ve Triumvirat'nin yeni hükümet içinde yer aldığını ilan eden binlerce poster yer almaktaydı (Winkler, 2005: s. 234).

¹⁹ Münih'te Odeonplatz meydanında bulunan ve Alman ordusunu onore etmek amacıyla 1841-1844 yılları arasında inşa edilen anıtsal bir sundurma olan Mareşal Konağı'dır.

üzerine darbecilerle polis arasında silahlı çatışma başladı. Bunun üzerine polis güçleri, geri çekilen kalabalığa ateş açtı. Kısa bir çatışmanın ardından Odeonsplatz'da 16 darbeci, dört polis memuru ve yoldan geçen bir sivil hayatını kaybetti, onlarca kişi de yaralandı. Darbeciler hızla dağıldı; Hitler de dâhil olmak üzere birçoğu kaçmayı başarırken Ludendorff ve Kampfbund'a mensup 20 kişi tutuklandı. Böylece Seißer yönetimindeki Bavyera Eyalet Polisi Feldherrnhalle'deki darbe girişimini önlemiş ve 17 saat bile sürmeyen Hitler darbesini başarısızlığa mahkum etmişti. (Gordon, 1978: s. 281-327).



Bundesarchiv, Bild 119-1486
Foto: o. Ang. | 9. November 1923

Fotoğraf 4: Darbe haberi üzerine 9 Kasım sabahı Marienplatz Meydanında toplanan kalabalık (Bild 119 - Hauptarchiv der NSDAP, Bild 119-1486).

Feldherrnhalle'de nihayete eren yürüyüşten sonra darbe liderlerinin büyük kaçıışı başladı. Kampfbund liderlerinden bazıları ve binden fazla darbeci, Rosenheim ve Avusturya istikametinde şehri terk etmeye çalıştı. Çatışma başlar başlamaz yaralı bir şekilde kaçan Hitler, 11 Kasım'da arkadaşı Ernst Hanfstaengl'in Münih'in 40 kilometre güneyinde bulunan Staffelsee'deki evinde tutuklandı (Thamer, 1994: s. 107-109). Darbe girişiminin bastırılmış olması karşısında öfke ile çalkalanan Münih'te hükümet ve polis aleyhine protestolar düzenlendi. Bu protestolar halkın kendilerine destek olacağını düşünen Hitler'i haklı çıkarmaktaydı. Zira halkın darbeyi önleyen Triumvirat'ı "hain", "katil" ve "zalim" olarak itham etmeye başlaması ve günlerce yatıştırılamaması bunun bir göstergesiydi (Dornberg, 1998: s. 339-340). Her ne kadar Münih ile Berlin arasındaki ilişkiler tekrar iyileşse de eyalet polisi,

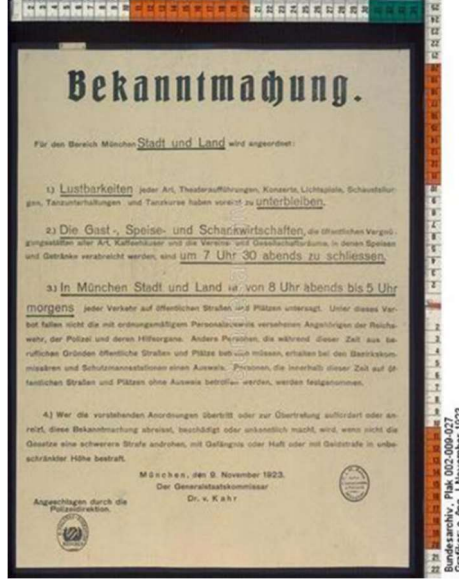
kitlesel saldırıları durdurmak için birçok kez müdahale etmek zorunda kaldı. “Ülkede en nefret edilen adam” ilan edilen Kahr²⁰ ve Lossow’un Şubat 1924’te emekliye ayrılması ile birlikte Bavyera’daki aşırılık dönemi ve sağ cenahtan gelebilecek olası darbe tehlikesi de sona erdi (Kluge, 2006: s. 80).



Bundesarchiv, Bild 119-1426
Foto: o. Ang. | 9. November 1923

Fotoğraf 5: Darbeciler ve polis kuvvetlerinin 9 Kasım 1923 tarihinde Münih Odeonsplatz’ta karşı karşıya geldikleri anın fotoğrafı (Bild 119 - Hauptarchiv der NSDAP, Bild 119-1426).

²⁰ Haziran 1934’te Röhm Meselesi (Röhm- Affäre) olarak tarihe geçen ve Hitlerin parti içindeki güç dengesini dizayn etmek amacıyla Hücum-Birlikleri’nin (SA) komutanı Ernst Röhm’ü tutuklatılarak öldürtmesi sürecinde hayatını kaybedenlerden biri de Gustav von Kahr idi. Bu olay, Hitler’in Kahr’ı darbe girişiminin başarısızlığından sorumlu tuttuğuna işaret etmektedir. Nasyonal-sosyalist düşüncenin ideologlarından olan Alfred Rosenberg, 7 Temmuz 1934 tarihinde bu olayla ilgili olarak günlüğüne “Böylece 9.11.23’ün kefareti ödenmiş ve Kahr çoktandır hak ettiği kadere kavuşmuştur.” cümlesini kaydetmiştir (Seraphim, 1964: s. 47).



Fotoğraf 6: Kahr'ın 9 Kasım günü dağıttığı resmi duyuru ilanı.²¹

4. MAHKEME SÜRECİ

Başarısız darbe girişimi sonrasında Hitler, Ludendorff ve sekiz sanık hakkında vatana ihanet suçundan açılan dava, 26 Şubat-1 Nisan 1924 tarihleri arasında Münih Halk Mahkemesi'nde görüldü. Sanık sandalyesinde Eski Münih Emniyet Müdürü ve Bölge Mahkemesi Meclis Üyesi *Ernst Pöhner*, Münih Emniyet Müdürlüğü Siyasi İstihbaratı Başkanı *Wilhelm Frick*, Veteriner *Friedrich Weber*, Emekli Yüzbaşı *Ernst Röhm*, Emekli Teğmen *Wilhelm Brückner*, Teğmen *Robert Wagner*, Emekli Teğmen *Hermann Kriebel* ve Emekli Teğmen *Heinz Pernet* oturmaktaydı. Sanıklardan Hitler, yakasında savaş yıllarında aldığı onur madalyasıyla mahkemeye getirilirken General Ludendorff ise lüks bir limuzin ile mahkemeye geldi. Duruşmayı sanıklar için mümkün mertebe hafifletmeye gayret gösteren mahkeme heyeti, Kahr, Lossow ve Seißen'i sadece tanık olarak kabul etti (Gordon, 1978: s. 423-425; Willms, 1994: s. 34).

²¹ Resmi Duyuru. Münih şehri ve bölgesi ile ilgili düzenleme: 1) Her çeşit keyfi işler; tiyatro gösterileri, konserler, filmler, gösteriler, dans gösterileri, dans kursları ilk etapta iptal edilecektir. 2) Misafirhane, yemekhane, meyhaneye işletmeleri akşam 7:30'da kapatılacaktır. 3) Polis, asker ve bunların yardımcı unsurlarından başkasına Münih şehri ve bölgesinde akşam 8'den sabah 5'e kadar trafiğe çıkmak yasaklanmıştır. 4) Bu düzenlemelere uymayanlar hapis, gözaltı ve para cezasına çarptırılacaktır. Münih, 9 Kasım 1923, Devlet Genel Başkanı Dr. von Kahr (Bundesarchiv, Plak 002 - Weimarer Republik, Plak 002-009-027).



Bundesarchiv, Bild 102-00344A
Foto: Hoffmann | 1. April 1924

Fotoğraf 7: Mahkeme sürecinin akabinde 9.11.1923 tarihinde çekilmiş bir fotoğraf. (Soldan sağa) Heinz Pernet, Dr. Friedrich Weber, Wilhelm Frick, Hermann Kriebel, Erich Ludendorff, Adolf Hitler, Wilhelm Brückner, Ernst Röhm, Robert Wagner (Bild 102 - Aktuelle-Bilder-Centrale, Georg Pahl, Bild 102-00344A).

Mahkeme heyeti, faillerin işledikleri suçtan ziyade onların motivasyonları ve nitelikleriyle ilgilenmekteydi. Uluslararası düzlemde ilgi gören duruşma, kısa sürede bir tiyatro sahnesine dönüştü. Savcıların adeta sanıkların savunucularına dönüştüğü duruşmada sanki sanıklar davacı; tanıklar ise davalı konumundaydı. Sağ gözünde siyasi körlük yaşayan hâkimler, yasaları eğip bükerek ve usule ilişkin sayısız hata yaparak bu tiyatroya katkıda bulundu. Darbecilere sempati duyan mahkeme başkanı Yargıç Georg Neithardt, basına açık olan duruşmada sanıkların düşüncelerini açıklamalarına müsaade etmekteydi. Siyasi kariyerine mal olabilecek bir darbeye kalkışmış olan Hitler, mahkemenin bu tutumunu bir fırsata dönüştürdü ve duruşmanın ilk gününde yaklaşık üç buçuk saat süren bir savunma yaptı. Davanın son duruşmasında yaptığı konuşması ise yaklaşık iki saat sürdü. Mahkemede çok sayıda savunucusu olmasına rağmen Hitler'i en etkili şekilde savunan yine kendisi oldu; karizmatik liderliğinden tam anlamıyla istifade ederek kendisini hem sanık, hem davalı hem de devrimci olarak sundu. Şansölye olmak için darbeye kalkıştığı yönündeki iddiaları reddeden Hitler, meşru yönetimi devirmeye çalıştığını inkâr etmeyerek bu makamı çok matah bir şey olarak görmediğini; Yahudilere, Kasım Devrimi'ni yapan hainlere ve devletin mevcut yönetim şekline olan kinini uzun uzun anlattı. Nazi hareketinin güçlü yanlarını ve Bavyera üçlüsü olan Kahr, Lossow ve Seißer'in yaşattıkları hayal kırıklığını dile getirdikten sonra Hitler, Almanya'daki

siyasi ve ekonomik zayıflığın baş sorumlusu olarak gördüğü Ebert'e ve mevcut hükümete yüklendi. Hatta mahkeme başkanı tarafından ikaz edilecek kadar ileri giderek Ebert ve Scheidemann'ı vatana ihanetle suçladı. Yanıltıcı olduğu kadar coşkulu ve kendisini meşhur edecek olan ırkçı söylemlerine devam eden Hitler, *“Tüm sorumluluk yalnızca bana aittir, ama bir şeye açıklık getirmek istiyorum: s. suçlu değilim ve kendimi suçlu gibi hissetmiyorum. Darbe yaptığımı kabul ediyorum, ama bu suçlu olduğum anlamına gelmez. 1918'in vatan hainlerine karşı ihanet olmaz. [...] Ama gerçekten ihanet ettiysem, bizimle aynı eylemi arzulayan, tartışan ve en küçük ayrıntısına kadar planlayan -savcının da suçlamada bulunması gerektiği- beyler yanımda değiller, şaşırdım. [...] Kendimi hain olarak değil, halkı için en iyisini isteyen bir Alman olarak hissediyorum.”* dedi (Gruchmann vd., 1997: s. 61). Hitler, darbe girişiminde yalnızca siyasi ajitasyon lideri olmak istediğini iddia etse de uzayan monologlarında kendisini tarih üstü bir pozisyona konumlandırmaktan da geri durmadı ve sözlerini şu cümlelerle bitirdi: s. *“Bizimle ilgili kararı veren siz değilsiniz beyler, bize karşı yöneltilen suçlamaları içeren bu karar, tarihin ebedi yargısı tarafından verilecektir. [...] Bin defa 'suçlu' olarak yargılayın. Tarih mahkemesinin gözleri kapalı ebediyet tanrıçası, savcının suç dilekçesini gülümseyerek yırtacaktır; çünkü o bizi beraat ettirecektir.”* (Jäckel ve Kuhn, 1980: s. 1216). Duruşmalar boyunca Hitler'in gölgesinde kalan avukatına, müvekkilini ancak şu sözlerle savunmak kaldı: s. *“Bu durumda sadece bir başvuru vardır ve bu başvuru Sayın Hitler'in beraatına yöneliktir. Bu davada beraat, Alman halkı, Alman ülkesi ve Alman büyüklüğü için tüm kalbiyle gayret eden ve edecek olan bir adamın beraatı anlamına gelir. [...] Büyük Alman anavatanımızda daha fazla büyüme ve refah başlatacak olan yine odur. Siz beyler, hukuk ve düzen anlamında beraatınızla vatanınıza en iyi hizmeti yapmış olacaksınız.”* (Gruchmann vd., 1999: s. 1254-1284)

Mahkeme heyeti, 1 Nisan 1924 tarihinde davayla ilgili kararını açıkladı. Başkan Neithardt, şiddet yoluyla anayasayı değiştirmeyi amaçlayan darbecilerin, tamamen vatansever bir ruhla hareket etseler dahi haklı çıkarılamayacaklarını belirtti. Açıklanan kararla General Ludendorff beraat etti; Hitler, Weber, Kriebel ve Pöhner beşer yıl hapis ve para cezasına; Brückner, Röhm, Pernet, Wagner ve Frick yardım ve yataklık suçundan üçer ay hapis cezasına çarptırılmakla birlikte haklarında tutuklama emri kaldırılarak serbest bırakıldılar.

Böylesi bir darbe girişiminin iç savaşı beraberinde getirebileceğini, ekonomik alanda ve dış politikada bazı olumsuz sonuçlar doğurabileceğini göz önünde tutan mahkeme heyeti, buna rağmen Avusturya vatandaşı olan Hitler'i, Alman ulusu için örnek teşkil eden özelliklerinden ötürü sınır dışı etmediklerini açıkladı. Öyle ki mahkeme heyetinin resmi beyanına göre *kendisini bir Alman olarak gören, Alman ordusunda dört buçuk yıl gönüllü olarak hizmet eden, canı pahasına düşmana karşı sergilediği cesareti dolayısıyla onur madalyası alan, Alman gibi düşünen ve hissedilen bir adam hakkında Cumhuriyeti Koruma Yasası'nın 9. maddesinin 2. bendindeki sınır dışı etme hükmünün uygulanması doğru değildi* (Gruchmann vd., 1997: s. 364).

Darbe girişimi başarısız olduktan sonra NSDAP, liderlik sorunu ve bundan doğan güç mücadeleleri sebebiyle çöküntü dönemine girdi. Ancak başarısız olmasına rağmen bu darbe girişimiyle Hitler'in sağ cenahtaki popülaritesi arttı. Landsberg Hapishanesi'nde tutuklu olan Hitler, dış dünyadaki gelişmeleri ve hapiste geçirdiği süreyi siyaseten fırsata dönüştürmek için müzmin lider rolüne büründü ve özgür kalıncaya kadar siyasete ara verdiğini açıkladı (Jäckel ve Kuhn, 1980: s. 1239). Hitler'in bu suskunluğu dahi propaganda işlevi gömekteydi; zira o, susma taktiği ile prestijini ve popülaritesini artırmaya ve davasını yaymaya çalışmaktaydı. Hapishane'de bulunduğu zaman zarfında hayatından, anti-semitizmle bulanmış ırk teorisinden, Yahudi Bolşevizmi'nden, Lebensraum tezinden, 25 nokta programından mündemiç dünya görüşünü deklare eden *Kavgam* (Mein Kampf) kitabının birinci cildini kaleme aldı (Zehnpfennig, 2000: s. 266; Riecker, 2009: s. 86). 19 Aralık 1924 tarihinde yani sekiz ay sonra Hitler, iyi halden dolayı denetimli serbestlikten istifade ederek özgür kaldı. Hitler, hapisten çıktıktan sonra sağ cenahtaki güç mücadeleleri neticesinde yıpranmış rakiplerine karşı daha avantajlı bir konuma sahip olacaktı, çünkü o artık davası için hapis yatmış ve davasını kitaplaştırmış bir liderdi (Willms, 1994: s. 113-114).

Sonuç ve Değerlendirme

Darbe girişiminin başarısız olmasındaki temel etkenler arasında General Luedendorff'un iyi niyetle hareket etmesi veya Triumvirat'ın son anda darbeyi önleme çabaları kadar uygulama aşamasındaki teknik sorunlar da yer almaktaydı. Çünkü işi şansa bırakan Kampfbund liderliği, ordunun tarafsız bir tutum takınacağını hatta kendilerine destek olacağını düşünerek kışlaları, polis merkezlerini, postane, telgraf ve telefon santralleriyle tren istasyonları gibi stratejik yerleri işgal etmemişti. Darbe planlarını yol arkadaşları ve takipçilerinden gizli tutan Hitler, bu önemli yerlerin Kampfbund tarafından işgal edildiğini sanıyordu. Bu durum Kahr, Seißer ve Lossow'un darbeye karşı önlem geliştirmelerini mümkün kıldı ve Hitler'in amatör bir darbeci olduğu gerçeğini gün yüzüne çıkardı. Bu bağlamda lojistik hazırlıkla ilgili eksiklikler ve yetersiz imkânlar nedeniyle, darbe girişiminin "askeri ve politik" açıdan başından beri ümitsiz bir vaka olduğunu göstermektedir.

Tüm bu olumsuzluklara rağmen Hitler, başarısız darbe girişimini ve akabindeki duruşmayı bir fırsata dönüştürdü ve kendini ulusal bir kahraman olarak lanse etmeyi başardı (Mommsen, 1994: s. 47). Hâkimler, vatana ihanet suçuna verilebilecek en asgari cezayı vererek Hitler'e erken tahliyenin de yolunu açmış oldular. Alman yargı sistemindeki bu taraflı tutum olmasaydı veya Hitler iyi halden ötürü daha erken serbest bırakılmasaydı belki Hitler'in prestiji sönecek ve NSDAP de tarihin tozlu raflarında bir oluşum olarak kalacaktı. Kimi tarihçiye göre verilen bu karar, yargının iflası anlamına gelmekteydi, kaldı ki Avusturyalı olduğu gerekçe gösterilerek Hitler sınır dışı edilseydi, tarihsel süreç başka türlü seyrederdi (Koch, 2009: s. 76-77). Radikal sağ çevrelerin gerçekleştirdiği bu darbe girişiminde birçok faktörü

göz ardı eden mahkeme heyeti, en azından Triumvirat hakkında da soruşturma başlatabilirdi. Ancak Hitler'in lehine olayı örtbas eden mahkeme, bu eylemin kimleri önüne katıp sürükleyeceğini tahmin edemediği için politik bir çığ başlatmak istemedi. Mahkeme sürecine yöneltilen önemli eleştirilerden biri de Hitler'in Bav-yera'da yargılanıp yargılanamayacağıydı, zira bu eleştiri yargı yetkisinin kimde olduğunu içermekteydi. Rathenau cinayetinden sonra kabul edilen Cumhuriyeti Koruma Yasası'nın 13. maddesi gereği darbeciler Leipzig Adalet Divanı'nda yargılanmalıydı (Steger 1977: 441-466). Ancak Leipzig'deki soruşturma hâkiminin darbeden hemen sonra çıkardığı tutuklama emri, Münih Halk Mahkemesi tarafından reddedildi. Berlin Hükümeti, sürece sadece askeri bir müdahalede bulunabilirdi ki bu da uzak bir ihtimaldi. Bu nedenle, suçluların halk mahkemesinde dava edilmesi konusunda uzlaşma sağlandı.

Mahkemenin yargı yetkisinin eksikliğine getirilen diğer eleştiriler ise darbecilerin silah bulundurmaları, darbe sürecinde polis memurlarının öldürülmesi ya da "Münih Postası" ve SPD-Gazetesi'ne ait binaların tahrip edilmesi gibi müeyyide gerektiren fiiliyatın dava sürecine dâhil edilmemesidir. Sürece dair diğer bir husus da beraat kararındaki tayin edilen sürenin usulsüz olmasıdır. Zira Hitler, haneye tecavüz suçundan 1921 yılında beş yıllık bir ceza almıştı ve bu cezası bitene kadar yani 1926 yılına kadar yeni bir şartlı tahliyesi söz konusu olamazdı. Bu durumu göz önünde bulundurulmadan Hitler'in sekiz ay sonra şartlı tahliye edilmesi, adli skandalın bir başka sonucuydu. Hitler'in *iyi hali*, savcılık ve emniyet biriminin hükümlü kişinin şartlı tahliyesinin mümkün olmadığını ve devletin güvenliği açısından belirlenen süre boyunca hapsedilerek zararsız hale getirilmesi gerektiğini belirtmesine rağmen onaylanmıştı (Gritschneider, 1990: 105-106).

Hitler Darbesi, kısa sürede bastırılmasaydı belki de genç cumhuriyetin demokratik yapısına mal olabilirdi. Böyle bir durum, aynı zamanda dış politikada da felakete yol açabilirdi, zira Fransa ve diğer sınır ülkeleri, darbe haberinden sonra askeri tedbirler almaya başlamıştı. Buna karşın darbenin bastırılması, devletin birçok açıdan istikrara kavuşmasında etkili oldu: s. Kasım ayı ortalarında Rentenmark Yasası'nın yürürlüğe girmesiyle birlikte ekonomi toparlandı ve böylece yüksek enflasyon dönemi sona erdi. 23 Kasım'da Komünist Parti, Alman Halkının Özgürlük Partisi (Deutschvölkischen Freiheitspartei) ve daha önceden dokuz federasyonda yasaklı olan NSDAP kapatıldı (Gusy, 1997: s. 123). 1924'teki parti kapatma yasağının kaldırılmasına kadar bu partilerin siyasi faaliyetleri durduruldu. NSDAP, ancak Bav-yera'daki olağanüstü halin 1925 yılında sonlandırılmasıyla birlikte yeniden kurulabildi. Bunun yanı sıra darbeden olumlu yönde etkilenen kişiler de vardı. Örneğin Bav-yera SPD partisinin adayı Wilhelm Hoegner, yaklaşan seçimleri göz önünde bulundurarak darbe girişimini "akla gelebilecek en iyi propaganda" olarak yorumladı (Hoegner, 1959: s. 36). Darbe girişiminden en çok yararlanan kişi ise General Secekt'ti. Çünkü Başkan Ebert, 8-9 Kasım'da, Başkomutanlık dâhil en üstün yetkileri

kendisine devretmişti ki bu durum teorik olarak askeri diktatörlük anlamına gelmekteydi. Ancak Seeckt, 1924'ün başlarında bu “yasal diktatörlüğü”nü bizzat kendisi sonlandıracaktı (Hofmann, 1961: s. 225).



Bundesarchiv, Bild 102-17062
Foto: o. Ang. | August 1935

Fotoğraf 8: Başarısız darbe girişimini efsaneleştirmek için 9 Kasım 1933 tarihinde düzenlenen anma töreninden bir kare. Tarihsel Marşın anısına yürüyenlerden en önde Julius Streicher, arkada (soldan sağa): s. Dr. Weber, Hermann Göring, Adolf Hitler ve Binbaşı Griebel (Bundesarchiv, Bild 102 - Aktuelle-Bilder-Centrale, Georg Pahl, Bild 102-15204).

Darbe girişiminin en dikkat çekici yanı, doğrudan etkilerinin dışında Hitler'e verdiği derslerdi. Öncelikle bu süreç, Hitler'e Weimar Cumhuriyeti'ni zorla ele geçirmekten ziyade onu kendi silahıyla vurmaya yani yasal zeminde hareket ederek kitleleri etkilemesi gerektiğini öğretti (Pappert, 2001: s. 86; Kolb ve Schumann, 2013: s. 55). Hitler, bu olaydan sadece on yıl sonra, Weimar Cumhuriyeti'ni yasal yoldan ele geçirerek otoriter bir devlete dönüştürmeyi başardı. Hitler'in çıkardığı derslerden biri de benzer ideolojiye sahip örgütlerle ittifak yapmaması gerektiği idi. Bu bağlamda başlatılacak olan yeni siyasi hareket/parti, sağ cemahtaki oluşumlar ile teorik ve pratik açıdan ayırt edici ve liderinin buyruklarına kayıtsız şartsız bağlı olmalıydı. Nitekim Hitler, 1925 yılında NSDAP'yi yeniden kurduğunda her şeyin şahsına bağlı ve yetkilerinin sınırsız olmasına dikkat etti ki bunu da kolayca başardı. Darbe girişiminde edindiği tecrübeyle Hitler, 1923'teki *ya hep ya hiç* felsefesini daha sonraki yıllarda uygulayarak iktidarı, koalisyon anlaşmaları ve ittifakları sonucu

değil, Nasyonal-sosyalist hareketin gücü sayesinde 30 Ocak 1933'te tek başına ele geçirmeyi başardı. Diğer taraftan darbe girişimi, Almanya'daki iktidar mücadelesi için Hitler ve NSDAP adına somut bir başlangıç olarak algılandı (Willms, 1994: s. 47-48; 114). Öyle ki iktidar ele geçirildikten sonra bir zafer olarak lanse edilen bu darbe girişiminde yaşamını yitirenler her yıl mutad olarak anıldı (Lehnert, 2009: s. 127-128). Nitekim Bürgerbräukeller'deki anma törenleri ve yürüyüşleri ile (Aufmarsch der Blutordensträger) her yıl yad edilen 9 Kasım 1923 tarihi, Nasyonal-sosyalist hareketin benlik imajında merkezi bir referans noktası haline geldi (Messerschmidt, 2000: s. 506-507;).

Sonuç olarak Weimar Cumhuriyeti, 1920'lerin başından itibaren şiddet yanlısı radikal sağ çevrelerin tehdidi altındaydı. Cumhuriyetin ilk dört yılında yaklaşık dört yüz siyasi cinayet ve sağ cenah tarafından üç yüzden fazla şiddet içerikli suç işlenmişti. Devrimci bir anlayışla gerçekleştirilen bu suçların birçoğu cezasız kaldı, zira suçluların ve yargıçların düşman algıları birbiriyle örtüşmekteydi. Kurt Eisner, Karl Gareis, Hugo Haase, Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg gibi solun temsilcilerine ya da Matthias Erzberger, Walther Rathenau gibi siyasilere yönelik düzenlenen suikastlar ve Kapp Darbesi'nin yanı sıra ultra milliyetçi cenahın gerçekleştirdiği Hitler Darbesi bu algının birer tezahürüydü.

Kaynakça

Kitap ve Makaleler

- Clay Large, D. (2006). *Hitlers München. Aufstieg und Fall der Hauptstadt der Bewegung*. München: C. H. Beck Verlag.
- Dauerlein, E. (1974). *Die Aufstieg der NSDAP in Augenzeugenberichten*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Deuerlein, E. (1962). *Der Hitler- Putsch. Bayerische Dokumente zum 8./9. November 1923*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Dornberg, J. (1998). *Der Hitlerputsch 9. November 1923*. München: Langen Müller Verlag.
- Dotterweich, V. (2010). Hitlerputsch und Münchner Hochverratsprozess 1923/24. Überlegungen zu einer modifizierten Bewertung". P. Merzinger (Ed.), *Geschichte, Öffentlichkeit, Kommunikation (ss. 175-188)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Ekinci, O. (2017). Kapp Darbesi: s. Sebepleri, Aktörleri ve Sonuçları. *Turkish Studies*, 12 (16), 165-188.
- Franz-Willing, G. (1975). *Krisenjahr der Hitlerbewegung*. Preußisch Oldendorf: Verlagsgesellschaft Preußisch Oldendorf.

- Gordon, H. J. (1978). *Hitlerputsch 1923. Machtkampf in Bayern 1923-1924*. München: Bernhard & Graefe Verlag.
- Gritschneider, O. (1990). *Bewährungsfrist für den Terroristen Adolf H. Der Hitler-Putsch und die bayerische Justiz*. München: C. H. Beck Verlag.
- Gruchmann, L. (1988). *Justiz im Dritten Reich 1933-1940. Anpassung und Unterwerfung in der Ära Gürtner*. München: Oldenbourg Verlag.
- Gruchmann, L., & Weber, R., & Gritschneider, O. (Ed.) (1999). *Der Hitler-Prozess 1924. Wortlaut der Hauptverhandlung vor dem Volksgericht München I-IV*. München: Saur Verlag.
- Gusy, C. (1997). *Die Weimarer Reichsverfassung*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.
- Harald, S. (1983). *Adolf Hitler*. Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Heiber, H. (1982). *Die Republik von Weimar*. München: Deutsche Taschenbuch-Verlag.
- Heydecker, J. J. (2008). *Das Hitler-Bild. Die Erinnerungen des Fotografen Heinrich Hoffmann*. St. Pölten: Residenz Verlag.
- Hoegner, W. (1959). *Der schwierige Außenseiter. Erinnerungen eines Abgeordneten, Emigranten und Ministerpräsidenten*. München: Isar Verlag.
- Hoffmann, H. H. (1961). *Der Hitlerputsch. Krisenjahre deutsche Geschichte 1920-1924*. München: Nymphenburger Verlags-Handlung.
- Hürten, H. (1993). Neuer Konflikt mit dem Reich und der Hitlerputsch. Schmid, Alois (Ed.), *Handbuch der bayerischen Geschichte IV/II*. München: C. H. Beck Verlag.
- Jäckel, E. & Kuhn, A. (1980). *Hitler. Sämtliche Aufzeichnungen 1905-1924*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Joachimsthaler, Anton (2000). *Hitlers Weg begann in München 1913-1923*. München: Langen Müller Verlag.
- Kershaw, I. (1980). *Der Hitler Mythos. Volksmeinung und Propaganda im Dritten Reich*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, Verlag.
- Kershaw, I. (1998). *Hitler. 1889-1936*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Kershaw, I. (1999). *Der Hitler-Mythos. Führerkult und Volksmeinung*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Kluge, U. (2006). *Die Weimarer Republik*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Koch, H.-J. (1998). *Der 9. November in der deutschen Geschichte. 1918-1923-1938-1989*. Freiburg: Rombach Verlag.

- Koch, J. (2009). *Der 9. November in der deutschen Geschichte*. Freiburg: Rombach Verlag.
- Kolb, E., & Schumann, D. (2013). *Die Weimarer Republik*. München: Oldenbourg Verlag.
- Lehnert, D. (2009). *Die Weimarer Republik*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Messerschmidt, M. (2000). Das preußische Militärwesen. W. Neugebauer (Ed.), *Handbuch der preußischen Geschichte. Band III: s. Vom Kaiserreich zum 20. Jahrhundert und große Themen der Geschichte Preußens* (ss. 319-546). Berlin: Walter de Gruyter Verlag.
- Mommsen, H. (1994). Adolf Hitler und der 9 November 1923. Peter Bender, Johannes Willms (Eds.), *Der neunte November. Fünf Essays zur deutschen Geschichte*, München: C. H. Beck Verlag.
- Mües-Baron, K. (2011). *Heinrich Himmler - Aufstieg des Reichsführers SS (1900-1933)*. Göttingen: s. V&R Unipress.
- Pappert, L. (2001). *Der Hitlerputsch und seine Mythologisierung im Dritten Reich*. Neuried: Ars Una Verlag.
- Plöckinger, O. (2013). *Unter Soldaten und Agitatoren. Hitlers prägende Jahre im deutschen Militär 1918-1920*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Reuth, R. G. (2009). *Hitlers Judenhass. Klischee und Wirklichkeit*. München: Piper Verlag.
- Riecker, J. (2009). *Hitlers 9. November. Wie der erste Weltkrieg zum Holocaust führte*. Berlin: Wjs Verlag.
- Schmolze, G. (1968). *Revolution und Räterepublik in München 1918/1919 in Augenzeugenberichten*. Düsseldorf: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Seraphim, H.-G. (1964). *Das politische Tagebuch Alfred Rosenbergs. 1934/35 und 1939/40. Dokumentation*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Steger, B. (1977). Der Hitlerprozess und Bayerns Verhältnis zum Reich 1923/24. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 25(4), 441-466.
- Thamer, H.-U. (1994). *Verführung und Gewalt. Deutschland 1933-1945*. Berlin: Siedler Verlag.
- Thamer, H.-U. (2018). *Adolf Hitler. Biographie eines Diktators*. München: C. H. Beck.
- Tyrell, A. (1975). *Vom Trommler zum Führer. Der Wandel von Hitlers Selbstverständnis zwischen 1919 und 1924 und die Entwicklung der NSDAP*. München: Wilhelm Fink Verlag.

- Tyrell, A. (1969). *Führer Befehl...Selbstzeugnisse aus der »Kampfzeit« der NSDAP. Dokumentation und Analyse*. Düsseldorf: Droste Verlag.
- Weber, T. (2016). *Wie Adolf Hitler zum Nazi wurde. Vom unpolitischen Soldaten zum Autor von Mein Kampf*. Berlin: Propyläen Verlag.
- Wilke, J.(2002). *Unter Druck gesetzt*. Berlin/Wien: Böhlau Verlag.
- Willms, J.(1994). *Der 9. November: Fünf Essays zur deutschen Geschichte*. München: s. C. H. Beck Verlag.
- Winkler, H. A. (2005). *Weimar 1918–1933: s. Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie*. München: C. H. Beck Verlag.
- Zehnpfennig, B. (2000). *Hitlers Mein Kampf: eine Interpretation*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Arşivler

- Bundesarchiv, Bild 146 - Sammlung von Repro-Negativen, Bild 146-2007-0003.
- Bundesarchiv, Bild 119 - Hauptarchiv der NSDAP, Bild 119-1486.
- Bundesarchiv, Bild 119 - Hauptarchiv der NSDAP, Bild 119-1426.
- Bundesarchiv, Plak 002 - Weimarer Republik, Plak 002-009-027.
- Bundesarchiv, Bild 102 - Aktuelle-Bilder-Centrale, Georg Pahl, Bild 102-00344A.
- Bundesarchiv, Bild 102 - Aktuelle-Bilder-Centrale, Georg Pahl, Bild 102-15204.

Diğer İnternet Kaynakları

- Adolf Hitler'in 1923 yılına ait fotoğrafı: <https://www.dhm.de/lemo/biografie/adolf-hitler> (E.T. 01.07.2020).
- Otto v. Lossow'a ait fotoğraf: https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Landeskommandant,_1919-1933 (E.T. 01.07.2020).
- Gustav v. Kahr'a ait fotoğraf: https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Ordnungszelle_Bayern, (E.T. 01.07.2020).
- Hans v. Seißer'e ait fotoğraf: https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Bayerische_Landespolizei,_1920-1935 (E.T. 01.07.2020).

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Atatürk University Journal of Faculty of Letters
Sayı / Number 66, Haziran/ June 2021, 147-157

МУЗЫКА В РОМАНЕ “ДЫМ” И.С. ТУРГЕНЕВА

İ. S. Turgenyev'in “Duman” Adli Romanında Müzik

Music in The Novel "Smoke" By I. S. Turgenyev

(Makale Geliş Tarihi: 04.09.2020 / Kabul Tarihi: 20.01.2021)

Svetlana AIUPOVA*

Аннотация

Все факты музыкальной культуры, вошедшие в тургеневский роман “Дым”, сопряжены с образами двух главных героев, с историей их любви. Пестрота курортной жизни первых баденских дней (попурри из “Травиаты”) сменяется жгучим романом с Ириной, соприкосновением Литвинова с ней (вальс Штрауса), которое в итоге вызывает душевные страдания героя (романс “Скажите ей!”). В трех явлениях музыкального ряда начальной главы конспективно изложен весь баденский сюжет Литвинова. Некоторые размышления автора над оперой “Травиата” в “Накануне” актуализировались в его романе “Дым”, в образе Ирины, в ее отношениях с Литвиновым. Традиция древнегреческого мифа (оперетта Ж. Оффенбаха “Орфей в аду”) трансформирована в тургеневском романе: письмо Ирины на французском языке есть взгляд Ирины назад – в покидаемый светский мир, в ней исчезает всё лучшее, она не способна покинуть мир мертвых кукол.

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum / TÜRKİYE. Prof., Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Russian Language and Literature, Erzurum / TURKEY. E-mail: s.aiupova@atauni.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3002-4268>

Ключевые слова: Тургенев, роман “Дым”, Ирина Ратмирова, Литвинов, опера “Травиата”, вальс Штрауса, романс “Скажите ей! ”, оперетта “Орфей в аду”.

Öz

Turgenev'in “Duman” adlı romanında yer alan müzik kültürünün tüm olguları iki ana karakter ve onların aşk hikayeleri ile ilişkilendirilir. İlk Baden günlerindeki kaplıca yaşamının çeşitliliği (Traviata'dan bir potpuri) yerini nedicede kahramanın ruhsal ıstırabına neden olan (“Ona Söyleyin!” romansı), İrina ile ateşli aşkına, Litvinov'un onunla temasına (Strauss'un vals) bırakır. Açılış bölümünün müzikal serisinin üç sahnesinde Litvinov'un Baden olaylar dizisinin tamamı özetlenmektedir. Yazarın, “Arefesinde” adlı eserinde “Traviata” operası hakkındaki düşüncelerinden bazıları, onun “Duman” adlı romanında İrina imgesinde ve Litvinov'la olan ilişkisinde hayata geçirilmiştir. Antik Yunan mit geleneği (J. Offenbach'ın “Orpheus cehennemde” opereti) Turgenev'in romanında dönüşüme uğramıştır: İrina'nın Fransızca mektubu onun terk ettiği dünyevi hayata doğru olan bakışını simgeler. Onun ruhsal dünyasında iyi olan her şey yok olur, İrina ise “ölü bebekler” in dünyasını terk edebilecek kadar kabiliyetli değildir.

Anahtar Kelimeler: Turgenev, “Duman” romanı, İrina Ratmirova, Litvinov, “Traviata” operası, Strauss'un vals, “Ona Söyleyin!” romanı, “Orpheus cehennemde” opereti.

Abstract

All the facts of musical culture included in Turgenev's novel “Smoke” are associated with the images of the two main characters, with the story of their love. The variety of Spa life of the first Baden days (“medley from La Traviata”) is replaced by a burning romance with Irina, contact with her (“Strauss waltz”), which eventually turns into the heartache of the hero (the romance “Tell her!”). In the three phenomena of the musical series of the initial Chapter, the entire Baden plot of Litvinov is outlined in a concise manner. Some of the author's reflections on the Opera “La Traviata” in “the day before” were actualized in his novel “Smoke”, in the image of Irina, in her relationship with Litvinov. The tradition of the ancient Greek myth (operetta by Zh. Offenbach's “Orpheus in hell”) is transformed in Turgenev's novel: Irina's letter in French is Irina's view back to the secular world that is being abandoned, everything that is best disappears in her, she is not able to leave the world of dead dolls.

Key words: Turgenev's novel “Smoke”, Ratmirov Irina, Litvinov, La Traviata, Strauss's waltz, the song “Tell her! ”, operetta “Orpheus in hell”.

Введение / Giriş

Известно, что музыка играла огромную роль и в жизни, и в творчестве И.С.Тургенева. С молодых лет и до старости посещение концертов с их разнообразной программой неизменная составляющая этой артистической природы, перу которой принадлежит до сих пор не обнаруженная, но, по мнению исследователей, существовавшая книга “Жизнь для искусства”: ее название лучше всего определяет модус вивенди автора. По силе воздействия на первое место среди искусств Тургенев ставил музыку, затем литературу, потом живопись.

Двадцать второго октября ст. ст. (3 ноября н. ст.) 1843 года происходит событие, круто поменявшее самую жизнь молодого человека, стоявшего тогда на распутье, мечтавшего о профессорстве: в этот день на сцене Петербургского Большого театра состоялось первое выступление французской певицы испанского происхождения Полины Виардо в опере Дж. Россини “Севильский цирюльник”. В этот день страстный поклонник оперы знакомится с ней самой (предварительно познакомившись с ее мужем, Луи Виардо).

С этих дней и до самой смерти его жизнь неразрывно соединена с этой женщиной. Ее пение, игра на сцене, личность, образ жизни, – все это превращало Полину Виардо в живое подобие самого Искусства. Сюжеты некоторых произведений, в том числе “Отцов и детей”, где имеется судьбоносная для героя встреча с женщиной (Павел Петрович Кирсанов и княгиня Р., Базаров и Одинцова), несомненно, восходят к биографии писателя, в фокусе которой личность знаменитой артистки. Классическая музыка, пение, сценическое действие и многое другое из мира прекрасного, – всем этим Полина Виардо щедро одарила своего преданного русского друга.

Роман “Дым” является одним из самых музыкально насыщенных произведений писателя. В романе читатель знакомится с оперой Дж. Верди “Травиата”, с опереттой Ж. Оффенбаха “Орфей в аду”, с вальсом И. Штрауса, с романсом “Скажите ей!” на слова Е.П. Растопчиной “Когда б он знал...”.

Гипотеза статьи: все музыкальные элементы романа “Дым” соотнесены с сюжетом целого, сопряжены с образами двух главных героев, с историей их любви. Каждый из этих элементов выполняет свои функции в контексте произведения.

Цель статьи – вскрыть функциональный потенциал таких музыкальных элементов романа “Дым”, как опера Дж. Верди “Травиата”, вальс И. Штрауса, романс “Скажите ей!”, оперетта Ж. Оффенбаха “Орфей в аду”.

1. Опера Верди “Травиата” как музыкальный элемент романа “Дым” и его функции в контексте произведения

Изображая музыкальный мир Бадена, автор бросает свет и на личную драму Ирины Ратмировой. Прочитируем начало второго абзаца первой главы: *“А впрочем, всё шло своим порядком. Оркестр в павильоне играл то попури из «Травиаты», то вальс Штрауса, то «Скажите ей», российский романс, положенный на инструмент услужливым капельмейстером”* (Тургенев, 1978/1: 249)

Название оперы Верди “Травиата”, упомянутое перед изображением людского мира, собранного вокруг “русского дерева”, имеет оценочное значение. В переводе с итальянского травиата означает падшая, заблудшая (Музыкальная литература зарубежных стран, 2006: 583). В контексте главы слово травиата определяет нравственную сущность соотечественников автора – это заблудшие, падшие люди.

Вместе с тем это слово характеризует и судьбу Ирины. В концовке произведения актуализуется одно из значений этого слова: *“Это заблудшая душа”* – сказано о героине (Тургенев, 1978/2: 407) Значения падшая, заблудшая отражены в повествовании целого: это и отношения Ирины с Литвиновым, дважды предавшей его, это и сама история жизни незаурядной женщины, судьба человека, заблудившегося в потоке жизни (Ребель, 2007: 38)

Несмотря на свои богатые природные и душевные качества, Ирина оказалась не в силах порвать с великосветской средой и выйти на иную дорогу жизни,

В романистике Тургенева эта опера Верди занимает особое место: писатель дважды обращался к данному музыкально-сценическому произведению – в “Накануне” и в “Дыме”. Если в первом из них судьба Виолетты осмысливается с позиций возвышенно-трагических, связана с жертвенным сюжетом Елены и Инсарова, то в “Дыме” перед нами представлено уже попури из оперы, кусочки целого, акцент здесь сделан на ее развлекательности, популярности. В “Дыме” опера “Травиата” – лишь частичка баденского фона, только элемент из многочисленных удовольствий жизни знаменитого курорта. В этом свете отношения Ирины и Литвинова выглядят не более как мимолетный роман *“на водах”* (Тургенев, 1978/3: 317). как история пошлая, обыкновенная. Такова одна из функций упоминания оперы Верди в начале тургеневского романа.

В отличие от Виолетты в “Травиате”, пожертвовавшей собой ради любимого человека, Ирина не способна к такому поступку ни в первый раз в Москве, ни во второй раз в Баден-Бадене. Но если в первом случае немалая доля вины падает и на Литвинова, не сказавшего накануне бала нужного слова, то во втором всё зависело только от Ирины, от ее выбора. Вместе с тем попури из “Травиаты” – это и сама натура Ирины, сотканная из контрастных желаний-кусочков, которые, сталкиваясь, образуют неразрешимое

противоречие в ее душе, ярко сказавшееся в сцене на баденском вокзале. И только течение самой Жизни, ее естественное и вечное движение: “Пока она колебалась, раздался громкий свист, и поезд двинулся” (Тургенев, 1978/4: 396) развязывает этот драматический узел.

Авторская характеристика (должно пошлая) этой оперы в “Накануне” актуализируется в романе “Дым”: Ирина предлагает Литвинову поселиться рядом с ней в Петербурге, стать ее любовником, домашним другом и другом его превосходительства-мужа.

В “Накануне” читаем: “В театре давали оперу Верди, довольно пошлую, сказать по совести, но уже успевшую облететь все европейские сцены, оперу, хорошо известную нам, русским, – “Травиату” (Тургенев, 1981/1: 287) Определение довольно пошлая соотносится с линией героев «Дыма». Характеристика Литвиновым ситуации, когда Ирина отказалась бежать с ним, созвучна вышеприведенной авторской оценке в “Накануне”: “Итак, опять, опять обман, или, хуже обмана – ложь и пошлость” (Тургенев, 1981/2: 289) Отразились в “Дыме” и другие авторские комментарии “Травиаты” в “Накануне”.

В последнем читаем: “Начался дуэт, лучший номер оперы, в котором удалось композитору выразить все сожаления безумно растроченной молодости, последнюю борьбу отчаянной и бессильной любви” (Тургенев, 1981/3: 289) Выражение “все сожаления безумно растроченной молодости” (Тургенев, 1981/4: 289) применимо к судьбе Ирины после отъезда из Москвы.

С точки зрения героини, ее жизнь в эти десять лет, проведенных в высшем петербургском свете, это и есть безумно растроченная молодость (Ирина уехала из Москвы, когда ей было всего семнадцать лет). Все свои сожаления, всю свою боль об этом она изливает Литвинову на дорожках Лихтеналевской аллеи в тринадцатой главе.

Между тем в “Дыме” реализуется и такое суждение из “Накануне”, как последняя борьба отчаянной и бессильной любви. И в самом деле, в “Дыме” любовь Ирины к Литвинову знаменует собой именно борьбу со своим светским я, со всем тем пошлым, которое вошло в нее в эти десять лет. И такая любовь-борьба в “Дыме” действительно и отчаянная (потому что это борьба, как чувствует сама героиня, ее последняя попытка вырваться из пошлого мира), и бессильная: Ирине, несмотря на все усилия, так и не удалось сбросить с себя иго света, сбросить его цепи.

Мы видим, что некоторые размышления автора над оперой “Травиата” в романе “Накануне” актуализировались в его романе “Дым”, в образе Ирины, в ее отношениях с Литвиновым. Перед нами еще один пример реализации автотрадиции в “Дыме”, освещающей драму не просто любви, но драму самой

жизни человека, потому что ее разрешение открывало перспективы совершенно другого существования героев. Ирина, несмотря на все отличия от Елены, типологически близка к ней: она тоже накануне иной жизни с Литвиновым (как Елена с Инсаровым): но обе героини так остаются в этой позиции преддверия.

Следующий элемент музыкального ряда в начальной главе “Дыма” – это вальс И. Штрауса. Эта музыкальная деталь призвана подчеркнуть гедонизм натуры Ирины, ее восприятие земной жизни как праздника, как пира, ее стремление к удовольствиям и наслаждениям. Известно, что *“Штраус как никто сумел передать бурлящую радость бытия, ощущение молодости и силы. Его музыка – сверкающий гимн любви ... Его мелодии говорят: «Человек, живи, ливуй, радуйся: мир прекрасен, и он принадлежит тебе!”* (Сто великих композиторов, 1999: 273) В романе Тургенева гедонизм Ирины проявляется, например, в быстрой смене дружеских отношений с Литвиновым (*“будемте друзьями”*) (Тургенев, 1978/5: 322) в интимные. Или в таких ее словах: *“Будем свободны! К чему эти взаимные цепи? ... Будем свободны, говорю я. День наш – век наш ... Она обхватила его обеими руками, прижала его голову к своей груди, гребень ее зазвенел и покатылся, и рассыпавшиеся волосы обдали его пахучею и мягкою волной”* (Тургенев, 1978/6: 387) В этом призыве (будем свободны), трижды повторенном Ириной, – одна из составляющих ее характера, который колеблется между *“порывами к Истине и Свободе”* (Уоддингтон, 2000/1: 115) по словам писателя, и блестящей обстановкой светского мира. В данном случае любовная связь с сыном мелкого чиновника Литвиновым, является вызовом условностям аристократической среды, порывом к Свободе.

2. Вальс Штрауса как музыкальный элемент романа “Дым” и его функции в контексте произведения

Вальс Штрауса упоминается и в девятой главе, во время бала в Дворянском собрании, когда решилась судьба Ирины: *«Около полуночи, он (Литвинов – авторы) прошелся под окнами Собрания. Бесчисленные огни громадных люстр сквозили светлыми точками ... и по всей площади, заставленной экипажами, нахальным, праздничным вызовом разносились звуки штраусовского вальса»* (Тургенев, 1978/7: 289) Это описание, прочувствованное Литвиновым, показательное: в нем ощутима Ирина, поглощенная бальным блеском, светская красавица, которой теперь любовь к Литвинову кажется будничной, обыкновенной, как и будущая совместная супружеская жизнь.

В великолепной атмосфере бала сказалась натура Ирины с ее тягой к роскошной жизни, насыщенной удовольствиями и утехами. Вместе с тем праздничные звуки штраусовского вальса во время бала – это начало новой

(светской) жизни юной Ирины, в которой нет места Литвинову. Во время бала она уже в другом мире, она наслаждается им, она теперь сама воплощение вальса.

Гедонистическое начало в Ирине, стремление к наслаждениям, в том числе и чувственным, отмечено в статье Патрика Уоддингтона “Творческая история романа “Дым” в свете новых материалов” (Уоддингтон, 2000/2: 115) Как отмечает зарубежный исследователь, *“неотразимая привлекательность Ирины объясняется сочетанием внешней стыдливости и чувственности, которая отсылает (как указывает Тургенев) к возлюбленной Нерона Поппее Сабине. Эта жена Нерона упомянута и в подготовительных материалах, в “Кратком рассказе новой повести” (глава VII), где Ирины характеризуется подобным образом накануне визита к ней Потугина и Литвинова”* (Уоддингтон, 2000/3: 138). Итак, в творческой истории романа Ирина соотнесена с женой римского императора Нерона – Поппеей Сабинной, известной своей склонностью к изощренным половым наслаждениям.

3. Романс “Скажите ей!” как музыкальный элемент романа “Дым” и его функции в контексте произведения

Музыкальный ряд в начале первой главы завершается романсом “Скажите ей!” на слова Е.П. Растопчиной “Когда бы он знал...”. Лирический сюжет романса созвучен тем страданиям, которые испытывает Литвинов, пройдя баденский ад любви. В частности, в романсе имеются такие строки: *“Скажите ей, что я вернусь, / Скажите ей, что я останусь”* (Русские поэтессы XIX века, 1979/1: 54) соотносимые с драматической ситуацией последнего баденского свидания героев на городском вокзале. Именно этих слов и действий ждет от Литвинова Ирина: *“Вернись, вернись, я пришла за тобой”, – говорят эти глаза*” (Тургенев, 1978/8: 396) Но он этих слов не произносит и не остается с ней в роли жалкого любовника.

В высшей степени характерно, что романс “Скажите ей!” повторяется дословно в концовке баденской любовной истории, тем самым подчеркивается значимость этого музыкального элемента в характеристике героя.

Покидая Баден, Литвинов замечает Потугину: *“А! Ну так скажите ей... Нет, не нужно, ничего не нужно. Прощайте... Прощайте!”* (Тургенев, 1978/9: 395) Вырвавшаяся фраза Литвинова *“Ну так скажите ей...”* (Тургенев, 1978/10: 395) с говорящим многоточием на конце перекликается с названием романса в первой главе “Скажите ей!” (на слова Е.П. Растопчиной, музыка кн. Е.В. Кочубей). Само многоточие стимулирует продолжение тургеневских строк, как бы перетекающих в романсные – *«Скажите ей, что я ушёл, / И что не смог её дождаться»* (Русские поэтессы XIX века, 1979/2: 54) И в самом деле: такое желание присуще Литвинову накануне отъезда: *“Литвинов до самой ночи не выходил из своей комнаты; ждал ли он чего, бог*

ведает!” (Тургенев, 1978/11: 393) Да, ждал ее, Ирину. В этом месте романа о ней сказано так: “Около семи часов вечера дама в черной мантилье, с вуалем на лице, два раза подходила к крыльцу его гостиницы. Отойдя немного в сторону и поглядев куда-то вдаль, она вдруг сделала решительное движение рукой и в третий раз направилась к крыльцу” (Тургенев, 1978/12: 393) Наполняются плотью и кровью и другие романсные строки – “Скажите ей, что я вернусь, / Скажите ей, что я останусь” (Русские поэтессы XIX века, 1979/3: 54) Литвинов готов вернуться к Ирине, остаться с ней, если она уедет с ним в это туманное баденское утро в неведомую даль. Оживают в романе и такие строчки “Скажите ей, что новый день / Усталым вздохом оборвётся, / И невозможной грусти тень / Над одиночеством прольётся” (Русские поэтессы XIX века, 1979/4: 54) Именно такое настроение охватит героя и станет постоянным после приезда в Россию: “И дух в нем окреп, – пишет повествователь, – он снова стал походить на прежнего Литвинова. Правда, грустное, глубоко затаенное чувство не покидало его никогда, и затих он не по летам, замкнулся в свой тесный кружок, прекратил все прежние сношения” (Тургенев, 1978/13: 401)

Мы видим, что благодаря перекличке слов романса с описаниями Литвинова возникает психологический подтекст, приоткрывающий душевный мир героя в его последний баденский час и в последующее время, уже в России. Перед нами трепещущая, полная любви и глубокого страдания душа тургеневского героя. В ней, уязвленной, израненной, всё еще живет надежда на соединение с Ириной, потому что в ней еще живет любовь. Ни о каком стремлении скорее покинуть эту женщину здесь не может быть и речи. Герой бежит из Бадена, но не от Ирины. Окончательный разрыв происходит только из-за колебания Ирины на баденском вокзале, не по инициативе Литвинова. Последнее слово в этой истории чувств за ней, порочной и всё-таки любимой.

И в то же время – стихи Е.П. Растопчиной “Когда бы он знал, что пламенной душой / С его душой сливаюсь тайно я!” (Русские поэтессы XIX века, 1979/5: 54) перекликаются с мучительным финальным состоянием Ирины на перроне баденского вокзала.

В целом романс “Скажите ей!” и его идейно-стилистическая основа – стихотворение “Когда бы он знал...” – являют собой две драматические партии, мужскую и женскую, обращенные к друг другу и как бы исполняемые на сцене. Так музыкально-драматическое начало входит в любовный сюжет романа, внося в него автобиографические отголоски отношений между Тургеневым и оперной певицей и актрисой Полиной Виардо. Известно, что их отношения порой принимали сложный и противоречивый характер, грозили разрывом. Из писем Тургенева узнаем, что лучшие, любовные страницы еще неизданного романа писатель читал в Бадене любимой женщине.

Пестрота курортной жизни первых баденских дней, наблюдаемая Литвиновым (попурри из “Травиаты”), сменяется одним действием – жгучим романом с Ириной, соприкосновением с ней (вальс Штрауса), которое в итоге вызывает душевные страдания героя (романс “Скажите ей!”). Так, в трех явлениях музыкального ряда начальной главы конспективно изложен весь баденский сюжет Литвинова.

Этот внешне хаотичный музыкальный ряд (опера, вальс, романс) в самом начале “Дыма” служит своеобразной увертюрой к изображению людского мира Бадена, выставленного сатирически и неприязненно (Зайцев, 1994: 282)

4. Оперетта Ж. Оффенбаха «Орфей в аду» как музыкальный элемент романа “Дым” и его функции в контексте произведения

В десятой главе упомянута оперетта Ж. Оффенбаха «Орфей в аду». Это музыкальное произведение также нацелено на любовную историю героев; оно не раз комментировалось тургеноведами, (Козубовская vd., 2004: 160-161) мы предлагаем свою аналитическую версию.

Баденская жизнь в целом уподоблена в романе «Дым» своеобразному аду. Ирина воспринимает окружающую ее светскую жизнь как мир мертвых ценностей. Она прямо говорит об этом Литвинову на Лихтенталевской аллее в тринадцатой главе: *“Потому, что мне стало уже слишком невыносимо, нестерпимо душно в этом свете ... потому что, встретив вас, живого человека, после всех этих мертвых кукол ... я обрадовалась как источнику в пустыне”* (Тургенев, 1978/14: 320) Последующая любовь Литвинова к Ирине уподобляется спуску легендарного греческого певца Орфея за Эвридикой в царство мертвых, каким является в светский мир (его безжизненность, мертвенность с особой силой проявляется в финале романа) (Козубовская vd., 2004: 160-161) Именно в таком – спасительном плане – воспринимает эту любовь Ирина. В письме-исповеди к Литвинову она пишет: *“Я умоляла тебя спасти меня”* (Тургенев, 1978/15: 390) Типологически сходны и сюжеты (тургеновский и мифологический): в обоих случаях это не удается. Между тем если в мифе, оглянувшийся назад Орфей, теряет свою Эвридику, то тургеновском романе такой оглядкой назад, в светский мир является «отказное» письмо Ирины, написанное (и это в высшей степени характерно) на французском языке (тогда как все остальные записки она писала Литвинову по-русски). Французский язык (а не только само содержание) этого любовного письма русской к русскому и есть взгляд Ирины назад – в покидаемый светский мир, который изображен в романе как зона мертвой жизни, выступающей в этом плане аналогом античного Аида. Традиция древнегреческого мифа трансформирована в тургеновском романе: оглядывается в прошлое накануне предполагаемого бегства (выхода из

мертвого царства) не герой, как в мифе, а героиня, что приводит ее к духовному омертвению, в ней исчезает всё лучшее, она не способна покинуть мир мертвых кукол.

Заключение / Sonuç

Таким образом, мы видим, что все элементы музыкальной культуры, вошедшие в тургеневский роман, сопряжены с образами двух главных героев, с историей их любви. Не случайно современники, а среди них – поэты и прозаики, называли Тургенева мастером формы, творцом поэтической реальности, незабываемых эстетических ситуаций, трогавших читателей до слез.

В описании героев в повестях и романах писателя существенная роль отводится музыкальным произведениям. В этом плане роман «Дым» является одним из самых показательных примеров.

Все факты музыкальной культуры, вошедшие в тургеневский роман «Дым», сопряжены с образами двух главных героев, с историей их любви. В трех явлениях музыкального ряда начальной главы конспективно изложен весь баденский сюжет Литвинова. Пестрота и пошлость курортной жизни первых баденских дней (попурри из «Травиаты») сменяется жгучим романом с Ириной, соприкосновением Литвинова с ней (вальс Штрауса), которое в итоге вызывает душевным страданиям героя (романс «Скажите ей!»).

Каждое музыкальное произведение, упомянутое в романе «Дым», имеет свою функциональную нагрузку.

Некоторые размышления автора над оперой «Травиата» в «Накануне» актуализировались в его романе «Дым», в образе Ирины, в ее отношениях с Литвиновым. В контексте произведения попурри из оперы «Травиата», во-первых, определяет нравственную сущность соотечественников автора и главной героини романа – это заблудшие, падшие люди, во-вторых, характеризует натуру Ирины, сотканную из контрастных желаний-кусочков, которые, сталкиваясь, образуют неразрешимое противоречие в ее душе.

Вальс Штрауса призван подчеркнуть гедонизм натуры Ирины.

Лирический сюжет романса «Скажите ей!» созвучен тем страданиям, которые испытывает Литвинов, пройдя баденский ад любви.

Традиция древнегреческого мифа (оперетта Ж. Оффенбаха «Орфей в аду») трансформирована в тургеневском романе: письмо Ирины на французском языке есть взгляд Ирины назад – в покидаемый светский мир, в ней исчезает всё лучшее, она не способна покинуть мир «мертвых кукол».

Библиография / Қаунақса

- Зайцев, Борис, Константинович. (1994). *Жуковский, Жизнь Тургенева, Чехов*. Москва: [Дружба народов](#).
- Козубовская, Галина, Петровна; Фадеева, Елена, Николаевна. (2004). “Мифологема запаха в романе И.С. Тургенева «Дым».” *Культура и текст*, с.1-9. (E.T:15.09.2020). <https://cyberleninka.ru/article/n/mifologema-zapaha-v-romane-i-s-turgeneva-dym>.
- Царёва, Екатерина, Михайловна. (2006). *Музыкальная литература зарубежных стран. Выпуск 4*. Москва: Музыка.
- Ребель, Галина, Михайловна. (2007). *Герои и жанровые формы романов Тургенева и Достоевского. (Типологические явления русской литературы XIX века)*. Диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук, пермский государственный педагогический университет, Ижевск.
- Русские поэтессы XIX века*. (1979). Москва: Советская Россия.
- Сто великих композиторов*. (1999). Москва: Вече.
- Тургенев, Иван, Сергеевич. (1978). *Дым. полное собрание сочинений и писем в 30 томах сочинение том 7*. Москва: Наука.
- Тургенев, Иван, Сергеевич. (1981). *Накануне. полное собрание сочинений и писем в 30 томах сочинение том 6*. Москва: Наука.
- Уоддингтон, Патрик. (2000). “Творческая история романа «Дым» в свете новых материалов.” *Русская литература*, № 3, с. 106-143. (E.T:10.10.2020). <https://dspace.nau.edu.ua/handle/NAU/43349>.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Atatürk University Journal of Faculty of Letters
Sayı / Number 66, Haziran/ June 2021, 158-170

**ЧЕЛОВЕК И ЖИЗНЬ БЕСКОНЕЧНАЯ В РАССКАЗАХ “СОСНЫ” И
“ПОЕЗДКА В ПОЛЕСЬЕ”:** БУНИН И ТУРГЕНЕВ

**“Çam Ağaçları” ve “Polesiye’ye Bir Gezi” Hikayelerinde İnsan ve Sonsuz
Yaşam: Bunin ve Turgenyev**

**The Man And The Endless Life in The Stories of The “Pine” and “A Trip to
The Polesye”:** Bunin And Turgenyev

(Makale Geliş Tarihi: 04.09.2020/ Kabul Tarihi: 20.01.2021)

Salavat AIUPOV*

Аннотация

Сопоставительный анализ указанных произведений позволил выявить механизм преобразования тургеневской традиции посредством устранения в ней чуждых для Бунина стиливого и мировоззренческого элементов. Отталкиваясь от “Поездки в Полесье” при создании “Сосен”, Бунин изменяет в них соотношение человека и природы: бунинский герой-рассказчик (в отличие от тургеневского) принимает всё в первозданном бытии, оценивает его исключительно позитивно. Принципиальная разница между писателями в изображении указанной темы связана с тем, что личность в контексте природы возвышена Тургеньевым, а в творчестве Бунина представлена как один из ее бесчисленных элементов. Особенно ощутима разница между писателями в освещении темы человек и природа, когда они касаются смерти. Анализ рассказа «Довольно» и миниатюры “Природа (Сон)” Тургеньева позволил обнаружить преемственную связь между поздним

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum / TÜRKİYE. Prof., Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Russian Language and Literature, Erzurum / TURKEY. E-mail: s.aiupov@atauni.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4247-6328>

Тургеневым и бунинскими “Соснами”, а также дотянуть нити тургеневской традиции до рассказа “Сны Чанга”.

Ключевые слова: Бунин, Тургенев, человек и природа, “Сосны”, “Поездка в Полесье”

Öz

Çalışmada belirtilen karşılaştırmalı eser analizleri, Bunin’e yabancı olan üslup unsurunu (aynı zamanda ideolojiyi) ortadan kaldırarak, Turgenev geleceğinin dönüşüm mekanizmasının belirlenmesini mümkün kılmıştır. Bunin, “Çamlar” adlı eserini oluştururken “Polesiye’ye Bir Gezi”den başlayarak insan ve doğa arasındaki ilişkiyi değiştirmiştir. Bunin’in kahramanı (hikaye anlatıcısı) Turgenev’in kahramanının aksine, her şeyi öz varoluşta kabul eder ve onu son derece olumlu değerlendirir. “Doğa” (Rüya) minyatürünün kullanımını Son Dönemin Turgenev’i ile Bunin’in “Çam Ağaçları” arasındaki ardışık bağlantının keşfedilmesinin yanı sıra, Turgenev’e ait özelliklerin “Chang’ın Rüyalari” hikayesine uzanmasını mümkün kılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bunin, Turgenev, İnsan ve Doğa, “Çam Ağaçları”, “Polesiye’ye Bir Gezi”.

Abstract

A comparative analysis of these works made it possible to identify the mechanism of transformation of the Turgenev tradition by eliminating in it a stylistic (and, at the same time, ideological) element that was alien to Bunin. Starting from "A Trip to Polesie" when creating "Pines", Bunin changes the ratio of man and nature in them: Bunin's hero-storyteller (unlike Turgenev's) accepts everything in primordial life, evaluates it extremely positively. The attraction of the miniature "Nature (Dream)" made it possible to discover a successive connection between the "late Turgenev" and the Bunin "Pines", as well as to hold on to the Turgenev threads to the story "Chang's Dreams".

Keywords: Bunin, Turgenev, Man and Nature, "Pines", "A trip to Polesie".

Введение / Giriş

Тема Бунин и Тургенев – одна из самых популярных в литературоведении, не теряет она своей актуальности и в настоящее время. В монографии “Иван Бунин: 1870-1953” Ю.В. Мальцев отмечает поразительное сходство бунинских рассказов “Сосны”, “Новая дорога” и “Руда” с “Поездкой в Полесье” Тургенева: *“та же растерянность и то же удивление перед*

загадкой непроницаемой природы, перед ее грозным величием, перед инстинктивной мудростью лесных жителей, и то же, окрашенное мистикой, чувство восхищения и страха” (Мальцев, 1994/1: 83). Анализ тургеневской составляющей в этих рассказах не входил в намерения ученого: неслучайно сказанное является примечанием в его книге о Бунине. Вместе с тем позволим себе не согласиться с мнением Ю.В. Мальцева.

Гипотеза статьи: в освещении темы человек и природа в рассказе Тургенева “Поездка в Полесье» и рассказе Бунина “Сосны” существует существенное различие, а не “поразительное сходство” (Мальцев, 1994/2: 83). Отталкиваясь от “Поездки в Полесье ” при создании “Сосен”, Бунин изменяет в них соотношение человека и природы. Особенно ощутима разница между писателями в освещении темы человек и природа, когда они касаются смерти.

Цель статьи: осмысление тургеневской традиции, ее функционирования в повествовательной структуре в одном из вышеупомянутых рассказов – в “Соснах”, которые еще не становились предметом научного исследования в указанном аспекте.

Новизна статьи: в статье впервые проанализированы механизмы преобразования тургеневской традиции посредством устранения в ней чуждого для Бунина стиливого и мировоззренческого элемента.

1. Механизм преобразования тургеневской традиции рассказа “Поездка в Полесье” в рассказе Бунина “Сосны”

Известно, что писатель выделял “Поездку в Полесье” среди тургеневских произведений. В письме к М.А. Алданову от 23 августа 1951 года он сообщал, что “Отцов и детей” давно не перечитывал, но при этом выделил ряд рассказов Тургенева: “*Старые портреты*” и особенно “*Поездка в Полесье*” *чудо как хороши.*” (Бунин, 2001: 70) . Высокая оценка Буниным “Поездки в Полесье” зафиксирована и в дневниковой записи от 14 марта 1940 года: “*Кончил перечитывание двух рассказов Тургенева. Мастерство изумительное, но в общем читал равнодушно – исключение некот. страницы. Кое-что (почти все, вернее) читал как новое – так забывается Тургенев. Одно “Полесье” почти все по-настоящему прекрасно. Почти во всех рассказах, – да, кажется, даже во всех, – редкое богатство совершенно своих, удивительных по меткости определений чувств и мыслей, лиц и предметов*” (Бунин, 2006/1: 326). В письме Ю.Л. Сазиновой из Парижа от 6 апреля 1953 года Бунин отметил “Поездку в Полесье” в числе немногих произведений русской классики, отличающихся ритмичностью, лиричностью, качествами, присущими и его творчеству (Бунин, 2010: 326).

Наивно полагать, что до написания “Сосен” (1901) Бунин не был знаком с этим тургеневским творением. Сам прозаик отмечал, что в отрочестве читал и произведения Тургенева (Бунин, 2004: 521). Косвенным

подтверждением знакомства Бунина с “Поездкой в Полесье” до написания “Сосен” являются некоторые параллели между этими произведениями.

Оба посвящены теме “человек и природа”, в обоих есть герои, особо близкие миру природы, Егор и Митрофан, крестьяне-охотники, большую часть жизни проводившие в лесу; в обоих творениях есть поселение, затерявшееся в лесах, у Тургенева – это “небольшое село”, дворов в двадцать, Святое, у Бунина – село Платоновка.

Бунин как бы модифицирует тургеневское Святое, внося новые черты в его описание: Платоновка уже место действия рассказа, не эпизодический элемент повествования, как у предшественника; вместо летней жизни села, бегло очерченной Тургеневым, представлена зимняя. Перекликаются и названия сел: оба таят в себе высокие смыслы. Если наименование Святое не требует комментариев, то слово Платоновка ассоциируется с именем древнегреческого философа Платона (IV в. до н.э.), зачинателя философии идеализма в европейской культуре. В контексте рассказа это название соотносится с религиозным мотивом: с переходом в иной мир усопшего Митрофана, с его покорностью, как и остальных жителей села, господней высшей воле, своей лесной судьбе. Идеально-религиозная линия рассказа подчеркнута заключительной фразой второго дня: *“И большая, остро содрогаящаяся изумрудом звезда на северо-востоке кажется звездой у божьего трона, с высоты которого господь незримо присутствует над снежной лесной страной...”* (Бунин, 2006/2: 439).

Как и рассказ Тургенева, бунинский охватывает не один день. Автор «Записок охотника» намеревался написать и третий день пребывания в Полесье, но не исполнил замысла¹. В этом плане бунинские “Сосны” как бы реализуют его: события в Платоновке охватывают три дня.

Основным образом, соединяющим рассказы, является образ соснового бора, ключевой у писателей. Стилистически наиболее близка бунинскому повествованию такая фраза из “Поездки в Полесье”: *“В бору всегда тихо; только идет там высоко над головою какой-то долгий ропот и сдержанный гул по верхушкам. Едешь, едешь, не перестает эта вечная лесная молвь...”* (Тургенев, 1980/1: 133). В рассказе Бунина “Сосны” тургеневской соответствует заключительная фраза рассказа: *“Отдаленный, чуть слышный гул сосен сдержанно и немолчно говорил и говорил о какой-то вечной, величавой жизни...”* (Бунин, 2006/3: 440). Словно завершая повествование,

¹ “Окончательно завершен рассказ был в Дижоне (Франция) 26 февраля (10 марта) 1857 г. Начатый после этого «третий» день «Поездки в Полесье» продолжен не был” (Могиланский, 1980: 433).

автор подчеркнул ту литературную традицию, от которой он отталкивался, создавая свой художественный мир.

У Бунина (в отличие от Тургенева) сосновый бор описан не летом, а зимой, не в спокойном состоянии, а в зимнюю вьюгу: в первом дне, вечером, мы слышим грозную музыку сосен, когда по их верхушкам проносится ураганный ветер.

Несмотря на отмеченные переключки, восприятие мира природы различно у писателей.

У Тургенева сосновый бор при всем своем величии, безоговорочном превосходстве над человеком, существом единого дня, все-таки тяготит героя-рассказчика, попавшего в его недра. В рассказе читаем: *“Едешь, едешь, не перестает эта вечная лесная молвь, и начинает сердце ныть понемногу, и хочется человеку выйти поскорей на простор, на свет, хочется ему вздохнуть полной грудью – и давит его эта пахучая сырость и гниль...”* (Тургенев, 1980/2: 133). Или еще одно характерное в этом плане утверждение: *“Кругом всё было так же тихо, как и накануне, но не было давящего и теснящего душу бора”*² (Тургенев, 1980/3: 133).

Напротив, в рассказе Бунина сосновый бор и в целом леса, плотной стеной окружившие Платоновку, не вызывают у героя-рассказчика неприятия, отторжения, внутреннего неудовольствия. Сосновый бор мил герою и в сорокоградусные морозы, и в зимнюю вьюгу по вечерам, и в затишье утром и днем. Не случайно в начале “Сосен” звучит фраза с оттенком восхищения: *“Чем не сказочный бор?”* (Бунин, 2006/4: 436). Сравните с этим высказыванием характеристику бора у Тургенева: *“Неизменный, мрачный бор угрюмо молчит или воет глухо...”* (Тургенев, 1980/4: 130).

Безымянный герой-рассказчик³ не может только сидеть и слушать «знакомый с детства напев» зимней бури, он выходит к ней навстречу. В рассказе читаем: *“На дворе ветер рвет с меня шапку и с головы до ног осыпает меня морозным снегом. Но, ох, как хорошо поглубже вздохнуть холодным воздухом и почувствовать, как легка и тонка стала шуба, насквозь*

² Сходный эпитет – подавляющая – в характеристике Природы употреблен Тургеневым в его письме П. Виардо от 16 (28) июня 1849 года. Здесь читаем: *“Эта штука – равнодушная, повелительная, прожорливая, себялюбивая, подавляющая – это жизнь, природа или бог; называйте ее как хотите, но не поклоняйтесь ей ни за ее величие, ни за ее славу!”* (Тургенев, 1988: 130). Показателен призыв Тургенева не поклоняться ей за ее величие и славу. Отношение Бунина к природе противоположно тургеневскому.

³ Тургеневский повествовательный прием: в “Поездке в Полесье” барин (он же герой-рассказчик) не имеет конкретного имени. Зато все местные крестьяне названы по именам. То же у Бунина.

пронизанная ветром!” (Бунин, 2006/5: 436). Вот такая радостная встреча с вьюгой происходит у бунинского героя, а вокруг него “гул леса вырывается из шума вьюги, как гул органа” (Бунин, 2006/6: 436).

Другое отличие писателей в изображении соснового бора проявляется в его сравнении с морем. У Тургенева такое сравнение не в пользу бора. В рассказе читаем: “Вид огромного, весь небосклон обнимающего бора, вид “Полесья” напоминает вид моря. ... Но лес однообразнее и печальнее моря, особенно сосновый лес, постоянно одинаковый и почти бесшумный. Море грозит и ласкает, оно играет всеми красками, говорит всеми голосами; оно отражает небо, от которого тоже веет вечностью, но вечностью как будто нам нечуждой...” (Тургенев, 1980/5: 130). Мы видим, что море ближе, понятнее рассказчику, чем сосновый бор: не случайно в повествовании этот бор наделен эпитетами мрачный, угрюмо, глухо. У Бунина в “Соснах” также имеется сравнение соснового бора с морем, но никакого принижения моря здесь нет. В рассказе читаем: “где-то высоко над головой тянул сдержанный, глухой и глубокий гул: так шумит под вечер в отдалении море, когда оно скрыто за горами” (Бунин, 2006/7: 440). В этой фразе оба объекта – море и бор – равновелики, имеют одинаковую ценность для героя-рассказчика: в тургеневском описании этого нет. У Бунина тождественность бора и моря очевидна и в следующей фразе: “Мачтовые сосны, высоко поднявшие на своих глинисто-красноватых голых стволах зеленые кроны, тесной дружиной окружали с трех сторон пригорок” (Бунин, 2006/8: 440). Мачтовые сосны – это те, из которых изготавливают мачты на кораблях: так в этом сочетании сопрягается в одно целое лес и море.

Писатели также по-разному освещают отношение природы к человеку: равнодушное с оттенком враждебности у Тургенева и, напротив, отсутствие враждебности у Бунина. В “Поездке в Полесье” читаем: “Как только жара «свалила», в лесу стало так быстро холодать и темнеть, что оставаться в нем уже не хотелось. «Ступайте вон, беспокойные живые», – казалось, шептал он нам угрюмо из-за каждой сосны” (Тургенев, 1980/6: 140) О взоре Изиды-Природы сказано, что он “холодный, безучастно устремленный” на человека (Тургенев, 1980/7: 130)

В рассказе Бунина, напротив, отношения между человеком и природой ровные, спокойные, товарищеские, без малейшего недовольства.

Герой-рассказчик издавна живет в этом краю и в любое время года: и в зимнюю непогоду, и в морозное солнечное затишье, и в промежуточные состояния бытия ему одинаково хорошо в недрах лесного мира.

Эта равноценность контрастных природных явления (вечерняя вьюга и тихое утро) подчеркнута тем, что в описании каждого из них просвечивает реминисценция из стихотворений А.С. Пушкина “Зимний вечер” и “Зимнее

утро” (опустим очевидные аналогии). В третий день, когда герой-рассказчик стоит на деревенском погосте перед свежей могилой Митрофана, начинает мерцать в повествовании еще один вечный для русской литературы пушкинский текст: “И пусть у гробового входа / Младая будет жизнь играть, / И равнодушная природа/ Красною вечною сиять” (Пушкин, 1977: 130).

Различная трактовка темы «человек и природа» в этих рассказах объясняется тем, что соотношение составляющих ее феноменов существенно отличается в творчестве писателей.

Тургенев и в своем творчестве, и в жизни высоко ценил человеческую индивидуальность, видел в яркой, незаурядной личности могучую силу, способную преобразовать мир, вести его вперед. В “Отцах и детях” он создал Базарова, бросающего вызов самой Природе, отрицающего творца Вселенной ради построения нового мира, другой жизни, чем та, которая есть. Знаменательны его слова “Природа – не храм, а мастерская, и человек в ней работник” (Тургенев, 1981/1: 43), ставящие личность выше первоизданной природы. Не случайно критик Н.Н. Страхов назвал Базарова “титаном, восставшим против своей матери-земли” (Страхов, 1862:7) В финале романа герой покоится на заброшенном сельском кладбище, но именно тогда он приподнимается автором на высший бытийный уровень. Ведь цветы, растущие на могиле Базарова, страстного, грешного, бунтующего сердца, “не об одном вечном спокойствии говорят нам они, о том великом спокойствии «равнодушной» природы; они говорят также о вечном примирении и о жизни бесконечной...” (Тургенев, 1981/2:188). В последней фразе романа герой поставлен вровень с равнодушной природой, принявшей его в свое лоно, и с жизнью бесконечной. Таким аккордом, уносящим Базарова в вечность, завершается роман.

Подобный финал невозможен ни в этом, ни в других рассказах Бунина, ибо соотношение человека и природы его художественном мире иное. Как известно, человек у Бунина не возвышается над остальными явлениями природного мира, все они равнозначны, равноценны в его идейно-художественной системе; человек у Бунина всего лишь один из множества элементов природного бытия: герой базаровского типа, противостоящего силам Природы, невозможен в его художественном мире

Финал рассказа “Сосны” иллюстрирует принципиальное различие в этом плане между писателями. Его заключительная фраза по своей стилистике близка к завершающей фразе “Отцов и детей”. Фраза «Отдаленный, чуть слышный гул сосен сдержанно и немолчно говорил и говорил о какой-то вечной, величавой жизни...» (Бунин, 2006/9: 440) соотносима с тургеневской – “... цветы, растущие на ней... не об одном вечном спокойствии говорят нам они ... они говорят также о вечном примирении и о жизни бесконечной...”

(Тургенев, 1981/3: 188). Сравните также приведенную бунинскую фразу с тургеневским выражением “этой вечной лесной молвью” (Тургенев, 1980/8: 133). Однако сопряжения покоящегося в могиле Митрофана (с симпатией описанного автором) с равнодушной природой в “Соснах” нет. Эти два образа разведены в бунинском повествовании (в отличие от тургеневского). Более того, умерший герой и вовсе выводится из повествования, и исчезает из него ближе к финалу. Покинув могилу Митрофана, герой-рассказчик катается в лесу на лыжах, и вскоре им овладевает другое настроение. В рассказе читаем: “Минуты текли за минутами – я все так же равномерно и ловко совал ногами по снегу. И уже ни о чем не хотелось думать” (Бунин, 2006/10: 440). Это новое настроение выражено и в следующей фразе: “Тонко пахло свежим снегом и хвоей, словно было чувствовать себя близким этому снегу, лесу, зайцам, которые любят объедать молодые побеги елочек...” (Бунин 2006/11: 440). Здесь очевиден примат природного над человеческим: герой наслаждается зимней природой, для него это высшее благо; похороны Митрофана, его могила как бы вычеркнуты из сознания героя-рассказчика. Социальная жизнь оказывается ниже природной в ценностной системе рассказа.

2. Влияние на рассказ “Сосны” тургеневских произведений “Довольно” и “Природа (сон)”

Мы полагаем, что в круг анализируемых произведений можно включить и тургеневские “Довольно” и миниатюру “Природа (сон)”. Среди множества тем в “Довольно” заявлена одна из ключевых: природы как Всеобщей матери, перед которой все равны. “Человек дитя природы; но она всеобщая мать, и у ней нет предпочтений... и ей все равно: что она создает, что она разрушает – лишь бы не переводилась жизнь, лишь бы смерть не теряла прав своих...” (Тургенев, 1981/4: 228-229) читаем в этом целом. Высказывание о всеобщем равенстве всего живого перед Матерью-Природой спустя пятнадцать лет находим в названной миниатюре.

В ней превосходство природного над человеческим очевидно. Герой испытывает благоговейный страх перед Женщиной-Природой, отдает ей “почтительный поклон” (Тургенев, 1982/1: 164), такое поведение невозможно со стороны Базарова, низводящего природу до мастерской. Все попытки героя отстоять первое место человека среди существ, созданных Природой, оказываются лишь иллюзией с позиции нашей общей матери. Для этой величавой женщины размышление о том, как усилить мышцы ног блохи, важнее раздумий “о будущих ли судьбах человечества, о том... как ему дойти до возможного совершенства и счастья?” (Тургенев, 1982/2: 164-165). Для Женщины-Природы нет никакой разницы между этими явлениями, потому что “все твари мои дети, – промолвила она, – и я одинаково о них забочусь – и одинаково их истребляю” (Тургенев, 1982/3: 165). Ключевым в этой фразе

являются слова все и одинаково. Идея всеобщего равенства заключена и в такой ее фразе: *“Я тебе дала жизнь – я ее отниму и дам другим, червям или людям... мне всё равно...”* (Тургенев, 1982/4: 165). Черви или люди, для Матери-Природы никакой разницы между ними нет. Последняя попытка человека возразить Природе *“Я хотел было возражать...”* (Тургенев, 1982/5: 165) соотносима с тютчевским стихом: *“И ропщет мыслящий тростник”* (Тютчев, 1966: 199).

Концепция всеобщего равенства в природном мире (блоха, человек, червяк и т.д.), эта общая идея тургеневской миниатюры 1879 года, на наш взгляд, станет основополагающей для творчества Бунина.

В “Соснах” и умерший Митрофан, и шумящие во время вечерней вьюги сосны, и сама вьюга, и великолепное зимнее утро, и тонкий запах снега и хвои, и зайцы, объедающие молодые побеги елочек, и сам герой-рассказчик, снующий на лыжах по ельнику (это ряд можно долго продолжать), – все это равноценные явления. Сама же смерть Митрофана – не драматический, и тем более не трагический мотив в повествовании (мы не найдем даже намека на такие мотивы), а естественное природное событие, такое же, как утро, день, вечер. В повествовании эта естественность подчеркнута *“Умер, погиб, не выдержал, – значит, так надо!”* (Бунин, 2006/12: 435). Так надо, иначе говоря, таково течение жизни бесконечной: крестьянин-охотник, заболев, должен был умереть. На пожелание рассказчика съездить в больницу, Митрофан снисходительно улыбаясь, отвечал: *“За траву не удержишься!”* (Бунин, 2006/13: 435), понимая, что непременно умрет, и относясь к этому совершенно спокойно. Такое его поведение за месяц с небольшим до кончины напоминает поведение мудреца в стихотворении Г.Р. Державина “Аристиппова баня”: *“И смерть, как гостью, ожидает, / Крутя, задумавшись, усы”* (Державин, 1957: 352).

Митрофан по-своему мудр, и, подобно идеальному герою державинского стихотворения, у него есть своя маленькая философия. *“Видно, живи как батрак: исполняй, что приказано – и шабаш”* (Бунин, 2006/14: 435). И рассказчик подхватывает речь героя: *“И Митрофан действительно прожил всю свою жизнь так, как будто был в батраках у жизни”* (Бунин, 2006/15: 435).

В отличие от героев Тургенева, в частности, барина из “Поездки в Полесье” и героя из “Природы”, Митрофан это не ропщущий тростник, он считает свою близкую кончину будничным, рядовым явлением жизни бесконечной, которое случалось неисчислимое множество раз и до него. И никакого протеста (пользуясь еще одним тютчевским словом из вышеупомянутого стихотворения *“Певучесть есть в морских волнах...”*) даже в преддверии смерти не изъясляет Митрофан. Соотношение человека и природы в “Соснах” вызывают в памяти тютчевские стихи *“Невозмутимый*

строй во всем, / Созвучье полное в природе...” (Гютчев, 1987: 220). Бунинский крестьянин-охотник полностью созвучен Матери-Природе, как и Егор из “Поездки в Полесье”, являющийся его прототипом. Как и Егор, Митрофан не умеет жаловаться. Само имя бунинского мужика не случайно, оно гармонично повествованию “Сосен”. Один из вариантов перевода имени Митрофан с греческого языка таков: подобный матери. Бунинский герой и в самом деле подобен Матери-Природе всем строем своей жизни, он как бы явил ее в себе образом своего существования.

3. Тургеневская традиция и автотрадиция в рассказе Бунина “Сны Чанга”: конкретно-стилевая связь по линии равноценности всего живого в творчестве Тургенева и Бунина

Равноценность всех элементов “жизни бесконечной”, наблюдаемая в “Соснах”, позже, в рассказе “Сны Чанга”, станет своего рода манифестом автора. Рассказ начинается с фразы, отражающей мировоззренческую позицию писателя: *“Не все ли равно, про кого говорить? Заслуживает того каждый из живших на земле”* (Бунин, 2006/16: 49). Слово говорить в этой фразе напомнит финал “Отцов и детей”, где дважды дана его формы говорят: *“не об одном вечном спокойствии говорят нам они ... они говорят также о вечном примирении и о жизни бесконечной...”* (Тургенев, 1981/5: 188). В обоих произведениях слово говорить (и его форма говорят) соотносено с образом жизни бесконечной, который у Тургенева завершает произведение, у Бунина начинает его. Вместе с тем бунинское выражение не все ли равно в сопряжении с миром Природы имеет свой аналог в тургеневских “Довольно” и “Природа”: *“...и ей все равно: что она создает, что она разрушает...”* (Тургенев, 1981/6: 229) и *“Я тебе дала жизнь — я ее отниму и дам другим, червям или людям... мне всё равно...”* (Тургенев, 1982/6: 165).

В бунинском рассказе мир показан через сознание китайской собаки Чанг: через ее сны рассказана история жизни хозяина-капитана и самой собаки, изображены мысли, думы, чувства верного друга. Несмотря на различие художественных миров “Сосен” и “Снов Чанга”, они обнаруживают конкретно-стилевую связь именно по линии равноценности всего живого в творчестве Бунина. В “Соснах” есть описание спящих в сенцах усадебных собак: *“непритворенная дверь в сенцах с необыкновенной силой бьет в стену, а собаки, которые лежат в них, утопая в снегу, как в пуховых постелях, жалобно взвизгивают сквозь сон, дрожа крупной дрожью”* (Бунин, 2006/1: 433). Спустя годы этот периферийный образ станет основополагающим в рассказе 1916 года: сны спящих в снегу собак трансформируются в сны Чанга (промежуточным здесь явится образ собаки из одноименного стихотворения от 4 августа 1909 года “Мечтай, мечтай. Всё уже и тусклей...”).

Акключение / Sonuç

Итак, анализ тургеневской традиции в “Соснах” позволили увидеть существенное различие, а не “*поразительное сходство*” (Мальцев, 1994/3: 83) между писателями в освещении темы человек и природа.

Отталкиваясь от “Поездки в Полесье” при создании “Сосен”, Бунин изменяет в них соотношение человека и природы: бунинский герой-рассказчик (в отличие от тургеневского) принимает всё в перводанном бытии, оценивает его исключительно позитивно, находит удовольствие и радость в общении с ним, отношения между человеком и природой гармоничны.

Особенно ощутима разница между писателями в освещении темы человек и природа, когда они касаются смерти.

У Бунина смерть человека (Митрофана) описана спокойно, буднично, безо всякой эмоциональной окрашенности, изображена как один из процессов «жизни бесконечной», подобного утру, дню, зимней вьюге и т.д. Напротив, у Тургенева смерть предстает как нечто страшное, грозное, мистическое для человека: “*Я снова, почти со страхом, опустил голову; точно я заглянул куда-то, куда не следует заглядывать человеку...*” (Тургенев, 1980/9: 138).

Принципиальная разница между писателями в изображении указанной темы связана с тем, что личность в контексте природы возвышена Тургеневым, а в творчестве Бунина представлена как один из ее бесчисленных элементов.

Такое возвышение у Тургенева явлено в образе Рудина. В концовке речи в салоне Ласунской он заявляет: “*Точно, наша жизнь быстра и ничтожна; но всё великое совершается через людей. Сознание быть орудием тех высших сил должно заменить человеку все другие радости: в самой смерти найдет он свою жизнь, свое гнездо...*” (Тургенев, 1980/10: 231). Базарову и этого уже мало: он бросает вызов этим высшим силам в “Отцах и детях”, он уже не желает быть только их орудием.

Значимость человеческого я на фоне Матери-Природы в “Поездке в Полесье” проявляется в воспоминаниях героя-рассказчика от самого детства до дня нынешнего: жизнь природная и жизнь человеческая в этой зоне рассказа существуют независимо друг от друга, никак не соприкасаясь, как два изолированных друг от друга мира. В “Соснах” невозможна такая отстраненная от природного мира внутренняя рефлексия героя-рассказчика, всегда обращенная к природе или к человеку (людям), близкому к ней.

Включение в сопоставительный ряд (наряду с “Поездкой в Полесье” и “Соснами”) рассказа “Довольно” и миниатюры “Природа (сон)” позволяет выявить эволюцию соотношения человека и природы в творчестве Тургенева.

В этой миниатюре личный элемент, противостоящий природе, мал, хотя и есть. Ключевой же идеей целого является идея равенства всего живого на земле, которого нет в “Поездке в Полесье”. В этом плане тургеневская миниатюра 1879 года не что иное, как промежуточное звено между “Поездкой в Полесье” и “Соснами” Бунина. Личное начало, противостоящее природному миру (образ соснового бора) в рассказе 1857 года, заметно ослабевает в рассказе “Довольно” и почти не ощутимо в “Природе (сон)”, и наконец, в бунинских “Соснах” это начало совершенно сходит на нет.

Сопоставительный анализ указанных произведений позволил выявить механизм преобразования тургеневской традиции посредством устранения в ней чуждых для Бунина стилевых и мировоззренческих элементов.

Анализ рассказа

“Довольно” и миниатюры “Природа (Сон)” Тургенева позволили обнаружить преемственную связь между поздним Тургеневым и бунинскими “Соснами”, а также дотянуть нити тургеневской традиции до рассказа “Сны Чанга”.

Библиография / Каунакça

Державин, Гаврил Романович. (1957). *Стихотворения*. Ленинград: Советский писатель.

Бунин, Иван Алексеевич. (2001). *Pro et contra личность и творчество Ивана Бунина в оценке русских и зарубежных мыслителей антология*. С.Петербург: Русского Христианского Гуманитарного Института.

Бунин, Иван Алексеевич. (2004). *новые материалы. выпуск I*. Москва: Русский путь.

Бунин, Иван Алексеевич. (2006/1). *Сосны. полное собрание сочинений в 13 томах том 1*. Москва: Воскресенье.

Бунин, Иван Алексеевич. (2006/2). *Сны чанга. полное собрание сочинений в 13 томах том 4*. Москва: Воскресенье.

Бунин, Иван Алексеевич. (2006/3). *Дневники 1881-1953 гг. полное собрание сочинений в 13 томах том 9*. Москва: Воскресенье.

Бунин, Иван Алексеевич. (2010). *Новые материалы. выпуск II*. Москва: Русский путь.

Мальцев, Юрий; Бунин, Иван Алексеевич. (1994). *Франкфурт-на-майне*. Москва: Посев.

Могиланский, Александр Петрович; Тургенев, Иван Сергеевич. (1980). *Комментарии. полное собрание сочинений и писем в 30 томах сочинение том 5*. Москва: Наука.

Пушкин, Александр Сергеевич. (1977). *Брожу ли я вдоль улиц шумных. полное собрание сочинений в 10 томах том 3*. Москва: Художественной литературы.

Страхов, Николай Николаевич; Тургенев, Иван Сергеевич. (1862). *Отцы и дети. Русский вестник*, номер 2. (Erişim Tarihi: 11.08.2020). http://dugward.ru/library/turgenev/strahov_turg_otcy.html.

Тургенев, Иван Сергеевич. (1980/1). *Поездка в полесье. полное собрание сочинений и писем в 30 томах сочинение том 5*. Москва: Наука.

Тургенев, Иван Сергеевич. (1980/2). *Рудин. полное собрание сочинений и писем в 30 томах сочинение том 5.* Москва: Наука.

Тургенев, Иван Сергеевич. (1981/1). *Довольно. полное собрание сочинений и писем в 30 томах сочинение том 7.* Москва: Наука.

Тургенев, Иван Сергеевич. (1981/2). *Отцы и дети. полное собрание сочинений и писем в 30 томах сочинение том 7.* Москва: Наука.

Тургенев, Иван Сергеевич. (1982). *Природа. полное собрание сочинений и писем в 30 томах сочинение том 10.* Москва: Наука.

Тургенев, Иван Сергеевич. (1988). *Полное собрание сочинений и писем в 30 томах сочинение том 5.* Москва: Наука.

Тютчев, Фёдор Иванович. (1966). *Певучесть есть в морских волнах. лирика В 2 томах том 1.* Москва: Наука.

Тютчев, Фёдор Иванович. (1987). *Певучесть есть в морских волнах. полное собрание стихотворений.* Ленинград: Советский писатель.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Atatürk University Journal of Faculty of Letters
Sayı / Number **66**, Haziran/ June **2021**, 171-187

BLACK LIVES HAVE ALWAYS MATTERED!
TWO PROTEST NOVELS OF VIOLENCE, INEQUALITY, AND
OPPRESSION: *NATIVE SON* AND *GO TELL IT ON THE MOUNTAIN*

Siyah Hayatlar Her Zaman Önemli Olmuştur! Şiddet, Eşitsizlik ve Baskı
İçerikli İki Protest Roman: *Native Son* ve *Go Tell It on the Mountain*

(Makale Geliş Tarihi: 11.09.2020/ Kabul Tarihi: 20.01.2021)

Olgahan BAKŞİ YALÇIN*

Abstract

Due to the secondary position given to the persons of African descent throughout their history, it could reasonably be argued that violence, inequality, and oppression have been deeply rooted in the United States of America for centuries. Thus, for many literary critics such as Trudier Harris (2019), all writings of Black people in one way or another have been different forms of protest against the racial prejudices of the dominant white community. Accordingly, the intention of protest literature has always been to point out inequalities and oppression among different socio-economic groups and to call for reform. This study seeks to explore how, although written a generation apart, Richard Wright's *Native Son* (1940) and James Baldwin's *Go Tell It on the Mountain* (1953) are two canonical protest novels which vocalize the racial issues that the black community had to face in the mid-20th century in the United States of America in similar ways.

Keywords: American Protest Literature, Violence, Inequality, Racial Prejudices, Systematic Racism

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul / TÜRKİYE. Asst. Prof., İstanbul Yeni Yüzyıl University, Faculty of Science and Arts, Department of English Language and Literature, İstanbul / TURKEY. E-mail: olgahan-baksi@gmail.com / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5527-9200>

Öz

Afrika kökenli insanlara tarih boyunca verdikleri ikincil konum nedeniyle, Amerika Birleşik Devletleri'nde yüzyıllarca şiddet, eşitsizlik ve baskının derinden kök saldığı haklı olarak iddia edilebilir. Bu nedenle, Trudier Harris (2019) gibi birçok edebiyat eleştirmeni için, siyah halkın tüm yazdıkları bir şekilde baskın beyaz toplumun ırksal önyargılarına karşı farklı protesto biçimleridir. Buna uygun olarak da protest edebiyatının amacı her zaman farklı sosyo-ekonomik gruplar arasındaki eşitsizlik ve baskılara işaret etmek ve reform çağrısı yapmak olmuştur. Bu çalışmada, Richard Wright'ın *Native Son* (1940) ve James Baldwin'ın *Go Tell It on the Mountain* (1953) isimli eserlerinin, her ne kadar bir nesil zaman farkı ile yazılmış olsalar da iki kanonik protest roman olarak 20. yüzyılın ortalarında siyahi toplumun karşılaştığı ırkçı meseleleri nasıl benzer şekillerde dile getirdiklerini keşfetmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Amerikan Protest Edebiyatı, Şiddet, Eşitsizlik, Irksal Önyargılar, Sistemik Irkçılık

“The scars and stains of racism are still deeply embedded in American society.” (John Lewis, 2018)

“I can't breathe. I can't breathe. George Floyd's last words. But they didn't die with him. They're still being heard. They're echoing across this nation.”

(Joe Biden, 2019)

Introduction

Violence, inequality, and oppression have been deeply rooted in the United States of America for centuries due to the secondary position given to the people of African descent throughout their history. The origins of protest undoubtedly stem from the slave history and the culture of feudal plantations in the United States before the Emancipation Proclamation (1863). The impacts of the practice of slavery have been felt and may continue to be felt throughout U.S. history; for instance, John Lewis, an American politician and civil rights leader, in one of his speeches in 2018 makes clear that “*the scars and stains of racism are still deeply embedded in American society*” (Quoted in Baker, 2018). Thus, it would be possible to argue that all writings of Black people in one way or another have been different forms of protest against racial prejudice and inequality. Trudier Harris, an American literary and cultural critic, defines protest as “*the practice within African American literature of*

bringing redress to the secondary status of black people, of attempting to achieve the acceptance of black people into the larger American body politic, of encouraging practitioners of democracy truly to live up to what democratic ideals on American soil mean" (2019). In other words, the intention of protest literature has always been to point out racial inequalities and oppression among different socio-economic groups in American society. Hence, protest writing, whatever its form in literature, will continue to call for reform and thus remain to be an integral part of the African American literary landscape (Ogbaa, 1991: p. 159; Saul, 2009: p. 405). When W. E. B. Du Bois asserts in 1926 in "Criteria of Negro Art," he seems to prophesy the need to vocalize the issues related to racial discrimination in all kinds of art:

"Thus all Art is propaganda and ever must be, despite the wailing of the purists. I stand in utter shamelessness and say that whatever art I have for writing has been used always for propaganda for gaining the right of black folk to love and enjoy. I do not care a damn for any art that is not used for propaganda. But I do care when propaganda is confined to one side while the other is stripped and silent" (Du Bois 1994: p. 66).

Like Du Bois, Richard Wright famously tells James Baldwin that "*All literature is protest. You can't name a single novel that isn't protest,*" but Baldwin defiantly replies, "*All literature might be protest but all protest was not literature*" (1968: p. 157). This exchange takes place after the publication of Baldwin's essay, "Everybody's Protest Novel," (1949) which criticizes Wright's *Native Son* for its lack of craftsmanship, in other words, artistic expression (Kim, 1974: p. 387). The different historical times in which the two novelists lived, their upbringing and home environments, and their social and religious philosophies all influence the tone and tenor of their protests, thus their characters and novelistic worlds. In his novel *Native Son* (1940), Richard Wright (1908-1960) provides a very personal view of the challenges and struggles growing up as an impoverished black boy in the United States in the first half of the 20th century touching on concepts like racism and inequality in a way that is forthright and personal. We see a similar personal view of what it was like to grow up as an impoverished black boy in the United States in *Go Tell It on the Mountain* (1953) by James Baldwin (1924-1987). This paper seeks to explore how, although written a generation apart, by Richard Wright's *Native Son* and James Baldwin's *Go Tell It on the Mountain* are two canonical protest novels which vocalize the issues of inequality, oppression, violence and systematic racism that the black community had to face in the mid-20th-century in the United States of America in similar ways.

In *Native Son*, the sound of the alarm clock presented in the first lines of the story not only wakes Bigger Thomas and his family but symbolically rouses an entire nation to witness the fear and frustration that centuries of racism have wrought on a young black man and his whole race. From the very beginning, it is clear that 20-year-old Bigger Thomas is scarcely given the chance to realize his identity, let alone

his longings and his aspirations. He is physically restricted to one area where all black people are forced to live as wealthy real estate barons, like Mr. Dalton, refuse to allow blacks to rent apartments in predominantly white neighborhoods, which leads to overpopulation and artificially high rents in the black South Side. As J. Lee Greene informs us, by the late 1930s in African-American literature, the South is used as a symbol of the intensified racism that afflicted the lives of blacks during the Depression and its aftermath (1991: p. 301). Accordingly, when the story proceeds, the reader learns that black people are also forced to work long hours as maids, cooks, cleaning women, and chauffeurs. Even the few beneficiaries of a higher standard of education have difficulty finding work since they are competing with whites. Under such conditions, it is impossible not to be full of frustration as well as shame. In that sense, Wright seems to be calling attention to the fact that although African-Americans are not slaves anymore, still they are enslaved by the living conditions that the dominant white people impose upon them.

After this clear initial statement of his position, Wright employs much foreshadowing to prepare the reader for the climactic murders in the novel. For example, in an early scene, Bigger repeatedly expresses a fear to his friend Gus that one day he will commit some terrible act: “*it ain’t like something going to happen to me. It’s ... It’s like I was going to do something I can’t help...*” (*Native Son*, p. 52). Likewise, his mother repeats her concern that his son Bigger might end up in jail if he does not stop “*running with that gang of yours [his friends]*” (*Native Son*, p. 39). On an atmospheric note, the rat-infested, one-room flat Bigger and his family live in, the humiliating living conditions in which others are frequently depicted, the hatred and anger his behavior and speech frequently reflect, all conspire to indicate some horrible deed is imminent. Hence, it is easily predicted that the upcoming events in the novel will shockingly disturb the reader through the acts of excessive violence and scenes too painful, too frightening, and too unpleasant to read.

The first scene, for instance, in the novel where Bigger Thomas causes his sister to faint, by waving a freshly-caught rat at her (*Native Son*, p. 37) is significant in that it shows his readiness to commit acts both unsavory and misogynistic. Thus, his accidental suffocating to death of Mary Dalton, in fear of being caught by Mrs. Dalton in Mary’s room (*Native Son*, p. 117), and later decapitation of her with a nearby hatchet so that her body would fit through the furnace opening (*Native Son*, p. 123), become the monstrous yet logical developments of a character who has been ripped of his humanity even before he was born. Likewise, later in the novel, his rape of his current girlfriend Bessie (*Native Son*, p. 264) — who suspects him of having done something to Mary and eventually learns the truth — his hitting her on the head with a brick several times (*Native Son*, p. 267) and throwing her through a window (*Native Son*, p. 269), are shocking more for being the results of a terrible social injustice on an entire people than for being the cruelty of an isolated individual. In the

end, Bigger pays for his crimes in the electric chair shocking America by waking it to the ravages of centuries-old racism that produced Bigger Thomas.

Wright depicts Bigger Thomas and his motivations in a manner typical of literary naturalism, generally described as a movement commonly preoccupied with victims of overwhelming natural, social, political, and economic forces. The writer carefully prepares the reader to understand that Bigger Thomas is doomed even before the story unfolds because he cannot control the forces that shaped him and continue to control him. The dehumanizing conditions in which Bigger Thomas and his family are obliged to live, along with the other black people in the United States, are graphically portrayed from the outset, and the author's agenda thereby clearly and forcefully proclaimed throughout. Thus too the depiction of Thomas's double murder — of the white Mary Dalton and the black Bessie — though certainly grisly and inhuman, is in a sense justified as the consequence of the social brutalization Wright wishes to indict. The Jewish lawyer Max, in the lengthy concluding scene, elucidates the theme and seems to vindicate the hero with a speech explaining how Bigger Thomas' murders are rooted in the history of black people in the United States of America as can be seen below:

“Before this trial, the newspapers and the prosecution said that this boy had committed other crimes. It is true. He is guilty of numerous crimes. But search until the Day of Judgment, and you will find not one shred of evidence of them. He has murdered many times, but there are no corpses. Let me explain. This Negro boy's entire attitude toward life is a crime! The hate and fear which we have inspired in him, woven by our civilization into the very structure of his consciousness, into his blood and bones, into the hourly functioning of his personality, have become the justification of his existence” (*Native Son*, p. 426).

In his essay “Everybody's Protest Novel,” Baldwin describes *Native Son* as a piece of work through “*the pages of which hatred smoulders like Sulphur fire*” (1955: p. 33) as all of Bigger's life is controlled, defined by his hatred and his fear which drives him to murder and even rape. It is clear that the American reader was not ready for such an unprecedented depiction of racial tensions and their consequences. It appears that the novel asks the readers to understand the roots of Bigger's hatreds, but it does not expect them to approve of them. The novel is grisly and heavy-handed and forceful in its portrayal of the consequences of inequalities the blacks have to live with: as Irving Howe, an important American literary and social critic argued in 1963: “*The day Native Son appeared, American culture was changed forever*” (pp. 353-68). In other words, after *Native Son*, it was no longer possible to pretend that the history of racial oppression was a legacy from which White Americans could emerge without suffering an enduring penalty. On the contrary, the novel holds every individual responsible for the scars and stains of dehumanizing as well as subjugating black Americans.

Some others condemned the book because of its lack of aesthetics and its content as a protest novel and even as a political document for the promotion of the author's communist ideology. In her essay "The Politics of Poetics: Ideology and Narrative Form in *An American Tragedy* and *Native Son*," Barbara Foley informs us that Wright attended meetings of the John Reed Club in 1932, which was associated with the Communist Party and after establishing a relationship with several party members, Wright formally joined the Communist Party in late 1933 and as a revolutionary poet wrote many proletarian poems (Foley, 1993: p. 190; Gibson, 2001: p. 448). Foley describes *Native Son* as "a black proletarian novel of the 1930s" which "constitutes an instance of an apologue, in that its structure functions primarily to enhance the reader's awareness of the determining social conditions that generate the protagonist's fate" (1993: p. 191). Hence, it appears that Bigger Thomas, representing the limitations that society placed on African-Americans, could win his own agency and self-knowledge only by committing wicked crimes.

Some other critics claim that *Native Son* is limited in both its artistic value and its understanding of the human character. For instance, in his "Everybody's Protest Novel" (1949), Baldwin questions the credibility and complexity of Wright's characters finding the novel too melodramatic and sees its main character Bigger Thomas, as a "symbolical monster" (1955: p. 42). It is interesting that in the early stages of *Go Tell It on the Mountain*, he seeks encouragement from Wright but later Baldwin seems to feel the urge "to rebel against his literary father" (1989: p. 218) as Bernard W. Bell puts it. In his essay, Baldwin claims that both *Uncle Tom's Cabin* and *Native Son*, as the protest novels, are characterized by "its rejection of life, the human being, the denial of his beauty, dread, power, in its insistence that it is his categorization alone which is real and which cannot be transcended" (1955: p. 313). In the same essay, Baldwin also highlights how the canonized novel *Uncle Tom's Cabin* glazed over the truth and the reality of slavery. According to Baldwin, author Harriet Beecher Stowe created and constructed black characters according to her standards and taste, which left them as mere servants who had no right or means to alter their social status; therefore, while the novel was supposed to reveal the reality of American slavery, it cannot but fail in this purpose, since it actually rejects that reality. Likewise, portrayed as devoid of his humanity because of his color and background, Bigger Thomas in *Native Son* is turned into a monster who embodies the black man's fear, hatred, and anger directed against the white society.

As Irving Howe observes, "Like all attacks launched by young writers against their famous elders, Baldwin's essays were also a kind of announcement of his own intentions," (1963: pp. 353-68) which is not an unprecedented event in the history of literature. In *Uncle Tom's Children* (1936), Wright protests against the contents of Harriet Beecher Stowe's *Uncle Tom's Cabin* in which the protagonist, Uncle Tom, is given as a servile and docile role model to imitate for blacks. Thus, both novelists, Wright and Baldwin, try to illuminate the shared experience of black

Americans in their own ways. While the former's naturalistic approach to the life and death of Bigger Thomas is political, the latter's emphasis in his first novel *Go Tell It on the Mountain* is more spiritual and psychological. By drawing on personal issues with his step-father, Baldwin registers his own protest against not only race matters but also homosexuality and religion via his central character, John Grimes, in his own way (Porter, 2007: pp. 53-69). When the novel was published in 1953, just like Wright's *Native Son*, it gained immediate popularity, establishing Baldwin as one of the keenest observers of the racial situation in the United States.

Briefly, in the novel, *Go Tell It on the Mountain*, the reader follows the semi-autobiographical story of a young man's coming-of-age repressed by his father's religious fundamentalism and its puritanical regime. Born in Harlem, New York, to his mother, Emma Berdis Joynes, and a father he never knew, Baldwin grew up with a minister stepfather who adopted him and was the oldest of nine children. Similarly, his novel starts with the story of John Grimes, a young African-American boy, in Harlem in the 1930s. As the story proceeds, the reader learns that John has been brought up by his mother Elizabeth and her preacher husband Gabriel, who is known as John's father. Gabriel is portrayed as a character who is a strict disciplinarian, abusing both his wife and his children, especially the protagonist, Johnny. The characters are members of the Temple of the Fire-Baptized Church in Harlem, a Pentecostal Protestant denomination. It is significant that through dialogue and character description, each section allows the reader to understand the thought processes of each character and possible motivations for particular actions. The complexity and the variety of characters presented in the novel aim to achieve what Baldwin, as mentioned earlier, felt was lacking, overstated, or at least poorly attempted in Wright's *Native Son*.

The novel seems to scrutinize the function of the Christian Church in the lives of African-Americans not only as a source of repression but also as an example of moral hypocrisy. The members of the church, who might objectively be supposed to be enlightened and better motivated, are not depicted as such. As Jasmin J. Vann also points out, Baldwin displays what happens when people use their religion to avoid dealing with their demons and issues of the past (2011: p. 30). To illustrate, the section called *Gabriel's Prayer* begins with a description of Gabriel as a drunk and womanizing teenager before his career as a preacher. It is significant to highlight that he becomes a deacon; yet, he is prejudiced against white people as a man who is victimized and burdened by the sins of his past. One of his sins is to have a brief affair with a woman named Esther while married to Deborah. After he ends the affair out of guilt, he learns that Esther is pregnant, which forces him to steal his wife's savings so that Esther can give birth to her baby far away. However, when Esther manages to go to Chicago, she cannot survive during the childbirth, and her son, Royal, is then raised by his grandparents in the South. Ironically, Royal knows his father but is unaware of his blood-tie to him, and is killed in a knife fight in Chicago,

where his mother had also died. On the other hand, before her death, Deborah reveals that she knew that Royal was her husband's son from the beginning and rebukes Gabriel for abandoning Esther and his son. Upon Deborah's death, Gabriel as a bitter black Southerner goes north — to New York, like Baldwin's own stepfather — to start a new life as a man of God. In all, Baldwin contrasts the attitudes of two generations and the realities of two ways of life by showing what happens to a family that moved from the rural Southland to the Northern ghettos.

Like Baldwin, Wright displays a critical attitude towards Christian religion in *Native Son*. To understand the personal motive behind his criticism, it would be useful to look into his own life in which he felt “*stifled by his aunt and grandmother, who tried to force him to pray that he might find God,*” which seems to leave him with “*a permanent, uncompromising hostility toward religious solutions to everyday problems*” as Caryl Phillips informs us in the introduction to Wright's *Native Son* (2000: p. xvi). Thus, one cannot help noticing the similarity between Wright and his protagonist, Bigger Thomas, who does not believe in religion or God. From Bigger's point of view, unlike Gabriel Grimes in *Go Tell It on the Mountain*, religion is only one way of dealing with the injustice and inequality black people face, the dehumanizing conditions they are forced to live under as described in detail earlier. This is the main reason why at the end of the novel, Bigger refuses to take the cross offered by the local black preacher who comes to see him right after he is caught (*Native Son*, p. 316). Bigger cannot help staring unblinkingly at the Preacher whose “*words registered themselves in his consciousness. He knew without listening to what they meant; it was the voice of his mother telling of suffering, of hope, of love beyond this world. And he loathed it because it made him feel as condemned and guilty as the voice of those who hated him*” (*Native Son*, p. 313). The reader can frequently observe Biblical allusions throughout the novel, yet these allusions do not serve as an uplifting component of Bigger Thomas's life. Instead, Wright displays a strong sense of irony in his approach to the Bible: through Bigger who is exposed to Christianity, through his poor mother whom he is ashamed of, and through Reverend Hammond, a Catholic priest whose words have no power on him.

In both novels, there is a direct criticism of the white ruling class in the United States of America. In *Native Son*, Mr. Dalton, a multimillionaire who wants to give Bigger Thomas a job in order to give him a chance to earn a living despite his having attended a reform school, is also, however, a partner to the estate agency that rents rat-infested flats to black people at double the standard rent (*Native Son*, pp. 84 – 87). Here Wright is highly critical of a hypocritical upper class which on the one hand attempts to ameliorate the negative effects of discrimination against African Americans, while on the other is the very reason why black people live like slaves in the first place. Therefore, Wright seems to be commenting on the hypocrisy of the rich by showing how Bigger accidentally murders Mary Dalton. Neither the Dalton Family including Mary nor her communist boyfriend Jan sees clearly that

they and Bigger inhabit two different worlds — that they know too little about each other. Accordingly, as several critics such as Robert A. Bone (1968: pp. 140-152) and Edward Margolies (1969: pp. 65-86) have already pointed out, Mrs. Dalton's blindness becomes a central image in the novel since Mrs. Dalton is literally blind but at the same time, like her husband, she is also metaphorically blind to Bigger's social reality. Bigger in return is similarly blinded by his hatred and fear for whiteness, which is the overwhelming, hostile, and controlling force that imprisons him in a world of almost no choices. Hence, this blindness prevents both Bigger and the Daltons from seeing each other as individual human beings, thus condemning them to mere racial stereotypes (Nagel, 2007: pp. 92-96).

Wright calls attention not simply to the inequality between white and black people but also their reciprocal hatred. For instance, after Bigger flees to save his life, masses of white people start searching for him. As Bigger Thomas reads in the newspaper, the reader learns that there have been some attempts to lynch one or two young black boys who bear a resemblance to Bigger Thomas. Wright's own uncle was lynched in front of his eyes, which likely initiated Wright's lifelong contemplation of the constant threat of death haunting black men (Twagilimana and Sublette, 2011: p. 322). Moreover, many black people are fired from their jobs on the grounds that they might murder or rape somebody in the family. As in his work, "The American South: The Continuity of Self-Definition," Louis D. Rubin informs us, the incidence of lynching the black people was high in the 1880s and 1890s and declined during the 20th century when lynching was excused rather than advocated (1991, p. 8). Until the years of World War II and afterward, fears of increased black criminality and degeneration continued to result in lynching, racist exclusion and black alienation, which seem to feed one another. Famous American literary icon, Mark Twain (1835-1910) also writes of lynching as a "*mania, a fashion; a fashion which will spread wider and wider, year by year, covering state after state, as with an advancing disease*" (Quoted in Sundquist, 1991: p. 123).

Wright's novel, which reflects the consequences of such intense reciprocal hatred, was criticized for its concentration on excessive violence and hatred between whites and blacks. For Wright and his African-American contemporaries, the modernist themes such as alienation, exclusion, fragmentation, despair, and apocalyptic doom, as well as the naturalistic idea of determinism, were part of the forces that had embodied their lives. Thus, as already mentioned earlier, Bigger Thomas is presented as a product of his environment, a native son of a racist America that has closed all doors of opportunity for him, originally from the Deep South, but now living in a northern urban setting, the poor, lowly ghetto of South Side Chicago. However, Bigger is a boy with aspirations, dreams and yearnings as clear in his wish to fly a plane in one of the earlier scenes: "*I could fly one of them things if I had a chance*" (*Native Son*, p. 46). His friend Gus also agrees that Bigger could, but only if he had some money and were not black. In the same scene, it is clear that Bigger does not see

white people as individuals, but as an oppressive force stopping them from realizing their dreams, as clear in his words: “*They don’t let us do nothing*” (*Native Son*, p. 49). His perception of the white people seems to be the result of subjugation and slavery blacks have experienced for centuries.

One can observe a similar attitude in Baldwin’s *Go Tell It on the Mountain*. For instance, in the section entitled *The Seventh Day*, John wanders through the streets of New York and experiences the scorn of white people because of the color of his skin and the hostility of the urban environment as the narrator relates: “*He remembered the people he had seen in that city, whose eyes held no love for him. And he thought of their feet so swift and brutal, and the dark grey clothes they wore, and how when they passed they did not see him, or, if they saw him, they smirked*” (*Go Tell It on the Mountain*, p. 38). Likewise, in the section called *Gabriel’s Prayer*, as the narrator informs the reader, Gabriel walks through town threatened by the hostility of the urban environment as the white men watch him and apart from himself, there were no black men on the streets at all (*Go Tell It on the Mountain*, p. 163). In his work, *Grand Illusions: American Art and the First World War*, David M. Lubin informs us that in 1919 Henry Johnson, an American World War I soldier, was applauded by whites for his heroism and his killing the Germans (2018: p. 257). However, as Lubin further asserts, at the same time, sixty-three of his fellow African Americans who were still in uniform were lynched for alleged violence against whites (2018: p. 258). In his novel, Baldwin describes the aftermath of one of the lynchings in the section entitled *Gabriel’s Prayer* as below:

“*There had been found that morning, just outside of town, the dead body of a soldier, his uniform shredded where he had been flogged, and, turned upward through the black skin, raw, red meat. He lay face downward at the base of a tree, his fingernails digging into the scuffed earth. When he was turned over, his eyeballs stared upward in amazement and horror, his mouth was locked open wide; his trousers, soaked with blood, were torn open, and exposed to the cold, white air of morning the thick hairs of his groin, matted together, black and rust-red, and the wound that seemed to be throbbing still. He had been carried home in silence and lay now behind locked doors, with his living kinsmen, who sat, weeping, and praying, and dreaming of vengeance, and waiting for the next visitation. Now, someone spat on the sidewalk at Gabriel’s feet, and he walked on, his face not changing, and he heard it reprovingly whispered behind him that he was a good nigger, surely up to no trouble*” (*Go Tell It on the Mountain*, p. 164)

As also seen in the quote above, the white man is portrayed as, prejudiced, hostile and violent, capable of committing an atrocity. John Grimes grows up listening to his father’s opinion of the white man. They are described as “*wicked,*” “*never to be trusted,*” “*told nothing but lies*” and “*cheated them of their wages, and burned them, and shot them*” (*Go Tell It on the Mountain*, p. 41). As the narrator also relates, John also has “*read about colored men being burned in the electric chair for things*

they had not done ... how they were tortured in prisons” (*Go Tell It on the Mountain*, p.41). Not only does Baldwin call attention to the violent treatment of black people but also he points out the judicial injustice in the legal system in mid-20th century America. Recently, John Paull in his article, “The Use of Lethal Force by Police in the USA: Mortality Metrics of Race and Disintegration (2015-2019)” reveals the current judicial aspects of racism in the United States, according to which police brutality and violence is a result of systemic racism (2019: pp.30-35).

The section entitled *Elizabeth’s Prayer* justifies Gabriel’s opinions of white people when the reader learns that Deborah was gang-raped as a teenager by a band of white men and afterward condemned by both blacks and whites. After observing that even all the elderly preachers despise her as a woman, Gabriel immediately decides to marry her (*Go Tell It on the Mountain*, p. 218). Elizabeth, on the death of her mother, is placed by court order in the care of a cold, imperious aunt although as a young girl she is very fond of her father (*Go Tell It on the Mountain*, p. 177). Then she goes to New York with her boyfriend Richard, who is presented as a self-educated “sinner” who does not believe in the Church and who never carried out his promise to marry Elizabeth (*Go Tell It on the Mountain*, p. 190). One day Richard gets arrested for a robbery he did not commit. Baldwin’s criticism of the abusive manner of the white police officers is clear in the following lines: “*Then Richard shouted: ‘But I wasn’t there! Look at me, goddammit – I wasn’t there!’ ‘You black bastards,’ the man said, looking at him, ‘you’re all the same’*” (*Go Tell It on the Mountain*, p.199). Although Richard does not get convicted due to the lack of evidence, he is driven to suicide on his first night home as he cannot get over the feelings of shame and humiliation during his time at the police station (*Go Tell It on the Mountain*, p. 202). As is clear from the aforementioned examples, Baldwin, like Wright, once more seems to be dealing with racial matters through the demonstration of violence, judicial injustices and hatred along with the religious hypocrisy.

Both Bigger Thomas and Gabriel Grimes serve as native sons of American society and are opposite to the old stereotypical view of the black man in mainstream American literature as a childish, lazy, subservient, innocent, and sentimental being. Unlike Uncle Tom, Bigger is a rebel, a grown-up Tom, who rejects victimization. After Wright published *Uncle Tom’s Children* (1936) and read its reviews, he concluded, as he wrote in “How ‘Bigger’ Was Born,” that he “*had made an awfully naïve mistake: I found that I had written a book which even bankers’ daughters could read and weep over and feel good about. I swore to myself that if I ever wrote another book, no one would weep over it; that it would be so hard and deep that they would have to face it without the consolation of tears*” (*Native Son*, p. 23). To achieve this goal, Wright utilized a combination of literary and philosophical traditions to portray the main character, Bigger Thomas: naturalism and existentialism. Thus, as perverse as his crimes are, he uses them to create himself and force acknowledgment by a

society that has denied him true existence. Existentialism, particularly Jean-Paul Sartre's version, contends that a person becomes his or her action, that existence precedes essence and that a man becomes what he does. Therefore, such disparate features as reason, the Church, and society or community may well be parts of an individual's life, but they should not dictate his existence. Bigger Thomas's accidental killing of Mary Dalton sets him on a journey to self-discovery by rendering him aware of the precariousness of his existence. Even though his life was previously very precarious, his perverse actions make him intensely aware of his existence. His life becomes a succession of tense moments, each being potentially the last one of his life. His flight is just reflective of his anguish. Everything threatens his survival, and he deals with it accordingly. His manipulation of the Daltons and the police, Bessie Mears, the ransom plot: all these dealings are specific moments in Bigger's new intense life. Thus, too, he asserts that he was responsible for his actions and through this, he finally experiences free will and reaches personal freedom.

In *Go Tell It on the Mountain*, fourteen-year-old John Grimes, described as dubious, fearful and bitter, is about to walk the path to salvation in the company of his father, mother, Aunt Florence and the elder saints of the church in Harlem in 1935. As made clear at the novel's opening, there are high expectations of John, "Everyone had always said that John would be a preacher when he grew up, just like his father" (*Go Tell It on the Mountain*, p. 11). After the service starts, while John is writing for mercy on the threshing floor before the altar, ironically all the secrets of his relatives are uncovered one by one through their stories. Before the service, the reader learns that John feels doomed and keeps dreaming of escape since he already has made up his mind not to be "like his father or like his father's father" (*Go Tell It on the Mountain*, p. 21). John seems to desire to be a new kind of African-American, unlike Bigger Thomas or Gabriel Grimes, in other words, native sons of America. He does not wish to be like either his father's fathers who were slaves or Gabriel who was enslaved by the living conditions in a racist land. John would like to lead another life in which he achieves freedom at as progressive a level as he could and dare to enter the forbidden world inside the New York Public Library, "a world of corridors and marble steps" that was intimidating for a boy from Harlem (*Go Tell It on the Mountain*, p. 42). Wright also comments on that new generation of blacks who deserve equal racial status, good education, sufficient food and respectable jobs as clear in his words in *Uncle Tom's Children*: "That post-civil war household word among Negroes — 'He's an Uncle Tom!' — which donated reluctant toleration for the cringing type who knew his place before white folk, has been supplanted by a new word from a new generation which says — 'Uncle Tom is dead!'" (1936/2004)

In the section entitled, *The Seventh Day*, yearning for racial equality, John Grimes can identify with the blond young man described as "the fool of his family" on a movie poster he comes by in his walk to the movie houses (*Go Tell It on the Mountain*, p. 43). Obviously, John, like Bigger Thomas, is full of hopes, aspirations,

and dreams and at the same time, desires white man's skin, bloneness, and undoubtedly his privileges. When John watches the movie of the poster he sees, the wicked woman in the film, "blonde and pasty white" fascinates him with the way she behaves as well as how she looks (*Go Tell It on the Mountain*, p. 44). As the narrator retells, "nothing tamed her or broke her, nothing touched her, neither kindness, nor scorn, nor hatred, nor love" and "John wanted to be like her, only more powerful, more thorough and more cruel" (*Go Tell It on the Mountain*, p. 45). The underlying theme in the novel entails a search for identity which essentially leads to one's ideal as Vann also highlights (2011: p. 27). Ironically, at the end of the novel, John Grimes finds his true identity – his sexual identity – in the very place, the church, where his stepfather conceals his true character and goes on lying and inspiring fear. Throughout the novel, Johnny searches for love and trust he cannot see from Gabriel and finally finds God's love in the church. However, "he has to pass through the microcosmic world of sexual love" as Ogbaa puts it. (1991: p. 175). Here one cannot help noticing the obvious suggestions of homosexual love in the novel's conclusion, which also explores the psychology of Johnny's religious and sexual experiences:

"John looked at his father and moved from his path, stepping down into the street again. He put his hand on Elisha's arm, feeling himself trembling, and his father at his back.

'Elisha,' he said, 'no matter what happens to me, where I go, what folks say about me, no matter what anybody says, you remember—please remember—I was saved. I was there.'

Elisha grinned, and looked up at his father.

'He come through,' cried Elisha, 'didn't he, Deacon Grimes? The Lord done laid him out, and turned him around and wrote his new name down in glory. Bless our God!'

And he kissed John on the forehead, a holy kiss.

'Run on, little brother,' Elisha said. 'Don't you get weary. God won't forget you. You won't forget.'

*Then he turned away, down the long avenue, home. John stood still, watching him walk away. The sun had come full awake. It was waking the streets, and the houses, and crying at the windows. It fell over Elisha like a golden robe, and struck John's forehead, where Elisha had kissed him, like a seal ineffaceable forever." (*Go Tell It on the Mountain*, p. 256)*

Some critics such as Brian Lee (1971: pp. 173-175) attacks Baldwin for advertising homosexuality and for creating a character like John Grimes who is ashamed of his racial identity. However, in *Go Tell It on the Mountain*, Baldwin

seems to provide a different solution to the racial problems and deprivations, which is love, especially the sexual act instead of Wright's pure anger and hatred.

Conclusion

Both *Native Son* (1940) by Richard Wright and *Go Tell It on the Mountain* (1953) by James Baldwin are novels of protest as they represent social critiques of the black experience in conflicts with white-dominated society in the mid-20th century. *Native Son* is considered to be one of the earliest successful attempts to explain the racial issues in America in terms of the social conditions imposed on African-Americans by the dominant white society. It is generally agreed that Wright's focus on *Native Son* is not a matter of literary style or technique but rather ideas and attitudes. Thus, his work has been a force in the social, political and intellectual history of America. Through the character of Bigger Thomas, Wright destroys the white myth of the patient, humorous, subservient black man as mentioned earlier. In his naturalistic approach to the life and death of Bigger Thomas, *Native Son* reminds us of the style of urban naturalism, much like Upton Sinclair's *The Jungle* (1905) where the fates of its characters are determined by forces almost completely beyond their control. It is rather remarkable that the story of Bigger Thomas in *Native Son* still appeals to the contemporary reader and the audience as it has been adapted into a film three times: once in 1951, again in 1986 and a third released in 2019.

In *Go Tell It on the Mountain*, James Baldwin, for his part, in addition to his criticism of religion and religious institutions, introduces two diametrically opposed characters: John Grimes, representing the new Afro-American who could be integrated into American society and Gabriel Grimes, representing the native son of America, like Bigger Thomas rather than Harriet Beecher Stowe's Uncle Tom, who can overcome the problems brought by slavery through Christianity. As one of the leading African American authors, Baldwin is also easily recognized for his favorite themes such as "*the failure of the promise of American democracy, questions of racial and sexual identity, the failures of the Christian church, difficult family relationships, and the political and social worlds that shaped the American 'Negro' and then despised him for that shaping*" as Harris also points out (2001: p. 20). In *Go Tell It on the Mountain* Baldwin writes about the lives and feelings of black people in terms of white subjugation by especially dramatizing what segregation meant in the years when the story takes place. From the way he writes, his protest is less violent than Wright's naturalistic literary approach, in which the acts of violence and intimidation intend to scare the erring Americans.

As the two masterpieces of protest literature, *Go Tell It on the Mountain* and *Native Son*, though written a generation apart, are both novels of the human heart, voicing the fears, frustrations, and sufferings of black people because of the racial disparity in the United States of America. To illustrate violent, disturbing and offensive scenes in a straightforward way, the writers seem to create an estrangement that

enables the reader even today in contemporary American society to look at the racial problems from a fresh, different perspective. Considering the fact that shock elements can provoke a far-reaching awareness in the reader, both novels achieve their aims, making their voices heard against violence, inequality, oppression and systematic racism. In a way, through the acts of violence and hatred, both writers seem to call attention to the fatal/destructive side of the human capacity that is beyond imagination as well as the reality of the things that individuals are capable of doing when they are forced to live under dehumanizing conditions. Thus, it is impossible for the contemporary reader not to notice the call for the necessity to change and eliminate racial prejudice and inequality not only in the African-American communities but also in all societies worldwide.

References

- “African American Protest Poetry.” (2019). *Freedom’s Story*, TeacherServe©. National Humanities Center. Retrieved August, 08 2020. From <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/freedom/1917beyond/essays/aaprotestpoetry.htm>
- Baker, T. (2018) “John Lewis: ‘The Scars and Stains of Racism Are Still Deeply Embedded in American Society’.” Retrieved August, 06 2020. From <https://www.breitbart.com/clips/2018/11/06/john-lewis-the-scars-and-stains-of-racism-are-still-deeply-embedded-in-american-society/>
- Baldwin, J. (1953/2001). *Go Tell It on the Mountain*. With an Introduction by Andrew O’Hagan. London: Penguin Books.
- Bell, W. B. (1989). *The Afro-American Novel and Its Tradition*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Bone, R. A. (1968). *The Negro Novel in America*. New Haven: Yale University Press, pp. 140–52.
- Du Bois, W. E. B. (1926/1994). “Criteria of Negro Art,” *Within the Circle: An Anthology of African American Literary Criticism from the Harlem Renaissance to the Present*, (Ed. Angelyn Mitchell), Durham: Duke University Press, p. 66.
- Foley, B. (1993). “The Politics of Poetics: Ideology and Narrative Form in *an American Tragedy* and *Native Son*.” *Richard Wright: Critical Perspectives Past and Present*. (Eds. Henry Louis Gates, Jr. and K. A. Appiah), NY: Amistad, pp. 188-199.
- Gibson, D. B. (2001). “Richard Wright.” *The Concise Oxford Companion to African American Literature*. (Eds. William L. Andrews, Frances Smith Foster, and Trudier Harris), *Oxford University Press*, pp. 447-449.

- Greene, J. L. (1991). "The Pain and the Beauty: The South, the Black Writer, and Conventions of the Picaresque." *The American South: Portrait of a Culture*. (Ed. Louis D. Rubin), Southern Literary Studies: Louisiana State UP, pp. 279-302.
- Harris, T. (2001). "James Baldwin." *The Concise Oxford Companion to African American Literature*. (Eds. William L. Andrews, Frances Smith Foster, and Trudier Harris), Oxford University Press, pp. 20-22.
- Howe, I. (1963). "Black Boys and *Native Sons*" *Dissent*, Autumn, 353-68. Retrieved July 8, 2018. From <http://www.plosin.com/beatbegins/archive/HoweDissent.htm>
- JOE BIDEN IN PHILLY CALLS GEORGE FLOYD'S DEATH A 'WAKE-UP CALL FOR OUR NATION'. RETRIEVED SEPTEMBER, 1 2020. FROM <HTTPS://ABC7.COM/JOE-BIDEN-PRESIDENTIAL-%20CANDIDATE-2020-ELECTION-PHILADELPHIA-PROTEST/6226769/>
- Kim, K. (1974). "Wright, The Protest Novel, and Baldwin's Faith." *CLA Journal*, Vol. 17, No.3, pp. 387-396.
- Lee, B. (1971). "James Baldwin: Caliban to Prospero," *The Black American Writer, Vol. 1: Fiction*. (Ed. C.W.E Bigsby), Baltimore: Penguin.
- Lubin, David M. (2018). *Grand Illusions: American Art and the First World War*. Oxford: Oxford University Press.
- Margolies, E. (1969). "Richard Wright: *Native Son* and Three Kinds of Revolution," *Native Sons: A Critical Study of Twentieth-Century Negro American Authors*. New York, Philadelphia, Lippincott, pp. 65-86.
- Nagel, J. (2007). "Blinded as a Metaphor" *Richard Wright's Native Son*. With an introduction by Harold Bloom. New York: Chelsea House Publishers.
- Native Son*. (1940/2000). With an Introduction by Carly Phillips. London: Vintage.
- Nobody Knows My Name*. (1968). New York: Dell Publishing Company.
- Notes of a Native Son* (1955/2012). Boston: Beacon Press.
- Ogbaa, K. (1991, December). "Protest and the Individual Talents of Three Black Novelists" *CLA Journal*, Vol. 35, No. 2, pp. 159-184.
- Paull, J. (2019) "The use of Lethal Force by Police in the USA: Mortality Metrics of Race and Disintegration (2015-2019)," *Journal of Social and Development Sciences*. 5(4), pp. 30-35.
- Porter, H. (2007). "The South in *Go Tell It on the Mountain*: Baldwin's Personal Confrontation." *Bloom's Modern Critical Views: James Baldwin*, Updated Edition, New York: Blooms Literary Criticism, pp. 53-69.

- Rubin, L. D. (1991). "The American South: The Continuity of Self-Definition." *The American South: Portrait of a Culture*. (Ed. Louis D. Rubin), Southern Literary Studies: Louisiana State UP, Baton Rouge Pagination, pp. 3-22.
- Saul, S. (2009). "Protest Lit. 101." *American Literary History*, Vol. 21, No. 2, pp. 404-417.
- Sundquist, E. J. (1991). "Mark Twain and Homer Plessy" *The New American Studies: Essays from Representations*. (Ed. Philip Fisher), Berkeley: University of California Press, pp. 112-138.
- Twagilimana, A., Sublette, C. M. (2011). "Native Son" *Icons of African American Literature: The Black Literary World*. (Ed. Yolanda Williams), Santa Barbara, California: Greenwood, pp. 321- 345.
- Vann, J. J. (2011). "James Arthur Baldwin" *Icons of African American Literature: The Black Literary World*. (Ed. Yolanda Williams), Santa Barbara, California: Greenwood, pp. 27-35.
- Wright, R. (1936/2004). *Uncle Tom's Children*. With an Introduction by Richar Yarborough. New York: Harper Perennial.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Atatürk University Journal of Faculty of Letters
Sayı / Number 66, Haziran/ June 2021, 188-200

BİLİNÇLİ KÖLELİĞİN ÇÖZÜMLEMESİ: *DİŞİ KURDUN RÜYALAR*'NDA BİR KİMLİK OLARAK KÖZKAMANLIK

Analysis of Conscious Slavery: Közkamanlık as an Identity in and Dreams of The She-Wolf

(Makale Geliş Tarihi: 27.01.2021 / Kabul Tarihi: 05.03.2021)

Cem SEVİNÇ*

Öz

Bir milletin kültür ve değerlerini yansıtan sözlü kültür ürünleri yazılı kültürün en çok beslendiği kaynaklardan biri olmuştur. Sözlü kültür ürünleri, Kırgız Türklerinin ve Türk dünyasının büyük yazarlarından Cengiz Aytmatov'un da hikâye ve romanlarının beslendiği kaynaklardandır. Bir milyona yakın mısra sayısıyla Kırgız sözlü kültürünün ve dünyanın en büyük destanlarından olan Manas Destanı Aytmatov'un faydalandığı sözlü halk kültürü ürünlerinden biridir. Aytmatov, eserlerinde, Manas'ı tekrarlar; onun dilini, biçimini, kısacası, Manas'ı Manas yapan her rengi kullanır. Onun romanlarının temel meselelerinden birisi de kimliktir. Sovyet sistemi içinde millî hüviyetini kaybeden bireyleri sıkça işlemiş, onlar üzerinden toplum eleştirisi yapmıştır. Aytmatov'un dünya literatürüne kazandırdığı mankurt kavramı bu eleştiri saçaklarına örnektir. Aytmatov'un romanlarında açıkça belirtmediği ama yine de kullandığı bir başka eleştiri saçağı ise közkamandır. Çalışmada, birbirine karıştırılan mankurt ve közkaman kavramlarının arasındaki farklılıklara değinilerek Cengiz Aytmatov'un *Dişi Kurdun Rüyalari* adlı romanında közkamanlığı temsil eden karakterler ele alınacaktır.

* Doktora Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara / TÜRKİYE; *PhD Student, Ankara Hacı Bayram Veli University, Institute of Graduate Education, Contemporary Turkish Dialects and Literatures, Ankara / TURKEY.* E-mail: csevinc.1992@gmail.com / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6541-0225>

Anahtar Kelimeler: Cengiz Aytmatov, közkaman, mankurt, kimlik, yabancılaşma.

Abstract

Oral culture products that reflect the culture and values of a nation have been one of the most well-fed sources of written culture. Oral cultural products are the sources of stories and novels of Kyrgyz Turks and one of the great writers of the Turkish world, Cengiz Aytmatov. Epic of Manas which one of the biggest epics of the Kyrgyz oral culture and the world's with nearly a million verses is one of the oral folk culture products that Aytmatov makes use of. Aytmatov repeats Manas in his works; it uses its language, form, briefly, every color that makes Manas to Manas. One of the main issues of his novels is identity. More often than not, worked on individuals who lost their national identity within the Soviet system and criticized the society through them. The concept of mankurt, which Aytmatov redound to the world literature, is an example of this criticism. Another criticism that Aytmatov did not explicitly specify in his novels, but also used, is the közkaman. In the study, the characters representing the közkaman in Cengiz Aytmatov's novel called Dreams of The She-Wolf will be discussed by mentioning the differences between the concepts of otherization and közkaman, which are mixed together.

Keywords: Cengiz Aytmatov, közkaman, otherization, identity, alienation

Giriş

Kimlik, kısaca, bireyin benzerlikleri gözeterek “öteki”den ayrılan taraflarıyla kendiliğini fark etmesidir. Bireyin bu farkı keşfetmesinde gelenekler, ahlaki değerler, sosyal normalar ve dinî tutumlar gibi pek çok unsurun etkili olduğu söylenebilir. Bu nedenle “*kimlik sosyoloji, antropoloji ve psikolojiyi ilgilendiren çok disiplinli bir çalışma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimlik kavramı, birden çok disiplinin kesişme noktasında konumlandığından bu, kimliğin sosyal bilimlerin karmaşık konuları arasında yer almasına neden olur*” (Kınacı, 2016: s. 10-11). Bu karmaşıklığın bir tezahürü olarak da *bireysel kimlik, kolektif kimlik, kültürel kimlik ve ideolojik kimlik* gibi pek çok kimlik çeşidinden bahsetmek mümkündür.

“*Kimlik kavramı, toplumsal dizge içinde bireyi diğerlerinden ayıran, paradoksal ve tanımlayıcı özellikler bütünüdür. Kimlik olgusu, sosyalleşme sürecinde karşılıklı ilişkilere bağlı olarak etkileşimler eşliğinde inşa edilir*” (Yavuz, 2020/1: s. 196). Kimlik; inşa edilen sosyal bir süreci karşılar. Bu süreç problematiktir. Çünkü kimlik oluşumu her zaman bireysel seçimlerle oluşmaz. Bazen gelenek görenek bazen dini tercihler bazen de yönetim biçimi kimliğin oluşmasında baskın olabilmek-

tedir. Aytmatov anlatılarında bu durum açıkça görülmektedir. O, dahil olduğu toplumdaki insanların sevinçleriyle birlikte problemlerini de ele almıştır. Bu nedenle de Aytmatov'un anlatıları gerçek bir toplum panoraması olarak okunmaya açıktır. O, Çarlık sonrası bir kurtuluş gözüyle bakılan Sovyetlerin yanlı, yanlış ve karanlık taraflarını eserlerine taşımıştır.

“Sovyetlerin kurulmasıyla birlikte yeni rejim, yeni insan modeli ve dolayısıyla da yeni bir kimlik oluşturulmak istenmiştir. Bu doğrultuda Parti'nin halka ulaşmadaki en önemli ayağı hiç şüphesiz edebiyat olmuştur. Prolekült hareketi ile burjuva değerlerinden arınmış bir edebiyatla halka sınıfsız bir toplumu aşılama fikriyle yetinmeyen Parti, 1920'lere gelindiğinde propagandasal bir çizgide ilerlemeyi hedefleyen Toplumcu-gerçekçiliğe net olarak geçmiştir. 1934'te 'devletin resmî sanat anlayışı' deklare edilmiştir” (Yavuz, 2020/2: s. 40).

Bu tarihten sonra edebiyat, Jale Parla'nın (2015: s. 39) deyiimiyle *“egemen dünya görüşünün birey yoluyla ifade bulmuş biçimleridir.”* Edebî eserler, sanatsallık göz ardı edilerek, sosyalizmi yayma ve kabullendirmede bir araç olarak kullanılmıştır. Burada amaç, *“sosyalizmi yerleştirmek ve doğrudan sosyalist bir toplum yaratmaktır. Sanatçı bu amaç doğrultusunda sanatını icra eder”* (Kınacı, 2016: s. 133). Bu dogmanın temelinde Marksist-Leninist bir felsefe vardır. Oysa Sovyetler Birliği *“halkların eşitliği”* ilkesiyle yola çıkmıştır. İlerleyen süreçte bu eşitliğin emaresi okunmamış, aksine ciddi bir ötekileştirme, hatta kimliksizleştirme söz konusu olmuştur. Nitekim Lenin, *“sınıflar arası dayanışmaya bağlı yeni insan toplumu içinde milliyetlerin farklılıklarının eriyeceği ve zamanla milliyetlerin yok olacağı fikrine sıkı sıkıya bağlıydı”* (Kınacı, 2016: s. 117). Bunu aşamalı olarak yapmış ve bir süre sonra ciddi kazanımlar elde etmiştir. Zira Sovyetler içerisinde beyni yıkanan, zorla sosyalist kültüre adapte edilen bireyler ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte herhangi bir zorunluluk olmaksızın, gönüllü bir yabancılaşma içine giren bireylerin de varlığı gözlemlenmiştir. Bu bireyler sosyalist kültürün gönüllü köleleri, simgeleri durumundadırlar. Aytmatov bu iki farklı birey tipini de eserlerinde işlemiştir. Bunların ilki mankurt, ikincisi ise közkaman adını almıştır. Her iki birey arasındaki temel fark ise bilinç düzeyindedir. Közkamanlık, mankurtluktan daha tehlikelidir. Çünkü mankurtlaşan birey davranışlarının bilincinde değildir. O, halkına bile isteye fenalık etmez. Oysa közkaman bilinçli bir ihanetin adıdır. Bu iki kavram, Lenin'in varmak istediği noktaya cebren yahut gönüllü bir biçimde gelen bireylerin olduğunu göstermektedir.

Aytmatov eserlerinde her iki bilinç tipini de kullanır. Ancak Aytmatov'un eserlerini bilinç düzeyinde ele alan pek çok isim çoğu közkamanı mankurt olarak saptamıştır. Bu yanlışın farklı sebepleri vardır. İlki ve en kuvvetlisi kavramların benzerliyişken diğeri de mankurtluk gibi bir kavramın Aytmatov kadar ünlü bir yazar tarafından tanıtılmasına karşın közkamanlığın yalnızca Manas'ın içerisinde kalmasıdır.

Bu çalışmada, önce mankurt ve közkaman kavramlarına değinilecektir. Sonrasında ise *Dişi Kurdun Rüyalari* adlı eserde yer alan ve mankurt olarak ifade edilen közkamanlar açıklanacaktır.

1. Mankurt ve Közkaman Kavramları Üzerine

Bir milletin kültür dünyasına, kültür edinimine, yaşam mücadelesine ve tarihine dair birçok şeyi barındıran sözlü kültür ürünleri, yazılı kültürün beslediği ana kaynaklardan biri olmuştur. Modern Kırgız edebiyatı ve Türk dünyasının büyük yazarı Cengiz Aytmatov'un hikâye ve romanlarının en belirgin unsurlarından biri de beslenmiş olduğu Kırgız kültürü ve halk bilimine dair unsurlardır. Birçok eş metni bulunması yanında hacim olarak dünyanın en uzun destanlarından biri olan Kırgız Türklerine ait "Manas Destanı" Kırgızların maddi ve manevi kültürü, toplum ve insan ilişkilerine dair birçok bilgiyi barındırır. Aytmatov, tüm eserlerinde Manas'ı tekrarlar; onun dilini, biçimini, kısacası, Manas'ı Manas yapan her rengi kullanır. Bu kullanımlar arasında en meşhuru, *Gün Olur Asra Bedel* adlı romanında ortaya çıkarttığı "mankurt" kavramıdır. "*Mankurtlaşma ve mankurtlaştırma romanda çeşitli şekillerde ve fertten topluma aşama aşama gelişerek kendini gösterir. Mankurtlaşma hadisesi, öncelikle bir efsaneden yola çıkılarak gerçek ve fizikî bir şekilde verilir, daha sonra ise bunun sembolik şekillerde günümüzdeki tezahürlerine değinilir*" (Çağın, 2000: s. 43).

Gün Olur Asra Bedel'de Juan Juanların eline düşen Colaman, mankurtlaştırılır ve kafası usturayla kazındıktan sonra yaş bir deve derisi kafasına geçirilerek güneşin altında bekletilir. Kuruyan deve derisinin kafasını sıkarken saçların geri dönerek derisine batması ona büyük bir acı verir. Sonunda acının da etkisiyle bilincini kaybeden Coloman, artık Juan Juanların kölesi olur. "*Geçmişini, kimliğini ve değerlerini unuttur. Aytmatov, burada bilinçsiz bir itaatten, köleleştirilmeden bahseder. Tutsak, köle olduğunun bilincinde değildir. Ona biçilen yeni kimlikle yaptıklarını doğal karşılar. Oysa Mankurt ile büyük bir benzerlik gösteren Közkaman terimi ise ondan farklıdır*" (Yavuz, 2020b: s. 41).

"Közkaman" ya da "közkamanlık" terimi Aytmatov'un *Gün Olur Asra Bedel* adlı eserinde kullandığı "mankurt" kavramından ayrı olarak karşımıza çıkan bir terimdir. Manas destanında yer alan kişilerden ve bölümlerden biri olan "Kös Kaman"dan ortaya çıkan terim ve kimliktir.

W. Radloff'un derlediği Manas destanı metninin 5. bölümünün adını taşıyan "Közkaman"; Manas'ın babası Cakıp Han'ın düşmana (Kalmuklara) esir düşen kardeşi olan Közkaman farklı kültür içerisinde büyümüş; yıllar sonra adları bile yabancılaşan çocuklarıyla birlikte geri dönmüştür. Manas'ın zehirlenmesinde rol almıştır. Henüz geri dönüşleri esnasında dahi Manas'ın yakınları karşı çıkmıştır. Örneğin, "*Kanıkey ve Baybiçe, Kalmukların içinde yetişen bu akrabadan hayır gelmeyeceğini, düşünerek aralarına yerleşmelerine karşı çıkarlar. Sonunda ikisinin dediği çıkar ve bu akrabalarından Manas'a hayır gelmez; Manas'a ihanet ederler*" (Yıldız, 2017: s.

270-271). Öz kültüründen uzaklaşan kişilerin ihaneti közkaman üzerinden görülür. İsmi anlamına bakılırsa, “domuz göz, domuz gibi gözü olandır. Dolayısıyla ismi ile şahsiyeti bağlantılı olarak verilen kişilerdendir” (Yıldız, 2017: s. 115). Manas destanı üzerine çalışmalar yapan Arthur T. Hatto da “Kaman-Köz” kelimesinin anlamını “swine-eye” (domuz göz) olarak verir (Hatto, 1972: s. 244).

Radloff’un derlediği Manas metni üzerinden Közkaman üzerine incelemesini yapan Arthur T. Hatto, Manas’ın 2540 mısradan oluşan “Közkaman” bölümünün olay örgüsünü şu şekilde verir:

I - 1-158: *Manas’ın çocuk veremeyen dört eşi. Kanikey’i ziyareti.*

II - 159-301: *Manas’ın Kalmuk hanları olan Ay Han ve Gün Han’a saldırma planları. Manas’ın eşi Akulay’ın laneti. Manas’ın atı Ak Kula’nın uyarısı. Kalmuk habercisinin gelişi.*

III - 302-926: *Habercinin; Manas’ın şüphe edilmeyen amcası Közkaman’ın oğullarıyla birlikte geliyor olmakta olduğunu söylemesi. Manas’ın ve halkının bunun doğru olup olmadığına dair şüpheleri. Manas’ın babası Cakıp Han’ın Közkaman adında kardeşi olduğunu doğrulaması.*

IV - 927-1188: *Manas’ın Kalmuklaşmış akrabaları karşılandı, ziyafet verildi ve İslamiyet’e döndüler.*

V - 1189-1449: *Közkaman, Manas ve 40 yiğidini ziyarete çağırması. Kanikey ve Almambet’in bu ziyafete engel olmak için beyhude çabaları. Manas’ın ziyafette bir Kalmuklu tarafından bir kılıç ya da hançerle hafifçe yaralanması. Közkaman ziyafettekileri yatıştırır.*

VI - 1450-2367: *Manas yiğitlerini çağırır ve Kalmuk topraklarına akın etmeye hazırlanır. Kökçögöz, Manas’a karşı Ay Han’la iş birliği yapar. Keşif sırasında, Almambet, Ay Han’ın kızı Altın Ay’in çadırına girer ve onu kaçıracağına yemin eder. Kalmuklarla savaş. Savaşın getirdiği değişiklikler ve entrikalar.*

VII - 2368-2420: *Manas, Közkaman ve adamların birlikte avlandıktan sonra ziyafet çeker. Kökçögöz, Manas ve yiğitlerinin içkilerine zehir koyar. Manas sağ salim kaçır ancak Kökçögöz tarafından elinden vurulur ve düşüp ölür.*

VIII - 2421-2540: *Kanikey yaptığı ilaçlarla Manas’ı diriltir. Manas Mekke’ye gider ve oradaki duasıyla yiğitleri de dirilir. Kanikey, Altın Ay’in rüya yorumuna göre kahraman bir erkek evlat (Semetey) doğuracağına kehanet eden bir rüya görür. Manas, Közkaman’ın oğullarını öldürür. Almambet’in Kalmuk olan gelini Altın Ay’i da öldürmek ister ancak Kanikey ona engel olur (Hatto, 1971: s. 82-83).*

Olay örgüsünden de görüleceği üzere, kimliğini yitirmiş, öz kültürüne yabancılaşmış kişinin ihaneti, bilinçli olarak hareket etmesi “Közkaman” üzerinden

görölmektedir. Millî ve kültürel kimliğinden kopmuş, eylemleriyle milletin aleyhinde hareketlerde bulunan közkaman karakter sahip birinin mankurt kavramından ayrılan yanı bilinçtir. *Mankurtlaştırma kavramı ile zaman zaman karıştırılsa da aslında tek ortak yönü mankurt kavramı gibi çıkış yerinin Manas destanı olan közkamanlık, ihanet kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılır. Mankurt kavramından anlamsal yönde ayrılan közkamanlıkta bilinçli bir ötekileşme/yozaşma sürecine giren birey, mankurtlaştırmada ideolojik bir köleleştirme politikasına maruz kalır. İki kavram arasındaki temel fark bilinçtir. Bilinçli bir şekilde kendi halkına ihanet eden kişiler "közkaman" olarak nitelendirilebilir* (Azap, 2017: s. 111). Manas Destanı'ndaki bu kahramandan çıkan közkaman kavramı, kendi çıkarları doğrultusunda hareket edip kendi halkına ve kültürüne bilinçli olarak düşmanlık eden kişileri tanımlamada kullanılır. Kimliğine, kültürüne karşı ihanetinde bilinçli, istekli olma hâli közkamanlığı mankurtluktan ayıran en temel noktadır.

Ancak belirtilmesi gereken önemli bir husus var ki o da közkaman kavramının yalnızca sosyalizme değil millî benliği körelten her türlü fikri karşıladığıdır. Söz konusu Aytmatov olunca kavram da genelde sosyalizm eleştirisi özelinde kısıtlanabilecek bir yanlış anlaşılmaya meyilli olur. Oysa aşağıda izahı yapılan kişiler sosyalist olmasalar da birer közkaman olabilirler. Burada temel mesele herhangi bir ideoloji yahut bireysel bir erek eşğinde millî bilincin geri planda tutulması, unutulmasıdır.

Bu konuyla ilişkili bir başka husus ise aşağıda közkaman olarak saptanan anti-kahramanların olumlu kahraman öğretisinin zıddı olarak algılanmasıdır. 1934'te Jdanov öncülüğünde toplanan Sovyet Yazarlar Birliğinin birinci kongresinde toplumcu gerçekçilik olarak adlandırılan kuramın ana ilkeleri belirlenmiştir. Buna göre Sovyet sınırları içinde yaşayan her sanatçı eserleriyle halka örnek olacaklardır. Sovyet yazarlar, "*okura saygı duyacağı, imreneceği ve taklit etmek isteyeceği kahramanlar*" (Moran, 2014: s. 60) sunacaklardır. Burada sözü edilen anti-kahraman, olumlu kahramanın karşıtı değildir. Anti-kahramandan kasıt kötü, bir başka deyişle antagonist şahsiyetlerdir. Bu şahsiyetler iyiliği ve millî benliğin karşısında yer alırlar. Ayrıca meseleye olumlu kahramanlar öğretisi açısından bakmak çok daha farklı soruları gerektirir.

2. Dişi Kurdun Rüyalari Romanında Közkamanlık

Dişi Kurdun Rüyalari, Aytmatov'un teolojik düşüncenin birey üzerindeki etkisiyle bireyin yaşadığı iç mücadeleyi, insanlığın varlığından beri süregelen iyinin ve kötünün çatışmasını ve rekabetini, kader, ahlak ve ilahi adalet ekseninde ele aldığı romandır. Ali İhsan Kolcu'ya göre (2008: s. 134) bu roman, yazarın Şolohov çizgisinden yavaş yavaş Dostoyevski çizgisine kaydığı bir eserdir. İnsanın ekolojik yaşamı git gide bozması, kendi çıkarları doğrultusunda değiştirmesi, adaletsizliğin, aç gözlülüğün artması ve bu duruma karşı çıkmaya çalışanların mücadelesinin konu edinildiği romanda iyi-kötü mücadelesinde maddî ve manevî dünyanın nasıl yok

edildiği, kişileri de nasıl kurban seçtiğini açık bir şekilde ortaya konmuştur. Közkamanlık kavramına ilişkin ciddi örneklerin yer aldığı bu roman, Aytmatov hicvinin önemli bir örneğidir.

3. Bir Közkaman Olarak Boss Kandalov

İyi-kötü rekabeti içerisinde ekolojik dengeyi bozup fiziki dünyaya zarar veren alkolik bir eski asker olan Boss Kandalov ya da Handalov kötülüğün temsilcilerindendir. Ramazan Kokrmaz'ın, “*anti-insanın kişileşmiş görüntüleri*”nden (Korkmaz, 2016: s. 75) biri olarak saydığı Boss, beş yıllık kalkınma planının geride kalınması sebebiyle Mujunkum bozkırındaki saygılara göz diken, Mujunkum'un doğal yaşamını alt üst eden ekiplerden birini komuta etmiştir. Kendi iç dünyasında teolojik bir serüven geçirerek kendini Hz. İsa'yla özdeşleştiren, doğayı ve doğanın bir unsuru olan saygaların korunmaları gerektiğini belirten Abdias'ı, Tanrıyı ve dini reddetmediği için ekip arkadaşlarıyla öldüresiye dövüp ağaca bağlayarak ölmesine sebep olmuştur:

“Demek böyle ha sefil kukla! Bizi Tanrınla korkutmak istedin ha! Korkarız mı sandın sersem! Bizi kuş beyinli mi sandın! Tanrıyla manrıyla işimiz yok bizim! Ne sanıyorsun sen kendini? Biz sadece hükümetin emirlerini yerine getiriyoruz ve senin gibi bir papaz bozuntusu da hükümet planını bozmaya kalkışıyor! Sürüngenin birisin, bir halk düşmanısın sen! Halk ve devlet düşmanı! Senin gibi hainlere dünyada yer yok. ‘Bizimle olmayan bize düşmandır!’ Stalin söyledi bunu. (...) Hükümet çarkına çomak sokmanın ne demek olduğunu öğreneceksin! Rahip olalım istiyorsun ha! Seni geberteceğim ve senin gibi emperyalizm ajanını yok ettiğim için bana teşekkür edecekler. (...) Diz çok papaz köpeği! Diz çok! (...) Ya Allahını inkâr edersin, ya da senin için her şey biter! (Aytmatov, 2015: s. 263).

Aslında “*Abdias, yirminci asırda, bir havari gibi, insanları doğru yola, kendi fikirleriyle idealize ettiği inanç ve hayat düzenine davet arzusunu gütmektedir*” (Kolcu, 2015: s. 265). Boss, sadece ona değil, Stalin'in “*bizimle olmayan bize düşmandır!*” (Aytmatov, 2015: s. 263) sözünden hareketle ideolojik, inanç ve siyasî görüş bakımından kendisinden farklı düşünen tüm insanlara karşı kötülük yapmış, sosyalist ideoloji ve düzene ters düşenlere milletinden olsa dahi kötü davranmaktan geri durmamıştır. Bunun elbette bir sebebi vardır. Boss, bir anlamda -bütünüyle olmasa da- günümüz toplumunu temsil etmektedir. “*Günümüz toplumları, Tanrı'nın yerine konabilecek yeni bir şey bulmuşlardır: Menfaat. Bu yeni Tanrı, bütün insanların kendisine kurban edilebileceği bir put haline getirilmiştir*” (Fromm, 1997: s. 150). Boss'un menfaati ise İdeolojiye, düzene sadık kalması ve verilen görevleri yerine getirmesi sonucunda partiye tekrar alınabileceğini düşünmesidir. O, açık bir Parti taraftarıdır. Bu nedenle Abdias gibi rejim karşıtlarına “*ayak takımı*” (Aytmatov, 2015: s. 263) gözüyle bakmaktadır.

Bütün bu davranış ve tutumlarda kimsenin yönlendirmesi, etkisi olmamıştır. Abdias'ın Tanrı yoluna davet etmesi ve doğa katliamına karşı çıkması üzerine

Boss'un vermiş olduğu yanıt, nasıl bilinçli bir şekilde bu tutumu sergilediğini göstermektedir. Boss'un hiçbir güdüleme olmamasına karşın Stalin'in ve oluşturulan sosyalist düzenin gönüllü kölesi olduğunu ortaya koyar. Öyle ki, sosyalist düzene karşı fikir belirtmeyi ajanlıkla eş tutup halk ve devlet düşmanı görür ve sırf bu sebeple öldürülmesini gerektiğini bile düşünür. Boss, kendi deneyimlerine, tercihlerine bağlı olarak oluşturduğu kimliğin etkisiyle kendi kimlik ya da kimliğin yarattığı imajı taşımayan öteki bireyleri yabancılaştırır. Üstelik onun yabancılaştırması da itidali değildir. Boss, bir anti-kahraman olarak hırçındır. Bütün bunlar onun bir közkaman olduğunu gösterir niteliktedir. O, bir çıkar uğruna toplum nezdinde kutsal ve mühim olan her ne varsa ona karşı gelen ve bunu yapmaktan büyük bir keyif alan bir isimdir. Rejimin sahadaki gücü, bir anlamda temsilcisidir.

4. Bir Közkaman Olarak Bazarbay Noygutov

Romanda yer alan iyi-kötü, ahlak-gayri ahlak mücadelesinin kötü tarafında yer alan Bazarbay, paranın çekiciliğine kendini kaptırmış ve çıkarları doğrultusunda hareket eden bir çobandır. Aytmatov anlatılarında tipikleşen diğer anti-kahramanlar gibi o da alkoliktir. Aytmatov'da "*ıçki, kötülüğün simge dilindeki öncüsüdür. Acımasız, cehennem kişiliklerin ortak özelliği, votka/ıçki müptelası birer sarhoş olmalarıdır. Alkol bağımlılığı, kötülüğü hem doğuran hem [de] besleyen bir kaynaktır*" (Korkmaz, 2016: s. 115). Bazarbay da böyledir; kıskanç, alkolik ve rejim yandaşı... O, bir kötü olarak kıskandığı, düşman olarak gördüğü Boston'a karşı sosyalist düzen karşıtı suçlamalarını atmaktan hiç çekinmemiştir. Bunlara ek olarak o, millî hafızasının sembolü olan kurtlara da kötü davranmış, onları votka parasına satmayı gayet tabii görmüştür:

"Yavrulardan üçünü kucağına aldı, dördüncüsünü ensesinden yakaladı ve geri geri giderek kurt yuvasından dışarı çıktı. (...) Bunları hayvanat bahçesine satıp iyi bir para alacağından emindi. Geçen yıl bir çoban böyle yavrular bulmuş ve ona her biri için elli ruble ödemişlerdi. Sert bir hareketle atın yulaf torbasını aldı, yulaf-ları yere döktü, kurt yavrularını heybesinin iki gözüne ikişer ikişer yerleştirdi ve sonra eyerin terkisine bağladı. (...) Bu kurt yavrularını satıp elde edeceği para ile kasalar dolusu votka alabilirdi, şimdi önemli olan bir an önce uzaklaşmasıydı." (Aytmatov, 2015: s. 286-287).

Bazarbay millî bir değeri, "*kurtları yok [etmiş] ve böylece devlete en büyük iyiliği yap[mıştır]*" (Aytmatov, 2015: s. 320). Bununla birlikte ıçki parası da çıkarır. Alkol, Bazarbay için oldukça önemlidir. Çünkü ıçki onun çıkış kapısıdır. Boston'un iyi huylu, çalışkan olmasını hazmedemeyen, onun iyi yönlerini görmezden gelen Bazarbay kendisinin aynı imkânlarla sahip olmamasını sadece alkol kullanmasına bağlamıştır:

"Hem sonra, her zaman haklı çıkan Boston olurdu. ıçki de içmediği için haklı çıkarırlardı onu. Oysa Bazarbay ve onun gibiler hep haksız çıkarlardı, onların ıçkiye düşkünlüğü hiçbir şeyi halletmiyordu. Ama mademki o kadar kötü idiler, kötü

işçilerdi, niye işten kovmuyorlardı? Hayır, tam tersi oluyordu bunun: Hele bir istifa etmeye kalkış, görürdün dünyanın kaç bucak olduğunu! Hemen adamın peşine polis takarlardı. Pasaportunu alır, çalışma belgeni alır ve geri vermezlerdi. (Aytmatov, 2015: s. 295)

Ona göre “[d]ünyada adalet yoktu ve hiç olmayacaktı” (Aytmatov, 2015: s. 277), bu nedenle de “[i]nsan içmesin de ne yapsındı” (Aytmatov, 2015: s. 277). Bu durum Freud’un savunma mekanizmalarından “mantiğe bürüme” ile açıklanabilir. Bazarbay kötü kişiliğinin altında yatan acı gerçeği açıkça ifade etmek yerine akla yatkın görünen bir başka neden bulmuş ve alkolik olmayı “adaletsizlik” ile açıklamıştır. Üstelik bunun çıkar yol olduğunu da söylemiştir. “*N. Holland, savunma mekanizmalarını metnin hareket noktalarından biri olarak değerlendirir*” (Cebeci, 2009: s. 182). Bazarbay’ın bu tutumu onun ve elbette metnin önemli hareket noktalarındandır. “*Romanda, alkolik, inançsız ve serseri tipler ait oldukları toplumun birer aynası olarak kendilerini gösterirler. Yazar, bu tipleri seçerken, Sovyet toplumunu iyi tahlil etmiş ve sonra da eserine taşımıştır. Bunlar, hükümetin emrinde her türlü işi yapmaya hazır*” (Kolcu, 2015: s. 285) közkamandırlar. Diğer tüm durumlarda olduğu gibi bu da bir tercih meselesidir. Alkole kendini kaptırmak, kontrolü kaybetmek dayatmacı bir zihniyetle oluşmamıştır.

Bazarbay’ın ne denli kötü olduğunu gösteren bir başka konu ise tecavüze olan meylidir. “*Kırda ya da ıssız bir yol kenarında rastladığı kadınlara zor kullanarak tecavüz etmekten geri kalmazdı. Bu teşebbüslerinden, başarılı olsun olmasın hiç pişmanlık*” (Aytmatov, 2015: s. 301) duymaz. Örneğin yine sarhoş bir halde Boston’un eşi Gülümhan’a bakıp “*tenha bir yerde karşıma bir çıkarsa...’ diye*” (Aytmatov, 2015: s. 301) düşünür. Bazarbay’ın, Gülümhan’a ve diğer kadınlara karşı düşünceleri toplum ilişkilerini zedeleyici hâl ve hareketleri ortaya çıkarır. Diğer davranışlarında olduğu gibi bunda da herhangi bir harici baskı yoktur. Bu tutumlar, her ne kadar uygunsuz olsa da, kimliğinin bir parçasıdır.

Öte yandan, tam bir şehir düşkünüdür. Aytmatov, “*göbek kanının damladığı toprak özeldir*” (Şahanov ve Aytmatov, 2015: s. 7) savsözüyle vatanın kutsallığını imlerken Bazarbay’ın, tıpkı Orozkul gibi, şehir düşkünü olması kendi kültürüne olan bakış tarzını gösterir. O çok daha konforlu bir hayat sürmek için kendi kültürünü yadsıyan, ötekileştiren bir kişidir. Onun kimliği bilinçli bir ihaneti tümüyle taşımaktadır:

“Herkes şehirde oturmak istiyor. Çünkü orda çalışma saati dolunca bir yerlere gidip eğlenebilirsin, ya da evine gider dinlenirsin. Oradaki evlerde konfor var, soba yakmak gerekmiyor, elektrik hiç kesilmez, gece gündüz yanar, akarsu desen elinin altında, hatta helâları bile evin içinde, koridorun dibindedir... Hiçbir şey buradakine benzemez! Sen burada bin beş yüz hayvanla uğraşırısın, kuzulama mevsiminde bir dakika dinlenmeye vaktin olmaz. Hep meleşir, birbiri ardından doğum ya-

parlar. Saatlerce gübrelere batıp çıkarsın, sinirlerini yatıştırılmazsın; karını, yardımcılarını dövemezsin, içip zıbaramazsın... Ve sonra, bütün bunlar yetmiyormuş gibi, sana beş paralık değer vermezler.” (Aytmatov, 2015: s. 295)

Düşünceleri, fikirleri ve eylemleriyle halkına zarar veren Bazarbay, iyi ve çalışkan biri olan Boston'un da katil olmasına sebep olmuştur. İftiraları ve Boston'un oğlu Kence'nin ölümüne sebep olduğu için Boston tarafından öldürülmüştür. O, her yönüyle toplum nezdinde zararlıdır. Olumlu bir biçimde değerlendirilebilecek hiçbir eylemi, düşüncesi olmamıştır. Bütün eylemlerinde bir parçası olduğu topluma zarar vermiş, insanların huzurunu kaçırmış ve daha da fenası bir insanın katil olmasına bile sebep olmuştur. Bazarbay, bilinçli kötülüğün, ihanetin en önemli simgelerinden biridir. Bir közkaman olarak Bazarbay, anlatının en kuvvetli anti-kahramanlarındadır.

5. Bir Közkaman Olarak Koçkorbayev

Dişi Kurdun Rüyalari'nin ana kahramanlarından olmayan Koçkorbayev, partinin mahallî okulundan mezun, parti toplantılarına başkanlık yapan ve sosyalizm ilkelerini sonuna kadar bağlı olan biridir. Sosyalist ideoloji ve düzene bağlılığı kendi halkından birini partiye şikâyet edecek kadar ileri seviyededir.

Koçkorbayev de tıpkı Bazarbay gibi toprağa bağlı bir isim değildir. Sosyalist sistemde kolektifleşme ile kendi toprağına yabancı kalan, hiçbir gücü ve varlığı olmayan halk arasından “*Boston Urkunçiev'in şahsında kolektifleşmenin ötesinde, mülkiyet halkının geri verilmesinin yüksek sesle terennüm edildiğine şahit oluyoruz*” (Kolcu, 2015: s. 276). Koçkorbayev sosyalizm ilkelerini öne sürerek buna karşı çıkmıştır. Millet düşüncesine kapalı olan Koçkorbayev toprağın sadece Sovyet halkının malı olduğunu düşünür:

“- *Yoldaş Urkunçiev, derdi, artık anlamış olmanız gerekir ki bizde topraklar kişilerin değil, halkın malıdır. Anayasada böyle yazılıdır. Toprak yalnız halka aittir. Ama siz, her şeyin size verilmesini istiyorsunuz: Kış ve yaz meralarının, ağulların, çayırkların özel mülkünüz, malınız olmasını istiyorsunuz. Sosyalizm ilkelerine tamamen aykırı olan böyle bir şeyi kabul edemeyiz. Bizi ne büyük bir hataya sürüklediğiniz anlıyor musunuz?*” (Aytmatov, 2015: s. 331).

Buna ek olarak Koçkorbayev, sosyalist düzenin getirdiği üretim sisteminde gençlerin artık çoban olarak çalışmak istemediğinin söylenmesi üzerine toprakların kolektifleştirildiği dönemde ailesini Sovyet yetkililere şikâyet eden Pavlov'un ve onun gibilerin örnek gösterilmesi gerektiğini söylemiştir. Koçkorbayev, halkın topraklarına el koyulmasına rağmen ailesini ihbar eden kişileri örnek gösterecek kadar sisteme bağlı bir kişidir: “*Bu da demektir ki, kitle için yaptığımız propaganda yeterli değil. Gençlere, Pavlov Morozov'un ve onun bir eşi olan Kazak Kışene Cakupov'un (Küçük Yakuboğlu'nun) kahramanlıklarını, yaptıklarını örnek göstermek gerekiyor.*” (Aytmatov, 2015: s. 368)

Koçkorbayev, bağlı olmadığı toprağın geleneklerini de yadsır. Boston ve dostu Ernazar töre ve gelenekler üzerine konuşurken Ernazar'ın Koçkorbayev ve onun gibilerin görüşleri hakkında düşünceleri Koçkorbayev'in közkamanlığını öne çıkarır. Koçkorbayev, milletin düğün/evlenme, ölüm gibi geçiş dönemi adetlerinden ad vermeye kadar millî kültürü oluşturan unsurlara karşı aidiyet duygusunu yitiren ve eleştiren bir kişidir. O, âdeta, sosyalist ideolojinin getirdiği yeni düzenin gönüllü neferi olmuştur:

“- Söylemesi kolay Boske, Koçkorbayev gibi herifler eski âdetlerimizi yermekten, aşağılamaktan hiç geri kalmıyorlar. Hatta evlenme düğünlerimizi bile gereği gibi yapmıyormuşuz. “Nikâh sırasında niçin öpüşmüyorsunuz?” diyorlar bize. “Gelin kaynatasıyla niçin dans etmiyor?” diyorlar. Çocuklarımıza da iyi adlar vermiyormuşuz. Sözde, yeni doğanlara verilecek isimler için bir ‘Yeni isimler listesi’ varmış. Yukarıdakiler onaylamış bu listeyi. Bizim ananelerimize uygun isimler yerine bunları vermeliymişiz çocuklarımıza. Hatta ölümlerimizin gömülmesine bile karışıyorlar. Ölümlerimizi kendi âdetlerimize göre gömdüğümüz için bize çıkışıyor, kavga ediyorlar. Nerdeyse insanlara nasıl ağlamaları gerektiğini de öğretecekler! Eski usule göre ağlamayın, gözyaşlarınızı yeni usule göre dökmelisiniz, diyorlar.” (Aytmatov, 2015: s. 342)

Sovyetlerin oluşturmuş olduğu sosyalist düzen ve ilkelere sıkı sıkıya bağlı olan Koçkorbayev, sosyalist üretim sistemlerine karşıt düşüncüyü ihanetle eş tutan ama aslında kendisi milletine ve kültürüne ihanet eden bir közkamandır. Milletin geçmiş dönemlerden beri süre gelen maddî ve manevî kültürel mirasına dahi tahammül edemeyip eleştiren, her şeyin yeni düzenle devam etmesi gerektiğini belirten bir kimliğe bürünmüştür.

Sonuç

Lucien Goldmann, edebî metni toplumun bir ifadesi olarak yorumlar. Aytmatov da Sovyet sonrası değişen Kırgız toplumunun kimi yönlerini eserlerine yansıtmış, onları anlatılarının bir parçası hâline getirmiştir. Çarlık döneminin olumsuz şartlarından sonra büyük bir ümitle karşılanan SSCB, ondan çok da farklı olmadığını özellikle de *repressiya* (1937-1938) adlı büyük temizlik döneminde göstermiştir. Genel olarak bir suçluluk psikolojisi yaratılmış ve rejim karşıtlarına hain olarak bakılmıştır. Bu uygulamalar, bireylerin isteyerek ya da istemeyerek millî değerlerini yadsımaya sebebiyet vermiştir. Aytmatov'un eserlerinde her iki tipin de örneklerine rastlamak mümkündür. Bu nedenle onun eserlerini toplumun bir ifadesi olarak okumak mümkündür. Çünkü o, yabancılaşan karakterleri üzerinden toplumsal bir hiciv yapar. Bu çalışmada genel olarak şu sonuçlara varılmıştır:

a) Mankurt ve közkaman tipleri birbirine çok yakın olsalar da aslında farklı oldukları görülmüştür. Her iki kavram arasındaki farkın bilinç düzeyinde olduğu, közkamanlığın bilinçli bir ihanet biçimi olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca közkaman

kavramının yalnızca sosyalizme teşne kişileri kapsamadığı ve millî bilince ket vuran her nevi ideolojiyi karşıladığı ifade edilmiştir.

b) *Dişi Kurdun Rüyaları* adlı eserde yer alan közkaman tiplerinin genel olarak kişisel bir menfaat doğrultusunda topluma ihanet edip millî değerlerden uzaklaştığı elde edilen bir diğer sonuçtur. Bu kişiler ideallerini millî değil şahsî çıkarlar üzerine kuran ve daima kendilerini önceleyen şahsiyetlerdir. Aytmatov, bu karakterleri sosyalist sistemde bozulan ya da sosyalizmin bozuk kişileri olarak değil genel bir eğilimle bireysel tutumları sonucunda hem insanî değerlere hem de mensubu oldukları din yahut diğer kültürel değerlere sırt çeviren tiplerdir.

c) Aytmatov anlatılarındaki közkamanların millî değerlere ihanet etmek dışında bazı ortak yönleri vardır. Bu tipler, çoğunlukla alkoliktir. Bu yönleriyle Sovyet toplumunun bilinçsiz neslini de temsil ederler. Ayrıca onlar, şehirli olmayı bozkıra, Rusça konuşmayı Kırgız Türkçesine yeğlerler. Toprağa ve ana dile bağlılığı olmayan közkamanların millî kimliği sembolize eden kutsallara karşı (Maral Ana ve kurt gibi) da katı bir tutum içinde oldukları görülür. Bu tiplerin bir başka ortak özelliği ise ya aile kuramadıkları ya da ailesine karşı kötü davranmalarıdır. Onlar, Türk toplumunda önemli bir değer olan kadına bir hiç gözüyle bakar, sürekli aşağılar, döver ve tecavüz ederler.

d) *Dişi Kurdun Rüyaları* adlı anlatılarda Aytmatov, közkamanların karşısına saf iyiliği temsil eden bir başka karakter de koyar. Abdias gibi dindar, Boston gibi iyi huylu ve millî kişilere rağmen Boss, Bazarbay ve Koçkorbayev kötülük yapmaya, hatta iyilere zarar vermeye devam ederler.

e) Yukarıda ifade edilen sonuçlar tümü bilinçli bir kötülükten doğmuştur. Her ne kadar SSCB uygulamaları bireyleri korkutup, sindirmişse de bazı kişilerin bilinçli bir şekilde toplumuna ihanet ettiği ve bundan fayda götüğü görülmüştür. Bu nedenle saptanan bireyler közkaman olarak yorumlanmıştır.

Kaynakça

Aytmatov, Cengiz. (2015). *Dişi Kurdun Rüyaları*. Çev. Refik Özdek, İstanbul:ÖtükenNeşriyat.

Aytmatov, Cengiz ve Şahanov, Muhtar. (2015). *Şafak Sancısı*. Çev.

Damira İbragim, Ankara: Bengü Yayıncılık.

Azap, Samet. (2017). “Közkaman/lık: İhanet ve Kimlik Sorunsalı” *JASS*, S. 41, s.104-117.

Cebeci, Oğuz. (2009). *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*. İstanbul: İthaki Yayınları.

Çağın, Sabahattin. (2000). *Cengiz Aytmatov ve Gün Olur Asra Bedel Romanı*. İzmir: Akademi Kitapevi.

- Fromm, Erich. (1997), *Yaşama Sanatı*. Çev. Aydın Arıtan, İstanbul: ArıtanYayınevi.
- Hatto, Arthur Thomas. (1971). “Köz-Kaman: Part I”. *Central Asiatic Journal*, Vol. 15, No. 2, s. 81-101.
- Hatto, Arthur Thomas. (1972). “Köz-Kaman: Part II”. *Central Asiatic Journal*, Vol. 15, No. 4, s. 241-283.
- Kınacı, Cemile. (2016). *Kazak Edebiyatında İmaj ve Kimlik (1925-1991)*. Ankara: Bengü Yayınları.
- Kolcu, Ali İhsan. (2008). *Cengiz Aytmatov Üzerine Yazılar*. Erzurum: Salkımsöğüt.
- Kolcu, Ali İhsan. (2015). *Bozkırdaki Bilge*. Erzurum: Salkımsöğüt.
- Korkmaz, Ramazan. (2016). *Aytmatov Anlatılarında Ötekileşme Sorunu ve Dönüş İzlekleri*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Moran, Berna. (2014). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parla, Jale. (2015). *Don Kişot'tan Bugüne Roman*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Uzun, Gülsine. (2007). “Cengiz Aytmatov’un Eserlerinde Yaratılış ve Türeyiş Sembolizmi”. *Turkish Studies Türkoloji Araştırmaları*, Volume 2/2 Spring 7, s. 723-735.
- Yavuz, Yasin. (2020/1). “Öteki Üzerinden Kimliğin İnşası: Yeni Lisan Hareketinde İmaj, Öteki ve Kimlik Kavramları”. *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*. 12, Bahar 2020, s. 187-199.
- Yavuz, Yasin. (2020/2). “Mankurt mu Közkaman mı? Beyaz Gemi'nin Orozkul'unda Kimlik ve Yabancılaşma”. *Ihlamur*, 89, s. 40-43.
- Yıldız, Naciye. (2017). *Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız Kültürü İle İlgili Tespit ve Tahliller*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Atatürk University Journal of Faculty of Letters
Sayı / Number 66, Haziran/ June 2021, 201-220

POST-ENDÜSTRİYEL ÇAĞDA ENDÜSTRİYEL SOSYAL HİZMET UYGULAMALARI

Industrial Social Work Practices in the Post-Industrial Age

(Makale Geliş Tarihi: 23.02.2021 / Kabul Tarihi: 09.03.2021)

Buğra YILDIRIM*
Cengiz KILIÇ**

Öz

Endüstrileşen toplumla birlikte pek çok sosyal sorun ortaya çıkmış ve endüstriyel sosyal hizmet uygulamalarına duyulan ihtiyaç anlaşılmıştır. Sosyal hizmet endüstri devriminin içine doğmuş bir disiplin olarak dönemin özelliklerinden oldukça etkilenmiştir çünkü endüstri devrimi alışlageldik insan yaşamını ters yüz etmiştir. Endüstriyel sosyal hizmet; meslekte değişimin en son noktasındadır. Sıkıntıları olan bireylere, ailelerin sorunlarına ya da yeni oluşan bu sanayi toplumundan kaynaklı sorunlara yardım etmek için birçok fırsata sahiptir. İçinde bulunduğumuz çağ bilgiye hızla erişimin kolaylaştığı post-endüstriyel bir çağdır. Sosyal hizmetin tüm uygulama alanlarında olduğu gibi endüstriyel sosyal hizmet uygulamasında da bir paradigma değişimine ihtiyaç vardır ve ilgilendiği konuları etraflıca gözden geçirmenin önemli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla bu çalışma; post-endüstriyel çağda endüstriyel sosyal hizmet uygulamasında ele alınabilecek konuları ve endüstriyel sosyal hizmet uzmanının rollerini tartışma amacı taşımaktadır.

* Doç. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Uncubozköy 45030 Manisa / TÜRKİYE. Assoc. Prof., Manisa Celal Bayar University, Faculty of Health Sciences, Department of Social Work, Uncubozköy 45030 Manisa / TURKEY. E-mail: bugra.yildirim@cbu.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2840-3624>

** Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Açık Öğretim Fakültesi, Sosyal Hizmet Programı, 25240 Erzurum / TÜRKİYE. Asst. Prof., Atatürk University, Open Education Faculty, Social Work Program, 25240 Erzurum / TRRKEY. E-mail: cengiz.kilic@atauni.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1640-0132>

Anahtar sözcükler: Endüstri devrimi, sosyal sorunlar, endüstriyel sosyal hizmet uygulamaları, endüstriyel sosyal hizmet uzmanı.

Abstract

With the industrialized society, many social problems emerged, and the need for industrial social work practices was understood. As a discipline born into the industrial revolution, social work was considerably affected by the characteristics of the period because the industrial revolution reversed the usual human life. Industrial social work is at the utmost point of change in the profession. It has many opportunities to help individuals with troubles, the problems of families, or the problems arising from this nascent industrial society. The current age is a post-industrial age in which rapid access to information is easy. As in all application areas of social work, there is a need for a paradigm shift in industrial social work practice, and it would not be wrong to say that it is important to thoroughly review the issues it deals with. Therefore, this study aims to discuss the issues that can be addressed in industrial social work practice in the post-industrial age and the roles of the industrial social worker.

Key words: Industrial revolution, social problems, industrial social work practices, industrial social worker.

1. Giriş

Geçmişten günümüze kadar, dünyayı çeşitli boyutlarda etkileyen ve büyük değişim yaratan endüstri devrimi kendi içinde dört farklı süreci ifade etmektedir. Günümüzde robotik ve yapay zekâ uygulamaları, bireyleri “Endüstri 4.0” olarak tanımlanan sosyal düzeyde dijital bilgelik konumuna taşımaktadır. İletişim ve bilgi teknolojilerindeki ilerlemeler, internetin yayılması, yazılım sektöründeki dönüşüm Endüstri 4.0 devriminin zeminini hazırlamış, dijital sistemler önem kazanmıştır (Ertuğrul ve Deniz, 2018; Soylu, 2018; Görgün-Baran, 2019; Görgün-Baran ve Apaydın, 2020). 20. yüzyılda otomasyon (Endüstri 3.0) ile geliştirilen programlanabilir makineler ise sanayileşmede yeni bir dönemin habercisi olmuştur. Bu dönem bilgisayarın geliştirilmesiyle mikroişlemcileri gün yüzüne çıkarmış, bilgisayar tabanlı ya da elektroniğe bağlı üretim yapısının önemi anlaşılmıştır (Soylu, 2018).

19. yüzyılda elektrik endüstrisi (Endüstri 2.0) fabrikalarda üretim hatlarında kullanılmaya başlanmıştır. Henry Ford tarafından ilk kez otomotiv sektöründe uygulanan bant benzeri hızlı üretim biçimi, devrim niteliğinde bir etki yaratmıştır. Standart ürünlerin düşük maliyetli üretimine dayanan Henry Ford modeli yıllarca güncelliğini korumuştur (Soylu, 2018; Alçın, 2016). Endüstri devrimlerinden ilki (Endüstri 1.0) ise hammadde imalatı ile 18. yüzyılda mekanizasyon ve bir dizi hızlı üretim yapabilecek teknolojik gelişmeyle dünyadaki üretimin atölye tipi küçük işletmelerden fabrikalara dönüşmesini kolaylaştırmıştır. Bu, endüstri alanındaki ilk canlanma sayesinde özellikle Avrupa; ekonomik konular öncelikli gelmek üzere birçok

konuda farklı ülkelere oranla kayda değer ölçüde ayrıcalık kazanmış ve “Endüstri Devrimi” (Endüstri 1.0) şeklinde süreç tanımlanmıştır (EBSO, 2015).

Endüstrinin tarihsel devinimi böyle bir yol izler iken insana dair düşünme ve örgütlenme biçimleri de Endüstri Devrimi ile paralel olarak gelişmektedir. İnsan, içinde bulunduğu çevresel özelliklere müdahale edebilir veya koşullar karşısında konumunu, kendini şekillendirebilir, doğayla mücadele edip doğayı dize getirebilir. Öte yandan İnsan, basit araç-gereçler olmadan hayatını devam ettiremez. Teknolojiyi keşfettikçe insanın doğada hüküm sürmesi yadsınamaz bir gerçek haline gelir. Teknoloji ile birlikte insan-doğa etkileşiminin sonucu ve insanın değerleri kültürü oluşturmaktadır. İnsan-doğa etkileşimi, teknoloji, değerler ve kültür aynı zamanda, sosyalizasyonun alt yapısını belirler. İnsanın çabası, insanlar arasındaki ilişkiler, emek, teknolojiye bağlı üretim süreçleri, kültür; insanın çevresine ve kendisine ilişkin değişiminin itici gücünü oluşturur (Cheeran ve diğ., 2015; Cılga, 2004).

İnsana dair düşünme biçimlerinden biri de hiç şüphesiz sosyal hizmet düşüncesidir. Cılga (2004) sosyal hizmet düşüncesini; insanlığın tarihsel sürecinde, endüstri devriminin gelişimine bağlı olarak eleştirel yaratıcı aklın, üretken insan çabasının ve bilimin bütünleşmesinin bir sonucu olarak açıklamaktadır çünkü sosyal hizmetin doğuşu; toplumların tecrübe ve mücadeleleriyle yakından ilişkilidir. Nitekim endüstriyel sosyal hizmetin gelişimi de yukarıda bahsedilen süreçler sonucunda ortaya çıkmıştır. Yaşanan her bir endüstri devrimi, her toplumu köklü bir değişime sürüklemiştir. Değişim; sosyolojik, ekonomik, siyasi, teknolojik, hukuksal gibi birçok alanda etkisini göstermiştir. Bu değişimlere uyum sağlayan ülkeler kendi değerlerine muazzam bir ivme katarken, uyum sağlayamayanlar ise çağı geriden takip etmiştir. Endüstrileşen toplumla birlikte pek çok sosyal sorun ortaya çıkmış ve endüstriyel sosyal hizmet uygulamalarına duyulan ihtiyaç anlaşılmıştır.

2. Endüstriyel Sosyal Hizmetin Gelişimi

Endüstri devriminden sonra sınıf farklarını gözeten ve işçi sınıfının yıldızının parladığı, üretimde makineleşmenin ön plana çıktığı, fabrikaların merkezi bir konuma yerleştiği, yeni ve farklı bir üretimsel toplumsal düzen ortaya çıkmıştır. Kültürel, sosyal, ekonomik ve teknolojik, değişimlerin yanı sıra sosyal sınıf bilincinin de geliştiği bu dönüşüm, büyük bir dönüşümdür (Yazıcı, 2010). Bu büyük dönüşüme bağlı olarak tarihsel olayların bütünlüğünün sosyal hizmet bilim ve mesleğinin gelişimine kaynaklık ettiği düşünüldüğünde; endüstriyel toplumların doğuşu, gelişimi, sahip olduğu ana akım felsefeler, sosyal bilimlerin öneminin zamanla anlaşılması, demokratik toplum düzeninin güçlenmesi ve devlet yapısındaki değişimlerle (Cılga, 2004) endüstriyel sosyal hizmeti derinlemesine irdelemek olanaklıdır.

Endüstri toplumunun ortaya çıkması ile toplumsal sınıfların oluşumuna; aydınlanma çağıyla akılcılığa, bireyin onur ve değeriyle, özgürlüğüne; bilimlerin gelişimi ile metafizikten kopuşa ve pozitivist anlayışa; demokratik düzenin devlet yapı-

sına oturmasıyla adalet, eşitlik, insan hakları, temel hak ve özgürlüklere, refah devletine iştirak edilmektedir. Tam da bu noktada sosyal hizmet söz konusu koşullar doğrultusunda bir meslek ve bir bilim olarak doğmuştur. Sosyal hizmet endüstri devriminin içine doğmuş bir disiplin olarak dönemin özelliklerinden oldukça etkilenmiştir çünkü endüstri devrimi alışlageldik insan yaşamını ters yüz etmiştir. Hali hazırda kırsal hayatı bırakıp kente gelmiş uyum sorunu yaşayan insanları mümkün olmayan şartlarda ve zaman dilimlerinde çalıştırmak, durumu daha da kötü bir hale getirmiştir.

Endüstri devriminin başlarında hızlı gelişim gösteren makineleşme olgusu, küçük işletmelerin büyümesine ve fabrikalaşmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Böylece tarım işçiliğinden ziyade fabrika işçiliği önem kazanmış, muazzam bir dönüşüm yaşanmıştır. Bu dönemde işe kabul, işten ayrılma ve işe dair kayıtları tutma gibi işler, profesyonel olmayan uygulamalar ile sürdürülmekteydi. Ayrıca işletmelerin büyüyerek fabrikalaşması da organizasyonel sorunları gündeme getiriyordu. Demirkaya (2006/1) bu dönemde hızla ortaya çıkan olumsuz çalışma ortamı nedeniyle işçilerin birliktelik arayışlarının yoğunlaştığını, bu arayışın sonucunda sendikal faaliyetlerin öncelikle İngiltere’de ortaya çıktığını ve daha sonra başka ülkelere de yayıldığını ifade etmektedir.

Zamanla büyüyen fabrikalarda, pek çok sayıda işçi ile arzu ettikleri şekilde yakın bireysel ilişki kurmanın zorluğunu sezen bir takım duyarlı işveren, Amerikan Ulusal Sosyal Hizmetler Enstitüsü tarafından önerilen “endüstriyel sosyal hizmet uzmanı” istihdamına yönelik adımları 1889’da kendi ülkelerinde uygulamaya koymuştur. İlk endüstriyel sosyal hizmet uzmanlarının istihdamı, erken sanayi döneminde gerçekleşmiştir (Cheeran ve diğ., 2015; Demirkaya, 2006/2; Bakalinsky, 1980; Skidmore ve diğ., 1974). İlk başta endüstriyel sosyal hizmet uzmanları, işverenler, yöneticiler ve işçiler arasında rol alarak aracı konuma sahipti. Endüstriyel sosyal hizmet uzmanları bir yandan çalışanların barınma, ekonomi ve sağlık gibi sıkıntılarının aşılmasına yardımcı olurken; diğer yandan da yönetimin onlara verdiği görevleri yerine getirmişlerdir (Baysal, 1993). Endüstriyel sosyal hizmet uzmanı uygulaması hem işçiler, yöneticiler hem de işverenler tarafından kabul görmüş bir başlangıç olup, endüstriyel sosyal hizmetin sınırlarının çizilmesine de yardımcı olmuştur. Sosyal hizmetin endüstri alanında gelişmesine dört özellik katkıda bulunmaktadır (Skidmore ve diğ., 1974):

✓ Mesleki eğitim almış sosyal hizmet uzmanlarının şimdiye kadar ulaşılmayan bir müracaatçı grubuna (işçi sınıfı) hizmet vermeye başlaması,

✓ Sosyal hizmet uzmanlarının kurumsal liderler ve sanayi üretim mekanizmaları tarafından istihdam edilmesi ve desteklenmesi, fabrikalarda işlerin ve sosyal hizmetlerin sunulması için umut verici bir fırsat yaratılması,

✓ Toplumsal koordinasyonu sağlayabilmek için kurumsal liderlerin, sosyal hizmet uzmanlarının ve sanayi üretim mekanizmalarının hizmetlerin etkin sunumunda ve kullanımında hem fikir olması,

✓ Sosyal hizmet eğitiminin, hem toplumsal sınıflarla çalışma hem de saha çalışması konularında bu yeni oluşuma uyum sağlamaya ihtiyaç duymasıdır.

Endüstriyel sosyal hizmet; meslekte değişimin en son noktasındadır. Sıkıntıları olan bireylere, ailelerin sorunlarına ya da yeni oluşan bu sanayi toplumundan kaynaklı sorunlara yardım etmek için birçok fırsata sahiptir. Skidmore ve diğerleri (1974)'e göre endüstriyel alanda sosyal hizmet uygulaması için kapı aralıktır, ancak zorluklarla doludur, sosyal hizmet uygulayıcıları ve eğitimcileri bu yeni, yaratıcı ve potansiyel gelişmeyi dikkatlice düşünmeli, kaynakları ve ihtiyaçları iyi değerlendirmeli ve buna göre uygulamalarını planlamalıdır. İçinde bulunduğumuz çağ bilgiye hızla erişimin kolaylaştığı post-endüstriyel bir çağdır. O halde endüstriyel sosyal hizmetin sadece işçilerin finans, barınma, sağlık gibi sıkıntılarının aşılmasında rol oynaması, özellikle çalışan sorunlarına yönelmesi ya da sendikal faaliyetleri organize etmesi beklenemez.

Açık bir şekilde sosyal hizmetin tüm uygulama alanlarında olduğu gibi endüstriyel sosyal hizmet uygulamasında da bir paradigma değişimine ihtiyaç vardır. Nitekim bu paradigma değişimine olan ihtiyaç çalışmanın çıkış noktasını oluşturmaktadır. Endüstriyel sosyal hizmet uygulamalarının ilgilendiği konuları etrafıca gözden geçirmenin önemli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla bu çalışma; post-endüstriyel çağda endüstriyel sosyal hizmet uygulamasında ele alınabilecek konuları ve endüstriyel sosyal hizmet uzmanının rollerini tartışma amacı taşımaktadır.

3. Post-Endüstriyel Sosyal Hizmetin Temel Konuları - I: İş ve İşyeri Sorunları

İş, bireylerin maddi kazanım sağlamak adına faaliyette buldukları yaşamsal alanlardan bir tanesidir. İşyeri ise bu bireylerin iş hayatlarının geçtiği ortamdır. Endüstriyel sosyal hizmet, bir sosyal hizmet uygulama alanı olarak bir işyerinde çalışan bireylere verilen psikolojik ve sosyal desteği odak alan ve çalışanların bireysel ve çevresel sağlıklarını korumaya yönelik tasarlanıp yönetilen programları kapsamaktadır. Bu bağlamda sosyal hizmet uzmanları işyerinde çalışanların bireysel ve ailevi ihtiyaçları ile işyerindeki ilişkilerine yönelik çözümler üretmeyi amaçlamaktadır. Endüstriyel sosyal hizmet uygulama alanında çalışan sosyal hizmet uzmanları bu çözümleri üretirken çalışanların karşılaştığı sorunların da farkında olmalıdırlar. Sosyal hizmet uygulamaları endüstri alanında genişlerken tekeli, insanları istismar etme, çevreye ve insan sağlığına zarar verme eğiliminde olan, doğal kaynakları ve emeği sömüren kamuoyuna hesap vermeyi reddedip sorumlulardan kaçınan yapıları endüstriyel sosyal hizmet uzmanları göz ardı etmemelidir. Böylesi bir vizyon ile

işin ve işletmelerin çalışanlar üzerinde bırakacağı sosyal ve psikolojik etkiler konusunda istendik bir uygulama stratejisi endüstriyel sosyal hizmet uzmanlarında geliştirebilir.

Endüstriyel sosyal hizmet uygulamalarının gerçekleştirildiği işveren kuruluşlar arasında büyük sanayi şirketleri, madenler ve fabrikaların yanı sıra sendikalar, devlet kurumları ve hastaneler, dini kurumlar ve üniversiteler gibi kâr amacı gütmeyen kuruluşlar da yer alabilmektedir. İşletmeler, sosyal hizmetin sunduğu hizmetlerden faydalanarak çalışanlarının yaşadıkları sosyal ve psikolojik sorunları çözmek ve daha verimli bir iş ortamı sunmayı hedefledikleri için sosyal hizmet uygulamalarına başvurmaktadır. Başlangıçta endüstri alanında sosyal hizmet uygulamaları ile yalnızca devamsızlık ve düşük verimliliğe bağlı sorunların önüne geçmek hedeflense de zaman içerisinde ortaya çıkan diğer sosyal sorunlar endüstriyel sosyal hizmet alanında çalışan sosyal hizmet uzmanlarının bu insani sorunları çözmeye yönelik çalışmalarına neden olmuştur. İş ve İşyeri kaynaklı endüstriyel sosyal hizmet kapsamında çözümlenmesi gereken sorunlardan bazıları şunlardır:

Mobbing. Leymann (1990) bu fenomeni psişik terör veya birine ekip olarak takma şeklinde adlandırırken mağdurun, haksızlıklarla ve adaletsizliklerle sistematik bir damgalanmaya maruz kaldığını hatta birkaç yıl sonra mağdurun kendi alanında iş bile bulamadığı açıklar. Bu trajik kaderden sorumlu olanlar ya iş arkadaşları ya da yönetim olabilir. Ek olarak mobbing esnasında mobbing mağduru birey, mobber (mobbingi uygulayan birey) ve seyirci kavramsallaştırılmasıyla üç tip birey bulunmaktadır. Mobbing istifaya zorlama, ayrımcılık, fiziksel veya sözlü şiddet, kötü muamele hakaret, cinsel taciz, yasal hakların kullandırılmaması, iftira ve görev yeri değişikliği yani bir nevi sürgün olarak tanımladığımız farklı türler ile karşımıza çıkmaktadır (Altun, 2019).

Tükenmişlik Sendromu. Çalışanların iş ilişkilerinden doğan bir baskı ortamında çalışması, iş olanaklarından rahatsız olması, iş yerinde istemedikleri bir durumla veya sıkıntıyla karşılaşması sonucunda çalışanda gözlemlenen bıkkınlık halidir (Altun, 2019). Tükenmişlik sendromu nedeniyle bireyler fiziksel yorgunluk, uzun süreli bitkinlik, duygusal tükenme veya çöküntüler hissederek iş-aile yaşamında olumsuz yansımalar ortaya koymaktadır (Maslach ve Jackson, 1981).

Stres. Çalışanın kendine yönelen çevresel tehditler karşısında verdiği fiziksel ve ruhsal olağanüstü tepkileri ifade ederken, gerçekler ile beklentiler arasında oluşan farklılıklar karşısında yaşanan gerilim durumudur (Solmaz, 2019). İş yükünün çok fazla olması, yapılan işlerin çalışanların yeteneklerinin çok çok üzerinde sınırlayıcı ve zorlayıcı etkiler bırakması, yönetim sürecindeki olumsuzluklar, verilen görevleri tamamlayamama, kötü çalışma koşulları, güven eksikliği gibi nedenler çalışanların strese girmesine neden olabilir (Altun, 2019).

Çatışma. İnsanların, bireysel ya da grup olarak çıkarlarının ters düşmesi halinde çatışma meydana gelir, iki ya da daha fazla kişi veya grup arasında yaşanan ve

düşünsel, duygusal ya da değer yargılarındaki farklılıkların neden olduğu uyumsuzluklardır (Altun, 2019). Çatışmadan dolayı organizasyon içinde insanlar ya da gruplar kendileri dışında tüm görüşlere kapalı hale gelirler. İki veya daha çok kişi arasında yaşanan uyumsuzluklar bireyler arası çatışma olarak ifade edilmektedir. Organizasyonda bulunan farklı birimler, pazarlama ile muhasebe, yönetim ile personel arasındaki çatışmalar arasında yaşanan çatışmalar ise gruplar arası çatışmalardır. Çatışma bazen grup üyeleri arasında bazen grup ile yönetici arasında bazen grup içinde bazen organizasyon içinde ast ile üst arasında dikey yönde bazen de aynı pozisyonda olanlar arasında yatay yönde yaşanabilmektedir (Solmaz, 2019).

Tatmin Olmama. Çalışanın yaptığı işle kendi değer yargılarının örtüşmemesini fark etmesi sonucu ortaya çıkar (Solmaz, 2019). Farklı konum ve durumlardaki çalışanların değer yargıları ve ücret gibi konularda işten beklentileri değişebileceğinden organizasyon içinde sağladıkları tatmin düzeyi de farklı olabilir.

Şiddet ve Saldırganlık. İşyerinde endüstriyel sosyal hizmet uygulamasını gerektirebilen risk faktörleri arasında şiddet ve saldırganlık da yer almaktadır. Çalışanlar üzerinde olumsuz etkiler bırakabilecek bu davranışlar birbirine yakın anlamlar içerse de farklı durumları ifade etmektedirler. İşyeri saldırganlığı daha geniş, şemsiye bir kavramdır ve işyeri şiddetini kapsar. İşyeri şiddeti ise çalışma ortamında fiziksel zarara neden olabilecek saldırgan davranışları ifade etmektedir (Altun, 2019).

Cinsel Taciz. İşyerinde gerçekleşebilecek en olumsuz vakalardandır, hem bir mobbing türü hem de başlı başına irdelenmesi gereken önemli bir konu olup çalışanlar üzerinde yıkıcı etkilere yol açabilmektedir. Altun (2019)'a göre genellikle işyerinde erkeklerden kadınlara yönelen, konuşma, ima, dokunma vb. istenmeyen cinsel tutum ve davranışları tanımlamak için kullanılmaktadır.

İş Yeri Devamsızlığı ve İşte Var Olamama. Devamsızlık (Absenteeism), genel olarak çalışanın hastalanması, aileden bir yakınına kaybetmesi, çocuğunun okulu ile ilgili bir takım sıkıntıların çıkması gibi çeşitli nedenlerden ötürü iş yerinde fiziki olarak bulunmaması ve bu tarz eylemleri kronik hale getirmesidir (Şenel, 2012). İşte var olamama (presenteeism), çalışanların işyerinde bedenen olmasına karşın psikolojik olarak iş yerinde yer almaması, kendini işine verememesi, işte boş vakit geçirmesi ve buna bağlı olarak iş verimliliğinin sürekli düşmesi ile karakterize olan bir durumdur (Demirgil ve Mücevher, 2017). İşte var olamamanın bir yönü ile gizli işsizlikle de örtüşmektedir.

Bireylerin hayatlarında sahip oldukları farklı rollerde, yaşadıkları sorunlar ve başarısızlıklar çalışma hayatını etkileyebilmektedir. Çalışanların iş hayatında yaşamış oldukları sorunlar kadar aile hayatında yaşadığı sorunlar da bulunmaktadır. Endüstriyel sosyal hizmet uzmanının görevi, çalışma alanı olan iş ve işyeri sorunlarıyla birlikte çalışanın aile hayatı sorunlarının da çözümünde aktif rol oynamaktır.

Bu yüzden çalışanların iş ve iş yeri sorunlarının yanında aile hayatı sorunlarını değerlendirmekte yararlı olacaktır. Aile hayatı sorunları sadece evli bireyleri kapsamaktadır. Bekâr bireylerin de aile hayatı sorunları olabileceğinden çok kapsamlı düşünülerek çalışanların aile hayatından kaynaklanan sorunları irdelenmelidir.

4. Post-Endüstriyel Sosyal Hizmetin Temel Konuları - II: Sosyal Sorunlar, Önemli Konular, Nüfus Grupları ve Aile Yaşamı Sorunları

18. yüzyılın sonlarında derebeylerin tasfiyesiyle halkın kırsal alandan endüstrinin büyük merkezlerine kitleler halinde başlattıkları hareketlilik dalgası, Avrupa'nın büyük bir kısmının kentleşmesine sebep olmuştur. Peş peşe şehirlere gelen halk, yeni bir sosyal tabakayı, işçi sınıfını, oluşturmuştur (Mahiroğulları, 2005). Aldığı ücret, tek geçim kaynağı olan bu sınıfın, üretimin kilometre taşı sermaye karşısında güçsüz kalması, işçilerin emeğinin korunamaması, çalışma koşullarının insanileştirilememesi, yaşamın pek çok açıdan sömürülmesine neden olmuştur.

4.1. Sosyal Sorunlar, Önemli Durumlar ve Nüfus Grupları

Endüstrinin gelişmesi ile birlikte emeğin istismarı için ilk önce göçmen işçiler devreye girmektedir. Marx (2004); göçmen işçileri nispi artı-nüfus kaynaklarından biri olarak değerlendirmekte ve onlar için sermayenin hafif piyadeleri yorumunu yapmaktadır. İş kazaları göçmenlerde daha çok meydana gelmektedir. İş kazalarının oranına baktığımızda yerli işçilere kıyasla Avrupa'da göçmen işçiler arasındaki iş kazaları oranının iki kat daha fazla olduğunu söyleyebiliriz (Akıl, 2015). Bu durumda, göçmen işçilerin daha çok tehlike arz eden işlerde kullanılması ve ortalama çalışma saatlerinin yerel işçilere göre daha fazla olması etkilidir (Tufan, 1994). Göçmen işçilerin durumu, tamamen ticareti yapan kişilerin merhametine kalmıştır. Göçmen işçiler kendilerine daha iyi bir gelecek kurabilmek için, iş bulmak bir yana, şiddet ve misilleme korkusu ile borçlarını ödemek için zorla çalıştırılma riski altındadırlar.

Bu nüfus grubu, büyük bir ihtimalle sözleşmesiz, izinsiz ve sigortasızdır. Aynı zamanda işçiler sağlık ve sosyal güvenlik hizmetlerinden ve ücretlerinden yoksundurlar. Göçmenlerin kayıt dışı çalıştırılması, var olan mevzuatın başarılı bir şekilde uygulanmaması gibi nedenler sayesinde işletmeler ve göçmen işçileri kullananlar bundan cesaret almakta ve işletmelerde insan hakları ihlali işlenmeye devam etmektedir. Bakalinsky (1980) tüm endüstrilerin kâr amaçlı mal veya hizmetler şeklinde ortak bir amacı olduğunu, insanların duygusal ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılamak için mevcut olmadıklarını özellikle vurgular. Böyle bir ortamda sosyal hizmetin endüstri devriminde doğan bir meslek olduğu gerçeği ele alındığında, endüstrinin içerisinde yer alan nüfus gruplarının sosyal hizmet uygulaması için önemli müracaatçı kitlesini oluşturduğunu rahatlıkla söylemek yanlış olmayacaktır.

Endüstriyel sosyal hizmet uzmanlarının yer aldıkları organizasyonlarda bu durumların takipçisi olması, işverenler, işçiler ve sosyal çevreleriyle uygulama yap-

ması, işvereni göçmen işçiler hakkında bilgilendirmesi elzemdir. Çoğu endüstri hiyerarşiktir, otokratik bir yapı ile karakterize edilir ve yönetim, hiyerarşinin en üstünde yer alır. Yönetim başkanı, yönetim (orta düzey yöneticiler, ustabaşılar ve iş amirleri) ve mevcut olduğunda işçi sendikası, endüstriyel organizasyonun bileşenlerini oluşturur. Ek unsurlar arasında personel yöneticisi, doktor veya hemşire, endüstriyel psikolog, psikiyatrist ve sosyal hizmet uzmanı sayılabilir. Sanayinin büyüklüğü gibi çeşitli faktörlere bağlı olarak, yöneticinin kaynakları ve perspektifi, bu ek bileşenlerden herhangi biri veya birkaçı bir kuruluşa bulunabilir. Tüm bu elemanların birbirine bağlanması, organizasyonun hedeflerine ulaşmasında başarılı olacaktır (Bakalinsky, 1980).

Diğer taraftan kadın işçiler, cinsiyet ayrımcılığı nedeniyle toplumda ve iş yaşamında erkeklere oranla daha başka sorunları tecrübe etmektedirler. Onların çalışma yaşamı ve iş gücü piyasasındaki sorunları genel olarak; ücretlerde, terfi ya da yükselmelerde, işe kabulde kendini göstermektedir (Özkan ve Özkan, 2010). Kadınların çalışma yaşamındaki sorunlarına birde çocuk yetiştirme, ev işleri, aile hayatındaki aksaklıklar ile iş-aile yaşamı çatışmaları dâhil olmaktadır. Endüstrileşmeden önce kadınlar; ev içi ücretsiz işçi konumunda ev odaklı işlerle uğraşırken endüstrileşmeden sonra odakları piyasa eksenine doğru genişlemiş, işgücü arzı yaratmıştır. Nihayetinde kadın işsizliği ya da kadının iş bulma durumu bir sorun olarak kendini göstermiş, iş gücü piyasasında kendine yer açan kadın, erkek ile omuz omuza çalışmaya başlamıştır. Ancak bu seferde endüstrileşme yüzünden kadınlar ucuz işçi olma durumuna doğru sürüklenmiştir (Kayıkçı, 2002). Dahası, Gül ve diğerleri (2014)'e göre Küresel Cinsiyet Eşitsizliği Endeksi 2013/Global Gender Gap Index 2013 raporunda 135 ülke arasında 124. sırada bulunan Türkiye'de kadınların; erkek çalışanlara oranla işyeri ortamından kaynaklı stres, mobbing gibi çeşitli psikososyal risk etmenlerine, hastalıklara maruz kalma ihtimalleri yüksektir ve gebelikle ilgili komplikasyonlara uğrama durumları her zaman mevcuttur (Gül ve diğ., 2014).

Son olarak endüstri devrimi ile birlikte hortlayan çocuk işçiliği konusu çocuk haklarının ihlal edildiği önemli bir sorun alanıdır. Sosyal bir sorun olarak çocuk işçiliği dünyadaki varlığını sürdürürken eğitimsizlik, yoksulluk, yetersiz mevzuat gibi nedenler; esnek ve ucuz işgücü olarak işverenlerin çocuklara yönelmesini kolaylaştırmaktadır. Erbay (2008) özellikle büyük endüstri işletmelerinden ziyade küçük endüstri işletmelerinde, çocuk işçiliğinin yaygın olduğunu belirtmiştir çünkü küçük sanayi işletmelerinde denetimler çok daha zor yapılmaktadır. Kaldı ki sanayide çalışma zaten çocuklar adına ciddi iş kazaları tehlikesini beraberinde getirmektedir (Erbay, 2013). Sevindirici olan 1992 yılından itibaren Türkiye'de, çocuk işçiliği sorununa karşı etkili bir mevzuat oluşturma çabasına ve çocuk işçiliğine karşı ciddi bir mücadeleye girilmiş olmasıdır (Şahin, 2009). Endüstri devrimiyle birlikte yeni toplum yapısı eğitimi öne çıkarmış ise de eğitimden yararlanma şansı herkes için aynı

erişilebilirlikte bir hak olmamıştır. Şemin (1975)'e göre eğitim olanaklarından yararlanmada ailenin ekonomik durumu, önemli bir belirleyicilik rolüne sahip olup başarısızlığın en yüksek seviyeye ulaştığı aileler; yoksul, işçi ve küçük esnaf ailelerdir.

Modern toplumlarda eğitim sayesinde statünün genellikle kazanılması eğitim ile eşitlik-eşitsizlik arasında ilişki kurulmasına neden olur. Endüstri toplumunda eğitim fırsatları yaygınlaşsa da, bazı insanlar diğerlerine kıyasla daha çok eğitim almaktadır (Önür, 2013). Endüstri devrimini hedeflerken, eğitim sisteminin bütüncül olarak güncellenmemesi ile eşitsizlikler büyüyebilir ve toplum parçalanabilir. Dezavantajlı ve risk altındaki gruplarla çalışan sosyal hizmet, çeşitli, karmaşık ve mikro, mezzo, makro düzeylerdeki çok yönlü sorunlarına çözüm bulmak için iş yerleri, sivil toplum kuruluşları, yerel yönetimler, üniversiteler gibi çeşitli kurum ve kuruluşların birlikte çalışmasını ve aralarında bağ kurulmasını desteklemelidir. Bu sayede güncel eğitim programları üretim ilişkilerinin ihtiyaçlarını karşılamaya yoğunlaşabilir. Özdemir (2011)'e göre eğitim programlarının yeniden yapılandırılma sürecinde kodlama dersleri, finansal ve dijital okuryazarlık eğitimi, girişimcilik, esneklik, serbest piyasa ekonomisi, bilgi üretimi ve risk yönetimi gibi konulara hâkim bireylerin yetiştirilmesi amaçlanabilir.

Endüstri Devrimi'nin toplumların sosyal yapısında, mühim toplumsal değişimler oluşturmasıyla birlikte korunmaya, bakıma, yardıma herkesten daha fazla gereksinim hisseden, psikososyal sıkıntıları ile yalnız bırakılmaması gereken nüfus grupları gündelik yaşamda varlığını daha çok hissettirmiştir (Özgökçeler, 2006). Özel ilgilenim gerektiren bu incinebilir nüfus gruplarından bir tanesi de engellilerdir. Toplumsal bütünleşmeyle ilgili ciddi sorunlar yaşayan engelli bireyleri topluma kazandırmanın en rasyonel yolu, onların çalışma hayatı içerisinde yer almalarını sağlamaktır. Endüstriyel sosyal hizmet, ürün ve hizmetler yaratırken incinebilir grupların haklarını göz önünde bulundurur. İnsan hakları ve sosyal adaleti ilke edinen endüstriyel sosyal hizmet; azınlıklar, engelliler gibi incinebilir konumda bulunan grupların istihdamını sağlayarak bu grupların toplumla bütünleşmelerini amaçlamaktadır. Engelli bireylerin mesleki iyileştirmesini sağlamak ve onlara istihdam oluşturmak adına kullanılan yöntemler içerisinde en kolay ve en yaygın yöntem kota uygulamasıdır. Günümüzde 4857 Sayılı İş Kanunu'nun 30.maddesinde düzenlenen kota uygulaması; 50 veya daha fazla işçi çalıştıran özel sektör işyerlerinde %3, kamu işyerlerinde ise %4 engelli ve %2 eski hükümlü veya terörle mücadelede yaralananların istihdamının sağlanması zorunluluğunu getirmektedir (İş Kanunu, 2003). 2016 yılında 104.966 engelli kotasına karşılık, 92.413 engelli istihdamı sağlanmıştır (Şen, 2018).

Ekonomik yeniden yapılanma ve refah politikasındaki köklü değişiklikler, özellikle engelliler, kadınlar, ırksal ve etnik azınlık gruplarının üyeleri ve gençler olmak üzere birçok kentsel bölge sakinleri arasında istihdamda ciddi bir bozulmaya ve dezavantaja neden olmaktadır. Sosyal hizmet mesleğinin yoksul insanlara tarihsel bağlılığına rağmen, iş geliştirme programlarında çok az gelişmiş endüstriyel sosyal

hizmet uygulaması rapor edilmiştir (Iversen, 1998) çünkü işverenlerin engellileri istihdam etme konusunda bazı olumsuz önyargıları mevcut olabilir. Engellilerin işyerlerinde duygusallık yaratması, iş akışını yavaşlatması, engellilere verilen işlerin nitelik açısından düşük kalifiye özellikleri sergilemesi olumsuz ön yargıların başında gelebilir. Bu olumsuz önyargıların ve düşüncelerin ortadan kaldırılması için engelli işgücü maliyetlerini azaltacak teşviklerin ve engellilerin eğitim seviyelerinin artırılması gerekmektedir. Bu kapsamda engellilerin kolayca erişebileceği ve eğitim alabileceği ilkokul, ortaokul ve liseler ile bu konuda uzman öğretmenlerin sayısının artırılması, endüstriyel sosyal hizmet uzmanlarının devreye girmesi ve özel eğitim imkânlarının geliştirilmesi gerekmektedir.

İngiltere ve ABD'de farklı mesleki gruplarda ölüm oranı incelemeleri, bedensel mesleklerde çalışan ve diğer benzer sosyo-ekonomik statüdeki işlerde çalışanların üst düzeyde çalışan insanlardan daha yüksek ölüm oranlarına sahip olduklarını göstermiştir (Özen, 1993). Kaldı ki kömür madencilerinin iş kazaları ve yaralanma-hastalık oranları yüksektir. Ülkemizde bunun örneğini soma maden kazası ile zaten tecrübe etmiştik. Öte yandan orta sınıf ve işçi sınıfı grupları, farklı kültürleri oluşturur. Alt sosyal sınıf grupları daha yüksek hastalık ve ölüm oranına sahiptir. Üst sosyal sınıflarla karşılaştırıldığında, daha depresif, mutsuz, kaygılı, umutsuz, gelecekte daha az umutlu oldukları ve daha fazla sosyal dışlanmaya maruz kaldıkları bulunmuştur (Syme ve Berkman, 1986).

Önemli bir konu olarak sosyal dışlanma; insanların yoksunlukları ve farklılıkları üzerine ortaya çıkmış, siyasal ve ekonomik buhran dönemlerindeki sorunların bir doğurgusudur (Cılga, 2009). Toplumun bir kesiminin, işsizlik, yoksulluk, eğitimsizlik, yaşlılık, engellilik gibi sebepler nedeniyle sağlık, eğitim ve kültürel kaynaklardan faydalanamamasıdır. Sosyal dışlanmayı tecrübe eden bu kesim aynı zamanda üretme faaliyetlerinde bulunamaz, toplum dışına itilir, modern yaşamdan uzak tutulur, karar alma etkinliklerine katılamaz (Seyyar ve Genç, 2010). Pek çok sebeple sosyal dışlanmaya maruz kalan bireyler, kendilerini kısır bir döngü içerisinde bulur. Endüstriyel sosyal hizmetin; yukarıda bahsi geçen grupların ötekileştirilmesi ile mücadele etme ve söz konusu kısır döngü yüzünden mağduriyet yaşamış kimselere sosyal çevreleriyle bağlantılı olarak yol gösterme, onları güçlendirme gibi önemli bir görev tanımı vardır.

4.2. Aile Yaşamı Sorunları

Ekonomik krizler, gelir dağılımındaki eşitsizlikler, yoksulluğun derinleşmesi ve yapısal dönüşüm toplumsal kurumlarla birlikte aile kurumunu da olumsuz etkilemektedir. Solmaz (2019), ailenin yoksullaşmasını aile içi rolleri, aile bütçesini, iş gücüne katılım biçimlerini, ailenin toplumsal çevresiyle ilişkilerini olumsuz yönde etkileyen, eşler arasındaki uyumu bozan ve aile içi şiddet, intiharlar, suç eğilim, eğitimden uzaklaşma, yetersiz ve dengesiz beslenme, yabancılaşma gibi toplumsal sorunlara neden olan bir bakış açısıyla örneklendirmektedir. Eşler arası etkileşime

ve iletişime ket vurması muhtemel gözüken iş-aile çatışması endüstriyel sosyal hizmet uygulamalarının özel ilgi alanları arasında yer alır. Bağımsız kişisel özelliklere sahip birbirinden farklı ortamlarda yetişen insanlar tarafından kurulan aile, karşılanamayan beklentilerin, başarılı bir şekilde yürütülemeyen ilişkilerin, duygusal rahatsızlıkların, gerilim ve çatışmaların kaynağı olabilmektedir.

Gerilim ve çatışmalarla beraber eşler birlikteliklerini sonlandırabilmekte, boşanma yolunu tercih etmektedirler. Boşanma gibi hayati bir sürecin bireylerin iş yeri performansını ve işe konsantrasyonunu etkilemesi ise kaçınılmaz bir son olarak endüstriyel sosyal hizmet uzmanlarınca düşünülmelidir. Bunların dışında aile yaşamında yetişmekte olan nesille kendine has bakış açısı olan ebeveyn veya yetişkinler arasında meydana gelen uyumsuzluklar da bulunur. İnsanlığın gelişmesi ve yeniliklerin meydana gelmesi kuşaklar arasında farklılıkları kaçınılmaz kılmaktadır. Toplumda meydana gelen yenilikler paralelinde ortaya çıkan yaşam tarzındaki değişiklikler, toplumun genel beğenisiyle örtüşmediğinde o toplumun değişik kuşakları arasında kültürel çatışmaların yaşanmasına sebep olmaktadır (Aydın, 2008). Aile içinde başlayan bu tartışmalar çalışanlar tarafından endüstriyel ortama taşınabilir ve endüstriyel sosyal hizmet uzmanının uygulama alanında yerini alabilir.

5. Post-Endüstriyel Sosyal Hizmetin Temel Konuları – III: İnsan Kaynakları, Mavi Yakalılar ve Beyaz Yakalılar

Toplumla ilgili çoğu kavram gibi insan kaynakları kavramı da Endüstri Devrimi'nin ortaya çıkması ile birlikte ilk kez 19. yüzyılın sonunda dillendirilmeye başlamıştır. Personel ofisleri olarak ifade edilen kavram aslında bu dönemde insan kaynakları faaliyetlerinin ilkel şeklidir. Personel yönetimi; organizasyonun işe alım, işten çıkarma ve çalışan kayıtlarının tutulmasıdır. Bu şekliyle personel yönetimi, az sayıda eylemi bünyesinde barındırır. 1980'lerden itibaren personel yönetimi işlevi yerini insan kaynaklarına bırakmıştır ancak insan kaynakları kavramının kazandığı boyut dünden bugüne personel yönetimini de aşmıştır. İnsan kaynaklarının personel yönetiminden farkı, işgücünde verimliliğin yanı sıra organizasyonun iç müracaatçısı olarak tanımlanan çalışan insanın memnuniyetini göz ardı etmemiş olmasıdır (Sabuncuoğlu, 2000). İnsan kaynakları geniş anlamıyla, organizasyonun en değerli varlığı olan çalışan insanların, üst düzey performansla işgücüne kazandırılması, iş tatmini ve motivasyonlarının pik noktadan sağlanması için geliştirilen, yerine getirilen, stratejik ve tutarlı tüm etkinliklerdir (Barutçugil, 2004).

5.1. Endüstriyel Sosyal Hizmet-İnsan Kaynakları İlişkisi

Endüstriyel sosyal hizmet ve insan kaynakları arasındaki ilişkiyi belirlemek için insan kaynakları yönetiminin ana fonksiyonlarına sosyal hizmet uzmanlarının hâkim olması gerekir. Çalışanın işletmeye girip ayrılıncaya kadar işletmede yüzleştiği insan odaklı açılımlara, insan kaynakları yönetiminin fonksiyonları adı verilir. İnsan kaynakları yönetiminde sosyal hizmet uzmanları; işletmede yer alan her işin ayrı ayrı niceliğini, niteliğini, sorumluluklarını, gereklerini ve çalışma koşullarını

doğru, etkin ve sağlıklı bir biçimde değerlendirmek amacıyla iş analizi tekniğinde yetkin olmalıdır (Bingöl, 2006). İnsan kaynağının seçimi ve yerleştirilmesinde, iş ve performans değerlemesinde, ücret ve maaş yönetiminde, insan kaynakları eğitim ve geliştirilmesinde, işin yapıldığı çevre şartlarının gözlem ve incelenmesinde endüstriyel sosyal hizmet uzmanları etkin rol üstlenebilir.

Endüstriyel sosyal hizmet uzmanları için insan kaynakları yönetiminin ana fonksiyonlarından diğeri de insan kaynakları planlamasıdır. İki temel boyutta endüstriyel sosyal hizmet uzmanları tarafından ele alınan insan kaynakları planlamasının ilk boyutu, gelecekteki insan kaynağı ihtiyacını tahmin etmesi ile ilgilidir. Böylelikle endüstriyel sosyal hizmet uzmanları doğru sayıda uygun bireyin doğru işte ve doğru zamanda bulundurulmasını sağlarlar. İkinci boyut ise nitelikli insan ihtiyacını sağlayacak kaynakların ve bu kaynakları gözden geçirme koşullarının açıklığa kavuşturulması ile ilgilidir (Mutlu, 2000). Aslında endüstriyel sosyal hizmet uzmanlarının yapmış olduğu insan kaynakları planlaması, değişen ekonomik, politik ve çevresel şartlar içerisinde, işletmenin işçiler ile ilgili gereksinimlerinin belirlenmesi ve bu gereksinimleri karşılayacak program ve politikaların hazırlanması eylemidir (Tiyek ve Balkan, 2020).

Endüstriyel sosyal hizmet uzmanlarının ilgilendiği son ana insan kaynakları yönetimi fonksiyonu ise çalışanlarının kariyerlerinin yönetimi ve planlanmasıdır. Kariyer planının organizasyonun amaç ve hedefleriyle paralel ve çalışanın yeteneği, ilgileri, vizyonu ile uyumlu olarak yapılması gerekir. Böylelikle hem organizasyon amaç ve hedefleri doğrultusunda ilerler hem de çalışanların kariyerlerine endüstriyel sosyal hizmet uzmanlarınca yön verilir (Tiyek ve Balkan, 2020). Endüstriyel sosyal hizmet uzmanları organizasyon içinde insan kaynaklarına dair sosyal hizmet uygulamaları ve insan kaynakları yönetim fonksiyonlarıyla işçi bulma, seçme, işe alma ve yerleştirme süreçlerinde söz sahibi olabilirler. Yükselme (terfi) ve yatay geçişler (iç transfer) noktasında çalışanları endüstriyel sosyal hizmet uygulamaları ile destekleyebilirler. Performans değerlendirme, ücretlendirme, sendikalar ile görüşmeler, endüstriyel ilişkiler ve çevrenin korunması, iş güvenliği ve çalışan sağlığı ile stratejik ortak arama konularında da endüstriyel sosyal hizmet uygulamalarının insan kaynakları ile arasındaki etkileşim göz ardı edilmemelidir.

5.2. Mavi ve Beyaz Yakalılar

Mavi yakalı kavramı, yoğunlukla bedensel güce dayalı işlerde görev alıp forma tarzı ve mavi renkli elbiseler kullananlar için tanımlanmıştır. Sözlük anlamında kas gücüne dayalı emeğinin karşılığını saat ücreti üzerinden alan işçileri açıklayan kavram, başlangıçta Amerika Kıtası'nda seri üretim bandında çalışanların kot kumaşından giydiği işçi kıyafetlerinden türemiştir (Bayraktaroğlu ve diğ., 2015). Mavi yaka; fiziksel koşullar, rutin işler, inşaat, madencilik, mekanik, üretim, servis ve teknik kurulum gibi diğer fiziksel çalışma şekillerinde kalifiye olmayan bireyleri ya da sınıfı betimleyen özel bir metafor olarak ta açıklanabilir (Alpaslan ve Kutanis,

2007). Uzmanlaşma ve tecrübe ile doğru orantılı olarak ücretlendirme ve yetkilendirme yöntemleri farklılaşmaktadır (Bayraktaroğlu ve diğ., 2015).

Beyaz yakalılar ise idari basamaklarda görev yapan daha profesyonel yönetici kesimi için kullanılan terimdir. Beyaz yakalıların çalışma sahası genelde tipik ofis ortamıdır. 19. Yüzyıldan itibaren beyaz yakalılar ofiste beyaz gömlek kullandıkları için bu kavramın ortaya atılmasına vesile olmuşlardır ve mavi yakalı gruptan daha fazla ücret elde eden sınıfı temsil ederler (Saithep, 2008). Günümüzde beyaz yakalılar; zihnen yorulan, eğitilmiş, otoriteye yakın konumda bulunan ya da direktörün kendisi gözüken proje tabanlı ya da aylık ücrete tabi çalışanlardır (Erdayı, 2012).

Mavi ve beyaz yakalıların iş, iş yeri, aile, insan ilişkileri, çevresel ve sosyal sorunlardan kaynaklı sıkıntıları endüstriyel sosyal hizmet uzmanlarının her zaman ilgi alanında yer almalıdır. Demirbilek (2009); işsizlik, yoksulluk ve adaletsizlik gibi sosyal sorunlara karşı organize edilebilecek bütün sosyal hizmet uygulamalarının, birey odaklı psikososyal oluşumlardan ve klinik müdahalelerden sosyal kalkınma, sosyal planlama ve sosyal politikaya kadar uzandığını savunmaktadır. Endüstriyel değişim yalnız üretim süreçlerini dönüştürmemekte, eğitimi, ekonomiyi, toplumu, sağlık hizmetlerini de değiştirmektedir. Son tahlilde endüstriyel sosyal hizmet değişen toplum yapısının temel konularını irdelemelidir.

6. Sonuç ve Öneriler: Post-Endüstriyel Sosyal Hizmet Uzmanının Roller

Endüstriyel sosyal hizmet uzmanının rolleri arasında net bir şekilde ayırım yapılamamakla birlikte, kullanılması önerilen endüstriyel sosyal hizmet uygulamaları hem mavi yakalıları hem beyaz yakalıları hem de özel nüfus gruplarını kapsayıcı ölçüde mikro, mezo ve makro boyutlarda çok yönlü şekillendirilmelidir. Endüstriyel sosyal hizmet uzmanının mikro düzeyde; çalışanların kaynaklara ulaşmasında köprü görevi gören, işçi, işveren ve ailelerinin ihtiyaçlarını karşılamak için toplum kaynaklarını harekete geçirmek kapsamında *bağlantı kurucu rolü*; işçi hakları ve sahip oldukları diğer haklar hakkında çalışanların insan haklarının güvence altına alınmasının savunuculuğunu üstlendiği *savunuculuk rolü*; organizasyonda yer alan işçilerin gereksinim duyduğu hizmeti işçilerle birlikte sağlamak ve organizasyonun sektörden kaynaklanan insan odaklı taleplerine yanıt vermek için *iş yükü yöneticisi rolü*; çalışanlara yönelik psikososyal danışmanlık ve desteğin sağlanabileceği *danışmanlık rolü*; ihtiyaç duyulan hizmet tipi ve en uygun uygulama yaklaşımları için *vaka yöneticisi rolü*; eğitici etkinlikleri ve bilgilendirme toplantılarını düzenlemek amacıyla *öğretici rolü* ve çalışanların oryantasyonu, eğitimi ve personel yönetimine katkı için *personel geliştiricisi rolü* bulunmaktadır.

Endüstriyel sosyal hizmet uzmanları çalışanların aile ortamını ve sosyal çevrelerini değerlendirebilmek için insan kaynakları üzerinden düzenli ev ziyaretleri

planlayabilir. Ayrıca organizasyon ortamında akran destek grup çalışmaları planlamak endüstriyel sosyal hizmet uzmanlarının kayda değer uygulamaları arasında yer alabilir. Boşanma, sağlık, yetişkin eğitimi, yoksulluk, iş güvencesi, tükenmişlik, stres, çatışma yönetimi, işten tatmin olamama, iş yeri devamsızlığı, işte var olamama ve iş yerinden beklentilere dair her türlü başlık akran grup çalışmalarında endüstriyel sosyal hizmet uzmanının liderliği ile mezzo düzeyde ele alınabilir. Endüstriyel sosyal hizmet alanının henüz yeteri kadar yaygın ve gelişmemiş olması, sosyal hizmet uzmanları adına makro düzeyde uygulama yapmaları için fırsat sunmaktadır. Alanın geniş bir zemine yayılması için sosyal hizmet uzmanları, Devlet-özel sektör-endüstri işbirliği ile politika bağlamında politika geliştirici makro uygulamalarda bulunmalıdırlar. Makro uygulamaların çalışan sağlığı ve güvenliği noktasında bütüncül refahın sağlanması için politikalar üretmesi, alanda aktif çalışabilme noktasında yasal dayanaklara sahip olması gerekmektedir.

Endüstriyel sosyal hizmet uzmanları işin anlamının değerlendirilmesi, çalışma ile ilgili tutum, değerler ve hedefler, genç ve engelli çalışanların çalışma deneyimi, bilgi kaynaklarının kullanımı, eğitim kazanımı, fiziksel yetenek ve iş arkadaşlığı ilişkileri ile de ilgilidirler. Dahası, endüstriyel sosyal hizmet uzmanları iş yerinde ayrımcılık ve sosyal dışlanma, alkol kullanımı ve madde bağımlılığı, mobbing ve taciz ile mücadele, zihinsel sağlık, bireysel ve örgütsel düzeyde veri toplama-yıbilme becerilerine ise mesleki yeterlilikleri doğrultusunda sahip olmalıdır. İş yerinde aileye duyarlı politikalar ve programlar oluşturmak, istihdam verilerini toplamak, kariyer zenginleştirmek ve okul-çalışma programları oluşturmak, mentorluk eğitimini başlatmak, iş dünyası-topluluk işbirlikleri oluşturmak, istihdam yaratmak için organizasyon içinde lobicilik faaliyetleri yürütmek ise endüstriyel sosyal hizmet uzmanlarının başlıca hedefleri arasındadır.

Az gelişmiş ülkelerde çocuk ve anne sağlığı sorunları; gelişmiş ülkelerde ise çalışanların, engelli işçilerin ve yaşlıların sağlığı konusu Endüstri Devrimi ile birlikte kronik hastalıklar ve sosyal çevre etkileşiminin anlaşılmasında da etkili olmuştur. Endüstri Devrimi'nin yenilikleri ve rekabet ortamının yoğunluğu, emek sömürsünü beraberinde getirmiştir. Ön plana sosyal devletin çıkması ile birlikte ilkel sömürgecilik unutulmuş, işçilerin hak kazanımları, meslek hastalıkları ve iş kazalarına ilişkin çalışmalar hızla artmıştır. Endüstriyel sosyal hizmet uzmanlarının, iş sağlığı ve güvenliği, sosyal girişimcilik, sosyal inovasyon, risk yönetimi, sürdürülebilir işletme modelleri, aile işletmelerinde kurumsallaşma gibi endüstriyel alana dair konularda bilgi sahibi olması önemlidir.

Öte yandan ülkemizde var olan engelli istihdamına yönelik kota uygulaması 50 ve daha fazla çalışanı bulunan işletmeler için geçerlidir. Aslında bu işletmeler, Türkiye'de toplam işletmelerin çok küçük bir kısmını oluşturmaktadır. Dolayısıyla engelli istihdamı için kota kapsamına girecek işletmelerin zamanla sayısının artırılması iyi bir tercih olabilir. Çözüm olarak; mevcut işletmelerde aranan kriterleri 50 çalışandan daha az işçiye sahip işletmeler odağına taşıyabilirsek ya da bu işletmeleri

de kota uygulaması kapsamına dâhil edebilirsek engelli bireylerin güçlendirilmesi ve mevzuata dair kayda değer çıkarımlar sağlamış oluruz. İşçilerin güvenliği, varlığı ve sağlığı hem endüstri mekanizmaları hem de işverenler açısından önemlidir. Bütüncül sağlık uygulamaları kapsamında işçi sınıfı grubunun fiziksel, ruhsal ve bilişsel sağlıklarının desteklenmesi gerekmektedir. Bu noktada iş yerlerinde endüstriyel sosyal hizmet uzmanlarının istihdam edilmesi önem taşımaktadır.

Aynı zamanda işçi ve işverenlere yönelik psikososyal destek çalışmaları beraberinde işçilerin verimini artırarak üretimin gelişmesine katkı sağlayacaktır. İnsan haklarına dayalı bir perspektiften, başta yoksulluk olmak üzere sosyal dışlanma riski ile karşı karşıya kalan insanlara imkânlar sunan, iktisadi ve sosyo-kültürel hayata aktif katılımları için gerekli kaynakları sağlayan ve buldukları toplumda olağan/normal sayılan yaşam koşullarını ve refahı temin eden süreçlerin endüstriyel sosyal hizmet uygulamaları ile tasarlanması kolaylaşabilir. O halde şunu açıkça dile getirmekte yarar vardır; endüstriyel sosyal hizmet uzmanları sosyal dışlanma ile mücadele için sosyal içermenin önemini ortaya koyabilir. İlaveten, kadınların çalışma koşullarının iyileştirilmesi sosyal refahın sağlanması noktasında en önemli konulardan birisidir. Çocuk işçiliği, eğitim sisteminin çocuğu çalışma yaşamına itmesi ve çocuğun eğitim sistemindeki konumu, ailelerin çocukların çalıştırmasında oynadığı etken rol vb. konuların titizlikle değerlendirilmesi bağlamında endüstriyel sosyal hizmet uzmanlarına da ayrıca büyük sorumluluk düşmektedir.

Kaynaklar

- Akıl, H. (2015). “Göçmen İşçilerin Çalışma Koşulları”. *Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi*, 6/21, 12-17.
- Alçın, S. (2016). “Üretim İçin Yeni Bir İzlek: Sanayi 4.0”. *Journal of Life Economics*, 3/2, 19-30.
- Alpaslan, S. ve Kutanis, R. (2007). “Sanayi ve Bilgi Toplumu Yönetim Metaforlarının Karşılaştırılması”. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 2/2, 49-71.
- Altun, F. (2019). *İşyerinde Sosyal Hizmet Uygulamalarının Çalışanların İş Tatminine ve Örgütsel Bağlılığına Etkisi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Aydın, M.Z. (2008). “Kuşaklar Arası Çatışma Mı? Uyum Mu?”. *Anadolu Gençlik Dergisi*, (100), 10-20.
- Bakalinsky, R. (1980). “People vs. Profits: Social Work in Industry”. *Social Work*, 25/6, 471-475.
- Barutçugil, İ. (2004). *Stratejik İnsan Kaynakları Yönetimi* (Birinci baskı). İstanbul: Kariyer Yayınları.

- Bayraktaroğlu, S., Özdemir, Y., Aras, M. ve Özdemir, S. (2015). “Mavi Yakalı Çalışanlar: Neden Akademik Çalışmalar İçin Cazip Bir Örneklem Değil?”. *İş, Güç, Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi*, 17/3, 141-157.
- Baysal, A.C. (1993). *Çalışma Yaşamında İnsan*. İstanbul: İşletme Fakültesi Yayınları.
- Bingöl, D. (2006). *İnsan Kaynakları Yönetimi*. İstanbul: Arıkan Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti.
- Cheeran, M.T., Joseph, G. ve Renjith, T.A. (2015). Scope of Social Work Profession in Industrial Establishment. *International Journal of Advanced Research in Management and Social Sciences*, 4/8, 315-326.
- Cılga, İ. (2009). “Sosyal Dışlanmanın Dinamiği, Bilimin, Mesleğin Dışlanması ve Öngörüler”. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 20/2, 7-26.
- Cılga, İ. (2004). *Bilim ve Meslek Olarak Türkiye’de Sosyal Hizmet*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Hizmetler Yüksekokulu.
- Demirbilek, S. (2009). *Sosyal Politika Bağlamında: Sosyal Hizmet*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Demirgil, Z. ve Mücevher, M.H. (2017). “Meslek Yüksekokullarında Presenteeism: İdari ve Akademik Personel Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz”. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/21, 237-253.
- Demirkaya, H. (2006/1). “Tarım Toplumundan Bilgi Toplumuna İnsan Kaynakları Yönetiminde Değişim”. *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, (27), 1-23.
- Demirkaya, H. (2006/2). “İnsan Kaynakları Bölümünün Organizasyonu”. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12/2, 1-21.
- EBSO/EGE BÖLGESİ SANAYİ ODASI, (Ekim 2015). *Sanayi 4.0*. 12 Şubat 2021 tarihinde http://www.ebso.org.tr/ebsomedia/documents/sanayi-40_88510761.pdf web adresinden erişildi.
- Erbay, E. (2008). *Çocuk İşçi Olmak: Çocuk İşçiliğine Retrospektif Bir Bakış*. Ankara: Sosyal Hizmet Uzmanları Derneği Yayını.
- Erbay, E. (2013). “Türkiye’de Çocuk İşçiliğinin Büyük Resmi”. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 24/1, 157-168.
- Erday, A.U. (2012). “Beyaz Yakalıların Tanımlanması Üzerine”. *İş, Güç, Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi*, 14/3, 65-80.
- Ertuğrul, İ. ve Deniz, G. (2018). “4.0 Dünyası: Pazarlama 4.0 ve Endüstri 4.0”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7/1, 158-170.

- Seyyar, A. ve Genç, Y. (2010). *Sosyal Hizmet Terimleri: Ansiklopedik Sosyal Pedagojik Çalışma Sözlüğü*. Sakarya: Sakarya Kitabevi.
- Görgün-Baran, A. ve Alpaydın, M.Ö. (2020). “A Qualitative Study on Skills of Elders to Use Digital Technology Products from Digital Divide Perspective”. *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi*, 13/2, 107-122.
- Görgün-Baran, A. (2019). “Kuşaklararası Bilgi Transferindeki Değişimler: Yaşlılar ile Gençler Arasındaki Dijital Bölünme”. İçinde: V. Kalıncara ve İ. Sarı (Eds.), *10. Ulusal Yaşlılık Kongresi Bildiri Kitabı* (ss. 104-112). Denizli: Yaşlı Sorunları Araştırma Derneği.
- Gül, H., Yalçınoğlu, N. ve Athı, Z.C. (2014). “Türkiye’de Çalışma Yaşamında Kadının Konumu ve Sorunları”. *TAF Preventive Medicine Bulletin*, 13/2, 169-176.
- Iversen, R. R. (1998). “Occupational Social Work for the 21st Century”. *Social Work*, 43/6, 551-566.
- İş Kanunu. (2003). *İş Kanunu*. 13 Şubat 2021 tarihinde <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4857.pdf> web adresinden erişildi.
- Kayıkçı, D. (2002). “Türk Tekstil ve Konfeksiyon Sanayi Çalışma Alanında Gözlemlenen Başlıca Sorunlar”. *İktisat Dergisi*, 421- 428.
- Leymann, H. (1990). “Mobbing and Psychological Terror at Workplaces”. *Violence & Victims*, 5/2, 119-126.
- Mahiroğulları, A. (2005). “Endüstri Devrimi Sonrasında Emegın İstismarını Belgeleyen İki Eser: Germinal ve Dokumacılar”. *Sosyoloji Konferansları*, (32), 41-53.
- Marx, K. (2004). *Kapital*. Alaattin Bilgi (Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Maslach, C. ve Jackson, S.E. (1981). “The Measurement of Experienced Burnout”. *Journal of Organizational Behavior*, 2/2, 99-113.
- Mutlu, D. (2000). *Toplam Kalite Yönetimi ve İnsan Kaynakları Uygulamalarına Etkisi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Önür, H. (2013). *Toplumsal Eşitsizlik ve Eğitim*. İstanbul: Eğitim Yayınevi.
- Özdemir, S.M. (2011). “Toplumsal Değişme ve Küreselleşme Bağlamında Eğitim ve Eğitim Programları: Kavramsal Bir Çözümleme”. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12/1, 85-110.
- Özen, S. (1993). “Sosyolojide Bir Alan: Sağlık Sosyolojisi ve Sağlık-Toplumsal Yapı İlişkileri”. *Sosyoloji Dergisi*, (4), 73-88.

- Özgökçeler, S. (2006). *Sosyal Dışlanma Sorunsalı ve Engellilerin Sosyal Politikası Bağlamında Değerlendirilmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Özkan, G.S. ve Özkan, B. (2010). “Kadın Çalışanlara Yönelik Ücret Ayrımcılığı ve Kadın Ücretlerinin Belirleyicilerine Yönelik Bir Araştırma”. *Çalışma ve Toplum*, 1/24, 91-104.
- Sabuncuoğlu, Z. (2000). *İnsan Kaynakları Yönetimi*. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Saithep, R. (2008). *A Survey of Motivational Factors of White Collar and Blue Collar Employees at Mattel Bangkok Limited*. A Unpublished Master’s Project, Srinakharinwirot University, Thailand.
- Skidmore, R.A., Balsam, D. ve Jones, O.F. (1974). “Social Work Practice in Industry”. *Social Work*, 19/3, 280-286.
- Solmaz, U. (2019). *Çalışanların İş ve Aile Hayatı Sorunlarına İşyeri Sosyal Hizmeti Perspektifinden Bir Bakış: İstanbul’da Bir Uygulama*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.
- Soylu, A. (2018). “Endüstri 4.0 ve Girişimcilikte Yeni Yaklaşımlar”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (32), 43-57.
- Syme, L.S. ve Berkman, L.F. (1986). “Social Class, Susceptibility, and Sickness”. *The Sociology of Health and Illness*, 2/1, 28-34.
- Şahin, B. (2009). *Çocuk İşçilerin Korunması*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Şemin, R. (1975). *Okulda Başarısızlık: Sosyo-Kültürel Açıldan Şanssız Çocuklar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Şen, M. (2018). “Türkiye’de Engellilere Yönelik İstihdam Politikaları: Sorunlar ve Öneriler”. *Sosyal Güvenlik Dergisi*, 8/2, 129-152.
- Şenel, B. (2012). “Devamsızlık Nedenleri ve Maliyetlerinin Araştırılması”. *Marmara Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (3), 1-17.
- Tiyek, R. ve Balkan, E. (2020). “Sosyal Hizmet İşletmelerinde İnsan Kaynakları Yönetimi: Kırklareli’nde Bir Araştırma”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 7/10, 32-42.
- Tufan, B. (1994). *Göçmen İşçilerde İş Kazaları: Almanya’da İş Kazası Geçirmiş Türkiye’ye Dönen İşçilerin Sosyal Psikolojik Özellikleri*. Ankara: Sosyal Sigortalar Kurumu Genel Müdürlüğü Yayını.

Yazıcı, E. (2010). *Dönüşen İş Kültürü: İlkçağdan Sanayi Ötesi Topluma* (Birinci baskı). Ankara: A-Kitap Yayınları.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Atatürk University Journal of Faculty of Letters
Sayı / Number 66, Haziran/ June 2021, 221-241

**A PSYCHOANALYTIC CRITICISM OF J.J. ROUSSEAU: A NEGATIVE
ASPECT OF THE PUER AETERNUS ARCHETYPE**

**J.J. Rousseau Üzerine Psikanalitik Bir Eleştiri: Puer Aeternus Arketipinin
Olumsuz Bir Veçhesi**

(Makale Geliş Tarihi: 15.08.2020 / Kabul Tarihi: 09.04.2021)

Canberk ŞEREF*

Abstract

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), either historically or personally, is an original and a highly controversial figure. He has been the precursor of the Romantic Movement and has been a great influencer for the environment of the French Revolution and the Declaration of Human Rights which follows it. Rousseau's theories are focused on the idea that man has been corrupted by civilization and "has been chained everywhere he goes". It is stated in this paper that these ideas of Rousseau are driven by a certain psychological bias: a possession by the archetype of "puer aeternus" or "eternal child". In order to open up this psychology, we took into consideration both Rousseau as a historical figure and an individual (along with his own experiences). It has been argued that personal psychology and philosophy of Rousseau -in relationship with his time period- is thus interlinked. Our approach has taken Jungian psychoanalysis as its method and revolved around it.

Keywords: J. J. Rousseau, Jungian Psychoanalysis, C. G. Jung, M. L. von Franz, Archetypes, Puer Aeternus, Romanticism, Individuation.

Öz

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), tarihi veya şahsi olarak özgün ve son derece tartışmalı bir figürdür. Romantik Akım'ın öncüsü olmuş ve Fransız

* Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara / TÜRKİYE.
Hacettepe University, Faculty of Letters, Department of French Language and Literature, Ankara /TURKEY. E-mail: can.seref@hotmail.com / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4135-3198>

Devrimi ortamı ile beraber İnsan Hakları Bildirgesi için büyük etkiye bulunmuştur. Rousseau'nun kuramı, insanın uygarlık tarafından yozlaştırıldığı ve "gittiği her yerde zincire vurulduğu" fikri üzerine eğilmektedir. Bu çalışmada da, Rousseau'nun bu düşüncelerinin bilinçdışı bir önyargı tarafından, yani "puer aeternus" veya "ebedi çocuk" arketipin tarafından hakimiyet altına alındığı ya da yönlendirildiği savunulmuştur. Bu psikolojiyi serimlemek için, çalışmamızda, Rousseau hem tarihi bir figür hem de birey olarak (şahsi tecrübeleriyle birlikte) ele alınmıştır. Dolayısıyla Rousseau'nun şahsi psikolojisi ve felsefesinin -çağı ile ilişkide olarak- doğrudan birbirine bağlı olduğu öne sürülmektedir. Yaklaşımımızda da Jungcu psikanaliz benimsenmiş ve onun etrafında ilerlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: J.J. Rousseau, Jungcu Psikanaliz, C. G. Jung, M. L. von Franz, Arketipler, Puer Aeternus, Romantizm, Bireyleşme.

"[...] then, by taking refuge in the common mother, I searched in her arms my exemption from the reach of her children [...]"

Reveries of the Solitary Walker

"[...] and until the end of his life, he will not stop being an old child."

Dialogues: Rousseau, Judge of Jean-Jacques

Introduction

Carl Jung's theory of archetypes is founded on his idea that the unconscious is separated as "personal unconscious" and "collective unconscious". As the names reveal enough, the personal unconscious is limited with the life of the individual after birth; and the collective unconscious is the pool of cultural psyche and its motifs, including hereditary and biological basis. Repeating themes, events and all kinds of motifs, thus, are explained (and made sense of) by Jung in this context. The archetypes, as Jung often states, cannot be completely limited by a definition. They are open and in change. They can only be "circumscribed" (Jung, 1969, p.156). Of course, they are not merely the motifs of the imagination but are the unconscious drives which lead the individual's psychic life.¹ It means that the relation of the person with the archetypes is linked directly with his or her personal unconscious.

The mission of "bringing the unconscious to consciousness" in psychoanalysis, is defined in Jung's theory as "individuation". According to this, as the more one's conscious and unconscious mind becomes familiar with each other, the more

¹ In this manner, the archetypes are essential elements of Jungian psychoanalysis.

the person is a complete individual – or to be precise, a more “integrated” individual. The suppression or neglect of the unconscious mind cannot be ignored in this ultimate inevitability. Rather, as the depth of the suppressed increases, the danger of inflation or becoming “possessed” by the archetype increases too: “The rejection of unconscious usually has unfortunate results; if the instinctive forces of the unconscious are kept to be neglected, they rise in opposition [...] The more negative is the attitude of the conscious through the unconscious, the more the unconscious becomes dangerous” (Jung, 2015, p. 31). In this situation, the person can identify him or herself with the archetype or can be so allured by the search of an archetype that they gets under the control of this archetype which will eventually “possess” the person. For example, this can be revealed as a search for the equal of the feminine archetype (anima) in men’s psyche, and the masculine archetype (animus) in women’s psyche (hence, leading to mother or father complex). The problem is that, since the archetype is an image of ideal, an equivalence is a priori unattainable in the world of phenomena. As a result, this leads to an endless dissatisfaction which constitutes a neurosis.

When we think of the archetypes, -except some, when they are in a position which is in direct relation with norms- they do not contain negative aspects in themselves but only in an indirect relation with the person and his or her psychology which defines one’s attitude through the world. So, a mother complex can be interpreted as an anima problem, but the anima as a figure, is not intrinsically problematic. In the example of the *puer aeternus* (or “the eternal child”) which is the subject of this paper, this archetype represents eternal youth with its both positive and negative aspects in it. As this youth and its source of energy are linked with the instinctual world -i.e. Nature-, the other world that is constructed by civilization as an artificial construct often contradicts its desires. This world of instinctual source, as Peterson (2002) has tackled thoroughly -by taking Jungian psychology as an important basis- within the terms of “unknown” or “chaos”, is interlinked with the psychological symbolism of the womb and the unconscious state. While in this case also “mother figure symbolizes the unconscious” (Jung, 2015, p. 35), a child’s or man’s unwillingness for adapting to the conscious reality which is partly detached from motherly unconscious state grows and accumulates itself. When this turns into a feedback -which reveals its essential negative aspect-, “fear of life and people causes more regression and ultimately this results with *infantilism* and ‘return to mother’ ” (Jung, 201, p. 34).² It is a fact that “for many people, what ends the childhood dreams cruelly are the needs of life” (Jung, 2015, p. 42). However, in common sense, for children to be like a child is normally expected from them; yet, when we see a man who carries childlike psychology, it often shows us a neurosis that causes not only an anomaly but also an internal conflict in individual’s psychic life.

² Emphasis belongs to us.

The positive aspect of the puer aeternus archetype is a genius and creativity, or a bringing of wholeness that leads to *Self*. And its negative aspect is this childish psychology in a grown man³ which is defined by certain traits such as irresponsibility, tendency to overvalue the dream -or ideal- world, spontaneity, dependence on mother, and so on. Jung states that “the ‘eternal child’ in man is an indescribable experience, an incongruity, a handicap, and a divine prerogative; an imponderable that determines the ultimate worth or worthlessness of a personality” (Jung, 1969, p. 179). According to this, depending on the point of view, we can observe this archetype in its two-sided aspects. It is the manifestation of the experience which resides out of the conscious mind, and thus, which can threaten it. In the same time, because it is on the outside of the enlightened conscious territory, it can bring the novelty, development, destruction and creation (-concerning bringing of novelty and growth by the hero- see Peterson, 2002); and therefore the wholeness in the manner of awakening the one-sidedness of the conscious: “It is a personification of vital forces quite outside the limited range of our conscious mind; of ways and possibilities of which our one-sided conscious mind knows nothing; a wholeness which embraces the very depths of Nature” (Jung, 1969, p. 170).

Rousseau’s philosophy, on its basis, argues that the development of civilization gradually corrupts the nature of man (for some precise statements, see for example Rousseau, 2008, p. 52 and 2018, p. 5). The unconscious state of *homme sauvage* (savage man or primitive man), compared to this, is depicted as “moral” and more natural with closeness to all the fruits of the Nature. Therefore, Rousseau’s description for the state of nature can be seen as an unconscious symbolization of pre-paradise-lost-times. Besides of clear projection of puer psychology in his theories which we shall examine, Rousseau’s psychological individuality also shows his puer character in an evident manner, and this is linked to his ideas as well: firstly his mother complex and his constant tendency to idealize women, and then his radical “chain-negating” attitude which likewise reveals itself with his marginality in the society.

As a historical figure, Rousseau is considered to be both a romantic and an enlightenment philosopher (despite their contrast in their essential ideas). In his romantic thought, Rousseau is strongly original – which makes him the precursor of romanticism. Rousseau’s clear and unhesitant statements can be related to this originality. Thus, he was the discoverer of this particular way of thinking. His bold motivation of speaking the truth seems to be the attitude that opens his mind more clearly to his psychoanalytic readings based on his commentaries. It can be seen as an impudent or a too easy choice to make assumptions on a philosopher from history: related to this, before starting, we must accept that everything should not be seen as a complex, but instead, some great things are caused *by* and *thanks to* psychological

³ *Puella aeternus* is the feminine name of the archetype but since we will focus on Rousseau, we shall limit ourselves with man’s puer psychology.

irregularities. Which means that if Rousseau was driven by his puer psychology we are obligated to accept the fact that in most cases we would not be able to treat his complex without destroying his philosophy in totality either. Therefore, one could not demand a philosopher to be “normal”, if we were to look from a perspective concerning the value of his philosophy. He is what he is – nonexcludable from his whole psyche.⁴

Eventually, we link Rousseau’s ideas to his psychology and observe his psychology in comparison with the structure of his time’s ideological background.⁵ In this period of the eighteenth century, the Age of Enlightenment (and industrial developments) rapidly improves the individual consciousness of the society. Its main motive is a trust to reason’s potential to enhance the state of man in his social life. In the face of this radical acceleration, another parallelly radical oppositional (a cultural enantiodynamia⁶) intellectual movement arises: the romanticism. Rousseau, in his part as a historical figure, represents the emblematic way of thinking and character of romanticism.

Noting these so far, the argument of this paper revolves around the connection of the archetype of “puer aeternus”⁷ and Rousseau’s psychology -with unconscious drives that lead him to his philosophical deductions- in the frame that is revealed in his philosophical and autobiographical texts which contain a therapeutic expression of the unconscious psyche as in their “confession” in a written form. The famous and dominant theme of “returning to nature” in Rousseau’s theories is examined in this context with the perspective of Jungian psychoanalysis along with the theories of Carl Jung himself and Jungian psychologist Marie-Louise von Franz. The main claim that Rousseau makes for justifying the natural state is thus considered as a complex-biased characteristic caused by “possession by an archetype”. Therefore, it is argued that Rousseau’s texts and his philosophy in general contain an observable puer psychology in their both personal and the *zeitgeist* context.

Jung and the Puer Aeternus or “the Child God”

The “puer aeternus” archetype is essentially defined by Jung in his book *The Archetypes and Collective Unconscious*. He describes certain characteristics of this

⁴ Von Franz gives an example for this sensitive subject: treating analysands but with what cost? (von Franz, 2000, p. 20).

⁵ With this, for the moment we ignore some problematics of literary criticism concerning the relationship of the author and his or her text.

⁶ A Jungian term for an extreme equalization of an extreme attitude.

⁷ Which can be interpreted in Lacanian psychoanalysis even as a problematic “mirror stage” or a problematic adaptation process of “symbolic” (as in, *les non-dupes errent*) or an unacceptance of “lack” that results with a need for returning to the existence in totality inside the mother’s womb. But we deliberately put this work into the context of Jungian psychoanalysis to distinguish what is behind the attitude of “refusing to grow up” -that we encounter in man-child- both personally and culturally.

archetype, but by offering the future psychologists to expand it, he remarks that it is still a relatively “virgin territory” (Jung, 1969).

Jung defines the puer aeternus with its certain manifestations: link with the original condition which is not differentiated by consciousness or uprooted by it; a symbol which unites the opposites, a mediator, bringer of healing, that is, one who makes whole, thus himself is a hermaphrodite; a force to embrace the very depths of Nature and her drive to self-realization; a creative nature; a personification of vital forces; inseparable unity of the beginning and the end, and so on (Jung, 1969, pp. 162-178). In its most metaphorical sense, it is the bringer of wholeness. For the person, this archetype leads to the synthesis of the conscious and the unconscious – to the destination of which Jung calls “Self”. Therefore, it is one of the revelations of the Self’s figures.

Given these traits of puer aeternus, we can accept that it has essentially positive aspects for a person. However, we must take into consideration that the individuation process of Jung, which concludes with the unity of consciousness with the unconscious psyche, is the ultimate purpose of his psychoanalysis. Therefore, puer aeternus as a provider of unity, leads to the final destination of the process (for this example Jung gives Jesus who says “except ye become as little children” and speaks about other religious motifs [Jung, 1969, p. 169]).

Von Franz’s Examination of Puer Aeternus

One of Jung’s students and co-coworkers, Jungian psychologist Marie-Louise von Franz will make a thorough practical examination of this archetype with her twelve lessons which take place between 1959 and 1960 in Jung Institute in Switzerland and which, afterwards, have been collected into a book. She starts her lessons with a baseline characterization of the archetype and its reflections on the individual:

“*Puer aeternus*⁸ is the name of a god of antiquity. The words themselves come from Ovid's *Metamorphoses* and are there applied to the child-god in the Eleusinian mysteries. Ovid speaks of the child-god Iacchus, addressing him as *puer aeternus* [...]”⁹. In later times, the child-god was identified with Dionysus and the god Eros. [...]. He is a god of vegetation and resurrection, the god of divine youth, corresponding to such oriental gods as Tammuz, Attis and Adonis. The title *puer aeternus* therefore means eternal youth, but we also use it sometimes to indicate a certain type of young man who has an outstanding mother complex and who therefore behaves in certain typical ways” (von Franz, 2000, p. 7).

It is important to distinguish that each of these gods are mythologically symbolized as “Nature” itself or an agent of it (except Eros). Tammuz, Attis and Adonis are the same gods treated or manifested differently in various cultures (Tammuz in

⁸ The Latin words are translated as “eternal child”.

⁹ Book IV, 18.

Akkadians and Semitic people, Attis in Phrygians and Adonis in Greeks). Dionysus is likewise an agent of the nature. And Eros is the unifier of sexes. Nature in itself is the unconscious or impulse-driven state, in which all living creatures act according to their instincts and emotions. Additionally, one should show regard to the symbolization of the nature as the unconsumable life.

With its positive aspect, there also exists a negative aspect of the puer aeternus which von Franz will make the examination of; hence the translation of the book's title is called *The Problems of Puer Aeternus*.¹⁰ Jung puts the puer in the mythological territory while von Franz brings it to more daily and individual life with her explications. Her inquiries are founded on those of Jung's, however, they focus more on individual traits. The first six lessons of the book are on *The Little Prince* of Antoine de Saint-Exupéry. According to von Franz, as the character "little prince" is a figure of puer aeternus, the author himself is also an individual with a deep puer psychology.

"A puer aeternus psychologically refers to an older man whose emotional life has remained at an adolescent level, usually coupled with too great a dependence on the mother" (Sharp, 1991, p. 107). Puer is generally known for his problem of commitment to things or people. He usually has a weak ego and a strong spiritual insight. With an idealist attitude to career, "toying with a thousand possibilities of life and cannot choose just one" (von Franz, 2000, p. 91), puer is often unwilling to commit to a thing or choice.

"The puer typically leads a provisional life, due to the fear of being caught in a situation from which it might not be possible to escape. His lot is seldom what he really wants and one day he will do something about it – but not just yet. Plans for the future slip away in fantasies of what will be, what could be, while no decisive action is taken to change. He covets independence and freedom, chafes at boundaries and limits, and tends to find any restriction intolerable" (Sharp, 1991, p. 107).

Dependence can signify a prison for the puer aeternus – that is, to be stuck in. "There is always a 'but' which prevents marriage or any kind of definite commitment [...] There is always the fear of being caught in a situation from which it may be impossible to slip out again" (von Franz, 2000, p. 8). This means that responsibility is not an attraction for him. Here we can cite an example that has been given by von Franz:

"They generally do not like sports which require patience and long training, for the *puer aeternus*, in the negative sense of the word, is usually very impatient by disposition, so that such sports do not appeal to them. I know a young man, a classical example of the *puer aeternus*, who did a tremendous amount of mountaineering but

¹⁰ German title is "Puer Aeternus - Eternal Youth and Creative Genius". Yet, the original lessons are given in English.

so much hated carrying a rucksack that he preferred to train himself even to sleep in the rain or snow and wrap himself up in a silk raincoat and, with a kind of Yoga breathing, was able to sleep out of doors. He also trained himself to go practically without food, simply in order not to have to carry any weight. He roamed about for years all over the mountains of Europe and other continents, sleeping under trees or in the snow. In a way he led a very heroic existence, just in order not to be bound to go to a hut or carry a rucksack. You might say that this was symbolic, for such a young man in real life does not want to be burdened with any kind of weight. The one thing he absolutely refuses is responsibility for anything, or to carry the weight of a situation” (von Franz, 2000, pp. 8 and 9).

The puer generally feels “unique” with a hidden hope to achieve something extraordinary. This can be a secret messiah or savior complex (von Franz, 2000). But he is full of life and energy – after all, child-god is the “eternal youth”, the endless circle of life. Consequently, the will to independence can be seen in its connection to the untamable character of the nature – thus, the person becomes able to keep himself vitally fresh and vivid. Inside the society, this should be a problem because work and social relations require certain devotion or commitment, and the routine of daily life does not always allow creativity or being free.

For von Franz, the real issue behind the psychology of the puer aeternus is related to mother complex. This is defined as being “mother-bound” in person. When it comes to the child-god, this can be interpreted as his closeness to mother Nature, or for the individual, closeness to unconsciousness.

After giving certain characteristics of puer aeternus, von Franz goes to the examination of *The Little Prince* and its author. According to von Franz, Saint-Exupéry is a puer aeternus with a mother complex caused partly by his mother’s character of “devouring mother”. The book starts with Saint-Exupéry’s autobiographic story: he wants to be a painter in his childhood but people discourage him – they wish him to lean on more “serious” subjects and they do not understand his painting or see-through its real sense (by that, what is mentioned is the well-known “snake in elephant” painting). As von Franz interprets, this part is especially a critique of his society and adult world: “Saint-Exupéry, in a slightly ironical manner, speaks mockingly of the grown-up world and grown-up people who take themselves so seriously and are really occupied with such trifles” (von Franz, 2000, p. 31). In the later sections of *The Little Prince*, there is a voyage of the prince among planets which continues to the critic of the “adult” mindset as well. There, in order, he sees “king”, “conceited man”, “tippler”, “businessman”, “lamplighter” and finally “geographer” (Saint-Exupéry, 2016). None of these men’s work is sensible to him. Each has ridiculous motives.

Presumably, the author gives up painting and becomes a pilot (Saint-Exupéry himself has been a pilot during WW2). Even this choice of career is deeply

connected to the unwillingness to dependence on daily reality. During the flight, one feels free from gravity so that no one can neither catch nor enchain the pilot. “He never quite commits himself to any mundane situation but just hovers over the earth, touching it from time to time” (von Franz, 2000, p. 11). Here we can remind Peter Pan who is also a perfect depiction of puer aeternus and also is “the eternal youth” (Killey, 1997): he can fly only by the help of fairy dust, he never gets old, he as well is a rather narcissistic character, he is almost always energetic -except when he is moody-, he is a wanderer and he always unconsciously seeks for a mother figure.¹¹

Rousseau’s Philosophy of “Returning to Nature” and Its Ground of Puer Aspect

Rousseau, in his part, is a romantic and an enlightenment philosopher at the same time. These two principally contradict each other. Because, while enlightenment ideas strongly value reason in its aid for evaluating human condition in society and the world, romanticism rejects the rationality of the enlightenment by replacing it with sentimentality, feelings, and the power of imagination. “The romantic movement”, e.g. with the words of Russell, “in its essence, aimed at liberating human personality from the fetters of social convention and social morality” (Russell, 1967, p. 683). Rousseau, based on both his ideas and characteristic themes of his texts, as it generally accepted, has become the founder of the romantic movement “by appealing to the already existing cult of sensibility, gave it a breadth and scope that it might not otherwise have possessed” (Russell, 1967, p. 676).

As a philosopher, the essential theory of Rousseau is founded on the theme of “returning to nature”. The thinking system which has been constructed over this basis starts with a certain assumption on the natural state of man. The first published text of Rousseau, *The Discourse on Arts and Sciences*, defends the idea that despite of the opposite supposition in their favor, arts and sciences have corrupted the morality and the nature of man.¹² The picture of *homme sauvage* (man before civilization) is not depicted here yet. Instead, Rousseau mainly takes into observation the ancient communities such as Athens, Sparta and Rome. Athens for Rousseau, with its rich art and sciences and developed culture, cannot be compared to pure and untouched virtues of Sparta. Therefore, according to Rousseau, Sparta is considered to

¹¹ For example, see the last chapter of *Peter Pan*. Peter Pan searches for a mother but he is not conscious of this. He is the captain of the legion of lost boys, none among whom knows what a mother is and Peter introduces Wendy to them as he has “brought them a mother”, they too ask her to be their mother (Barrie, 2017, pp. 70 and 79).

Dan Killey’s definition of Peter Pan Syndrome also covers the content of a puer psychology. And in this paper, related to Jung’s theory, we take his ideas into consideration also.

¹² For a more extensive evaluation of *The Discourse on Arts and Sciences*, see our work: Şeref, Canberk (2020). *Rousseaucu Logosantrizm ve Lakonofili: Sparta Bir Mitik Ütopya Mıdır Politik Ütopya Mı? FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (30), 195-222. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/issue/58166/750532>

be the ideal state. Rome was also a near-perfect political state in its republic period until it has been corrupted by the Athenian culture's influence (Rousseau, 2017: 12). Shortly, as Rousseau's idea is expressed by Russell, "by creating wants, arts and sciences are the sources of slavery; for how can the chains be imposed on those who go naked?" And surely his final deduction is that "everything that distinguishes civilized man from the untutored barbarian is evil" (Russell, 1967, p. 687).

Barbaric communities are approved by Rousseau by virtue of their untouched will to liberty (Rousseau, 2017a). Hence, both the historical development of mankind and the development of individual in the course of one's life are seen as a "losing" of the Nature by him. As he says on the first page of *Emile*: "Everything is good which comes from the hands of the creator of things: all degenerates in the hands of man" (Rousseau, 2018, p. 5). His second discourse named "*On the Origin and Basis of Equality Among Men*" investigates the state of man in the nature more thoroughly (this *homme sauvage* is also popularly called "noble savage" which is defined by an uncivilized and rather virtuous character). According to Rousseau's argument, man was moral in the natural state just because he was driven by his impulses or emotions. Despite that he could be self-centered or selfish, this attitude is always balanced by his feeling of sympathy in the way of "pity" or "mercy" (Rousseau, 2008). As Rousseau indicates: "lack of logic and reason that we see in him always gets him carelessly engaged by his first sentiment of 'Humanity'" (Rousseau, 2008, p. 98). Therefore, when he was impulse-driven, he is imperatively good.¹³ But here comes the intrusion of the reason, the faculty of reflection. Now, because man can transcend his natural drives, he can be either good or bad by choice. Not inevitably driven by his sentiments, with the absence of natural sympathy, he becomes able to say, "that does not happen to me, so I'm fine" (Rousseau, 2008). Briefly, Rousseau's comparison between the morality of the modern man and *homme sauvage* concludes with the recognition that "the simpler is a person, more moral he or he is".

Rousseau's description illustrates the original and natural state of man. Related to this, Jung also suggests that being close to one's roots infers being "more natural, more 'moral'" (Jung, 1969). Therefore, accordingly, the feeling-driven state is more moral than rationality's complex and constantly-reprieving structure. With its faculty of abstraction that can lead to detachment, the conscious tends to be one-sided and aim-focused. The danger of putting distance to one's own root along with the detachment is revealed here with this principle, or as Jung states: "The more differentiated consciousness becomes, the greater the danger of severance from the

¹³ Here we can see the influence of Rousseau on Kant. Kant argues that the area beyond the limits of the reason is the world of noumena which affects the person as impulses or instincts. This world of noumena is in fact the first formation of the idea of unconscious mind. But Kant thinks that this beyond reason noumena -such as God, the idea of immortality of soul and after-death places like Heaven and Hell- are united as "good will" which means will to do good.

root-condition” (Jung, 1969, p. 163). Likewise, parallelly with this idea, Rousseau argues that people become less moral with the progressive increase of rationality or of the consciousness’s autonomy.

Now we must take into consideration the motto of Enlightenment: *sapere aude*.¹⁴ “Dare to think”, aims to motivate the cultivation of more autonomous individuals into the culture. It simultaneously indicates a provoking of the *individuation* by replacing “us” centered thinking of the age with “me and my environment” way of thinking (or my precisely, in a less assimilated way, “me in my environment”). The emergence of Rousseau’s anti-enlightenment ideas come into the picture against this mentality. Inarguably, enlightenment ideas are favorable ones. Yet, when we take them into account as new and rather shocking ways of reflection, they certainly seem as they prefer to put so much responsibility on the individual alone. “Day and light are synonyms for consciousness” (Jung, 1969, p. 164) as Jung puts it. That being said, one can relate the symbolism of the name “enlightenment” to the expanding of consciousness which concludes with the archetypal event of separation (from unconscious state). Parallelly compared to the eighteenth century’s people in the Age of Enlightenment: “the coming of consciousness was probably the most tremendous experience of primeval times, for with it a world came into being whose existence no one had suspected before” (Jung, 1969, p. 164).

Sapere aude of the enlightenment wishes to create more conscious individuals. Therefore, this is a period that the conscious and unconscious differentiation takes a radical acceleration (e.g. see von Franz, 2017, specifically, p.131). As the historical dialectic ensues this enantiodromi, after this intellectual movement, romanticism comes forth with an appraisal of the irrationality. It has been indicated before that Rousseau is a precursor of the romantic movement, and hence his ideas are highlighted with the contrast to the enlightenment. He becomes *the* intellectual who takes the side of man’s origin and roots. Or if we should say more openly: Rousseau seems to be an agent of the self-regulation of the cultural psyche.

When we look from a historical point of view, romanticism follows this dialectic cycle of history. Such that enlightenment philosophy was trying to rationalize and make conscious individuals while romanticism was advocating the counter values and deindividuation. Then if the enlightenment is the light itself, romanticism should be “the dark” (which is precise for both its most characteristics, its symbolism, its interests and especially its mindset). Thus, this process can be interpreted as severance from an unconscious state, or as it is given in Jung’s analogy: “And God said: ‘Let there be light’ is the projection of that immemorial experience of the separation of conscious from unconscious” (Jung, 1969, p. 164).

¹⁴ Although Kant used this citation of Horatius in 1784, after many French enlightenment philosophers, what he did was to describe or write it out. Namely, he expressed what was already there.

Psychology of Jean-Jacques Rousseau

After clearing the motive of Rousseau and romanticism with their counter-motive, now, we can focus on its psychological examples on Rousseau. His mother had died during his birth consequently leaving the first unpleasant impression on Rousseau about the phenomenal world. In his autobiography *The Confessions*, after telling the pleasant love story of his mother and his father, he describes his emotions as such: “After ten months I was born infirm and sick; I have cost the life of my mother and my birth has become the first of my calamities” (Rousseau, 2016, p. 18). Thus, beginning from his birth, he becomes open for a mother complex, which will reveal itself particularly more clearly in his relationship with his -temporary- caretaker Madame de Warens whom he shall call “maman”.

The first encounter with the world of phenomena unquestionably has not left a welcoming impression on him. “Nothing in all the world welcomes this new birth. [...] That is why Nature, the world of instincts, takes the ‘child’ under its wing: it is nourished or protected by animals” (Jung, 1969, p. 168). Rousseau surely has not been “fed by animals” in its basic meaning. Despite that, he will mention perpetually that Nature “feeds him spiritually”. As in the characteristics of romanticism, Rousseau will feel a drive to approach to or to be *in* the Nature. She is the root of man’s all artificiality despite its corruptness and she is the purity and simplicity for all who have been displeased by this artificiality. We can understand that the Nature is the world of unconsciousness along with all its impulses – or in Freudian topography, the *id*’s domain.

When Rousseau comes to a certain age of childhood (around seven), he starts readings including histories of antiquity (Rousseau, 2016, p. 19-20). With these readings, Rousseau will discover some ideals and surely his discontentment to his own time will increasingly grow within contrast with them (a modern reader or viewer of the fantasy genre should not feel hard to connect with feelings of Rousseau). History of antiquity, although they might not serve the same to most of the modern readers, would suffice to satisfy the wish of the child Rousseau to get away from this world’s reality. Ancient history and politics, by creating an image of a distant ideal, can be seen as to have created influences in two aspects on Rousseau: firstly, the feeling that those were the good worlds and this one here is not, and secondly that those ideals are worth to follow the examples of. Well, the first influence must have formed the romantic and the second the enlightenment philosopher. It is important to remark that Rousseau idolized Sparta while degraded Athens (chiefly in *Discourse on Arts and Sciences*). Of course, his idea which supports this attitude was the fact and supposition that Sparta was simple and natural (and extremely conservative) -creating the natural moral- and Athens, as it was the homeland of culture, was more cultivated, thus creating a society that has reached above the basic desires and habits (including luxury). According to Rousseau, in the manner it is discussed in his philosophy, this latter is a loss of its nature for mankind.

Among many events that can show the psychological mentality of Rousseau, we shall choose some among them; starting firstly with one that can reveal a certain feeling of injustice coming from the outer world to him (which also has often been highlighted by researchers of Rousseau). Because of a quarrel that ended up in court, his father is forced to leave Geneva; entrusting Rousseau to his uncle Bernard for his raising. For his education, his uncle gives him and his son to a priest called M. Lambarcier as a pupil where he will stay for two years. Spending his time with his cousin of the same age as him, Rousseau is relatively happy and content with his life in champaign along with his admire to his educators M. and Mme. Lambarcier. But an incident occurs. The wife of the priest finds her comb broken and asks Rousseau if he had broken it. He denies that he did it while M. and Mme. Lambarcier insist on interrogating him (in *Confessions*, adult Rousseau insists that he really did not break it). After that, both his cousin and Rousseau are punished for their so-called lies. This turns into a trauma for him which he has interpreted as an injustice causing to the loss of innocence:

“Thusly ended the time of serenity of my life of childhood. From this moment, I stopped enjoying a pure happiness, and today I feel as if the charms of my childhood memories have ended there. Still, we have stayed at Bossey for a few months. We were there as the state of the first man in the paradise was presented to us but as he stopped to enjoy it: in appearance, this was the same situation, and in fact a totally different way of being. Attachment, respect, intimacy, confidence was not binding the students to their guides anymore: we were not looking at them like the gods who are bound to our hearts: we were less ashamed to do deeds and more fearful of being accused: we started to hide ourselves, to be mutineer, to lie. All the vices of our age were corrupting our innocence and making our games ugly. Even the champaign lost its attraction of sweetness and of simplicity that goes through the heart: it seemed as deserted and dark; it was like covered with a curtain which hides its beauties” (Rousseau, 2016, p. 34).

The boys become so untamed that after then Lambarciers send them both back to his uncle. After a while, Rousseau is sent to learn apprenticeship from a clerk. The young boy is so bored and unwilling that his master sends him back also. After this, now he is sent to an engraver for an apprenticeship. But he is even more dissatisfied next to his new master. He even accuses him and his work with corrupting his nature: “my master whose name was Monsieur Ducommun, was a rude and young man who succeeded in a short time to darken all the light of my childhood, to turn my character which was alive and full of love into an astounded one and to decrease both my fate and my soul to the level of an apprentice” (Rousseau, 2016, p. 46). This period continues until Rousseau decides to leave the city: one day when he was outside the city with his friends, just when they were about to enter the city, the bridges at the border are raised, leaving them all out of the city till morning. His friends will turn back into their town but Rousseau, his apprenticeship in his mind,

decides to leave Geneva for good (Rousseau, 2016) “At the time, however, it was a thrilling break for freedom. He was not quite sixteen, and he had no money and not much in the way of skills, but he somehow harbored a conviction that he was an exceptional person and bound to succeed” (Damrosch, 2007, p. 40). As he already was “fond of freedom” (Rousseau, 2017, p. 55), this experience was a breaking of chains: “Free and my own master, I believed I could do everything and achieve everything; I had only to leap to rise up and fly through the air.¹⁵ I was entering the vast space of the world with perfect safety, and my merit was going to fill it up” (as cited in Damrosch, 2007, pp. 40-41). Now, Rousseau becomes a wanderer for a while (except some short periods, in fact, he never becomes “stable” during his life).

When it comes to Rousseau’s relationships with women, he is rather shy but always emotional and sentimental. However, as it is remarked before, Rousseau has always problematic relationships with them. The young boy who grew up without seeing his mother, has tendencies to idealize and project his anima to women by describing them sometimes just like goddesses who shine grace and goodness. From his aunt to his instructresses and to women he met – he will see many of them as such. But the most interesting relationship of Rousseau is with Mme. de Warrens who took him to her care in the next year he left Geneva. Mme. de Warrens is a divorced woman who lives by herself with her house workers. They will develop such intimacy that in the end he will call her “Maman” and she will call him “Petit” (Rousseau, 2016).

The only balance that Rousseau has obtained, out of solitude in Nature, is his times in the house of “maman” – keep in mind that, civilization, for Rousseau, is a force of unnatural dynamism which corrupts man. All along his life he will be on a pendulum both mentally and physically. He will change many environments and many occupations. Meaning that, he will never really “rest” as he wishes. Although, this does not mean that he is a hard worker who spends a hundred hours a week by working; rather, the problem for him is that he cannot have a proper mental homeostasis. But the times spent in unity with Nature are different. In his second autobiography *Reveries of the Solitary Walker*, Rousseau in exile on a lake island called Saint-Pierre, describes his perfectly balanced and passive happiness: a place distant from any civilization and with only a few people who live there:

“What do we enjoy in such situations? Nothing external to one’s self, nothing but ourselves and our existence. As long as this state lasts, one is sufficient to himself, just like God. The sentiment of existence, stripped of any other emotion, is in itself a precious sentiment of contentment and of peace which alone would suffice to make this existence dear and sweet to anyone able to avoid one’s self from all the sensual and earthly impressions which incessantly come to distract us from it and to trouble its sweetness here-blow. But most men, agitated by continual passions, know

¹⁵ Keep in mind that flying is a symbolism for kind of leaving earthly existence.

little of this state and having tasted it only imperfectly only for a few moments, preserve only an obscure and confused idea of it which does not let them feel its charm. It would not even be good in the current structure of things that these sweet ecstasies would make people disgusted with the active life of their ever-recurring needs prescribe to them as a duty. But an unfortunate person who has been cast off from human society and who can no longer do anything here-blow useful and good for neither for another nor himself, can find compensations of happiness which fortune and men cannot take away from him” (Rousseau, 2011, p. 62).

It is observable that his condition in this solitude surrounded by the Nature is a temporal substitute for the living of *homme sauvage*'s state of nature. He is profoundly stripped from all artificiality and he is distant from *société moderne* of his time; which signifies a pure and innocent happiness of the Golden Age for Rousseau. Now we can highlight the resemblance of the life in Nature and the life besides “maman”, described with Rousseau's words in the last chapter of the same book:

“[...] in the later periods of my life, because I was weak and unresisting, I was so agitated, joggled and pushed around by the passions of others that, almost passive as in a stormy life, I barely sort out what is mine in my own nature that during all this time, and the pressure of harsh needs did not cease to dwell on me. But during those few years, loved by a woman full of complacency and tenderness, I did what I wanted to; I was what I wanted to [...] I persuaded maman to live in champaign. A house isolated by a valley¹⁶ side has been our sanctuary, and it is there that in time of four or five years I have lived the joy of a life of a century and a pure and full happiness which covers its charm on horridness of present. I needed a friend in accordance with my heart, I had it. I wanted the champaign, I obtained it; I could not suffer from subjugation, I was perfectly free, and better than free, because subjugated only to my feelings, I was doing nothing but what I wanted to do” (Rousseau, 2016, p. 119).

He describes his ego as it was rather weak. Of course, this can be related to openness of mind that leads to creativity; but most importantly, revealed also by his wanderer character, he carries the dynamism of the Nature. This dynamism surely cannot flow parallelly with society because the flux of Nature and culture -particularly Western culture- are rarely the same. We can interpret the difference of the ways of the flux of the nature and society such as the first tends to aim to homeostasis while the latter one is incapable of moving forward.

When we return to the subject of Mme. de Warrens, Rousseau's main occupation in the house is to help her with the house. Period by period he comes and goes to this house till he leaves permanently at around his twenty-six. Mme. de Warrens is a nice, gentle and a moderately pretty woman. Educated enough, she generally

¹⁶ It is interesting that Sparta, which Rousseau admires profoundly, is located on a valley surrounded by mountains as well and it is a state which always prefers isolation in culture and any outer relations.

knows her ways and how to handle her house (Rousseau, 2016). Shortly, for a while, Rousseau genuinely finds in her a mother figure and he feels himself like a son: “By saying her *maman*, by showing her casualness of a son, I had used to see myself as a son” (p. 247). But it is intriguing that, sexually inexperienced Rousseau will have his first intercourse with her: when she finds out that he is still inexperienced, she offers him to compensate his inexperience herself (p. 247-248). As Rousseau indicates, she tells this with tenderness and without any lustful wish. He naturally finds himself in contradiction, not because she already has affairs with her current steward but because he feels the hesitancy as she seems like his mother. He feels a vivid desire and a repulse at the same time. In the end, he has the intercourse with her, but he describes his experience as “poisoned with a sorrow” (p. 248). Apart from a feeling of an incest relationship, it can be seen as his unwillingness to degrade the purity of platonic feelings as well. In the previous paragraph, he depicts this love for her as an ideal form of a platonic love:

“I always used to love her as passionately as one could; but I used to love her more for herself and less for myself, or at least I was seeking happiness besides her rather than pleasure; she was much more to me than a sister, a mother, a friend, and even a lover and because of this that she was not a lover to me. After all, I loved her too much to covet; here is the clearest thing among my ideas” (Rousseau, 2016, p. 248).

After the steward of the house dies, a new young man called Vintzenried comes for his place. With his coming, Rousseau feels a coldness entering between him and “*maman*” (or he thinks so). This becomes an experience of disillusionment for him; he feels like his paradise is crumbling down (Rousseau, 2016, p. 327). Taking the place of the previous was not pleasant for him but sharing “*maman*’s” affection and interest with a newcomer does not seem bearable for Rousseau. Consequently, he decides to leave the house (in fact, he cannot be seen entirely as a spoiled young man, she has affairs also with the new steward). His separation from Mme. de Warrens is caused mainly by two reasons that he mentions: first is that he does not want to share her interest with the new steward (although, she tells him this situation does not mean that “he lost his rights because he was sharing them with another”); and the second is that, in his words, “he would choose to die thousand times instead of devaluing his loved one because of his desires” (Rousseau, 2016, p. 328). Thus, in order to keep her pure and goddess-like image intact, he rather chooses to suffer from her absence.

From Mother Complex in Relation with Anima to Puer Aeternus

Rousseau, in person, has always been considered as a man who is hard to get along (with examples including famous quarrels with thinkers of his age such as Voltaire and Hume). He was an eccentric character. He was often emotional and impulsive in his relations and his environment (which reveals his anima problem).

Even though he joined them, he was never able to involve really in saloon gatherings of intellectual *société*. It is notably interesting as well that when he found a woman to spend his life with (who is called Thérèse and was rather naive and simple), he did not legally marry her (until a very old age). Instead, they spent their life together without an official engagement. And Rousseau had five children with her; each of whom he sent to an orphanage. His excuse was that “he could not take care of them as they would need or deserve” (Rousseau, 2016, p. 438). One could say that he really internalized his proposition that “man is enchained everywhere he goes” (Rousseau, 2017b, p. 4). He *de facto* did not wish to be enchained anywhere. The problem is, behind his invincible liveliness that directly comes from the purity, in the end “Peter Pan, [as is Rousseau], was a sorrowful young man. His life was full of contradictions, paradoxes, and chaos” (Killey, 1997, p. 20).

Beginning from his birth, with the loss of his mother, Rousseau becomes susceptible to a mother complex. Thus, the total absence of the mother turns into a search for a mother in the women he met in his life. Idealization of women -in fact not just of women but of everything- was a characteristic of all romantics but in the case of Rousseau, the reason should not be a mystery¹⁷. The lack of a mother figure had to be psychologically compensated. For that, the attitudes of Rousseau can be related to a projection of anima to women, as:

“[Anima] is responsible for the mechanism of projection. [...] Hence a man's anima development is reflected in how he relates to women. [...] Within his own psyche, the anima functions as his soul, influencing his ideas, attitudes and emotions. The anima intensifies, exaggerates, falsifies, and mythologizes all emotional relations with his work and with other people of both sexes. The resultant fantasies and entanglements are all her doing. When the anima is strongly constellated, she softens the man's character and makes him touchy, irritable, moody, jealous, vain, and un-adjusted” (Sharp, 1991, p. 18).

Now, as it is observed in Rousseau, just like Peter Pan, his search for a mother is linked directly to his mind's will to stay child – which seems to be reflected in his philosophy as *stay untamed and uncivilized*. This is mainly provided with a simple cycle as such: a boy will always seek a mother and a man who always seeks a mother will eternally be a boy. It can be predicted and seen that one cannot find a woman who is just like his anima which resides in his unconscious, because, principally, divided by the *lack* in Lacanian term, the reality and the ideal are never equals.

¹⁷ For example, he describes his father's youngest sister, aunt Suzanne: “In *The Confessions*, he praised her as ‘a maiden lady full of graces, intelligence, and good sense’ (as cited in Damrosch, 2007: 12). In his adulthood, he tells about the songs she used to sing that he cannot hum them without shedding tears (Rousseau, 2005: 23). Then around his age of forty-five, he meets Comtesse d'Épinay who will turn into Julie in his novel *Julie or New Heloise*. His educator, wife of M. Lambardier, Mme. Lambardier's punishments gives a lustful pleasure to him by making her even more sublime (Rousseau, 2016: 27), and so on.

For a period of time, Rousseau finds Mme. de Warrens, namely “maman”, and this period of his life is described as a paradise as it is mentioned previously. When he leaves her house, although it can be seen as a mature act, it is not because he chooses his independence from a mother figure but because if he would stay, -as cited before- the situation would degrade her ideal image. In the end, Rousseau naturally is not able to find his anima in real life. Even though he is an extreme case, it must be seen that Rousseau did not have a mother to be concretely separated from and correspondingly, the separation could not be concretely achieved.

We know that Rousseau’s romanticism is born out of his opposition to enlightenment ideals, and thus, from a mentality which is against the rationality and forming of the individual – against the differentiation of the consciousness that can lead to severance from the root-condition. Appraisal of irrationality, then, must be an anti-logos thinking; revealing of which in the romantic thought now can be cleared as such: “There is no consciousness without discrimination of opposites. This is the paternal principle, the Logos, which eternally struggles to extricate itself from the primal warmth and primal darkness of the maternal womb; in a word, from unconsciousness” (Jung, 1969, p. 96). This means that romantic principles are deeply related to dependence on the mother -or a mother figure- along with a symbolization of the womb, the unconscious state, the wholeness, and different forms of mother complex.

Even though Jung sees a man’s mother complex’s result finally ending up with Don Juanism or homosexuality -in the first as the search of mother in every woman he is with, and in the second with the inflation of anima as identifying with it- (Jung, 1969, p. 85), in the case of Rousseau, neither is completely applicable. He keeps searching the maternal figure; but resulting in constant disillusionment, women in flesh and blood cannot conclude his search. Instead, now he finds the mother of all (Rousseau, 2011, p. 82), namely the Mother Earth (which can be seen in other aspects as Earth Mother or Primordial Mother [see Peterson, 2002, specifically 124-145]).

This is where we identify the negative aspect of puer aeternus. The child archetype is not a negative archetype in itself, but it is in its negative aspect when it turns into a complex as in all the archetypal inflations. For Rousseau’s example, it is seen most clearly in his philosophical ideas that any form of individuation is seen as a separation¹⁸ from the natural state. In this case, natural state is a symbolization of the unconscious state, and in the mind, the symbolization of mother’s womb. Within a relation to unity with and separation from the mother, Otto Rank argues this idea of Nature as mother’s womb (Rank, 2019); because the birth is the first individuation which separates “me” from “everything”. A normal person’s natural and civilized

¹⁸ Separation from wholeness, with a change of context, is called “nothingness” in existential philosophy. This idea is also a counterpart of individuation as being one’s own essence.

side coexist, but a puer has a by far stronger relationship with his unconscious. In its positive aspect, as von Franz notes, this leads to creativity of the person. Since he is very close to the mind's vital source, his energy is often vivid; thus, leading to creativity. Rousseau surely has this vitality alive too: even in just one year in 1762, he publishes three of his thickest and probably most famous works: *Emile*, *Social Contract* and his novel *New Heloise*. He also has some music compositions including an opera. Additionally, his first text that undermined the Athenian culture and the notion of civilization in general was what made him famous. Therefore, we cannot deny his genius and yet in fact in fact this is also related to his puer psychology.¹⁹

Rank, sees the will to recreate the state of the womb in the main part of the actions of creatures, including humans (Rank, 2019). "The birth symbolizes passing from the condition of complete dependence on a person and of the absence of a need to struggle, to a life of which is to be a separate being and which requires carrying the responsibility for one's own acts" (Geçtan, 2017, p. 206). Individuation starts with the birth and it signifies the separation from the environment – or even from the pantheistic "one". Still, "man's struggle to be an independent being is the essence of life. The counterpart of this is returning to the effortless existence in the womb, or the tendency of the person to be one with the environment instead of becoming a separate being which Rank interprets as the will to return to death" (p. 206). Surely, this death indicates the death of *the consciousness* or *of the individual*. It seems like the life that is symbolized in Nature's creatures will keep on and only what is artificial and unnatural will cease its existence²⁰.

Now, while the romantic is driven by the anxiety of separation in the manner of trying to reunite, the enlightenment idea's tendency is closer to the anxiety of unity which means the death of consciousness or the individual. The puer's desire for independence should not be mistaken with the desire of being an individual, but rather it is a search for independence from cultural and social constraints in their whole. This comprises the escape from responsibility and all kinds of norms, because the principle of reality in all its forms "destroys the power of fairy dust" (Killey, 1997, p. 21) which made Peter Pan fly. Thus, the puer is close to the unconscious and the Nature, but distant from the power of conscious or social values.

Conclusion

In the end, the characteristics such as the despise of growing up or being separated from the nature and unity, overvaluing the dream world and a strong mother complex, show us the puer psychology of Rousseau in person. And as a historical figure, he seems as a Peter Pan, namely the leader of the legion of lost children

¹⁹ Remember that Freud argues Leonardo da Vinci, as a polymath, to be a man-childish individual. Thus, genius seems close to being in a childish mindset.

²⁰ For Rank's idea of "will to death" (in or through unity) in the puer aeternus see also: (Killey, 1997, p. 149 ff.).

– in this case, of the romantics. He carries with himself this figure of ideal romantic. Young man of his period, as this way of thinking is implicit under the *zeitgeist*, follow the tradition of romanticism.

This liveliness can be both attractive in social encounters to him and productive if it can be evaluated well. The creativity that comes from the invincibility of life surely cannot be denied. However, the energy of youth that makes the genius is directly linked to one's dependence on the Mother and her representations. Because the puer does not take over responsibilities and does not show commitment socially, thus he is able to stay always in a way "untouched" and "pure". An adaptation to the principle of reality means the loss of the ideal in favor of the real in the world of phenomena. As an ideal in its nature is a mere idea, the real can contain only some aspects of the ideal; thus, seeming like a corrupted aspect of the ideal, it is less preferable for a puer.

Philosophical ideas of Rousseau are founded on the basis that the technical and civil development of man has corrupted him. Starting from this ground, he argues that man increasingly becomes less and less moral. These, in principle, do not offer a true solution except a philosophy of undermining civilization. Till now, Rousseau seems as a pure romantic. To give him his due, we would have to accept that compared to his earlier philosophical text (the discourses), the later ones (*Social Contract* and *Emile*) internalize the principle of reality much more reasonably than the previous ones. It has been mentioned that he was both romantic and enlightenment philosopher. Still, the Rousseau we know in general is mainly a romantic and much more original and in his habitat with romanticism. And related to these, even this paradox of the unity of two different ways of thought shows us a puer characteristic: either in the manner of internal conflict that creates a hidden sorrow -as cited before in Killey (1997)- or as a form of a hermaphroditic being.

Starting with a mother complex, it is observed that this pattern ends up with a true puer psychology in the example of Rousseau. Thus, the projection of the anima neither can be satisfied nor can be overcome by him and this constant and unsatisfied search channelizes to the mother of all, namely, the Nature. As the seeking of the mother can only be realized and the result of it can only be achieved by the child, closer the person is to childish state, closer he is to the Mother. This leads to the cycle of being eternally child. Staying in a childlike state for the sake of being close to mother is ultimately compensated by not being a proper -or authentic- individual or not to adapt to the principle of reality with its all required aspects. Here, the concept of wholeness that the child-god can be the provider of, as it is in Rousseau, does not seem as a unity of opposites in the Self symbol but rather it seems as a bringer of a complete unconsciousness which is free from interference of the conscious or its differentiation. Wholeness in Rousseauian theory thus is wished to be achieved by the loss of a limb, which means the sacrifice of the consciousness of the psyche.

This shows itself within his ideas in the manner of praising pre-civilization state and a search for eternal peace in Nature as a both psychical and mental homeostasis.

References

- Barrie, J. M. (2017). *Peter Pan*, pp. 187-188. İstanbul: Karbon Kitaplar. (1904).
- Damrosch, Leo. (2007). *Jean-Jacques Rousseau – Restless Genius*. New York: Houghton Mifflin Company.
- Von Franz, Marie-Louise. (2000). *The Problems of Puer Aeternus*. Toronto: Inner City Books.
- Von Franz, Marie-Louise. (2017). *Interpretation of Fairy Dreams*. Colorado: Shambala Publications Inc.
- Geçtan, Engin. (2017). *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Jung, Carl Gustav. (2015). *Maskülen – Erilliğin Farklı Yüzleri*. (Çev.: D. G. Erdin). İstanbul: Pinhan Yayıncılık. (1991).
- Jung, Carl Gustav. (1969). *The Collected Works of C. G. Jung*, (Edt.: Sir Read, H., Fordham M., Adler, G. and Mcguire W.), *Volume 9, Part 1, The Archetypes and the Collective Unconscious*. (Trans.: R. F. C. Hull). New York: Princeton University Press.
- Killey, Dan. (1997). *Peter Pan Sendromu – Hiç Büyümeyen Erkekler*. (Çev.: S. Kunt). Ankara: HYB Yayıncılık. (1983).
- Peterson, Jordan (2002). *Maps of Meaning: The Architecture of Belief*. New York: Routledge.
- Rank, Otto. (2019). *Doğum Travması*, ss. 104, 46. (Çev.: S. M. Tara). İstanbul: Metis Yayınları. (1988).
- Rousseau, Jean-Jacques. (2017a). *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*. (Çev.: S. Eyüboğlu). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (1750).
- Rousseau, Jean-Jacques. (2008). *Discours sur l'origine et l'inegalité parmi les hommes*. Paris: Flammarion. (1755).
- Rousseau, Jean-Jacques. (2018). *Emile ya da Eğitim Üzerine*. (Çev.: Y. Avunç). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (1762).
- Rousseau, Jean-Jacques. (2016). *İtiraflar*. (Çev.: K. Somer). İstanbul: Isık Yayınları. (1782).

**ÇANKIRI SANCAĞINDA 1894 KOLERA SALGINI VE KARANTİNA TED-
BİRLERİ**

1894 Cholera Epidemic and Quarantine Measures in Çankırı Sanjak

(Makale Geliş Tarihi: 04.11.2020/ Kabul Tarihi: 04.03.2021)

Esat AKTAŞ*

Öz

Salgın hastalıklar, dünya üzerinde birçok toplumu idarî, sosyal, kültürel ve ekonomik yönlerden etkiler. Salgınlara karşı Avrupa'da 14. yüzyıldan itibaren karantina tedbirleri alınmaya başlandı. Osmanlı Devleti ise kurumsal olarak karantinayı 1838 yılından itibaren uygulamaya başladı. Bu dönemdeki en etkili hastalık koleraydı. Hindistan kökenli olan kolera, 19. yüzyılda büyük salgınlara sebep oldu. Bu salgınlardan biri de 1892-1895 yılları arasında yaşandı. Osmanlı topraklarını etkileyen koleranın görüldüğü yerlerden biri de Kastamonu vilayetine bağlı Çankırı sancağıydı. 1894 yılında İskilip kazasına bulaşan hastalık, hemen ardından sancak merkezine ulaştı. Hastalığın bulaşmasını engellemek için görüldüğü yerler kordon altına alındı ve böyle riskli bölgelerde karantina uygulandı. Sancak sınırlarında dört beş ay kadar uzun bir süre devam eden salgın döneminde seyahat kontrollü şekilde sağlandı. Hastalık bölgede can kayıplarına sebep olurken sosyal ve ekonomik alanları da olumsuz bir şekilde etkiledi. Bu çalışmada 1894 yılında Çankırı sancağı sınırlarında yaşanan kolera salgını, salgına karşı uygulanan karantina tedbirleri ve salgının toplumsal etkileri ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kolera, Salgın, Karantina, Çankırı, İskilip.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Bayburt / TÜRKİYE. *Asst. Prof., Bayburt University, Faculty of Human and Social Sciences, Department of History, Bayburt / TURKEY.* E-mail: esataktas@bayburt.edu.tr / ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-4197-8470>

Abstract

Epidemics have affected many societies around the world in administrative, social, cultural and economic aspects. Quarantine measures have been taken against epidemics in Europe since the 14th century. The Ottoman State, on the other hand, began to implement quarantine institutionally from 1838. The most effective disease of that period was cholera. Cholera, originating in India, caused major epidemics in the 19th century. One of these epidemics occurred between 1892 and 1895. One of the places where cholera affecting the Ottoman lands was seen was the Çankırı sanjak, connected to the province of Kastamonu. The disease, which was infected to İskilip district in 1894, reached the center of the sanjak right after. In order to prevent the infection of the disease, the places where it was seen were cordoned off, and quarantine was implemented in such risky areas. During the epidemic, which lasted as long as four to five months on the borders of the sanjak, travelling was provided in a controlled manner. While the disease caused casualties in the region, it also negatively affected social and economic areas. In this study, the cholera epidemic in the borders of Çankırı sanjak in 1894, the quarantine measures implemented against the epidemic and the social effects of the epidemic are discussed.

Keywords: Cholera, Epidemic, Quarantine, Çankırı, İskilip.

Giriş

Tanzimat'ın ilanı, devlet-birey arasında karşılıklı sorumluluk kavramını geliştirdi. Bu dönemde sağlık meselesi de devlet tarafından görev addedilen alanlardan biri oldu. Halk sağlığının daha fazla önemsendiği bu devrede yalnızca devlet merkezinde değil taşrada da adımlar atıldı ve 1871 yılından itibaren doktorlar tayin edilmeye başlandı (Aydın, 2003: s. 446-448). Taşradaki düzenlemelerin temeli, vilayetlerin yeniden teşkiliyle oluşmaya başlamıştı. Tanzimat öncesinde temel örgütlenme ve idare, sancak düzeyindeydi. Tanzimat Dönemi'nde eyaletlerin yerine vilayetlerin kurulmasıyla idarî, malî ve adlî örgütlenme vilayet idarelerince yürütülmeye başlandı. 1864 yılında yayınlanan Vilayet Nizamnamesi, 1867'den itibaren bütün vilayetlere uygulandı ve 1871 yılında daha da geliştirildi. Son düzenleme, iş bölümüyle birlikte özellikle merkezî hükümetin taşra üzerindeki kontrolünü artırmaktaydı.¹ Anadolu'da yeni statüde düzenlenen vilayetlerden biri de Kastamonu'ydu. Vilayet; Kastamonu, Sinop, Kengiri (Çankırı) ve Bolu sancaklarıyla bu sancakların 18 kaza-

¹ Yeni teşkilata göre vilayetler sancaklara, sancaklar kazalara ve kazalar da köylere ayrılıyordu. 1871 yılındaki değişiklikte kaza ve köyler arasına nahiyeler eklendi. Bu düzenlemeyle Rumeli, Anadolu ve Afrika'da 27 vilayet ile 123 sancak kuruldu. Bunlardan 16 vilayet ile 44 sancak Anadolu'da yer almaktaydı (Ortaylı, 2000: s. 61-64).

sından oluşmaktaydı. Bu kazalardan merkez kaza ile birlikte Çerkeş ve Kalecik, Çankırı sancağına bağlıydı (Şahin, 1992: s. 11-12). 1870'lerden itibaren vilayet sınırlarına dâhil edilen İskilip kazası, 1890 yılına kadar Kastamonu sancağına bağlı olarak idare edildi. Bu tarihte ise Çankırı sancağına bağlandı, fakat sancak sınırlarında yer alan Kalecik kazası da Ankara vilayetine bırakıldı (Şahin, 1992: s. 17-18).

1894 yılında Kastamonu vilayetine bağlı olan Çankırı sancağı, yılın ilk yarısında merkez kaza² ile Çerkeş³ ve İskilip⁴ kazalarından oluşmaktaydı. Koçhisar (İlgaz), Tuht (Yapraklı) ve Şabanözü nahiyeleri merkez kazaya, Karacaviran (Kuruşunlu), Bayındır ve Ovacık nahiyeleri Çerkeş kazasına bağlıydı (Kastamonu Vilayet Salnamesi (KVS), 1312: s. 297, 303-304). Üçüncü kaza olan İskilip ise 1894 yılında Kastamonu vilayetinden ayrıldı ve Ankara vilayetine bağlı olarak yeni teşkil edilen Çorum sancağına dahil edildi (BOA., İ.DH., 1313/14. 8 Mayıs 1310/20 Mayıs 1894; Ankara, No: 978. s. 1; Kara, 2008: s. 53; Korkmaz, 2003: s. 55). Bu idarî taksimat, 20 Mayıs 1894 tarihli iradeyle gerçekleşti (BOA., İ.DH., 1313/14. 8 Mayıs 1310/20 Mayıs 1894). Bu değişiklikle birlikte sancağın genel nüfusu 183 binden 141 bine geriledi.⁵

İskilip'in Çorum'a bağlanmasına rağmen tam olarak devri yapılmadı. Zira Maliye Nezareti, 1894 yılı bütçesinin düzenlenmiş olması sebebiyle malî açıdan sorun yaşanacağını bildirdi. Bunun neticesinde mülkî işlerin söz konusu irade tarihinden, malî işlerin de sonraki malî yılbaşı olan Mart ayından itibaren devri uygun görüldü (Ankara, No: 983: s. 2). Malî açıdan Kastamonu vilayetine bağlılığı, salgın sırasındaki yazışmalarda da görülmektedir. Bundan ve salgının kazanın devrinden önce başlamış olmasından hareketle İskilip kolera salgını bu çalışmanın içinde değerlendirilmektedir.

Kusma, ishal ve düşük ateş belirtileriyle etkisini gösteren kolera, vücutta kuruluğa ve çeşitli kramplara sebep olmaktadır. Hastalığın etkeni, 1884 yılında Robert Koch tarafından keşfedilmiştir. Mikrop, daha çok nemli ortamları severken güneş ve

² Çankırı merkez kazasının doğusunda İskilip ve Tosya kazaları, güneyinde Ankara vilayeti, batısında yine Ankara vilayetinin bir kısmıyla Çerkeş kazası ve kuzeyinde de Çerkeş kazasının bir kısmıyla Araç kazası bulunmaktaydı (KVS, 1312: s. 297).

³ Çerkeş kazasının doğusunda sancak merkezi olan Çankırı, batısında Gerede ve Hamidiye, kuzeyinde Araç ve Safranbolu, güneyinde de Ankara vilayeti vardı (KVS, 1312: s. 304).

⁴ İskilip kazasının doğusunda Çorum, kuzeyinde Osmançık, Hacı Hamza ve Tosya, güneyinde Ankara vilayeti, batısında da Tosya'nın bir kısmı ile sancak merkezi Çankırı yer almaktaydı (Kastamonu Vilayeti Salnamesi (KVS), 1311: s. 280).

⁵ 1893 yılı Kastamonu Vilayet Salnamesindeki verilere göre Çankırı sancağının toplam nüfusu 183.993'tü. Bu nüfusun 85.102'si Çankırı merkez kazasında, 55.380'i Çerkeş kazasında ve 43.511'i de İskilip kazasında yaşamaktaydı (KVS, 1311: s. 289; KVS, 1312: s. 339). Merkez kazada hububat ve sebze yetiştirilmekte, zahire ve tiftik gibi ürünlerin de ticareti yapılmaktaydı. Buğdayı çevre birimlerde yetişenlere göre daha fazla talep görmekteydi. Kaza sınırlarındaki bazı yerlerden tuz çıkarılmakta (KVS, 1312: s. 298) ve vilayet merkezinin tuz ihtiyacı da Çankırı'dan sağlanmaktaydı (Yozkathı, 2002: s. 78). Çerkeş'te hububat ürünlerinden bazıları yetiştirilmekteyse de Çankırı ve İskilip kadar çeşitli değildi, sebze ve meyve ihtiyacı da dışarıdan karşılanmaktaydı (KVS, 1312: s. 304).

ısıya karşı dirençsizdir. Besinde ve dışkıda uzun süre yaşayabilen kolera mikrobu, özellikle su vasıtasıyla bulaşmaktadır. Yine pişirilmeyen gıdalar ile mikroplu eşyaların bulaşmada büyük etkisi vardır (Onul, 1971: s. 646-649).

Vücutta su kaybıyla kısa sürede ölümcül bir hâl alan kolera, Hindistan kökenlidir. 1817 yılından itibaren Dünya üzerinde etkisini göstermeye başlayan hastalık, altı defa yıkıcı pandemiye sebep oldu. Osmanlı Devleti topraklarında etkili olan bu salgın süreçlerinden biri 1892-1895 dönemidir (Ayar, 2007: s. 5-7, 17). Salgın hastalıkları engellemenin en önemli yolu karantina uygulamasıdır. Yolcu ve eşyaların tabi tutulduğu karantina uygulaması, insanların belirli bir süre tecrit edilmesi demektir (Yıldırım, 1994: s. 459). Karantina, Avrupa'da 14. yüzyıldan itibaren uygulanıyordu. Osmanlı Devleti'nde ise resmî olarak 1838 yılında Karantina Meclisinin kuruluşuyla başladı (Sarıyıldız, 1994: s. 329-334).

1892 yılı ve sonrasında kolera, dünya üzerinde birçok yere ulaştı (Ayar, 2007: s. 39-61). 26 Temmuz 1892'de Batum'dan gelip Pulathane'de (Akçaabat-Trabzon) karantina bekleyen yolcular arasında görüldü (Aktaş, 2015: s. 172). Akabindeki üç yıl içinde Anadolu'nun bazı yerlerinde önemli kayıplara sebep oldu (Ayar, 2007: s. 62 vd). 1893 yılında Kastamonu'nun Amasra, Bartın, Bolu, Boyabat ve Sinop gibi yerleşim yerlerinde de vakalar görüldü. 1894 yılında kolera Sivas'ın merkezinde ortaya çıktı. Sivas'ın genelinde görülmeye başlanmasıyla da diğer vilayetlere bulaşmaması için sınırlarda tedbirler alındı (Ayar, 2007: s. 112-116). Özellikle tehdit ettiği vilayet Ankara idi. Valilik, koleranın Ankara'ya bulaşması durumunda Konya ve Kastamonu vilayetlerinin de tehdit altında olacağından bahsetmekteydi (BOA., DH.MKT., 227/36. 7 Nisan 1310/19 Nisan 1894).

Kastamonu vilayetinde çeşitli hastalıklardan salgınlar görülmekteydi. Ancak 19. yüzyılın sonunda daha ziyade halk sağlığını önemli ölçüde tehdit eden frengi üzerinde durulmaktadır (Özdemir, 2019; Genç, 2019; Şenel, 2015; Karcı, 2019). Kolera, 1894 yılında Sivas'tan sonra Kastamonu vilayeti sınırlarında ilk olarak İskilip'te görüldü. 5 Mayıs'ta başlayan salgın, Haziran sonunda bitmişse de Temmuz ayının başında sancak merkezi olan Çankırı'da ortaya çıktı. Anadolu üzerindeki ana yolların vilayet sınırları içinden geçmesinin⁶ sıkı tedbirlerin alınmasında etkili olduğu düşünülmektedir. Bu çalışmada Kastamonu vilayetine bağlı Çankırı sancağında 1894 yılında görülen kolera hastalığı kapsamında uygulanan karantina tedbirleri ve bu tedbirlerin toplumsal etkileri ele alınmaktadır.

⁶ Osmanlı Dönemi'nde Anadolu üzerinde üç ana yol vardı. Başlangıç noktaları İstanbul olan bu yollar, Sağ Kol, Orta Kol ve Sol Kol şeklinde isimlendirilmekteydi. Hac Yolu olarak da isimlendirilen Sağ Kol; İzmit, Eskişehir, Konya, Antakya, Şam üzerinden Mekke ve Medine'ye ulaşıyordu. Orta Kol; İzmit, Bolu, Tosya, Merzifon ve buradan Tokat-Sivas üzerinden Malatya ve Diyarbakır'a gidiyordu. Diyarbakır üzerinden Musul ve Kerkük'e, buradan da Bağdat ve Basra'ya ulaşıyordu. Sol Kol; Orta Kol ile aynı hat üzerinden Merzifon'a kadar geliyor ve buradan Ladik ve Niksar'dan Kelkit ve Aşkale'ye, sonrasında da Erzurum ve Kars üzerinden Tebriz'e ulaşıyordu (Çetin, 2017: s. 5-7).

1. İskilip'te Koleranın Seyri ve Karantina Tedbirleri

Kolera, Anadolu'nun bazı yerlerinde hüküm sürmekteyken Çankırı sancağı sınırlarında ilk olarak İskilip kazasında görüldü. Kazada ilk vaka 5 Mayıs'ta ortaya çıktı (BOA., Y.A.HUS., 297/47), 7 Mayıs'ta üç kişi daha hastalandı ve aynı gün eski hastalardan biri vefat etti (Sabah, No: 1704: s. 1). Ancak hastalığın kesin şekilde teşhisi yapılamamıştı. Bunun için vilayet merkezinden Doktor Yazaryan Efendi İskilip'e gönderildi. Yazaryan Efendi ve İskilip Belediyesinde görevli doktorun verdikleri raporda hastalarda görülen belirtilerin koleraya benzediği bildirildi. Bu teşhis, vilayet merkezindeki Tabip Müfettişliği tarafından da tasdik edildi (BOA., DH.MKT., 2067/23; Kastamonu, No: 1036: s. 1). İlk vakanın görüldüğünde hastalığa kesin olarak teşhis konulamamışsa da İskilip kordon altına alındı ve dışarı hiç kimsenin çıkışına izin verilmedi. Kastamonu'dan yeterli miktarda ilaç da gönderildi. Karantina tedbirleri, İskilip ile sınırlı kalmadı. Sancağın başka bir yerinde hastalık olmamasına rağmen Çankırı'nın tamamından çıkacaklara karantina uygulanmasına ve uygun yerlerde karantinahaneler kurulmasına karar verildi. Buralarda görev yapacak olan ve ilk etapta ihtiyaç duyulan dört doktor ve iki eczacı ile birlikte yeterli miktarda ilacın İstanbul'dan gönderilmesi vilayet tarafından talep edildi (BOA., DH.MKT., 233/41. 26 Nisan 1310/8 Mayıs 1894).

İskilip'te ortaya çıkan kolera vakalarında hızlı bir artış görüldü. 8 Mayıs'ta 9 yeni hasta tespit edildi; aynı gün eski hastalardan ikisi vefat etti (Sabah, No: 1705: s. 1). İlk on günlük kolera seyrinde günlük vaka sayısı 2 ile 8 arasında değişirken her gün hastalıktan ölüm meydana geldi. *Sabah* gazetesinin verilerine göre 16 Mayıs'a kadar 45 kişi koleraya yakalanmış ve bunlardan 28'i hayatını kaybetmişti (Sabah, No: 1704, 1705, 1707, 1709, 1710, 1712: s. 1). Vilayet gazetesi olan *Kastamonu*'da verilen listeye göre de bu tarihe kadarki vaka sayısı 58 olup bunların 31'i hayatını kaybetmişti (Kastamonu, No: ?, 30 Mayıs 1310/11 Haziran 1894: s. 2).

Sağlık personellerinden oluşan bir heyet, İskilip'e gitmek üzere 16 Mayıs'ta Haydarpaşa treniyle Ankara'ya hareket etti (Sabah, No: 1711: s. 1). Asıl birimlerinde aldıklarının iki katı maaşlarla görevlendirilen ekipteki Hidayet Efendi'ye 1.000, Kolağası Yanko Efendi'ye 500, Yüzbaşı Hayri ve Yüzbaşı Arif Efendilere 400'er, Eczacı Mustafa ve Sadık Efendilere de 300'er kuruş maaş verilmesi Kastamonu vilayetine tebliğ edildi. Bu altı sağlık personelinin gidiş dönüş harcırahı olarak 8.260 kuruş hesap edildi, bununla birlikte ilaç masrafı olarak da 10.000 kuruş ayrıldı (BOA., DH.MKT., 233/41. 28 Nisan 1310/10 Mayıs 1894; İ.DH., 1313/51. 21 Mayıs 1310/2 Haziran 1894). İskilip'e ulaştırılmak üzere ihtiyaç duyulan ilaçlar da yedi sandık içinde İnebolu Kaymakamlığına gönderildi (BOA., DH.MKT., 233/41. 4 Mayıs 1310/16 Mayıs 1894). İstanbul'dan gelen heyette bulunan askerî tabip Yüzbaşı Arif ve Hayri Efendilerle Eczacı Sadık Efendi hemen İskilip kordonunda görevlendirildi (Kastamonu, No: ?, 30 Mayıs 1310/11 Haziran 1894: s. 2).

Kastamonu vilayetinin Karadeniz sahiline kadar ulaşması, deniz yönünden var olan karantina tedbirlerinin daha sıkı hâle gelmesine sebep oldu (Sabah, No: 1705, 1714: s. 1). Ayrıca İskilip'te kolera'nın görülmesiyle birlikte kasaba kordon altına alınmıştı. Bununla birlikte bütün Çankırı sancağından çıkacak yolculara 5 gün karantina uygulanmasına karar verildi (Sabah, No: 1705: s. 1; Ayar, 2007: s. 113). Şehirlerarasında sağlık kontrollerinin sürdürüldüğü bu karantina merkezleri, hastalığın görüldüğü ilk günlerde kurulmaya başlanmıştı. Bunlardan biri, Kastamonu-Çankırı arasındaki Ilgaz'dı. Burada karantina merkezi 11 Mayıs'ta açıldı ve Çankırı'dan çıkanlara karşı karantina uygulanmaya başlandı (Sabah, No: 1729: s. 1). İskilip'te de yapımına başlanan karantinahane, 14 Mayıs Cumartesi günü tamamlandı (Sabah, No: 1726: s. 1).

Bütün sancak geneline uygulanan karantinanın zorluklarından dolayı daha ilk günlerde talepler gelmeye başladı. Valilik, İskilip dışında vilayetin hiçbir yerinde hastalığın olmadığını, orada da kordon uygulandığını ve dışarı kimsenin bırakılmadığını dile getiriyordu. Bununla birlikte Çankırı sancağının her tarafının dağ olduğu, gidip gelenlerin fazlalığı sebebiyle vilayet merkeziyle bağlantısının kesilmesinin mümkün olmadığını arz edildi. Şu durumda sancak ile Kastamonu arasındaki kordonun kaldırılmasının ve yalnız İskilip için kurulan kordon uygulamasının devamının uygun olup olmadığı soruldu (BOA., DH.MKT., 233/41. 30 Nisan 1310/12 Mayıs 1894). Diğer taraftan Çankırı sınırının Bolu'ya kadar ulaşması ve Bolu tarafında Çankırı'dan gelenlere 5 gün karantina uygulanması da sıkıntı çıkarıyordu. Zira Bolu yolu İzmit, İstanbul, Ankara ve Bursa taraflarına ulaşımın sağlandığı ana güzergahtı (BOA., DH.MKT., 233/41. 1 Mayıs 1310/13 Mayıs 1894).⁷

Çankırı sancağına karşı uygulanan karantina, ulaşımı önemli ölçüde durdurdu. İskilip'te hastalığın ortaya çıkmasının üzerinden 13 gün geçmişti ve bu süreçte vilayetın diğer yerlerinde herhangi bir olumsuzluk tespit edilmemişti. 13 gündür Kastamonu, Bolu ve Sinop sancakları zorunlu olarak Çankırı yolcularını doğrudan kabul etmiyordu. Karantinada beklettirilmesinden dolayı tüccar ve esnaf grubunun dışında geçimlerini sağlamak için Çankırı'ya gidip gelenler de vardı. Bu doğrultuda karantina uygulaması süresince ulaşım kesildiğinden pahalılık baş göstermeye başladı. Valilik, İskilip'in kordon altında tutulduğunu ve karantina beklettirilmeden kimsenin dışarı çıkarılmadığını ifade etti. Halkın yaşadığı pahalılık telaşından kurtarılması için Çankırı sancağının geneline uygulanan karantinanın kaldırılmasını talep etti. Bunun uygun görülmediği durumda en azından karantina süresinin 24 saate indirilmesini teklif etti (BOA., Y.A.HUS., 297/47. 5 Mayıs 1310/17 Mayıs 1894). Zira buralara gelen yolcu sayısı azımsanacak derecede değildi.⁸ İki hafta

⁷ Buradaki karantina Çerkeş ile Gerede kazaları arasında kurulmuştu. İstanbul'dan gelen Hidayet Efendi hastaların sağlık durumlarını gözetim altında tutmak üzere bu karantina merkezine görevlendirildi (Kastamonu, No: ?, 30 Mayıs 1310/11 Haziran 1894: s. 2).

⁸ Ilgaz Karantinahanesinden 1 Haziran'a kadar karantina sürelerini tamamlayarak çıkan yolcu sayısı 465'ti. Bunların yanında 720 hayvan ve 5 arabanın da olduğu bildirildi (Sabah, No: 1729: s. 1).

içinde hastalığın İskilip dışına sirayet etmemesi üzerine Sıhhiye Nezareti, valiliğin yapmış olduğu teklifi 19 Mayıs'ta kabul etti ve karantina süresini 24 saate indirdi (BOA., Y.A.HUS., 297/47. 7 Mayıs 1310/19 Mayıs 1894; Ayar, 2007: s. 113). Ancak ileride görüleceği üzere Ankara yönünde bu karar uygulanmayacaktır.

Kolera, sancağın diğer yerlerine sirayet etmemişse de İskilip'te vaka artışı vardı. Vaka sayısının en yüksek olduğu süreç, 16-27 Mayıs aralığında yaşandı. 16 Mayıs'ta 19 vaka tespit edildi, en yüksek vaka sayısı da 21 Mayıs'tan 22 Mayıs sabahına kadar geçen 24 saatte görüldü ve bu 24 saatteki sayı 28'di. Bu 11 günde 190 kişi koleraya yakalanırken bunlardan 89'u vefat etti (Sabah, No: 1714, 1715, 1717-1722, 1724: s. 1; Kastamonu, No: ?, 30 Mayıs 1310/11 Haziran 1894: s. 2). Mayıs ayı bitene kadar vakalara 40 kişi eklenirken kolera hastalarından 17 kişi daha hayatını kaybetti (Sabah, No: 1724, 1725, 1727, 1728: s. 1). Bu günlerde haberleşme aşırı derecede artmıştı ve bu durum karşısında İskilip'te görevli bir memur işlerin yürütülmesinde yetersiz kalmaktaydı. Bunun üzerine Kastamonu'dan bir memur daha geçici olarak görevlendirildi (Sabah, No: 1718: s. 2).

Kastamonu sınırları, Anadolu üzerindeki önemli ana yolları barındırıyordu. Bağdat postası da bu güzergâh üzerinden taşındığından Çankırı sancağının bulaşık kabul edilmesi bu ulaşımı da etkiledi. Görevliler, hastalığın sirayeti açısından risk taşıyan ve bulaşık olarak kabul edilen yerlerde belirli bir mevkie kadar gidebiliyorlardı. Bu sebeple vilayet tarafından posta tatarı ya da sürücüsü olarak isimlendirilen iki görevli daha talep edildi. Bunlardan biri Amasya ile Tosya arasında kurulan kordondaki, diğeri de İskilip ile Tosya arasında bulunan Kilkuyu kordonundaki değişimi yapmak üzere geçici olarak görevlendirildi (BOA., A.MKT.MHM., 553/33; DH.MKT., 233/51. 27 Nisan 1310/9 Mayıs 1894; DH.MKT., 235/33. 28 Mayıs 1310/9 Haziran 1894).

Salgınla birlikte daha birçok masraf ortaya çıkıyordu. İskilip'te fakir halkın tedavisinin yapılabilmesi için geçici olarak bir yer kiralandı ve hastane olarak kullanılmaya başlandı (BOA., DH.MKT., 244/63). Yine dezenfeksiyon, salgının önünün alınmasında çok önem taşıyordu. Günlük vaka sayılarında azalma varsa da salgın devam ediyordu. Tamamen engellenmesi adına sağlık ve temizlik tedbirlerinin daha dikkatli yürütülmesi düşünüldü. Bunun için İskilip'e doktor ve tathir (temizlik) memuru gönderildi (BOA., DH.MKT., 244/74. 21 Mayıs 1310/2 Haziran 1894). Bu işleri denetlemek için İskilip'e görevlendirilen Doktor Hayri Mehmed Efendi, Haziran'ın ilk gününde görev yerine ulaştı ve diğer doktorlarla beraber çalışmaya başladı (Sabah, No: 1728: s. 1). Dezenfeksiyonun yapılabilmesi için karantinahanelerde kullanılmak üzere 5 pülvarizatörle⁹ gerekli ilaçlar da gönderildi. Bunların masrafı da 6.812 kuruştu (BOA., DH.MKT., 244/32. 21 Mayıs 1310/2 Haziran 1894). Diğer bir

⁹ Bulaşıcı hastalıkların yayılma vasıtalarından hava, su, yiyecek, giyecek ve ev eşyaları önemli bir yer tutmaktaydı ve bunları temizlemek için çeşitli dezenfeksiyon yöntemleri geliştirildi. Bunun için Tebhirhaneler (Dezenfeksiyon İstasyonu) kurulurken kimyasal dezenfektan püskürtülmesiyle havanın temizlenmesine yarayan pülvarizatör makineleri de kullanılmaya başlandı (Yıldırım, 2006: s. 335-336).

masraf da kordonların güvenliğinin sağlanmasıydı. Bunun için de askere ihtiyaç vardı. Sivas ve İskilip'teki koleraya karşı Kastamonu vilayeti sınırlarında kurulan kordonlarda görevlendirilecek 8'i çavuş olmak üzere 80 piyadeye gerek görüldü. Yine karantina merkezlerinde hizmet vereceği tahmin edilen 6 kâtibin de görevlendirilmesi gerekiyordu. Yapılan talepler neticesinde ihtiyaç duyulan görevliler, ilgili yerlerde istihdam edildi (BOA., DH.MKT., 233/41. 28 Mayıs 1310/9 Haziran 1894).

Tedbirlerin artırıldığı vaka ve vefat sayılarından hissedilmektedir. Zira Haziran'ın ilk günlerinde 5-10 arasında seyreden hasta sayısında azalma görüldü, hatta 10 Haziran'da hiç vaka görülmedi. Bu 10 günlük süreçte 57 kişi kolera yakalanırken 33 ölüm yaşandı (Sabah, No: 1730-1738: s. 1). Son günlerde İskilip kazasının köylerinden bazılarında da hastalık çıktığı haberi alınmıştı. Ancak yapılan tahkikat neticesinde bu haberin yanlış olduğu ortaya çıktı (Sabah, No: 1733: s. 1). Vakalar azalsa da tedbirler devam ediyor, bu durum da kasaba halkını zor duruma düşürüyordu. Kordon kasabaya bitişik bir yerde kurulduğundan ahali kendini baskı altında hissediyordu. Bu kordon, sadece psikolojik baskı yapmıyor aynı zamanda ekonomik durumu iyi olmayan bazı insanların geçimini sağlamasına da engel teşkil ediyordu. Bu şekilde zor durumda olanlar, kordonun genişletilmesini talep etti (BOA., DH.MKT., 2067/79). Ahaliden zarurî ihtiyaçlarını karşılayamayanlar, sebze türünden çeşitli otlarla hayatlarını devam ettirmeye çalışıyorlardı (BOA., DH.MKT., 233/41. 9 Mayıs 1310/21 Mayıs 1894). Hastalık da ağırlıklı olarak bu muhtaç ahali arasında yayılmıştı. Yiyecek sıkıntısı çekmeleri, ot türü ürünlerle beslenmelerine ve bu da ishale sebep olmaktaydı (Kastamonu, No: ?, 30 Mayıs 1310/11 Haziran 1894: s. 2). Sağlıklı bir şekilde beslenemedikleri sırada hastalığa yakalananlar çoktu. Bu kişilerin sağlığına kavuşması konusunda yiyecek dağıtımına ihtiyaç vardı. Halkın bu ihtiyacı, valilik tarafından devlet merkezine iletildi (BOA., DH.MKT., 233/41. 9 Mayıs 1310/21 Mayıs 1894). Haziran'ın başında ahalinin sıkıntısını çözmek için kasabaya dışarıdan zahire sevk edilmesi gerektiği valiliğe tebliğ edildi (Sabah, No: 1734: s. 2). Ayrıca Çankırı'da bu muhtaç ahali için 10.000 kuruş toplandı ve hemen İskilip'e gönderildi. Yine vilayet merkezinde de uygun bir yardımın toplanmasına karar verildi (Kastamonu, No: ?, 30 Mayıs 1310/11 Haziran 1894: s. 2).¹⁰

Haziran ayının başında valiliğin talebinden, daha önce sancağın geneli için 24 saate indirilen karantina süresinin tam olarak uygulanmadığı ve Ankara yönünde 5 günlük karantinanın devam ettiği anlaşılmaktadır (BOA., DH.MKT., 247/25). Zira bu yönde de sürenin düşürülmesi istenmekteydi. Salgındaki azalma eğilimi, bu sıkı tedbirlerin de hafifletilmesini beraberinde getirdi. İskilip'ten başka sancağın diğer

¹⁰ Bu süreçte Kastamonu merkezinde yardım toplandığına dair bir bilgiye ulaşılamasa da Kastamonu gazetesinin 1042, 1043 ve 1045 numaralı sayılarında Çankırı'dan yapılan yardımın tam olarak rakamına ve yardımda bulunanların isimlerine ulaşılmaktadır. 10.579 kuruşun toplandığı yardım kampanyasında gazete vasıtasıyla yardımsever kişilerin isimleriyle birlikte yaptıkları bağış miktarı da ilan edilmiştir (Kastamonu, No: 1042, 1043, 1045).

yerlerinde sağlık durumunun iyi olduğuna dair kanaatin oluşması ve İskilip çevresindeki kordonun sıkılaştırılması karşılığında Ankara yönünde uygulanan 5 günlük karantina süresinin de 24 saate indirilmesine Sıhhiye Nezareti tarafından karar verildi. İskilip'teki kontrolün artırılması için de Sivas'ta bulunan Doktor Hamburg buraya gönderildi (Sabah, No: 1734: s. 2).

Yolculara uygulanan karantina süresi önemli bir konuydu. Ilgaz'da sayılar yine yüksekti. Haziran'ın ilk günlerinde söz konusu beş günlük süreyi tamamlayan ve yoluna devam eden yolcu sayısı 309'du ve yanlarında 592 de hayvan bulunuyordu (Sabah, No: 1731, 1735: s. 1). Aynı günlerde İskilip'ten çıkanların karantinaya alındığı Elmabeli'nde de 28 Mayıs'ta karantina işlemine başlanmış ve vilayet merkezinden Doktor Yazaryan Efendi oradaki işlemleri yürütmek üzere görevlendirilmişti. Yolcularda hastalığa dair bir belirtiyi rastlanmamasıyla 7 Haziran'dan itibaren sağlıklı olduklarını gösteren *temiz* tezkereleri verilmeye başlandı (Kastamonu, No: ?, 30 Mayıs 1310/11 Haziran 1894: s. 2). Bu günlerde Elmabeli'nde karantina süresini bekleyen yolcu sayısı dörttü (Sabah, No: 1736: s. 1). Yine Sivas vilayeti sınırlarında kolera olduğundan buradan geleceklere karşı tedbir alınmıştı. Hacı Hamza nahiyesi sınırında Bargircioğlu kışlağında bir karantinahane yapıldı ve Vilayetten Müfettiş Aristidi Efendi buraya görevlendirildi (Kastamonu, No: ?, 30 Mayıs 1310/11 Haziran 1894: s. 2). Haziran'ın ilk beş gününde de 29 kişiye karantina uygulandı (Sabah, No: 1738: s. 1).

İdareciler tarafından karantina süresi düşürülürken İskilip etrafındaki kordonun daha sıkı hâle getirilmesi üzerinde duruluyordu. Ancak İskilip halkı, kordon konusundan şikâyetçiydi. Bu şikâyetler, Dâhiliye Nezareti tarafından Çankırı Mutasarrıflığının bu olağanüstü durumu yönetemediği şeklinde değerlendirildi. Nezaretten mutasarrıfa hitaben yazılan telgrafta ahalinin şikâyetinin kendisi tarafından alınan tedbirlerin yersizliğinden ve verilen emirlerin iyi bir şekilde anlaşılmadığından kaynaklandığı ifade ediliyordu. Vilayetin emirlerinin uygulanması konusunda uyarılan Mutasarrıf Abdülvahab Paşa'ya, ahalinin baskı altında kalmasına izin verilmemesi konusunda ihtarda bulunuldu (BOA., DH.MKT., 2067/79). Valilik ise yaz mevsiminin gelmesini tehlikeli görmekteydi. Bu süreçte dikkatsizlik ve temizliğe riayet edilmemesinin olumsuz sonuçlar doğurabileceğinin üzerinde durmakta, özellikle evlerin ve kamusal alanların temizliğiyle gıda tüketimine dikkat edilmesini tavsiye etmekteydi (Kastamonu, No: ?, 30 Mayıs 1310/11 Haziran 1894: s. 2).

Muhtaç olan ahaliye Çankırı sancağından yardım yapılmıştı. Ayrıca atıyye-i seniyye¹¹ ödeneğinden de yeterli miktarda yardım yapılacağına 13 Haziran'da irade verildi (BOA., İ.ML., 10/67; Sabah, No: 1745: s. 1). Bu bilginin Dâhiliye Nezaretinden Kastamonu vilayetine ve oradan da İskilip'e tebliğ edilmesi üzerine halkın padişaha dua ettiği ve minnettar olduğu cevabı verildi (Sabah, No: 1749: s. 1). Böylece

¹¹ Atıyye, Arapça bir kelime olup hediye anlamına gelmektedir. Atıyye-i seniyye ise padişahların verdikleri hediyeler için kullanılan bir tabirdir (Pakalın, 2004: s. 110).

fakir halkının yanında olmaya çalışan Sultan II. Abdülhamid, aynı zamanda halkın kordona karşı olan tepkisini de azaltmaya çalışmış olmalıydı. Zira kordon uygulaması, hastalığın yayılmaması konusunda çok önemli görülüyordu. Paranın hemen dağıtılması, Çankırı Mutasarrıflığından İskilip'e tebliğ edildi. Ancak İskilip kazasının Çorum sancağına bağlanması sebebiyle paranın nereden karşılanacağı sorun oldu (BOA., DH.MKT., 2068/23. 14 Haziran 1310/26 Haziran 1894) ve paranın dağıtımına ancak hastalığın bitmesinden sonra Temmuz ayında başlandı (BOA., DH.MKT., 2068/56. 20 Haziran 1310/2 Temmuz 1894).

15 Haziran'a kadar günlük vaka 4-5 olup, sonrasında hasta sayısı daha da azaldı (Sabah, No: 1739-1749: s. 1). İskilip'te hastalığın bitme derecesinde hafiflemesine rağmen Çankırı sancağına karşı uygulanan 24 saat karantina devam ediyordu. Sancağa karşı uygulanan karantina uygulaması 40 günü geçmişti ve bu süreçte kolera başka bir yere bulaşmamıştı. 18 Haziran'da bu bilgileri veren Kastamonu Valiliği, 24 saatlik karantinadan dolayı bazı muhtaç insanlarla çiftçi ve tüccarların sıkıntı çektiğini ifade ediyordu. Dahası hasat zamanı yaklaşıyordu ve herkes mahsulünü elde etmek istiyordu. Karantinanın devam etmesi, halkın zarara uğramasını kaçınılmaz hâle getirecekti. Valilik, İskilip kasabası karantinasının devamını, başka bir yerde hastalık belirtisi görüldüğünde tedbirlere aynı şekilde devam edilmesini ve şu durumda Çankırı sancağına karşı uygulanan 24 saatlik karantina süresinin iptalini talep etti (BOA., Y.A.HUS., 300/59. 6 Haziran 1310/18 Haziran 1894). Sıhhiye Nezaretinden yine İskilip etrafındaki kordona işaret edildi. Buradaki güvenliğin artırılmasına karşılık sancağın geneline uygulanan 24 saatlik karantina süresinin iptali uygun görüldü (BOA., Y.A.HUS., 300/59. 8 Haziran 1310/20 Haziran 1894; Sabah, No: 1746: s. 1; Kastamonu, No: 1042: s. 2; Ayar, 2007, s. 113). Bu günlerde Ilgaz ve Elmabeli'nde karantina uygulaması devam ediyordu (Sabah, No: 1740, 1745, 1748: s. 1; İkdam, No: 6: s. 1). Alınan önlemlerin ardından bunlardan kalabalık yolcuya sahip olan ve Çankırı ile vilayet merkezi sınırında bulunan Ilgaz karantinası iptal edildi (Sabah, No: 1748: s. 1; Ayar, 2007: s. 113). Burada görevli olan Merkez Belediye Doktoru Mehmed Reşad Efendi vilayet merkezine döndü. Yine karantinanın iptali, Çerkeş ile Gerede arasındaki kontrole de son verdi ve buraya gönderilen Hidayet Efendi'nin de Kastamonu'ya dönmesi istendi (Kastamonu, No: 1042: s. 2). Fakat daha sonra Hacı Hamza'ya gitmesine ve kendisinin oraya ulaşmasıyla birlikte de Müfettiş Aristidi Efendi'nin vilayet merkezine dönmesine karar verildi (Kastamonu, No: 1044: s. 1).

İskilip'te son vaka, 23/24 Haziran'da görüldü (Sabah, No: 1751: s. 1). Valiliğin 8 Temmuz'da verdiği bilgiye göre İskilip'te 13 gündür vaka yoktu (İkdam, No: 6: s. 1). Kazada 5 Mayıs'tan 24 Haziran'a kadar geçen 50 günlük salgın sürecinde 377 kişi koleraya yakalanmış ve bunlardan 182'si vefat etmişti (BOA., Y.A.HUS., 301/71 ve 301/119; Ayar, 2007: s. 113).

Anadolu'nun bazı yerlerinde koleranın devam etmesi üzerine Sıhhiye Nezareti 26 Haziran'da önemli bir değerlendirme yaptı. Kolera hastalığının diğer yerlere

bulaşmadan bulunduğu yerlerde bitirilmesi konusunda gereken tedbirlerin alınması ve karantinalara da dikkat edilmesi meselesi üzerinde duruldu. Bu tedbirin dikkatli bir şekilde uygulanması için irade verilmiş ve bu irade, Sıhhiye Nezaretine havale edilmişti. Nezarete göre hastalığın bulunduğu yerlerin derhal kordon altına alınması ve çevreyle bağlantısının kesilmesi gerekiyordu. Yine hastalığın görüldüğü hanelere konulan kordonlar konusunda daha dikkatli davranılması ve kimyevi malzemelerle dezenfeksiyon yapılması gibi tedbirlerin eksiksiz uygulanması konusu ilgili vilayetlere sürekli tebliğ ediliyordu. Nezarete göre koleranın hızlı bir şekilde yayılması, kordon usulünün gereği gibi yürütülmemesinden kaynaklanıyordu. Zira bu kordonlarda düzenli asker istihdam edilmemesi sebebiyle dışarıyla olan bağlantı tam anlamıyla kesilemiyordu. Hâlbuki gereği gibi kurulacak kordon usulünün faydası, 1893'te Gelibolu sancağına bağlı Mürefte kazasının bir köyünde ve son zamanda İskilip kasabasında görülmüştü. Nezarete göre kolera, tedbirlerin istenildiği şekliyle uygulanması sonucunda çevreye bulaşmamıştı (BOA., Y.A.HUS., 301/33. 14 Haziran 1310/26 Haziran 1894).

Kastamonu Valiliği, İskilip de dâhil olmak üzere vilayetteki genel sağlık durumunun iyi olduğunu bildirdi. Hasat mevsiminin gelmesinden dolayı İskilip için konulan 10 günlük karantina süresinin 24 saate ve bu uygun görülmezse de 5 güne indirilmesini 4 Temmuz'da talep etti. Bu talebin üzerine gerekli kararın verilmesi için konu, 8 Temmuz'da Dahiliye Nezaretinden Sıhhiye Nezaretine havale edildi (BOA., DH.MKT., 233/41. 26 Haziran 1310/8 Temmuz 1894). Ancak aynı gün Çankırı sancağında kolera ortaya çıktı. Koleranın İskilip'ten mi yoksa başka bir yerden mi bulaştığına dair bir bilgiye ulaşılamasa da bu yeni vaka, vilayette koleranın bittiği ve bütün karantina tedbirlerinin kaldırılabilceği bir anda görülmüştü. Bu da sancaktaki tedbirlerin devamı ve yeni vaka ve ölümler anlamına geliyordu.

2. Çankırı'da Koleranın Seyri ve Karantina Tedbirleri

8 Temmuz günü akşamüzeri Çankırı ulemasından ve muallimlerden Süleyman Efendi, hastalandı ve bir sonraki gün vefat etti. Hastalığının kolera olduğu, Çankırı'daki doktorlar tarafından beyan edildi. Yine ilk vakanın ardından görülen birkaç vaka da bunu teyit etmekteydi (Kastamonu, No: 1045: s. 2). Çankırı'daki salgın, Sıhhiye Nezareti tarafından değerlendirildi ve Çankırı merkezinin hemen kordon altına alınarak dışarıyla bağlantısının tamamen kesilmesi, sağlık ve temizlik tedbirlerinin eksiksiz uygulanması ve karantina beklettilmeden hiç kimsenin kordon dışına bırakılmaması uygun görüldü. Bu karar aynı gün vilayete de tebliğ edildi (BOA., A.MKT.MHM., 552/26 ve 713/22).

Koleranın teşhisi üzerine Çankırı kasabası kordon altına alındı. İptal edilen Ilgaz ve Gerede karantinaları yeniden açıldı. Ilgaz'a merkez belediye doktoru Mehmed Reşad Efendi, Gerede'ye de Doktor Markar Efendi gönderildi. Çankırı ile Tosya arasında kurulması gereken karantihaneye de Doktor Yazaryan Efendi ve Araç'la

Çankırı arasına da İskilip'ten getirtilen Yüzbaşı Hayri Efendi istihdam edildi. Çankırı sancağı ile sınır olan Safranbolu Kazası Kaymakamlığına ve diğer gerekli yerlere de tedbirler alınması konusunda bilgi verildi (Kastamonu, No: 1045: s. 2).

Çankırı'da koleranın görülmesiyle birlikte Ankara yönünden de tedbirler hemen uygulamaya konuldu. Ankara'ya gidiş yönü Kalecik tarafı olduğu için Çankırı'dan geleceklerin Kalecik'te Köprü karantinasında 10 gün gözetim altına alınmalarına karar verildi. Yine aynı yöne seyahat edeceklerin başka yollarla gönderilmemesi ve gelenlerin olması hâlinde de Karantina Nizamnamesine göre cezalandırılacaklarının herkese ilan edilmesi Ankara Valiliği tarafından Çankırı Mutasarrıflığına bildirildi (BOA., A.MKT.MHM., 552/26).

Çankırı'da hastalığın seyri İskilip'e göre daha hafifti. Süleyman Efendi'nin dışında 8 Temmuz'da üç vaka daha vardı. 9 Temmuz'da sekiz, 10 Temmuz'da dokuz, 11 Temmuz'da da on iki vaka tespit edildi. 12 Temmuz'da sayı üçe düşerken 13 Temmuz'da dokuz hasta görüldü. 14 Temmuz'da ise vaka yoktu ve o güne kadar hastalanan 45 kişiden 19'u vefat etmişti. Bu rakamlara göre hastalığın yakın bir zamanda tamamen ortadan kaldırılacağı ümit edilmekteydi (Kastamonu, No: 1045: s. 2). Hatta İskilip'te hastalığın ortaya çıkmasıyla birlikte İstanbul'dan gönderilen Yüzbaşı Arif, Hayri ve Eczacı Sadık Efendiler de İstanbul'a döndüler (Kastamonu, No: 1046: s. 2-3).

İskilip'teki salgının bitmesinin ardından iptal edilen karantinalar, sancak merkezinde hastalığın görülmesi üzerine tekrar faaliyete başladı. Ilgaz karantinası açılmış ve eskisi gibi uygulamalar yürürlüğe konulmuştu (İkdam, No: 7: s. 1; Ayar, 2007: s. 114). Çankırı çevresinde yine Pelitözü, Kervansaray ve Devrez'de karantina merkezleri açıldı (BOA., A.MKT.MHM., 554/37. 3 Teşrinievvel 1310/15 Ekim 1894). Çankırı'da Ağustos ayında vakalar olmasına rağmen salgın hafif seyretti. Örneğin 4 Ağustos'ta vaka ve ölüm yaşanmadı (İkdam, No: 7: s. 1). 5 Ağustos'ta 2 vaka ve 2 vefat görüldü (İkdam, No: 8: s. 1). 6 Ağustos'ta 5 vaka varken eski hastalardan 4 kişi hayatını kaybetti (İkdam, No: 9: s. 1). Bu şekilde 21 Ağustos'a kadar kolera vakaları bir kaçla sınırlı kalsa da devam etti ve bu tarihten sonra görülmedi (İkdam, No: 10, 12-17, 19-24, 36, 47: s. 1). Ağustos ayının ortasına yakın bir zamanda Ilgaz ile Gerede ve Tosya ile Çankırı arasındaki kordon iptal edildi. Bu sırada Tosya'da bulunan Yanko Efendi Pelitözü karantinasına ve Hidayet Efendi de Kervansaray'a görevlendirildi (Kastamonu, No: 1049: s. 3).

Son kolera vakasının üzerinden 15 gün geçmesinin ardından Çankırı çevresindeki kordon uygulaması iptal edildi. Eylül ayı ortasına yakın bir zamanda 25 gündür herhangi bir olumsuzluğun yaşanmadığı mutasarrıflıktan bildiriliyordu (Kastamonu, No: 1054: s. 2). Bu bir buçuk aya yakın süreçte Çankırı'da toplam 151 kişi koleraya yakalandı ve bunlardan 66'sı hayatını kaybetti (Ayar, 2007: s. 113). Böylece sancak genelinde tespit edilen genel vaka sayısı 528 olurken 248 ölüm yaşandı.

Çankırı sancağında kurulan kordonlara geçici olarak süvari ve piyadeden oluşan 100 asker görevlendirilmişti (BOA., DH.MKT., 303/31). Hastalığın İskilip'te de ortaya çıktığı ilk günlerde kordonlara 180 asker gönderilmişti. Bu askerler, Nisan ayından Eylül ayının ortalarına kadar kordonlarda görev yaptı. Hastalığın bitmesiyle birlikte de tamamı terhis edildi. Bu süredeki maaş ve tayinat bedelleri de 74.750 kuruşa çıktı (BOA., A.MKT.MHM., 555/9). Hastalığın bitmesiyle birlikte tedbirler de sona ermişti. Ancak maliyet hesaplaması ve hastalığın ortaya çıkardığı masrafların karşılanacağı birim ve bütçeye dair yazışmalar devam ediyordu. Çankırı'ya gönderilen rakama tam olarak ulaşılamasa da Çankırı'nın da dahil olduğu ve hastalığın görüldüğü vilayetlerde kullanılmak üzere Ecza Müteahhidi Dimitraki Efendi'den ilaç alınmış ve bunların maliyeti de 20.000 kuruşun üzerinde bir rakama ulaşmıştı (BOA., ŞD., 2656/14; İ.DH., 1325/10).

İnşa edilen karantina merkezlerinin durumu önemliydi. Zira hastalık bazı yerlerde devam ediyordu. Sıhhiye Nezareti, salgın sonrasında bu karantina merkezlerinin herhangi bir tehlikeye karşı korunmalarını uygun gördü ve bu karar vilayetlere tebliğ edildi (BOA., A.MKT.MHM., 554/37. 5 Teşrinievvel 1310/17 Ekim 1894). Pelitözü, Kervansaray ve Devrez karantinaları için inşa edilen barakalar, çevresindeki köylere uzak bir mesafede bulunuyordu. Bu sebeple güvenlikleri buralara istihdam edilecek bir memurla sağlanabilecekti. Sancak idaresine göre bu memurlar için sarf edilecek harcama, barakaların inşaat masrafından daha fazlaya çıkacağından barakaların satışı yapılmalıydı. İhtiyaç olması durumunda ise çevrede kerestenin fiyatının uygun olmasından dolayı yeniden inşa edilmesi kolay olacaktı (BOA., A.MKT.MHM., 554/37. 3 Teşrinievvel 1310/15 Ekim 1894). Sıhhiye Nezareti, karantina merkezlerinin herhangi bir salgın tehlikesine karşı korunmasına dair karar vermişse de bu defa Çankırı sancağından yapılan açıklamayı makul görerek satış talebini kabul etti (BOA., A.MKT.MHM., 554/37. 9 Teşrinievvel 1310/21 Ekim 1894).

Salgının bitmesine rağmen ahalinin bazı talepleri zaman zaman gündeme gelmekteydi. Bunlardan birisi ahalinin mükellef tutulduğu tarik (yol) bedeli¹² olarak ödenen vergiydi. 1894 yılında Sungurlu ve İskilip ahalisinden bazıları, kolera hastalığının devam ettiğini ve yaşanan kuraklık sebebiyle ekonomik durumlarının bu vergiyi vermeye uygun olmadığını bildirdiler ve bu vergiden muaf tutulmalarını talep ettiler (BOA., ŞD., 1202/5). Meclis-i Vükelada ahalinin talebi kabul edilecek gibi olsa da bu muafiyet, diğer yerlere emsal olacağından olumlu karşılanmadı. Ayrıca nakdî bedel ödeyemeyenler, bu yükümlülüğü bedenen yerine getirebiliyorlardı (BOA., MV., 82/12).

¹² Osmanlı Devleti, 19. yüzyılın ikinci yarısında yol ağını genişletmeye çalıştı. Bunun için 1861 tarihli nizamnamede ücretsiz işçi çalıştırılması yer aldı. Buna göre 18-60 yaş arasındaki sağlıklı tüm erkekler yol inşaatında çalışacaktı. Memurlar, öğretmenler ve din adamları bu zorunluluktan muafı. Ancak yaşanan birçok sorun sebebiyle 1890 yılında bedel-i nakdî uygulamasına geçildi. Buna göre mükellefler ya bizzat çalışacak ya da bu çalışmasının karşılığı olarak bedel ödeyecekti (Çetin, 2017: s. 92, 131).

Kolera salgını sürecinde vergiler konusunda da sıkıntılar yaşandı. Hastalık sebebiyle Çankırı merkez kazasının aşar ihalesi yapılamadı ve emaneten idaresine karar verildi (Kastamonu, No: 1048: s. 1). Yine Çerkeş kazasına bağlı Bayındır nahiyesinde kurulan Viranşehir pazarının vergilerinin toplanması için yapılan ihaleyi, Müftüzade Seyyid Şerif Efendi almıştı. O sırada çevre yerleşim birimlerinde kolera hastalığının çıkması üzerine Çerkeş de kordonla çevrilmişti. Bundan dolayı iltizamdan çekildiğini dile getiren Şerif Efendi, bu vergileri emaneten idare ettiğini ancak ihale gereğince 9.000 kuruş olan vergi bedelinin kendisinden talep edildiğini öne sürdü ve mağdur olduğunu bildirdi. Ancak yapılan incelemede 2 Mayıs 1894'te ihalenin yapıldığı ve şahsın borcuna karşılık senet vermekten çekinerek mahkemeye müracaat ettiği anlaşıldı. Mahkemenin ihale bedelinin bu kişiyle kefilinden tahsiline hüküm verdiği ortaya çıktı. Çerkeş kazasında koleranın görülmediği ve şahsın bu isteğinin şu şartlarda kabul edilmesinin hazine ve belediyenin zararına olacağı valilikten ifade edildi (BOA., BEO., 516/38694).

3. Salgının Seyahat Üzerindeki Etkisi

1894 yılında kolera, Osmancık'a bulaşmadan Boyabat'a geçti, Tosya, Ilgaz ve Çerkeş gibi kasabalarda da görülmedi. İskilip'in salgından önemli ölçüde etkilenmesine rağmen çevresindeki kasabalara hastalığın bulaşmaması dikkat çekmektedir (Ayar, 2007: s. 114). Bunda alınan tedbirlerin etkisinin olduğu açıktır. Buna rağmen Ankara vilayetinde hastalığın yaygın olması, Osmanlı başkentini de tehdit etmeye başladı. 1893 yılında İstanbul'da koleranın etkisinin ağır şekilde hissedilmesinden dolayı hastalığın tekrar bulaşmasının önüne geçilmeliydi. Böylece Ankara'dan İstanbul'a trenle seyahat eden yolcular, kontrol altında tutuldu ve Tuzla'da karantinaya alınmaya başlandı (Yıldırım, 2006: s. 335; Ayar, 2007: s. 120). Hükümet, eski dönemlerden itibaren karantinadan kaçışların olduğunu görmüştü. Bu durumun bulaşma konusunda çok riskli olmasından hareketle ceza uygulamasına dair de kararlar aldı. Buna göre suçlu görülenlerin 1 ile 15 lira arasında para cezasına veya bir günden bir aya kadar hapis cezasına çarptırılmasına karar verildi (Yıldırım, 2006: s. 335).

Seyahatlerin daha kontrollü olarak sürdürülmesi, böylece salgının kontrol altına alınması ve özellikle İstanbul'a bulaştırılmaması için önlemler alınıyordu. Yine kara ve deniz yolu üzerinde de karantina uygulanıyordu. 1894 yılında Anadolu'da hastalığın olduğu ve gelecek yolcularının riskli görüldüğü yerler içinde Kastamonu vilayeti de bulunmaktaydı. Hükümet, vilayetlerden hareket edecek yolcuların bilgilerinin ulaştırılmasını istedi. Bundan hareketle kontrollü geçişlerin uygulandığını gösteren vilayet telgraflarında kaç kişinin nereye ve ne zaman gittiğine dair bilgiler verilmekteydi. Çankırı sancağı yolcularıyla ilgili verilen bilgilere ilk olarak 11 Temmuz'da denk gelinmektedir. Buna göre Çankırı'dan Ankara'ya gelen bir yolcu, trenle İstanbul'a gidecekti ve eşyaları da dezenfekte edilmişti (BOA., DH.MKT., 256/1. 29 Haziran 1310/11 Temmuz 1894). Görüldüğü üzere sadece insanlar değil eşyaları da kontrole tabi tutulmuş ve eşyalara dezenfeksiyon uygulandıktan sonra yolcuların hareketlerine müsaade edilmişti. Karantina uygulamasının

ilk yıllarında tuz ruhu, kireç, kükürt, güherçile, kepek gibi malzemelerin karışımıyla hazırlanan tütsüler ve sirkeden faydalanılarak dezenfeksiyon yapıyordu. Yüzyılın sonuna doğru mikrop teorisinin gelişmesiyle birlikte yetkililerce kimyasal dezenfektanlar kullanılmaya başlandı ve bunları püskürten pülvarizatörler ve eşyaların dezenfekte edildiği etüv makineleri üretildi. Ancak dezenfeksiyon konusunda eskiden beri kullanılan maddelerin aynı şekilde kullanımı da tavsiye ediliyordu (Yıldırım, 2006: s. 335-336).

Yolcuların bazılarının ellerindeki tezkerelere vize işlemi yapıldığı ve bazılarına da yeni tezkereler verildiği bilgisi de merkeze aktarılmaktaydı. Örneğin 9-13 Temmuz arasında İstanbul'a gidecek 7 kişiye bu işlemler yapılmıştı (BOA., DH.MKT., 256/1. 3 Temmuz 1310/15 Temmuz 1894). Yine 28 Temmuz'da resmî işlemleri yapılan iki kişiden biri İstanbul'a diğeri de Bursa'ya hareket etmişti (BOA., DH.MKT., 256/1. 19 Temmuz 1310/31 Temmuz 1894). Temmuz ayının sonunda görev yeri değiştirilen Çankırı Mutasarrıfı Abdülvahab Paşa, 15 nüfustan oluşan ailesiyle birlikte İstanbul'a gitmek üzere Çankırı'dan ayrıldı. O sırada Paşa da ailesiyle beraber Kalecik'te karantina beklemekteydi (BOA., DH.MKT., 256/1. 24 Temmuz 1310/5 Ağustos 1894; Kastamonu, No: 1047: s. 1). Bu bilgilendirmelerin Çankırı'dan çıkanlar için 17 Eylül'e kadar devam ettiği görülmektedir. Tek bir seferdeki en yüksek yolcu sayısının 17 olduğu, seyahat edilen yerler arasında Bursa, Çorlu, Kayseri ve Sungurlu gibi şehirler yer alırken çok büyük oranda İstanbul'a gidildiği anlaşılmaktadır (BOA., DH.MKT., 256/1. 30 Temmuz 1310-5 Eylül 1310/11 Ağustos 1894-17 Eylül 1894).

Kolera sırasında Çankırı sancağından İstanbul'a kalıcı olarak göçler de yaşanıyordu. 30 Ekim'de Kartal kaymakamının verdiği bilgiye göre Ankara vilayetinin bazı yerleriyle çoğu Çankırı sancağından olanlardan aileleriyle beraber Tuzla'ya ulaşıp karantinaya alınanlar vardı. Bu durum son bir ayda neredeyse süreklilik gösteren bir hâle gelmişti. Memleketlerini terk eden insanların bu süreçte İstanbul'a gitmeleri mahzurlu olduğundan dolayı kesin bir şekilde engellenmeleri gerekeceği Tuzla'daki doktorlar tarafından verilen raporda ifade edilmişti (BOA., DH.MKT., 302/77. 18 Teşrinievvel 1310/30 Ekim 1894). Sıhhiye Nezaretinin aldığı önlemlere rağmen göç eden bu insanlar vasıtasıyla hastalık bulaşabilirdi (BOA., Y.A.HUS., 312/12. 19 Teşrinievvel 1310/31 Ekim 1894). Bu yolcuların memleketlerine iadelerine karar verildi ve iç göçlerin önüne geçilmesi Ankara ve Kastamonu Valiliklerine tebliğ edildi (BOA., DH.MKT., 302/77. 20 Teşrinievvel 1310/1 Kasım 1894). Görüldüğü üzere Çankırı sancağında salgının bitmesine rağmen devlet yetkilileri nezdinde tereddüdün devam ettiği ve özellikle bu konuda İstanbul'a yapılan göçlerin önüne geçilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

4. Salgının Eğitim Üzerindeki Etkisi

İskilip'te koleranın tespitinin tam olarak yapılamadığı daha ilk günlerde salgından okullar da etkilendi. İskilip'te mekteplerin tatil edilmesine dair belediye tarafından verilen karar, Maarif Nezaretinden uygun görüldü (BOA., MF.MKT., 206/43; Bingül, 2020: s. 94). Çankırı'nın İskilip'e uzak olmasına rağmen sancak merkezindeki Ertuğrul İdadisi¹³ de tatil edildi. Ancak eğitim-öğretim döneminin sonuna gelinmiş ve sınavlar da yaklaşmıştı. İdadi mektebinin ne zaman açılabileceği tam olarak bilinemiyordu. Bundan sonra açılışına izin verilse de eğitimin tamamlanması mümkün görünmüyordu. Bu sebeple eksik kalan konular, gelecek eğitim-öğretim döneminin başlangıcında tamamlanmak üzere müfredatın işlenen kısımları üzerinden sınavların yapılması düşünüldü. Sınavların yapılmasıyla öğrencilerin bir senelik eğitimleri de boşa gitmeyecekti (BOA., MF.MKT., 213/16. 31 Mayıs 1310/12 Haziran 1894). Okulun 79 öğrencisi vardı (KVS, 1312: s. 293) ve okul müdürlüğü sınavların yapılması yönünde talep bildirirken salgın sürecinde kalabalık ortamların tehlikeli olduğunu da göz önünde tutuyordu. Buna göre günde bir sınıfın öğrencileri sınav için okula getirilecek ve bunlara günde birer dersten sınav yapılacaktı. Okul müdürlüğü, bu talebini mutasarrıflığa bildirdi ve Sıhhiye Komisyonu tarafından uygun görüldü. Mektepte, bahsedilen uygulamayla sınavlar 23 Mayıs'ta başladı (BOA., MF.MKT., 213/16. 31 Mayıs 1310/12 Haziran 1894). Okulların kalabalık ortamlar oluşturması riskliydi. 1893 yılının sonunda İstanbul'da salgın sırasında tatil edilen okullar, salgının hafiflemesiyle birlikte tekrar açılmıştı. Ancak nöbetleşe olarak ifade edilen seyrekleştirilmiş eğitim sistemi de uygulanmıştı (Ayar, 2007: s. 373). Bu defa Çankırı'da uygulanan seyrekleştirilmiş sınav sistemi, Maarif Nezareti tarafından beğenildi. Bununla birlikte işlenmeyen konuların gelecek eğitim-öğretim yılının başlangıcında telafisine dikkat edilmesi özellikle vurgulanıyordu (BOA., MF.MKT., 213/16. 9 Temmuz 1310/21 Temmuz 1894). Böylece salgın sürecinde eğitim-öğretimin zarar görmemesi adına şartlara göre yeni sınav uygulamalarına da şahit olundu.

Ertuğrul İdadi Mektebi, bina açısından da koleradan etkilendi. Zira mektep için yeni bir bina inşa edildiğinden eğitim-öğretim geçici olarak Rüşdiye Mektebinin binasında sürdürülmekteydi (KVS, 1312: s. 297). Binanın inşaat süreci devam ederken Çankırı sancak merkezinde de kolera ortaya çıktı. Salgınların en fazla tehdit ettiği yerler arasında hapisaneler bulunmaktaydı. Çankırı Hapishanesinin salgın başladığındaki durumu iyi değildi. 207 mahkûmun tutulduğu hapisanede her odada 10-13 arasında mahkûm bulunmaktaydı. Hapishane ortamının böyle kalabalık olması, sağlığın bozulmasına sebep olabilecek önemli bir etken olarak değerlendirildi. Bu tehlikeli durumun ortadan kaldırılması için de inşaatı tamamlanmayan İdadi Mektebinin alt katı düzenlenerek mahkûmlardan bazılarının buraya nakline Sancak İdare

¹³ İdadi mekteplerinin temeli, 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesidir. “Rüşdiyeden mezun olan Müslim ve gayrimüslim çocukların bir arada öğretim yaptıkları yer” olarak tanımlanmaktadır. Bu idadilerden biri olan Çankırı Ertuğrul İdadisi de 1890 yılında açılmıştır (Kodaman, 1999: s. 115, 126).

Meclisinde karar verildi. Bu öneri, Çankırı Mutasarrıflığı tarafından vilayet makamına 14 Temmuz'da iletildi ve izin verilmesi talep edildi (BOA., MF.MKT., 231/44. 2 Temmuz 1310/14 Temmuz 1894).

Kastamonu Maarif Müdürlüğünün 17 Temmuz tarihli yazısından mektebin hapishane olarak kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Müdürlük, mektebin hapishane hâline getirilmesi için iskelelerinin söktürüldüğünü ve inşaat malzemesi olarak kullanılan kirecin de temizlik için kullanılmak üzere sancak idaresi tarafından alındığını bildirmekteydi. Bu tedbirden kurumlarının bilgisi olmadığını dile getiren Maarif Müdürü, bundan vazgeçilmesini talep ediyordu (BOA., MF.MKT., 231/44. 5 Temmuz 1310/17 Temmuz 1894). Ancak Vilayet İdare Meclisi tarafından Maarif Müdürlüğünün fikri destelenmedi ve mektebin alt katının geçici olarak hapishane yapılması uygun bulundu. Bununla birlikte salgın sonrasında buranın eski hâline getirileceği de ifade edildi (BOA., MF.MKT., 231/44. 28 Temmuz 1310/9 Ağustos 1894). Bu karara olumlu cevap veremeyen Vilayet Maarif Müdürü, 21 Ağustos'ta meseleyi ve kararı Maarif Nezaretine havale etti (BOA., MF.MKT., 231/44. 9 Ağustos 1310/21 Ağustos 1894). Nezaretten bu meseleye çok sert tepki gösterildi. Mektebin hapishane yapılmasını kesinlikle uygun görmeyen nezaret yetkilileri, sancak idaresinin nezarete sormadan böyle bir girişimde bulunmasını çok uygunsuz bir hareket olarak değerlendirdi. Ayrıca mektep heyetinin biran önce yeni binaya nakli için inşaatın bitirilmeye çalışıldığı ifade edildi ve binanın hemen tahliyesi istendi. Harcanan kireç ve diğer malzemelerin de iadesi konusunda ihtarda bulunuldu (BOA., MF.MKT., 231/44. 26 Eylül 1310/8 Ekim 1894). Nezaret, bir buçuk ay sonra cevap vermişti. Mutasarrıflık da Çankırı'da kolera sebebiyle başka uygun bir yerin olmamasından dolayı kullanılmak zorunda kalınan mektep binasının hastalığın bitmesiyle beraber boşaltıldığını bildirdi. İnşaatın alınan kirecin de inşaatın başlamasıyla iade edilebileceğini veya parasının ödenebileceğini ifade etti (BOA., MF.MKT., 231/44. 9 Teşrinisani 1310/21 Kasım 1894). Mektebin inşaatının tamamlanması kararlaştırıldığından kirecin iadesi talep edildi (BOA., MF.MKT., 231/44. 24 Kanunisani 1310/5 Şubat 1895). Görüldüğü üzere salgın sadece eğitimi durdurmamış, yeni sınav sistemlerinin uygulanmasıyla birlikte mekânsal olarak da Çankırı idadisinin daha donanımlı bir binada eğitim yapma sürecini de geciktirmiş oldu.

5. Salgının Çankırı Gureba Hastanesine Etkisi

1894 yılına kadar Çankırı'da bir Gureba Hastanesi yoktu. Sancağın büyüklüğü ve nüfusunun çokluğuna rağmen böyle önemli bir kurumun olmaması, ahalinin sıkıntıya düşmesine sebep olmaktaydı. Bu eksiklik, hastaların vilayet merkezine gönderilmesini zaruri kılmaktaydı. Bazı hastaların durumları açısından nakledilmeleri de zordu. Yine maddî durumu yetersiz olan ahalinin köy ve mahallelerde kendi kendilerini tedavi etmeye çalışmaları gibi önemli bir sorunla karşılaşılıyordu. Böylece yakalandıkları hastalıkların tedavi edilememesi neticesinde birçoğu hayatını kaybediyordu (BOA., Y.A.HUS., 304/91). Bu konudaki eksikliğin giderilmesi için

halkın yardımına başvuruldu. Muhacirîn Mahallesi civarında Çankırı Redif Binbaşısı Hamdi Bey tarafından 40.000 kuruş (400 lira) masrafla inşa ettirilmekte olan bina, Hamdi Bey'in rıza göstermesiyle kendisinden 20.000 kuruşa satın alındı. Bunun havası gayet güzeldi, geniş ve duvarla çevrili bir bahçesi vardı. Bina; 10 oda, 2 salon ile mutfaktan başka diğer ihtiyaç duyulan kısımları da içeren yeni bir konaktı. 20.000 kuruşa satın alınan binaya 5-6.000 kuruş masraf yapılarak eksik kısımları da tamamlandı (BOA., DH.MKT., 183/12; DH.MKT., 190/63; Y.A.HUS., 304/91). İç düzenlemesi de 40.000 kuruşa çıkacaktı. Bir miktarının ödenmesi için şehrin ileri gelenlerinden söz alındı. Geri kalan 28.000 kuruş için de çevre halkın bu kuruluştan faydalanacağı hesap edilerek yine halka başvuruldu. Ancak bu para, halkın zengin kesiminden toplanacaktı. Hastanenin yıllık masrafının devlete yük edilmeden çözülmesi de düşünülmüştü. 17.000 kuruş olacağı hesap edilen bu masrafın karşılanması için Odun Pazarında birçok dükkân ve bir kiraathane inşa edilecekti (BOA., Y.A.HUS., 304/91). İç döşemesinin de tamamlandığı 20 yataklı hastanenin resmi açılış töreni 8 Temmuz'da yapıldı. Sancaktaki mevcut dokuz hasta da hastaneye nakledildi (Kastamonu, No: 1045: s. 1; İkdam, No: 6: s. 1; BOA., Y.A.HUS., 304/91; DH.MKT., 266/68; ŞD., 1658/3).

Hastane açılmış, kiraathane ve dükkânların da inşasına başlanmıştı. Ancak tam bu sırada kolera hastalığının çıkmasından dolayı dükkânların inşaatı ertelendi. İnşaatın tamamlanamaması, hastanenin hizmete devamı için gerekli olan gelirin sağlanamaması gibi önemli bir sorunu ortaya çıkardı. Toplanan paradan geri kalanı da hastanenin içi ile yatan hastaların tedavi ve gıda giderine kullanılmıştı. Dükkânların inşaatının tamamlanabilmesi için tekrar yardım toplamak, kolera hastalığının bozmuş olduğu ekonomik düzen ortamında uygun görülmedi. Salgın sonrasında ekonominin düzelmesiyle birlikte halkın, yardım yapmaya yine rıza göstereceği düşünülüyordu. Ancak o zamana kadar hastanenin hizmet vermesi de gerekiyordu. Böylece kolera salgını, hastalıkların tedavisi için temel kurum olan hastanenin daha açılış döneminde hizmet şartlarını etkiledi ve bu konudaki yazışmaların uzun süre devam etmesine neden oldu.¹⁴

Sonuç

Kolera, Çankırı sancağında önce İskilip'te ortaya çıktı ve kasabada hızlı bir şekilde yayıldı. 50 günlük süreçte kasabada hâkim olan salgın sırasında kordon ve karantina tedbirleri üzerinde önemle duruldu. İskilip salgınında 377 kişi koleraya

¹⁴ Başlangıçta 17.000 kuruş olacağı tahmin edilen masrafın açılış sonrasında 30 bin kuruş tutacağı ifade edildi. Dükkânlardan 10.000 kuruş gelir sağlanacağından geri kalan miktarın devlet tarafından sürekli olarak karşılanması istendi (BOA., ŞD., 1658/3). Sinop hastanesinin yıllık ödeneğinin 18.000 kuruş gibi bir rakam olduğu ifade edildi ve Çankırı içinde bu civarda bir ödenek ayrılması talep edildi (BOA., DH.MKT., 290/64). Hastanenin hizmete devam etmesi konusu vilayete havale edildi. Hizmette devam eden hastanenin adı 1896 yılında Hamidiye olarak değiştirildi (BOA., DH.MKT., 290/64; İ.DH., 1331/48; BEO., 743/55715).

yakalandı ve bunların 182'si hayatını kaybetti. İskilip'teki kolera salgınının bitmesinden iki hafta sonra hastalık Çankırı'da ortaya çıktı. Burada bir buçuk aya yakın süreçte hastalığa yakalanan ve vefat edenlerin sayısı daha azdı. 151 kişi hastalanırken hastaların 66'sı vefat etti. Salgağın genelinde toplam vaka sayısı 528, kayıp 248 oldu.

Devlet merkezinden verilen kararlar, yerel yöneticilerce önemli ölçüde uygulandı. Kordon ve karantinanın dikkatli bir şekilde uygulanması, hastalığın çıktığı yerlerde söndürülmesinde etkili oldu. Devletin sağık birimi, İskilip'te alınan önlemleri diğere vilayetlere de örnek gösterdi. Bu da yerel yöneticilerin başarısını teyit etmektedir. Vilayetin giriş-çıkışları, karantinahaneler vasıtasıyla kontrol altına alındı. Anadolu'nun önemli bir yol ağına içine alan bölgede yolcular kalabalık gruplar oluşturuyordu. Bu ulaşım ağını kontrol etmek için İstanbul'dan birçok doktor görevlendirildi. Bunların dışında hem karantinalarda hem kordonlarda yardımcı personel istihdam edildi. Bu da devlete yeni bir masraf açılması demektir.

Salgın, salgağın genel ekonomisi üzerinde etkili oldu. İskilip'te şehrin hemen etrafında kurulan kordon, insanların geçimlerini temin etme adına sınırlama getirirken karantina uygulamalarının uzaması, Çankırı'nın ticaretine de zarar verdi. Bununla birlikte bazı vergiler zamanında toplanamadı, bazı vergilerin de muafiyetine dair talepte bulunuldu. Yine ekonomik kaygılar, karantina ve kordon uygulamasının kaldırılması için taleplerin gelmesinde etkili oldu. Buna karşılık hastalığın devam ettiği sürece karantina ve kordon uygulamasına çok dikkat edildi. Ekonomik sebeplerle kordonun kaldırılmasına yönelik talepler yapılmışsa da tedbirlerin hafifletilmesinde hastalığın seyri göz önüne alındı. Ayrıca yerel idarenin öncülüğünde Çankırı'da 10.000 kuruş yardım toplandı ve ihtiyaç sahiplerine dağıtıldı. Bu yardım konusu, devlet merkezinde de karşılığını buldu. Dönemin Padişahı II. Abdülhamid, bizzat kendisi yardım yapacağını duyurdu. Padişahın bu yardımıyla halkın kordon ve karantinalara karşı gelişen tepkisi de azaltılmaya çalışıldı.

Salgın, sosyal konularda da etkili oldu. Genel olarak eğitim kurumları tatil edilirken idadi mektebinde sınavlar yapıldı. Ancak kalabalık ortamların risk oluşturacağı göz önüne alınarak sağık tedbirleri çerçevesinde seyrekleştirilmiş bir sınav modeli uygulandı. Ulaşım meselesi de salgınlar sırasında önemle üzerinde durulan konular arasında yer aldı. Kolera salgını, yetkilileri hastalığın bulaştırılmaması adına yeni kararlar almaya sevk etti ve yapılan yolculuklarda insanlar sağık kontrolüne tabi tutulurken eşya ve malzemelere de dezenfeksiyon uygulandı. Yine salgın sırasında iç göçlerin meydana geldiği ancak İstanbul'a yapılan göçlerin özellikle durdurulmaya çalışıldığı görülmektedir.

Netice itibarıyla salgın, can kaybıyla birlikte birçok sosyal ve ekonomik sorunu beraberinde getirirken aynı zamanda yeni model uygulamaların da ortaya çıkmasına vasıta oldu. Salgın hastalıkların sonuçları, günümüzdeki uygulamalara katkı

sağlayacağından bilim kurullarına salgın hastalıkların tarihi üzerine çalışma yapanların da dâhil edilmesi düşünülebilir.

Kaynakça

1. T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı-Osmanlı Arşivi (BOA.)

Sadaret Mektubî Mühimme Kalemi Evrakı (A.MKT.MHM.): 552/26, 553/33, 554/37, 555/9, 713/22.

Bab-ı Âlî Evrak Odası Evrakı (BEO.): 516/38694, 743/55715.

Dahiliye Nezareti Mektubî Kalemi (DH.MKT.): 183/12, 190/63, 2067/23, 2067/79, 2068/23, 2068/56, 227/36, 233/41, 233/51, 235/33, 244/32, 244/63, 244/74, 247/25, 256/1, 266/68, 290/64, 302/77, 303/31.

İrâde Dahiliye (İ.DH.): 1313/14, 1313/51, 1325/10, 1331/48.

İrâde Maliye (İ.ML.): 10/67.

Maarif Nezareti Mektubî Kalemi (MF.MKT.): 206/43, 213/16, 231/44.

Meclis-i Vükela Mazbataları (MV.): 82/12.

Şûrâ-yı Devlet Evrakı (ŞD.): 1202/5, 1658/3, 2656/14.

Yıldız Sadaret Hususî Maruzât Evrakı (Y.A.HUS.): 297/47, 300/59, 301/119, 301/33, 301/71, 304/91, 312/12.

2-Salnameler

Kastamonu Vilayeti Salnamesi (KVS), Defa 17, H. 1311.

Kastamonu Vilayeti Salnamesi (KVS), Defa 18, H. 1312.

3-Gazeteler

Ankara, No: 978, 983.

İkdam, No: 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 36, 47.

Kastamonu, No: 1036, 1042, 1043, 1044, 1045, 1046, 1047, 1048, 1049, 1054.

Sabah, No: 1704, 1705, 1707, 1709, 1710, 1711, 1712, 1714, 1715, 1717, 1718, 1719, 1720, 1721, 1722, 1724, 1725, 1726, 1727, 1728, 1729, 1730, 1731, 1732, 1733, 1734, 1735, 1736, 1736, 1738, 1739, 1740, 1741, 1742, 1743, 1744, 1745, 1746, 1748, 1749, 1751.

4-Araştırma ve İnceleme Eserler

- Aktaş, Esat. (2015). *Erzurum ve Trabzon Vilayetlerinde Salgın Hastalıklar (1838-1914)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Ayar, Mesut. (2007). *Osmanlı Devletinde Kolera, İstanbul Örneği (1892-1895)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Aydın, Erdem. (2003). "Tanzimat ve Osmanlı Sağlık Hizmetleri". *IV. Türk Tıp Tarihi Kongresi, 18-20 Eylül 1996, İstanbul*. (s. 445-455). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Bingül, Şeyhmus. (2020). "II. Abdülhamid Döneminde İstanbul'da Bulaşıcı ve Salgın Hastalıklara Karşı Alınan Tedbirler: Mektep Tatilleri". *Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: Salgın Hastalıklar Özel Sayısı, s. 77-104.
- Çetin, Emrah. (2017). *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e Anadolu'da Karayolu Ulaşımı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Genç, Coşkun. (2019). *Batı Karadeniz'de Frengi Hastalığıyla Mücadele (1860-1922)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karabük.
- Kara, Adem. (2008). *Osmanlı Teşkilat Yapısı İçerisinde Çorum Sancağı*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Karcı, Erol. (2019). "Sinop Frengi ve Gureba Hastanesi'ne Dair Bazı Tespitler". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 19/39, s. 461-483.
- Kodaman, Bayram. (1999). *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Korkmaz, Şerif. (2003). *Çorum'un İdarî, Sosyal ve Ekonomik Yapısı (Tanzimat-II. Meşrutiyet)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Onul, Behiç. (1971). *İnfeksiyon Hastalıkları*, Ankara: Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınları.
- Ortaylı, İlber. (2000). *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri (1840-1880)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Özdemir, Seda. (2019). *XIX. Yüzyılda Kastamonu Vilayeti'nde Salgın Hastalıklar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karabük.
- Pakalın, Mehmet Zeki. (2004). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Cilt: 1. İstanbul: MEB. Yayınları.

- Sarıyıldız, Gülden. (1994). “Karantina Meclisi’nin Kuruluşu ve Faaliyetleri”. *Belle-ten*, Sayı: LVIII/222, s. 329-376.
- Şahin, Burhan. (1992). *Cumhuriyet Öncesinde Kastamonu’nun İdâri-Nüfus ve Etnik Yapısı (1839-1903)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara.
- Şenel, Şennur. (2015). “19. Yüzyılda Kastamonu Vilayetinde Frengi Hastalığıyla Mücadele”. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 13/1, s. 256-274.
- Yıldırım, Nuran. (1994). “Karantina”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. Cilt: 4, s. 459-461. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları.
- Yıldırım, Nuran. (2006). “Kolera Salgınlarında Alınan Karantina Önlemleri ve Osmanlı Toplumsal Yaşamındaki Yansımaları (1831-1918)”. Esin Kahya, Sevgi Şar, Adnan Ataç, Mümtaz Mazıcıoğlu (Ed.). *IX. Türk Tıp Tarihi Kongresi Bildirileri, XXIV. Gevher Nesibe Tıp Günleri, 24-27 Mayıs 2006, Kayseri*. (s. 328-341). Ankara: Nobel Yayınları.
- Yozkatlı, Ömer Faruk. (2002). *19. Yüzyılın İkinci Yarısında Kastamonu’nun Sosyal ve Ekonomik Durumu*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Atatürk University Journal of Faculty of Letters
Sayı / Number 66, Haziran/ June 2021, 264-308

**ARŞİV BELGELERİNE GÖRE OSMANLI DEVLETİ'NDE KUR'ÂN-I
KERİM'İN TAB' VE NEŞRİYAT SÜRECİNİN DENETİMİ**

**Publishing and Printing Process of the Koran in Ottoman Empire According
to Archival Records**

(Makale Geliş Tarihi: 21.12.2020/ Kabul Tarihi: 04.03.2021)

Fatih RUKANCI*
Hakan ANAMERİÇ**
Yusuf YALÇIN***

Öz

Kur'ân-ı Kerîm'in İslam dininin temel referans kaynağı olması, onun orijinal ve hatasız olarak varlığını sürdürmesini zorunlu kılmıştır. Matbaa ile basımından önce Kur'an-Kerim ya da mushaf-ı şerif nüsha sayısının azlığı nispeten nüshalar üzerindeki kontrolü ve denetimi de kolaylaştırıyordu. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'in ilk olarak Osmanlı Devleti dışında basılan nüshaları ve sonraları Osmanlı'daki baskı nüshalarının kontrol ve denetimi hem bazı nezâretlerin (bakanlıkların) bir arada uyum içinde çalışmasını gerektirmiş, hem de Kur'ân-ı Kerîm'e herhangi bir saygısızlığı, hürmetsizliği önleyecek, nüshaların doğruluğunu onaylayacak komisyonların kurulmasına neden olmuştur.

* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü, Ankara / TÜRKİYE. *Prof. Dr., Ankara University, Faculty of Language and History Geography, Department of Information and Records Management, Ankara / TURKEY.* E-mail: frukanci@gmail.com / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9555-0747>

** Prof. Dr. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü, Ankara / TÜRKİYE. *Prof. Dr., Ankara University, Faculty of Language and History Geography, Department of Information and Records Management, , Ankara / TURKEY.* E-mail: hakananame-ric@gmail.com / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9431-4403>

*** Dr. Öğr. Üyesi, Doğuş Üniversitesi, Meslek Yüksek Okulu, Tıbbi Dokümantasyon ve Sekreterlik Programı, İstanbul / TÜRKİYE. *Asst. Prof., School of Advanced Vocational Studies, Medical Documentation and Secretarial Program, İstanbul / TURKEY.* E-mail: yvalcin@dogus.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4718-2505>

Gerek nezâretlerin gerekse bünyesinde bu konuyla ilgili kurulan komisyonların yapmış oldukları yurtiçi ve yurtdışı yazışmaların incelenmesi; Kur'ân-ı Kerîm'in basım ve yayımına ilişkin hangi faaliyetlerin hangi amaçlarla sürdürüldüğünü anlamamıza yardımcı olacaktır. Bu bağlamda makalede XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile XX. yüzyılın ilk çeyreği arasındaki zaman dilimine tarihlenen arşiv belgelerinin ortaya koyduğu Osmanlı Devleti'nin Kur'ân-ı Kerîm hassasiyeti ve bu hassasiyet neticesinde mushaf-ı şerifin basım yayımına yönelik denetim uygulamaları açıklanmaya çalışılmıştır. Yine bu çalışma kapsamında incelenen arşiv belgelerinin kanıtsal değeri; İslamın önderliğini ve hamiliğini uzun yıllar üstlenmiş olan Osmanlı Devleti'nin Kur'anı- Kerim'i nüsha bazlı tartışmalardan uzak tutma çabasını da açıkça ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm basımı, Kur'ân-ı Kerîm yayımı, Osmanlı Devleti'nde matbaacılık, Kutsal kitap, Mushaf-ı şerif

Abstract

The Koran's being the basic reference source for Islam religion required it to survive in an original and accurate form. The limited number of the Koran or its manuscripts before printing facilitated the control and supervision of the copies to a certain extent. The control and supervision of the copies of the Koran printed outside the Ottoman State, then the copies printed in the Ottoman State required certain ministries to work in harmony with each other and led to the establishment of the commissions to prevent any disrespect or insolence towards the Koran and to approve the accuracy of the copies. Analysis of the internal and external correspondences exchanged by the ministries and relevant commissions established under such ministries will help us understand which activities were performed regarding the printing and publishing of the Koran and for what purposes. In this respect, the aim of the study is to clarify the sensitivity of the Ottoman State about the Koran and the supervision of the printing and publishing of the manuscripts of the Koran as presented in the archive documents dated between the second half of the XIXth century and the first quarter of the XXth century. The evidentiary value of the archive records analysed within the scope of this research clearly reveals the efforts of the Ottoman State having undertaken the leadership and guardianship of Islam for many years to keep the Koran out of the copy-based discussions.

Keywords: printing of the Koran, publishing of the Koran, printing in Ottoman Empire, Holy the Koran

Giriş

Kur’ân-ı Kerîm’in elle çoğaltılması -istinsahı- ile matbaada basım ve yayımına ilişkin denetim Müslüman ülkelerde ve özellikle hilafet görevini 400 yıl boyunca üstlenmiş Osmanlı Devleti’nin üzerinde hassasiyetle durduğu bir konu olmuştur. Osmanlı devlet teşkilatı içinde bu denetim faaliyetini üstlenen nezâretler bünyesinde meclis ve heyetler kurulduğunu görmekteyiz. Konunun önemine binaen sübjektif yaklaşımlardan uzak tutulması gereken bu meselede; arşiv belgelerindeki bilgileri ortaya koyan bu çalışma, XIX. yüzyılın ortalarından XX. yüzyılın ilk çeyreğinin sonuna kadar yapılan yazışmalarda Kur’ân-ı Kerîm’in basımı ve yayımına ilişkin denetimi, tedbir ve sansürler ile mushaf-ı şerife gösterilen hürmet ve saygının devlet nezdinde nasıl karşılık bulunduğunu anlamamıza yardımcı olacaktır.

Çalışmanın kapsamı ve amacı; XIX. yüzyılın ikinci yarısından XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadarki dönemde Kur’ân-ı Kerîm’in devlet kontrolünde neşriyatına yönelik önlemlerin konu edildiği arşiv belgelerini inceleyerek hem bu konudaki girişimleri belirlemek hem de Osmanlı Devleti’nin bu konudaki hassasiyetinin resmî yazışmalar üzerinden inceleme fırsatını sunmaktır. Çalışmadaki tüm yorum, görüş ve bilgiler incelenen arşiv belgelerinden elde edilen çıkarımlarla sınırlıdır. Bu durum çalışmanın objektifliğini güçlendirmektedir.

Konu kapsamındaki belgeler tasnifi tamamlanarak araştırmaya açılan Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi fonlarından taranmıştır. Erişilen belgelerin tamamı ve özetleri dikkatle okunup incelendikten sonra çalışmanın konusuna uygun olanlar beş temel başlık altında gruplandırılmıştır. Bu gruplar altında belgesel kaynak teşkil eden ilgili belgeler, seçilip açıklanarak çalışmaya tematik bir bütünlük kazandırılmıştır. Bu bağlamda çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmış, problemin anlaşılmasına yönelik olarak ele alınan belgeler, olayların doğal ortamındaki durumun anlaşılması için örneklendirilmiştir. Araştırmanın veri toplama yöntemi bağlamında ise olguların gerçekçi bir şekilde ele alınmasına yönelik öznel-yorumlayıcı bakış açısını desteklemek amacıyla doküman analizi yöntemi olarak belirlenmiştir.

Bilindiği gibi Hz. Muhammed hayatta iken vahiy kâtiplerine yazdırılan Kur’ân-ı Kerîm, Hz. Ebubekir’in halifeliği sırasında bir araya getirilip bir kitap haline getirilmiştir. Bir araya getirilip, ciltlenen bu suhûfa -sayfalara- “Mushaf” adı verilir. Mushaf, Halife Hz. Osman zamanında yeniden gözden geçirilerek tertip edilmiş ve belli başlı İslam merkezlerine gönderilmiştir. Bu nüshalara da “Mushaf-ı Osman” denilmiştir. Bu mushaflar arasında özellikle Medine-i Münevvere’deki Ravza-i Mutahhara’da muhafaza olunmakta olan Medine Mushafı; nerede oldukları bilinmeyen Mekke Mushafı; ve Kufe Mushafı; son olarak Fas’a götürülen Basra Mushafı; Şam’da bulunduğu sanılan Şam Mushafı en çok bilinenleridir. Hz. Osman Mushaflarının şu anda nerede olduğu veya bazılarının günümüze ulaşmış olup olmadığı mese-

lesi, Kur'an tarihi içerisinde hala çözümlenememiş gizemlerden birisidir. Dolayısıyla yangınlar, savaşlar vb. doğal afetler sebebiyle kayboldukları düşünülen bu mushaf- lar hakkında kesin bir şey söyleme imkânı yoktur. Bu durumun İslâm dünyası için büyük bir eksiklik olduğunu üzümlere ifade etmemiz gerekir. (Şen, 2014: 49).

İslam âleminde, kitap haline getirildikten sonra, kullanılan kâğıt ile doğru orantılı olarak değişik ebatta Kur'an-ı Kerîmler çoğaltmak, onları süslemek, ciltlemek bir sanat kolu haline gelmiştir. Bu işlerle uğraşanlardan bazılarının zamanla şöhret ve mevki sahibi oldukları da görülmüştür. Ancak el yazısı Kur'an-ı Kerîmler uzun zaman almakta ve pahalıya mal olmaktadır. Bu nedenle sınırlı sayıda üretilen Kur'an-ı Kerîmler gittikçe artan ihtiyacı karşılamıyor ve her isteyen satın alma gücü bulunmuyordu (Gündüz, 1978, s. 345). Bu nedenler Kur'an-ı Kerîm'in matbaada basımını gerektirmiştir.

Ancak matbaanın tesisinde bizde ilk itirazı yapanlar tarîk-i ilmiye ricâli olmuştur. Bu inhisârcılar (tekelciler) hemen; lüzûmundan fazla kitapların mevkii tedâvüle vaz'ıyla âsâyişi umûmi ve mu'âmelât-ı diniyeye ihtira'ı (yeni bir şey, benzersiz) mezkûrun tehlikeli olacağını' belirtiyorlardı. Bundan dolayıdır ki, matba'anın kullanımına izin veren ferman din kitaplarının tab' edilmemesini şart koşuyordu. Hâlbuki Avrupa'da bu icâttan en evvel istifâde edenler din adamları ve ilk basılanlar da din kitapları idi" (İskit, 2000: 19).

Osmanlı'da ise dini kitaplara basım esnasında gerekli hürmet ve hassasiyetin gösterilmeyeceği, tahrîfata neden olacak hataların yapılabileceği endişesi uzun yıllar kendini hissettirmiştir.

Avrupa'da Kur'an-ı Kerîm basımı tarihini 1530'a kadar geriye götürmek mümkündür, 1530'da Venedik'te Paganini adlı İtalyan matbaacı Arap harfleriyle ilk Kur'an-ı Kerîm basımı gerçekleştirmiş ancak bu nüsha Papa VII. Clement'in emriyle toplatılarak yaktırılmıştır (Gündüz, 1973: 35-38). 1588'de dönemin padişahı III. Murad'ın (1574-1595) Osmanlı Devleti sınırları içerisinde Avrupa'da tab' edilen kitapların satılmasıyla ilgili emirnamesinde kutsal kitaplar ve özellikle Kur'an-ı Kerîm ile ilgili dolaylı da olsa bir ifade yer almamaktadır. Bu durumun yukarıda bahsedilen Kur'an-ı Kerîm'in matbaa ile de çoğaltım ve dağıtımının ayrı bir değerlendirme ve denetime tabi tutulduğu argümanını kuvvetlendirdiği açıktır.¹

Osmanlı Devleti'nde 1803'te yayınlanan ilk dini kitap, Birgivi'nin *Risâle-i Birgivi* adlı akaid kitabıdır. Dini eserlerin basılmasına bundan sonraki yıllarda da devam edilse de Kur'an-ı Kerîm basımının 1871 yılına kadar yasaklandığını görülmektedir. Özellikle 1852 yılından sonra İran ve Avrupa ülkelerinden matbu mushaf- 1 şeriflerin Osmanlı ülkesine getirilme girişimleri olsa da -arşiv belgelerinden de

¹ Metin için bakınız, Ali Rıza Tosun, "Sultan III. Murad'ın Arapça, Farsça ve Türkçe Basma Kitapların Osmanlı İmparatorluğu Sınırları İçinde Satılabileceğine Dair Emirnamesi", *Belgeler* 30/34, 2009, ss. 128-131.

görüldüğü üzere- bu girişimler çoğunlukla Kur'ân-ı Kerîm'e yeterli derecede hassas ve hürmetkâr davranmadıkları, sırf para kazanmak amacıyla bunu yaptıkları için sık sık engellenmiş ve yasaklanmıştır (Uçar, 2018: 24-25). Bunun yanı sıra mushaf-ı şerifi tagyîr ve tahrîf şüphesi bu sıkı denetimin bir başka ana sebebi olarak görülebilmektedir.

İslam memleketlerinde Kur'ân-ı Kerîm basımları sırasıyla Hindistan'da, Mısır'da ve Osmanlı Devleti'nde yapılmıştır. Hindistan'da 1850-1863 yılları arasında Lucknow, Bombay, Kalküta ve Delhi'de; 1864 yılında Mısır'da Hz. Osman Mushaf'ı esas alınarak Fransızlar tarafından kurulan Bulak matbaasında; 1871 yılında Hafız Osman² hattı ile Kur'ân-ı Kerîm'in ilk basımları yapılmıştır. 1881'de yine Hafız Osman hatlı Mushaflar, Kur'ân-ı Kerîm basma yetkisini ilk olarak elde eden matbaacı [Hakkâkzâde] Osman [Zeki] Bey'e³ bastırılarak yurtiçine ve yurtdışındaki önemli merkezlere gönderilmiştir. Bu nüshadan 1894'te de basıldığı Meşihat'ın Maarif Nezâreti'ne gönderdiği 18 Eylül 1894 (17 Rebiülevvel 1312) tarihli yazıdan da anlaşılmaktadır (Derman, 1999: 99).

Kırım'ın Bahçesaray şehrinde 1911 yılında, çok mükemmel ve hatasız olarak Kur'ân-ı Kerîm basımları yapılmıştır. Daha sonra İsmail Gaspıralı (1851-1914) denetiminde Petrograd ve Kazan'da İstanbul ve Mısır basımlarından daha iyi düzeyde Kur'ân-ı Kerîm basımları yapılmıştır ki bu yeni basımlara 'Kelâm-ı Kadîm' adı verilmiştir (Gündüz, 1973: 38). Diğer İslam ülkelerinde Kur'ân-ı Kerîm basım faaliyetleri Osmanlı Devleti'nden önce başlamıştı. Ancak en fazla Kur'ân-ı Kerîm basımlarının da İstanbul'da yapıldığı bir gerçektir. 1871 yılındaki ilk basımı 21 Haziran 1873 yılında Maarif Nezâreti'nin 500 bin adet Kur'ân-ı Kerîm basma kararı ve onu 1874 yılında Ahmed Cevdet Paşa'nın kontrolünde yapılan basımlar takip etmiştir. Ocak-Şubat 1875'de ise Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Yeni Cami koleksiyonunda (Yenicami K3) bulunan Şeker(cî)zade⁴ hattıyla yazılı mushaf-ı şerif, devlet büyüklerine dağıtılmak amacıyla 70 adet tıpkı basımı yapılmış, 20 adedi Sultan Abdülaziz'e takdim edilmiştir. Bu mushaf-ı şerifler Kerbela, Musul ve Şehr-i Zor sancaklarından da talep edilmiştir.⁵ Hafız Osman ve Şeker(cî)zade örneklerinden de anlaşılacağı üzere eksiksiz/hatasız Kur'ân-ı Kerîm basılmasında başvurulmuş nüsha-

² 1642-1698 yılları arasında yaşamış ve aklâm-ı sittede ünlenmiş Osmanlı hattatı. 1659-1698 yılları arasında 25 mushaf istinsah ettiği bilinmektedir.

³ Ekim 1882 - Nisan 1890 yılları arasında Başmabeynci olarak görev yapmış, Hamidiye Kâğıt Fabrikası imtiyaz sahibi ve Matbaa-i Osmaniye'nin (Osman Bey Matbaası) kurucusu olan hattat ve Osmanlı bürokrati.

⁴ Şekerzade Seyyid Mehmed, 1752/53'te vefat etmiş sülüs ve nesih hat ile yazdığı mushaf, murakka' ve kıt'aları ile ünlenmiş Osmanlı hattatı.

⁵ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İradeler - Dahiliye (İ.DH) 694/48544; Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Maarif - Mektubi Kalemi (MF. MKT) 48/76; Uçar, "Osmanlıların Kur'ân-ı Kerîm'e Hürmeti-3", s. 27; Muhittin Serin, "Şekerzade Seyyid Mehmed", *TDV İslam Ansiklopedisi* c. 38, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, s. 498.

ların kütüphanelerde bulunan el yazması mushaf-ı şerifler olduğu ve bunların “güvenilir” hattatlarca istinsah edildiğidir. Bu da halen Kur'ân-ı Kerîm özelinde el yazması nüshalar basılı metinlere göre daha güvenilir olduğunu göstermektedir.

23 Ocak 1888 tarihli Matbaalar Kanunu, yabancı ülkelerde basılan kitap ve risalelerin İstanbul'da Maarif Nezâretinden ve taşralarda da vilayetten müsaadesi verilmeden ithallerini men ediyordu. Bunların gümrüklerde kontrol görevi de Maarif Nezâreti ile vilayetlere veriliyordu (İskit, 2000: 74). II. Abdülhamid döneminde gazete ve mecmualar, Matbuat İdaresi ve Maarif Nezâreti bünyesindeki Telif ve Tercüme İdaresi'nin birleştirilmesiyle 4 Ocak 1882'de kurulmuş olan Encümen-i Teftiş ve Muayene heyetince gözden geçirilerek görüş bildirilirdi. Osmanlı Devleti dışında basılmış olan Türkçe ve Arapça kitaplar memlekete gireceği zaman gümrük ve posta idarelerindeki muayene memurlarının denetiminden geçmesi zorunluydu. Dini içerikli eserlerin kontrolü için ise, 1889'da Bab-ı Meşihat'ta bir başkan ve üç üyeden oluşan Tedkîk-i Mü'ellesât Encümeni kurulmuştur. Bu encümen, Maarif Nezâreti bünyesinde bulunan Encümen-i Teftiş ve Mu'âyene Heyeti ile işbirliği halinde çalışıyor ve Maarif Nezâreti kontrol ettiği dini kitapları Bâb-ı Meşihat'a gönderiyor ve Bâb-ı Meşihat'taki Tedkîk-i Mü'ellesât Encümeni de eserleri inceleyerek basılıp basılmayacağına hakkında görüş bildiriyordu. Tedkîk-i Mü'ellesât Encümeni'nin kuruluşundan bir müddet sonra Kur'ân-ı Kerîm'in basımının serbest bırakılmasıyla matbu Kur'ân-ı Kerîm nüshalarının denetimi ve kontrolü zorunluluk arz etmiştir. Bunun üzerine 1892'de bir başkan, sekiz üye ve bir yazmandan oluşan Teftiş-i Mesâhif-i Şerif Meclisi bu görevi yerine getirmeye başlamıştır. İcra ettikleri görevlerin birbirine yakınlığı sebebiyle Tedkâk-i Mü'ellesât ile Teftiş-i Mesâhif-i Şerif Encümenleri birleştirilerek Tedkîk-i Mesâhif ve Mü'ellesât-ı Şer'îyye Meclisi ismiyle yeniden kurulmuştur (Işık, 2007: 134-135; Birinci, 2007: 304). Bu meclis tab' ve neşriyatı talep olunan Kur'an nüshaları ve dini kitaplar hakkında gerekli incelemeleri yaparak iznine dair mütalaasını bildiriyordu.

Encümen-i Teftiş ve Mu'âyene heyeti matbuat ve neşriyat hayatının çok geliştiği ve yurt dışından kitap ithalinin arttığı bir dönemde kurulan ve II. Meşrutiyet'in ilanına (24 Temmuz 1908) kadar faaliyette bulunan çok önemli ve tartışılan bir kurum olmuştur. 30 Mart 1903'te bu kurumda yeni bir teşkilatlanmaya gidilerek Teftiş-i Mu'âyene Hey'eti ve Kütüb-i Diniyye ve Şer'îyye Tedkîk Hey'eti olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Maarif Nezâreti gerekli gördüğü hallerde kitapları ilgili nezâretlere gönderip mütalaasını alarak karar verme yöntemini uygulamıştır. Kitapların üzerinde ise örneğin '*Adliye Nezâreti'nin tensip ve tasvibi ve Maarif Nezâreti Celilesi'nin ruhsatıyla*' kaydı bulunmaktaydı (Birinci, 2007: 303, 305).

Matbuat ve neşriyatın denetimindeki bir başka önemli husus, yurtdışından ithal edilen kitaplardı. Yurtdışından ithal edilen ve ülke içinde dağıtım yapılacak olan her türlü matbuatın teftişinde ise asıl vazife Rûsûmat Emâneti'ne verilmişti. Rûsûmat Emâneti'nde bu iş için Evrâk-ı Muzırâ müfettişleri istihdam edilmekteydi. Gümrüklerde muayene memurları özellikle listelerde muzır olduğu bildirilen matbu

her türlü malzemeyi gözden geçiriyor veya kararsızlık halinde Encümen-i Tefîş ve Mu'âyene'ye gönderiyordu. Bunun yanı sıra Maarif Nezâreti de gümrüklerde bu iş için müfettiş bulundurabiliyordu. Gümrüklerdeki esas denetim görevi yabancı memleketlerde basılan kitapların tetkiki üzerinde uygulanmıştır (Birinci, 2007: 308-309). Bu konudaki emirler gözden geçirildiğinde açıkça görülmektedir ki; gümrüklerde kitap muayenesinin özellikle kültür hayatının kısırlaşmaması, maarif ile ilgili ders kitaplarının ve başta Kur'ân olmak üzere dini kitapların dağıtımına ve yayılmasına engel teşkil etmemesi için azami dikkat ve itina gösterilmekteydi. Keyfi ve sübjektif uygulamalardan uzak durulmaktaydı (Birinci, 2007: 308-310).

Osmanlı Devleti'nde Kur'ân-ı Kerîm basımı için Osmanlı arşiv belgelerinden de anlaşıldığı üzere yalnızca üç matbaaya izin verilmişti. Osmanlı ülkesindeki gayr-i Müslim matbaacılar yanında; İranlı matbaacıların da Kur'ân-ı Kerîm basmalarına izin verilmemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in tahrifine matuf bazı sinsi ve kötü niyetli teşebbüslerin önlenmesi amacıyla Kur'ân-ı Kerîm basacak olan matbaacılar için de hususi şartlar konulmuştur. Bunun yanı sıra başta İran, İngiliz işgalindeki Mısır ve Hindistan olmak üzere Almanya, İngiltere, Rusya ve Fransa'da aslı ya da meali basılan Kur'ân-ı Kerîm nüshaları Osmanlı Devleti tarafından sıkı bir denetime tabi tutularak genellikle Osmanlı Coğrafyasına sokulmamıştır (Uçar, 2018: 26).

Çalışma kapsamında seçilen arşiv belgeleri, genel olarak Osmanlı Devleti'nin Kur'ân-ı Kerîm'in tab' ve neşriyatındaki denetimi ile devletin Kur'ân-ı Kerîm'in her bir sayfasına gösterdiği hürmet ve saygının yazılı delilleridir.

A. Mushaf-ı Şeriflerin Basım ve Yayımının Denetlenmesi

1857 tarihli Matbaalar Nizamnamesi ile Kitap Tab'ı Hakkında Nizamname'nin yürürlükte kaldığı Abdülmecid, Abdülaziz ve V. Murad dönemlerinde yurtiçindeki yayınların hangi koşullarda ve nasıl basılacağı belirlenmiş ve mümkün olduğunca kontrol edilmeye çalışılmıştır. XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren dünya siyasetindeki büyük değişiklikler, iletişimin ve bilginin toplumsallaşmasındaki önemli aktörlerden olan matbaayı/yayıncılığı da etkilemiştir. XIX. yüzyılın başından itibaren Osmanlı Devleti'nde de bir sektör haline gelen yayıncılık, sözü edilen dönemde siyasi bir nitelik de kazanmış, özellikle Avrupa ve artan bir ivme ile ABD'nin misyonerlik faaliyetlerinde kullanılan bir araca dönüşmüştür. Kendisini bir anda Avrupa'daki siyasi ve ekonomik mücadele içinde bulan Osmanlı Devleti, bloklar arasında kendine yer ararken kendi içindeki yeni sürece de alışmak durumunda kalmıştır. Büyük bir siyasi ve ekonomik felaket olan 93 Harbi, Osmanlı Devleti'ni yeni bir sürece doğru itmiş bu yeni süreç içinde matbaalar ve basımcılık da yeniden şekillendirilmeye çalışılmıştır. Öncelikle matbaalardan sorumlu kurum olan Maarif Nezâreti bünyesinde 4 Ocak 1882'de basılacak eserleri inceleyip görüş bildirmek temel görevi ile Encümen-i Tefîş ve Muayene kurulmuştur. Ardından 1857'de yürürlüğe konup 1872'de yenilenen Matbaalar Nizamnamesi, 22 Ocak 1888'de çok daha ayrıntılı ve kapsamlı olarak değiştirilmiştir. Nizamname özellikle adaba aykırı

yazı ve diğer basılı şeyler hakkında sorumlulara ciddi cezaları ve dinî kitaplarla ilgili yeni düzenlemeleri içeriyordu.

14 Ağustos 1874 (1 Ağustos 1290) tarihli, Bâb-ı Âlî'nin Meclis-i Maarif'e havale ettiği arzuhalde adı geçen şahsın mushaf-ı şeriflerin ticaretini yapmasından dolayı bunlara gümrük tarafından el konulduğu, bu şahsın ve tüm müderrislerin, vekillerinin bu konuda uyarılarak bir daha tekrar etmemesi koşuluyla mushaf-ı şeriflerin kendisine teslim edilmesi buyurulmaktadır (Belge-1).⁶

Belgeden anlaşıldığı üzere, mushaf-ı şeriflerin bir ticari meta olarak kullanılması Osmanlı Devleti'nin üzerinde titizlikle durduğu bir başka konu idi. Bu durum aynı zamanda dini hislerin istismarı anlamına gelmekteydi. Bu konuda yalnızca satış yapanların değil buna tevessül eden tüm müderris ve vekillerin uyarılması da ayrıca dikkate değer bir konudur.

Matbaacılık her ne kadar yayın basmak olarak değerlendirilmiş olsa da basım için gerekli teknik ekipman ve baskı malzemesi de “matbaacılık” sektörünün vazgeçilmezlerindedir. Kâğıt, boya, kalıp ve baskı için gerekli diğer kimyasal malzeme özellikle mushaf-ı şeriflerin basımı sırasında tamlık ve hatasızlık kadar önemlidir. Mushaf-ı şeriflerin basımında kullanılan başta kâğıt olmak üzere kullanılan boyalar da matbaaların denetimleri kadar titizlikle incelenmiştir. Özellikle XIX. yüzyılda bürokrasinin ve basımcılığın gelişip artmasıyla Avrupa'dan kâğıt ithalinde ciddi bir artış olmuş, hammadde ve üretim tekniği ile ilgili endişeleri de beraberinde getirmiştir. Mushaf-ı şerifler için her ne kadar yerli imalat kâğıtlar tercih edilse de matbaaların kâğıdı nereden sağladıkları tam anlamıyla kontrol edilemediğinden kâğıt ile ilgili sorunların da yaşandığı görülmektedir.

18 Mart 1875 (6 Mart 1291) tarihli Maarif Nezâreti Mektûbî Kalemi'nden Matba'a-i 'Amire Müdiriyeti'ne gönderilen yazıda, mushaf-ı şerif baskılarında kullanılmak üzere hariçten gönderilen kâğıtların kabul olunup olunmayacağına Bâb-ı Âlî'ye arz kılındığı oradan cevap gelinceye kadar hariçten herhangi bir kâğıt gelirse mushaf-ı şerif baskılarında kullanılmaması gerektiği bildirilmektedir (Belge-2).⁷

Bu belge mushaf-ı şerif basımında bir başka detaya dikkat çekerek, basımda kullanılacak kâğıtların da denetlendiği, özellikle ithal edilen kâğıtların kullanımında onay alınması gerekliliğini belgelemektedir. Bu belge aynı zamanda mushaf-ı şerife karşı duyulan hürmet ve saygının bir başka göstergesi olarak değerlendirilebilir.

22 Aralık 1889 (9 Kanun-ı evvel 1305) tarihli Hicaz Valisi Mehmed Nafiz Bey tarafından Maarif Nezâreti'ne gönderilen yazıda, Hicaz vilayeti dâhilinde Hind, Acem, İzmir ve diğer yabancı matbaalarında basılan pek çok Kelâm-ı Kadîm bulunduğu haber alındığı, Maarif Nezâreti'nin mühür ve onayıyla basılmayan Kelâm-

⁶ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Maarif - Mektubi Kalemi (MF.MKT) 19/7.

⁷ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Maarif - Mektubi Kalemi (MF.MKT) 17/125.

ı Kadîmler’de hatalar ve noksanlıklar bulunabileceği, basımı esnasındaki hal ve hareket tarzının dahi önemli olduğu, bu tür mesâhif-i şerifenin sahiplerinden teminat karşılığı alınarak ilgili mahallere iadesinin gerektiği, tüm bunların 5 Haziran 1883 (24 Mayıs 1299) tarih ve 4 numaralı resmî yazı ile bildirilmesiyle Mekke-i Mükerrime’de bazı sahaf dükkânlarından birkaç ay önce Hind matbuatından olan 1306 adet mesâhif-i şerifin toplattırılarak satışının yasaklandığı, sahafların mesâhif-i şeriflerin hata ve noksanlık içermediğine dair arzuhalı üzerine bunların tetkik ve muayenesi için her çeşidinden birer numune baskının (toplam 6 adet Kelâm-ı Kadîm) mühürlü torbalarla Nezârete gönderildiği, resmi cevap gelinceye kadar mesâhif-i şeriflerin sahiplerine verilmeyeceği bildirilerek gereğinin yapılması arz edilmektedir (Belge-3).⁸

[Belgenin arkasındaki notta ise: 24 Kanun-ı Sani 1305/6 Şubat 1890 tarihinde Maarif Nezâreti Encümen-i Mu’âyene ve Teftîşliği tarafından 6 adet Kelâm-ı Kadîm nüshasının incelenerek gereğinin bildirilmesi için Bâb-ı Valâ-yı Meşihat-ı ‘Aliye’ye gönderildiği belirtilmektedir.]

Belgede özellikle Hint matbuatına dair izinsiz basılan mushaf-ı şeriflerin toplanması, iadesi, satışının yasaklanması, sahafların itirazı üzerine baskı numunelerinin muayene ve tetkikinin lüzumu üzerinde durulmaktadır. Gerekli inceleme ve muayene yapılan kadar el konulan mushaf-ı şeriflerin geri verilmeyeceği bildirilmiştir. Mushaf-ı şerif basımına dair, usulsüzlük karşısındaki yaptırımların titizlikle uygulandığını bu konudaki jurnal ve istihbaratın işletildiğinin, ayrıca yalnızca Maarif Nezâreti’nin değil Bâb-ı Valâ-yı Meşihat-ı ‘Alî’nin ve valiliğin de bu konularda organize biçimde çalıştığı anlaşılmaktadır.

Bir diğer olayda, 1 Ekim 1892 (19 Eylül 1308) tarihinde Dâhiliye Mektûbî Kalemi’nden Zabtiye Nezâreti’ne gönderilecek yazının müsveddesinde, Valide Hanı’nda bazı mahallerde ruhsatsız olarak basılan mesâhif-i şerife bulunduğu haber alındığı, söz konusu mahallerin yasaklanması, mesâhif-i şerifenin müsaderesi için matbuat idaresi tarafından memur tayin olunacağı, ayrıca bu memurlara zabıtanın lüzumu kadar memurun refakat edeceği, Nezâret’ten dahi bir memurun bu işler için görevlendirileceğinin matbuat müdürüne bildirileceği beyan edilmektedir (Belge-4).⁹

İstanbul’da Valide Hanı’nda ruhsatsız mesâhif-i şerife basıldığı haber alınması üzerine izinsiz basımlara el konularak, matbaanın mühürlenmesi için Dâhiliye Nezâreti’nin memurlarının derhal harekete geçeceğini ifade eden bu belge Maarif Nezâreti’nin basımların doğruluğu ve ruhsatı konusunda Zabtiye Nezâreti’nin ise usulsüzlük halinde müdahale noktasında sorumluluk üstlendiğini göstermektedir. Burada dikkat çekici bir diğer nokta mekândır. XVII. yüzyılda Kösem Sultan tarafından yaptırılan [Büyük] Valide Han, özellikle XIX. yüzyılın ortalarından itibaren

⁸ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye - Mektubi Kalemi (DH.MKT) 1682/81.

⁹ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye - Mektubi Kalemi (DH.MKT) 2006/78.

İranlı tüccara ev sahipliği yapmaya başlamıştır. Hatta han içerisinde İranlılar Mescidi bulunmaktadır. Elbette kitap ticaretinin ve basımcılığın da gelişim gösterdiği bu yıllarda Han'ın sıklıkla denetime tabi tutulması içerisinde ruhsatsız matbaaların yer aldığını ve usulsüz kitap ticareti yapıldığını da kanıtlamaktadır.

1882'de Maarif Nezâreti bünyesinde kurulan Encümen-i Teftîş ve Mu'âyene Hey'eti, özellikle İstanbul'da matbaa, kitap ve süreli yayın -gazete ve mecmu'a (dergi)- sayısındaki artış ve buna bağlı iş yoğunluğu nedeniyle 9 Şubat 1892 tarihli bir irade ile Tedkîk-i Mü'elleftâr Hey'eti'nin alt birimi haline gelmiştir (Birinci, 2012: 142-145). Aynı yıl içerisinde basılacak mushaf-ı şeriflerin denetimi için Bâb-ı Valâ -yı Fetvâ bünyesinde Meclis-i Tedkîk-i Mesâhif-i Şerife Hey'eti faaliyetlerine başlamıştır. Bu heyetin oluşturulması ile birlikte Osmanlı Devleti sınırları içinde basılacak ve yurtdışında basılarak getirilen kitapların denetiminden iki farklı kurum sorumlu oluyordu. Bu durum, kimi zaman yetki kargaşasına neden olmaktaydı. Örneğin; 14 Temmuz 1893 tarihli Meclis-i Teftîş-i Mushâf-ı [Mesâhif-i] Şerife'den Re'isü'l-Kurra İsmail Hakkı, azadan Hafız Bekir, Mehmed Fehmi, es-Seyyid Hacı Süleyman Hafız, es-Seyyid Mehmed Emin Nuri, Hafız İbrahim ve Hüseyin Efendiler tarafından mühürlenerek/imzalanarak II. Abdülhamid'e hitaben gönderilen yazıda; bundan böyle basılacak mesâhif-i şerifenin reisü'l-kurra ile ehliyetli 6-7 hafızdan oluşan özel bir heyet tarafından hata ve noksanlardan salim olduğu tasdik edildiği halde, yayımlanmasına müsaade ve adı geçen heyetten onaylanmayan ve resmi mührü bulunmayan mesâhifin zabt ve müsadere olunmasının kabul edilerek buna göz yuman memurların mesul tutulması gerektiği;

- ✓ Maarif Nezâreti'nin ve diğerlerinin Bâb-ı Fetvâ'nın ruhsatı olmayan mushaf-ı şerifin basımı için müdahil olmaması;
- ✓ Küçük ve büyük boy mushaf-ı şeriflerin hangileri doğru ise Meclis tarafından kontrol edilerek tasdiki, diğerleri için doğru-yanlış cetvellerinin hazırlanması, düzeltilmesi mümkün olmayanların ortadan kaldırılması için çalışacak ilmiye heyetinden bazılarının 130 kuruş maaş ile ve bazılarımızın maaşsız çalışması;
- ✓ Sahaf dükkânları ve diğer mahallerde bulunan mushaf-ı şeriflerden birer nüshasının kontrolünden sonra hata ve noksanlarının olduğu tespit edilerek ortadan kaldırılmaları sağlanıyor ise de, burada (padişahın ismiyle "müveşşeh" akrostiş yapılmış) manidar şiirlere dahi rastlandığı doğru-yanlış cetvellerinin ekte iletilmediği;
- ✓ Avrupa'nın bazı yerlerinde basılarak Dersaadet'e gönderilen mushaf-ı şeriflerin yanlışlık ve noksanlıklarının bulunduğundan matbaa sahiplerinin uymak zorunda oldukları kuralları, kaideleri bilip ona göre hareket etmeleri yolunda, Encümen-i Teftîş'in görevini titizlikle yapması gerektiği;
- ✓ Düzeltilmesi mümkün olmayan mushaf-ı şerifleri basmaya cesaret edenlerin mutlaka cezalandırılması gerektiği;

✓ Bazı matbaacı ve sahaf tarafından rayiç bedeliyle hattatlara kayıt altına alınmamış mushaf-ı şerif yazdırıldığı, bunların bağış, ucuz hediye olarak kullanıldığı;

✓ Matba'a-i 'Amire tarafından basılması gereken 500.000 adet mushaf-ı şerifin Maarif Nezâreti tarafından üç tür Kelâm-ı Kadîm'in basımı için Osman Bey Matbaası [Matba'a-i 'Osmâniyye] ile makine ve taş ücreti olarak yıllık 400 lira ile anlaşma yapıldığı;

✓ Böyle yanlış olan mushaf-ı şeriflerin elde bulundurulup kıraat edilmesi doğru olmadığından mühürsüz ve onaysız olanlarının Zaptiye Nezâretince toplattırılması, sadece mühürlü ve onaylı olanların satışa çıkarılması konuları hakkında bilgi verilerek gereğinin yapılması arz edilmektedir (Belge-5).¹⁰

Kur'ân-ı Kerîm'in basım ve yayımının denetimine dair bir manifesto niteliğindeki belgede, Meclis-i Teftîş-i Mushaf-ı Şerif, padişah II. Abdülhamid'i faaliyetleri, sorumlulukları ve alınması gerekli tedbirler konusunda detaylı biçimde bilgilendirdikleri görülmektedir.

30 Aralık 1894'te matbaaların yeniden düzenlenmesi ve kitap basımı için yeni bir Matbaalar Nizamnamesi yürürlüğe girmiştir. Bununla birlikte 1857 ve 1888'de çıkarılan nizamnameler yürürlükten kaldırılmıştır. Yeni nizamname yurtiçinde kitap basımı için gereken esas ve usulleri oldukça ayrıntılı bir biçimde belirlemiş, verilecek cezalar ve diğer yaptırımlar Ceza Kanunu ile uyumlu hale getirilmiş, kitap basımı ve yayımından sorumlu kurulların görevlerini netleştirmiş ve yurtdışından getirilecek her türlü basılı malzemeye ilişkin hususları da açıklamıştır. Elbette Kur'ân-ı Kerîm'in devletçe basımı bu nizamnamede de vurgulanmasına rağmen yurtdışından yurda kaçak olarak sokulan ya da ruhsatsız matbaalarda basılan mushaf-ı şeriflerle ilgili sıkı denetim ve takibe rağmen usulsüz uygulamalara rastlanmaktadır.

23 Nisan 1898 (11 Nisan 1314) tarihli Şeyhülislam Mehmed Cemaleddin Efendi imzasıyla Bâb-ı Fetvâ Da'ire-i Meşihat-ı İslamiyye Mektûbî Kalemi'nden Maarif Nezâreti'ne gönderilen yazıda, Matba'a-i 'Amirece galvano¹¹ usulüyle tab' edilmiş olan Amme Cüz-i Şerifinin tedkik için 28 Mart 1898 (6 Zilkade 1315) tarih ve 6 numaralı tezkiresi ile gönderilen bir nüshası Meclis-i Mesâhif-i Şerife'de kontrol edilerek görülen hataları açıklanmış ve işaretlenmiş olarak düzeltilmiş nüshası ve gönderilen nüshası ile beraber adı geçen matbaaya iade edilmesi gerekliliği belirtilmektedir. 27 Nisan 1898 (14 Nisan 1314) tarihli cevabı yazıda söz konusu Amme Cüzü'nün düzeltmelerinin yapılarak Matba'a-i 'Amire Ruznamçeciliği'ne teslim edildiği, 13 Mayıs 1898 (30 Nisan 1314) tarihli Nezâret-i Maarif-i Umûmiyye Encümen-i Teftîş ve Mu'âyene tarafından gönderilen yazıda ise; Matba'a-i 'Amire

¹⁰ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Perakende - Meşihat Dairesi Maruzatı (Y.PRK.MŞ) 4/81.

¹¹ Elektroliz yoluyla yapılmış, tipo baskıda kullanılan genellikle bakırdan resim klişesi.

Ruznamçeciliği'nce düzeltilmiş (musahhah) nüshaların Bâb-ı Valâ-yı Meşihat-penâhî'ye gönderilmesi emredilmektedir (Belge-6/1-6/2).¹²

Yaklaşık bir yıl sonraki farklı bir olay üzerine yapılan yazışmalarda Kur'an-ı Kerim basımının matbaa yetki ve faaliyetleri boyutunun da önemli değerlendirme kriterlerinden olduğunu görülmektedir. Matbaa sahibi ve müdürü İsmail Hakkı Bey 27 Mart 1899 (15 Mart 1315) tarihli arzuhalinde, matbaasında basmış olduğu 400'den fazla mushaf ve ecza-yı şerife el konularak müsadere olunduğunu, matbaasındaki aletlerin mühürlendiğini, basmış olduğu mushaf ve ecza-yı şerifin Mesâhif-i Meclis-i Huffaz'ın tedkikinden geçtiğini, matbaasını resmi ruhsatla açtığını belirterek matbaasındaki aletlerin mührünün kaldırılmasını ve mağduriyetinin giderilmesini istemektedir. Sadrazam Halil Rıfat Paşa 30 Mart 1899 (18 Mart 1315) tarihli yazıyla konunun incelenmesi için Maarif Nezâret-i Celilesi'ne emir vermektedir (Belge-6/3). 6 Nisan 1899 (25 Mart 1315) tarihli cevabî yazıda, konunun incelendiği, basılan mesâhif ve ecza-yı şerifenin huffazın tedkikinden geçse bile matbaanın Kur'an-ı Kerim'in tab'ı ruhsatının bulunmadığına¹³ işaret edilerek böyle bir salahiyeti haiz olamayacağından dolayı matbaadaki aletlerin mühürlü kalmasının uygun olacağı belirtilmektedir.

Bu belgeler Osmanlı'da denetimin yalnızca mushaf-ı şerifin doğru / hatasız basımı üzerinden değil aynı zamanda matbaanın bu konuda ruhsatının olup olmadığına dair incelemenin de yapıldığını açıkça göstermektedir. Bu iki temel koşuldan bir tanesi eksik olursa hem mushaf-ı şeriflere hem de matbaadaki aletlere el konulması yaptırımı uygulanmaktadır.

Mushaf-ı şeriflerin kitap formatında basımının hem matbaalar hem de içerik olarak denetlenmesinin yanı sıra, sayfalarının, üzerlerinde âyet-i kerîme olan bölümlerinin farklı amaçlar nedeniyle kullanılması konusunda da titiz bir denetim ve farkındalık olduğu da bilinmektedir.

B. Yurtdışından Getirilen Mushaf-i Şeriflerin Denetimi ve Kur'an-ı Kerim ile İlgili Gelişmeler

¹² Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Maarif - Mektûbi Kalemi (MF.MKT) 443/16.

¹³ Kur'an-ı Kerim basımı ile ilgili yapılan düzenlemelerde Mushaf'ların devlet tarafından basılması gerektiği vurgulanmaktadır. 1888'deki Matbaalar Nizamnamesi'nin ardından 1889'da II. Abdülhamid gazetelere gerekli kriterleri yerine getiren matbaaların mushaf-ı şerif basabileceklerine dair bir bildiri/ilan yayınlamıştır. Buna istinaden birçok matbaacı mushaf basmak için ruhsat talebinde bulunmuştur. İstanbul'da matbaacı İsmail Hakkı Efendi'nin dilekçesi ile gündeme gelen özel matbaaların mushaf basma isteği, 1892'de Şura-yı Devlet tarafından verilen kararda mushaf-ı şerif basma imtiyazının 13 Mart 1882'den itibaren (1 Mart 1298) on yıllığına Hakkakzâde Osman Zeki Bey'in idarecisi olduğu - her ne kadar özel bir kuruluş olsa da- Matbaa-i Osmaniye'ye ait olduğu belirtilmiştir. İmzalanan mukavelenin daha sonraki yıllarda uzatıldığı da diğer belgelerden anlaşılmaktadır. Karar ve yazışmalar için bakınız; Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İradeler - Dahiliye (İ.DH) 1301/31; Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Maarif - Mektubi Kalemi (MF.MKT) 262/50 ve 462-19.

Yayın sayısının ve matbaanın arttığı XIX. yüzyılda İran'dan getirilen kitaplara ilişkin olarak Osmanlı Devleti'nin çekinceleri dinî ve siyasidir. XVI. yüzyılın ikinci çeyreğinden Kasr-ı Şirin Anlaşması'na kadar geçen süre içerisinde savaşların, XVIII. yüzyılın başlarından itibaren ise mezhepsel farklılıklardan kaynaklanan siyasi mücadelelerin yaşandığı İran, kitap ve özellikle de mushaf-ı şerifler açısından sıkı denetime tabi tutulmuştur. Sadece mushaf-ı şerif nüshalarının değil İran'da basılan ve kaçak yollarla Osmanlı sınırları dâhiline sokulan birçok dini eser de yürürlükteki mevzuat uyarınca denetime tabi tutulmuştur.

Sadaret tarafından 1 Kasım 1852 (6 Safer 1269) tarihinde Tahran Sefareti'ne gönderilen yazıda, bazı İranlıların Osmanlı Devleti'ne matbu mushaf-ı şerif getirip, satmakta olduklarının tespit edildiği, bunun mevcut yasal düzenlemelere ve adab-ı İslamiye'ye aykırı olduğu için yasaklanmasına dair tebligatın İran vekâletlerine gönderilmesi, bu türden girişimler konusunda gümrük memurlarının tenbihle uyarılması ve İran'dan matbu mushaf-ı şerif gönderilmemesi için gereğinin yapılması gerekliliği emredilmektedir (Belge-7).¹⁴

Yurtdışından özellikle İran'dan satış amacıyla gönderilen matbu mushaf-ı şeriflerin ticari ya da başka amaçlarla ülkeye sokulmak istenebileceğine dair kuvvetli şüphelerin olduğu, yeterli inceleme ve değerlendirme yapılmadan gönderilen bu mushaf-ı şeriflerin denetimi ve satışının önlenmesi için hem gümrük memurları hem de İranlı yetkililerin uyarıldığına dair bu belge, Osmanlı Devleti'nin yurtdışından yapılabilecek herhangi bir ifsad faaliyeti ve usulsüzlüğe dair tutumunu ortaya koymaktadır.

Osmanlı Devleti'nde 1857 tarihli Matbaalar Nizamnamesi ve Kitab Tab'ı Hakkında Nizamname'ye göre -1872'de yenilenmiştir- matbaaların denetiminden sorumlu Maarif Nezâreti'nin 17 Mart 1874 (5 Mart 1289) tarihli tezkiresinde, İran tebaasından Hacı Hüseyin Ali Ağa'nın Valide Han'ındaki odasının zabtiye memurları tarafından basılıp, tab' etmekte olduğu ecza-yı mushaf-ı şerife ve birtakım matbaa alet ve edevatına el konulması üzerine Hacı Hüseyin Ali Ağa sefaret aracılığıyla hem kitaplarının hem de aletlerinin teslim edilerek zabtiye memurlarının hukuki olmadığını iddia ettiği hareketi sebebiyle uyarılmasını talep etmesine rağmen, Devlet-i Aliyye'de izinsiz Kur'ân-ı Kerim basımının yaptırımına dair kanuni hükümlerin uygulandığı, bu hükümlere kendisinin de tabi olduğu gerekçesiyle itirazı ve talebinin reddedildiği belirtilmektedir (Belge-8).¹⁵

Bu belgede izinsiz mushaf-ı şerif basmanın cezasının kanunî yaptırıma dayandığı, keyfî bir uygulama olmadığı, bu konuda kanuna aykırı hareket edenlerin hem baskı nüshalarına hem de alet ve edevatına el konulması gibi ciddi yaptırımlarla müdahale edildiği açıklanmaktadır. Bu konuda ilgili sefareti devreye sokmanın da

¹⁴ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Sadaret - Umum Vilayat Evrakı (A.MKT.UM) 113/99.

¹⁵ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Maarif - Mektûbi Kalemi (MF.MKT) 17/125.

matbaa sahibi lehine hiçbir sonuç vermeyeceği vurgulanmaktadır. Söz konusu kişilerin büyük olasılıkla 1857 tarihli Nizamname'nin 5, 6, 7 ve 9. maddelerine muhalefetten işlem gördükleri anlaşılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in basımı ve yayımı, farklı devletlerde yaşayan Müslümanlar açısından da gündem olmuştur. Özellikle Müslümanların yoğun olarak yaşadığı Rusya ve Avusturya-Macaristan İmparatorluklarında Kur'an-ı Kerim'in basım ve yayımı, halifelik makamı nedeniyle Osmanlı Devleti'nin sürekli gündeminde olan bir durum olmuştur. Özellikle de II. Abdülhamid döneminde başta sözü edilen ülkeler olmak üzere geniş bir coğrafyada yaşayan Müslümanların hatasız ve tam mushaf-ı şeriflere erişmesi için ciddi çalışmalar yapılmıştır. Örneğin; 29 Ocak 1891 (17 Kanun-ı Sani 1306) tarihli Hakkı imzasıyla kaleme alınan jurnalde, İngiltere gazetesinde görülüp tercüme edilen Rusya Teftiş-i Matbu'at İdâresi tarafından Kur'an-ı Azimü's-şan'ın 13 ayet-i kerimesinin tab'ı, istinsahı ve kıraatinin yasaklanmış olduğu rivayetinin doğru olup olmadığının [Saint-Sankt] Petersburg Sefareti tarafından araştırılarak eğer doğru ise tedbirlerin alınması gerekliliği hususunda padişaha bilgi verilmektedir (Belge-9).¹⁶

İslam karşıtı yurtdışı faaliyetler öncelikle kutsal kitabımız olan Kur'an-ı Kerim'i tarihsel süreç boyunca hedefte tutmuşlardır. Bu yüzden Kur'an-ı Kerim'in okunması ve baskısına dair yurtdışı yasaklar da Osmanlı Devleti'nin diplomatik temaslar marifetiyle çözmeye çalıştığı bir başka sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Rusya'da buna dair şayiaların basına yansması bu konudaki bir jurnale sebep olmuş ve derhal konunun tahkiki yoluna gidilmiştir.

23 Eylül 1892 (10 Eylül 1308) tarihli Yıldız Saray-ı Hümayunu Başkitabet Dairesi'nden Süreyya Bey'in kaleme aldığı yazıda ise Kur'an-ı Azimü's-şan'ın muhteviyatında bazı değişiklikler yapıldığına dair Londra'da çıkan şayanın Londra'daki Hindistan Müslümanları komitesi üyelerinden bazılarının Standart Gazetesi'nde yayınladıkları bir mektup ile yalanladığı Londra Sefareti tarafından bildirilmişti. Değişiklik ve bozulmadan masûn (korunmuş) olan Kur'an-ı Azimü's-şan'ın İslam âlemindeki hafızlar hayatta oldukça bazı Hristiyanlar tarafından teşebbüs edilse bile kıyamet gününe kadar korunacağı belirtilerek bu tür girişimlerin yalanlanması konusunda ayrıca herhangi bir faaliyete gerek olmadığı beyan edilmektedir (Belge-10).¹⁷

Kur'an-ı Kerim'in tahrifatına Osmanlı Devleti'nin asla müsamaha göstermeyeceğini, sessiz kalmayacağını ayrıca bu teşebbüslerin her halükarda sonuçsuz kalacağını belirten ve II. Abdülhamid döneminde Yıldız Sarayı tarafından bu konunun hassasiyetle takip edildiğini gösteren bir belgedir.

¹⁶ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Perakende - Tahrirat-ı Ecnebiyye ve Mabeyn Mütcerimliği (Y.PRK.TKM) 20/25.

¹⁷ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İradeler - Hususi (İ.HUS) 4/1.

19 Ocak 1901 (6 Kanun-ı Sani 1316) tarihli Maarif Nezâreti, Rüsûmât, Şeh-remaneti'nden Zabtiye Nezâreti'ne yazılan tezkirede; Müteveffa Mirza Ahmed Teb-rizî el yazısıyla yazılan, bazı hataları içeren Kelâm-Kadîm'in bu defa Aka Mehmed Hüseyin adlı bir İranlı tarafından Bombay'da fotoğraf ile kopya edildiği, Litografya ile basılarak satıldığı, oldukça fazla miktarda memalik-i şahaneye ve özellikle Bağ-dad ve Basra vilayetlerine gönderileceği haber alındığından bu nüshalar memalik-i şahaneye getirildiği takdirde derhal Nezâret tarafından el konularak gereğinin yapıl-ması konusunda bilgi verilmektedir (Belge-11).¹⁸

Hindistan'ın Bombay şehrinde çok sayıda çoğaltılan hüsn-i hat ile yazılmış Kelâm-ı Kadîm'in Osmanlı topraklarında satılacağına haber alınması üzerine gere-ğinin yapılacağını bildiren bu belge oluşturulan tüm komisyonlar ve alınan gümrük tedbirlerine rağmen Kur'ân-ı Kerîm üzerinden para kazanma cüretini gösterenlerin faaliyetlerinden vazgeçmediğini ortaya koymaktadır.

17 Ekim 1902 (3 Teşrin-i evvel 1318) tarihli Maarif Nazır-ı Umumisi [Meh-med Celaleddin Paşa]¹⁹ tarafından kaleme alınan, Nezâret-i Maarif-i 'Umûmiye Mektûbî Kalemi'nden Dâhiliye Nezâret-i Celilesi'ne gönderilen yazıda, Bayezid'de hakkaklar çarşısındaki dükkanlarda İran Matbuatından kıraati uygun olmayan birçok mesâhif-i şerife satılmakta olduğunun bildirilmesi üzerine bunların Encümen-i Teftiş ve Mu'âyene'ye havale edilmiş olduğu, acem basmalarının yasaklanması ve Kur'ân-ı Kerîm'in doğru baskılarının yapılması için yalnızca Matba'a-i 'Amire, Osmaniye ve Bahriye'ye izin verildiği, İran basma mushaflarının memalik-i şahanede satışının caiz olmadığından bu mushafların İranlılardan alınmasının nezâret memurları aracılı-ğıyla mümkün olmadığından söz konusu mushafların matbuat-ı dahiliye ve zabtiye müfettişleri ile zabt ve müsadere edilmesi gerekliliği ifade edilmektedir (Belge-12/1).²⁰

7 Teşrin-i evvel 1318 / 21 Ekim 1902 tarihinde Matbu'at-ı Dâhiliye Müdürü Mustafa Bey tarafından kaleme alınan Dâhiliye Nezâret-i Celilesi'nin cevabi yazı-sında ise söz konusu İran baskısı mushaf-ı şeriflerin ne suretle kıraatinin gayr-i sahih olduğunun ve ne gibi hatalar içerdiğinin anlaşılması için birer nüshasının Dâhiliye Nezâreti'ne gönderilmesi istenmektedir (Belge-12/2).

Belgeden anlaşıldığı üzere Matba'a-i 'Amire, Matba'a-i Bahriye ve Matba'a-i 'Osmaniye II. Abdülhamid döneminde Kur'ân-ı Kerîm baskılarının yapıl-ması ile yetkilendirilen üç matbaadır. Bu matbaalar dışında basılan Kur'ân-ı Kerîm nüshalarına zabtiye müfettişleri tarafından el konulmaktadır. Özellikle İran gibi ya-bancı baskısı nüshalar tetkik edilerek hataları araştırılmaktadır. Bu araştırma netice-sinde deliller üzerinden hüküm verilmesi gerekliliği aşikârdır.

¹⁸ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye - Mektubi Kalemi (DH.MKT) 2446/13.

¹⁹ (1852-1933), Nisan 1902 - Temmuz 1903 tarihleri arasında Maarif Nazırlığı da yapmış hukukçu ve devlet adamı.

²⁰ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye - Mektubi Kalemi (DH.MKT) 605/33.

Yukarıda yurtdışında bastırılıp asıl menşei bilinmeyen veya yurtiçinde ruhsatsız basılan mushaf-ı şeriflerin Osmanlı Devleti sınırları içinde dağıtımına yönelik yapılan cezai muamele sadece yabancılara yönelik olmamıştır. Özellikle mushaf-ı şeriflerin ticarî olarak kullanımında yabancılar kadar Müslüman Osmanlı tebaası da sıkı gözetim altında tutulmuş, bununla görevli Maarif Nezâreti, Maarif Müdürlükleri, Zaptiye Nezâreti, gereken durumlarda Hariciye Nezâreti ve Rüsûmât Müdürlüklerine bağlı olarak çalışan “kitap muayene” memurları oldukça titiz çalışmışlardır. Yapılan soruşturmalarda/baskınlarda ihbarların önemi büyüktür. Vatandaş ve memurların ilgili makamlara gönderdikleri şukka, arzuhal, jurnal ve/veya tezkireler hem olayın doğruluğu hem de kanıtlar yardımıyla adilane kararlar verilmesinde rol oynamıştır.

C. Mushaf-ı Şerif Sayfalarının Uygunsuz Kullanımı

Kur'ân-ı Kerîm'in basım ve yayımının denetiminin kendine has kuralları olmasının yanı sıra hem yurt içinde hem de yurt dışında Kur'an ayetlerinin gündelik kullanım için basılan ve süresi bittiğinde atılan ve/veya imha edilen bu özellikleri nedeniyle efemera olarak adlandırılan yayınlarda yer alması, ticarî olarak üretilen ürünlerin ambalajlar üzerinde yer verilmesi ve fersude / müsvedde niteliğindeki kâğıtlar üzerinde bulunması Kur'ân-ı Kerîm'e hürmetsizlik ve saygısızlık olarak kabul görmektedir. Bu durum basım ve yayımı kadar denetiminde titizlik gösterilen hatta vatandaşların hassas oldukları bir diğer konudur. Her ne kadar “farkında olunmadan” yapılmış olduğu varsayılsa da idarecilerin konu üzerinde hassasiyetle durdukları açıktır. Fiziksel görünümü nasıl olursa olsun Kur'ân-ı Kerîm sayfalarının, cüz bölümlerinin, ayetlerin veya bölümlerinin her ne şekilde olursa olsun Kur'ân-ı Kerîm'in manevi değerini zedeleyecek şekilde kullanımı halk tarafından da denetlenip, yanlış veya kasıtlı hareketlerin ilgili mercilere bildirilmesi önemli bir otokontrol ve sosyal bilinci de göstermektedir.

25 Kasım 1900 (2 Şaban 1318) tarihli Meclis-i Mahsûsa-i Vükelâ mazbatası olarak hazırlanan yazıda, Mısır'dan gelen üzerinde bazı âyât-ı kerîme-i Kur'âniyye yazılı olan kutuların içine sigara konulduğu, bazı açık muhabere evrakının üzerinde muhadderat-ı İslamiyye'ye (Müslüman kadınlara) ait münasebetsiz tasvir ve resimlerin bulunduğu ve bunların gizlice satıldığı ihbar edilmiştir. Bunun İslami açıdan caiz görülmediği, Mısır Hidivvîyeti'nce de buna müsaade edilmemesi gerektiğinin tavsiye edilmesi, Rüsûmât Emâneti ve Zaptiye Nezâreti'nin bu gibi şeylerin ülkeye girişine ruhsat vermemesi konusunun tebligatla bildirilmesinin gerekliliği ile tüm İslam âleminin bu hususta duyarlı davranması gerektiği bildirilmektedir.

“Bu mazbata üst yazıya eklenerek 25 Kasım 1900 tarihinde Sadrazam Halil Rıfat Paşa tarafından, 22 Aralık 1900 tarihinde Ser-Kâtib-i Şehriyârî Tahsin Paşa

tarafından gereğinin yapılması konusunda emir ve görüşlerine sunulmak üzere padişaha (II. Abdülhamid'e) arz olunmuştur.” (Belge-13).²¹

Mısır Hidivliğinin Kur'ân-ı Kerîm'e aleni biçimde hürmetsizlik, saygısızlık içeren bu konuda uyarılması ve ayet yazılı kâğıtların sigara kutularında uygunsuz biçimde kullanılması Kur'ân-ı Kerîm'in ulviyetine ve ulûhiyetine ne tür saldırılar yapıldığını açıkça ortaya koymaktadır.

Usulsüz kullanımın olduğu öne sürülen bir diğer örnek, 30 Ocak 1917 (17 Kanun-ı Sani 1332) tarihli Bâb-ı Âlî Hariciye Nezâreti Matbu'at Müdiriyet-i Umumiyesi'nden yazılan Esbâb-ı Mucîbe mazbatasında, Kur'ân-ı Kerîm sayfalarının bazı esnaf tarafından yaygı ve sargı kâğıdı olarak kullanıldığının görülmesiyle, mus-hafları, ecza-yı şerifleri, ayetleri, hadis-i nebeviyi, duaları içeren kitap ve risalelerin matbaalarda kalan sayfalarının bu gibi hürmetsizlikle kullanımına mahal verilmesi gerektiğinin daha önce bir tezkire ile buyurulduğu; bu konuda hukuk müşavirliğinden alınan bilgiye göre evrak-ı mübarekenin sui-istimalinin caiz olmadığı ancak bunu yasaklayan bir ceza hükmünün kanunlarda bulunmadığı için ceza verilemeyeceği bildirilmiş, bu türden hürmete layık evrak ve sahaifin satılmasını yasaklayarak usulüne uygun imhasını temin etmek için bir kanun maddesi konulması ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Matbaalar Kanunu'nun Mesâhif-i Şerife ve Ecza-yı Kur'âniyye basım şartlarında bahseden 6. maddesine veyahut Matbuat Kanunu'nun 16. maddesine zeyl olarak söz konusu suç işleyenlerin cezalandırılmasını sağlayacak kanun layihası fıkrası ekte takdim kılınmıştır.

Ek: “Bâb-ı Âlî Matbu'at-ı ‘Umûmiyye Müdiriyeti Lâyiha-i Kânûniyye

Kur'ân-ı Kerîm ve ecza-yı (cüzler) şerife sahaifini ve ayat-ı (ayetler) kerime ve ism-i celil-i ilahi ve ahadis-i (hadisler) nebeviyye ve ediyeye-i (dualar) diniyyeyi havi bi'l-cümle evrakı mugayir-i hürmet suretde istimal itmesi melhuz olanlara sattanlar ve sahaif-i ve evrakı mezkureyi o suretle istimal idenler 1 aydan 6 ay'a kadar hapis ile mücazaat (cezalandırma) olunur ve sahaif ve evrakı mezkure zabt olunarak ihrak (yakma) suretiyle imha kılınır”.

Aynı tarihte 30 Ocak 1917 Bab-ı Ali Hariciye Nezâreti Matbu'at Müdiriyet-i ‘Umûmiyyesi'nden yazılan bir diğer yazıda, yukarıdaki kanun layihası Meclis-i Umumice tasdik edilip kanun hükmünü kazanıncaya kadar evrak-ı mübarekeye saygısızlık edenlerin 5 Şubat 1332 tarihli Kanun-ı Muvakkat'ın 9. maddesi “Polis emir ve nehyine mütavaat (uyuma) ve davetine icabet etmeyenlerin ol babda tutulacak zabt varakası üzerine yarım liradan 3 liraya kadar nakdi ceza veyahut 24 saatten 1 haftaya kadar hapis ile ezalandırılması” hükmünün uygulanması emredilmiştir (Belge-14).²²

²¹ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Sadaret - MTZ (Mısır) (A.}MKZ (05)) 14/132.

²² Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye - Emniyet Umum Müdürlüğü 6. Şube (DH.EUM 6. ŞB) 15/10.

(IV. Belge ise Dâhiliye Nezâreti Hukuk Müşavirliği'nden Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti'ne 18 Ocak 1917 tarihinde yazılan yazıdır: Evrak-ı mübarekeye saygısızlık edenlerin hangi kanun maddelerince halka ilan ve ifhamından sonra zabıt altına alınarak mahkemeye sevk edilip cezalandırılması ile ilgili açıklamaları içermektedir).

Matbaalarda Kur'an-ı Kerim basımından arta kalan üzerinde âyet-i kerîme yazılı sayfaların esnaflara satılması suretiyle, esnafın bu âyet-i kerîme yazılı kâğıtları yaygı ve sargı malzemesi olarak kullanımının haber alınması neticesinde derhal gerekli tedbirler alınmıştır. Evrak-ı mübarekeye saygısızlık yapanlara hapis cezası uygulanırken matbaada arta kalan sayfaların ise *Bâb-ı Âlî Matbu'at-ı 'Umûmiyye Müdüriyeti Lâyiha-i Kânûniyye* uyarınca yakılarak imhası emredilmiştir. Bu belge Kur'an-ı Kerim'e saygı için öncelikle şuurlu bir Müslüman olma gerekliliğini hatırlatırken Osmanlı Devleti'nin kutsal kitabımızın mukaddesatını tahkir edecek her türlü eylemin sıkı takipçisi olduğunu ve sorumluların cezalandırıldığını göstermektedir.

4 Mart 1917 (10 Cemaziyülevvel 1335) tarihli Şeyhülislam Musa Kazım Efendi²³ tarafından kaleme alınan ve Daire-i Meşihat-ı İslamiyye Mektûbî Kalemî'nden Dâhiliye Nezâret-i Celilesi'ne gönderilen yazıda içine Kur'an-ı Kerim sayfaları yapıştırılmış kese kâğıtlarının bazı esnaf tarafından kullanıldığının tespit edilerek bir adet örneğinin gönderildiği, bu duruma kesin olarak son verilmesi ve sebeplerinin ortadan kaldırılması gerektiği belirtilmektedir. 9 Haziran 1917 (9 Haziran 1333) tarihli İstanbul Polis Müdüriyeti-i 'Umûmiyyesi'nden Dâhiliye Nezâret-i Celilesi'ne 12 Mart 1333 tarih ve 62 numaralı emirnamenin cevabı olarak gönderilen yazıda, kullanılmasına meydan verilmemesi emir buyurulan Kur'an-ı Kerim sayfalarını içeren kese kâğıtlarının halihazırda kullanılmamakta olduğu, nadiren tesadüf edilenlerin ise müsadere ve imha edilenlerin bakiyesi olup ele geçirildikçe imha edilerek buna cesaret edenler hakkında gerekli işlemlerin yapıldığı bildirilmektedir. Konuyla ilgili 28 Haziran 1917 (28 Haziran 1333) tarihli Daire-i Meşihat-ı İslamiyye Mektûbî Kalemî'nden Dâhiliye Nezâret-i Celilesi'ne 24 Recep 1335 tarihli ve 17 numaralı tezkireye zeyl olarak gönderilen yazıda ise içerisine Kur'an-ı Kerim sayfaları yapıştırılmış kese kâğıtlarının halen kullanılmakta olduğu, Bayezid Tramvay İstasyonu yakınında meydana nazır eczaneye konmuş olduğu bir örneğinin Bahriye Binbaşılığı'ndan emekli Hakkı Bey tarafından teessürle makama teslim edildiği, bunun tüm Müslümanlarda büyük üzüntüye neden olacak derecede hürmetsizlik teşkil

²³ (1858-1920), 1907-1908 yılları arası Tedkik-i Müellefat Heyeti Başkanlığı, 1910-1911 ve 1916-1918 yılları arasında 4 defa Şeyhülislamlık ve 1917-1918 yılları arası Evkaf-ı Hümayun Nazırlığı da yapmış Osmanlı devlet adamı.

ettiği beyan edilerek gerekli tedbirin biran önce alınarak bu duruma son verilmesi gerektiği bildirilmektedir (Belge-15/1-2).²⁴

[12 Mart 1917 tarihinde Dâhiliye Nazırı namına Müsteşar Vekili Osman Beyefendi ile Polis Müdürü Umumisi Ahmet Bey; 17 Haziran 1917 tarihinde Dâhiliye Nazırı Talat Paşa ile Şeyhülislam [Musa] Kazım Efendi ve 2 Ağustos 1917 tarihinde Dâhiliye Nezâreti ile Polis Müdüriyet-i 'Umûmisi arasında yazışmalar yapılarak bu konuyla ilgili gerekli tedbirlerin alınması hususundaki hassasiyet ortaya konulmuştur.]

Binbaşılıktan emekli olan Hakkı Bey'in şikâyeti ve ihbarı üzerine içine Kur'ân-ı Kerîm ayetleri yazılı olan sayfaların yapıştırıldığı kese kâğıtlarının kullanımının Bab-ı Meşihat tarafından Dâhiliye Nezâreti'ne bildirilmesiyle söz konusu kese kâğıtlarının müsadere edilmesi ve imhası tedbirlerinin Nezâret tarafından alındığını görmekteyiz. Bu belge önceki belgede olduğu gibi Kur'ân-ı Kerîm'in basımı sonrası arta kalan kullanılmayacak sayfaların da denetim altında tutularak usulüne uygun imhasının da ne denli önemli olduğu hakkında fikir vermektedir. Dikkat çekici bir diğer örnekte ise mushaf-ı şerif sayfalarının basılı olduğu kâğıtların ambalaj kâğıdı olarak kullanılması ile ilgilidir.

17 Temmuz 1918 (17 Temmuz 1334) tarihli Şeyhülislam Musa Kazım Efendi tarafından kaleme alınan Bâb-ı Fetvâ Da'ire-i Meşihat-ı İslamiyye Mektûbî Kalemi'nden Dâhiliye Nezâret-i Celilesi'ne gönderilen yazıda, Matbaa-i Osmaniye'de basılmış olan mesâhif-i şerifeden içerisine kasap tarafından et konulmuş olan Kur'ân-ı Kerîm sayfaları büyük bir üzüntüyle ekte sunulmuş olup, bu halin devamı tüm Müslümanlarda büyük bir teessüre neden olacağı ve manevi olarak kötü sonuçlar doğuracağından buna cesaret edenlerin tahkikatının yapılarak şiddetli bir cezaya çarptırılması gerekliliği belirtilmektedir. 27 Temmuz 1918 (27 Temmuz 1334) tarihli Dâhiliye Nazırı [Talat Paşa]'nın İstanbul Polis Müdüriyet-i 'Umûmisi'ne gönderdiği yazıda ise söz konusu Kur'ân-ı Kerîm sayfalarının hangi matbaada basıldığı ve ne suretle dışarıya çıkarılarak kasapların eline geçtiği hakkında takibat ve tahkikat yapılarak neticenin nezârete bildirilmesi emredilmektedir (Belge-16/1-2).²⁵

Bu belge ise Kur'ân-ı Kerîm basma yetkisi olan Matba'a-i 'Osmaniye mushaf-ı şerif nüshalarından olduğu tespit edilen sayfaların kasapların hangi suretle eline geçtiği ve onların bunu hangi cüretle sargı malzemesi olarak kullanabildiğine dair tahkikatın emredildiğini açıklamaktadır. Bu hadsizlik ve saygısızlığın şiddetli bir biçimde cezalandırılması gerekliliği de yine belgede vurgulanan önemli konulardan biridir.

²⁴ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye - Emniyet Umum Müdürlüğü 6. Şube (DH.EUM 6. ŞB) 18/37.

²⁵ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye - Emniyet Umum Müdürlüğü 6. Şube (DH.EUM 6. ŞB) 41/46.

D. Mushaf-ı Şerif ve Diğer Kutsal Kitapların Talebi

1839 Tanzimat Fermanı sonrasında Osmanlı Devleti'nde basım ve yayın işlemlerindeki yeni düzenlemeler, yeni teknolojik, ekonomik, siyasi ve hukuki gelişmeler ile gereksinimler ve politika doğrultusunda sürekli yenilenmiştir. 1841'den itibaren basılacak her türden kitabın Maarif, Zaptiye, Hariciye ve Meşihat tarafından kontrolü ile yayınlanması, 1857'deki Matbaalar Nizamnamesi ile tekrar ele alınmış ve genişletilmiştir. Her ne kadar okul kitapları bu düzenlemelerin dolaylı olarak muhatabı olarak görünse de hemen her düzey ve türdeki okullarda Kur'an-ı Kerim, kıraat ve tecvid gibi dinî bilgilerin de öğrenildiği dersler yer almaktaydı. Örneğin Tanzimat'tan sonra rüşdiyelere gidecekler için "Kur'an'ı layıkıyla okumuş ve ilmihal ile tecvidi güzel öğrenmiş ve Türkçe okumaya iktidar kazanmış olma" şartı getirilmiştir. 1856'daki Islahat Fermanı gayr-i müslimlere kendi dinlerine ve kültürlerine yönelik, ilk, orta yüksek derecede okullar açma imkânı sağlamıştır (Sakaoğlu, 2018, s. 125, 130). 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile Tanzimat ve Islahat Fermanlarının eğitim üzerindeki değişimleri Osmanlı Devleti'nin ülke siyasetine ve gereksinimlerine göre ele alınarak planlanmıştır. Yeni programlarda da yer alan yukarıda sayılan dersler için gereken mushaf-ı şerif ve cüzler devlet kontrolünde basılmaktaydı. Bu durum her ne kadar kontrolü sağlıklı hale getirse de okullar ve gereksinim duyanlar için kimi zaman yeterli olamamaktaydı. Bu nedenle Maarif Nezâreti okullar ve mushaf-ı şerif alma imkânı olmayan çocuklar/öğrenciler için farklı yollarla mushaf-ı şerif sağlamaya çalışmıştır.

Maarif Nezâreti'nce 5 Ekim 1872 (23 Eylül 1288) tarihinde Bâb-ı Âlî'ye gönderilen (derkenar) yazıda, matbaalardan müsadere olunarak Maarif Kütüphanesi'ne konulan birçok mesâhif-i şerife çürümekte olduğundan, bunların fakir çocuklara okutturulmak üzere bazı vilayetlerdeki mekteplere gönderilmesinin hem mesâhif-i şerifeleri mahvolmaktan kurtardığı hem de aciz çocukların Kur'an-ı Kerim öğrenmelerini sağladığı için bunlardan eksik ve yanlış olanlarının da düzeltilmesi ve tamamlanması amacıyla baskı taşları (litografya) ile birlikte verilmesi gerektiği konusu arz edilerek izin istenmektedir (Belge-17).²⁶

Maarif Nezâreti, matbaalarda izinsiz, ruhsatsız olarak basılan ve hatalar barındırabileceği şüphesiyle el konulan mushaf-ı şeriflerin atıl vaziyette yok olmasını engellemek istemektedir. Bu nedenle Bâb-ı Âlî'den hem Kur'an-ı Kerim alma imkânı olmayan fakir çocukların hem de ihtiyacı olan mekteplerde çocuklara Kur'an-ı Kerim öğretiminde kullanılmak üzere hatalı ya da noksan mushaf-ı şeriflerin eksiklerinin tamamlanarak söz konusu ihtiyaç sahiplerine gönderilebilmesi için izin istemektedir. Bu belge yalnızca Kur'an-ı Kerim özelinde değil aslında ihtiyaç sahiplerinin kitapla buluşturulmasının önemi hakkında diğer kitapların da atıl kalması için bugün de üzerinde durulması gereken konuya değinmektedir.

²⁶ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Maarif - Mektubi Kalemi (MF.MKT) 4/86.

17 Aralık 1889 (23 Rebiülahir 1307) tarihli Dâhiliye Mektûbî Kalemi'nden gönderilen bir diğer yazı da, Mamüratü'l-aziz (Elazığ)'de mevcut ve açılacak olan ibtidai mekteplerine gidecek fakir öğrenciler için Matbaa-i Osmaniyye'de Hafız Osman hattıyla basılmış mushaf-ı şeriflerin gönderilmesi ile ilgili izin istenmiştir.

Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere hem mushaf-ı şerif basma yetkisi olan hem de buna yetkisi olmayıp tam veya çok az noksanları olan mushaf-ı şeriflerin zayi edilmeyip düzeltilerek başta öğrenciler olmak üzere gereksinimi olan kişi ve kurumlara gönderildiği hatta kurumların bunları talep ettiği görülmektedir. Bu durum mushaf-ı şeriflerin basım, yayın ve dağıtım süreçlerinin ciddi bir şekilde hem kamu kurumları tarafından gözlemlendiği hem de kamunun yapılan denetim ve muameleden haberdar olduğu anlaşılmaktadır.

Bilindiği üzere kutsal kitaplar birçok tören ve merasimde de kullanılmaktadır. Bunlardan en bilineni Tanzimat Fermanı ile yürürlüğe giren ehliyetli kişilerin özellikle kamu görevlilerinin görevlerine sadık kalacakları, adaletli, çalışkan ve tarafsız olacaklarına dair kutsal kitap üzerine yemin etmeleridir. Osmanlı Devleti'nde farklı dinlere mensup tebaa Islahat Fermanı ile kamu kurumlarında “memur” olma hakkı kazanmıştır. Müslim ve gayr-i müslim memurların görevlerine başlamaları için 1849'dan itibaren “yemin etme” uygulaması zorunlu hale getirilmişti. Bu bağlamda Müslüman memurlar için Kur'ân-ı Kerîm, gayr-i müslim memurlar için ise mensup buldukları dine ait kitaplar -İncil, Tevrat, Zebur- üzerine yemin etme zorunluluğu da getirilmiş oldu. Süreç içerisinde birçok kereler değiştirilen yemin etme kuralları, II. Abdülhamid döneminde daha organize hale getirilen bu uygulama günümüzde de devam ettirilmektedir. (Sarıyıldız, 2002: 262-265).

30 Eylül 1907 (17 Eylül 1323) tarihli Manastır Vilayeti Adliye Müfettişi Aznin? Efendi'nin Dersaadet'e gönderdiği yazıda, Serfice ve Lindos Nahiyesi Dairesi Sulhiyyesi için Kur'ân-ı Kerîm ve İncil-i şerif talep edilmekte olduğunu Serfice muavinliğinden Manastır İstinat Hâkimliği'ne gelen 21 Eylül 1907 (8 Eylül 1323) tarihli 291 numaralı yazışmada bahsedildiği gibi, icra olunacak yemin için diğer Sulhiye dairelerinin de Kur'ân-ı Kerîm ve İncil-i şerif'e ihtiyaçları bulunduğunu arz etmektedir. Manastır Adliye Müfettişliği'ne 5 Ekim 1907 (22 Eylül 1323) tarihli gönderilen cevabi yazıda, 17 Eylül 1323 ve 579 numaralı yazının mütalaa olunduğu, Deva'ir-i Sulhiyye için lazım olan Kur'ân-ı Kerîm ve İncil-i şerifin mahallerinde muvakkaten tedarikinin mümkün olduğu, bunlar için ayrıca masraf edilmemesi gerektiği bildirilmektedir (Belge-18).²⁷

Manastır Vilayeti Adliye Müfettişliği'nin yemin icrasında kullanılmak üzere İncil ve Kur'an- Kerim talebinin karşılanmasını konu alan belge bize kutsal kitapların kullanım alanları hakkında bilgi verirken Osmanlı'da din ve vicdan özgürlüğünün serbestçe uygulandığına dair bir yaklaşım sunmaktadır.

²⁷ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Teşrifat-ı Rumeli Evrakı (Rumeli Müfettişliği) - Manastır Evrakı (TFR.I.MN) 141/14086.

E. Ses Kaydı Mushaf-ı Şeriflere Yapılacak Muamele ve Tiyatrolarda Ayet-i Kerimeler ve Dini İçerikli Repliklerin Kullanılmaması

XIX. yüzyıla kadar Kur'an-ı Kerim'in çoğaltılması elle -istinsah- ve matbaa ile olmuştur. Ancak yüzyılın son çeyreğinde Thomas Alva Edison'un çalışmaları ile elektro manyetizma ile veri kaydetme teknolojisi geliştirilmiş, ebonit ve Emil Berliner tarafından geliştirilen plastik plaklar üzerine izler şeklinde ses kaydedilmeye başlamıştır. Bu teknoloji ile birlikte insan sesi ve enstrümanlarla çalınmış müzik eserleri plaklara/vinillere kaydedilip taşınmaya başlamıştır. Gramofon/pikap aracılığıyla çalınan/çalıştırılan bu plaklara marşlar, sanat müziği ve gölge oyunu repliklerinin yanı sıra dinî içerikte ses kayıtları -Kur'an-ı Kerim'in plaklara okunması- yapılmaktaydı. Hatta Osmanlı Devleti'nde örnek alınarak defalarca basılmış olan el yazma mushaf-ı şerif nüshasının sahibi hattat [Kayışzade] Hafız Osman [Nuri] dahi fonograflara sesini kaydetmiştir (Özden, 2013: 225). Bu yeni bilgi kayıt ortamı, geleneksel şekilde çoğaltılan mushaf-ı şeriflerin denetim ve yayımında farklı tedbirlerin alınması gerektirmiştir. 1900'den itibaren İstanbul dışına özellikle de Osmanlı'nın Irak ve Filistin vilayetlerinde de yaygınlaşmaya başlanan bu içerikteki plakların denetimi için hazırlanan 18 Haziran 1906 (5 Haziran 1322) tarihli [Zabtiye Nezâreti] Mektûbî Kalemî'nin âyât-ı kerîme ile doldurulmuş gramafon plaklarının satışına meydan verilmesi hakkında tezkirede 15 Haziran 1906 (2 Haziran 1322) tarihli tezkire-i samiye uygun olarak gerekli hükümlerin uygulanması gerektiği belirtilmektedir (Belge-19).²⁸

Kur'an-ı Kerim'in yayın ve dağıtımının yalnızca baskı nüshalar üzerinden değil ses kayıt ortamı üzerinden de yapıldığını bunun denetimi için de tedbirler alınması gerektiğine dair günümüzdeki bilgi yayım ve dağıtım ortamlarını dikkate almamızı hatırlatan önemli bir belgedir.

Osmanlı toplumunda gündelik ve sosyal hayatın da önemli parçası olan manevî değerler, 1860'lı yıllardan itibaren Osmanlı toplumunun sosyo-kültürel yaşantısına girmeye başlayan tiyatro ve diğer sahne sanatları ile de doğal olarak etkileşim halinde olmuştur. Tiyatrolarda sahnelenen oyun/piyeslerde senaryo gündelik hayata, güncel siyasi - toplumsal olaylara ve geçmişteki olaylara yönelik hazırlandığından dinî/manevî temaların da yer alması kaçınılmazdır. Ancak senaryodaki bu ifadelerin/repliklerin ahlakî kurallar çerçevesinde manevî duyguları rencide etmeyecek, mizah malzemesi yapmayacak ve inanca saygısızlık etmeyecek şekilde olması temel beklentilerden olmuştur. Temsilin içeriği ile de doğru orantılı olarak ayet-i kerimelerin ve hadis-i şeriflerin kullanımı da gerek yetkililer gerekse duyarlı vatandaşlarca denetime konu olmuştur. II. Meşrutiyet'in ilanından bir süre sonra faaliyetlerine başlayan temsilcilerini başta Aydın ve İzmir'de sunarak ilerleyen yıllarda turneler düzenleyerek İstanbul ve Selanik gibi kentlere de giden Heveskârân Cemiyeti/Kumpanyası da [Sahne-yi Osmanî Heveskaran Cemiyeti], o dönemin yerel ve ulusal çapta dikkat

²⁸ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Zabtiye Nezareti (ZB) 590/91.

çekici bir örnektir (Günver, 2015: 155). Ancak bazı temsillerinde yukarıdaki aşırılıklar nedeniyle şikâyetlere konu olmuştur.

17 Mayıs 1910 (4 Mayıs 1326) tarihli Sadrazam [İbrahim Hakkı Paşa] imzasıyla Bâb-ı Âlî Da'ire-i Sadaret Tahrirât Kalemi'nden Dâhiliye Nezâret-i Celilesi'ne gönderilen tezkirede, Beyanü'l-hak risalesinin 58. nüshasının 1186. sayfasında Selanik Cemiyet-i İslamiyesi'nden açık mektup serlevhasıyla yazılmış olan 31 Mart vakasını tasvir etmek üzere Selanik'te Heveskârân Tiyatro Kulübü tarafından Aden (Adn?) Tiyatrosu'nda ortaya konulan oyun esnasında “şeriat isteriz” sözleri ve bir kişinin de kürsüye çıkarak âyât-ı celile okuması, Kur'ân-ı Kerîm'in güldürü malzemesi makamında kıraatinin din-i mübîn-i İslam'ı hafife almak anlamına geldiğinden bu gibi durumlara gerek Selanik'te gerekse diğer tüm İslam memleketlerinde meydan verilmemesi için tüm vilayet ve mutasarrıflıklara yapılan tebligat doğrultusunda ayrıca bu konuyla ilgili Şeyhülislamlığın tarafımıza teessüflerini de dikkate alarak gereğinin yapılması hususu emredilmektedir. Bunun üzerine hazırlanan 1 Haziran 1910 (19 Mayıs 1326) tarihli Selanik Valisi mührüyle Selanik Vilayeti Tahrirât Kalemi'nden Dâhiliye Nezâret-i Celilesi'ne gönderilen yazıda ise tiyatrolarda kıraati azim ve ehadis-i şerife kıraati gibi durumlara meydan verilmemesi lüzumuna dair Muharrerât-ı 'Umûmiyye Da'iresi 4. Şubesi ifadesiyle ulaşılan 11 Mayıs 1326 tarih ve 123 numaralı yazının mütalaa olunduğu; daha önce de haber alınarak aynı türden bir oyunun valilik tarafından yasaklandığı, sonradan ismi değiştirilerek yine bu türden bir oyunun sahnelendiğinin işitilmesi üzerine bunun ve tekrarının da yasaklanarak gereğinin yapıldığı bildirilmektedir (Belge-20/1-2).²⁹

Dönemin Sadrazamı İbrahim Hakkı Paşa Selanik'teki sahnelenen tiyatro oyununda Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinin güldürü malzemesi yapılmasının engellenmesini ve diğer tüm mutasarrıflıklara ve vilayetlere yapılan tebligatı hatırlatarak emrederken Osmanlı Devleti'nin İslam dinini hafife almaya, Kur'ân-ı Kerîm'e hürmetsizlik ve saygısızlığa asla müsamaha göstermediğini ortaya koymaktadır. Ayrıca Şeyhülislamlık makamının bu konudaki takibi ve tavsiyeleri de yine bu belgede göz önünde bulundurulması bir başka husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bu aykırı ve haddi aşan faaliyetlerin kısa bir süre içinde yasaklandığını cevabî yazıdan anlamaktayız.

Sonuç

Tüm dünyada kutsal kitapların ortaya çıkışı ve bugünkü medeniyetlerin oluşumundaki referans etkisi her zaman güncelliğini korumayı başaran bir tartışma konusudur. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'i bu tartışmalardan uzak tutmak ve ya da ulûhiyetini asla tartışmaya açmamak için büyük çaba sarf eden ecdadımız, kutsal kitabımızın basım ve yayımına ilişkin çok yönlü denetim mekanizmasını ustalıkla işletmek için

²⁹ Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye - Muhaberat-ı Umumiye İdaresi (DH.MUI) 97/6.

kurumsal önlemler almıştır. Bu çalışmada detaylarına değindiğimiz ve belgesel kanıtlarla güçlendirdiğimiz önlemlere konu olan meseleleri sıralayacak olursak:

- ✓ *Kur'ân-ı Kerîm'in ticari meta olarak kullanılmaması ve basımının kazanç sağlama aracı olarak görülmemesi,*
- ✓ *Kur'ân-ı Kerîm'in basımında kullanılacak kâğıtların seçiminde dikkatli olunması gerektiği,*
- ✓ *İlgili kurum ve komisyonlardan onay ve ruhsat alınmadan Kur'ân-ı Kerîm basılamaması, basılanların toplattırılması,*
- ✓ *Kur'ân-ı Kerîm basımı yapan matbaaların denetlenmesi,*
- ✓ *Kur'ân-ı Kerîm tab ve neşriyatında mevzuata aykırı davranan matbaaların ve sahiplerinin cezalandırılması,*
- ✓ *Yurtdışından ülkeye sokulmak istenen Kur'an-ı Kerim (mushaf-ı şerif) nüshalarının ilgili kurumlarca denetlenmesi,*
- ✓ *Yurtdışında Kur'ân-ı Kerîm'in tahrîf ve tagyîrine yönelik girişimlerin diplomasi yoluyla engellenmesi,*
- ✓ *Üzerinde âyet-i kerîme, hadis-i şerif veya duaların yazılı olduğu sayfa ve kâğıtların uygunsuz kullanımının engellenmesi,*
- ✓ *Mushaf-ı şerif taleplerinin kontrollü biçimde karşılanması,*
- ✓ *Atıl durumda bırakılan mesâhif-i şerife nüshalarının ihtiyaca binaen değerlendirilmesi,*
- ✓ *Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinin farklı formatlarda, temsil ve tiyatro gibi etkinliklerde usulsüz, saygısızca sui istimaline izin verilmemesi,*
- ✓ *Kur'ân-ı Kerîm üzerinden İslam dinini hedef alan her türlü ifsad faaliyetlerinin engellenmesi.*

Osmanlı Devleti'nin idari teşkilat yapısındaki nezâretler ve nezâretler bünyesinde oluşturulan meclis ve komisyonlar mushaf-ı şerifin tab' ve neşriyatına dair yukarıda sıralanan meselelere çözüm ararken aslında tek bir gaye gözetmişlerdir. Bu gaye, Kur'ân-ı Kerîm'e layıkıyla saygı gösterilmesi ve 'Allah Kelamı' olan kutsal kitabımıza yönelik her türlü tagyîr ve ifsâd faaliyetinin ber-taraf edilmesidir. Belgelerden ve açıklamalardan anlaşıldığına göre; Osmanlı Devleti bu konuda gerekli hassasiyeti ve titizliği göstermiştir. Günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki 'Mushaf-ı İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı'nın da aynı hassasiyet ve titizlikle çalışmalarını yürütmesi gerektiği konusunda şüpheye yer yoktur.

Kur'ân-ı Kerîm bilindiği gibi kutsal bir kitap niteliğinde, yeryüzündeki en önemli rehber kaynaktır. Bu nedenledir ki Kur'ân-ı Kerîm'in tab' ve neşriyatındaki denetimin hem ülke çapında hem de tüm İslam Dünyası'nda ortak bir akıl ve bilinç içerisinde kurallara bağlanması oldukça önem taşımaktadır. Bu bağlamda mevcut Kur'ân-ı Kerîm nüshaları ve basılacak tüm nüshaların herhangi bir tahrîfata maruz bırakılmaması için ilgili kurumların taşıdıkları sorumluluk ve bu sorumluluk gereğince yürüttükleri çalışmalar sürekli denetlenmelidir.

Kaynakça

- Birinci, A. (2012). *Tarihin hududunda: Hatıra kitapları, matbuat yasakları ve arşiv meseleleri*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Birinci, A. (2006). Osmanlı Devletinde matbuat ve neşriyat yasakları tarihine Medhal. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 4(7), 291-349.
- Derman, U. (1999). Hafız Osman. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt. 15, ss. 98-100). İstanbul: TDV.
- Gündüz, M. (1973). İlk Kur'ân-ı Kerîm basmaları. *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni*, 22(1-2), 34-40.
- Gündüz, M. (1978). Matbaanın tarihçesi ve ilk Kur'ân-ı Kerîm basmaları, *Vakıflar Dergisi*, (12), 335-350
- Günver, G. (2007). II. Meşrutiyet döneminde İzmir'de tiyatro yaşamı. *Osmanlı Tarih Araştırmaları Merkezi Dergisi*, 18(18), 151-170.
- Işık, A. (2007). Tedkîk-i Mesâhif-i Şerife ve Müellefât-ı Şeriyye Defterleri ile Taşbaskısı Kur'ân-ı Kerîmler. *İstanbul Müftülüğü Dergisi*, Haziran, 134-138.
- İskit, S. R. (2000). *Türkiye'de neşriyat hareketleri tarihine bir bakış*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Özden, E. (2013). Musikîşinâs-ı Şehir Tanbûrî Cemil Bey'in Artistik Plakların Husûsî Kataloğu ve Cemil Bey'in Tuttuğu Notlar, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(1), 211-217.
- Sakaoğlu, N. (2018). *Türkiye eğitim tarihi: 11-20. yüzyıllar*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Sarıyıldız, G. (2002). Tanzimat ve Osmanlı bürokrasinde yemin müessesesi. *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Dergisi*, (1), 251-268.
- Serin, M. (2010). Şekerzade Seyyid Mehmed. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt. 38, s. 498). İstanbul: TDV.
- Şen, Z. (2014). Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushafların akıbeti. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (36), 31-50.

Tosun, A. R. (2009). Sultan III. Murad'ın Arapça, Farsça ve Türkçe basma kitapların Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde satılabileceğine dair emirnamesi. *Belgeler*, 30(34), 2009, 127-131.

Uçar, A. (2018). Osmanlıların Kur'ân-ı Kerîm'e Hürmeti-1 *Yedikıta*, (Eylül), 34-40.

Uçar, A. (2018). Osmanlıların Kur'ân-ı Kerîm'e Hürmeti-3: Osmanlıda İlk Kez Ne Zaman ve Nasıl Basılmıştır? *Yedikıta*, (Kasım), 24-27.

Belgeler

BOA, Dahiliye - Emniyet Umum Müdürlüğü (DH. EUM. 6.Şb.), 15/10; 18/37; 41/46.

BOA, Dahiliye - Mektubi Kalemi (DH. MKT), 605/33; 1682/81; 2006/78; 2446/13.

BOA, Dahiliye - Muhaberat-ı Umumiye İdaresi (DH. MUİ), 97/6.

BOA, İradeler - Dahiliye (İ. DH), 694/48544; 1301/31.

BOA, İradeler - Hususi (İ. HUS), 4/1.

BOA, Maarif - Mektubi Kalemi (MF. MKT), 4/86; 17/125; 19/7; 26/28; 115/82; 226/27; 262/50; 326/59; 443/16; 462/19.

BOA, Sadaret - MTZ (Mısır) (A}MTZ 05), 14/132.

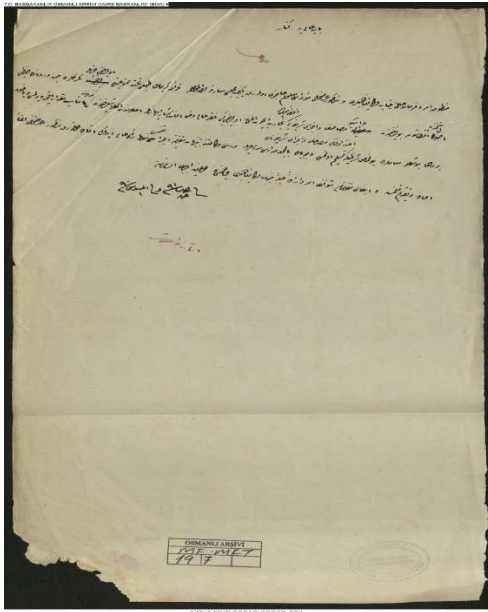
BOA, Sadaret - Umum Vilayat Evrakı (A.MKT. UM), 113/99.

BOA, Teşrifat-ı Rumeli Evrakı (Rumeli Müfettişliği) - Manastır Evrakı (TFR.I.MN) 141/14086.

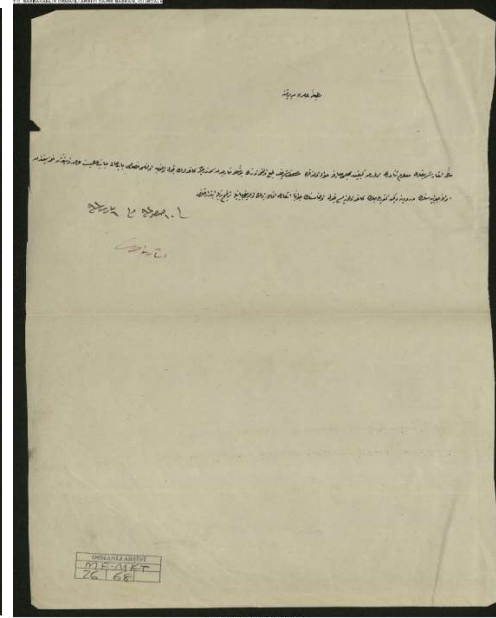
BOA, Yıldız Perakende - Meşihat Dairesi maruzatı (Y. PRK. MŞ), 4/81.

BOA, Yıldız Perakende - Tahrirat-ı Ecnebiyye ve Mabeyn Mütercimliği (Y.PRK.TKM), 20/25.

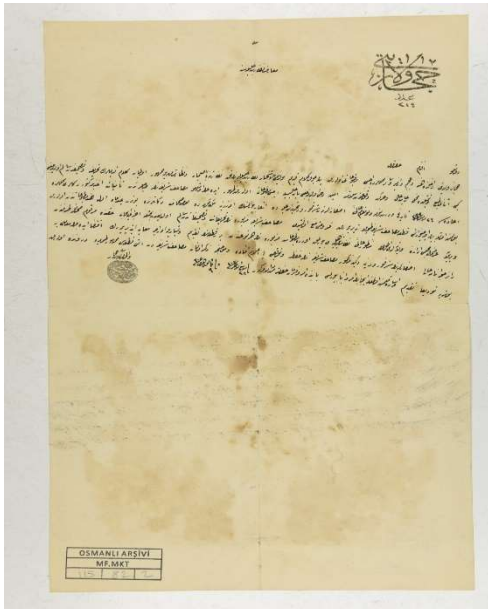
BOA, Zabtiye (ZB), 590/91.



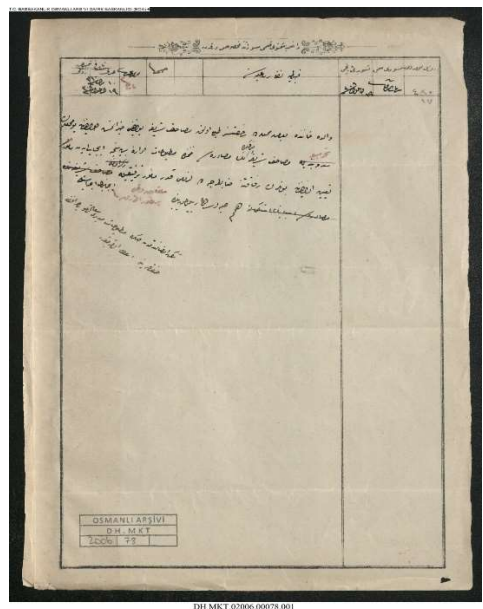
Belge 1



Belge 2



Belge 3



Belge 4

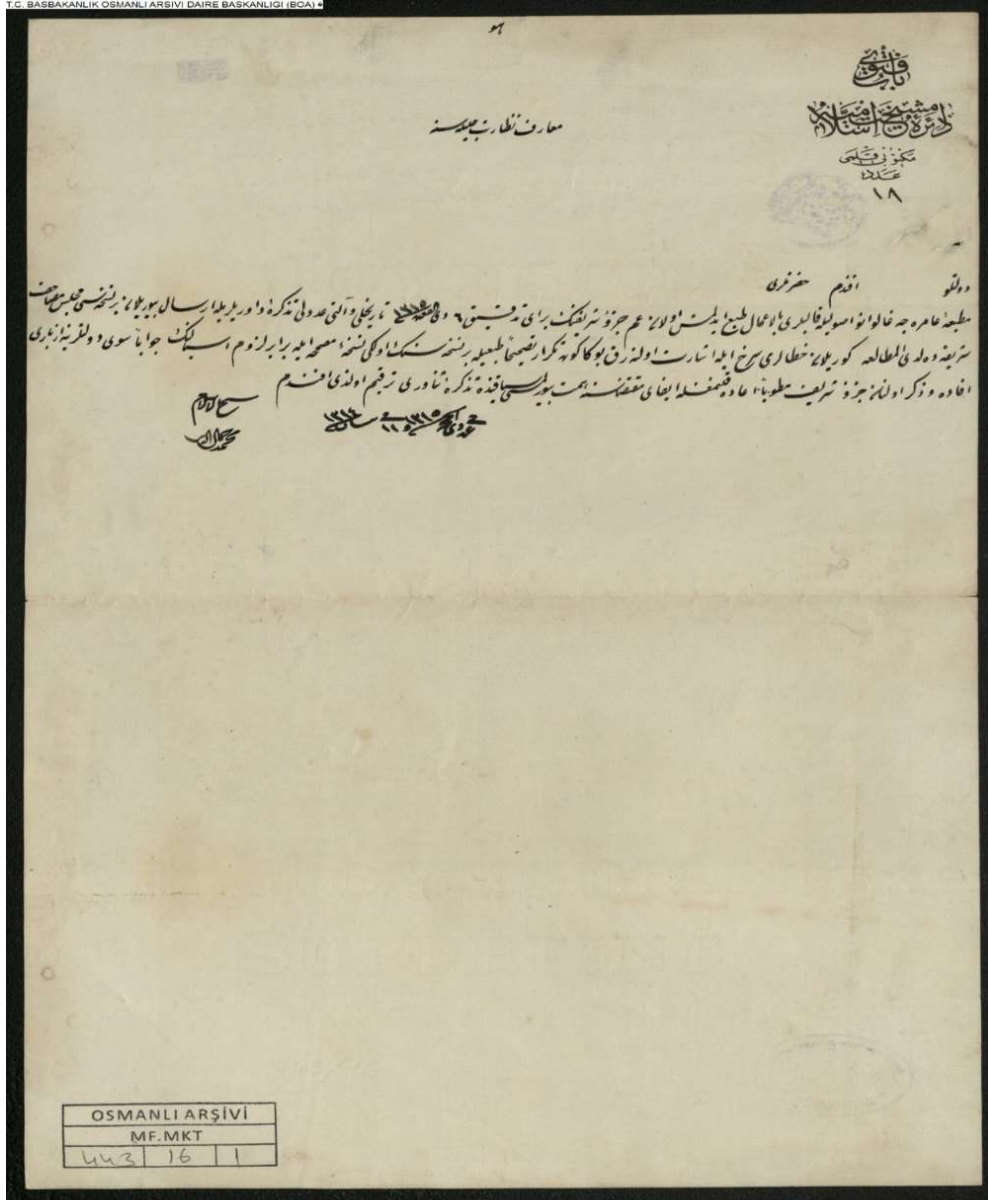


Y.PRK.MŞ.00004.00081.0.001



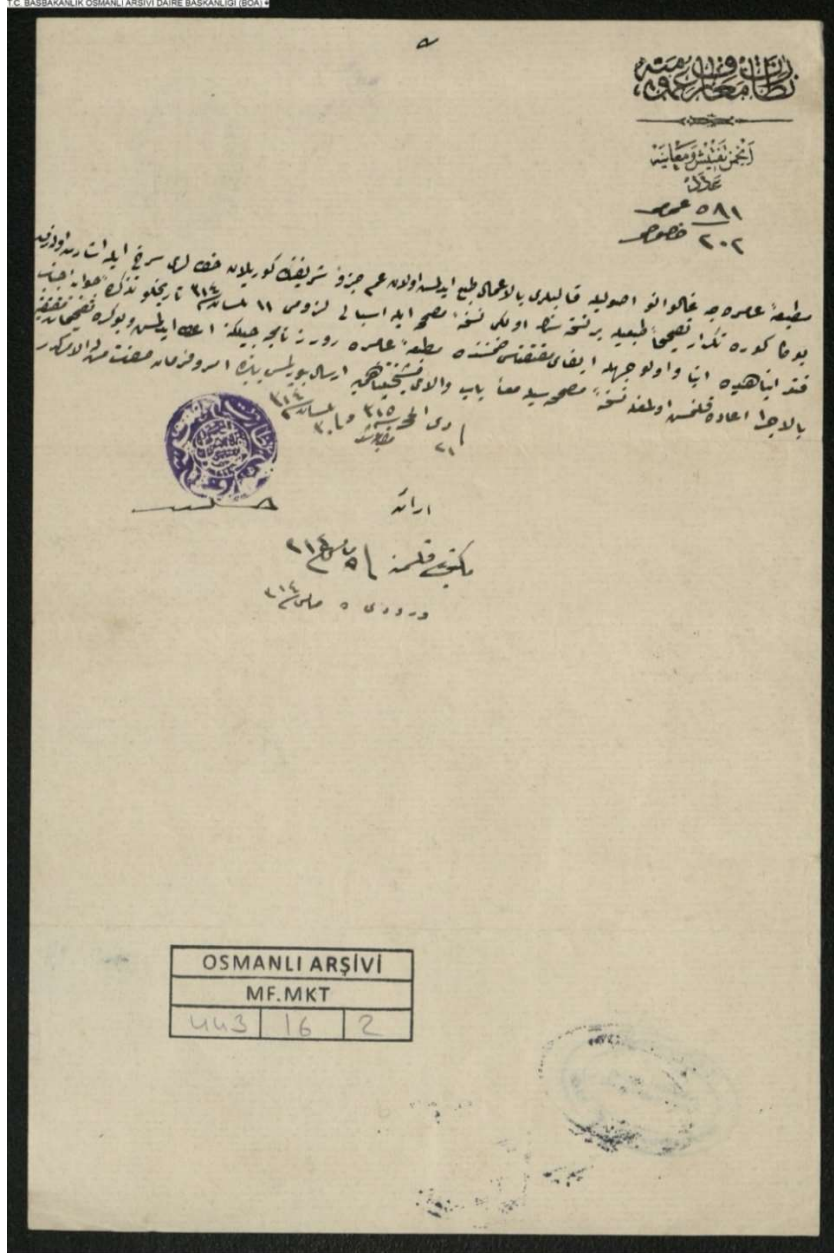
Y.PRK.MŞ.00004.00081.0.001

Belge-5



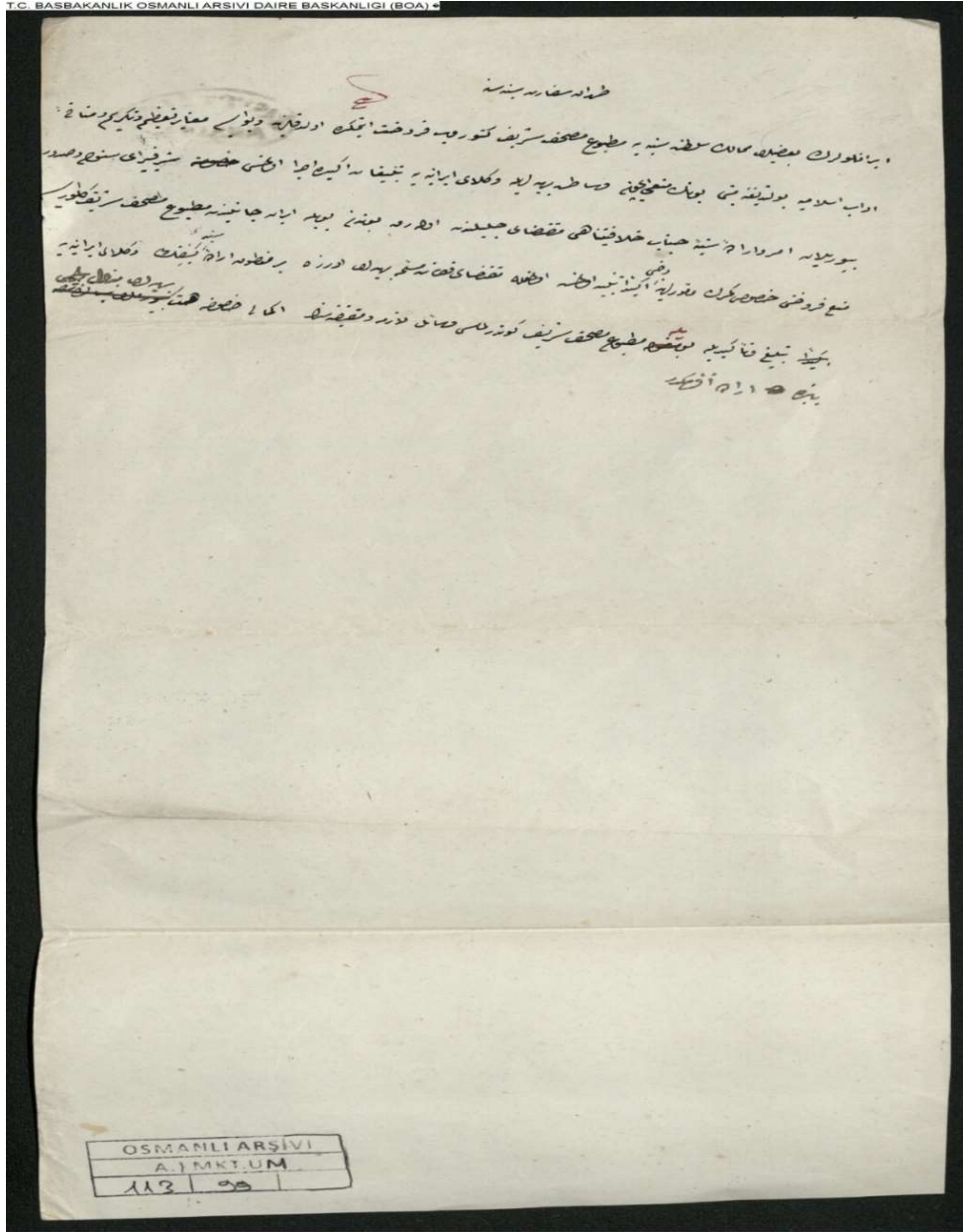
MF.MKT.00443.00016.001

Belge-6/1



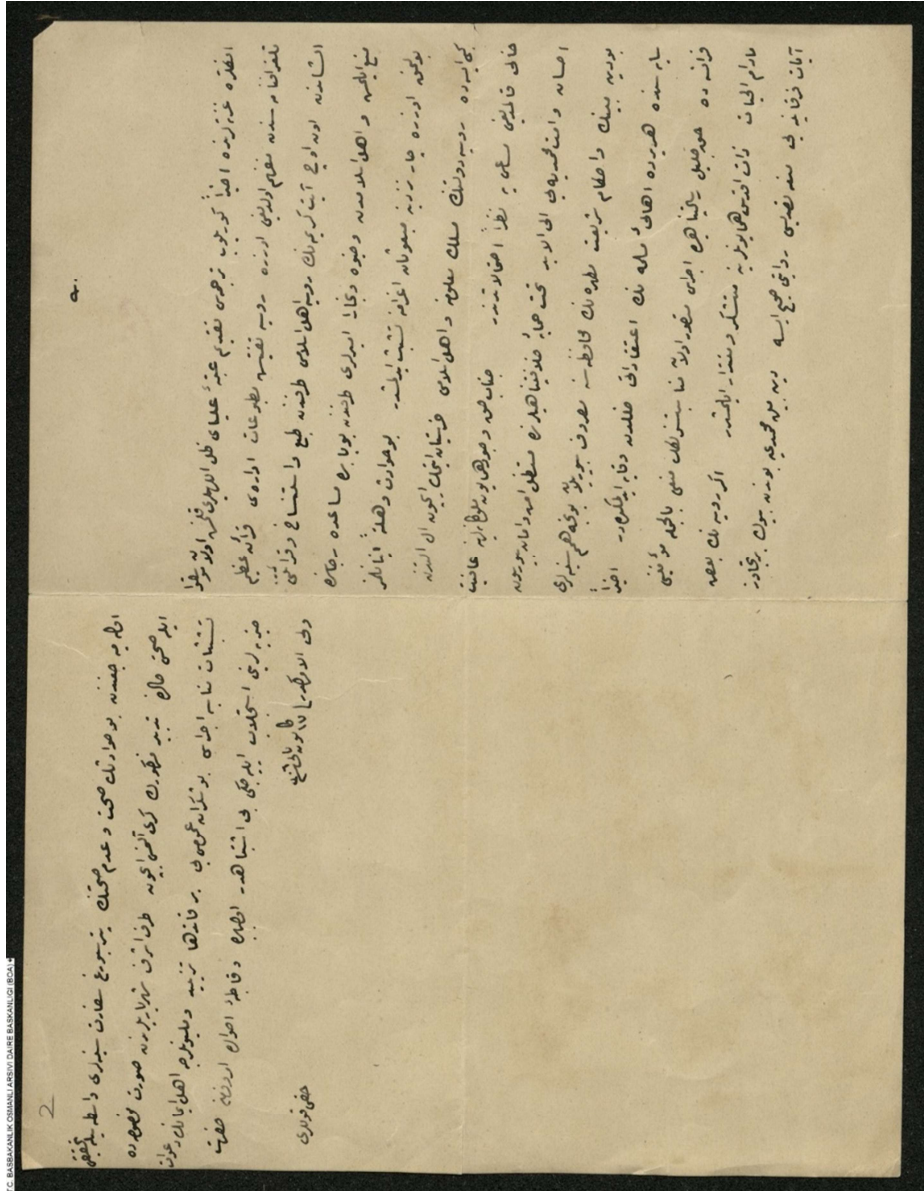
MF.MKT.00443.00016.002

Belge-6/2



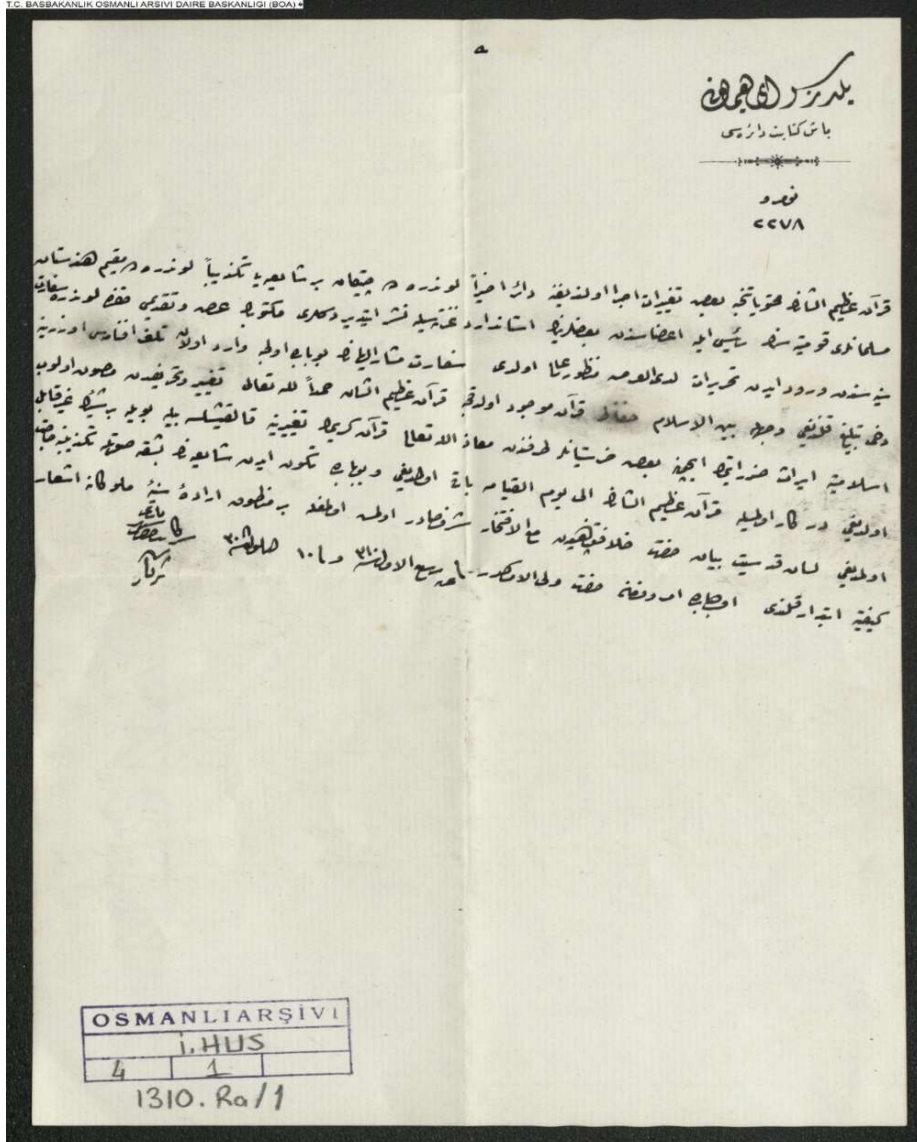
A. J. MKT. UM. 00113.00099.001

Belge-7



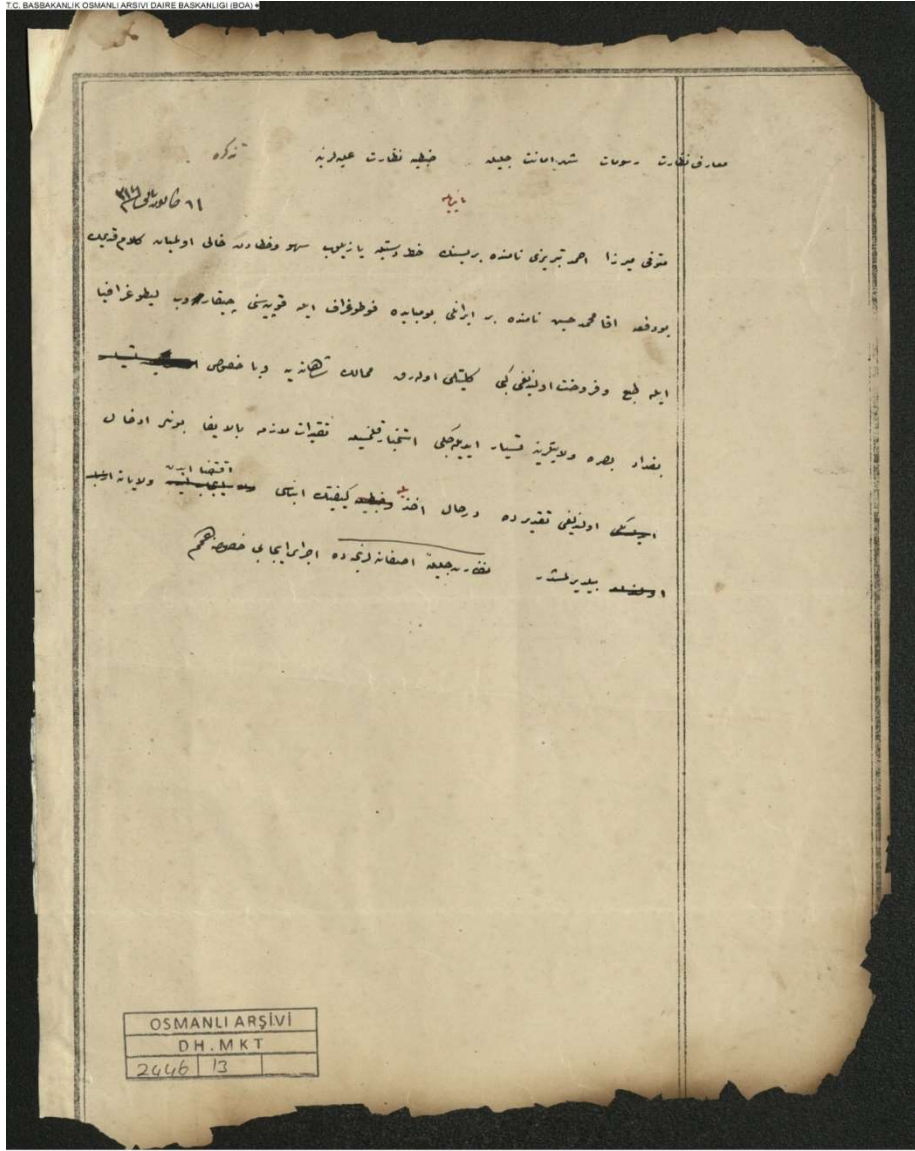
Y.PRK.TKM.00020.00025.001

Belge-9



I.HUS.00004.00001.001

Belge-10



DH.MKT.02446.00013.001

Belge-11

۶۸

۴

۲

D.H.M.T 605/33

۲

۱۰

۱۱

۱۲

۱۳

۱۴

۱۵

۱۶

۱۷

۱۸

۱۹

۲۰

۲۱

۲۲

۲۳

۲۴

۲۵

۲۶

۲۷

۲۸

۲۹

۳۰

۳۱

۳۲

۳۳

۳۴

۳۵

۳۶

۳۷

۳۸

۳۹

۴۰

۴۱

۴۲

۴۳

۴۴

۴۵

۴۶

۴۷

۴۸

۴۹

۵۰

۵۱

۵۲

۵۳

۵۴

۵۵

۵۶

۵۷

۵۸

۵۹

۶۰

۶۱

۶۲

۶۳

۶۴

۶۵

۶۶

۶۷

۶۸

۶۹

۷۰

۷۱

۷۲

۷۳

۷۴

۷۵

۷۶

۷۷

۷۸

۷۹

۸۰

۸۱

۸۲

۸۳

۸۴

۸۵

۸۶

۸۷

۸۸

۸۹

۹۰

۹۱

۹۲

۹۳

۹۴

۹۵

۹۶

۹۷

۹۸

۹۹

۱۰۰

۶۸

۴

۲

D.H.M.T 605/33

۲

۱۰

۱۱

۱۲

۱۳

۱۴

۱۵

۱۶

۱۷

۱۸

۱۹

۲۰

۲۱

۲۲

۲۳

۲۴

۲۵

۲۶

۲۷

۲۸

۲۹

۳۰

۳۱

۳۲

۳۳

۳۴

۳۵

۳۶

۳۷

۳۸

۳۹

۴۰

۴۱

۴۲

۴۳

۴۴

۴۵

۴۶

۴۷

۴۸

۴۹

۵۰

۵۱

۵۲

۵۳

۵۴

۵۵

۵۶

۵۷

۵۸

۵۹

۶۰

۶۱

۶۲

۶۳

۶۴

۶۵

۶۶

۶۷

۶۸

۶۹

۷۰

۷۱

۷۲

۷۳

۷۴

۷۵

۷۶

۷۷

۷۸

۷۹

۸۰

۸۱

۸۲

۸۳

۸۴

۸۵

۸۶

۸۷

۸۸

۸۹

۹۰

۹۱

۹۲

۹۳

۹۴

۹۵

۹۶

۹۷

۹۸

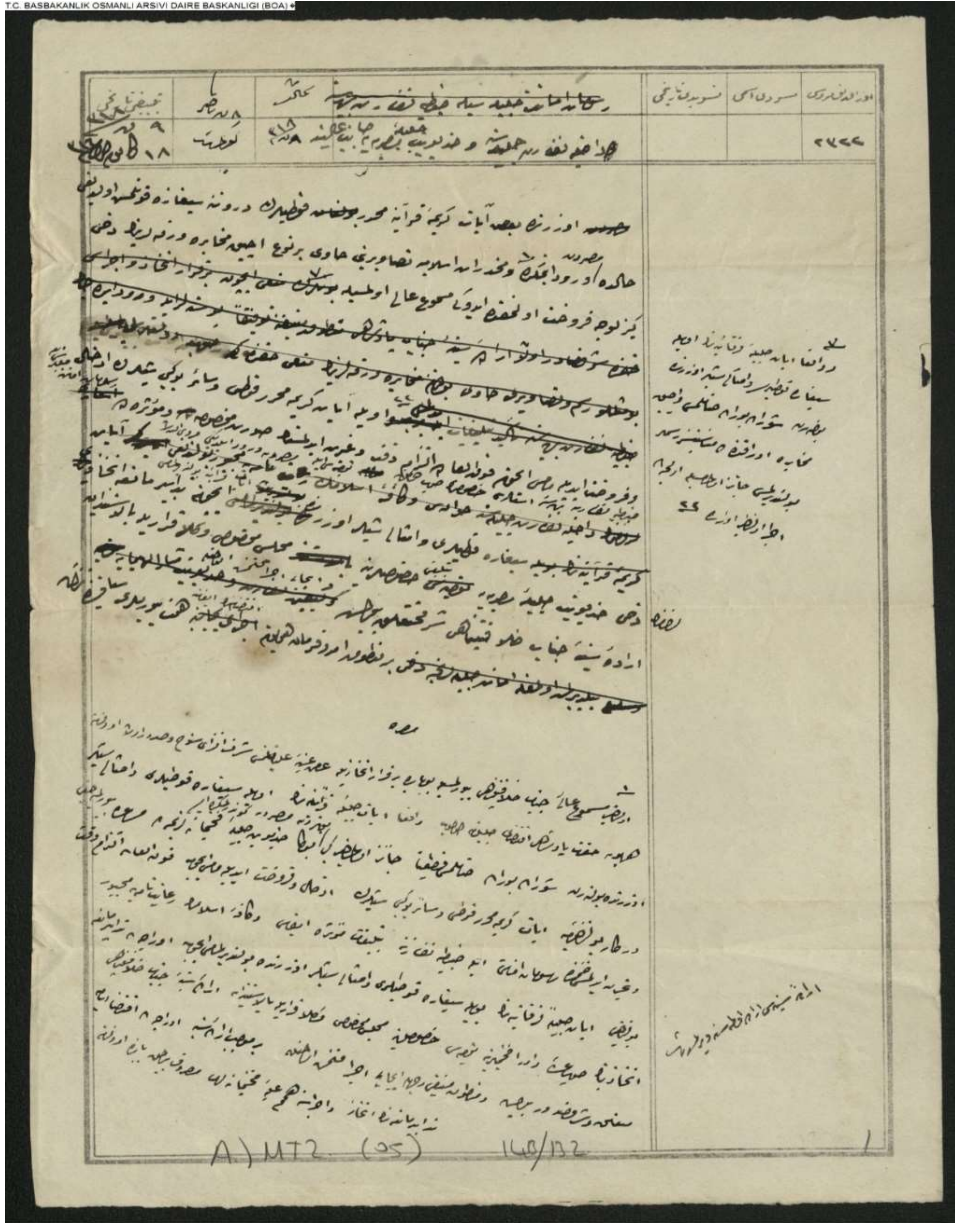
۹۹

۱۰۰

Belge-12/1-12/2

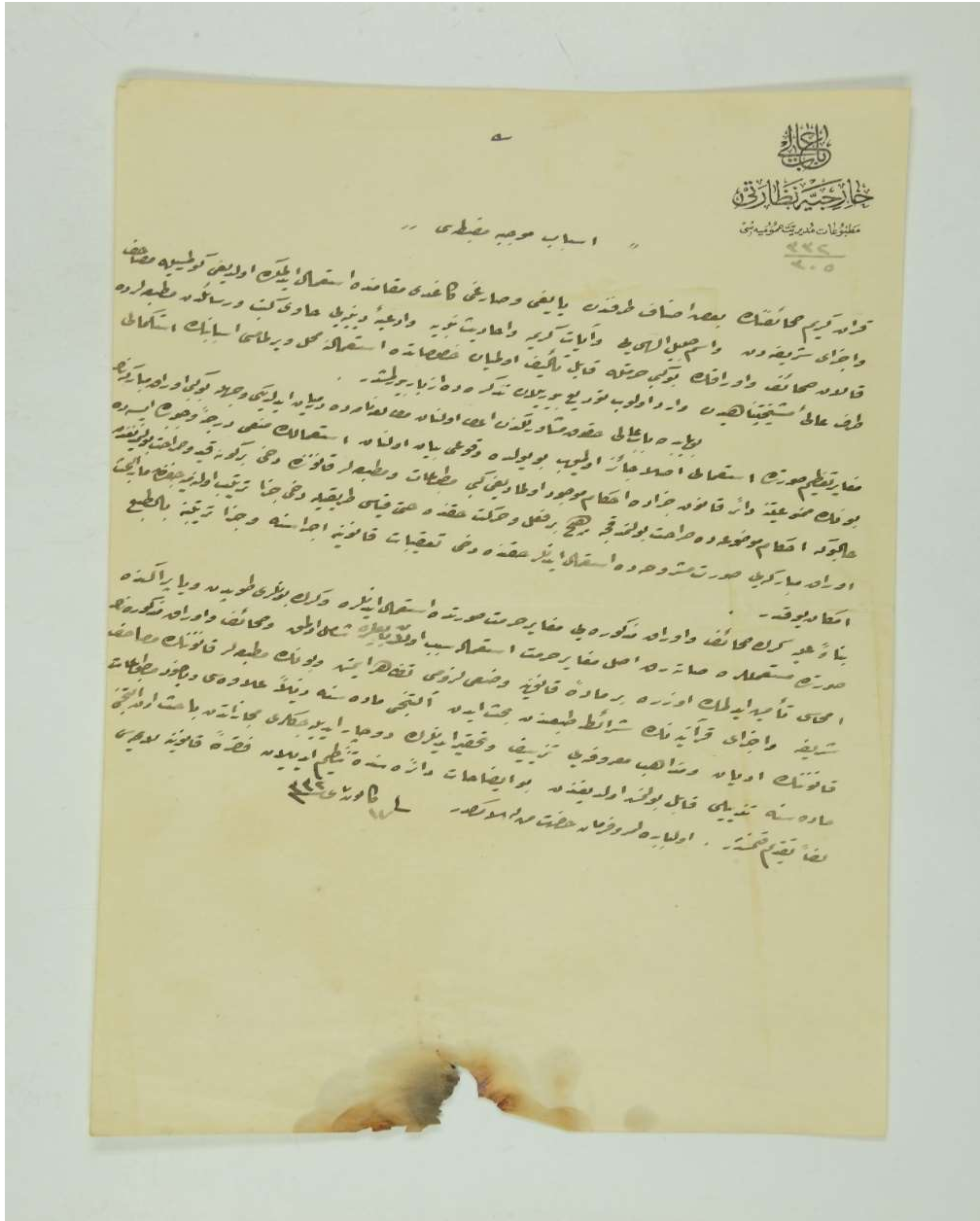
DH.MKT.00605.00033.002

DH.MKT.00605.00033.001

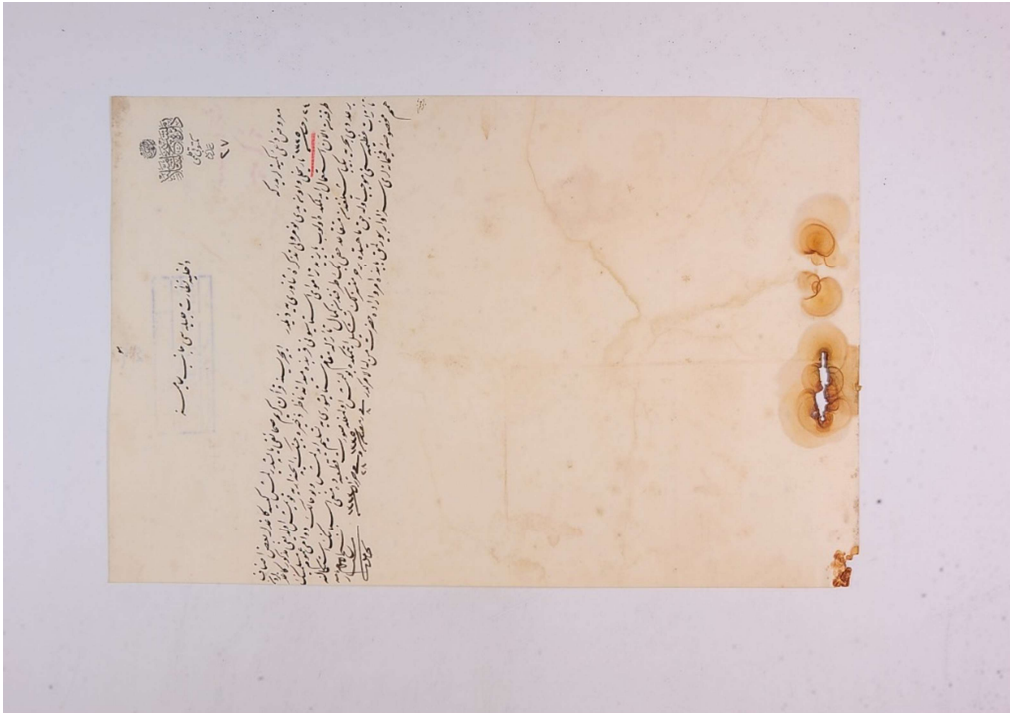
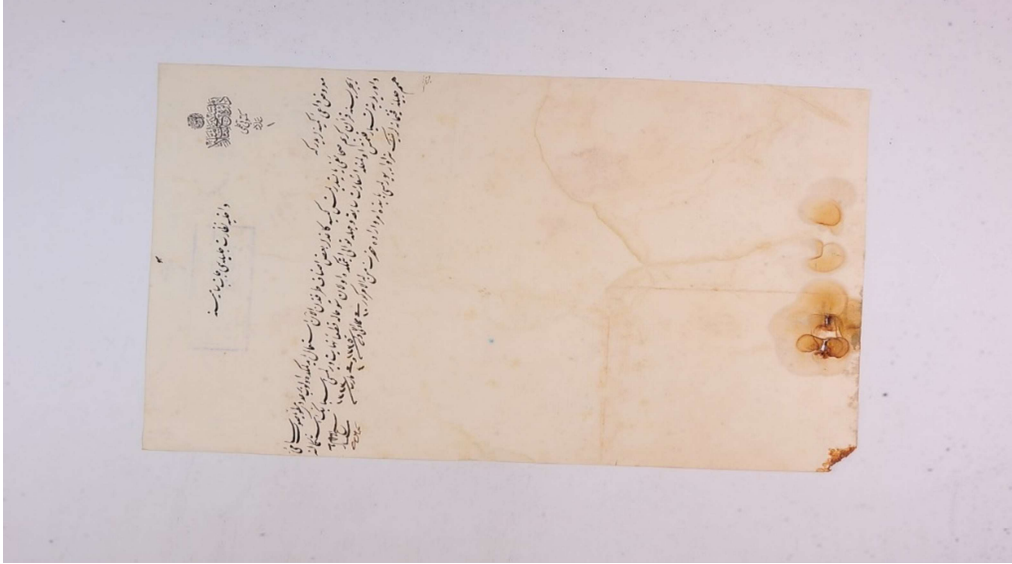


A.) MTZ.(05).00014.B.00132.001

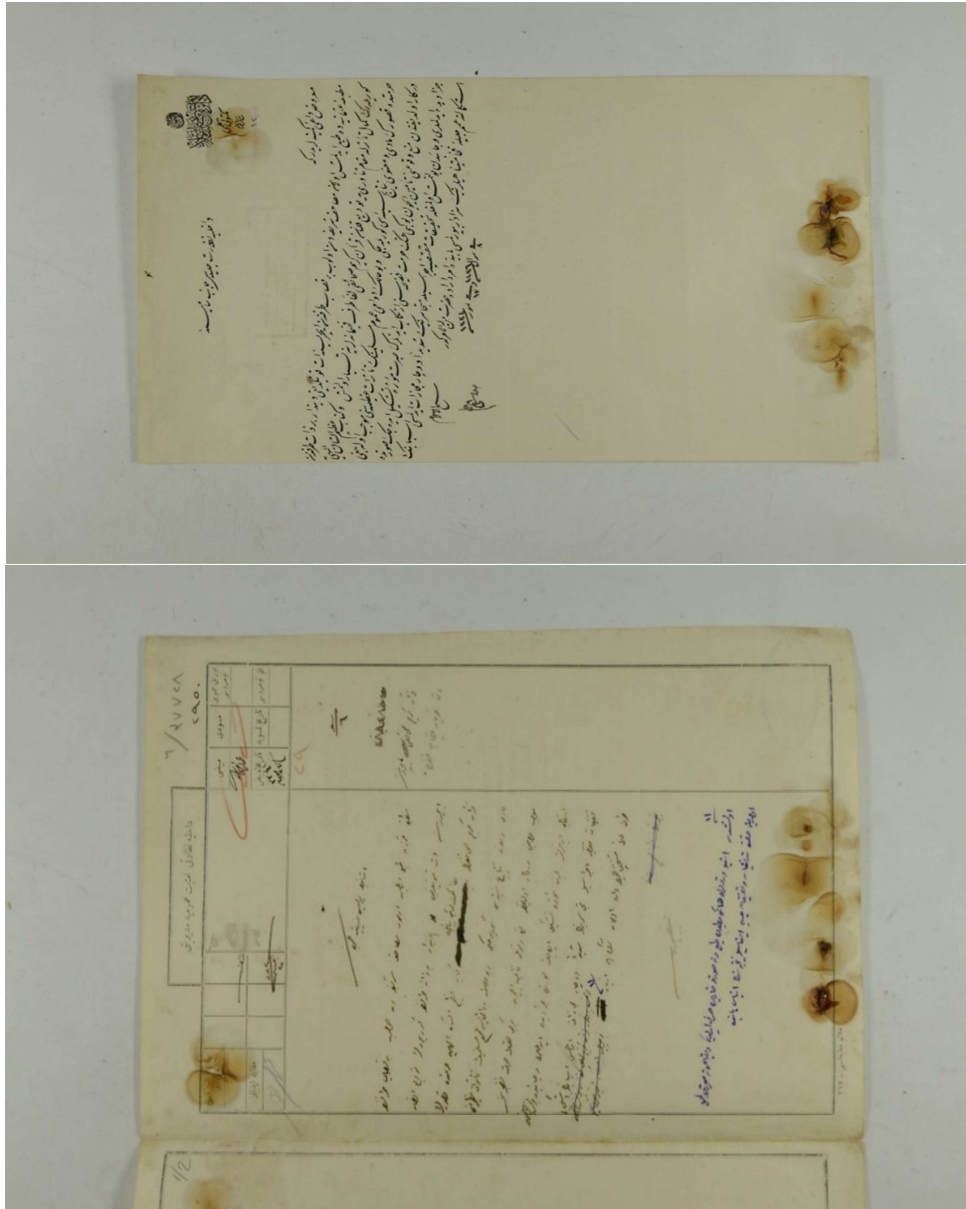
Belge-13



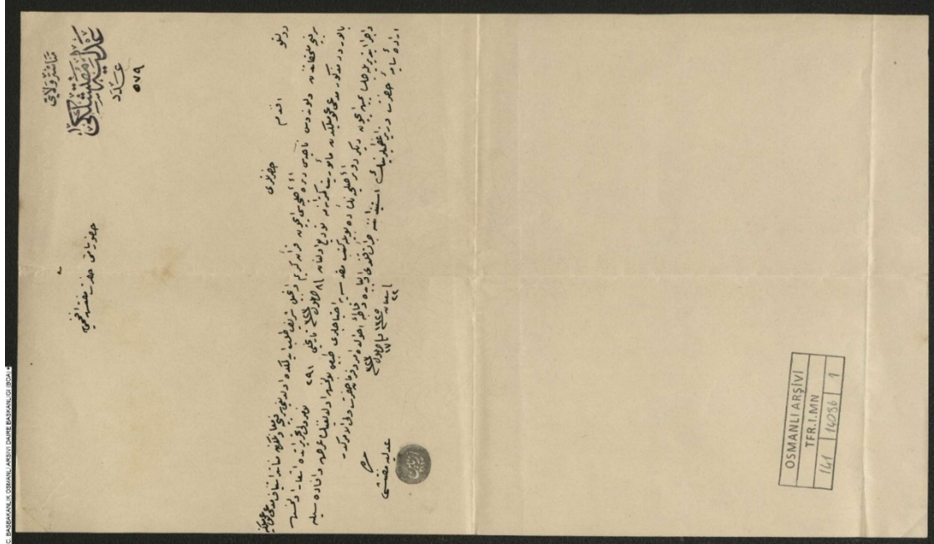
Belge-14



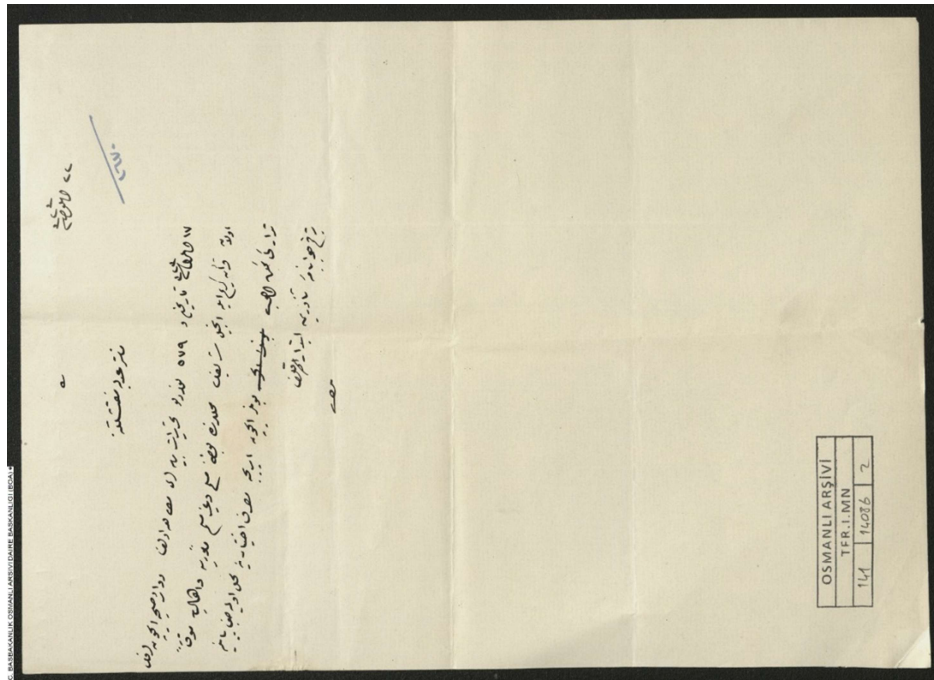
Belge-15/1-2



Belge-16/1-2

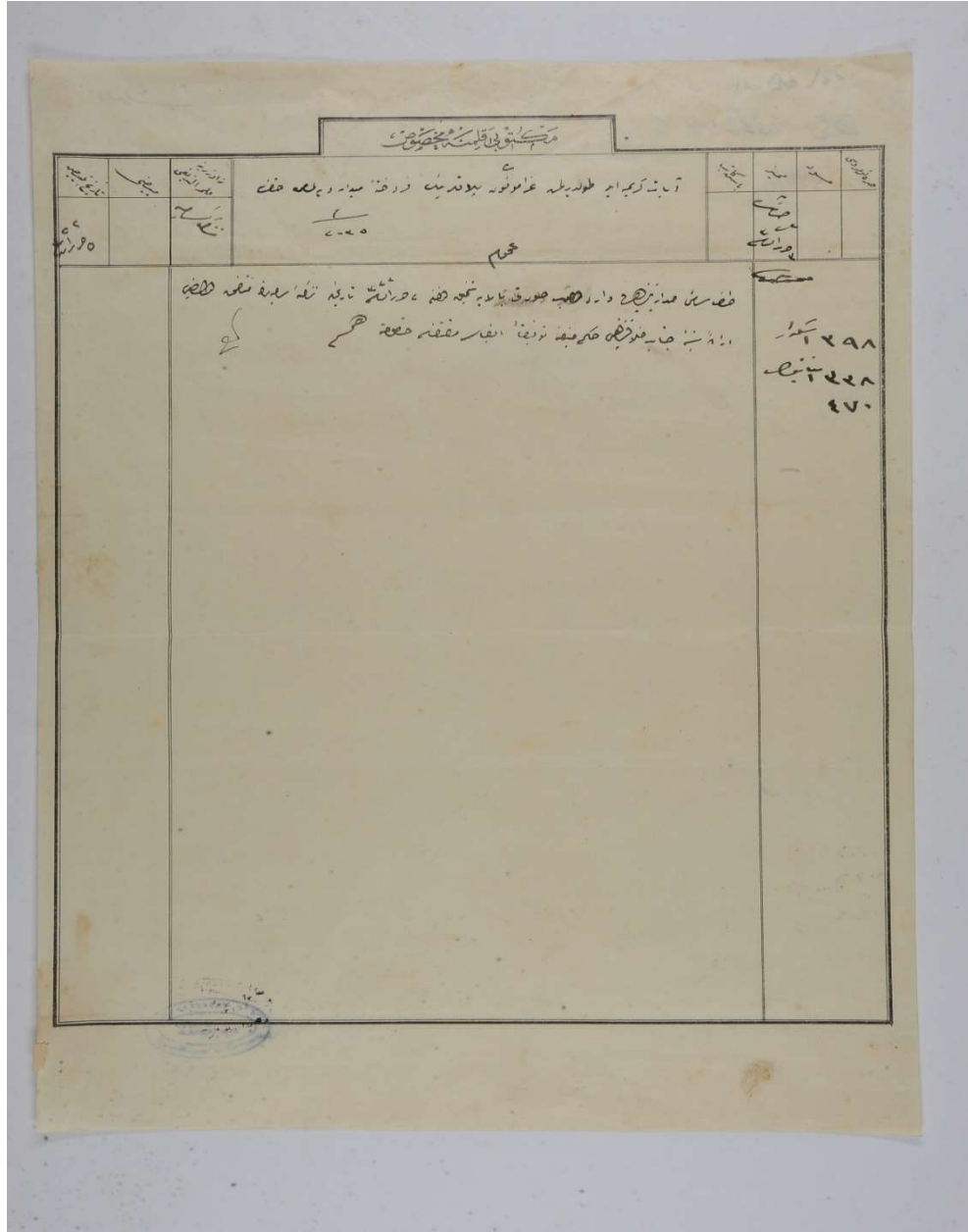


TFR.I.MN.00141.14086.001



TFR.I.MN.00141.14086.002

Belge-18



Belge-19

OSMANLI ARŞİVİ
DH.MUI
97-2/6/3

۱۸۸۱

بسم الله الرحمن الرحيم
 في حقنا في هذا اليوم المبارك الذي نحيى فيه ذكر من تولى
 في حقنا في هذا اليوم المبارك الذي نحيى فيه ذكر من تولى
 في حقنا في هذا اليوم المبارك الذي نحيى فيه ذكر من تولى
 في حقنا في هذا اليوم المبارك الذي نحيى فيه ذكر من تولى
 في حقنا في هذا اليوم المبارك الذي نحيى فيه ذكر من تولى
 في حقنا في هذا اليوم المبارك الذي نحيى فيه ذكر من تولى

OSMANLI ARŞİVİ
DH.MUI
97-2/6/2

۱۸۸۱

بسم الله الرحمن الرحيم
 في حقنا في هذا اليوم المبارك الذي نحيى فيه ذكر من تولى
 في حقنا في هذا اليوم المبارك الذي نحيى فيه ذكر من تولى
 في حقنا في هذا اليوم المبارك الذي نحيى فيه ذكر من تولى
 في حقنا في هذا اليوم المبارك الذي نحيى فيه ذكر من تولى
 في حقنا في هذا اليوم المبارك الذي نحيى فيه ذكر من تولى
 في حقنا في هذا اليوم المبارك الذي نحيى فيه ذكر من تولى

Belge-20/1-2

T.C. BAKIRKÖY KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI İZMİR ANITLIĞI

T.C. BAKIRKÖY KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI İZMİR ANITLIĞI

DH.MUI.00097.2.00006.003

DH.MUI.00097.2.00006.002

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Atatürk University Journal of Faculty of Letters
Sayı / Number 66, Haziran/ June 2021, 309-336

TARİHİ SEYRİ İÇİNDE YÜKLENDİKLERİ ANLAM VE İŞLEVLER BAKIMINDAN TÖRE VE ÖRF KAVRAMLARI

The Concepts of Custom and Mores with Their Meanings and Functions in The Course of History

(Makale Geliş Tarihi: 25.03.2021 / Kabul Tarihi: 22.04.2021)

Dilaver DÜZGÜN*

Öz

Türk dilinin ulaşılabilen en eski yazılı kaynaklarından olan Orhun Yazıtlarında güçlü bir değerler sistemi ve sosyal norm olarak sunulan töre, bu anlam ve işleviyle yüzyıllar boyunca Türk toplum hayatının vazgeçilmez unsuru olmuştur. Tarihi seyri içinde öne çıkan yazılı kaynakların tetkikinden töre kavramının yer yer anlam daralması veya genişlemesine maruz kalmasına rağmen ana hatlarıyla yazılı olmayan kanun, nizam, adalet, usul anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra ise örf, hem bir yönetim ve hukuk terimi olarak hem de bir sosyal norm olarak yaygınlık kazanmıştır. "Örf ve âdet" biçimindeki yaygın kullanımından dolayı Türkçede daha etkin bir yer edinen örf, çoğunlukla geniş halk kitleleri arasında yaygınlaşan töreye nazaran daha etkili bir kullanım alanı bulmuştur. İslam hukuku kurallarının uygulandığı Türk devletlerinde dini kaynaklarda hüküm bulunmayan durumlarda hükümdarın dine aykırı olmamak kaydıyla oluşturduğu kanun ve uygulamalar ise "örfi hukuk" olarak adlandırılmıştır. İnsanlar arasında yaygın bir kabul gören örf ve âdetler zamanla yazılı hukuk kuralı haline gelir veya yazılı hukukun değer verdiği, dikkate aldığı kurallar arasına girer. Bu türden sözlü kurallar "örf ve âdet hukuku" olarak değerlendirilmektedir.

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum / TÜRKİYE. *Atatürk University Faculty of Letters, Turkish Language and Literature, Erzurum / TURKEY.*
E-mail: duzgun@atauni.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7865-232X>

Anahtar Kelimeler: Sosyal norm, töre, örf, barış, adalet ve güçlü kurumlar

Abstract

Mores, which are presented as a strong value system and social norms in The Orkhon Inscriptions, one of the oldest written sources of the Turkish language, have been a set of indispensable principles of Turkish social life for centuries with its moral function. Considering the primary written sources, although the concept of mores has been subjected to a narrowing or widening of its meaning, it can be said that mores have been used in the meanings of unwritten law, order, and justice. After the adoption of Islam by the Turks, the custom has become widespread both as a term of administration and law and as a social norm. The concept of custom, which has gained a more effective place in Turkish due to its widespread use in the form of “customs and manners”, has found a more effective usage area compared to the concept of mores that has become widespread among the broad masses. In cases where there are no provisions in religious basis in Turkish states where Islamic law rules are applied, the laws and practices created by the ruler on the condition that they do not contradict the religion are called “customary law”. The customs and manners that are widely accepted among people become the written rule of law or become one of the rules that the written law values and takes into account. Such verbal rules are considered as “customary law”.

Keywords: Social norm, custom, mores, peace, justice and strong institutions

Giriş

Toplumsal yaşamın doğal bir sonucu olarak bireylerin davranışlarını belirleyen, sınırlayan ve yönlendiren birtakım kurallar ortaya çıkmıştır. Bu kurallar, dönemlere, toplumların anlayışlarına ve yaptırım güçlerine göre farklılık gösterirler ve farklı adlarla anılırlar. İnsan ve toplum hayatına yön veren din ve ahlak kuralları ile yazılı kanunlardan başka özellikle halk biliminin araştırma alanına giren birtakım normlar da vardır. Bunlar, günümüzde genellikle gelenek, görenek, âdet, teamül, örf ve töre kavramlarıyla karşılanmaktadır.

Bugün konuşma dilinde olduğu gibi bilimsel araştırmalarda da sosyal normları karşılayan kelimelerin nüanslarına dikkat edilmeksizin kullanılması yaygınlık kazanmıştır. Çoğu kez, töre, örf, âdet, gelenek, görenek kavramlarından biri diğerinin yerine kullanılabilir. Günlük dilde kelime ve kavramların birbirine karıştırılmaları, arzu edilen bir durum olmamakla beraber bir dereceye kadar mazur görülebilir. Toplumun farklı kültür düzeyleri, ülkenin farklı bölgelerindeki ağız özel-

likleri, yaş, meslek vb. farklılıklar bu kelime ve kavramların kullanımında çeşitli anlam kaymalarına yol açabilir. Ancak bir bilimsel disiplin içinde terminoloji birliğinin sağlanmamış olması, yapılan araştırmaları ve elde edilen sonuçları tartışmalı hale getirir. Aynı terimi kullanan farklı disiplinler arasında da uyum, olması beklenen ve arzu edilen bir durumdur. Özellikle aynı ilmî disiplin içinde araştırma yapan bilim insanlarının ortak bir terminolojiyi kullanmaları elzemdir.

Sosyal normlarla ilgili kavram kargaşasının öncelikli nedenleri şunlardır:

1. Sosyal normlarla ilgili kelimelerin karşıladıkları anlamların tarihî seyir içinde daralma, genişleme, değişme ve dönüşmeye maruz kalmaları.

2. Dilimizde daha önce kullanılan sosyal normlarla ilgili Arapça kelimelere Türkçe karşılıklar bulunması ve bu yeni kelimelerin kullanımının giderek yaygınlaşması. Örneğin, Türkçede daha önce var olan “anane” kelimesinin Türkçe karşılığı olarak türetilen “gelenek” sözcüğünün kullanımı zamanla yaygınlaşınca “anane”yi ve “gelenek”i farklı yerlerde kullanma ve zaman zaman farklı tanımlama yoluna gidilmiştir.

3. Sözlüklerin bir sosyal normu karşılayan kavramı açıklarken başka bir sosyal normu karşılayan kavramı kullanmaları. Örneğin, Türk Dil Kurumunun yayınladığı Türkçe Sözlük’ün 2011 baskısında sosyal normlarla ilgili bazı kavramların tanımları şöyledir:

Gelenek: Bir toplumda, bir toplulukta eskiden kalmış olmaları dolayısıyla saygın tutulup kuşaktan kuşağa iletilen, yaptırım gücü olan kültürel kalıntılar, alışkanlıklar, bilgi, töre ve davranışlar, anane, tradisyon.

Anane: Gelenek.

Görenek: Bir şeyi eskiden görüldüğü gibi yapma alışkanlığı, âdet.

Âdet: 1. Görenek. 2. Topluluk içinde eskiden beri uyulan kural, töre.

Töre: Bir toplulukta benimsenmiş, yerleşmiş davranış ve yaşama biçimlerinin, kuralların, görenek ve geleneklerin, ortaklaşa alışkanlıkların, tutulan yolların bütünü, âdet.

Örf: Yasalarla belirlenmeyen, halkın kendiliğinden uyduğu gelenek.

Yukarıdaki örneklerde olduğu gibi genel sözlüklerde bir sosyal normu karşılayan terim tanımlanırken bir başka sosyal norm ile izah etme yoluna gidilmektedir. Bu durum, sözlük yazmanın doğasından kaynaklanmaktadır. O nedenle genel sözlükler, bir ilmî disiplinin terimlerini açıklamakta çoğu kez yetersiz kalmakla birlikte okuyucuya benzer kavramları az çok karşılaştırma imkânı sunarlar. Ancak alan sözlüklerini hazırlayanlar ilgili alanın gerektirdiği ayrıntıları dikkate alarak terimleri tanımlama ve açıklama yöntemini uyguladıkları için bu sözlükler bilimsel araştırmalar için daha fonksiyonel hale gelir.

Halk biliminin yanı sıra sosyoloji, hukuk ve ilahiyat başta olmak üzere çeşitli bilim dallarının ilgi alanına giren bu kavramlar arasındaki nüansların tespiti için halk bilimi alanında çalışan akademisyenlerin sayısının fazla olmadığını belirtmek gerekir.

Bu araştırmada Türkçenin temel eserlerinden töre ve örf kavramlarının kullanıldığı yerler tespit edilerek terimlere hangi dönemlerde hangi anlamların yüklenildiği araştırılacak, böylece tarihî seyir içinde bu kavramların işlevlerindeki benzerlik ve farklılıklar ortaya konularak anlamsal çerçevesi çizilecektir.

I. Türkçe Yazılı Kaynaklarda Töre

A. Orhun Abidelerinde Töre

Türk dilinin ulaşılabilen en eski yazılı kaynaklarından biri olan Orhun Abideleri, döneminin devlet ve toplum hayatı hakkında önemli ipuçlarını içeren metinlerden oluşur.

Kül Tigin Abidesinin Doğu yüzündeki yazı şöyle başlar: “Üstte mavi gök, altta yağız yer kılındıkta, ikisi arasında insanoğlu kılınmış. İnsan oğlunun üzerine ecdadım Bumın Kağan, İstemi Kağan oturmuş. Oturarak Türk milletinin ilini töresini tutu vermiş, düzenleyi vermiş.” (Ergin,1980: 20) Üçüncü ve dördüncü satırda ise “İli tutup töreyi düzenlemiş. Kendisi öylece vefat etmiş.” (Ergin,1980: 20) ifadesi yer alır. Bumın Kağan’ın ölümünden sonra devlet yönetimindeki bilgisizlik ve yetersizlik nedeniyle Türk milletinin ilini, töresini kaybettiği ve Çinlilere tabi olduğu anlatılır. Daha sonra İltiriş Kağan’ın çeşitli mücadeleler sonucunda tekrar milleti bir araya getirdiği, Türk töresine uygun bir millet oluşturduğu ifade edilir. Çeşitli olaylar anlatıldıktan sonra aynı metnin 23 ve 24. satırlarında şu hatırlatmada/ikazda bulunulur: “Türk Oğuz beyleri, milleti, işitin: Üstte gök basmasa, altta yer delinmese, Türk milleti, ilini, töreni kim bozabilecekti?” (Ergin,1980: 24) Bu ifade Bilge Kağan Abidesinin doğu yüzünde 18 ve 19. satırlarda da aynen tekrarlanır. (Ergin,1980: 38)

Bu örneklerden anlaşılacağı üzere Orhun Abidelerinde töre kelimesi “devleti ve milleti ayakta tutan kurallar ve değerler” anlamında kullanılmış ve çoğu kez “il” kelimesiyle birlikte yer almıştır.¹ Metinden anlaşıldığı kadarıyla yetenekli kağanların yönetimi üstlendiklerinde yaptıkları ilk iş, “ili, töreyi düzene sokmak” olmuştur. Yöneticilerin başarısızlığı ise “ilin, törenin kaybolması” ile sonuçlanmıştır.

¹ Muharrem Ergin, konuyla ilgili eserinin sonundaki sözlükte bu iki kelime için şu karşılıkları vermiştir:

İl: il, el, memleket, ülke, vatan, millet, devlet, halk, devlet düzeni.

Törü: töre, kanun, nizam, örf ve âdet, görenek, düzen, tören, devlet nizamı.

(Muharrem Ergin, Orhun Abideleri, İstanbul 1980, s. 114, 134)

Orhun Abidelerinde kullanıldığı anlamıyla törenin şu özellikleri öne çıkmaktadır:

* İl ve töre yani vatan, millet ve devlete ait olan değerler sistemi birlikte ayakta kalabilir, biri kaybedilirse diğeri de kaybedilir.

* Töreyle bekleyen en büyük tehlike, başka milletlerin kültürünü benimseyerek onlara tabi olmaktır.

* Devlet yönetimini üstlenenler öncelikli olarak “ili ve töreyi düzene sokmak”, ülkeyi töreye uygun bir yönetime kavuşturmak görevini yerine getirmelidirler.

* Ülkede birlik ve beraberlik korunduğu sürece ilin ve törenin kaybedilmesi mümkün değildir. Yönetenler ve yönetilenler el ele vererek ilin, törenin korunması yolunda çaba harcamalıdır.

* Töre, atalardan kalan bir değerler sistemidir. Millet önceki kuşaklardan bugüne ulaşan değerler sistemi doğrultusunda oluşturulur. Milletin ayakta kalabilmesi için bu değerlerin sonraki kuşaklara aktarılması yolunda çaba gösterilmelidir.

* Devlet teşkilatı ve yönetim kademeleri törenin emrettiği şekilde düzenlenir ve yöneticilik görevlerine yapılacak atamalar törenin öngördüğü şekilde yapılır.

B. Divanü Lügati't-Türk'te Töre²

Türkçenin en eski sözlüğü olan Divanü Lügati't-Türk'te sosyal normları karşılamak üzere iki kelime geçmektedir: Törü ve ögreyük. Bunlardan “törü”ye Arapça “resm” biçiminde karşılık verilirken “ögreyük” kelimesi Arapça “âdet” olarak açıklanmıştır. Ancak Kaşgarlı Mahmut'un başka kelimeleri açıklarken verdiği örnek mısra, cümle, atasözü ve deyimlerde “törü”nün anlamının daha geniş bir yelpazede sunulduğu görülür.

“İl kalır, törü kalmas” (yütrekü'l-vilayetü ve la yütrekü'r-resmü) sözünde “törü”, kanun, yönetim kuralları anlamında sunulurken “Küc ildin kirse törü tünğlük-tin çıkar.” atasözü “Zulüm avludan girdiğinde töre, yani adalet bacadan çıkar.” biçiminde açıklanır.

Kaşgarlı Mahmut, törü kelimesinin geçtiği şu dörtlüğü de örnek metinler arasında sunar:

Endik kişi tetilsün

İl törü itilsün

² Bu başlık altındaki bilgiler için şu makaleden yararlanılmıştır: Dilaver Düzgün, “Divanü Lügati't-Türk'te Sosyal Normları Karşılayan Kavramlar”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sayı: 35, 2007, s. 201-215

Toklı böri yetilsün

Kadgu yeme sawılsun

Bu dörtlükte yer alan “İl törü itilsün” dizesinin Arapça karşılığını “taslahe’l-vilayetü” biçiminde verir. Bu dizenin çevirisiyle ilgili olarak araştırmacılar şu karşılıkları vermişlerdir:

“Vilayet barışa kavuşsun” (Atalay, I-106)

“There alm prosper” (Dankoff-Kelly, I-135)

“Ülkeye refah yayılsın” (Erdi-Yurtsever, 258)

“Ülke ve devlet gelişsin, dirliğe düzene kavuşsun” (Tekin, 1986: 101)

Eserde “çuwı” kelimesi, “Hotan resmince hakandan iki seviye aşağıda bulunan kimselere verilen bir unvan” olarak tanımlandıktan sonra “Bu, Türklerin resmidir.” biçiminde bir açıklamaya yer verilir. Burada Arapça “resm” kelimesini Atalay “tören”, Dankoff-Kelly “order of precedence”, Erdi-Yurtsever ise “yönetim töresi” biçiminde Türkçeye çevirmişlerdir.

“Yaraşdı” maddesinde yer alan “biste” kelimesi ise şöyle açıklanır: “Tüccarı evinde konuk olarak ağırlayan kişinin adıdır. Tüccar onun evine yerleşir ve o da tüccarın mallarını satar, koyunlarını güder ve evde kaldığı sürece tüccarı ağırlar. Tüccar evden ayrılırken biste, koyunların yirmide birini alır. Bu, Tuxsı, Yagma ve Çigil kavimlerine ait bir töredir. Buna doğrudan tanık oldum.” Burada da Kaşgarlı’nın verdiği Arapça “resm” kelimesi Dankoff-Kelly tarafından “custom”, Erdi-Yurtsever tarafından ise “âdet” olarak düşünülmüştür.

Bu örnekler bakıldığında “törü” kelimesi devlet nizamı ve yönetim kurallarından adalet, toplum kalkınması ve refahına, yazılı olmayan yasalara, toplumun birlik, beraberlik ve huzurunu sağlayan kurallar bütününe kadar geniş bir yelpazede bir değerler sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserde “önceki kuşaklardan aktarılan kalıplaşmış davranışlar” anlamındaki “âdet”i karşılamak üzere “öğreyük” kelimesine yer verilmesi, “töre” ile “âdet”in farklı durumları karşılamak üzere kullanıldığını gösteriyor. Aynı şekilde “törü”nün Arapça “resm” ile karşılanması, onun XI. yüzyıl sonlarındaki yaygın anlamının “kanun, yönetim kuralı” olduğunu ortaya koyuyor.

C. Kutadgu Bilig’de Töre

Kutadgu Bilig’de töre kavramı ayrı bir yer tutar. Şair, eserin adı ve içeriği hakkında bilgi verirken

Bu kün togdı tigli törü ol köni

Bu ay toldı tigli kut ol kör anı (355) (Arat, 1999: 50)

beytiyle Kün Togdı'nın "töre"yi temsil ettiğini açıkça belirtir. Reşit Rahmeti Arat, bu beyti günümüz Türkçesine "Bu Kün-Toğdı dediğim doğrudan doğruya kanundur; Ay-toldı ise saadettir." (Arat, 1959: 36) biçiminde aktarır. Aynı şekilde

İdi edgü beglik takı edgürek

Törü ol anı tüz yoritgu kerek (454) (Arat, 1999: 59)

beytini de Arat, "Beylik çok iyi bir şeydir, fakat daha iyi olan kanundur ve onu doğru tatbik etmek lazımdır." (Arat, 1959: 43) biçiminde günümüz Türkçesine aktarır. Böylece bu iki beyitte de "törü"nü "kanun" olarak kabul ettiğini belirtir. Ancak Arat, eserin takip eden bölümlerinde töreyi farklı anlamlarla günümüz Türkçesine aktarmayı tercih eder. Örneğin,

Ya 'isa bolup kökke agdım takı men

Ya nuşin revan teg törü tüz yoritım (6550) (Arat, 1999: 646)

beytini "İsa gibi, ben göğe çıktım veya Nûşirevan gibi, memleketi adaletle idare ettim." (Arat, 1959: 470) biçiminde sadeleştirerek töreye adalet anlamını yüklerken

Bularda tileme törü ya bilig

Yorıkları kingrü bolur ay silig (4446) (Arat, 1999: 446)

beytini "Bunlarda görgü veya bilgi arama, tavır ve hareketleri de serbest olur; ey temiz kalpli insan." (Arat, 1959: 322) şeklinde günümüz Türkçesine aktarmak suretiyle töreyi "görgü" anlamında düşünür.

Arat, *Kutadgu Bilig*'de geçen törü kelimesini bazen de "töre" olarak günümüz Türkçesine aktarmıştır:

Negü teg yaraşur sanga ya manga,

Törü bilmese öz yorısa anga (4008) (Arat, 1999: 404)

"Töre bilmeden, şaşkın-şaşkın dolaşmak, sana veya bana nasıl yakışır." (Arat, 1959: 290)

Arat'ın "törü" kavramını karşılamak üzere kullandığı diğer kelimeler de şunlardır: usul, nizam, hüküm, âdap ve erkân.

Bütün bunlardan Yusuf Has Hacib'in kullanımındaki "töre"nin kanun, nizam, usul, hüküm, gibi kurallar bütünü, terbiye gibi uygulamaları, adalet ve görgü gibi değerleri içinde barındıran oldukça şümüllü bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Yani töreyi tek kelime ile açıklamak yanıltıcı olacaktır. Töre, kanunu, adaleti, nizamı, terbiyeyi, görgüyü içine alan bir değerler manzumesidir. Bu açıdan bakıldığında törenin kaynağının beşerî olmadığı yahut sadece beşerî olmadığı sonucu çıkarılabilir. *Kutadgu Bilig*'de yer aldığı şekliyle bey (devlet başkanı) var olan töreyi

devlet yönetimine uygulayan, bir başka ifadeyle devletin kanunlarını töreye göre düzenleyen ve uygulayan kişidir. Bu nedenle töre kuralları ilahi kaynağa dayanmaktadır.

Sait Başer, *Kutadgu Bilig* üzerinde yaptığı araştırmasında töre (törü) kelimesinin, Tanrı'nın Törütgen sıfatıyla bir ilişkisi olduğu yönündeki kanaatini ortaya koyarak şu açıklamayı yapar:

Zirâ Tanrı "Törütgen"dir. Törümek: "Türemek, yaratılmak, meydana gelmek", törütmek ise: Türetmek, yaratmak demektir. (Halık=Törütgen).

Sini ol töritti sanga birdi kut

"Seni O türetti, sana kut verdi" mısramın benzerleri Kutadgu Bilig'de pek çoktur. Küntogdı'nın Odgurmuş'a seslenişindeki:

Ugan ol köni çın törü birgüçi

Törümiş kamuğ halkka yetrüküçi

"Tanrı kâdirdir (Ogan), âdildir (Köni); gerçek (çın) Töre'yi koyan (birgüçi) O'dur; türemiş bütün mahlûklara gücü yeter" anlayışı, "Törütgen" ile "Törü" arasındaki gerçek münasebeti göstermektedir. "Törü"nü, "Törütgen Tengri" koymaktadır ki, bu da: "Türeyiş nizâmı", "Tanrı nizâmı" mânâsına gelmekte ve bu çalışmamızın giriş bölümünde işaret edilen "Tanrısal düzen" anlayışı ile bağdaşmaktadır. Töre'yi: "Türemişlerin riayet edeceği Tanrı kanunları" diye tarif edersek, mesela: "Ey bey, gücün yettiği kadar Töre'yi tatbik et ve halkın hakkını vermeye çalış", "Eğer kusur edersen Tanrı'dan affını dile ve her gün tekrar tekrar tövbe et" ifadeleri rahatlıkla anlaşılır hale gelecektir. Töre'nin iyi veya kötü uygulamaları ile ilgili hesabın Tanrı'ya verileceği görüşü burada ne kadar açıktır. (Başer, 2011: 118-120)

D. Âşıkpaşazade Tarihi'nde Töre

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Fatih döneminin sonuna kadar gerçekleşen olayları konu edinen *Âşıkpaşazade Tarihi*'nde "Osman Gazi'nün Kanunu ve Ahkâmın Bildürür" başlıklı bölümde şöyle bir olay anlatılır:

Çün kim kadı ve sübaşı nasb olundu ve Pazar dahı turdı ve hutbe dahı kendü adına okundu, bu kez bu halk kanun isterler. Germiyan'dan bir kişi geldi. Eydür: "Bu pazarun bacını bana satun." dir. Bu kavim eyitdiler: "İmdi hana var." didiler. Ol kişi sürdi Osman Gaziye geldi, sözüni söyledi, eyitdi: "Hanum! Bu bazarun bacını bana sat." didi. Osman Gazi eydür: "Bac nedür?" Ol kişi eydür: "Bazara her ne kim gelse ben andan akça alurın." dir. Osman Gazi eydür: "Bire kişi senün bu bazarda gelenlerde alımın mı var kim bunlardan akça istersin?" Ol kişi eydür: "Hanum! Bu töredür ve âdetdür. Cemi vilayetlerde vardur kim padişahlar aldılar." didi. Osman Gazi eydür: "Tanrı buyruğı ve peygamber kavlı mudur veya ol begler kendülerinden mi itdiler? didi. Bu kişi eydür: "Töredür hanum evvelden kalmışdur." didi. Osman Gazi gayetde gazaba geldi. Eydür: "Bire kişi kim kazana, kendünün mülki

olur. Ben mal anun malında ne kodum ki bana akça virdiyem? Bire kişi! Yöri git! Bana bu sözi söyleme kim sana ziyanumdeger.” didi. Ve bu halk eyitdiler kim “Hanum! Bu bazarı bekleyenlere nesne gerek; âdetdür, bir nesnecük vireler.” didiler. Osman Gazi: “Çün kim imdi siz eyle dîrsiz, her kişi kim bir yük getüre sata iki akça vîrsün” didi. “Ve her kim ki satmasa hiç nesne virmesün.” didi. “Ve her kişi kim bu kanunumu boza Allah anun dinin ve dünyasın bozsun.” didi. (Aşık Paşazade, 2003: 340-341)

Burada Osman Gazi'nin konuştuğu kişinin verdiği cevaplar ve yaptığı açıklamalar oldukça kayda değerdir. O kişi önce bac'ın “töre” ve “âdet” olduğunu söyler. Sonra Osman Gazi'nin ikinci sorusuna cevaben “Töredür hanum evvelden kalmışdur.” der. Bu açıklamalardan Âşıkpaşazade tarihinin yazıldığı dönemde töre ve âdet kavramlarının birlikte kullanılmalarına rağmen aralarında nüans olduğu, töre'nin yazılı olmayan yasa niteliğine sahip olduğu, âdet'in tekrarlanarak gelen bir uygulama anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

E. XVI. Yüzyıldan Sonra Yazılan Sözlüklerde Töre

Hasan bin Hüseyin İmadüddin'in 1505'te *Şamil-ül-Lûga* adıyla düzenlediği Farsçadan Türkçeye sözlükte “âyîn” kelimesi “türe, âdet ve resm” biçiminde, “resm” kelimesi ise “türe” şeklinde açıklanır. (Tarama Sözlüğü, 2009: 3873)

XVI. yüzyılın başlarında Kemal Paşazade Ahmed Şemsüddin tarafından yazılan ve Farsça'daki bazı eş anlamlı ve eş sesli kelimeler arasında bulunan farklara dair Türkçe bir eser olan *Dekâiku'l-Hakâik*'te şöyle bir açıklama yer alır: “Âyîn, Lisan-ı Fariside şol nesnenin ismidir ki Arap dilinde ona kanun derler, resm derler. Türk dilinde Türe, derler.” (Tarama Sözlüğü, 2009: 3873)

Amasyalı Deşi Mehmet Efendi'nin 1580 yılında Mısır beylerbeyi Hasan Paşa adına düzenlediği *Et-Tuhfet-üs-Seniyye* adlı Farsçadan Türkçeye sözlükte konuyla alakalı birkaç kelime yer alır: “Âyîn: Şol nesnenin ismidir ki Arap dilinde ona kanun derler. Resm de derler. Türki dilde türe derler.” “Türe: Resm ve ayin. Türki de müstameldir.” “Reviş: Resm ve tarık ve türe ve âdet manasına.” (Tarama Sözlüğü, 2009: 3873)

XVII. yüzyıl eserlerinden yazarı bilinmeyen *Cami-ül-Faris* adlı Farsçadan Türkçeye sözlükte “âyîn” kelimesi “töre, kanun” biçiminde açıklanmıştır. (Tarama Sözlüğü, 2009: 3873)

Burhan-ı Katı'da ise şu açıklamalar vardır:

“Berbest: Tarz ve kaide ve üslup ve âdet manasıdır ki türe tabir olunur.” (Mütercim Asım Efendi, 2000: 68)

“Türe: Şugal manasıdır ki çakal dedikleri canverdir. Demir bukağıya dahi denir. Türk lisanında âdet ve ayin manasıdır. Cengiz Han'ın ibda ettiği resm ve

yasağa dahi töre denir. Moğol taifesi beynlerinde şeriat derecesinde itina edeler. Zeban-ı Hindi’de eksik ve nakıs manasınadır.” (Mütercim Asım Efendi, 2000: 785)

“Âyîn: Zib, ziynet ve ârâyiş manasınadır. Resm, âdet ve kanun manasına da gelir.” (Mütercim Asım Efendi, 2000: 32)

Mehmed Salahi’nin 1895’te basılan ve Arapça, Farsça ve başka dillerden Türkçeye sözlüğü olan *Kamus-ı Osmani* adlı eserde ise şu açıklama mevcuttur: “Âyîn: Görenek, âdât, resm, tarz, usûl, âdap; Türkçesi türedir.” (Tarama Sözlüğü, 2009: 3874)

Sözlüklerden verilecek örneklerin sayısını artırmaya gerek yoktur. Özellikle Arapçadan ve Farsçadan Türkçeye sözlüklerden yukarıya alınan konuyla ilgili maddeler incelendiğinde “töre”nin tek kelimeyle açıklanamadığı görülmektedir. Âdet, görenek, usul, kaide, tarz, adap kelimelerinin hepsi töreyi karşılamak üzere kullanılmıştır. Burada dikkat çeken husus töreye karşılık olarak Arapçadan “resm”, Farsçadan “ayin” kelimelerinin seçilmesidir.

II. Örf

A. Örfün Fıkıh Alanındaki Yansıması

Türklerin örf terimiyle karşılaşmasından önce bu terim İslami ilimler alanında yoğun bir tartışma konusu olmuştur. Hem kelime anlamıyla hem de bir sosyal norm olarak “örf”ün İslam fıkıhına kaynak olup olamayacağı, bir başka ifadeyle dinî nas sayılıp sayılmayacağı hususu uzun yıllara yayılan bir müzakere ve tartışma alanı oluşturmuştur. Bu süreç daha çok İslam tarihinde içtihat uygulamalarının başlaması ve buna bağlı olarak çeşitli mezheplerin ortaya çıkışı ile aynı döneme rastlar.

İslam’ın kesin hükümlerine aykırı olmayan örf ve âdetlerin uygulanmasının Hz. Peygamber’den beri cârî olduğunu, (1996: 10) sahâbe ve büyük tâbiîn devrinde eski sebeplere ek olarak fıkıh âlimlerinin ve meselelerin daha da çoğalması ve genişleyen İslâm dünyasında örf, âdet ve ihtiyaçların çeşitlenmesi gibi sebeplere bağlı olarak içtihat ihtilâfinin artarak devam ettiğini (1996: 7) belirten Hayreddin Karaman, Emeviler döneminde yetişen fıkıhçıların hareket tarzını şöyle açıklar: “Her bölgenin fıkıhçıları burada bulunan sahâbeden aldıkları bilgiye, bunların ve talebelerinin verdiği fetva ve hükümlere, kendi örf ve âdetlerine dayanarak birtakım fikhî istidlâl ve ictheadlarda bulunmuş ve zaman zaman da diğer bölge fukahası ile ihtilâfa düştükleri olmuştur.” (1996: 6)

Emevîler’in sonu ile Abbâsîler devrinin başlarında Irak medresesinden ehl-i re’y, Hicaz medresesinden ehl-i eser (ehl-i hadîs) çıktığına dikkat çeken Karaman, Hicaz ve Irak grupları arasındaki ihtilâfin daha ziyade muhit ve hoca (bilgi kaynağı) farkına dayanmakla birlikte bu iki okul arasında bazı usul farkları da bulunduğunu belirterek konuyla ilgili yorumunu şöyle sürdürür: “Her iki grup Kitap, Sünnet ve sahâbe icmâmı hüküm kaynağı olarak kullanır. Hicazlılar Medine halkının örfüne Hz. Peygamber’in yaşayan sünneti diyerek ayrı bir değer verirler, muhitleri gereği

hadis malzemeleri de daha zengindir. Iraklılar Medine örfünü kaynak olarak kabul etmezler, hadis malzemeleri azdır, mevcut üzerinde daha titiz ayıklama yaparlar ve re'y ichtihadına daha fazla yer verirler.” (Karaman, 1996: 6)

Karaman, Abbasiler devrinde ortaya çıkan tavrı ise şöyle özetler: “İslâm ülkesinin sınırları yeni fetihlerle alabildiğine genişlemiş, birçok kavim ya İslâmiyet’i kabul ederek veya Müslümanlara tâbi olarak kültürlerini ümmetin ortak kültürüne taşımıştır. Fıkıhçılar yeni ihtiyaçlara cevap ve çözüm ararken bu kültürleri, örf ve âdetleri gözden geçirmişler, kimini red, kimini kabul ederek, kimini de değiştirerek fıkha katmışlardır.” (Karaman, 1996: 7)

Bu tarihî süreçte örfün fıkha kaynaklık ettiği hususunda kuşku olmamakla birlikte “örf” ile neyin kastedildiği hususu oldukça tartışmalı bir alandır. İbrahim Kâfi Dönmez, bu probleme şöyle değinir: “İlk dönem eserleri dahil olmak üzere fıkıh literatürüne genel bakış, yapıldığında İslâm’ın ilkelerine ve naslardaki düzenlemelere ters düşmeyen bir örf ve âdetin mevcut olduğu durumlarda fikhi sonucun belirlenmesinde bunun önemli bir etkiye sahip olduğu açık biçimde görülür. Fakat örfün kavramsal çerçevesini ve şer’i deliller arasındaki yerini belirlemek için bir çaba harcandığına rastlanmaz. (2007: 87-88) Emrullah Dumlu da aynı konuyla ilgili olarak örfün, ilk dönem fıkıh eserlerinde herhangi bir tanım yapılmadan sıkça kullanıldığını belirterek şu yorumu ekler: “Bu tutum, muhtemelen örf kelimesinin ifade edildiğinde ortalama her insanın aşağı yukarı aynı şeyi anladığı bir kavram olmasından kaynaklanmaktadır.” (2016: 86)

Dumlu, Fıkıh literatüründe örfün tespit edilebilen ilk tanımının nispeten geç bir dönemde Nesefî (710/1310) tarafından yapıldığını, İbn Abidin’in *Neşru’l-arf* adlı risalesinde verdiği “Akli verilerin süzgecinden geçerek vicdanlarda yer tutan ve selim tabiatlarca uygun bulunan davranışlar, söz ve eylem biçimleri.” biçimindeki tanımı Nesefî’nin *el-Müstesfa* isimli eserine atfen naklettiğini izah ederek sonraki dönemlerde Nesefî’nin yaptığı bu tanımın benimsendiği, ancak kavrama ilişkin pek çok farklı tanımın yapıldığına dikkat çeker (2016: 86). Dumlu konuyla ilgili şu bilgileri ekler:

“Örflerle beraber kullanılan ve onunla birlikte bir terkip oluşturan ‘âdet’ ise ‘düşünüp taşınmadan (akli bir alaka kurmaksızın) tekrar tekrar yapılan şey’ şeklinde tanımlanmıştır. Zaman zaman birlikte kullanılan bu iki kavram, fıkıh geleneğinde umumiyetle aynı anlamda kabul edilmiş ve genellikle ‘örf’ kelimesi her ikisinin yerini tutmak üzere kullanılmıştır. Bundan dolayı da son dönem usul kitaplarında ‘örf’ başlığı altında her iki kavramı da ifade etmek üzere genel bir tanım benimsenmiştir. Buna göre örf; insanların çoğunluğunun veya bir toplumun benimsemiş olduğu sosyal davranış biçimleri ve özel bir manada kullanımı alışkanlık haline gelmiş olan lafızlardır.” (2016: 86-87)

Bazı araştırmacılar örfün fıkha kaynak oluşu hususunu “istihsan” başlığı altında incelemiştir. Ali Bardakoğlu, “Güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” anlamındaki hüsn kelimesinden türeyen, sözlükte “bir şeyi iyi ve güzel bulmak” mânasına gelen “istihsan”ı şöyle tanımlar: “Fıkıh usulünde müctehidin bir meselede icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde izlenen genel kuraldan ve ilk hatıra gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun bulduğu başka bir hüküm vermesi şeklinde özetlenebilen yöntemin adı.” (Bardakoğlu, 2001: 339) Bardakoğlu, istihsanın çeşitlerini incelerken “örf sebebiyle istihsan” başlığı altında şu bilgileri verir: “Kıyasla belirlenen bir hükme veya yerleşik bir kurala aykırı düşen bir uygulamanın insanlar arasında genel kabul görüp örf haline gelmesi, örf sebebiyle doktrinde mevcut bir genel kuralın dışına çıkılması anlamına geldiğinden istihsanın bir başka türünü oluşturur.” (Bardakoğlu, 2001: 343)

İbrahim Kâfi Dönmez, sözlükte ‘iyi olan, yadırganmayan, bilinen, tanınan; peş peşe gelen’ anlamlarındaki “urf” kelimesinin Türkçedeki söyleniş olan örfün, birçok fıkhi sonucun açıklanmasında kendisine atıfta bulunulan belli nitelikteki sosyal davranış biçimlerini ve dildeki yerleşik kullanımları ifade ettiğini (2007: 87) belirterek kelimenin Kur’an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde kullanıldığı anlamını dikkatlere sunar ve “fakihlerin, bu iki ana kaynağın toplumsal realite karşısındaki tavrını ve İslam teşriinin genel ilkelerini dikkate alıp kendi metodolojilerine uygun düşen yollarla örf ve âdeti çok sayıda fıkhi hükme dayanak kıldıkları”nı ifade eder. (2007: 89)

“Peygamber’in İslâm’dan önce de var olan birçok hukukî tasarruf karşısındaki müsbet tavrı, örf ve âdet hukukunun en önemli destekleri arasında yer alır. Selem, nikâh, talâk, karz vb. akid ve tasarruflar incelendiği takdirde, bu tavrın bir aktarma ve taklit olmadığı, bunlarda İslâm’ın inkılâp hükümleri ve ebedî prensipleri çerçevesinde bir ıslahat ve seçimin söz konusu olduğu anlaşılacaktır. Onun örf ve âdetler karşısındaki tutumu ilk halifeler döneminde de devam etmiş, müctehid imamlar devrinde bilhassa bunların yaşadığı bölgelerin âdet ve uygulamaları (amel) hukukî bir kaynak olarak telakki edilmiştir. Bu gelişme isti’mal, amel, örf, âdet gibi terimlerle ifade edilen hukuk kaynağının tarif ve taksim ile belirlenmesi ihtiyacını doğurmuştur.” (Karaman, 1988: 369)

Hayreddin Karaman’ın ifadesiyle “İslâmiyet’te örf ve âdet, mutlak kabul veya reddedilmek yerine, dinin temel esaslarına uygunluğu açısından değerlendirilmiş, bu esaslara uygun olanlar benimsenirken diğerleri reddedilmiştir. Bu bakımdan bazı örf ve âdetler İslâmiyet’te hukukun da bir kaynağı kabul edilmiştir.” (Karaman, 1988: 369)

Dumlu, fukahanın kendi dönemlerinin örf, âdet, bilgi birimi ve telakkilerini dikkate alarak içtihat ettiğini ve bu suretle dönemlerinin sorunlarına çözüm ürettik-

lerini belirterek Fıkıh külliyatı içinde üretilmiş fıkhi çözümlerden bugün hâlâ güncelliğini devam ettirebilenlerin, sorun çözme işlevlerine devam edeceklerini söyler. Dumlu'ya göre "Bu durumda olmayanlar örnek çözümler olarak tarihteki yerlerini alacaklardır. Dolayısıyla bugün ortaya çıkan problemlere mevcut örf ve âdetleri dikkate alarak çözüm üretmenin önünde herhangi bir engel yoktur. Esasen güncelliğini kaybetmiş olan hükümlerin tarihteki yerlerini almaları, buna mukabil ortaya çıkan yeni problemlere yeni çözümler sunulması, yaygın söylemiyle bir değişim olarak ifade edilse de bu durum fikhin doğal seyri içinde gerçekleşen zorunlu bir ameliyedir." (2016: 107)

B. "Örf"ün Devlet Yönetimi ve Hukuk Alanındaki Yansıması

Türklerin İslamiyet'i kabulü ve İslami kuralların devlet yönetiminde etkin olmaya başladığı yıllar, örfün başta Hicaz bölgesi olmak üzere farklı coğrafyalardaki alimler tarafından ele alınıp dini anlamda belli bir zemine oturtulduğu dönemdir. Bu dönemde Türk devlet adamları, bilgin ve aydınları daha önce töre ile kastedilen durumlar ve olayları örf kavramı ile ifade etmeye başlamışlardır. Böylece örf kavramı İslam fıkında kabul gören anlamına uygun bir işlevle Osmanlı devlet yönetiminde de kullanılabilir hale gelmiştir. Bu, İslam dininin iman, ibadet, ahlak ve muamelat kurallarının Müslüman Türk toplulukları içinde yerleşmesi ve bunların devlet yönetiminde etkili olmaya başlamasıyla hız kazanmıştır. Geniş halk kitleleri arasında bir sosyal normu karşılamak üzere varlığını koruyan "töre", aydınlar ve yöneticiler nezdinde "örf" olarak adlandırılmış ve bu adlandırma tabanda da yansımasını bulmuş, çoğu kez "âdet"le birlikte anılarak "örf ve âdet" kullanımını yaygınlaştırmıştır. "Kanun koyma geleneğinin İslam öncesi döneme kadar uzandığı dikkate alındığında Anadolu Selçuklularında birtakım örfi kanunların mevcut olması ve bunların Anadolu Selçukluları ve/veya İlhanlılar vasıtasıyla Osmanlılara geçmesi çok uzak bir ihtimal olmasa gerekir." (Aydın, 2020: 63)

Kaynağını "içtimai münasebetleri düzenleyen kanunlaşmamış kurallar" anlamındaki halk kültürü terimi olan "örf"ten ve "akla uygun olan" anlamındaki "örf"ten alan, yer yer hükümdarın şeriata ve örfe aykırı olmayan şahsi tasarruflarını da içine alan hükümdar uygulamaları Osmanlı devlet geleneği içinde örfi hukuk olarak tanımlanmış ve "örfi-sultani hukuk" adıyla yaygınlık kazanmıştır. Yani "örfi hukuk, şer'i hukukun yanı sıra padişah irade ve fermanlarıyla oluşan hukuk anlamına gelmektedir. Buna 'örf-i pâdişâhî', 'örf-i münîf-i sultânî' denmektedir." (Aydın, 2020: 37)

Halil İnalçık, örf-i sultani uygulamalarının temel niteliğini şöyle açıklar: "Diğer taraftan birçok İslam müellifleri *âdet* manasında olarak *örf* kelimesini kullanmışlardır. Zira örf-i sultani ile örf ü âdât arasında yakın bir münasebet vardır; sultan doğrudan doğruya kendi otoritesine dayanarak örfi kanunlar koyabildiği gibi, örf ü âdâtı kendi iradesinin inzimamile kanun mevkiine yükseltebilir. Başka deyimle, örfi kanunların çoğu menşede örf ü âdâtтан ibarettir." (İnalçık, 1958: 103)

Örf-i sultani uygulamalarının tarihî seyrini araştıran İnalçık, “Osmanlılardan önce Müslüman hükümdarlardan Selçuklu Melikşah’ın, İlhanlıların kanunnameler tertip ettikleri”ni (İnalçık, 1958: 110) belirterek bu konuda Osman Bey dönemi için açık deliller bulunmasa da Orhan Bey zamanından itibaren örfi hukukun Osmanlı devlet yönetiminde yerleşmeye başladığını (İnalçık, 1958: 108) ifade eder. İnalçık’a göre Fatih Sultan Mehmet “İstanbul Fatih” mutlak otoritesini, devlet teşkilatında, kanunlarda yaptığı yeniliklerle tam anlamıyla gerçekleştirmek gayesini takip etmiş ve bu otorite sayesinde örfi hukuku hâkim mevkie çıkarmıştır. Örfi hukukun ve sonuç itibarıyla padişah otoritesinin kuvvetlenmesinde Fatih’in en büyük yardımcısı ulemadan olan Karamanlı veziriazam Mehmed Paşa’dır. (İnalçık, 1958: 110)

Bugün anladığımız gibi örf ve âdet manasında örfün Osmanlılarda daha ziyade “örf-i maruf” veya sadece “âdet” terimiyle karşılandığını (İnalçık, 1958: 103)³ Osmanlıların, doğrudan doğruya devletin icra kuvvetini ve otoritesini temsil edenleri, umumî *ehl-i örf* tâbiri altında topladıklarını, kadı’nın kararlarını ancak *ehl-i örfün* icra mevkiine koyabildiğini belirten İnalçık, şu hükme ulaşır: “Burada *örf* tâbiri aşikâr surette siyasi otorite ve icra fikrini bağlıdır.” (İnalçık, 1958: 103)

Osmanlı devlet yönetiminde örfi-sultani hukuk uygulamalarının artarak devam etmesi ve giderek yerleşmesine bağlı olarak içinde “örf”ü barındıran başka kavramlar da geliştirilmiştir.

1366 yılında Murad Bey’in Ahi Musa’ya verdiği vakıf beratında “tekâlif-i örfi” terimi geçer. Bu kayıtlardan hareketle İnalçık, “Burada sayılan vergi şekilleri ve hizmetler tamamen örfi mahiyettedir, yani örfi kanunlara dayanır.” der. (İnalçık, 1958: 108) İnalçık, aynı eserinde örf kaynaklı yasal düzenlemelerin Osmanlı devlet yönetiminde belirginlik kazanmasıyla ilgili olarak şu yargıyı ortaya koyar: “II. Murad devrine (1421-1451) ait nisbeten bol vesika malzemesi, bu devirde klasik şekillerle Osmanlı teşkilâtının ve örfi hukukunun kesin olarak yerleşmiş olduğunu ortaya koymaktadır.” (İnalçık, 1958: 109-110)

“Burada hukuki alanda gerçekleşmekte olan bir terakki söz konusudur. Aslında bu terakki kaçınılmazdır da. Çünkü Orta Asya dönemindeki Türk devletlerinin siyasi ve ekonomik yapılanmaları ile Osmanlı devletinin siyasi ve ekonomik yapılanması, zaman içerisinde, birbirinden olabildiğince farklılaşmıştır. Osmanlı dönemi itibarı ile artık, yönetilmesi gereken daha büyük bir coğrafya, daha büyük bir ekonomi ve onlarca farklı dini-etnik yapıyı içerisinde barındıran bir tebaaya sahip ve üstelik İslam dinini benimsemiş bir devlet söz konusudur. Bu bağlamda hukuk alanında yeni bir yapıya bağlanması ve ikili bir yapının (Şer’î-örfi) ortaya çıkması son derece doğaldır.” (Uğurlu-Yılmaz, 2011: 359)

³ İnalçık, bu bilgi için şu kaynağı gösterir: Ö. L. Barkan, Osmanlı İmparatorluğunda zirai ekonominin hukuki ve mali esasları, İstanbul 1943

Hayreddin Karaman, J. Schacht'ın "Kanûnnâmeler, hükümlerine karşı gelmemek ve mer'iyete hâlel vermemek şartıyla dini hukukun noksanlarını doldurmaya çalışan formel kanunlardır." görüşüne katıldığını belirterek kadıların ta'zir cezaları, toprak hukuku gibi konularda bu kanûnnâmelere, kamu ve özel hukukun diğer alanlarında ise fıkıh ve fetva kitaplarına göre hüküm verdiklerini belirtir. (Karaman, 1996: 11)

XVII. yüzyılın toplum hayatı ve devlet yapısı ile ilgili önemli ayrıntılara yer veren *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*'nin birçok yerinde "örf" kelimesi farklı anlamlarda kullanılmıştır. Eserde yer alan "Re'îsü'l-küttâb fiâmîzâde Mehemmed Efendi ve dâmâdı Kadîzâde İbrâhîm Paşa'nın sadâret iddi'âsı ve ber-muktezâ-yı örf icrâ-yı katlleri cezâsı fiyevmi Safer 9 sene 1074" (Seyahatname-VI, 2002: 180) ifadesinde örfün kanun manasında kullandığı anlaşılıyor. Seyahatnamede ayrıca "iklim-i örfiyye", "hâkimü'l-örf", "tekâlif-i örfiyye", "kelam-ı örfiyye", "musâhabet-i örfiyye" kavramları mevcuttur. Eserde bir de "örf etmek" (Seyahatname-IX, 2005: 45) fiili karşımıza çıkar. Bunların dışında Evliya Çelebi örfü alimlerin başlarına giydikleri kavuk anlamında olmak üzere "örf-i izafet", "örf-i destar" ve "örf-i Şemseddin" biçimlerinde de kullanmıştır.

Hayreddin Karaman, Moğol istilasından Mecelle'ye kadar süren dönemle ilgili olarak "Gâzân Han'dan önceki Moğol hâkimiyeti dışında kalan zamanlarda İslâm ülkesinin hâkimiyet bölgelerinde şeriatın uygulandığını" belirterek "genel olarak kamu hukuku alanında İslâmî esaslar ve hükümler çerçevesinin dışına çıkılmadan örf, âdet ve kanunnâmelerin, özel hukuk alanında ise fıkıh ve fetva kitaplarının gereken yerlerde kanun gibi kullanıldığını" (1996 :11) ifade eder. Karaman, Mecelle'den sonra İslam ülkelerinde geliştirilen İslâmî köke bağlı, fıkıh ve içtihat kaynağına dayalı kanunların da şekil itibariyle Batı kanunlarına benzemekle beraber muhtevalarının İslâm hukukuna, millî örf ve âdetlere dayandığını belirtir. (Karaman, 1996 :11)

Osmanlı tarihinde örfün devlet yönetiminde ve kanunlarda yer alışı ile ilgili olarak Mecelle, önemli bir aşamayı oluşturur. Divan-ı Ahkam-ı Adliye Nazırı Ahmet Cevdet Paşa'nın başkanlığında oluşturulan Mecelle Cemiyeti'nin 1868-1876 yılları arasında hazırladığı Mecelle-i Ahkam-ı Adliye, toplam 1851 maddeden oluşur. Mukaddimede yer alan 100 maddenin birincisi "İlm-i fikhın tarif ve taksimi" başlığı, kalan 99 madde ise "Kavaid-i Fıkhiye Beyanındadır" başlığı altında verilen külli kaidelerden ibarettir. Mecelle'nin geri kalan 1751 maddesi ise esas itibariyle borçlar, kısmen eşya ve yargılama hukukunu ihtiva etmektedir. (Aydın, 2003: 231-235)

İslam araştırmaları tarihinde külli kaidelerden mürekkep eser yazma geleneği IX. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Bu eserlerde onlarca, hatta yüzlerce külli kaidelere rastlanır. Hatta kavaid kitaplarında yer alan çok sayıdaki kaideyi beş temel kaidede özetleyip diğer kaideleri bu beş kaidenin açılımı, alt başlıkları şeklinde değerlendirilenler olmuştur. Bu beş ana kaide şöyle sıralanmıştır:

1. Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir (Mecelle, md. 2).
2. Şek ile yakîn zâil olmaz (Mecelle, md. 4).
3. Meşakkat teysîri celbeder (Mecelle, md. 17).
4. Zarar izâle olunur (Mecelle, md. 20).
5. Âdet muhakkemdir (Mecelle, md. 36). (Baktır, 2001: 208)

Bu kaidelerden tümünün Mecelle’de yer aldığına bakılırsa Mecelle’nin kaynağının çok eski fıkıh geleneği ve anlayışına dayandığı anlaşılır.

Mecellede 36 ila 45 arasında yer alan on madde doğrudan veya dolaylı olarak örf ile ilgilidir:

Md. 36: Âdet muhakkemdir. Yani hükm-i şeriyi isbat için örf ve âdet hakem kılınır. Gerek âmm ve gerek hâs olsun.

Md. 37: Nâsın istimali bir hüccettir ki anınla amel vacib olur.

Md. 38: Âdeten mümteni olan şey hakikaten mümteni gibidir.

Md. 39: Ezmanın tagyiri ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz.

Md. 40: Âdetin delaletiyle mana-yı hakiki terk olunur.

Md. 41: Âdet ancak muttarid yahut galib oldukda muteber olur.

Md. 42: İtibar galib-i şayiadır, nadire değildir.

Md. 43: Örfen maruf olan şey şart kılınmış gibidir.

Md. 44: Beyne’t-tüccar maruf olan şey beynlerinde meşrut gibidir.

Md. 45: Örf ile tayin nass ile tayin gibidir. (Mecelle, 1305: 26-27)

Burada sadece üç maddede doğrudan örf kelimesi kullanılmakla birlikte diğer yedi maddede kullanılan *âdet*, *nasın istimali*, *galib-i şayia*, *maruf* kelimeleri de örf ile aşağı yukarı aynı manada kullanılmıştır. Zannımızca Mecelle’yi hazırlayanlar burada konunun anlaşılır hale gelmesi, özellikle örfî hukukun değil, sözlü kültür yoluyla yaşatılan kuralların kastedildiğini vurgulamak üzere örf ve âdeti bir arada kullanmışlar, aynı manadaki diğer kelimelerle desteklemişlerdir. Burada uyulması istenen kurallar toplum tarafından genel kabul görmüş uygulamaların tamamıdır. Genel kabul gören kurallardan hangisinin örf, hangisinin âdet olarak tanımlanması gerektiği hususu meşkûk olduğu için “örf ve âdet” kullanımını tercih edilmiştir.

Ayrıca Mecelle’nin 36. maddesinde “Âdet muhakkemdir.” kaidesi verildikten sonra bunun aynı madde içinde “Yani hükm-i şer’iyi isbat için örf ve âdet hakem kılınır. Gerek âmm ve gerek hâs olsun.” şeklinde açıklanmasına dikkat etmek gerekir. Mecelle’yi hazırlayan heyet bu kaideyi X. yüzyıla dayanan kavaid kitaplarından

almışlar, ancak âdet kelimesinin yüzyıllar öncesinde yüklediği anlama takılıp kalınmaması için XIX. yüzyıl Osmanlı toplumundaki karşılığı olan “örf ve âdet” açıklamasına ihtiyaç duymuşlardır. Buradan şu kanaate de ulaşılabilir: IX ve X. yüzyıllarda İslam alimlerinin fıkha kaynak olarak ele aldıkları hususlar o dönemde “âdet” kavramıyla karşılanmaktaydı. “Örf”, henüz sözlük anlamıyla kullanılmaktaydı ve “toplumsal norm” anlamını yüklenmemişti. İlerleyen yüzyıllarda örf, sözlük anlamının yanında toplumsal norm anlamıyla da kullanılmaya başladı ve çoğu kez âdetle birlikte “örf ve âdet” şeklini aldı.

III. XX. Yüzyıldan Sonra Töre ve Örf Kavramlarının Tanımına Dair Görüşler ve Tartışmalar

Başta halk bilimi olmak üzere çok sayıda ilmî disiplinin ve bilgi alanının doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendiği töre ve örf kavramları ile ilgili tanım ve tasnif çalışmaları XX. yüzyılın başlarından itibaren araştırmacıların, bilim adamlarının ve aydınların gündemini işgal etmeye başlamıştır. Yüz yılı aşkın süre içinde onlarca tanım, yüzlerce değerlendirme ortaya konulmuştur. Bunların tamamını burada anmak ve değerlendirmek bir makalenin sınırlarını zorlayacaktır. Bu nedenle bu bölümde konuyla ilgili öne çıkan birkaç görüş ve yorum dikkatlere sunulacaktır.

XX. yüzyılın ilk yıllarında yayımlanan sözlüğünde Şemsettin Sami, “töre”yi “kanun, nizam, yasağ” şeklinde tarif ederek “metruk” olduğu notunu koyar. (Ş. Sami, 1317: 449) Şemsettin Sami’nin burada vurgulamak istediği şey “töre” kelimesinin metruk olduğu (terk edildiği) değil, “kanun, nizam, yasağ” anlamındaki kullanımının metruk olduğudur. “Örf”ü ise “şer’ ve kanun ile mahdut ve muayyen olmayıp âdet-i belde ve icab-ı vakt ü hal iktizasından olan hüküm ve icraat” biçiminde tanımlar. (Ş. Sami, 1317: 933) Bu tanım ve açıklamalardan o dönemde “örf”ün din ve yasadan ayrı bir sosyal norm olarak kabul edilerek bugünkü yaygın anlamıyla kullanıldığı, “töre”nin içerik olarak örf ile aynı anlama geldiği, ancak kelime olarak “töre”nin daha az kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Konuyla ilgili tartışmaları en çok gündemine taşıyan Ziya Gökalp ise “Töre ne demektir?” sorusuna cevap ararken Lütfi Paşa Tarihi’ne, Orhun Abidelerine ve Divanü Lügati’t-Türk’e atıfta bulunduktan sonra şu değerlendirmede bulunur: “Yukarıdaki misaller, bize töre kelimesiyle il kelimesinin ekseriya beraber kullanıldığını da gösteriyor. ‘il’ devlet manasına, ‘töre’ kanun manasına olunca bu iki kelimenin ekseriya beraber zikredilmesi tabii olur. Bununla beraber töre kelimesinin medlulü kanun kelimesininki gibi mahdut değildir. Yazılmış yasalardan başka yazılmamış teamüller de törenin içindedir. Hatta hukuki töreden başka dini ve ahlaki töreler de vardır. O halde Türk töresi eski Türklere atalarından kalan bütün kaidelerin mecmuu demektir.” (Ziya Gökalp, 1339: 4)

Örf ve töre tanımlarını güçleştiren en önemli sorunlardan birini “örf ve âdet” kullanımının yaygınlaşmasında aramak gerekir. “Öteden beri alışlagelen davranış” anlamındaki “âdet”in örf ile benzerlik göstermesi bu kullanımı yaygınlaştırmıştır.

Bu nedenle Ziya Gökalp, örfün tanımına girmeden önce örfle âdetin birbirine karıştırılmaması gerektiğine işaret ederek şu açıklamayı yapar:

“Bazı âdetler örfdür, bazı örfler âdettir fakat her âdet örf olmadığı gibi her örf de âdet değildir. Âdet, seleften kalma bir kaide-i ictimaiyedir. Ferdi itiyatlar başka, ictimai âdetler başkadır. Âdet ferdi olmayıp ictimaidir ve aynı zamanda atalardan kalmaz. Yeni zuhur eden ictimai bir kaideye âdet denilmez, bidat denilir. O halde âdetlerin, bugünkü batna, geçmiş batınlardan müntakil olması iktiza eder. Bu intikal uzvi veraset tarihiyle değil, ictimai veraset yani terbiye tarihiyle vuku bulur.” (Gökalp, 132: 290)

Ziya Gökalp, konuyu vuzuha kavuşturmak üzere her âdetin neden örf olmadığını açıklarken âdetleri “makbul” ve “merdud” olmak üzere iki başlık altında inceler. Önceki kuşaklar tarafından kabul gören ama günümüzde olumlu karşılanmayan âdetleri “merdud”, geçmişte de günümüzde de kabul gören âdetleri ise “makbul” olarak adlandırır ve “Âdetin makbulü ve merdudu olduğu halde örfün merdudu olmaz. Örf, nasça makbul olan kaidelerden ibarettir. O halde makbul âdetler örfte dahil olduğu halde merdud âdetler örfün haricinde kalır.” (Gökalp, 132: 291)

Burada Ziya Gökalp’in açıklamalarından iyi âdet, kötü âdet vardır ama iyi örf, kötü örf yoktur sonucu çıkmakta, ayrıca burada iyi âdetlerin tümünün örf kapsamında düşünüldüğü görülmektedir.

Ziya Gökalp, “bidat”i ise “geçmiş batınlardan intikal etmemiş, yeni batında tekevvün etmiş kaideler” biçiminde tanımlar ve örfün nasça makbul olmasının esaslı bir şart olduğunu vurgulayarak “bu şartı haiz olan makbul âdetlerle makbul bidatler örfte dâhil, bu şarttan arı olan merdud âdetlerle merdud bidatler örfden hariç tutulurlar.” yargısına ulaşır. (Gökalp, 132: 291)

Ziya Gökalp, örfün ikinci özelliğini de şöyle açıklar: “Örf, aynı zamanda ‘nasça makbul ve merdud olan kaideleri temyiz ve takdir etmek melekesi’ demektir. Bu melekenin makbul gördüğü kaidelere ‘maruf’, merdud gördüğü kaidelere ‘münker’ denilir ki birincisi nasın tahsin, ikincisi takbih ettiği kaideler manasınadır. O halde örf hem ‘ictimai kaideler’e hem de ‘ictimai vicdan’a alem olmuş olur.” (Gökalp, 132: 291)

Ziya Gökalp, örfün müeyyide boyutunu da şöyle izah eder: “Makbul bir âdet yahut müstahsen bir bidat suretinde tecelli eden ictimai kaidelere riayet etmediğimiz zaman halkın ya istihzasına ya takbihine yahut telinine duçar oluruz. Efkâr-ı umumiyyeden gördüğümüz bu aksülamel ictimai bir mücazattır ki onun korkusuyla birçok müsbet yahut menfi kaidelere müraat mecburiyetinde kalırız.” (Gökalp, 132: 293)

Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere Ziya Gökalp, “Örf Nedir?” başlıklı makalesinde örfü bütün yönleriyle ele almıştır. Burada dikkat çeken husus, bu makalenin yayımlanmasından dokuz yıl sonra neşredilen *Türk Töresi* adlı eserindeki töre tanımı ile söz konusu makaledeki örf tanımı arasında bir paralellik olduğudur.

Ahmet Caferoğlu'nun 1934 yılında yayımladığı *Uygur Sözlüğü* adlı eserde “törü” kelimesi “töre, kanun, devlet idaresi, merasim, kanunu esasiye” biçiminde açıklanır. Aynı eserde yer alan töre ile ilgili diğer kelimeler de şunlardır:

Törüça: Kanuni, törece.

Törüçi: Muallim, kanunşinas, vazii kanun

Törülüg: Kanuni

Törüsüz: Kanunsuz (Caferoğlu Ahmet, 1934: 193-194)

Caferoğlu, bu eserin 1968'de yapılan baskısında bu kelimenin karşılığını öncekinden biraz farklı vermiştir: “Törü: Töre, örf, kanun, nizam. Moğ. Kanun, hükümet.”

Bu baskıda töre ilgili diğer kelimeler şöyle verilmiştir:

Törüçä: Örfçe, törece

Törüçi: Kanun yapan, muallim

Törülüg: Kanuni

Törüsüz: Kanunsuz, nizamsız, usulsüz (Caferoğlu, 1968: 250)

Eserin 1934'ten 34 yıl sonra yapılan ikinci baskısında dikkat çeken en önemli husus, Caferoğlu'nun “töre”yi “örf” ile aynı manada kabul etmesidir. Buna bağlı olarak “törüçä” kelimesine de önceki baskıda “kanuni, törece” karşılığını vermişken 1968 baskısında “örfçe, törece” karşılığını tercih etmiştir. Bu, örf ile törenin aynı işleve sahip olduğunu teyit anlamında önemlidir.

İlk baskısı 1943 yılında yapılan *Türk Hukuk Lûgatı* adlı eserde ise “örf” ve “âdet” ayrı birer madde başlığı ile açıklanmış ve ayrıca “örf ve âdet” maddesine yer verilmiştir. Burada “örf” başlığı altında şu bilgilere yer verilir: “Maruf yani bilinen manasınadır ki insanlarca hüsnü telakki ve kabul olunan şey demektir. Fukaha-yı hanefiye örfü ‘aklen veya şeran müstahsen olan ve akl-ı selim eshabı indinde münker olmıyan şeydir’ diye tarif ederler. Âdet ve teamül ile aralarında fark vardır.” (*Türk Hukuk Lûgatı*, 1991: 275) Aynı eserde “âdet” kavramı şöyle açıklanır: “İnsanlar arasında alışılmış olan şey, görenek. Âdet, iyi bir iş hakkında olabileceği gibi fena ve batıl bir şey hakkında da olabilir.” (*Türk Hukuk Lûgatı*, 1991: 5) “Örf ve âdet” ise şöyle açıklanır: “Kuvvetini kanundan değil teamülden alan kaidelerdir. Bu itibarla ‘yazılı hukuk’un tam zıddını teşkil eder.” (*Türk Hukuk Lûgatı*, 1991: 275) *Türk Hukuk Lûgatı*’nda bir de “örfü âdet hukuku” maddesi mevcuttur. Bu maddenin karşısındaki açıklama ise şöyledir: “Örf ve âdetle teessüs eden ve âmme kudretiyle teyit olunabilen hukuk kaideleridir.” (*Türk Hukuk Lûgatı*, 1991: 276)

Konuya hukuk açısından yaklaşanlar, “örf ve âdet hukuku” kavramını geliştirmişler ve bu kavram etrafında farklı sosyolojik ve felsefi tartışmalara zemin hazırlamışlardır. Bu tartışmaların odağında kuşkusuz “örf ve âdet” ile “örf ve âdet hukuku”nun sınırlarını belirleme çabaları yer almıştır. Konuyu bir doktora tezi çerçevesinde araştıran Yasemin Işıktaç, bazı örf ve âdetler etrafında genel inancın yaygın bir biçimde gerçekleştiğini, bunların zamanla sözlü hukuk kuralı haline geldiklerini belirterek bu kuralların ihlalinin bir yaptırıma bağlandığını, yazılı hukuk önünde dava hakkına bağlanabildiğini iddia eder. (Işıktaç, 2004: 32-34) Işıktaç, “örf ve âdet hukuku”nun çerçevesini şöyle çizer: “Örf ve âdet hukuku yazılı olmayan ancak fiilen uygulanan pozitif hukuktur. Aynı zamanda bütün hukuk kuralları gibi örf ve âdet hukukunun da bir yasa koyucusu vardır, o da toplumun kendisidir. (...) Tıpkı yürürlükte bulunan pozitif hukuk gibi örf ve âdet hukuku da bir norm karakterindedir, bir ‘olması gereken’i gösterir. Fakat bu ‘olması gereken’, insanların bilincinde egemen bir güç olarak yaşadığı ve onların davranışlarından algılanabilecek toplumsal bir düzen olarak karşımıza çıktığı için, yine de ‘olan’ bir şeydir; yer ve zamana bağlı, değişken bir ‘olması gereken’, pozitif bir ‘olan’dır.” (Işıktaç, 2004: 34) Bu tanımdan da anlaşıldığı üzere “örf ve âdet hukuku” ile Osmanlı hukukunun ikili yapısını oluşturan şer’i ve örfi hukukta yer alan “örfi hukuk”, farklı durumları karşılamak üzere kullanılan kavramlardır. “Örf ve âdet hukuku” terimi Türk Medeni Kanunu’nda da yer almıştır. Medeni Kanun’un birinci maddesi şöyledir: “Kanun, sözüyle ve özüyle değindiği bütün konularda uygulanır. Kanunda uygulanabilir bir hüküm yoksa, hâkim, örf ve âdet hukukuna göre, bu da yoksa kendisi kanun koyucu olsaydı nasıl bir kural koyacak idiyse ona göre karar verir. Hâkim, karar verirken bilimsel görüşlerden ve yargı kararlarından yararlanır.” Burada da “örf ve âdet hukuku”nun yukarıdaki tanımlandığı biçimiyle kullanıldığı görülüyor.

Halk bilimi araştırmalarının konusu olarak sosyal normlar başlığı altında ilk kapsamlı tanım ve tasnif çalışması, Sedat Veyis Örnek tarafından yapılmıştır. Halk bilimi alanına yaptığı değerli katkıları minnetle andığımız Örnek, ilk baskısı 1975 yılında yayımlanan *Türk Halk Bilimi* adlı eserinde konuyla ilgili bir bölüm açarak kapsamlı bir tasnif ve tanım denemesine girişmiştir. Örnek, yazılı yasa, din ve ahlak kuralları dışında kalan ve beşerî münasebetleri düzenleyen normları karşılamak üzere kullanılan kavramları örf, anane, gelenek, görenek, âdet, teamül, töre ve moda başlıkları altında inceleyerek problemin çözümüne yönelik önemli bir adım atmıştır. Ancak gerek bu eserde gerekse başka eserlerinde Örnek’in sergilediği tavırda görülen kimi çelişkili durumlardan dolayı konu yeterince açıklık kazanmamıştır. Örneğin, adı geçen bilim insanının, sözlüklerinde ayrı maddeler halinde verdiği, *Türk Halk Bilimi* adlı eserinin ilgili bölümünde de ayrı başlıklar halinde incelediği “örf” ve “töre” kavramlarını benzer şekilde açıkladığı görülür.

Sedat Veyis Örnek, 1971 yılında yayımlanan *Etnoloji Sözlüğü* adlı eserinde örfü “Toplumuna göre, kanun ve ahlak yerine geçebilen, fakat gerçekte kanun olma-

yan davranış kalıbı.” (1971: 190) biçiminde tanımlarken 1973 yılında neşrettiği *Budunbilim Terimleri Sözlüğü*’nde töreyi “Toplumuna göre, yasa ve aktöre yerine geçebilen, ama gerçekte yasa olmayan davranış kalıbı.” (1973: 63) şeklinde tarif etmiştir. Burada açıkça görüldüğü üzere Örnek, örf ve töre kavramlarını iki yıl ara ile yayımladığı sözlüklerinde aynı tanımlarla sunmuştur. *Türk Halk Bilimi* adlı eserinde ise bu iki kavramı farklı başlıklar altında, ama benzer tanım ve açıklamalarla ele almıştır. (Örnek, 1995: 123, 127) Örnek’in açıklamakta zorlandığı bir başka kavram ise “görenek”tir. Göreneğin tanım ve açıklamalarında “âdet”e benzer yorumlar ortaya koyan yazar, verdiği örneklerde eskiden “adab-ı muaşeret” diye adlandırılan görgü kurallarını sıralar (otobüslere önden binilmesi, kuyruğa girme, bir delikanlının kız arkadaşını çağırma biçimi).

Sedat Veyis Örnek’in, bazı karışıkları içinde barındıran bu tanımları uzun bir süre halk bilimci akademisyenlerce tekrarlanmış, konuya farklı bakış açıları getiren ve yeni ufuklara zemin hazırlayabilen çalışmalar yapılmamıştır.

XX. yüzyılın sonlarına doğru töre ve örf arasındaki ayniyet derecesinde benzerlikten dolayı bu iki kavramı aynı başlık altında ele alan Nihat Nirun ve M. Cihat Özönder, daha kapsamlı bir tanım ortaya koyarlar: “Bir sosyo-kültür biriminde kanun ve ahlak kaidelerinin yerine geçebilecek kadar kuvvetli fakat kanuni yaptırımla desteklenmeyen davranış kalıbına örf-töre adı verilir. Müeyyideleri en kuvvetli olan norm çeşididir. Bir kültürün değerler sisteminin bünyesinin temelinde yer alırlar. Diğer bütün sosyal-kültürel normların üzerinde kuvvete sahiptirler. Örf-töre, birçok kültürde zamanla yazılı kanunlar haline dönüşür ve sosyo-kültürel yapının bütün fertlerini bağlayıcı, sınırlayıcı bir fonksiyon kazanır.” (Nirun- Özönder, 1990: 262) Bu tanım, örf ve töreyi birlikte düşünmesi ve bu iki kavramdan birini diğerinin müteradifi kabul etmesi bakımından da önemlidir.

İbrahim Kafi Dönmez de örflerin ülkeden ülkeye, bölgeden bölgeye farklılık gösterdiğine işaret ederek örf kurallarının uzun zamana yayılan ve ağır seyreden bir süreçte oluştuğunu, toplumun derinliklerine nüfuz etmiş ve genel kabul görmüş eğilim ve tercihleri yansıttığını vurgulayarak (Dönmez, 2007: 87) örf ile hukuk arasındaki temel farkı açıklamaya odaklanır ve Vecdi Aral’dan aktardığı şu yargıyı ortaya koyar: “Örf, kendisine tabi olanların rıza ve muvafakatine dayalı olarak yürürlük kazanabildiği halde hukukun yürürlüğü tabilerinin rıza ve muvafakatine bağlı değildir.” (Dönmez, 2007: 87) Dönmez, örf ile hukuk arasındaki diğer farkı da şöyle açıklar: “Teamüli hukuk da dahil örf normları kesin olmayan (problematik) bir ‘olması gereken’i ifade ederken hukuk normları kesin (apodiktik) bir ‘olması gereken’i gösterir.” (Dönmez, 2007: 87)

Bu tanım ve açıklamalardan anlaşıldığı gibi örfün zaman zaman hukuk yerine geçmesi ve örfün yazılı hukuka kaynaklık etmesi gibi nedenlere bağlı olarak örf ile hukuk iç içe görünse de aralarında belirgin farklar vardır.

Konuyla ilgili son araştırmalarından biri de sonra M. Öcal Oğuz'a aittir. (Oğuz, 2012: 103-113) Asıl amacı, son yıllarda ortaya çıkan "töre cinayeti" kavramının ve bu kavram etrafında oluşturulan algının yakın geçmişteki yanlış ve kimi maksatlı yaklaşımların bir ürünü olduğunu vurgulamak ve Türk entelektüelinin dikkatini çağdaş ve milli bir bakış üzerinde düşünmeye yöneltmek olan Oğuz'un makalesi "töre" ile "örf"ün, "anane" ile "gelenek"in, "âdet" ile "görenek"in, aynı içeriğe sahip kavramlar olduğunu dikkatlere sunması bakımından da ufuk açıcı bir işlev üstlenmiştir.

IV. Değerlendirme

Töre, yazılı kanunların olmadığı dönemde günlük hayattan devlet yönetimine kadar insanların davranışlarını belirleyen, yönlendiren, sınırlandıran kurallar bütünü idi. Atalardan tevarüs eden değerler sistemi olduğu için kutsallığına inanılan töre, ülkeyi yönetenlerin uymak zorunda olduğu ilkelerden oluşuyordu. Sözlüklerin çoğunun kelimeye kanun anlamını yüklemiş olması bugünün perspektifinden bakıldığında yanıltıcı olabilir. Bugünkü anlamda aydın-halk sınıflamasının olmadığı, yönetenler ve bürokratlar ile yönetilenler arasında daha sonraki dönemlerdeki gibi kesin çizgilerin oluşmadığı o dönem toplumunda törenin toplumsal normların tümünü kapsayan, âdet ve teamülü de içine alan bir niteliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Yani töreyi günümüz şartlarındaki yasa veya anayasa karşılığında düşünmek yerine yasayı ve anayasayı oluştururken başvurulacak yegâne kaynak olarak kabul etmek daha doğru olacaktır. Bu kaynağa başvurmak, yasa veya anayasa yaparken uyulması tartışmasız kabul edilen bir normdur. Bir başka ifadeyle "töre, eski Türklerde devlet adamlarının ve halkın günlük yaşamda uymaları gereken sosyal ve siyasal kurallar bütünüdür." (Uğurlu- Yılmaz, 2011: 954)

İbrahim Kafesoğlu'nun ifadesiyle "Aslında bozkırlarda fiilen yaşanan hayatın zamanla hukûkî-sosyal değer kazanmış davranışlarını ihtiva eden ve umumiyetle 'kanun' mânasına alınan *töre* (aslı, törü) *eski Türk sosyal hayatını düzenleyen 'mecburi' kaideler (normlar) bütünü idi.*" (Kafesoğlu, 1998: 246)

En eski yazılı kaynaklardan Orhun Abidelerinde yer alan "kağanın Tanrı tarafından görevlendirildiği inancı" ve kağanın öncelikli işinin "ili, töreyi düzenlemek" (Ergin, 1980: 19-20) olduğunun vurgulanması, töreye manevi bir nitelik atfedildiğini göstermektedir. Yani töre, sadece insanların aralarındaki ilişkileri düzenlemek için Yaratıcı'dan bağımsız olarak kendilerince ortaya koydukları kuralları değildir. Bünyesinde Yaratıcı'nın emrine uygun olmak gibi bir ön koşulu barındırmaktadır. Töreyi eserinin öncelikli unsurları arasına alan ve bu kavramı sıkça kullanan Kutadgu Bilig'de de böyle bir anlam yüklediğini söylemek mümkündür.

İlk yazılı kanunların, töre kurallarının yazıya aktarılması biçiminde oluşturulduğu iddia edilse de burada bir ayrıntı önem arz etmektedir. Burada yapılan iş, töre kurallarının olduğu gibi yazıya aktarılmasından ziyade "kanunların töreye uygun bir biçimde düzenlenmesi" şeklinde anlaşılmalıdır.

İslami ilimlerin gelişmesi ve özellikle fıkıh alanında usul çalışmalarının hızlanmasına bağlı olarak “örf”ün dini nas olarak değerlendirilmesi, bu kavramın İslami istilahlar arasına girmesini sağlamıştı. Türklerin İslamiyet’i kabul etmesi ve devlet yönetiminde dini kuralları uygulamaya başlamasıyla birlikte Türk alimleri, hukukçuları ve yöneticilerinin de gündemini işgal etmeye başlayan örf ile o güne kadar varlığını sürdüren töre kastedilir olmuştur. Bu örf kurallarının devlet yönetiminde “örfi hukuk” adıyla yaygınlaşması sonucunda devlet başkanının uyguladığı örf ile sözlü kültür yoluyla sonraki kuşaklara aktarılıp yaşatılan örfü birbirinden ayırmak için ikinciler “örf ü adet” olarak adlandırılmıştır. Bu kullanım zamanla yaygınlaşarak töre ve örf kavramlarını karşılamak üzere “örf ve âdet” kavramları yerleşmiştir. Bu kullanımda sözlü kültür ürünü olarak yaşatılan ve insanların uymak zorunda hissettikleri kurallardan hangisinin örf, hangisinin âdet olduğunu belirlemekteki güçlük de etkili olmuştur. Mecelle’de yer alan “Âdet muhakkemdir. Yani hüküm-i şeriyi isbat için örf ve âdet hakem kılınır. Gerek âmm ve gerek hâs olsun.” biçimindeki 36. maddenin ifade ediliş tarzı bu bakımdan manidardır. Örf ve âdetin birlikte kullanılmasının bir başka sebebi de örfün doğrudan tanımı ile ilgilidir. “Lafzî örf-amelî örf” şeklindeki gruplandırmada yer alan “Amelî örf, insanların muayyen muameleleri yapagelmeleri neticesi teşekkül eder ki âdet (teâmül) ma’nâsınadır.” (Şimşirgil- Ekinci, 2007: 69)

Fıkıhi içtihatlarda edille-i şer’iye olarak kabul edilen kitap, sünnet, icma ve kıyas kaynaklarında bir konuda hüküm çıkarmak için yeterli açıklığın bulunmadığı durumlarda başvuru olan örf kaynağı, şeriat yasalarını uygulayan devlet yönetimlerinde anlam genişlemesine uğramış ve İslam hukukunda açık hüküm bulunmayan hususlarda devlet başkanının oluşturduğu kurallar “örfi hukuk” olarak adlandırılmıştır. Böylece töre adı altında öteden beri gelen kurallar devlet yönetiminde yer almaya başlamıştır. Ancak, bu dönemde yöneticiler ve hukukçular, Türkçede kullanılan töre kavramı yerine fıkıh araştırmalarında yerleşmiş bir terim haline gelen “örf”ü tercih etmişlerdir.

Aydınlar, bilginler, hukukçular ve yöneticilerin örf olarak adlandırdıkları değerler bütünü, halk arasında yine töre kelimesiyle karşılanmaya devam etmiştir. Ayrıca yazılı yasaların gelişmesine bağlı olarak gerek töre gerekse örf olarak adlandırılan değerler örfi hukuk adı altında “kanun” olarak uygulanmaya başlayınca töre/örf, yönetme işlevini yazılı yasalara bırakarak geniş toplum kesimlerinin uymak zorunda oldukları değerler halinde yaşamaya devam etmiştir. Mahkemelerin gelişmesi ve kodifikasyon hareketleriyle birlikte örf ve âdetin hukuktaki yerinin zayıflamasına bağlı olarak yazılı hukuk sistemlerinde örf ve âdetin rolü daha az olmakla birlikte bunlarda da kanun boşluklarının doldurulması başta olmak üzere yazılı hukukun teyidi ve irade beyanlarının yorumu gibi rolleri daima varlığını korumaktadır. (Dönmez, 2007: 87)

Batılılaşma cereyanı ile birlikte batılı devlet teşkilatı modelleri ve yasalar örnek alınmaya başlamıştır. Tanzimat'la birlikte belirginlik kazanan, Cumhuriyet'ten sonra kesin olarak benimsenen “batılılaşma” ve zamanla “baticılaşma”ya dönüşen tavrına bağlı olarak ortaya konulan uygulamalarda gerek örf gerek töre olarak adlandırılan değerlerin etkisinin giderek azaldığı görülür. Cumhuriyetin ilk yıllarında ulus-devletin resmî ideolojisi doğrultusunda İslamiyet öncesi Türk diline, inanç ve devlet anlayışına ilgi duyan bazı aydınların Türk töresini de öne çıkaran, hatta kutsayan yaklaşımlarına rağmen bu, batılılaşma rüzgârı karşısında tutunamamış ve töre, geniş bir aydın kesimi ve yöneticiler nezdinde “önceki dönemlere ait olup bugün terk edilmesi gereken inanma ve yaşama kuralları” olarak görülmeğe öteye gidememiştir.

1960'lerden sonra çağdaşlaşma ve modernleşme sloganlarının etkisiyle biçimlenen bakış ise yansımaları daha çok sinema, tiyatro, müzik, edebiyat gibi güzel sanatlar alanlarında göstermiştir. O dönemde özellikle çok sayıda sinema filminde “batsın bu töre” sloganı etkili olmuş (Oğuz, 2012: 105), özellikle Güney Doğu Anadolu Bölgesinde varlığını sürdüren feodalite ve ağalık sisteminin ortaya çıkardığı baskı düzeni “töre” ile açıklanmıştır. Burada hedef seçilen sosyal normu karşılamak üzere “örf”ün değil, “töre”nin tercih nedeni üzerinde durmak gerekir. Aslında hedef seçilirken kastedilen şey aynıdır. Ancak örfi hukuk ve benzeri kullanımlardan dolayı hukuk sisteminin bir parçası gibi algılanan örf yerine kullanım alanı daralmış olan töre kavramı daha dirençsiz görülmüştür.

1990'lı yıllara gelindiğinde çoğu kez Güney Doğu Anadolu, bazen Doğu Anadolu Bölgesinde ortaya çıkan, genellikle “evlilik dışı ilişkisi belirlenen genç kızların ve kadınların aile bireyleri tarafından öldürülmesi” biçiminde özetlenebilecek durumlar “töre cinayeti” olarak adlandırılmış, böylece “töre”, çağdışı uygulamaların kaynağı olarak gösterilmiştir. Medyanın öncülüğünü yürüttüğü bu kampanyaya bazı akademisyenler de katılmış, töre kaynaklı olduğu iddia edilen bu cinayetlerle ilgili çok sayıda makale, bildiri, kitap yayımlanmıştır. Bu yayınlarda hiç düşünülmeden suçun odağına töre konulmuştur. Oysa aynı medya o dönemde Karadeniz Bölgesinde ortaya çıkan benzer cinayetleri “namus cinayeti”, İstanbul'dakileri ise “aşk cinayeti” veya “kıskançlık cinayeti” olarak adlandırma yoluna gitmiştir.

Doğu ve Güney Doğu Anadolu Bölgesindeki bu tür cinayetleri töre cinayeti olarak adlandırmanın yanlışlığı yaklaşık olarak 2010 yılından sonra anlaşılmaya başlamış, bu kez aynı olaylar tüm Türkiye'yi kapsayacak şekilde “kadın cinayeti” olarak adlandırılmaya başlamıştır.

Töre ile ilgili bu süreçler yaşanırken örf kavramı daha masum kalmış, töre ile aynı anlama gelen olaylar ve durumların olumlu kabul edilenleri “örf” terimiyle ifade edilmiştir. Bu masumiyetin ortaya çıkışında “örf”ün yanına “âdet”in eklenmesi etkili olmuştur. Böylece “örf ve âdet” kalıbıyla sunulan durumlardan hangisinin örf, hangisinin âdet olduğu çoğu kez birbirine karışmıştır.

Töre/örf'ü devlet erkinin, bilim ve teknolojinin ulaşamadığı, eğitim imkânlarının sınırlı olduğu ücra yerlerde uygulanan ilkel kurallar olarak kabul etme anlayışı terk edilmiştir. Aynı şekilde töre/örfü köye, kırsal alana, geri kalmış bölgelere münhasır görmenin tutarsızlığı da anlaşılmıştır. Çünkü töre/örf, köyde, kasabada, şehirde, insanların birlikte yaşadığı her yerleşim alanında varlığını korur. Yazılı kanunların varlığı ve etkinliği, sözlü gelenek yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılarak toplumsal norm niteliği kazanan kuralların anlamını ve değerini ortadan kaldırmaz.

Sonuç

İslamiyet'ten önceki Türk devletlerinde yönetme erkini kullanırken yöneticileri bağlayan tek şey töre idi. Kanunların töreye uygun bir biçimde düzenlenmesi ve uygulanması gerekiyordu. Yani İslamiyet'ten önceki Türk devletlerinde yöneticilerin töreyi referans alarak kanun yapmaları ve uygulamaları onların asli görevleri olarak görülüyordu. Ancak İslamiyet'in kabulünden sonra devlet yönetiminde ana referans kaynağı İslamiyet olduğu için töre, yine İslami bir kavram olan örf ile özdeşleştirilerek dinde açıklık bulunmayan hususlarda düzenlemeler yapmak için gerekli kaynaklardan biri haline gelmiş, böylece "örfî hukuk" adıyla bir alan açılmıştır.

Yazılı kaynaklar ışığında töre ve örf kavramları değerlendirildiğinde ilkinin İslamiyet'ten önceki, diğerinin ise İslamiyet'ten sonraki dönemde insanları barış, huzur ve adalet içinde yaşatmayı hedefleyen kurallar, ölçütler, normlar anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Bütün bu yaşanan süreçler, yazılı yasaların olmadığı dönemlerde yönetim kuralları işleviyle öne çıkan "töre"nin yazılı yasaların gelişmesiyle birlikte geniş toplum kesimleri arasında sözlü kültür unsuru olarak varlığını sürdürdüğü, İslamiyet'in kabulünden sonra yer yer örf olarak adlandırıldığı, sanayileşme ve hızlı kentleşme olgusuna bağlı olarak ortaya çıkan batılılaşma ve çağdaşlaşma çabalarının olumsuz etkilerine rağmen günümüzde de bir sosyal norm olarak toplum hayatına yön vermeye devam ettiği görülmektedir.

Sözlüklerde töre, âdet ve örf kavramları öteden beri genellikle birbirini açıklamak için kullanılmakla birlikte günümüzde "örf" ve "âdet" in farklı durumları karıştığı açıklık kazanmıştır.

1960'lı yıllardan sonra Türkiye'de bazı aydınların ve sanatçıların "batsın bu töre" ekseninde yürüttükleri propagandalar geniş kesimler üzerinde etkili olmuş, çağdaş ve modern insanın töreden uzak durması gerektiği anlayışının yayılmasını sağlamıştır.

Bütün bu izah, yaklaşım ve kullanımlardan hareketle toplumsal norm olarak insanların davranışlarına yön veren töre/örfün şu özellikleriyle öne çıktığı görülmektedir:

1. Sözlü gelenekte kuşaktan kuşağa aktarılır. Bu aktarım süreklilik göstermekle birlikte içerdiği kurallar bakımından zaman zaman zaman değişikliklere uğrayarak günün şartlarına göre bazı ekleme ve çıkarmalarla birlikte varlığını korur.

2. İnanç ve coğrafya faktörlerinin etkisiyle şekillendiği için bölgelere ve toplumlara göre farklılık gösterir.

3. Geçerli ve etkili olduğu sosyal alanda kanun ve ahlak kaidelerinin yerine geçebilecek kadar kuvvetli fakat kanuni yaptırımla desteklenmeyen davranış kalıplarından oluşur.

4. Bir kültürün değerler sisteminin temelinde yer alır. Diğer bütün sosyal ve kültürel normların üzerinde kuvvete sahiptir. Bu nedenle müeyyideleri en kuvvetli olan norm çeşididir.

5. Toplumun bütün üyelerinin uymak zorunluluğunu hissettiği kuralları içeren töre/örf, birçok kültürde zamanla yazılı kanunlar haline dönüşür ve sosyal yapının bütün fertlerini bağlayıcı, sınırlayıcı bir fonksiyon kazanır.

6. Töre/örf tarihî seyir içinde hukuk sisteminin ve İslam fihhının kaynakları arasında yer almıştır.

Kaynakça

- Arat, Reşit Rahmeti. (1999). *Kutadgu Bilig-I-Metin*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aşık Paşazade. (2003). *Osmanoğulları'nın Tarihi*. Kemal Yavuz – M. A. Yekta Saraç (Çev). İstanbul: K Kitaplığı.
- Atalay, Besim (Çev.) (1985-1986). *Divanü Lügat-it-Türk Tercümesi*, 4 cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Aydın, M. Akif. (2003). "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 28. s. 231-235. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. Âkif. (2020). *Osmanlı Hukuku-Devlet-i Aliyye'nin Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Baktır, Mustafa. (2001). "Kaide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 24. s.205-210. İstanbul.
- Bardakoğlu, Ali. (2001). "İstihsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 23. S.339-347. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Başer, Sait. (2011). *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre*. İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Caferoğlu Ahmet. (1934). *Uygur Sözlüğü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü.
- Caferoğlu, Ahmet. (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Türk Dil Kurumu.
- Dumlu, Emrullah. (2016). "Ebu Yusuf'un 'Örfe Dayalı Nassın Örf Değiştiğinde Değişebilirliğine' İlişkin Görüşünün Tespit ve Tetkiki". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 28, s. 81-116.
- Düzgün, Dilaver. (2007). "Divanü Lügati't-Türk'te Sosyal Normları Karşılamanın Kavramları", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. Sayı: 35, s. 201-215.

- Ergin, Muharrem. (1980). *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. (2007). “Örf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 34. s.93-94. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî. (2002). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi, VI. Kitap*. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı (Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî. (2005). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi, IX. Kitap*. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff (Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İşıқтаç, Yasemin. (2004). *Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Âdet Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- İnalçık, Halil. (1958). Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi-Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIII, Sayı: 2, s. 102-126.
- Kafesoğlu, İbrahim. (1998). *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Ötüken Yay.
- Karaman, Hayreddin. (1988). “Âdet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 1. s.369-373. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karaman, Hayreddin. (1996). “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 13. s.22-27. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kâşgarlı Mahmûd. (2005). *DivanüLügati't-Türk*, Seçkin Erdi, Serap Tuğba Yurtsever (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yay.
- Kâşgarlı Mahmud. (1990). *DivanüLügati't-Türk*, Tıpkıbasım, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Mahmûd al-Kâşgarî, Compendium of the Turkic Dialect (Diwan Luyât at Turk)*, (Edited by Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin, Edited and Traslated with Introduction and Indices by Robert Dankoff in collaboration James Kelly, Harvard 1982 (Part I), 1984 (Part II), 1985 (Part III).
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. (1305). Ahmed Cevdet Paşa. (Çev.) Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası.
- Mütercim Asım Efendi (2000). *Burhan-ı Katı*. Mürsel Öztürk, Derya Örs (Haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Nirun, Nihat; M. Cihat Özönder. (1990). Türk Sosyo-Kültürel Yapısı İçinde Âdetler, Örfler, Görenekler, Gelenekler. *Millî Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler*, TTK Yayınları, s. 251-264.
- Oğuz, M. Öcal. (2012). “Yazılı Hukuk ve Sözlü Hukuk Açısından Evlenme Pratikleri ve Töre Cinayetleri”, *Millî Folklor*, Sayı: 95, s.103-113.
- Örnek, Sedat Veyis. (1973). *Budunbilim Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Örnek, Sedat Veyis. (1971). *Etnoloji Sözlüğü*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Örnek, Sedat Veyis. (1995). *Türk Halk Bilimi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ş. Sami (1317). *Kamus-ı Türki*, Dersaadet: İkdam Matbaası.

- Şimşirgil, Ahmed; Ekrem Buğra Ekinci. (2007). *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: KTB Yayınları.
- Türk Dil Kurumu. (2009). *Tarama Sözlüğü*. C. 5, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tekin, Talat. (1986). “Karahanlı Dönemi Türk Şiiri, *Türk Dili*, cilt: LI, Sayı: 409, s. 81-157.
- Türk Hukuk Kurumu. (1991). *Türk Hukuk Lûgatı*, Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Türk Dil Kurumu. (2011). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uğurlu, Serdar; Kaan Yılmaz. (2011). Türk Devlet Yönetme Geleneğinde Töre’den Örf’e Değişim, *Turkish Studies*, Volume 6/2, s. 954.
- Yusuf Has Hâcib. (1959). *Kutadgu Bilig-II-Tercüme*. Reşid Rahmeti Arat (Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ziya Gökalp. (1339). *Türk Töresi*, İstanbul: Matbaa-i Amire.
- [Ziya] Gökalp. (1330). “Örf Nedir?”, *İslam Mecmuası*, Sayı: 10, s. 290.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Atatürk University Journal of Faculty of Letters
Sayı / Number 66, Haziran/ June 2021, 337-363

MİLLİ EGEMENLİĞİN TECELLİSİNE ANADOLU'DAN BAKMAK: TÜRKİYE BÜYÜK MİLLET MECLİSİNİN AÇILIŞININ ANADOLU BASININDAKİ YANKILARI

Looking at The Manifestation of National Sovereignty from Anatolia: Repercussions of the Opening of the Grand National Assembly of Turkey in the Anatolian Press

(Makale Geliş Tarihi: 04.04.2021/ Kabul Tarihi: 22.04.2021)

Mesut YAVAŞ*

Öz

Birinci Dünya Savaşı sonrasında İtilaf Devletleri'nin Türk topraklarını işgal girişimleri, Türk milletinin haklı direnişiyle karşılaşmış ve millet devreye girerek istiklaline darbe vurmaya isteyen işgal güçlerine karşı bağımsızlık mücadelesini başlatmıştır. Nitekim bu kapsamda Anadolu'nun kalbi konumundaki Ankara'da milli egemenliğin tecellisi olan Türkiye Büyük Millet Meclisi teşekkül etmiş ve Mustafa Kemal liderliğinde başlatılan Millî Mücadele'nin yürütülmesinde lokomotif görevini üstlenmiştir. Buradan hareketle bu çalışmada teşekkülüyle millet iradesinin vücut bulduğu ve Millî Mücadele'nin ivme kazandığı Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışının Anadolu basınındaki yankıları ele alınmıştır. Anadolu'nun dört farklı noktasından döneme tanıklık etmiş ve Millî Mücadele'ye destek vermiş dört farklı ses Kastamonu'da *Açıksöz*, Erzurum'da *Albayrak*, Konya'da *Öğüd* ve Balıkesir'de *İzmir'e Doğru* gazeteleri bu çalışmanın ana kaynakçasını oluşturmuştur. Çalışmada Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışının Anadolu'ya müjdelenmesi, açılışın Anadolu'da yaşattığı sevinç ve yapılan kutlama törenleri, Meclisin te-

* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Çanakkale / TÜRKİYE. Asst. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Education, Çanakkale / TURKEY. E-mail: myavas07@gmail.com.tr / ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-3560-2573>

şekülünün Anadolu için anlam ve önemi ile Anadolu'nun Meclisten beklentileri yurdun farklı noktalarından ve basının gözünden yansıtılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Milli Egemenlik, Milli İrade, Türkiye Büyük Millet Meclisi, Anadolu Basını, *Açıksöz*, *Albayrak*, *Öğüd*, *İzmir'e Doğru*.

Abstract

When the Entente States attempted to invade the Turkish lands after the First World War, the Turkish people got involved in a justifiable resistance and launched the struggle for independence against the occupation forces that wanted to inflict a blow on their independence. As a result, the Grand National Assembly of Turkey, rising as a manifestation of national sovereignty, was established in Ankara, the heart of Anatolia that assumed the locomotive's role for the National Struggle's conduct initiated under the leadership of Mustafa Kemal. In this regard, this study addresses the repercussions of the opening of the Grand National Assembly of Turkey, whose establishment national will came into being, and the National Struggle gained momentum in the Anatolian press. The primary materials of this study include the *Açıksöz* [Frank] in Kastamonu, *Albayrak* [Turkish Flag] in Erzurum, *Öğüd* [Advice] in Konya and *İzmir'e Doğru* [Toward Izmir] in Balıkesir, newspapers witnessing the period from four different points of Anatolia and supporting the National Struggle for newspapers played essential roles in informing, raising awareness of, and guiding the people in a world with no radio and television as means of forming public opinion. The study aims to present the announcement of the opening of the Grand National Assembly of Turkey to Anatolia, the joy it aroused and celebrations held in Anatolia, the meaning and importance of the establishment of the Assembly for Anatolia and the expectations of the Anatolia from the Assembly from the eyes of the press from different points of the country.

Keywords: National Sovereignty, National Will, Grand National Assembly of Turkey, Anatolian Press, *Açıksöz*, *Albayrak*, *Öğüd*, *İzmir'e Doğru*.

Giriş

Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasıyla birlikte Türk milletini ezmek ve onu bağımsızlığından yoksun bırakmak için bir fırsat yakaladıklarını zanneden İtilaf Devletleri, bu düşüncelerinden hareketle ülkede işgallere başlamışlardır. Nitekim İngilizler süratle harekete geçerek mütarekeye rağmen Musul'u işgale girişmiş ve 8 Kasım 1918 sabahı bir İngiliz müfrezesi Musul Hükümet Konağındaki Türk bayrağını gönderden indirerek yerine İngiliz bayrağını çekmiştir (Tansel, 1973/1: s. 42). Mütareke hükümlerine açık bir şekilde aykırı olduğu halde Musul'a yönelik yapılan

bu ilk işgal ve tecavüz hareketini, mütarekenin 7. ve 16. maddelerine dayandırılarak sürdürülen diğer işgaller izlemiştir. Bu bağlamda mütarekenin imzalanmasından henüz on gün dahi geçmeden İskenderun işgal edilmiş, Boğazlar ve bu arada Kilitbahir ile Seddülbahir arasındaki kale ve istihkâmlar da İngiliz ve Fransız kuvvetlerince ele geçirilmiştir. Çanakkale ve Gelibolu'ya da müttefik askerleri çıkartılmıştır (Gökbilgin, 2011: s. 26).

Ülkede yaşanan bu işgallerden İstanbul da nasibini almıştır. Tarihler 12 Kasım 1918'i gösterdiğinde bir Fransız Tugayı İstanbul'a ayak basmış, bunu 13 Kasım 1918'de İngiliz, Fransız, İtalyan ve Yunan gemilerinden oluşan 61 parçalık İtilaf Donanması'nın İstanbul'a gelişi ve karaya asker çıkarmaya başlaması izlemiştir (Kocatürk, 1988: s. 7). Aynı gün Boğaz'dan 11 harp gemisi ile Yunanlıların bir zırhlısı daha giriş yapmış ve böylece İtilaf Donanması'na ait İstanbul'daki toplam gemi sayısı 73'e çıkmıştır (Türkmen, 2002: s. 332). İstanbul, düşman donanmalarının limana gelmiş olmasının matemini tutarken o gün İstanbul'a gelen ve bu büyük mateme ortak olan birisi daha vardır. Bu kişi, köhne bir askeri motor ile denizin ortasına yaslanan çelik ormanın içinden geçerken yaveri Cevat Abbas (Gürer) Bey'e dönerek, "*Geldikleri gibi giderler*" diyen Mustafa Kemal Paşa'dan başkası değildir (Gürer, 2006: s. 97). Çünkü o, İngilizlerin aşırı istekleri karşısında direnmekten yana olmuş ve emrindeki kuvvetlerin takviye edilmesi halinde yaşanan tüm bu felaket ve sıkıntılara rağmen Türk milletinin sesinin duyurulmasının mümkün olabileceğine inanmıştır (Türkmen, 2001: s. 48).

İstanbul'un mütareke şartlarına aykırı olarak İtilaf Devletleri tarafından 13 Kasım 1918'de askeri anlamda kontrol altına alınması, mütarekeyi imzalayan heyet başta olmak üzere asker-sivil tüm yönetim ile halk ve Mebusan Meclisi tarafından hayretle karşılanmıştır (Türkmen, 2002: s. 333). Mebusan Meclisinin ülkede yaşanan işgallere karşı haklı olarak sesini yükseltmesi İngilizleri rahatsız etmiş ve İngilizler, Meclisin kapatılması konusunda Padişah'ı sıkıştırmaya başlamışlardır (Sarıhan, 1993: s. 69). Nitekim bir süre sonra Padişah Vahdeddin, yabancı baskısının da etkisiyle 21 Aralık 1918'de Mebusan Meclisini feshetmiştir (Tunaya, 2002: s. 11-12). Yaşanan bu durum Anayasa'ya göre seçimlerin 4 ay içinde yapılmasını gerekli kılmıştır (Sarıhan, 1993: s. 69). Oysa tarihler 4 Ocak 1919'u gösterdiğinde yeni mebus seçimlerinin barış antlaşmasının imzalanmasına kadar ertelenmesini içeren Padişah iradesi yayımlanmış ve *Takvim-i Vekayi*'de neşredilmiştir (Türkmen, 2001: s. 31).

1912 yılından beri neredeyse her yıl savaş halinde olduğu için yorgun, bitkin ve kaynakları tükenmiş halde olan Türk milleti, her şeye rağmen mütarekeyi izleyen günlerde varlığını sürdürmek için gerekli olan iradeye hala sahip olmuştur (Tansel, 1973/1: s. 142). İşte bu irade, Mondros Mütarekesi'nin imzalanması ve haksız bir şekilde uygulamaya konulması üzerine Türk milletini yeni bir devlet kurma konusunda harekete geçirmiştir. Bunun gereği olarak da 1919 senesi başında Anadolu ve Trakya'da yoğun bir kongre faaliyetlerine girişilmiş ve sonunda Müdafaa-i Hukuk Hareketi gelişmiştir. Bu süreçte Heyet-i Temsiliye de fiili bir hükûmet kimliği ile

ülkenin büyük bir kısmının mukadderatına hâkim olmuştur (Tunaya, 2002: s. 31). Anadolu'da gelişen bu direniş hareketi etkisini İstanbul'da da göstermiş, bunun bir sonucu olarak Damat Ferit Hükûmeti düşmüş ve yerine 2 Ekim 1919'da Ali Rıza Paşa Hükûmeti kurulmuştur (Sarıhan, 1993: s. 69). İstanbul'da yaşanan bu hükûmet değişikliği üzerine Heyet-i Temsiliye Reisi Mustafa Kemal Paşa, Erzurum ve Sivas Kongrelerinde alınan kararların kabul edilmesi ve Meclis-i Mebusanın toplanması şartı ile yeni hükûmetin destekleneceğini bildirmiştir. Kuva-yı Milliye ile uzlaşma taraftarı olan yeni hükûmet de bunun üzerine Mustafa Kemal ile masaya oturmaya karar vermiş ve görüşmeler 20-22 Ekim 1919 tarihleri arasında Amasya'da gerçekleştirilmiştir (Avanas, 1998: s. 90). Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşları ile Salih Paşa ve heyeti arasında yapılan görüşmelerde seçim ve meclis sorunları üzerinde anlaşmaya varılmıştır. Anlaşmalar "Amasya Protokolleri" olarak hazırlanmış ve imzalanmıştır (Tunaya, 2002: s. 14). Buna göre mebus seçimleri serbestçe yapılacak ve seçimlere hiçbir şekilde müdahale edilmeyecektir. Nitekim bu karar gereğince yapılan seçimler büyük ölçüde Müdafaa-i Hukuk teşekküllerince desteklenen adayların başarısıyla sonuçlanmıştır (Selek, 2000: s. 324, 330). Osmanlı Meclis-i Mebusanının yeniden toplanması için yapılan bu seçimlerde Mustafa Kemal Paşa da Erzurum'dan mebus seçilmiştir (Jaeschke, 1989; s. 75; Kocatürk, 1999: s. 176).

Seçimler yapıldıktan sonra Mebusan Meclisinin açılması konusu Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyetinin İstanbul Hükûmeti ile yaptığı anlaşmanın en can alıcı noktasını oluşturmuştur. Demokratik ulusçu hareketin ezici üstünlüğüyle sonuçlanan seçimler sonucunda (Akşin, 1998: s. 213, 218), Osmanlı Mebusan Meclisi 12 Ocak 1920 Pazartesi günü öğleden sonra saat ikide Padişah'ın okunan bir beyannamesiyle açılmıştır (Tansel, 1973/2: s. 16). Meclisin açılış törenine 168 mebusan yalnızca 72'si katılmıştır (Sarıhan, 1994: s. 321). Bu arada Meclisin açılış vesilesiyle Mustafa Kemal Paşa da Heyet-i Temsiliye adına Meclis Başkanlığına bir tebrik telgrafı göndermiştir (Kocatürk, 1999: s. 191). Fakat Mecliste Mustafa Kemal Paşa tarafından telkin edilen ve gerekli görülen şeylerin bir kısmı gerçekleştirilememiştir. Bu bağlamda ne Mustafa Kemal Paşa Meclis Başkanlığına seçilmiş ne de Mecliste "Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Grubu" kurulmuştur (Tansel, 1973/2: s. 16). Meclisin 28 Ocak 1920 tarihli gizli oturumunda ise "Misâk-ı Millî" ya da "Ahd-ı Millî" Beyannamesi oluşturulmuştur (Akşin, 1998: s. 318). "Millî Yemin" anlamına gelen "Misâk-ı Millî", Erzurum ve Sivas Kongrelerinde kabul edilmiş olan esaslar çerçevesinde Türkiye'nin kabul edebileceği barış şartlarını ortaya koymuştur (Selek, 2000: s. 341). Bu esnada "Ahd-ı Millî"nin ilan edileceği haberleri İstanbul basınını kuşkulandırmıştır. Nihayet Meclisin 17 Şubat 1920 tarihli toplantısında birinci oturuma ara verilmiş, aranın ardından ikinci oturumun hemen başında Edirne mebusu Şeref Bey'in bir takriri ile "Ahd-ı Millî" oya sunulmuş kabul edilmiştir (Tunaya, 2002: s. 39). Aynı zamanda oy birliğiyle alınan kararla bunun Avrupa parlamentoları ile basına bildirilmesi benimsenmiş ve böylece "Misâk-ı Millî" resmîyet kazanmıştır (Akşin, 1998: s. 318).

Osmanlı Meclis-i Mebusanı tarafından “Misâk-ı Millî”nin ilan edilmiş olması, İtilaf Devletleri’nde hoşnutsuzluk yaratmıştır. Nitekim Hükûmete baskı yaparak Kuva-yı Milliye’nin İstanbul’daki temsilcisi konumundaki Harbiye Nazırı Cemal Paşa ile Erkan-ı Harbiye Umumiye Reisi Cevat Paşa’nın azledilmesini istemişlerdir. 3 Mart 1920’de de Ali Rıza Paşa Kabinesinin istifasını sağlamışlardır (Avanas, 1998: s. 92). Meclis-i Mebusanın varlığı en çok yabancı devletleri kuşkulandırmıştır. Nitekim Meclisin susturulması için en ağır tedbire başvurarak İstanbul’u işgal etmişlerdir. Çalışmalarına devam etmekte olan Meclisi basarak, aralarında Rauf Bey gibi tanınmış Müdafaa-i Hukukçular olmak üzere mebuslardan birçoğunu tutuklamışlardır. Meclis-i Mebusanın basılması üzerine Dr. Rıza Nur Bey ve arkadaşlarının verdikleri bir önergeyle de birleşimler ertelenmiş, sonrasında ise Meclis-i Mebusan feshedilmiştir (Tunaya, 2002: s. 15-16).

Ankara’da bulunan Heyet-i Temsiliye Başkanı Mustafa Kemal Paşa ise İstanbul’un fiilen işgal edildiği haberini Manastırlı Hamdi adlı bir telgraf memurundan öğrenmiştir. Telgrafta, 16 Mart sabahı Şehzadebaşı’ndaki Mızıka Karakolunun İngilizler tarafından basılarak oradaki askerlerle çarpışmaya girildiği ve İngilizlerin İstanbul’u işgal altına aldığı bildirilmiştir (Atatürk, 2003: s. 281; Kocatürk, 1988: s. 141; Kocatürk, 1999: s. 205). İşgal haberini alan Mustafa Kemal Paşa ilk iş olarak bu haberi ivedi olarak bütün Vali ve Mutasarrıflara, Kolordu Komutanları ile gerekli gördüğü askeri birliklere, bütün Müdafaa-i Hukuk Merkez Heyetlerine ve Yönetim Kurullarına bildirmiştir (Atatürk, 2003: s. 283; Tansel, 1973/2: s. 50). Mustafa Kemal Paşa, İstanbul’u işgal eden İtilaf Devletleri’nin resmi tebliğ yayımlaması üzerine de derhâl bütün Vali ve Komutanlar ile Müdafaa-i Hukuk Heyetlerine birer telgraf göndermiştir. Telgrafta, yanlış hareketlere yer verilmemesi ve gerçek duruma ters düşen heyecanlardan uzak durulması için bu gibi bildirilere asla değer verilmemesi istenmiştir (Atatürk, 2003: s. 284-285). Mustafa Kemal bunların dışında İstanbul’daki İngiliz, Fransız, İtalyan siyasi temsilcilerine, Amerikan siyasi temsilcisine, bütün tarafsız devletler Dışişleri Bakanlıklarına, Fransa, İngiltere, İtalya Mebusan Meclislerine verilmek üzere Antalya’daki İtalyan temsilciliğine hitaben birer protesto telgrafı yazmış ve bunları çeşitli vasıtalarla muhataplarına göndermiştir (Atatürk, 2003: s. 285; Gökbilgin, 2011: s. 605; Tansel, 1973/2: s. 51).

Mustafa Kemal Paşa bu arada İstanbul’un işgali üzerine Ankara’da bir meclisin toplanması gerektiğini 17 Mart günü bir fikir yoklaması şeklinde Kolordu Komutanlarına ve Valiliklere bildirmiştir (Selek, 2000: s. 347). Kendisi bu konuda komutanlar ile yaptığı telgraf yazışmalarında Ankara’da toplanacak meclisin ilk anda rejimi değiştirme yetkisine sahip olmasını istediğinden bu meclis için “Meclis-i Müessesan” yani “Kurucu Meclis” tabirini kullanmıştır. Fakat bu tabirin kullanılmasındaki maksadını yeterince açıklayamadığı ya da açıklamak istemediğinden ve bu tabir halkın da alışık olmadığı bir deyim olduğundan Erzurum ve Sivas’tan uyarılmış, o da bunun üzerine “olağanüstü yetkiye sahip bir meclis” deyimini kullanmakla yetin-

miştir (Atatürk, 2003: s. 287-288). Heyet-i Temsiliyenin bu dönemde gerçekleştirdiği en önemli hareket ise 19 Mart 1920 tarihli “İntihabat Tebliği”nin yani Seçim Beyannamesi’nin yayımlanması olmuştur. Çünkü artık Mebusan Meclisinin İstanbul’da toplanmasına imkân kalmamış ve bu durumda Anadolu’nun güvenilir bir yerinde, Ankara’da fevkalade salâhiyetli, olağanüstü yetkiye sahip, bir meclisin kurulması zaruri olmuştur (Tunaya, 2002: s. 49-50). Mustafa Kemal Paşa tarafından 19 Mart 1920’de Valiliklere, Bağımsız Sancaklara ve Kolordu Komutanlıklarına gönderilen Seçim Tebliği’nde, seçimlerin hangi esaslar çerçevesinde yapılacağı belirtilmiştir. Nitekim bu bağlamda memleket işlerini idare etmek ve denetlemek üzere Ankara’da olağanüstü yetkilere sahip bir meclisin toplanacağı bildirilmiştir. Seçim Tebliği’nde ayrıca seçimlerde sancakların esas alınacağı, her sancaktan beş üyenin seçileceği, meclis üyeliğine her parti, zümre ve dernek tarafından aday gösterilebileceği, seçimlerin gizli oyla ve salt çoğunluk esasına göre yapılacağı belirtilmiştir. Tebliğde son olarak da seçimlerin en geç on beş gün içinde Ankara’da çoğunlukla toplanmayı sağlayacak şekilde tamamlanması istenmiştir (Atatürk, 2003: s. 288-289). Diğer yandan Osmanlı Meclis-i Mebusanı üyelerinden Ankara’ya gelenlerin de yeni Meclise mebus olarak katılabilecekleri kararlaştırıldığından (Selek, 2000: s. 349), İstanbul’daki bazı mebuslar daha önceden kendilerine tebliğ edilen karar doğrultusunda belirli parolalar ile Üsküdar Sultantepe’de bulunan Özbek Dergâhına müracaat ederek o vasıta ile Anadolu’ya geçirilmeye başlanmışlardır. Fakat bir süre sonra İngilizler bu yolu keşfetmişler ve dergâhı basarak kapatmışlardır (Kansu, 1988: s. 557). Buna rağmen Meclis-i Mebusan Başkanı Celalettin Arif Bey, Dr. Adnan (Adivar) Bey, Halide Edip Hanım, Çerkez Reşit Bey ve diğer bazı isimler bu süreçte kılık değiştirerek Anadolu’ya geçmeye başlayan mebuslardan bazıları olmuşlardır (Sarıhan, 1994: s. 436).

Bu esnada bir yandan İstanbul’dan kaçabilen mebusların Ankara’ya gelişleri sürerken, diğer yandan da 19 Mart 1920 tarihli talimat gereğince memleketin her tarafında süratle ve ciddiyetle seçimler yapılmaya başlanmıştır. Her ne kadar bazı yerlerde kısa ve uzun süreli kararsızlık ve direnişler yaşansa da sonunda bütün seçim bölgeleri mebuslarını seçerek, gecikmeli de olsa, Büyük Millet Meclisine göndermişlerdir. Meclisin açılması konusunda acele eden Mustafa Kemal Paşa, nihayet Ankara’ya gelebilen mebusların sayısını yeterli görmüş ve bunun üzerine Büyük Millet Meclisinin 23 Nisan 1920 Cuma günü açılmasına karar verilmiştir. Bu karar Mustafa Kemal tarafından Heyet-i Temsiliye adına 21 Nisan 1920 tarihinde yayımlanan bir tebligatla Kolordulara, bazı Tümen Komutanlıklarına, bütün Valiliklere, Bağımsız Sancaklara, Müdafaa-i Hukuk Merkez Heyetlerine ve Belediye Başkanlıklarına duyurulmuştur (Atatürk, 2003: s. 292, 294-295; Gökbilgin, 2011: s. 639). Mustafa Kemal Paşa, 22 Nisan 1920’de Heyet-i Temsiliye namına bütün Valiliklere, Müstakil Sancaklara, Kolordulara ve bazı komutanlara yönelik bir başka tebliğ daha yayımlamıştır. Bu tebliğde, Allah’ın lütfuyla Nisan’ın 23’üncü Cuma günü Büyük Millet Meclisinin açılarak çalışmaya başlayacağı, o günden itibaren askeri ve sivil bütün

makamlar ile bütün milletin tek merciinin Büyük Millet Meclisi olacağı bildirilmiştir (Atatürk, 2003: s. 295; Kocatürk, 1988: s. 153; Kocatürk, 1999: s. 214).

Nihayet 23 Nisan 1920'de ülkenin ve milletin mukadderatını üzerine alacak bütün siyasi, askeri ve hukuki yetkileri ve kuvvetleri kendinde toplayacak olan “olağanüstü yetkilere sahip” Türkiye Büyük Millet Meclisi Ankara'da açılmıştır (Tunaya, 2002: s. 16,61). Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışına katılan mebus sayısı net olarak belirlenememiştir. Mazhar Müfit Kansu, ilk açılışta Mecliste hazır bulunan mebusların sayısını 115 olarak vermiş ve bunlardan 50'sinin kalpaklı, 41'inin fesli ve 21'inin de sarıklı olduklarını belirtmiştir (Kansu, 1988: s. 570). Oysa Sabahattin Selek'e göre ise, Meclis-i Mebusandan gelenler hariç olmak üzere her sancaktan çıkacak mebus sayısına göre 23 Nisan günü 169 kişinin Meclise katılmış olması gerekmektedir. Hâlbuki İstanbul'dan gelen mebuslar da dâhil olmak üzere o gün Meclisin açılışında 120 kişi hazır bulunmuştur. Bütün gayretlere rağmen mebus seçimleri Meclisin toplanacağı 23 Nisan 1920 tarihine kadar tamamlanamamıştır. Seçimlerin daha sonra tamamlanmasıyla da ülkenin uzak yerlerinden gelen mebusların Meclise katılmaları peyderpey mümkün olabilmektedir (Selek, 2000: s. 350).

Türkiye Büyük Millet Meclisinin çalışmalarına başlamasıyla birlikte Mustafa Kemal Paşa 24 Nisan 1920 tarihinde yaptığı konuşmada Meclisin açılışının ne anlam ifade ettiğini şu sözleriyle dile getirmiştir: “*Bugün vatanımızda bir kudret-i millîye varsa, o ceryan felaketlerden mütenebbih (uyanık) olan milletin kalbi ve dimağından doğmuştur*” (İnan, 2011: s. 145). Paşa, yine aynı tarihli bir diğer konuşmasında ise devlet görev ve sorumluluğunun Heyet-i Temsiliyeden alınarak Meclise devredilmesini istemiştir. Nitekim bu konuyla ilgili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisinde yaptığı konuşmasında Meclise, “*Bu dakikadan itibaren teklif ediyorum, derhâl memleketin mukadderâtını üzerinize alınız*” demiştir (Kocatürk, 1988: s. 155). Meclisin açılması ülkede sevinçle karşılanmış ve millet, iradesinin vücut bulduğu Meclisinden büyük beklentiler içine girmiştir. Nitekim Türkiye Büyük Millet Meclisi de bu beklentileri akim bırakmamış, milletin ve ülkenin mukadderatını üzerine alarak Milli Mücadele'yi başarıyla sonuçlandırmıştır.

1. Türkiye Büyük Millet Meclisinin Açılışının Açıksöz Gazetesindeki Yankıları

A. Kuzeybatı Anadolu'nun En Etkili Sesi Açıksöz Gazetesi

Açıksöz gazetesi Kastamonu Lisesinin son sınıf öğrencileri Hüsni (Açıksöz), Ahmet Hamdi ve Tahir (Karaoğuz)'un gayretleriyle Mustafa Kemal'in Samsun'a çıkmasından çok kısa bir süre sonra, 15 Haziran 1919 tarihinde Kastamonu'da yayın hayatına başlamıştır (Coşar, 1964, s. 89, 91). *Açıksöz*'ün yayımlanmaya başladığı ilk dönemde sahibi ve sorumlu müdürü Hüsni Bey olmuştur. Sonrasında ise Ahmet Hamdi Bey gazeteyi sahiplenirken, Hüsni Bey de gazetenin sorumlu müdürlüğünü üstlenmiştir. *Açıksöz* yayımlanmaya başladığı ilk anda haftada yalnızca bir gün ve bir sayfa olarak basılmıştır. Kastamonu'nun Kuva-yı Milliye'ye katıldığı 16

Eylül 1919 tarihinden itibaren ise haftada iki gün olarak çıkarılmıştır. İstanbul gazetelerinin Anadolu'ya girişinin yasaklanmasından sonra da her gün yayımlanmaya başlanmıştır (Öztoprak, 1981: s. 10). Bu dönemde güçlü bir potansiyele sahip olan Kastamonu gençliği de özellikle *Açıksöz* gazetesinin yayın hayatına başlamasından sonra onun etrafında toplanmak için harekete geçmiştir (Eski, 1995: s. 10). Mücadelenin daha yeni başlamakta olduğuna inanmış olan bu gençler, etrafında kenetlenedikleri *Açıksöz*'ü Anadolu'da başlayan ihtilalin kudretli bir kürsüsü haline getirmek için süratle işe girişmişlerdir (Coşar, 1964, s. 98).

Açıksöz gazetesi Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışından sonra da Ankara'daki Meclisi halka tanıtmak, kitlelerin ona bağlanmasını sağlamak için sürekli olarak yayınlarına devam etmiştir. Cumartesi günü dışında haftanın her günü çıkacağı duyurduğu 9 Mart (1920) tarihli nüshasında, "*Gazetemiz Kuva-yı Milliye ile doğmuş ve Kuva-yı Milliye'nin cereyanı-inkışaf ve terakkisini takip etmiştir*" ifadelerine yer vermiştir. Milli Mücadele'nin bu ateşli gazetesi (Coşar, 1964, s. 101, 106), Kuzeybatı Anadolu'nun en etkili gazetesi statüsünü kazanmış ve Kastamonu Müdafaa-i Hukuk Cemiyetinin de yayın organı durumuna gelmiştir (Öztoprak, 1981: s. 10). İlk sayısından itibaren Mustafa Kemal yanlısı bir politika izleyen *Açıksöz*, bütün Batı Karadeniz Bölgesi'ne hitap etmiş ve bölge halkının siyasi, sosyal ve kültürel yönlerden gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Gazetenin idarehanesi bu dönemde Kastamonu'daki aydınların bir karargâhı gibi çalışmıştır. Mehmet Akif başta olmak üzere İsmail Habib Sevük, Mustafa Necati ve İsmail Hakkı Uzunçarşılı gibi edebiyat ve tarih alanında söz sahibi olmuş isimler Kastamonu'da kaldıkları süre içinde *Açıksöz* idarehanesini merkez edinmişler ve gazetede yazılar kaleme almışlardır (Eski, 1995: s. 3).

Milli Mücadele döneminin Kuzeybatı Anadolu'dan yükselen gür sesi *Açıksöz* gazetesi, İstiklal Harbi'nden sonra da yayımlanmaya devam etmiştir. Gazete 1932 yılında beş yıllığına okuyucularına veda etmiş, Hüsnü (Açıksöz) 1937 yılında gazetesini bu defa *Doğrusöz* adı ile okuyucularıyla buluşturmuştur. Kendisi iki yıl sonra Kastamonu milletvekili seçilen Hüsnü Bey, aynı yıl içinde vefat etmiştir. Hüsnü (Açıksöz)'ün vefatı üzerine ise *Doğrusöz* gazetesi el değiştirmiştir (Coşar, 1964, s. 89, 91).

B. Açıksöz Gazetesinin Dilinden Türkiye Büyük Millet Meclisinin Açılışının Anlam ve Önemi

Milli Mücadele döneminin Kuzeybatı Anadolu'dan yükselen gür sesi *Açıksöz* gazetesinin Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışına duyarsız kalması beklenilemezdi. Nitekim öyle de olmuş ve gazete bu tarihi olayı, "*Meclis-i Millî-i Kebir*" başlığıyla sayfalarına taşımıştır. Bu konuyla ilgili olarak kaleme alınan makalede ilk olarak İngilizlerce *Osmanlı Mebusan Meclisine* yapılan saldırı eleştirilerek, *Meclis-i Millînin* gaddarca ve haince saldırıya uğramasının âleme fazilet ve medeniyet vermekle övünen İngilizlerin meşrutiyet ve medeniyet tarihinde büyük bir leke olarak

kalacak bir hadise olduğu ifade edilmiştir. Akabinde ise bu olayın zaten kaynama ve galeyan halinde olan Müslümanların genelini bütünüyle etkilediği belirtilmiştir. Ayrıca mebusların saygınlığına ve günümüzdeki anlamıyla kürsü dokunulmazlığına da göndermeler yapılarak, her memleketin meşrutiyet kanununda mebusların şahsen saygıdeğer kabul edildikleri hatırlatılmış ve hiç bir mebusun millet kürsüsünde söylediği sözden dolayı sorumlu tutulmayacakları vurgulanmıştır.

Makalenin devamında milletler için meclislerin önemine vurgu yapılarak, parlamentoların mensup olduğu milletin hâkim kuvvetini gösteren bir organ olduğunun altı çizilmiş, hürriyet hakkı ve hâkimiyeti olmayan bir millet meclisi ile hükûmetin milletin milli iradesiyle değil zalim devletin emriyle hareket edeceği dile getirilmiştir. Makalede milli egemenlik sınıflandırmış ve buna göre milletlerin ya kendi kaderine hâkim oldukları ya da diğer bir milletlerin arzu ve emrine tâbi buldukları belirtilmiştir. Diğer yandan Türkiye Büyük Millet Meclisinin kuruluş gayesine ve görevlerine de değinilerek, milletin mukadderatını tayin ve tespit edecek ve milli varlığını muhafaza eyleyecek *Büyük Meclisin* meydana getirildiğinin görüldüğü ifade edilmiştir. *Açıksöz*'ün makalesinde Ankara'da açılan Büyük Millet Meclisinden beklentiler de dile getirilmiştir. Nitekim bu bağlamda kanun yapma ve yürütme kuvvetlerini kendinde toplayan bu muhterem Meclisin Azerbaycan, Ardahan ve belki de İran ve Afganistan delegelerinin de katılımıyla bir *Millî-yi Kebîrden* ziyade bir *Şûrâ-yı Kebîr* hâlini alacağı ve bu suretle bütün kavimlerin Avrupa Hıristiyanlarının esaret zincirlerini kıracağı tedbirler hazırlayacağı belirtilmiştir. Büyük Millet Meclisinin açılmasının her tarafta olağanüstü heyecana sebep olduğu ve fevkalade şekilde dikkatle takip edildiği bildirilerek, *Meclis-i Kebir-i Millînin* alacağı kararlardan ve bu kararların gerçekleşmesinden ümitli olduğu dile getirilmiştir.

Açıksöz'ün makalesinde bir kez daha Meclisten beklentiler sıralanmıştır. Buna göre Meclis, alacağı kararlarla pek yakında zorba devletlerin görünmeyen ve kahreden topları altında esaret zamanlarını türlü korku ve endişeyle geçiren muazzam Hakan ve şerefli Halife'ye hürriyetlerini iade edecektir. Ayrıca milli arzuyu tatmin ve hâkimiyet-i milliyeyi temin edecek bir hükûmet vücuda getirecek ve bu suretle gerek Türk vatanının, gerekse İslam âleminin kurtarılması ve selamete kavuşması sağlanmış olacaktır. *Açıksöz*'e göre Heyet-i Temsiliye, Meclisin açılışına müteakip bütün idari ve askeri makamların müracaat merciinin *Meclis-i Kebir* olduğunu duyurmakla, adı geçen Meclisin salâhiyet ve tam bağımsızlığını ilan etmiştir. Bundan sonra bütün kuvvetleri kendinde toplayan hür ve muhterem Meclis; tabii olarak bütün yabancı tesirlerden, siyasi ihtiraslardan ve arzularından uzak olarak yalnız vatanın ve İslamiyet'in kurtuluşunu düşünecektir. Ayrıca ebedî payitaht İstanbul ile ele geçirilmiş bulunan mazlum vilâyetlerin çok geçmeden kurtuluşu için gerekli tedbirleri kararlaştıracaktır. *Açıksöz*'ün makalesinde karanlık esaret asırlarında bile birçok milletler idare etmiş olan milletimizin bu medeniyet asrında kendi iradesine hâkim olmaktan feragat edemeyeceği vurgulanmış ve görülen ulvi milli gösterilerin de bunun pek büyük bir şahidi olduğu ifade edilmiştir. Makalede kim ne derse desin ve

hırs sahipleri ile münafıklar ne suretle başka bir anlam verirlerse versinler, Anadolu ve İstanbul ahalisinin yekvücut olarak yaralı vatanın başucunda saygıyla ve hürmetle saf bağlanmış olarak toplandığına dikkat çekilmiş ve bunun güneş gibi aşikâr bir hakikat olduğu belirtilmiştir.

Açıksöz gazetesinin bu uzun soluklu makalesi Türkiye Büyük Millet Meclisine yönelik bir mesajla son bulmuştur. *Açıksöz*'ün mesajında yaralı vatanının başucunda hürmetle saf bağlanmış olarak toplanan yekvücut halindeki Anadolu ve İstanbul ahalisinin *Meclis-i Kebir-i Millînin* vereceği sözlü ve yazılı emirleri beklemekte olduğu bildirilmiştir (*Açıksöz*, 25 Nisan 1920, s. 1). *Açıksöz* gazetesinin mesajında yer verilen bu ifade, Türk milletinin tek yürek halinde Türkiye Büyük Millet Meclisinin emrine amade olduğunu vurgulaması bakımından önem arz etmektedir.

C. *Açıksöz* Gazetesinin Penceresinden Türkiye Büyük Millet Meclisinin Açılışının Kastamonu'daki Yankıları ve Yapılan Törenler

Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışı Anadolu'nun birçok ilinde olduğu gibi Kastamonu'da da sevinçle karşılanmıştır. Nitekim *Açıksöz* gazetesi yaşanan bu sevincin şehirdeki yankılarını "*Merasim-i Tebrîkiye*" başlığıyla sayfalarına taşımıştır. Gazetenin haberine göre, *Meclis-i Millî-i Kebirin* Cuma günü Ankara'da açılması münasebetiyle bu kutlu günde bütün camiler ve mescitlerde Mevlid ve Buhari-i Şerif okunmuştur. Ayrıca yasama ve yürütme kuvvetlerini kendinde toplayan *Büyük Meclisin* muvaffak olması için dualar edilmiştir. Namazın kılınmasına müteakip ise Hükûmet Konağında tebrik merasimi düzenlenmiş ve mukadderatına hâkim umum her Türk ve Müslüman milleti gibi Kastamonu ahalisi de bu mukaddes günü hürmetle kutlamıştır (*Açıksöz*, 25 Nisan 1920, s. 1). *Açıksöz* gazetesinde yayımlanan bu haber, Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışından duyulan memnuniyetin ve yaşanan sevincin Kastamonu'daki yansımaları göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu haberden de anlaşılacaktır ki Meclisin açılışı Anadolu'nun diğer vilayetlerinde olduğu gibi Kastamonu'da da halkın ve mülki erkânın katılımıyla tek yürek halinde hem dini hem de resmi törenlerle kutlanmıştır.

2. Türkiye Büyük Millet Meclisinin Açılışının Albayrak Gazetesindeki Yankıları

A. Doğu Anadolu'nun Yükselen Sesi Albayrak Gazetesi

Albayrak gazetesi ilk olarak 14 Mart 1913 (1 Mart 1329) tarihinde Erzurum'da yayımlanmaya başlamıştır. İttihat ve Terakki Fırkası tarafından yayımlanan gazetenin ilk dönemi, Erzurum'un Ruslar tarafından işgal edilmesiyle son bulmuştur (Selvi, 2000: s. 47). Gazeteyi İttihat ve Terakki Partisinin yayın organı olarak kuran kişi Selim Polat adında aydın bir genç olmuştur (Öztoprak, 1981: s. 9). *Albayrak*, 14 Mart 1913-11 Nisan 1915 tarihleri arasında kapsayan birinci döneminde 93 sayı olarak basılmış, ancak bu nüshalardan yalnızca 2 sayı günümüze kadar gelebilmiştir (Akbulut, Aslan, Y., Aslan, B., Başak ve Erdem, 2012: s. VIII).

Erzurum ve Elviye-i Selâse'nin teşkilatlanması konusunda önemli kararların alındığı İkinci Ardahan Kongresi'nde, Milli Mücadele konusunda gerek yurt içindkileri bilgilendirmek gerekse yurt dışındakilere çeşitli yayınlar ve resmi belgelerle milli hakları tanıtmak için Erzurum'da *Albayrak* gazetesinin çıkarılmasına karar verilmiştir (Selvi, 2000: s. 46). Gazetenin yeniden yayın hayatına başlamasının en önemli sebebi, Mondros Mütarekesi ile birlikte ülkede işgallerin başlaması ve özellikle de Doğu vilayetlerinin Ermenilere verileceği endişesi olmuştur. Bundan dolayı gazetenin ilk sayılarından itibaren 122. sayıya kadar “*Vilâyât-ı Şarkıyye Ermenistan Olamaz*” sloganı manşet yapılmıştır. 122. sayıdan itibaren ise “*Vilâyât-ı Şarkıyye Türk'ün Anavatanıdır*” sloganı kullanılmaya başlanmıştır (Akbulut vd., 2012: s. VII). *Albayrak* gazetesinin 5 Mart 1919-21 Şubat 1921 tarihlerini içeren ikinci dönemi, Milli Mücadele'nin de en sıkıntılı günlerini kapsamıştır. *Albayrak* bu dönemde tam ve düzenli olmasa da 92. sayıya kadar Pazartesi ve Perşembe günleri olmak üzere önceleri haftada iki gün, sonraları ise yalnızca Pazartesi günleri olmak üzere haftada bir gün olarak 132 sayı yayımlanmıştır. Gazetenin başlığında 123. sayıya kadar “*Türk gazetesidir*” şeklinde yazarken, bu sayıdan itibaren “*Halkçı Türk gazetesidir*” ifadesine yer verildiği görülmüştür (Akbulut vd., 2012: s. VIII).

***Albayrak* gazetesini tekrar çıkararak ikinci dönemini başlatan ve gazetenin devamını sağlayan kişi, Süleyman Necati Bey olmuştur** (Coşar, 1964, s. 193-194). Gazetenin yazı kadrosunda Süleyman Necati (Güneri) Bey'in dışında Cevat (Dursunoğlu), Mithat (Turanlı) ve Müştak Sıtkı (Dursunoğlu) Beyler görev almışlardır. Gazetenin başyazarı ve sahibi Süleyman Necati Bey olmuştur. Kendisi milletvekili seçilip Erzurum'dan ayrıldıktan sonra gazetede başyazarları ekseriyetle Mithat ve Müştak Sıtkı Beyler kaleme almışlardır (Akbulut vd., 2012: s. VII-VIII). *Albayrak* gazetesi, Cevat Dursunoğlu'nun da ifadesiyle Milli Mücadele'nin temelinin atıldığı, hür ve bağımsız yaşama iradesinin beldesi, coğrafyayı “vatan”, kalabalıkları “millet” yapan ruh ve kudretin barınağı Erzurum'un (Dursunoğlu, 1998: s. 5), Mondros Mütarekesi'ne tepkisinin bir sonucudur. *Albayrak*, mütarekenin **zihniyetine karşı savaşmak amacıyla yayımlanmaya başladığı ilk günden itibaren vatanın tüm menfaatlerini her türlü şahsi ve bölgesel menfaatlerin üzerinde tutmaya özellikle ihtimam göstermiştir** (Coşar, 1964, s. 199). Milli Mücadele döneminin en önemli yayın organlarının başında gelen ve Erzurum Kongresi'nin sözcülüğünü de üstlenmiş olan gazete, vatanın bütün parçalarını aynı kıymette görerek yalnızca Doğu vilayetlerinin değil, vatanın tamamının kurtuluşu için sonuna kadar yılmadan ve fedakârca büyük bir mücadele vermiştir. Davası bütün vatan olan *Albayrak*, işgale uğrayan her vatan köşesinin sıkıntılarını kendi derdi olarak görmüş, mücadelesini de Türkiye'nin birliği ve bütünlüğünü savunmak ve işgaller karşısında Türk milletini uyarmak üzerine yapmıştır (Akbulut vd., 2012: s. VII-VIII).

Erzurum'da Müdafaa-i Hukuk fikrinin ruhu ve Doğu Vilayetleri Müdafaa-i Hukuk-ı Milliye (Vilâyât-ı Şarkıyye Müdafaa-i Hukuk-ı Milliye) Cemiyetinin yayın organı haline gelen ve Doğu Anadolu Bölgesi'nin en etkili propaganda aracı olan

Albayrak'ın (Öztoprak, 1981: s. 9) ikinci dönem yayın hayatı, 1921 yılının ilk aylarında sona ermiştir. Öncesinde, 1920 yılının sonlarına doğru, gazetede kopmalar olmuştur. Öyle ki *Albayrak*'ın Milli Mücadele'nin sonuna kadar görevini yerine getirmesini imkânsız kılacak boşanmalar yaşanmıştır. Gazetenin tek sorumlusu Mithat (Turanlı) Bey'in yaydığı ayrılıkçı fikirler vesilesiyle Kazım (Karabekir) Paşa tarafından tutuklanmasıyla da *Albayrak* gazetesi kapanmıştır (Coşar, 1964, s. 199). Fakat Anadolu'nun sayılı büyük gazetelerinden biri olma özelliğine sahip olan *Albayrak*'ın kapanması yalnızca Erzurum için değil, çevresi ve bütün Türkiye için önemli sorunlar yaratmıştır. Çünkü o devrin Türkiye'si için matbuat çok şeyler ifade etmektedir ve cephedeki asker kadar önem taşımaktadır. Buradan hareketle *Albayrak* gazetesinin kapanmasından sonra onun bıraktığı boşluğu doldurma çabalarına girişilmiştir. "Şarkta namus ve ırfanına pek güvenilir bir gazete"nin yayımlanması düşüncesi her zaman aklını meşgul eden Kazım Karabekir Paşa'nın girişimleri nihayet meyvesini vermiş ve Karabekir Paşa, *Albayrak*'ın kapanmasından üç dört ay sonra 25 Ağustos 1921 tarihinde Sarıkamış'ta *Varlık* gazetesini çıkartmayı başarmıştır (Akbulut, 2006: s. 126-127, 133). Böylece *Albayrak*'ın kapatılmasıyla ortaya çıkan bölgenin matbuat boşluğu doldurulmaya çalışılmıştır.

B. Albayrak Gazetesinin Gözünden Türkiye Büyük Millet Meclisinin Açılışının Anlam ve Önemi

Milli Mücadele'nin doğudan yükselen gür sesi *Albayrak* gazetesi, Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışını 26 Nisan 1920 tarihli nüshasında "*İkinci Millet Meclisi*" başlığıyla okuyucularına duyurmuştur. Gazetenin önemli kalemlerinden ve Milli Mücadele'nin fikir kahramanlarından Sıtkı Bey, *Müştak Sıtkı* imzasıyla yayımladığı makalesinde bu konuyu ele almıştır. Sıtkı Bey makalesinde İstanbul'un işgalini ve Meclisin basılmasını Türk milletinin beynine vurulan bir darbe olarak nitelendirilmiş ve işgal kuvvetlerinin Türk aydınlarını tutuklamalarına tepki göstermiştir. İstanbul surları arasında aydınlarını toplamakla Türk milletinin müdafaa dilini kurutacağını zannedenlere, milletin Ankara'da topladığı *İkinci Millet Meclisi* ile cevap verdiğini bildirmiştir.

Sıtkı Bey makalesinde millet-meclis ilişkisine, Türk milleti ve Türkiye Büyük Millet Meclisi arasındaki duygusal bağa da değinmiş ve Türk milletinin Büyük Millet Meclisine takip edeceği yolun keşfini tevdi ettiğini ve bunu yaparken de damarlarındaki kanı, kalbindeki imanı gösterdiğini aktarmıştır. Millet Meclise dayanak noktasını göstermekle hak ve adaletin muazzez kapısından kurtuluş yollarının aranması görevini Meclise bıraktığını bildirmiştir. Ayrıca Türk milletinin ihmallerin, ertelemelerin, şahsî düşüncelerin, sığ görüşlerin, hatta ders almaların şimdiye kadar pek çok acısını çekmiş olduğunu ve yarasını da almış bulunduğunu hatırlatmıştır. Makalesinde Türk milletinin kendisini uçurumlara sürükleyen hain evlat elleriyle karşılaştığı gibi, birçok da heybetli ve kudretli devirler hazırlayan kıymetli evlat

başlarını sinesinde taşıdığına dikkat çeken Sıtkı Bey, fakat hiçbirisinin bugün Meclisin bulunduğu vaziyetin hassaslığı ve ehemmiyeti kadar ince bir vazifeyle yüz yüze gelmediklerini vurgulamıştır. Hayat yolunda iki şeyin var olduğuna dikkat çekmiş ve bunlardan birinin zilletin, esaretin ve nihayet ölümün kanlı dişleri olduğunu; diğersinin ise kurtuluşun, hürriyetin ve ebedî hayatın şanlı ufukları olduğunu bildirmiştir. Sıtkı Bey makalesinde Türkiye Büyük Millet Meclisine bir uyarıda bulunmuş ve Meclisin hâlis ve temiz bir niyet ve ulvi yardımla çizeceği programların, ızdırıp içinde kıvranan Türk illerini ikinci hedefe ulaştıracağını, Allah korusun temennisiyle bunun aksi bir hareketin yaşanması halinde ise birinci hedefin kanlı dişleri arasında onu mahvedeceğini hatırlatmıştır. O zaman da Allah'ın ve tarihin lanetleri önünde cihana yedi bin senelik bir saltanattan hazin bir feryat kalacağına dikkat çekmiştir.

Sıtkı Bey makalesinin son kısmında milletvekillerinin karakterlerine ve Anadolu'nun kendilerinden beklentilerine değinmiştir. Nitekim milletvekillerinin seçilirlerken şüphesiz ruhlarında güzellik, iyilik ve fedakârlık hislerinin çarptığı görülerek seçtiklerini ve milleti ikinci bir yola sürükleyecek hareketin kendilerinden beklenilmediğini dile getirmiştir. Onların tarihin büyük sesini boğacak, masum göğüslerde hıçkırıklar yaratacak yaradılıştan olmadıklarını, Anadolu'nun da hiçbir zaman içinden nankör evlat doğurmadığını vurgulamıştır. Yine Anadolu'nun bütün milletvekillerini kendi kalbinde çarpan vatan sevdası, istiklâl emeliyle donanmış bildiğini ve asrın, zamanın, hâdiselerin gereklerinden istifade edeceklerine, fırsatlar önünde bir dakika dahi vakit kaybetmeyeceklerine sağlam bir şekilde inandığını ve bundan emin olduğunu bildirmiştir. Ayrıca Anadolu'nun kendilerinden, hayatlarında yüzleşecekleri karşısına dikilen ürkütücü hayallere gözleri bakarken, ellerinin vicdanları üstünde titremesini ve her sadânın kalplerinden gelmesini beklediğini, her türlü manasıyla kendilerinden “*fenâ fi'l-vazife*” yani vazifede yok olmalarını istediğini ifade etmiştir. Böylece onlardan görevlerini yaparken tamamen görevlerine odaklanmaları ve vazifeleri dışında hiçbir şeyle meşgul olmamaları talep edilmiştir.

Sıtkı Bey makalesinin son cümlesinde Meclisin de Anadolu'dan beklentileri olabileceğine dikkat çekmiş ve Meclisin çizeceği programların uygulanmasını Anadolu'dan, onun fedakârlığından bekleyebileceklerini hatırlatmış ve Allah yardımcımız, talih yaverimiz olsun duasıyla makalesine son vermiştir (Albayrak, 26 Nisan 1920, s. 1; Akbulut vd., 2012: s. 262-263). Sıtkı Bey'in bu son ifadesi, Türkiye Büyük Millet Meclisinin alacağı kararların yerine getirilmesi konusunda Anadolu'nun her türlü fedakârlığı yapmaya hazır olduğunun duyurulması bakımından önem arz etmektedir.

C. Albayrak Gazetesinin Penceresinden Türkiye Büyük Millet Meclisinin Açılışının Erzurum'daki Yankıları ve Yapılan Törenler

Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışı Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi Erzurum'da da coşkuyla kutlanmıştır. Nitekim bu konuda *Albayrak* gazetesinde

çıkan “*Merâsim Tafsilâtı*” başlıklı haberde, bir önceki Cuma günü Ankara’da toplanan *İkinci Millet Meclisinin* açılış gününe tesadüf ettiği için Erzurum’da bir tebrik merasiminin yapıldığı duyurulmuştur. Haberde, bu tarihi günün önemine de vurgu yapılmış ve Meclisin açıldığı o günün İstanbul’un işgali üzerine kötü bir tecavüze uğrayan *Birinci Meclis-i Milliden* sonra yaşanan buhranlı günlerin ve karışıklıkların sonunu ilan eden bir gün olduğu ve gerçekten Türk tarihinin eşsiz bir sahifesini oluşturduğu vurgulanmıştır. Böylece Türkiye Büyük Millet Meclisinin açıldığı bu tarihi günün Türk tarihindeki anlam ve önemi çok net bir şekilde ortaya konulmuştur.

Diğer yandan aydınların tutuklanmalarına tepki gösterilmiş ve bir milletin müdafaa haykırışını, direniş çığlığını onun bir kısım aydınlarını toplamakla, hapsedmekle ve memleketinden uzaklaştırmakla kesmenin elbette mümkün olmadığı belirtilmiştir. Bundan dolayı da yeni bir seçimle *İkinci Meclisini* anayurdunun aziz bir köşesinde toplamaya karar veren Türk’ün, kısa bir müddet zarfında bu arzusunu başardığı ve Nisan’ın yirmi üçüncü günü *İkinci Millet Meclisini* açtığı ifade edilmiştir. Bugüne tesadüf eden Cuma gününde her vilayetin Cuma namazına müteakip Hatmi Şerif ve Mevlid-i Nebî okuyarak kutlama merasimini ifa ettiği aktarılmıştır. Haberde Türk aydınlarının birer birer tutuklanmaları milletin direniş konusundaki çığlığını kesmeye yönelik bir girişim olarak değerlendirilmiş ve Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışı tüm bu yapılanlara karşılık Türk milletinin adeta tokat gibi bir cevabı olarak nitelendirilmiştir.

Albayrak gazetesi Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılması vesilesiyle Erzurum’da yapılan kutlamalara da haberinde yer vermiştir. Nitekim bu konuyla ilgili olarak *Albayrak*’ta çıkan haberde, o gün Erzurum’da düzenlenen program münasebetiyle Narmanlı Câmi-i Şerîfi’nde toplanılarak Hatim ve Mevlid-i Nebî okunduğu; sonrasında da halkıyla, askeriyle ve mektepleriyle bütün Erzurumluların törene katıldıkları aktarılmıştır. Aynı haberde Hükümet Konağı önünde bir araya gelen halka, gazetenin de yazarlarından olan Albayrak Mektebi Müdürü Mithat Bey’in etkili ve güzel bir konuşma yaptığı dile getirilmiş ve Mithat Bey’in tören için bir araya gelen halka hitaben yaptığı konuşması “*Mithat Bey’in Nutku*” başlığıyla okuyuculara aktarılmıştır.

Gazetenin haberine göre Mithat Bey konuşmasında Meclisin görevlerini sıralamış ve bununla ilgili olarak Büyük Millet Meclisini milletin bütün haklarını muhafaza ve müdafaa ile vazifelendirdiklerini ve *Meclis-i Âlinin* açılış gününün de hakikî bayramlardan olduğunu ifade etmiştir. Konuşmasının sonunda ise mahfuziyeti vaat olunmuş bulunan İslâmiyet’e zafer, Meclise de başarı dilemiş ve İlâhi iradeye uyarak birlik ve kardeşliklerini ispat eden Müslümanları tebrik etmenin bir görev olduğunu dile getirmiştir. Mithat Bey konuşmasını “*Allah yardımcımız olsun!*” duasıyla tamamlamıştır. Bu konuşma metninden de anlaşılmaktadır ki Türkiye Büyük Millet Meclisi, milletin bütün haklarını muhafaza ve müdafaa etmekle görevlendirilmiştir. Böylece milletin, Anadolu’nun, meclisinden beklentilerine tercüman olunmuştur. Türkiye Büyük Millet Meclisinin açıldığı günün hakiki bayramlardan biri

olarak nitelendirilmesi ise bu tarihi güne verilen önemi göstermesi açısından dikkate değerdir.

Mithat Bey'in konuşmasından sonra vatanın ve milletin selameti, saltanat ve hilafetin kurtuluşu için dua edilmiştir. Duaya müteakip ise Valilik Makamına geçilerek tebrikler sunulmuş, askerler ve mektepler tarafından Kolordu Dairesi önünde bir resmigeçit töreni yapılarak kutlama merasimine son verilmiştir (Albayrak, 26 Nisan 1920, s. 1-2; Akbulut vd., 2012: s. 262-264). Tüm bunların neticesinde *Albayrak* gazetesinde yayımlanan haberden de anlaşıldığı üzere Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışı Anadolu'nun diğer vilayetlerinde olduğu gibi Erzurum'da da hem dini, hem de resmi törenlerle kutlanmıştır. Erzurum halkı askeriyle siviliyile, genciyle yaşlılarıyla, memuruyla öğrencisiyle Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışı vesilesiyle yapılan kutlama törenlerine katılmış ve kutlamalar adeta bir bayram havası içinde geçmiştir.

D. Onbeşinci Kolordu Komutanı Kazım Karabekir Paşa'nın Türkiye Büyük Millet Meclisinin Açılışı Vesilesiyle Meclis Başkanlığına Gönderdiği Kutlama Telgrafı ve Meclisin Cevabı

Bu konuyla ilgili olarak *Albayrak* gazetesinde “*Nisanın Yirmi Üçüncü Cuma Günü Ankara'da Küşâd Edilen Büyük Millet Meclisine Onbeşinci Kolordu-yı Hümayûn Kumandanlığı Tarafından Keşide Kılınan Telgraf Sureti*” başlığıyla bir haber yayımlanmıştır. Haberde, Onbeşinci Kolordu Komutanı Kazım Karabekir Paşa'nın Ankara'da Büyük Millet Meclisi Başkanlığına gönderdiği bir telgrafla Meclisin açılışından duyduğu memnuniyeti ilettiği aktarılmıştır. Gazetenin haberine göre telgrafta, Nisan'ın yirmi üçüncü günü Cuma namazının Erzurum'un Narmanlı Câmi-i Şerifi'nde çok büyük bir cemaatle eda edildiği ve Hatm-i Şerif ile Mevlid-i Nebevi okunduğu bildirilmiştir. “*Sevgili Hakanımız ile Payitahtımızın*” ve diğer İslâm beldelerinin yakında kurtuluşuna ve istiklâline dualar edildiği dile getirilen telgrafta, her tarafın donatılmış olduğu da aktarılmıştır. Telgrafta ayrıca tebrik merasiminin yapılması için Hükümet Dairesine gidildiği ve çok parlak milli tezahüratlarda bulunulduğu ifade edilmiştir. Kazım Karabekir Paşa telgrafın sonunda Cenâb-ı Hak'tan Büyük Millet Meclisinin bütün çalışmalarında Allah'ın yardımına erişmesi temennisini dile getirmiş ve Onbeşinci Kolordunun, muhterem Meclisin emrine hazır olduğunu tam bir hürmetle arz etmiştir (Albayrak, 10 Mayıs 1920, s. 2; Akbulut vd., 2012: s. 276-277; Kocatürk, 1988: s. 155).

Onbeşinci Kolordu Komutanı Kazım Karabekir Paşa'nın Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışı vesilesiyle Meclis Başkanlığına gönderdiği kutlama telgrafına Büyük Millet Meclisi adına İkinci Başkan sıfatıyla Celaleddin Arif Bey cevap vermiştir. “*Onbeşinci Kolordu-yı Hümayûn Kumandanlığına*” başlığıyla kaleme alınan cevabi telgrafta, Büyük Millet Meclisinin açılışını tebrik için çekilen Komutanlık Telgrafnamesi'nin Meclis Heyet-i Umûmiyesinde okunduğu ve alkışlarla kabul edildiği bildirilmiş, ayrıca Meclisin hususi teşekkürleri dile getirilmiştir (Albayrak,

10 Mayıs 1920, s. 2; Akbulut vd., 2012: s. 276-277). Kazım Karabekir'in Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığına gönderdiği bu telgraf, milletin evlatlarının yine milletin emrinde olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Milletin bağrından çıkan ve membaı millet olan bu iki güç, *asker* ve *Meclis*, milletin kendilerine tevdi ettiği görevleri yerine getirebilmek için el ele vererek tek yürek halinde hareket etmişler ve Milli Mücadele'yi de başarıyla sonuçlandırmışlardır.

Kazım Karabekir Paşa'nın "Onbeşinci Kolordunun Meclisin emrine hazır olduğunu" bildirmesi yalnızca sözden ibaret kalmamış ve fiiliyata da geçirilmiştir. Nitekim TBMM Hükûmeti, Türk topraklarında yaşanmakta olan Ermeni işgal ve zulmüne son vermek amacıyla 8 Haziran 1920 tarihinde Doğu vilayetlerinde seferberlik ilan etmiştir. 13/14 Haziran'da da Onbeşinci Kolordu Komutanlığını Doğu Cephesi Komutanlığına dönüştürmüştür. Kolordu Komutanlığı, Doğu harekâtına yönelik olarak 13 Haziran 1920 tarihli bir harekât planı hazırlamış fakat planın uygulanması Eylül ayına ertelenmiştir (Dayı, 1996: s. 26). Sovyet tarafının arabuluculuk teklifi üzerine Ermenistan'a yapmayı planladığı askeri harekâtı erteleyen TBMM Hükûmeti, siyasi arenada yaşanan olumsuz gelişmeler üzerine Kazım Karabekir Paşa'nın uzun süredir ısrarla talep ettiği Şark Harekâtı'nı başlatma kararı almıştır. 28 Eylül 1920 tarihinde Ermenistan'a yönelik olarak başlatılan Türk taarruzu başarılı bir şekilde sürdürülmüş; Sarıkamış, Kağızman, Kars ve Gümrü Türk kuvvetlerinin eline geçmiştir (Atnur, 2011: s. 67). Kazım Karabekir Paşa komutasındaki Doğu Cephesi Komutanlığı birliklerinin Türkiye Büyük Millet Meclisinden aldığı yetkiyle başlattığı bu harekât neticesinde doğudaki ilk zafer kazanılmıştır. TBMM Hükûmeti kuvvetlerinin Ermenilere karşı elde ettiği bu zafer üzerine Türk ve Ermeni delegeleri arasında 2/3 Aralık 1920 tarihinde Gümrü Antlaşması imzalanmıştır. Bu antlaşma aynı zamanda Ankara Hükûmetinin ilk siyasi zaferi ve antlaşması olmuştur (Görgülü, 1993: s. 215-216).

3. Türkiye Büyük Millet Meclisinin Açılışının Öğüd Gazetesindeki Yanlıları

A. Konya Ovası'nın Sesi Öğüd Gazetesi

Öğüd gazetesi Selanikli Abdülgani Ahmed (Doyran) Efendi tarafından 1 Eylül 1917 tarihinden itibaren Afyon'da haftalık olarak çıkarılmaya başlanmıştır (Önder, 1994: s. 2863-2864). Öğüd, 1919 yılı Ekim ayına kadar Afyon'da yayımlanmaya devam etmiş, bu tarihten sonra Konya'ya nakledilerek yayın hayatını burada sürdürmüştür. Gazetenin başlık klışesinin altında, "*Âmâl-ı millîyeye hizmetkâr, menâfi-i vataniyeye hürmetkâr ve müstakil'ül efkâr yevmi Türk gazetesidir*" cümlesine yer verilmiştir ki bu da gazetenin ulusal kurtuluş hareketinden yana olduğunu göstermelerinden biri olmuştur (Öztoprak, 1981: s. 10).

Öğüd'ün 1918 yılından itibaren Anadolu basınında bir "Milli Mücadele" başlatmış olduğu anlaşılmaktadır. Konya'daki ilk baskısını 1 Temmuz 1919 tarihinde 97. sayısı ile birlikte yapan Öğüd, daha başından itibaren Milli Mücadele'nin

yanında olduğunu açık açık yazmıştır. Gazete bir yandan Mustafa Kemal'in başlatmış olduğu Milli Mücadele ve Kuva-yı Milliye harekâtını yazılarıyla desteklerken, diğer yandan İtilaf Devletleri, özellikle de İngilizler aleyhinde sert ifadeler kullanmıştır. Bunun üzerine şehirdeki bir grup İtalyan askeri 26 Ocak 1920 sabahı *Öğüd* matbaasına gelerek matbaaya el koymuşlardır (Önder, 1994: s. 2864-2867). İngilizler; şehirde Milli Mücadele fikrinin doğmasında, filizlenmesinde ve gelişmesinde çok büyük hizmetleri olan, bu ulvi fikri destekleyen ve Anadolu'da yaşanan işgaller konusunda halkı aydınlatan *Öğüd* gazetesinin kapatılmasıyla Konya'daki Kuva-yı Milliye ruhunu ve sesini yok edeceklerini zannetmişlerdir (Avanas, 1998: s. 4, 34). Fakat yanıldıklarını onlar da kısa bir süre sonra anlamışlardır. Çünkü yaşanan gelişmelere Ankara sessiz kalmamış ve Mustafa Kemal Paşa, *Öğüd* gazetesinin İtalyanlar tarafından kapatıldığını bildiren Konya Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Başkanlığına gönderdiği cevabi telgrafta, bir başka gazete imtiyazı olarak onu yayımlamalarının uygun olacağını bildirmiştir (Kocatürk, 1999: s. 194). *Öğüd* gazetesinin kapatılması üzerine onun yerine 27 Ocak 1920 tarihinden itibaren *Nasihah* gazetesi yayımlanmaya başlanmıştır. Diğer yandan Heyeti Temsiliyesi namına Mustafa Kemal Paşa'nın *Öğüd* gazetesindeki İtalyan işgalinin kaldırılması yönünde İstanbul'daki İşgal Kuvvetleri Komutanlığı nezdinde yaptığı girişimler sonuç vermiş ve İtalyanlar 5 Şubat 1920 tarihinde *Öğüd* gazetesini boşaltmışlardır. Bunun üzerine 17 Şubat 1920 tarihine kadar 23 sayı yayımlanmış olan *Nasihah* gazetesi, bu tarihte yerini yeniden *Öğüd* gazetesine terk etmiştir (Önder, 1994: s. 2870-2872).

O günlerde Anadolu'da her gün çıkarılan ilk gazete olan *Öğüd*, Mustafa Kemal Paşa'nın daveti üzerine 1921 yılı Temmuz ayından ve 699. sayısından itibaren Ankara'da yayımlanmaya başlanmıştır. Burada basılan nüshasının başlığının altında, "*Öğüd'ün Ankara Nüshası*" ifadelerine yer verilmiştir. Böylece *Öğüd*, Anadolu'nun iki şehrinde aynı zamanda neşredilen ilk gazete unvanını kazanmıştır (Coşar, 1964: s. 155, 160, 163). Türkiye Büyük Millet Meclisi açılmadan önce Heyet-i Temsiliyeden alınan haberleri ve telgrafları yayımlayan, açılması sonrasında da Büyük Millet Meclisinin yayınlanması istediği haber ve beyannameleri sayfalarına taşıyan *Öğüd* gazetesi, 9 Mayıs 1923 tarihli ve 1146 sayılı nüshasıyla okuyucularına veda etmiştir (Önder, 1994: s. 2873, 2876).

B. *Öğüd* Gazetesinin Sesinden Türkiye Büyük Millet Meclisinin Açılışının Anlam ve Önemi

Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışına Anadolu'nun bağrından çıkan *Öğüd* gazetesi de duyarsız kalmamıştır. Konya'da yayımlanan ve Milli Mücadele'nin Anadolu'da yükselen seslerinden olan *Öğüd*, Türk tarihine altın harflerle yazılacak olan bu tarihi günü "*Milletin Kudretli Varlığını İsbah Eden Büyük Millet Meclisi Bugün Kuruldu*" manşetiyle okuyucularına duyurmuştur. Ayrıca manşetin hemen altında Türkiye Büyük Millet Meclisinin açıldığı günün anlam ve önemini en iyi şekilde ifade edebilmek için "*Büyük Gün*" başlığıyla bir makale yayımlanmıştır.

Öğüd gazetesinin makalesinde öncelikli olarak İstanbul'un işgaline değinilmiş ve İstanbul sokaklarında aydınların dayaklar atılarak sürüklendikleri, öldürüldükleri ve Sultan saraylarına girildiği dile getirilmiştir. Bütün bu yapılanların amacının ise bir milleti hakaretle, eziyetle, işkenceyle, süngüyle ve yumrukla yok etmek olduğu ifade edilmiştir. Makalede tüm bunları yapanlar zavallılar olarak nitelendirilmiş ve o gün Ankara'da toplanan Büyük Millet Meclisinin bütün bu zalim düşünceleri, vahşi tasavvurları bir hamlede kökünden koparan, ezen ve deviren bir kuvvet olduğu vurgulanmıştır. Makalenin devamında Meclis bir anıta benzetilmiş ve Anadolu'nun göbeğinden yükselen bu birlik ve varlık abidesinin Türk ve İslam'ın kudret ve azametini, namus ve şerefi için katlanacağı fedakârlıkların büyüklüğünü, milletin azim ve kararını tüm dünyaya göstermekte olduğu bildirilmiştir. Osmanlı tarihinin böyle bir günü ilk defa kaydettiğine dikkat çekilen makalede, gelecek nesillere de mesaj gönderilmiş ve evlatlarının bu satırları gözyaşlarıyla takip edecekleri, tarihin bu günü kaydeden sayfası huzurunda gurur ve iftiharla eğilecekleri, ataları olarak kendilerinin de bundan emin olmaları gerektiği ifade edilmiştir. Türkiye Büyük Millet Meclisinin büyük işler göreceği beklentisinin dile getirildiği makalede Meclis, anavatanın kurtarıcı sesi olarak da nitelendirilmiştir. Nitekim milyonlarca insanın, milyonlarca tevhit ehlinin yaşlı gözleriyle ve imanlı kalpleriyle son ümitleri olan anavatanlarının kurtarıcı sesini beklemekte olduğu dile getirilmiş ve anayurdun her köşesinden seçilerek gönderilen milletvekillerinin bu sesinin Ankara'dan işitileceği belirtilmiştir (Öğüd, 23 Nisan 1920, s. 1). Böylece Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışının Türk milleti için anlam ve önemi net bir şekilde ortaya konulmuştur.

C. *Öğüd* Gazetesinin Penceresinden Türkiye Büyük Millet Meclisinin Açılışının Konya'daki Yankıları ve Yapılan Törenler

Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışı Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi Konya'da da sevinçle karşılanmış ve törenlerle kutlanmıştır. Meclisin açılışı ve silesiyle gerçekleştirilen bu kutlamalar basında da yer almıştır. Nitekim *Öğüd* gazetesinin bu konuyla ilgili olarak "*Büyük Millet Meclisi-Konya'da Merasim*" başlığıyla verdiği habere göre, Türkiye Büyük Millet Meclisinin Ankara'da kuruluşu şerefine Konya'da da olağanüstü bir tören yapılmıştır. Bu münasebetle Cuma namazından önce Vali ve Kumandan Beyefendiler ile askeri ve mülki ileri gelen devlet adamları, bütün memurlar, eşraf ve beldenin ileri gelenleri erkenden Kapu Cami-i Şerifi'ne gelmişlerdir. Burada hafız efendiler tarafından Hatm-i Şerif ile Buhârî-yi Şerifler okunmuş ve bunlar, hazır bulunanlar tarafından derin bir vecd ve sükûnetle dinlenmiştir. Sonra Halife ve Hakan'ın, memleket ve milletin selâmet ve saadeti ile hakkı olan istiklâl ve hürriyetine bir an evvel kavuşabilmesi için dua edilmiştir. Namazdan sonra ise Hükûmet Konağında düzenlenen törende bütün memur, eşraf ve beldenin ileri gelenleri Vali Beyefendi'yi resmi olarak tebrik etmişlerdir. Aynı şekilde Kumandan Beyefendi nezdinde de kutlama merasimi yapılmış ve kendisi resmi olarak tebrikleri kabul etmiştir (Öğüd, 24 Nisan 1920, s. 1). *Öğüd* gazetesinde yayımlanan haberden de anlaşılmaktadır ki Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışı Anadolu'nun

birçok vilayetinde olduğu gibi Konya'da da sevinçle karşılanmış ve törenlerle kutlanmıştır. Konya'daki kutlamalarda sırasıyla camilerde dini, Hükûmet Konağı ile Askeri Karargâhta resmi törenler gerçekleştirilmiştir. Böylece Konya halkı ile askeri ve mülki erkân Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışı vesilesiyle yaşanan sevince hep birlikte ortak olmuşlardır (Öğüd, 25 Nisan 1920, s. 1).

4. Türkiye Büyük Millet Meclisinin Açılışının İzmir'e Doğru Gazetesindeki Yankıları

A. Batı Anadolu'nun Sesi İzmir'e Doğru Gazetesi

Milli Mücadele döneminin ilk yıllarında Balıkesir'de yayımlanan *İzmir'e Doğru* gazetesi, 16 Kasım 1919 - 27 Haziran 1920 tarihleri arasında 74 sayı olarak basılmıştır. Gazete, Milli Mücadele'nin hizmetinde ve yanında olduğunu başlığının altında yer verdiği "*Harekât-ı Millîye'nin hâdim ve mürevvicidir*" cümlesi ile net bir şekilde ortaya koymuştur. Ayrıca "*Âmâlî Millîye'yi müdafaa edecek yazılar kabul edilir*" cümlesiyle de hangi amaca dönük bir yayın faaliyetinde bulunduğunu açıklamıştır (Öztoprak, 1981: s. 12). Balıkesir Kuva-yı Milliye Kargâhını teşkil edenlerin amaçlarını ve fikirlerini köylere kadar iletip anlatacak ve aynı zamanda işgal altında inleyen İzmir'e de ümit taşıyacak bir gazetenin gerekliliğine inanmış olanlar, 16 Kasım 1919 tarihinde *İzmir'e Doğru*'nun 1 numaralı ilk nüshasını çıkarmışlardır (Coşar, 1964: s. 25).

İzmir'e Doğru gazetesinin sahipliğini Hüseyin Vasıf (Çınar) Bey ve başyazarlığını da Mustafa Necati Bey yapmıştır (Öztoprak, 1981: s. 12). Yazı müdürlüğünü, muhabirliğini, muhahhahlığını ise Esad (Çınar) Bey yürütmüştür. Gazetenin başyazarları Mustafa Necati Bey ile Hüseyin Vasıf (Çınar) Bey tarafından kaleme alınmıştır. Bunlardan Mustafa Necati Bey ilk Büyük Millet Meclisine üye seçilmiş, Milli Eğitim Bakanı olarak hazırlanmasında büyük rol oynadığı Harf İnkılâbının ilk sonuçlarını göremeden 1929 yılında vefat etmiştir (Coşar, 1964: s. 23). Mustafa Necati Bey, Milli Mücadele döneminde *İzmir'e Doğru* gazetesinde kaleme aldığı yazılarıyla Milli Mücadele'nin özünü ve felsefesini ortaya koymuştur. Kuva-yı Milliye'nin gelişmesinde, vatan sevgisinin yayılmasında ve halkın Milli Mücadele'ye yardımlarının artmasında onun çok büyük çalışmaları olmuştur (İlgürel, 1999: s. 18-19). Hüseyin Vasıf (Çınar) Bey ise Balıkesir'e gelmeden önce İzmir'de düzenlenen Batı Anadolu Kongresi'ne katılarak burada ateşli konuşmalar yapmıştır. İzmir Redd-i İlhak Cemiyetinin de kurucuları arasında yer almış, kardeşi Esat Bey ile Balıkesir'e gelerek burada Kuva-yı Milliye'nin teşkilatlanması çalışmalarına katılmıştır. Hüseyin Vasıf (Çınar) Bey'in en önemli görevlerinden birisi kısa zamanda bölgenin en çok aranan ve okunan gazetesi olan *İzmir'e Doğru*'yu çıkarması olmuştur. 22 Temmuz'da başlayan Yunan taarruzu esnasında cephenin en ön saflarında yer alan Vasıf Bey, Türk kuvvetlerinin geri çekilmesiyle birlikte Bursa ve Eskişehir üzerinden Ankara'ya gelmiştir. Milli Mücadele'nin zaferle sonuçlanmasından

sonra ise Türkiye Büyük Millet Meclisinin ikinci, üçüncü ve dördüncü dönemlerinde milletvekilliği yapmıştır. İstiklal Mahkemesi Savcılığı ve Maarif Vekilliği'nin yanı sıra Prag, Peşte, Roma ve Moskova Büyükelçiliği görevlerinde bulunmuş olan Vasıf Çınar Bey, son görevinde rahatsızlanarak 3 Haziran 1935 tarihinde vefat etmiştir (Özdemir, 2001: s. 49-52). Kardeşi Esad (Çınar) Bey ise Balıkesir'in işgali üzerine Ankara'ya çekilmiş ve orada Mustafa Kemal Paşa'nın kâtipliğini yapmıştır (Coşar, 1964: s. 23).

Mustafa Necati, Hüseyin Vasıf ve Esad Beylerin gayretleriyle Milli Mücadele'nin Batı Anadolu'dan yükselen sesi olan ve Balıkesir Kuva-yı Milliye Karargâhının sözcülüğünü de üzerine almış olan *İzmir'e Doğru* gazetesi, kuvvet kaynağını yalnızca vatan sevgisi ve bu uğurdaki mücadele azminden almıştır. Bütün Ege'de mücadele ruhunu yayan (Coşar, 1964: s. 25, 34), vatan sevgisi ve azmin bir ürünü olan *İzmir'e Doğru* gazetesi önceleri haftada iki kez olarak basılmış, 28 Ocak 1920 tarihinden itibaren de haftada üç gün olarak yayımlanmaya başlanmıştır. Gazete, Balıkesir'in Yunanlılar tarafından işgali üzerine 27 Haziran 1920 tarihinde 74. sayısı ile okuyucularına veda etmiştir (Öztoprak, 1981: s. 12).

B. İzmir'e Doğru Gazetesinin Sayfalarından Türkiye Büyük Millet Meclisinin Açılışının Duyurulması

Milli Mücadele'nin Batı Anadolu'dan yükselen sesi *İzmir'e Doğru* gazetesi, Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışını 25 Nisan tarihli nüshasında "*Meclis-i Milli-i Kebirimizin Küşâdı*" başlığıyla okuyucularıyla paylaşılmıştır. Gazetenin haberinde *Meclis-i Mebusanın* İngilizlerin ve Ferid Paşa Hükûmetinin zulüm ve baskısının bir sonucu olarak kapatıldığı ifade edilmiş ve bunun üzerine millî hâkimiyetimizin temsilcisi olmak üzere 23 Nisan günü Ankara'da Büyük Millet Meclisinin açıldığı duyurulmuştur. Haberde bütün vilayet ve liva delegelerinden oluşan Büyük Millet Meclisinin süratle göreve başladığı belirtilmiş ve bu konuyla ilgili olarak Heyet-i Temsiliye adına Mustafa Kemal Paşa tarafından *Karesi Müdafaa-i Hukuk Riyasetine* gönderilen telgrafa da yer verilmiştir (İzmir'e Doğru, 25 Nisan 1920, s. 2). *İzmir'e Doğru* gazetesi Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışı esnasında Hacı Bayram-ı Veli Camii'nden başlayarak üyelerinin en yaşlısı sıfatıyla Sinop mebusu Şerif Bey'in Meclis Başkanlığı kürsüsünde hâzırına yaptığı konuşmayı da içeren bir haberi de "*Büyük Millet Meclisi*" başlığıyla okuyucularına aktarmıştır (İzmir'e Doğru, 9 Mayıs 1920, s. 2). Böylece Ankara'da yaşanan heyecanı ve coşkuyu bir nebze de olsa okuyucularına yaşatmayı amaçlamıştır.

C. İzmir'e Doğru Gazetesinin Satır Aralarından Türkiye Büyük Millet Meclisinin Açılışının Anlam ve Önemi

Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışının anlam ve önemini Batı Anadolu'dan yansıtan haber, *İzmir'e Doğru* gazetesinin 28 Nisan 1920 tarihli nüshasında yayımlanmıştır. Gazetede "*Meclis-i Kebir-i Milli*" başlığıyla yayımlanan haberde,

Meclisin Anadolu için anlam ve önemini dile getiren ifadelere yer verilmiştir. Nitekim *Meclis-i Kebîr-i Millînin* Anadolu'nun duygu, istek ve arzu birliğini sağladığı belirtilmiş ve milletimizin umumi görevlerini Allah'ın yardımıyla üzerine alarak vatan görevine süratle başladığı ifade edilmiştir. Böylece Türkiye Büyük Millet Meclisi Anadolu'nun duygu, istek ve arzu birlikteliğinin vücut bulduğu mekân olarak nitelendirilmiş ve millet adına yüklendiği görevinin de vatan görevi olduğu vurgulanmıştır. Haberde ayrıca mebusların niteliklerine de değinilerek milletin güvenini alan kişilerden oluşan bu yüce kuvvetin Allah'ın yardımıyla hayırlı işler başarması temennisi dile getirilmiştir (İzmir'e Doğru, 28 Nisan 1920, s. 2).

Diğer yandan Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışının anlam ve önemi, *İzmir'e Doğru* gazetesinin önemli kalemlerinden Hüseyin Vasıf (Çınar) Bey tarafından "*Büyük Millet Meclisi*" başlıklı bir makalede de ele alınmıştır. Hüseyin Vasıf Bey makalesinde Meclisin açılışının Anadolu için ne anlam ifade ettiğine değinmiş ve içinde bulunulan süreçte Anadolu'nun tamamının hayat ve istikbali için bir tek birlik çatısı ve kahramanlık etrafında toplandığını belirtmiştir. 23 Nisan milli tarihinde Anadolu'nun yetkili temsilcilerinden meydana gelerek müzakerelere başlayan Büyük Millet Meclisinin artık bütün milletin tek dayanağı, sığınağı ve dimağı olduğunu bildirmiştir. Ayrıca tarihin bu birliktelik örneğini daima hayret ve kutsallığıyla anacağını, ortaya konulan bu birliktelik örneğinin İstanbul'u işgal etmekle Müslümanlığı felç etmeyi ümit etmenin aslında gerçekleşmesi mümkün olmayan bir hayal olduğunun da ispatı olduğunu savunmuştur.

Hüseyin Vasıf Bey makalesinin devamında kendilerinin başsız ve ruhsuz bırakılmak istendiğini fakat bunu yapanların karşılarında heyecanlı, coşkulu, gayretli ve kararlı bir kalbi, Büyük Millet Meclisini bulduklarını ifade etmiştir. Bu coşkuyla çarpan milli kalpten fıskıracak olan hayat suyunun hiç şüphesiz İslamiyet'in varlığının ve hukukunun kurtuluşuna kefil olacağını bildirmiştir. Ayrıca bütün milletin Büyük Millet Meclisinin etrafında bir araya gelerek düşmanlarına karşı başlattığı bu mücadelenin İslam âleminde de yankılanacağını, ses getireceğini ve yüzleşmelere vesile olacağını düşündüğünü dile getirmiştir. İşte o zaman kendilerini, Türkleri ve Müslümanları mahvetmeyi bir siyaset ilkesi kabul eden İngilizlerin artık heybetli tarihlerinin son fasıllarını görmeye içlerinin kan ağlayacağını savunmuştur. Vasıf Bey, Meclisi bir anıta benzetmiş ve milli tarihimizin en ulvi bir abidesi olan Büyük Millet Meclisinin vatanın kurtuluşundan doğan zafer manzumeleriyle son milli sesini yükseltmeye muvaffak olacağını dile getirmiştir. Vatanın her köşesinden kopup gelen bu coşkun kudret ve samimiyetini, düşmanlarının dahi takdir etmeye mecbur olduklarını çünkü dünyada en meşru ve sağlam hakkın müdafaa ve yaşama hakkı olduğunu bildirmiştir. Vasıf Bey'in makalesinde Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışının Anadolu ve millet için ifade ettiği anlam ve önemi ortaya koyan görüşlere yer verilmiş olması ve Meclise çeşitli benzetmeler yapılması, Meclisi Anadolu'nun penceresinden ve milletin gözünden görebilmek ve onun Türk tarihindeki yerini anlayabilmek adına önem arz etmektedir. Burada altı çizilmesi gereken bir diğer

önemli husus da makalede dünyada en meşru ve sağlam hakkın müdafaa ve yaşama hakkı olduğunun dile getirilmiş olmasıdır. Şöyle ki Birleşmiş Milletler Evrensel Beyannamesi'nin ilanından daha 15 ila 20 yıl öncesinde dünyada en meşru ve sağlam hakkın yaşama hakkı olduğu Anadolu'dan tüm dünyaya haykırılmıştır. Bu da Vasıf Bey'in makalesini evrensel değerlere yaptığı vurgu bakımından anlamlı ve önemli kılmaktadır.

Vasıf Bey makalesinin son kısmında ise mebusların niteliklerine değinmiş ve Büyük Millet Meclisinin, vatanın her tarafından umumun oyuyla gerçek bir seçimle temsil yetkisini elde eden ve her livanın en namuskâr ileri gelenlerinden ve aydınlarından oluştuğunu ifade etmiştir. Makalesinde Büyük Millet Meclisinin kararlarına milletin bütün fertleri tarafından itaat edileceğini dile getiren Vasıf Bey, Meclisi bir membaa benzetmiş ve artık Anadolu'nun bir ilham ve harekât pınarı olduğunu ve çok bereketli olan bu kıymetli membaın yeni şeyler ortaya koyacağını vurgulamıştır (İzmir'e Doğru, 2 Mayıs 1920, s. 1). Makalede Türkiye Büyük Millet Meclisinin kararlarına milletin her ferdinin itaat edeceğinin ifade edilmiş olması milletin, meclisinin emrinde olduğunu vurgulaması bakımından önemlidir. Böylece millete, meclisinin kararlarına uyma ve onları yerine getirme yükümlülüğü verilmiştir. Son satırlar ise Anadolu'nun Türkiye Büyük Millet Meclisine bakışını bir kez daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. Gerçekten de burada ifade edildiği gibi bu münbit pınardan beslenen Anadolu, Milli Mücadele'yi zaferle taçlandıracaktır.

D. İzmir'e Doğru Gazetesi'nin Penceresinden Türkiye Büyük Millet Meclisinin Açılışının Balıkesir'deki Yankıları ve Yapılan Törenler

Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışı Anadolu'nun diğer şehirlerinde olduğu gibi Balıkesir'de de coşkuyla kutlanmıştır. Nitekim bu konuyla ilgili olarak *İzmir'e Doğru* gazetesinde “*Meclis-i Millî-i Kebirimizin Küşâdı*” başlığı içeriğinde yer alan haberde, Balıkesir'de olağanüstü resmi törenler yapılarak bu milli ve mukaddes günün kutsandığı bildirilmiştir. Balıkesir'deki törende Paşa Camii'nde toplanan binlerce kişi saf bir kalple ve samimi bir niyetle memleketin selameti için dua etmiştir. Ayrıca okunan Hatm-i Şerif'in duası sonrası Mevlid-i Şerif okunmuş ve Cuma namazından sonra Heyet-i Merkeziye Reisi Vehbi Beyefendi tarafından mevcut durum anlatılmış ve etraflıca açıklanmıştır. Milli birlik ve gayenin gerekliliği birçok delilleri ile izah edildikten sonra Kuva-yı Milliye'nin meşruiyeti hakkında açıklamalar yapılmıştır. Namazdan sonra ise ilk olarak Hükümet Dairesinde Mutasarrıf Beyefendi ziyaret edilerek kendisine tebrikler sunulmuş ve akabinde Komutanlık Makamına geçilerek orada da Miralay Avni Beyefendi tebrik edilmiştir. Şehirde akşama kadar mızık ve davullar çalınarak Büyük Millet Meclisinin açılışı sevinçle duyurulmuştur. *İzmir'e Doğru* gazetesinin haberinde Meclisin “vahdet-i milliyeyi” sağlayacağına olan inanç da dile getirilmiş ve Balıkesir halkının milli birliği sağlayacak olan *Meclis-i Millîden* çok ümitli olduklarını bu şekilde gösterdikleri ifade edilmiş ve Büyük Millet Meclisi üyelerine başarılar dilenmiştir. Haberde, alı-

nan telgraflara dayanılarak bütün kaza ve nahiyelerine varıncaya kadar Balıkesir halkının bu sevince ortak olduğunun anlaşıldığı ifade edilmiştir. Ayrıca milletin bu şekildeki birlikteliğinin ve güzel arzuları uğrunda ortaya koyduğu gayret ve fedakârlıklarının hakikaten takdire değer olduğu dile getirilmiştir (İzmir'e Doğru, 25 Nisan 1920, s. 2).

İzmir'e Doğru gazetesinde kısaca da olsa Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışının Bursa'daki kutlamalarına da yer verilmiştir. Gazetenin bu konudaki haberinde Bursa Vali Vekili Bekir Sami imzasıyla Heyet-i Merkeziyeye gönderilen telgrafta, Bursa'da Cami-i Kebir'de Cuma namazının kılınmasından sonra Hatm-i Şerif okunduğu ve tam bir hürmetle tebrik merasiminin yapıldığı bildirilmiştir. *İzmir'e Doğru* gazetesi buradan hareketle yaptığı değerlendirmede Anadolu'nun bu cihan kavgasında ortaya koyduğu bu harikulade milli birliğin, onun güzel vasfının ve erdeminin anlaşılmasının en büyük delili olduğunu vurgulamıştır (İzmir'e Doğru, 25 Nisan 1920, s. 2). Böylece Anadolu'nun Türkiye Büyük Millet Meclisi etrafında tek yumruk halinde toplanarak hareket etmesi, Anadolu halkının faziletinin en büyük kanıtı olarak nitelendirilmiştir. *İzmir'e Doğru* gazetesinde yayımlanan haberler de göstermektedir ki Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışı tıpkı Kastamonu, Erzurum, Konya, Bursa ve Anadolu'nun diğer vilayetlerinde olduğu gibi Balıkesir'de de hem dini hem de resmi törenlerle kutlanmıştır. Balıkesir halkı da yapılan kutlamalarla bu tarihi günde Anadolu'nun sevincine ortak olmuştur.

Sonuç

Mondros Mütarekesi'nin imzalanması ve sonrasında başlayan haksız işgaller karşısında Türk milleti harekete geçmiş ve Mustafa Kemal Atatürk liderliğinde Milli Mücadele hareketini başlatmıştır. Bu süreçte tarihi bir gelişme yaşanmış ve bağımsızlık mücadelesinin başarıyla yönetilmesini sağlayacak ve kurucu meclis rolünü üstlenerek tam egemenlik, özgürlük ve yeni bir devlet kurma işlevlerini başarıyla bir araya getirecek olan Türkiye Büyük Millet Meclisi açılmıştır. Kadim Türk tarihinin dönüm noktalarından biri olan ve cumhuriyete giden yolda atılan bu önemli adım, dönemin zor şartları altında ve kısıtlı imkânlarla varlıklarını sürdürmeye çalışan Milli Mücadele'nin yanında ve safında yer alan fedakâr Anadolu basınında da yer almıştır. Nitekim buradan hareketle çalışmada bu fedakâr gazetelerden, Anadolu'nun güür seslerinden Kastamonu'da *Açıksöz*, Erzurum'da Albayrak, Konya'da *Öğüd* ve Balıkesir'de *İzmir'e Doğru* gazetelerine kulak verilmiş ve bu tarihi olayın Anadolu için anlam ve önemi onların gözünden ve dilinden aktarılmaya çalışılmıştır. Kaynağı bir asır öncesine dayanan bu bilgi ve bulgular maziden âtiye, atadan toruna bir mesaj olarak addedilmiş ve bu hassasiyetle değerlendirilmiştir.

Yapılan uzun soluklu çalışma neticesinde Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışının Anadolu'da yaşattığı sevinç, coşku ve heyecanın Anadolu basınında geniş bir şekilde yer aldığı tespit edilmiştir. Gerek kaleme alınan makalelerde gerekse yapılan konuşmalarda bu durum net bir şekilde ortaya konulmuştur. Nitekim ilk olarak

TBMM'nin “*Meclis-i Millî, Meclis-i Millî-i Kebir, Meclis-i Kebir-i Millî, Meclis-i Fevkalâde-i Millî, Meclis-i Âlî, Büyük Meclis, Büyük Millet Meclisi, İkinci Millet Meclisi*”, vb. isimlerle adlandırıldığı görülmüştür. Meclisin açıldığı gün, anlam ve önemine binaen “Büyük Gün” ve “Hakiki Bayram” olarak nitelendirilmiş ve bu günün Türk tarihinin eşsiz bir sahifesini oluşturduğu ifade edilmiştir. Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışının Anadolu’da askeri ve mülki erkânın yanı sıra halkın da katılımıyla hem dini hem de resmi törenlerle coşkulu bir şekilde kutlandığı görülmüştür.

Meclisin açılışıyla ilgili olarak kaleme alınan makalelerde ise İstanbul’un işgalinden ve Meclis-i Mebusanın basılmasından duyulan rahatsızlık dile getirilmiş, Türk aydınlarının ve mebusların birer birer tutuklanmalarına tepki gösterilmiş ve parlamentoların milletler için önemine vurgu yapılmıştır. Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışının Anadolu ve Türk milleti için ne anlam ifade ettiği, bu tarihi açılışın kimlere nasıl bir cevap olduğu dile getirilmiştir. Anadolu’nun Meclise bakışı aktarılmış, Meclisin görevleri ve Meclisten beklentiler sıralanmıştır. Buna göre Türkiye Büyük Millet Meclisi milletin bütün haklarını muhafaza ve müdafaa ile vazifelenirilmiş ve Meclis, gerek Türk vatanının gerekse İslam âleminin kurtarılmasının ve selamete kavuşturulmasının bir teminatı olarak görülmüştür. **Millet-Meclis ilişkisine değinilmiş, Türk milleti ve Türkiye Büyük Millet Meclisi arasındaki duygusal bağa atıf yapılmıştır. Ayrıca milletvekillerinin karakterlerine ve Anadolu’nun kendilerinden beklentilerine de yer verilmiştir. Onlardan görevlerini yaparken tamamen görevlerine odaklanmaları ve vazifeleri dışında hiçbir şeyle meşgul olmamaları istenmiştir.**

Türkiye Büyük Millet Meclisi, Milli Mücadele’nin yanında ve safında yer alan Anadolu basınında milli hâkimiyetin temsilcisi olarak zikredilmiş, Anadolu’nun göbeğinden yükselen birlik ve varlık abidesine benzetilmiş ve anavatanın kurtarıcısı sesi olarak addedilmiştir. Ayrıca Anadolu’nun duygu, istek ve arzu birlikteliğinin vücut bulduğu mekân olarak görülmüş ve millet adına yüklendiği görevin de vatan görevi olduğu ifade edilmiştir. Bunun yanında Meclis bütün milletin tek dayanağı, sığınağı ve dimağı olarak vurgulanmıştır. Aynı zamanda heyecanlı, coşkulu, gayretli ve kararlı bir kalp olarak nitelendirilmiş, bir membaa benzetilmiş ve Anadolu’nun ilham ve hareket pınarı olarak zikredilmiştir. Diğer yandan Anadolu ve İstanbul ahalisinin yaralı vatanın başucunda yekvücut olarak saf bağladığı ve Türkiye Büyük Millet Meclisinin vereceği sözlü ve yazılı emirleri beklemekte olduğu ifade edilmiştir. Böylece Türk milletinin tek yumruk ve tek yürek halinde Türkiye Büyük Millet Meclisinin emrinde olduğu vurgulanmıştır.

Kaynakça

Akbulut, Dursun Ali. (2006). *Albayrak Olayı, Milli Mücadele Başlarında Halk Hükümeti Kurma Girişimi Erzurum 1920*. İstanbul: Temel Yayınları.

- Akbulut, Dursun Ali; Aslan, Yavuz; Aslan, Betül; Başak, Tolga; Erdem, Ömer; Öncü, Ali Servet; Uca, Alaattin; Yüksel, Mevlüt. (2012). *Yüce Yurttan Yükselen Ses Albayrak 1919-1921 Tıpkıbasım ve Yeni Türk Alfabesiyle* (2. bs.). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Akşin, Sina. (1998). *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele, Son Meşrutiyet (1919-1920)*, C. 2. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Atatürk, Kemal. (2003). *Nutuk 1919-1927*. Zeynep Korkmaz (Bugünkü Dille Yay. Haz.). Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Atnur, İbrahim Ethem. (2012). "Moskova ve Kars Antlaşmalarına Göre Nahçıvan", *3. Uluslararası Kafkasya Tarih Sempozyumu (Kars Antlaşması ve Bölgesel Etkileri) 13-15 Ekim 2011*. (s. 65-75). Kars: Kafkas Üniversitesi Yayınları.
- Avanas, Ahmet. (1998). *Milli Mücadele'de Konya*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Coşar, Ömer Sami. (1964). *Milli Mücadele Basımı*. İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayınları.
- Dayı, S. Esin. (1996). "1918-1920 Yılları Arasında Iğdır ve Çevresindeki Siyasi Gelişmeler", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 5, s. 1-27.
- Dursunoğlu Cevat. (1998). *Milli Mücadele'de Erzurum* (2. bs.). İstanbul: Erzurum Kitaplığı.
- Eski, Mustafa. (1995). *Kastamonu Basınında Milli Mücadele'nin Yankıları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Gökbilgin, M. Tayyib. (2011). *Milli Mücadele Başlarken, Mondros Mütarekesi'nden Büyük Millet Meclisi'nin Açılmasına*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Görgülü, İsmet. (1993). *On Yıllık Harbin Kadrosu 1912-1922, Balkan-Birinci Dünya ve İstiklal Harbi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Gürer, Turgut. (2006). *Atatürk'ün Yaveri Cevat Abbas Gürer, Cepheden Meclise Büyük Önder ile 24 Yıl* (2. bs.). İstanbul: Cumhuriyet Kitapları Yayınları.
- İlgürel, Mücteba. (1999). *Milli Mücadele'de Balıkesir Kongreleri*. İstanbul: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- İnan, Afet. (2011). *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler* (9. bs.). Arı İnan (Yeni Bas. Haz.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Jaeschke, Gotthard. (1989). *Türk Kurtuluş Savaşı Kronolojisi, Mondros'tan Mudanya'ya Kadar (30 Ekim 1918-11 Ekim 1922)* (2. bs.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kansu, Mazhar Müfit. (1988). *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber, C. 2.* (3. bs.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kocatürk, Utkan. (1988). *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kronolojisi 1918-1938* (2. bs.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kocatürk, Utkan. (1999). *Doğumundan Ölümüne Kadar Kaynakçalı Atatürk Günlüğü*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Önder, Mehmet. (1994). "Milli Mücadelenin Yanında ve Safında Öğüd Gazetesi (1917-1923)", *X. Türk Tarih Kongresi, Kongreye Sunulan Bildiriler, C. VI, Ankara 22-26 Eylül 1986.* (s. 2863-2876). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özdemir, Zekeriya. (2001). *Balıkesir Bölgesi'nde Milli Mücadele Önderleri* (2. bs.). Ankara: y.y.
- Öztoprak, İzzet. (1981). *Kurtuluş Savaşında Türk Basını (Mayıs 1919-Temmuz 1921)*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sarıhan, Zeki. (1993). *Kurtuluş Savaşı Günlüğü I (Açıklamalı Kronoloji), Mondros'tan Erzurum Kongresi'ne (30 Ekim 1918-22 Temmuz 1919)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Sarıhan, Zeki. (1994). *Kurtuluş Savaşı Günlüğü II (Açıklamalı Kronoloji), Erzurum Kongresi'nden TBMM'ye (23 Temmuz 1919-22 Nisan 1920)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Selek, Sabahattin. (2000). *Anadolu İhtilali, Mondros Mütarekesinden Türkiye Cumhuriyeti'nin Doğuşuna Kadar Ulusal Savaşımızın Belgeseli, C. 1.* İstanbul: Kastaş Yayınları.
- Selvi, Haluk. (2000). *Milli Mücadele'de Erzurum (1918-1923)*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Tansel, Selahattin. (1973/1). *Mondros'tan Mudanya'ya Kadar, C. 1.* Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları.
- Tansel, Selahattin. (1973/2). *Mondros'tan Mudanya'ya Kadar, C. 3.* Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları.
- Tunaya, Tarık Zafer. (2002). *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938), Mütareke, Cumhuriyet ve Atatürk, C. 2.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Türkmen, Zekeriya. (2001). *Mütareke Döneminde Ordunun Durumu ve Yeniden Yapılanması (1918-1920)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Türkmen, Zekeriya. (2002). "İstanbul'un İşgali ve İşgal Dönemindeki Uygulamalar (13 Kasım 1918-16 Mart 1920)", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, XVIII (53). 319-372.

Gazeteler

Açıksöz

Albayrak

Öğüd

İzmir'e Doğru

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Atatürk University Journal of Faculty of Letters
Sayı / Number 66, Haziran/ June 2021, 364-380

ERICH KÄSTNER'İN “NOKTACIK İLE ANTON” ADLI ÖYKÜSÜNDE
TOPLUMSAL OLAYLARIN ÇOCUK PERSPEKTİFİNDEN YANSIMASI*

The Reflection of the Children Perspective on the Social Events in the Work
“Pünktchen und Anton” of Erich Kästner

(Makale Geliş Tarihi: 28.12.2020 / Kabul Tarihi: 26.04.2021)

Recep BODUR**

Öz

Bu çalışma, günümüzde edebiyatın alt disiplini olmaktan çıkıp kendine has bir edebiyat olma yolunda ilerleyen “çocuk ve gençlik edebiyatını” konu edinmektedir. Bu çerçevede Alman edebiyatında önemli bir yere sahip olan idealist ve ahlâk filozofu Erich Kästner’in *Noktacık ile Anton* (Pünktchen und Anton) adlı eseri, yazıldığı dönem de göz önünde tutularak çocuk ve gençlik edebiyatı perspektifinden detaylı bir şekilde incelenmiştir. Çalışmada çocuk ve gençlik edebiyatının tanımına ve amacına değinilip hayatımızdaki yeri ve önemi ortaya konmuştur. Bu minvalde toplumsal olayların çocuklar açısından nasıl yansıtıldığı analiz edilmeye çalışılmıştır. Çocuk karakterlerin örnek nitelikler taşıyıp model olması, başkahramanın tüm sorumlulukları üzerine alması ve arkadaşlar arasındaki muhteşem birliktelik gibi konular okura sunulmuştur. Çalışmada ön plana çıkan metne bağlı ve yorum bilimine dayalı inceleme yöntemleri sentezlenerek karma bir yöntemle başvurulmuştur.

* Bu makale, Erich Kästner’in “Emil ve Dedektifler, Noktacık ile Anton ve Uçan Sınıf” Adlı Öykülerinde Toplumsal Olayların Çocuk Perspektifinden Yansımaları başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum / TÜRKİYE. PhD Student, Atatürk University, Institute of Social Sciences, Department of German Language and Literature, Erzurum / TURKEY. E-mail: recepbodur@windowslive.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4362-2403>

Anahtar Kelimeler: Çocuk ve Gençlik Edebiyatı, Toplumsal Olaylar, Model, Ahlâk.

Abstract

This study subjects to "children and youth literature" which goes out being a subdiscipline of literature today and becomes a unique literature. Besides, considering the period it is written, the book *Anna Louise and Anton* of Erich Kästner, who has an important role in German literature and who is an idealist and moral philosopher, were studied in the aspect of German children and youth literature. In this study, the definition and purpose of children and youth literature was mentioned and its place and importance in our lives was revealed. In this respect, it has been tried to analyze how social events are reflected in terms of children. Subjects such as the exemplary qualities of the child characters and their being a model, the protagonist's taking on all the responsibilities and the magnificent relationship between friends were presented to the reader. A mixed method was used by synthesizing the text-based and interpretative analysis methods that came to the fore in the study.

Keywords: Children and youth literature, social events, model, moral

1. Giriş

Çocuk ve gençlik edebiyatı (Kinder- und Jugendliteratur), kuramsal açıdan üzerinde çok fazla araştırma yapılmasına rağmen hala net bir tanımı olmayan kavramdır. Alman edebiyat bilimci Otto Brunken, çocuk ve gençlik edebiyatını, oluşumundan itibaren farklı tanımlar geçiren ve bu sebeple “*daima çocukluğun, gençliğin, eğitimin o zamanki tarihi izanın arka planında*”² (Brunken 1990: s.2) incelenmesi gereken bir kavram olarak ele alır. Bir diğer edebiyat bilimci Hans-Heino Ewers ise “*ya çocukların ve gençlerin duyarak, izleyerek veya okuyarak alımladığı (kurgusal ve kurgusal olmayan) edebi eserlerin tamamı ya da çocuklar ve gençler için uygun görülen edebiyatın bütünü*”³ olarak görür (Ewers 1995: s.13). Klaus Doderer ise çocuk ve gençlik edebiyatını ikiye ayırır: Birincisini çocuklar ve gençler için özel olarak üretilen tüm metinlerin adı olarak, ikincisini de çocuklar ve gençlerin kendileri için özel olarak üretilmek zorunda kalmadan tükettikleri veya genç okuyucular tarafından alımlanan tüm yazılar olarak tanımlar (Doderer 1984: s. 161).

²Alıntının çevirisi araştırmacı tarafından yapılmıştır. Orijinali: “immer auf dem Hintergrund des jeweiligen historischen Verständnisses von Kindheit, Jugend und Erziehung” (Brunken 1990: s.2)

³Alıntının çevirisi araştırmacı tarafından yapılmıştır. Orijinali: “entweder die Gesamtheit der von Kindern und Jugendlichen hörend, zuschauend oder lesend rezipierten (fiktionalen und nichtfiktionalen) Literatur oder die Gesamtheit der als für Kinder und Jugendliche geeignet erachteten Literatur” (Ewers 1995: s. 13).

Geniş anlam derinliğine sahip olan bu edebiyat türünün çeşitli görevleri ve amaçları vardır. Çocukların edebi dünyasını, hayallerini geliştirme görevi çocuk ve gençlik edebiyatına düşer. Çocuk ve gençlik edebiyatı, onları her anlamda donanımlı bir hale getirmeye çalışır. Çocuk ve genç okurlara eserlerde görülmeyenleri görmeyi öğretir ve farklı yollar keşfetmek için yeni kapılar aralar. İyi bir çocuk ve gençlik edebiyatı, okuru kendisini edebiyat ile ifade edebilecek yeteneklerle donatır.

Çocuk ve gençlik edebiyatının yetişkin edebiyatı için son derece önemli bir işlevi vardır. Çocuk buradan edineceği bilgi ve algılama kapasitesiyle ilerde yetişkin edebiyatını daha iyi anlar. Çocuk ve gençlik kitapları sayesinde çocukların ve gençlerin ufukları gelişip kelime hazneleri artar ve böylece çocuklar kelimelerin gerçek ve yan anlamlarına daha iyi vakıf olurlar. Bu kitaplar bir bakıma köprü görevi üstlenir.

“[...] çocuk yazını her ne kadar doğrudan belli eğitsel amaçlara hizmet eden bir araç olarak görülmesi de, çocuğa okuma eğitimi veren bir araçtır. Bu anlamda çocuk yazını, yetişkin yazınına geçişte bir ‘ara basamak’ ya da ‘geçiş yazını’ işlevini üstlenmektedir. Böylece, çocuk ve gençlik yazınının, okuma alışkanlığı veren ve yazınsal ürünleri alımlamayı öğreten bir işlevi ortaya çıkmaktadır.” (Dilidüzgün, 2006: s. 26-27)

Çocuk ve gençlik edebiyatının, tüm bunların yanında bir de sosyal görevi vardır. Bu görev, çocuklara ve gençlere bireysel sorunlarla nasıl başa çıkacakları ve topluma nasıl entegre olacakları konusunda yardım eder. Bu bağlamda toplumun eğitim mekanizmasında çocuk kitaplarının kendine has bir yeri vardır; çocuk kitapları, çocukça bilincin çiçek açan ve vızıldayan karmaşasını yavaş yavaş temizler ve onu tek tip deneyim moduna geçirir (Uerding 1977: s. 32). Ayrıca çocuk ve gençlik edebiyatı, çocukları içinde büyüdükleri toplumun kurallarıyla tanıştıran, çocukların sosyalleşmesini sağlayan bir araç haline gelir (Eckhardt 1987: s. 163). Çocukların ve gençlerin günümüz toplumunun kurallarını anlamlı hale getirmelerine ve onların bu kurallara adapte olmalarına yardım eder. Malte Dahrendorf’a göre *“çocukların ve gençlerin aydınlanmaları, deneyimlerinin artmasını, önyargılardan arınmalarını ve toplumsallaşmalarını koşutlayarak onların kimliklerini kazanmalarına yardımcı olur.”* (Dilidüzgün 2006: s. 27) Dolayısıyla çocuk ve gençlik edebiyatı, toplumla bozulmuş iletişim ve etkileşimden kaynaklanan çatışmalardan dolayı kişisel sorunlarda rehberlik görevi üstlenir.

Edebiyatın bu dalı, ayrıca günümüz toplumunun nasıl oluştuğunu anlamaya yardım eder. Sadece okuyan insan, kültürünü ve tarihini gerçekten öğrenip ona sahip çıkabilir. Okuyarak din, bilim, eğitim ve sanat gibi kültür alanları kolayca erişilebilir hale gelir (Dahrendorf 1996: s. 9). Kültürümüz ve tarihimiz her şeyden önce nesilden nesile yazılı olarak aktarılır. Edebiyat bunun bir parçasıdır. Okumayan insan, kültürünün en küçük bir yanına dahi yabancı kalır. Bu açıdan çocuk ve gençlik edebiyatı, sağlam bir kültür ve toplum bilincinin oluşmasına katkıda bulunur.

2. Çocuk ve Gençlik Edebiyatının Kısa Tarihsel Gelişimi

Çocuk ve gençlik edebiyatı genelde yakın tarihli bir edebiyat türü olarak düşünülmemektedir. Ancak onu iyi anlayabilmek için tarihsel gelişim süreçlerine bakmak gerekir. Bu noktada ünlü çocuk ve gençlik edebiyatı uzmanı Ewers, bu edebiyat türünün geçirdiği değişime dikkat çekmektedir:

"[...] yazın türünün değişimi, sürekli olarak çocukluk ve gençlik dönemlerinin değişimleri ile bağlantılıdır. Bir başka deyişle çocuk ve gençlik yazınındaki değişim, sosyal-kültürel kırılmalara ve buna bağlı olarak çocukluk ve gençlik dönemlerinin değişmesine bir tepki olarak anlaşılır." (Ewers 2016: s.17)

Çocuk profili ve çocuğa olan bakış açısı, zaman içinde değişimler gösterir. Çocuklar Ortaçağ'da genellikle küçültülmüş yetişkinler olarak görülür (Kaminski 1998: s.9) ve o zamanlar çocuklar için özel bir edebiyat yoktur. Var olan edebiyat ağırlıklı olarak dini yazılardan meydana gelir (Brunken 2000: s. 18).

Aydınlanma çağından (Aufklärung) önce çocuk, sıkıcı, dikkati çekmeye değmeyen bir nesne olarak algılanır. (Neydim 2016: s.4) 18. yüzyılda Aydınlanma çağıyla, özellikle Jean Jacques Rousseau'nun 'Emile' eseriyle çocuğun imajında değişimler meydana gelir. Artık çocuk, varlıkların en değerlisi olarak algılanmaya başlar. Bu değişimlerle birlikte çocuk önem verilen, sorgulanan ve değer noktasında farklı bir yerde tutulan varlık olma yoluna girer. Bunun temelinde sanayileşme, kentleşme ve modernleşme yatar (Neydim 2016: s.4-5).

18. yüzyılın sonunda - Romantizm döneminde - çocukluk imajı tamamen değişir. Bu dönemde *"[...] çocukluk yüceleştirilir. Çocuğun saf varlığı önemsenir."* (Asutay 2004: s. 68) 19. yüzyılda, Biedermeier ve Realizm döneminde, çocuğun romantik imgesi çocuk ve gençlik edebiyatına girer. Bununla birlikte edebiyata kurgu ve fantezi dahil edilmiş olur. Sanayileşme ve teknik gelişmelerle kitap üretimi artar, bu da neredeyse tüm epik ve lirik türdeki çocuk ve gençlik edebiyatının keskin ayrımına yol açar (Brunken 2000: s. 46).

20. yüzyıla gelindiğinde çocuğun değerinin iyice keşfedilmesiyle ve toplumda önemli bir yer teşkil etmesiyle, kitapların çocuklar için kaleme alındığı döneme geçilir. Çocukluk çağına uygun edebi eserler yaratma düşüncesi, çocuk edebiyatı alanındaki gelişmelere yeni bir boyut kazandırır. Çocuk ve gençlik edebiyatı, yüzyıl içinde çocuğa verilen değer ve çocuğa olan bakış açısı hususunda öncelikli konulardan biri haline gelir. Önemli bir tür ve yazarlık tarzı olarak serüvenini kendi başına özerk bir edebiyat olma yolunda sürdürür (Asutay 2004: s. 72). Özellikle çocuk ve gençlik edebiyatının bağımsız bir tür olduğunu savunan ve eserleriyle bu tezlerini kanıtlayan yazarlar mevcuttur. Bunlardan biri de, çalışmamızın çekirdeğini oluşturan Erich Kästner'dir.

3. Erich Kästner ve Yeni Nesnellik

Erich Kästner 1899 yılında Dresden’de dünyaya gelir. Annesi Ida Kästner, babası ise öz babası olmayan Emil Kästner’dir. Babasının, kendi hayatında kayda değer bir yeri yoktur. Annesi ise hayatında en önemli yere sahip olan varlıktır. En başından itibaren annesi ile arasında sonraki çalışmaları için önemli hale gelen güçlü bir bağ oluşur. Bu bağ “Pünktchen und Anton”, “Emil und Detektive” ve “Als ich ein kleiner Junge war” gibi eserlerinde görmek mümkündür. Kästner “Ben Küçük Bir Çocukken” (Als ich kleiner Junge war) adlı eserinde annesi hakkında şunları söyler: *“Ida Kästner’in tek bir hedefi vardı: Oğluna mükemmel bir anne olmak. Ve hedefine ulaştı. Mükemmel bir anne olmak istediği için hiç kimseyi dikkate almadı, kendini bile! Mükemmel bir anne oldu. [...] Masaya sürdüğü kanyla canıyla hayatıydı!”* (Kästner 2012: s. 169)

Kendisini annesi tarafından kumarda ortaya sürülen para olarak gören Kästner, daha çocuk yaşında annesinin yaptığı fedakarlığın farkındadır. Annesinin bu fedakarlığına karşılık vermek için kendini sorumlu hisseder. Çocuk haliyle elinden geleni yapması gerektiğini düşünür:

“Bütün hayatını koyduğu kart bendim. O nedenle de kazanmak zorundaydım. Onu düş kırıklığına uğratmamam gerekiyordu. Hep en iyi öğrenci, en iyi oğul olmamın nedeni buydu. Oynadığı bu büyük oyunu kaybetmesine dayanamazdım. [...] Ben mükemmel oğul olmak zorundaydım.” (Kästner 2012: s. 169).

Annesine olan bu bağlılığı ve aralarındaki ilişki, eserlerinde otobiyografik öğelere yer vermesine ve özellikle çocukluğundan esinlenmesine yol açar. Dolayısıyla çocukluk Kästner için bambaşka bir yere sahiptir. Ayrıca Kästner çocukluğun sadece çocukluk yılları ile sınırlı kalmadığına, bir ömür boyu yaşatılması gerektiğine inanır. *“Çocukluğun sizi terk etmesine izin vermeyin! Bakın, çoğu insan çocukluğunu eski bir şapka gibi çıkarıp atıyor. [...] Onlar eskiden çocuktu, sonra yetişkin oldular, peki ya şimdi ne(dir)ler? Sadece büyüyüp çocuk kalanlar, insandır.”*⁴ (Kästner 1968: s.53-54)

Çocukluğa bu kadar değer veren ve eserlerini bunun üzerine inşa eden Kästner, kusursuz eserleriyle çocuk ve gençlik edebiyatının en önde gelen temsilcilerindedir. Bu edebiyat türüne ait eserlerle arasında kuvvetli bir bağ vardır. Öyle ki, kendini nerdeyse tamamen çocuk ve gençlik edebiyatına adanmış, hatta en zor zamanlarında bile bir yolunu bulup bu alanda yazmaya devam eder. Nazi Almanyası’nda

⁴Alıntının çevirisi araştırmacı tarafından yapılmıştır. Orijinali: *“Laßt euch die Kindheit nicht austreiben! Schaut, die meisten Menschen legen ihre Kindheit ab wie einen alten Hut [...] Früher waren sie Kinder, dann werden sie Erwachsene, aber was sind sie nun? Nur wer erwachsen wird und Kind bleibt, ist ein Mensch.”* (Kästner 1968: s.53-54)

yazma yasağı konmasına rağmen farklı takma adlar kullanarak yazarlığı sürdürür. (Kırmızı 2016: s.43-44)

Kästner, "Literatur der Weimarer Republik" olarak da bilinen 'Yeni Nesnellik' (Neue Sachlichkeit) edebi akımına mensup bir yazardır. 'Yeni Nesnellik' "edebiyata resim sanatından geçmiş, dışavurumculuktan farklı, duygusal ve mümkün olduğu kadar gerçeğe bağlı bir akımdır." (Kırmızı 2016: s.47) Kästner'in gerçekçi, iğneleyici ve sosyal eleştiri niteliği taşıyan konu tasarımı ve basit günlük dili bu akımın tipik özellikleridir. Olay örgüsünde olayların hızlı akışı ve büyükşehir hayatını anlatma, bu akımın en önemli teknik özellikleri diyebiliriz. Hikâyelerde veya romanlarda geçen olaylar hayali olmaktan ziyade gerçekçi bir temele oturtulur. Dolayısıyla 'gerçek' üzerine kurulan bu eserler "gerçekçi çocuk ve gençlik edebiyatının" (realistische Kinder- und Jugendliteratur) temelini oluşturur.

Bu tarzla birlikte çocuk ve gençlik edebiyatına yeni bir ses gelir, böylelikle gerçekçi bir duruş ve uzmanlaşmış bir dil kullanımı gözler önüne serilir. Yani çocuk ve gençlik edebiyatı daha da spesifik bir türe dönüştürülür. Bu edebiyat türü, sürekli gerçekle ilişki halindedir (Scheiner 2005: s. 158). Çocukları ve gençleri günlük hayatlarında olduğu gibi sunar, onların gündelik sorunlarından bahseder. Kästner'in, karakterlerini kendi sosyal çevrelerinin ayırıcı özellikleri olarak tasvir eden çocuk kitapları, bu türün gelişmesindeki belirleyici faktördür (Scheiner 2005: s. 161). "Kästner'in, gerçekçi çevre romanlarının olumlu sosyal taslağını dayandırdığı saf (temiz) çocuğun bozulmamış ahlakı, çocuklar için edebiyatta anlam odaklı bir gerçeklik inşası için yeni ve doğru yolu gösteren bir ideal haline dönüşür." (Scheiner 2005: s. 161)

Bu bağlamda Kästner'in çocuk kitapları cesur, bağımsız, akıllı ve dayanışma içinde hareket eden, bazen olayları yetişkinlerden daha iyi analiz edip sonuca varan ana karakterleri ile, arkadaşlar arasındaki sıkı dostluklar ile ve eserlerin mutlu sonla bitmeleriyle bilinir. Konuyu derinlemesine ele alan Klaus Doderer, Kästner'in kitaplarındaki çocuk kahramanların yetişkinler gibi sunulduğunu ve bir örnek teşkil ettiğini ifade eder.

"Anlatılan hikâyenin arka planında düzenli, ayrıca herhangi bir sosyal sınıf ayrımı olmayan bir insan topluluğu ideali yatar. Garantörler çocuklardır. Kästner, rollerini yapan çocukların insan hakları konularında tıpkı yetişkinler gibi yüksek

⁵Alıntının çevirisi araştırmacı tarafından yapılmıştır. Orijinali: Die urwüchsige Moral des un-
verdorbenen Kindes, auf die Kästner das positive gesellschaftliche Konzept seiner realistischen
Umweltromane gründet, wird zu einem neuen und wegweisenden Ideal für eine sinnorientierte Kon-
struktion der Wirklichkeit in der Literatur für Kinder. (Scheiner 2005: s. 161)

rasyonel yeterliliğe ve dayanıklılığa sahip olmasını beklediği eylemler ve figürler tasarlar.'⁶ (Doderer, 2002: s. 142)

Klaus Doderer gibi Winfred Kaminski de Kästner'in kitaplarının çocuk kahramanları üzerine yoğunlaşır. Kaminski, çocukların Kästner için insanın özünü kurtarma ihtimalinin garantörleri olduğunu ve onların henüz çıkarıcı toplumun kötülükleri tarafından saldırıya uğramadıklarını belirtir. Ayrıca Kästner'in, itaat eden fakat köle ruhlu olmayan çocuk kahramanlar kurguladığını, yetişkinlerin sorgulanmayan otoritesini çocuklar adına sorguladığını ekler. (Kaminski, 1998: s. 80) Kästner, çocuk kitaplarında gerçekçi yazı tarzını insani bir ütopyayla birleştirir. Çocuklar, daha iyi bir toplum için adeta hayali laborantlardır.

Kästner, eserlerinde dünyanın hala bir düzen içinde dönmeye devam ettiğini ve sınıf ayrımının aşıldığını anlatır. Çocukların yetişkinler üzerinde daha çok etkisinin olduğu yeni bir dünya düzeni kurar. Yani bu düzen çocuk eksenlidir. Bu düşünceler en güzel şu cümlelerde karşılık bulur:

*‘Noktacık ile Anton, farklılıkları olan ama yine de arkadaş olan iki kişi.[...] Size hayatın ciddiyetini ama aynı zamanda ne kadar eğlenceli olabileceğini gösterir. Gerçi Anton biraz Emil'e benziyor olabilir, ama Kästner'in dediği gibi: Bu tür çocukları ne kadar anlatsak azdır ve Emil'ler Anton'lar ne kadar çok olurlarsa o kadar iyidir!’*⁷ (Pünktchen und Anton, 2021)

4. Noktacık ile Anton (Pünktchen und Anton)

Pünktchen und Anton iki farklı haneden gelen iki çocuğun hikayesidir. ‘Noktacık’ olarak da adlandırılan ‘Luise Pogge’ kendi ebeveynlerinden çok bakıcıları ile zaman geçiren, anne-baba sevgisinden yoksun büyüyen ancak maddi anlamda istediği her şeye sahip olan, zengin bir fabrika sahibinin kızıdır. Eserin asıl ana karakteri, Noktacığın en iyi arkadaşı, ‘Anton Gast’ ise annesiyle yaşayan ve annesinin hastalığı nedeniyle daha da zorlaşan kötü koşullarda hayat mücadelesi veren bir çocuktur. Geçimlerini güvence altına almak için Anton para kazanma görevini üstlenir ve bu da ikinci bir yük oluşturduğu için kendi okul performansında aksamlara neden olur. Ancak Noktacık ile Anton arasındaki dostluk, tüm sosyal engellerin ötesinde devam eder. Anton, Pogge ailesinin villasının soyulmasını engelleyerek

⁶Alıntının çevirisi araştırmacı tarafından yapılmıştır. Orijinali: Im Hintergrund der erzählten Geschichte lagert das Ideal einer geordneten, übrigens auch das einer Menschengesellschaft ohne eine soziale Klasseneinteilung. Die Garanten sind die Kinder. Kästner entwirft Handlungen und Figuren, bei denen er den agierenden Kindern in Fragen der Menschenrechte eine genauso hohe rationale Kompetenz und Belastbarkeit zumutet wie den Erwachsenen. (Doderer, 2002: s. 142)

⁷Alıntının çevirisi araştırmacı tarafından yapılmıştır. Orijinali: Pünktchen und Anton, zwei Menschen die ihre Unterschiede haben und dennoch Freunde werden. [...] Es zeigt einem den Ernst des Lebens, aber auch den Spaß, den jenes machen kann. Zwar mag es sein, dass Anton dem Emil ein wenig gleicht, aber wie Kästner schon sagte: ‘Von dieser Sorte Jungen kann man gar nicht genug erzählen, und Emile und Antone können wir gar nicht genug kriegen!’. Burada geçen ‘Emil’ ‘Emil und die Detektive’ eserinin çocuk ana karakteridir.

hikayenin mutlu bir sonla bitmesini sağlar.

Pünktchen und Anton, Erich Kästner'in ikinci çocuk romanıdır ve sosyo-ekonomik köklü değişikliklerin yapıldığı Weimar Cumhuriyeti döneminde, 1931 yılında yayınlanır. Kästner'in bu eseri belki de en çok toplum eleştirisi yapan çocuk kitabıdır. (Grub 2003: s.155) Kitapta tamamen fakir ve zengin arasındaki farkın sosyal temeller üzerine kurulu olduğu ekonomik ve toplumsal olaylar konu edinilir. Bunun için de çevre romanları arasında sosyal ortamların ayırt edici özelliklerini ortaya çıkaran büyük mekanlar, Kästner'in ekonomik ve sosyal koşullara verdiği önemi gösterir (Beutler, 1967: s. 187). Özellikle konutların tasviri oldukça ayrıntılı yapılır.

Erich Kästner'in *Pünktchen und Anton* adlı eseri bir önsözle başlar. Önsözün bir başlığı vardır, o da 'Elden Geldiğince Kısa'dır. Anlatıcı bu önsözde anlatacağı hikâyenin nasıl olduğundan, konusunun gerçek hayattan mı alınıp yoksa hayali mi olduğundan bahseder. 'Küçük Bir Sondeyiş' başlığıyla da hikaye sona erer. Kästner burada da eserlerindeki çocuk karakterlerin tüm çocuklara örnek olabileceğini, insanlığın bu çalışkan, akıllı ve dürüst çocuklara ihtiyacı olduğunu vurgular. Kitap, 16 bölümden ve her bir bölümden sonra anlatıcının doğrudan kendi fikirlerine yer verdiği 16 'Düşünce'den oluşur.

Birinci bölümün başlamasıyla 'ben-anlatıcı durumu' (Ich-Erzählsituation), anlatıcının olayın dışında kaldığı ve olayların her şeyi bilen bir bakış açısıyla anlatıldığı (Klarer, 1999: s.51) 'tanrısal bir anlatı durumuna' (auktoriale Erzählsituation) dönüşür. Eserde dışa dönük anlatılan bir 'çerçeve hikâye' ([Rahmenerzählung](#)), içe dönük bir 'ben-anlatıcı' (Ich-Erzähler) ve 'tanrısal bir anlatıcı' (auktorialer Erzähler) söz konusudur. Dolayısıyla çocuk okur asla kendi haline bırakılmaz aksine hikaye boyunca bir anlatıcının eliyle yönlendirilir. Anlatıcının çocuk okuru yönlendirmek istediği yollar açıkça önceden belirlenir, bu da Kästner'in metinlerinin tamamen hedef odaklı bir hale dönüştüğünü gösterir.

4.1. Düşünceler

Erich Kästner'in *Pünktchen und Anton* kitabının en ayırt edici özelliği her bölümün sonunda o bölümün değerlendirmesi yapılan 'Düşünceler' kısmıdır. Her bir 'Düşünce'ye bir başlık verilmiştir. Bu düşünceler bölümlere bağlıdır, yani bölümlerde anlatılanların yorumlanmış halidir. 'Düşünceler'de her bölüm ahlâki açıdan bir kez daha yorumlanır. Düşüncelerin bölümlerden bir farkı varsa o da yazım şeklidir.

'Bu kitapta düşünmeyle ilgili ne varsa, küçük bölümler halinde yazacağım, ve bu kitabı basacak olan adamdan, "düşünceler"imi öyküden biraz farklı biçimde

basmasını isteyeceğim. Düşüncelerle ilgili bölümler tıpkı bu ÖNSÖZ'deki gibi italik dizilip basılacak.'⁸ (Kästner, 2013: s. 9)

Hikâyedeki düşünceler içerik yönünden tematize edilmiş bakış açısını benimser. Bu bölümler görevden, gururdan, hayalden, cesarettten, meraklı insanlardan, yoksulluktan, hayatın acımasızlığından, tesadüflerden, saygıdan, yalandan, arkadaşlıktan, aile faktöründen ve sonuç olarak mutlu sondan bahseder. Özetle saydığımız ahlâki davranış şekilleri ve özellikleri, tıpkı yetişkinler gibi çocuklar için de ciddiye alınan değerler ve erdemler olarak nitelendirilebilir. Diğer bir ifadeyle, çocuk okurlara bir çeşit kılavuzluk etmek isteyen hikâyenin ahlâki yönü söz konusudur. Yazar, dil kullanımıyla hitap ettiği kitlenin yaşına uygun bir şekilde hareket eder. Bu bölüm genel itibariyle okuru düşündürme üzerine kuruludur.

Kästner "Düşünceler" in sonlarında "Öyle değil mi?"⁹ (Kästner, 2013: s. 22) "Bunun mümkün olduğuna inanıyor musunuz? Böyle olması için yardım etmek ister misiniz?"¹⁰ (Kästner, 2013: s. 71) gibi sorular sorar, hatta yeri geldiğinde olumlu anlamda mesajlar da verir. "İnsanları mutlu etmenin ne kadar mutluluk verici olduğunu öğrenmeye bakın!"¹¹ (Kästner, 2013: s. 88) Böylece ciddiye alındığını hisseden okura doğrudan hitap etmeye çalışır ve küçük beyinleri düşünme sürecine sevk eder. Kästner bir bakıma öğretmenlik görevi yapar. Daha da ileri gidip çocuk okurlarıyla diyaloga girer ve onlardan konuşulan konular üzerine düşüncelerini ister:

*'Siz bu konuda ne düşünüyorsunuz bilmiyorum. Bir erkek çocuğun yemek pişirmesini doğru buluyor musunuz? Annesinin önlüğünü takmasını, patates soymasını, bunları bir tencereye koymasını, üstüne tuz serpmesini, tüm öbür şeyleri yapmasını?'*¹² (Kästner, 2013: s. 34)

4.2. Olay Yeri ve Dönemin Yansıyan Yüzü "Büyükşehir"

Büyükşehir, Erich Kästner'in tüm 'Berlin romanlarında' olduğu gibi bu çocuk romanında da, olayların geçtiği yer ve merkezi konulardan biridir. Eserdeki kahraman, orijinaline sadık olarak tanımlanan Weimar Cumhuriyeti'nin Berlin'inde hareket eder. Kästner, büyükşehri sadece çocuk edebiyatı için doğal bir olay yerine

⁸ Orijinal metin: "Ich werde alles, was in diesem Buch mit Nachdenken verbunden ist, in kleine Abschnitte zusammenfassen, und den Mann, der das Buch druckt, werde ich bitten, daß er meine »Nachdenkereien « anders druckt als die Geschichte selber." (Kästner 1938: s.9-10)

⁹ Orijinal metin: "Stimmt's? ." (Kästner 1938: s.23)

¹⁰ Orijinal metin: "Glaubt ihr, daß das möglich wäre? Wollt ihr helfen, daß es so wird?" (Kästner 1938: s.76)

¹¹ Orijinal metin: "Es macht glücklich, glücklich zu machen!" (Kästner 1938: s.92)

¹² Orijinal metin: "Ich weiß nicht, wie ihr darüber denkt. Findet ihr es recht, daß ein Junge kocht? Daß er sich eine Schürze von der Mutter umbindet und Kartoffeln schält und sie in einen Topf tut und Salz darüberstreut und was sonst alles?" (Kästner 1938: s.36)

dönüştürmez, aynı zamanda heyecan verici, zıtlıkların yaşandığı bir deneyim alanı olarak görür ve ona karşı yeni bir tavır geliştirir.

Kästner, Weimar Cumhuriyeti'nin modern hayatını 'büyükşehir' olgusu çerçevesinden *Pünktchen und Anton* öyküsüne yansıtır. Modernliğin kendi hayat biçimi ve simgesi olarak görünen, ayrıca olumlu yönde bir değişim gösteren büyükşehirdeki hayatı ele alır. Ancak o dönemin modern günlük hayatı, modern ve kapitalist bir toplumun yan belirtileri olan yabancılaşma, çocukların çalıştırılması, işsizlik, okul eğitimi ve bozulmuşluk gibi tarihi sorunları da beraberinde getirir. (Haywood 1998: s. 118) Eserde, olumsuz anlamda aile içinde yabancılaşan Bayan Pogge, geceleri Weidendammer köprüsünde ayakkabı bağı satan çocuğun (Anton) çalışması, anne hastalandığında ortaya çıkan işsizlik, Anton'un okul durumu ve kitabın kötü çocuk karakteri Gottfried Klepperbein'daki bozulmuşluk gibi birçok konu bulunur. Büyükşehir (Berlin) sık sık gürültülü, kirlili, yorucu özellikleriyle bağdaştırılırken, Kästner için hayatın kendisidir. Hikâyenin geçtiği heyecan verici, büyüleyici ve olumlu tasvir edilen Berlin şu cümlelerle okura sunulur:

"Berlin güzeldir; özellikle buradan, bu köprüden bakınca ve en çok da akşamları! Arabalar birbirini sıkıştırarak Friedrich Caddesi'nden yukarı çıkar. Lam-balar ve farlar ışıldar, kaldırımlarda insanlar birbirini ileri doğru iter. Trenler dü-düklerini öttürür, otobüsler homurdanır, arabalar korna çalar, insanlar konuşur ve güler. Çocuklar, bu ne hayattır, bir bilseniz!"¹³ (Kästner, 2013: s. 65)

4.3. Aile ve Çocuk-Ebeveyn İlişkisi

Aile, gerçekçi çocuk ve gençlik edebiyatının ana temasıdır, zira çoğu sorun ve olay, aile içinde çocuklar ve ebeveynler arasındaki ilişkilerle ilintilidir. Dolayısıyla günümüzde büyüyen çocukların değişken aile deneyimleri çeşitli şekillerde tema haline getirilmekte ve böylece modern çocuk ve gençlik edebiyatı teşhis koyma anlamında bir araç haline dönüşmektedir (Daubert 2005: s.684).

Bu türe ait eserlerde aile içinde yaşananlar, aile içindeki sorunlar gün yüzüne çıkartılıp gündelik hayatla bir araya getirilir ve bir uyum sağlanır. Bunlar genel anlamda gerçek yaşam üzerine kuruludur. Kästner de eserlerine çocukluğunda yaşadıklarını ve özellikle annesi ile arasındaki ilişkiyi yansıtır. Olayları *Pünktchen und Anton* adlı öyküsünde olduğu gibi genellikle ana karakterler üzerinden aktarır.

Eserdeki ana karakterler, Noktacık ve Anton, ailelerinin yanında yaşarlar. Ancak ikisinin sosyal konumu çok farklıdır. Noktacık varlıklı bir aileden gelen iyi

¹³Orijinal metin: "Berlin ist schön, hier besonders, an dieser Brücke, und abends am meisten! Die Autos drängen die Friedrichstraße hinauf. Die Lampen und die Scheinwerfer blitzen, und auf den Fußsteigen schieben sich die Menschen vorwärts. Die Züge pfeifen, die Autobusse rattern, die Autos hupen, die Menschen reden und lachen. Kinder, das ist ein Leben!" (Kästner 1938: s.70)

bir kız çocuğudur. Bunu öyküde geçen evinin betimlenmesinden anlamak mümkündür. ‘‘Meclisin bulunduğu kıyıya çok uzak olmayan büyükçe bir evde oturuyorlardı. Evin on odası vardı; öyle büyüktü ki Noktacık yemeğini yedikten sonra çocuk odasına gidene dek çoğunlukla yeniden acıkiyordu. Yol o kadar uzundu!’’¹⁴ (Kästner, 2013: s. 13) Anton’un evi ise, Noktacık’ın evinin tam tersi özelliklere sahiptir. Anton’un annesiyle başlarını sokacak küçük bir evleri vardır ve onlar çok zor şartlarda yaşarlar: ‘‘Vay canına, ne mutfaktı ama! Anton’un fakir bir çocuk olduğunu hemen anlamıştı aslında. Ama bu kadar küçük bir mutfak olması onu yine de şaşırttı.’’¹⁵ (Kästner, 2013: s.30)

Öykünün merkezinde olan ve model görevi üstlenen çocuk kahraman Anton, günümüzde yetişkinlerin bile üstesinden gelmekte zorlandığı sorumlulukları üstlenir. Annesinden başka tutunacak dalı olmayan Anton, kendisini annesine feda eder ve örnek bir çocuk olmaya çalışır. Çocuk yaşına rağmen annesi ameliyat olduğunda annesinin yapması gereken bütün işler - evin bakımı ve giderleri- Anton’un üzerine kalır. Ailenin geçimi omuzlarına yüklenir. Bütün bunları karşılamak için akşamları hem ayakkabı bağı satıp hem de dilenerek evin geçimini sağlamaya çalışır. Diğer taraftan da okuluna devam eder. Ayrıca annesi hastalandığı zamanlarda yemek yapma görevi de kendisine kalır.

‘Annem çok uzun zamandır hasta, onun için de okuldan geldiğimde yemeği ben yapıyorum.[...] Anton iki yumurta aldı, tencerenin kenarında kırdı, kabukları kömür kutusuna attı, tencerenin içine biraz su koydu, bir torba aldı, yumurtaların ve suyun üstüne biraz un döktü, sonra küçük bir karıştırıcıyla tencerenin içindekileri karıştırdı.’’¹⁶ (Kästner, 2013: s.26-27)

Anton’un annesi Bayan Gast, oğlundan başka kimsesi olmayan ve hayatını oğluna adayan bir kadındır. Gündelikçilik yaparak oğluna bakmaya, evin geçimini sağlamaya çalışır. Ancak hayat şartları çok zordur ve kazandığı parayla hepsinin altından kalkması kolay bir iş değildir. Özellikle hastalandığında hayat hem kendisi için hem de oğlu Anton için daha da çekilmez bir hale gelir. Evin giderlerini ve Anton’un eğitimi için gerekli olan parayı karşılayacak kimse yoktur. O zaman bütün

¹⁴Orijinal metin: ‘‘Sie wohnten in einer großen Wohnung, nicht weit vom Reichstagsufer. Die Wohnung bestand aus zehn Zimmern und war so groß, daß Pünktchen, wenn sie nach dem Essen ins Kinderzimmer zurückkam, meist schon wieder Hunger hatte. So lang war der Weg!’’ (Kästner 1938: s.70)

¹⁵ Orijinal metin: ‘‘Kinder, Kinder, war das eine kleine Küche! Daß Anton ein armer Junge war, hatte sie sich zwar gleich gedacht. Aber daß er eine so kleine Küche hatte, setzte sie denn doch in Erstaunen.’’ (Kästner 1938: s.32)

¹⁶ Orijinal metin: ‘‘Mutter ist doch schon so lange krank, und da koche ich eben, wenn ich aus der Schule komme. [...] Anton nahm zwei Eier, zerschlug sie an einem Topf, kippte die Schalen um, warf sie in den Kohlenkasten, goß etwas Wasser in den Topf, nahm eine Tüte, schüttete etwas Weißes hinter den Eiern und dem Wasser her, und dann quirlte er mit einem kleinen Quirl darin herum.’’ (Kästner 1938: s.30)

işler Anton'a kalır. Bayan Gast hayatını adadığı oğlunu kaybetmekten korkar. Hasta yatağında bir taraftan kendi canı ile uğraşırken diğer taraftan da Anton'u düşünmek zorunda kalır.

*"Katı olmamalıydı, çocuğun son haftalarda kendisi yüzünden çok şeye göğüs germesi gerekmişti. Önce her gün hastaneye ziyarete gelmişti. Aşevinde yemek zorunda kalmıştı, gece gündüz evde yapayalnızdı. Sonra eve getirilmişti. On dört gündür yatıyordu, hatta bir kaç kere odaları ıslak bir bezle silmişti."*¹⁷ (Kästner, 2013: s. 93-94)

Anton ve annesinin sosyo-ekonomik durumları her ne kadar kötü olsa da aralarında tarifi imkansız bir anne-oğul ilişkisi vardır. Ekonomik zorluklar birbirlerine daha çok kenetlenmelerine sebep olur. Küçük bir bedene, ancak bir o kadar da kocaman bir yüreğe sahip olan Anton'un omuzlarına kendinden büyük yükler binse de annesine olan bağlılığı, tüm sorunların üstesinden gelmesine yeter.

Öykünün diğer kahramanı Noktacık, Anton'a göre çok daha iyi hayat standartlarına sahip olmasına rağmen ailesinde istediği ve aradığı mutluluğu, şefkati bulamaz. Maddi anlamda sunulan imkanlar, küçük bir çocuğun en çok ihtiyaç duyduğu manevi zenginliği - sevgiyi - getirmez. Küçük bir kız olan Noktacık, anne-baba sevgisinden yoksun büyür. Zengin babasının iş yoğunluğu kızına göstereceği sevginin önüne geçer. *"Babası bay Pogge, bir baston fabrikasının müdürüydü. Çok çalışıyor, çok da para kazanıyordu."*¹⁸ (Kästner, 2013: s.13) Noktacık'ın aslında babası ile bir sorunu yoktur. Onun çok çalışmasına alışmıştır. Anlam veremediği, beklenti içinde olduğu kişi ise, annesi Bayan Pogge'dir. Annesinin çok zamanı olmasına rağmen kendisiyle ilgilenmemesini kabul edemez. Annesi yerine kendisine bakan Bayan Andacht adında bir çocuk bakıcısına sahiptir. Ancak Noktacık bu durumu kendine dert eder. Doğal olarak her çocuk gibi o da annesi ile daha çok zaman geçirip eğlenmeyi ister. Ancak annesi kendini aşırı sosyal yaşamdan ve modern hayatın getirdiği sosyete eğlencelerinden geri alamaz. Noktacık, kitabın başlarında bu durumu hiç önemsemiyormuş gibi bir görüntü çizse de sonunda babasına şunları söyler: *"Para kazanman gerektiği için zamanın olmadığını biliyorum", [...]. "Ama annemin para kazanması gerekmiyor, yine de bana zaman ayıramıyor. Şimdi başka bir bakıcım olacak ve ondan sonra ne olacak, kimse bilemez."*¹⁹ (Kästner, 2013:

¹⁷ Orijinal metin: "Sie durfte nicht streng sein, er hatte in den letzten Wochen ihretwegen viel ausgetanden. Erst hatte er sie jeden Tag im Krankenhaus besucht. In der Volksküche hatte er essen müssen, und Tag und Nacht war er mutterseelenallein in der Wohnung gewesen. Dann war sie nach Hause gebracht worden. Seit vierzehn Tagen lag sie im Bett, und er kochte und ging einkaufen, und ein paar mal hatte er sogar die Zimmer mit einem nassen Lappen aufgewischt." (Kästner 1938: s.98)

¹⁸ Orijinal metin: "Ihr Vater, der Herr Pogge, war Direktor einer Spazierstockfabrik. Er verdiente viel Geld, und viel zu tun hatte er auch." (Kästner 1938: s.13)

¹⁹ Orijinal metin: "»Ich weiß ja, daß du keine Zeit hast, weil du Geld verdienen muß«, [...]. »Aber die Mutter muß kein Geld verdienen, und trotzdem hat sie keine Zeit für mich. Ihr habt beide keine Zeit für

s.143)

Görüldüğü gibi sosyo-ekonomik durumlar bir ailede ne kadar önemli olsa da ondan daha önemli bir şey vardır; çocuk ve ebeveyn arasındaki sevgi bağı. Şartlar ne olursa olsun sevgi tohumlarının ekilmediği yerde sağlıklı bir çocukluktan bahsedilemez. Mutlu bireyler yetiştirmenin yolu, sevgi dolu bir ailede yaşanan çocukluktan geçer.

4.4. Arkadaşlık Olgusu

Erich Kästner'in neredeyse bütün kitaplarında değişmeyen tek olgu, arkadaşlıktır. Kästner için arkadaşlık ikinci bir ailenin işlevine sahiptir. Kästner'in kitaplarında başaktörler arasında mükemmel bir arkadaşlık söz konusudur. '*Pünktchen und Anton*' adlı öyküdeki en önemli arkadaşlık, ana karakterler Noktacık ve Anton arasında gerçekleşir. Birbirlerine her daim destek olurlar, iyi günde kötü günde hep beraberlerdir.

Noktacık ile Anton, o zamanki sınıf ayrımını aşan özel bir dostluk kurarlar. Ne Noktacık ne de Anton, içinde buldukları sosyal koşullarla ilgilenirler. Noktacık, Anton yoksul bir aileden geldiği için ona tepeden bakmaz ve Noktacık'ın ailesinin çok zengin olması da Anton için bir önem teşkil etmez. Noktacık, Anton'u ebeveynleriyle tanıştırdığında, ebeveynlerinin, Anton'un içinde bulunduğu sosyal konuma takılmayacaklarını düşünür: "*Bu benim en iyi arkadaşım Anton, dedi Noktacık ve elini tuttu. Adı Anton, o müthiş biridir.*"²⁰ (Kästner, 2013: s.134)

Noktacık ve Anton arasındaki dostluk bağı o kadar kuvvetlidir ki her ikisi de birbiri için her türlü tehlikeyi göze alabilir. Kötü karakterli Gottfried Klepperbein, Noktacık'ı elindeki sırrını ebeveynlerine söyleyeceğini ileri sürerek tehdit eder ve karşılığında da Noktacık'tan para ister, yani Noktacık'a şantaj yapar. O anda Anton olayı hemen anlar ve Noktacık'ın zor durumda kalabileceğini düşündüğü için onu koruma altına alır.

*"Beni iyi dinle' dedi Gottfried Klepperbein'a. 'Bu ufaklığı bir daha rahatsız edersen karşında beni bulursun. O benim korumam altında, anlaşıldı mı?', Sen ve senin şu nazik sevgilin', diyerek güldü Klepperbein. 'Sen tam bir salaksın!' O anda öyle bir tokat yedi ki iki seksen yola uzandı."*²¹ (Kästner, 2013: s.51)

mich. Nun werde ich wieder ein anderes Kinderfräulein kriegen, und was dann wird, kann man nicht vorher wissen.«" (Kästner 1938: s.153)

²⁰ Orijinal metin: "»Das ist mein bester Freund«, sagte Pünktchen und faßte ihn an der Hand. »Er heißt Anton und ist ein Prachtkerl.«" (Kästner 1938: s.143)

²¹ Orijinal metin: "»Hör mal gut zu«, sagte er zu Gottfried Klepperbein. »Wenn du die Kleine noch mal belästigst, kriegst du's mit mir zu tun. Sie steht unter meinem Schutz, verstanden?« »Du mit deiner feinen Braut«, lachte Klepperbein. »Du bist ja total blödsinnig!« In diesem Moment bekam er eine solche Ohrfeige, daß er sich aufs Pflaster setzte." (Kästner 1938: s.56)

Noktacık da Anton için çoğu tehlikeyi göze alır. Noktacık, akşamları bakıcısı Bayan Andacht ile birlikte dilenir. Dilenirken Andacht'ın nişanlısı bunları takip eder. Çünkü topladıkları parayı nişanlısı alır. Adam son derece tehlikeli biridir. Ancak Noktacık dilenilen paranın birazını gizlice alır ve Anton'un paraya Bayan Andacht'ın nişanlısından daha fazla ihtiyacı olduğu için Anton'a verir: "Noktacık onun eline bir şey sıkıştırdı. "Sok cebine!" diye fısıldadı gizemli bir sesle."²² (Kästner, 2013: s.69)

Noktacık bir başka olayda yine sağlam bir arkadaşlığın nasıl olması gerektiğini gözler önüne serer. Annesinin hastalığı sebebiyle sorumlulukları artan Anton'un okuldaki dersleri kötüye gitmektedir ve ödevlerini aksatmaya başlar. Durumu fark eden Anton'un öğretmeni, Anton'a ödevlerini daha iyi yapmazsa eve bir mektup göndereceğini söyler ve onu tehdit eder. Öğretmenin bilmediği şey, Anton'un annesine bakmak zorunda olmasıdır. Her ne kadar Anton bunu gururundan öğretmenine karşı dile getirmese de, Noktacık her şeyi göze alır ve Anton'un içinde bulunduğu koşulları öğretmenine anlatmayı kendine bir görev bilir:

"Size yalnızca şu kadarını söyleyebilirim: Zavallı çocuk gece gündüz kendini harap ediyor. Annesini seviyor ve onun için çırpınıyor ve yemek pişiriyor ve para kazanıyor ve yemeğin parasını ödüyor. Saçlarını kestirdiğinde de parasını taksitle ödüyor. [...] Bay Bremser, "Beni azarlamayı bırak. Bunu bana niye anlatmadı peki?" diye sordu. [...], "Dilimi koparırım daha iyi" dedi. Sanırım çok gururlu."²³ (Kästner, 2013: s.85)

Öğretmen Bay Bremser sağduyulu davranır ve Anton ile aralarındaki buzlar erir: "Bay Bremser bana son saatte çok iyi davrandı, zamanım olduğunda kendisini bir gün ziyaret etmemi istedi."²⁴ (Kästner, 2013: s.90) Noktacık'ın, Anton'un öğretmeniyle konuşmasını, öğretmenin Anton'u dinlemesini ve ona karşı bakışını değiştirmesini söylemesi, yetişkinlere gösterilmesi gereken önemli olgulardır. Kästner çocuğu burada bir kez daha ön plana çıkarır.

5. Sonuç

Erich Kästner, 20. yüzyılın ikinci çeyreğine damga vurmuş, savunduğu fikir ve görüşlerle edebiyata yeni bir soluk getirmiş ünlü bir çocuk ve gençlik edebiyatı

²² Orijinal metin: "Pünktchen drückte ihm etwas in die Hand. »Steck ein!« flüsterte sie geheimnisvoll." (Kästner 1938: s.74)

²³ Orijinal metin: "Ich kann Ihnen nur so viel sagen, daß sich der arme Junge Tag und Nacht abrackert. Er hat seine Mutter gern, und da schuftet er und kocht und verdient Geld und bezahlt das Essen und bezahlt die Miete, und wenn er sich die Haare schneiden läßt, bezahlt er's ratenweise. [...] Herr Bremser sagte: »Schimpf nur nicht so sehr. Warum hat er mir denn das nicht erzählt?« [...] »Lieber beiß ich mir die Zunge ab, hat er gesagt«, berichtete Pünktchen. »Wahrscheinlich ist er sehr stolz.«" (Kästner 1938: s.89-90)

²⁴ Orijinal metin: "»Herr Bremser war in der letzten Stunde sehr freundlich zu mir, und ich soll ihn mal besuchen, wenn ich Zeit habe.«" (Kästner 1938: s.94)

yazarıdır. Gerçekleri iğneleyici ve eleştirel bir şekilde ele alarak kendine has bir tarz yaratmıştır.

Edebiyat hayatı boyunca çocukluğunun etkisi altında kalan Kästner, bu eserinde de olduğu gibi, çocukluğunu hemen hemen bütün kitaplarına yansıtmaktadır. Kästner, çocukluğunda annesinden çok etkilendiği için eserdeki ana karakter Anton ve annesi arasında müthiş bir bağ vardır. Bu bağlamda Kästner'in eserindeki toplumsal olaylar, çocuk perspektifinden yansıtılarak şekillendirilmiştir.

Yazarın çocuk ve gençlik kitapları günümüzde dünyaca bir üne sahiptir. Kitapları bugün hala en çok satılan çocuk ve gençlik kitapları arasındadır. Yazılmasının üzerinden yıllar geçmesine, günümüz çocuklarının daha farklı yaşamlara sahip olmalarına rağmen Kästner'in eserleri hala güncelliğini korumaktadır ve okunmaya devam etmektedir. Bunlardan biri de *Pünktchen und Anton*'dur. Binlerce çocuk Noktacık ve Anton'un hikayesini ilgiyle okumaktadır. Kästner'in tüm eserleri gibi bu eserinin de, çabucak okunsun diye değil, okunduktan sonra keşfedilmesi gereken gizli görevler yerine getirilsin diye yazıldığını düşünmekteyim.

Kästner'in çocuk kitaplarının en önemli yanı, pedagojik karakterlerdir. Kästner bu karakterler aracılığıyla gelecek nesillerin daha insancıl ve daha barışçıl bir toplum yaratacağına inanmaktadır. Bu açıdan Kästner'in çocuk ana figürleri imrenilecek cinstendir. Ebeveynlerine ve çevrelerine karşı toplum tarafından kabul gören güzel davranışlar sergiler ve onlara karşı büyük bir saygı ve sevgi beslerler. Ele aldığımız öykünün ana karakteri Anton da bütün çocuklar için model görevi üstlenmektedir. Bu eserle birlikte, çocukluk ve gençliğin, yetişkinlik için bir ön hazırlık olduğu, insanın tutum ve davranışlarını çocukluktan itibaren içinde yaşadığı topluma göre şekillendirdiği sonucuna varmış olduk.

Kaynakça

Birincil Kaynaklar

Kästner, Erich. (2013). *Noktacık ile Anton*, Vedat Çorlu (Çev.). İstanbul: Can Yayınları.

Kästner, Erich. (1938). *Pünktchen und Anton*, Wien: Atrium Verlag. (Eserin Orijinali.)

İkincil Kaynaklar

Asutay, Hikmet (2004). "Türk Dili Derslerinde Çocuk ve Gençlik Yazını" *Ankara Üniversitesi, Tömer Dil Dergisi*. Sayı 123/2004. s. 65-72.

Beutler, Kurt. (1967) *Erich Kästner. Eine literaturpädagogische Untersuchung* Berlin: Beltz Verlag.

- Brunken, Otto. (1990). Mittelalter und Frühe Neuzeit. Reiner Wild (Hrsg.). *"Geschichte der deutschen Kinder- und Jugendliteratur"*. (s.1-44). Stuttgart: Metzler Verlag.
- Brunken, Otto. (2000). "Kinder- und Jugendliteratur von den Anfängen bis 1945. Ein Überblick." Günter Lange (Hrsg.) *Taschenbuch der Kinder- und Jugendliteratur*. 2 Bde. Bd. 1. (s.17-96) Baltmannsweiler: Schneider-Verlag Hohengehren.
- Dahrendorf, Malte.(1996). *Vom Umgang mit Kinder- und Jugendliteratur. Plädoyer für einen lese- und leserorientierten Literaturunterricht*. Berlin: Volk und Wissen Verlag.
- Daubert, Hannelore (2005). "Familie als Thema der Kinder- und Jugendliteratur." Günter Lange (Hrsg.). *Taschenbuch der Kinder- und Jugendliteratur* Band 1&2. (s. 684-705). Baltmannsweiler: Schneider-Verlag Hohengehren.
- Dilidüzgün, Selahattin. (2006). *Çağdaş Çocuk Yazını*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Doderer, Klaus. (2002). *Erich Kästner. Lebensphasen – politisches Engagement literarisches Wirken*. München: Juventa Verlag.
- Doderer, Klaus.(1984). *Lexikon der Kinder- und Jugendliteratur*, in drei Bänden, zweiter Band: I-O, Weinheim, Basel: Beltz Verlag,
- Eckhardt, Juliane, (1987). *Kinder und Jugendliteratur*, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ewers, Hans- Heino (1995). "Kinder und Jugendliteratur – Entwurf eines Lexikonartikels." Ewers, Hans Heino; Nassen, Ulrich; Richter, Karin und Steinlein, Rüdiger (Hrsg.): *Kinder- und Jugendliteratur Forschung 1994/95. Mit einer Gesamtbibliographie der Veröffentlichungen des Jahres 1994*. Stuttgart und Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Ewers, Hans – Heino. (2016). "Kültürel Değişime Yansıyan Çocuk Medyası ve Çocuk Medya Dünyası: Tarihsel Açından İncelenmesi". Demet Darcanlı, Figen Demirkıran (Çev.). Hikmet Asutay, Tuncay Öztürk, Didem Yılmaz, Sema Duran Baytar, Sare Gürel, Zekiye Hande Ünal (Ed.). *Çocuk ve Gençlik Edebiyatında Barış Kültürü*. (s. 17-21). Edirne: Trakya Üniversitesi.
- Grub, Frank Thomas. (2003) "Werdet anständiger, ehrlicher, gerechter und ernünftiger als die meisten von uns waren!" Reiner Wild (Hrsg.). *Dennoch leben sie*. (s. 155–166.) München: Edition Text + Kritik.
- Haywood, Susanne. (1998). *Kinderliteratur als Zeitdokument. Alltagsnormalität der Weimarer Republik in Erich Kästners Kinderromanen*. Frankfurt: Peter Lang,

- Kaminski, Winfred. (1998). *Einführung in die Kinder- und Jugendliteratur. Literarische Phantasie und gesellschaftliche Wirklichkeit*. Weinheim und München: Juventa Verlag.
- Kästner, Erich. (1968). “... was nicht in euren Lesebüchern steht.” Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch.
- Kästner, Erich. (2012). “Ben Küçük Bir Çocukken”. Süheyla Kaya (Çev.). İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Kırmızı, Bülent. (2016). “Erich Kästner’de Büyükşehir”. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı 36/2016. S. 41-58.
- Klarer, Mario. (1999). *Einführung in die neuere Literaturwissenschaft*, Darmstadt: Primus Verlag.
- Neydim, Necdet. (2016). “Çocukluğun ve Çocuk Edebiyatının Tarihsel Yolculuğu”. Hikmet Asutay, Tuncay Öztürk, Didem Yılmaz, Sema Duran Baytar, Sare Gürel, Zekiye Hande Ünal (Ed.). *Çocuk ve Gençlik Edebiyatında Barış Kültürü*. (s.3-10). Edirne: Trakya Üniversitesi.
- Scheiner, Peter (2005). “Realistischen Kinder- und Jugendliteratur.” Günter Lange (Hrsg.). *Taschenbuch der Kinder- und Jugendliteratur Band 1&2*. (s. 158-186.) Baltmannsweiler: Schneider-Verlag Hohengehren.
- Pünktchen und Anton. 29.03.2021 tarihinde <https://www.kaestnerfuerkinder.net/anton.php> adresinden erişildi.
- Uerding, Gert. (1977) “Was sich Nie und Nirgends Hat Begeben. Überlegungen zu einer Poetik der Kinder-und Jugendliteratur.” Malte Dahrendorf (Hrsg.). *Lexikon der Kinder- und Jugendliteratur. 2. Auflage*. (s. 18-35). Weinheim/Basel: Beltz.

JAPON TOPLUMUNDA DEĞİŞİM İZLERİ: ZAMAN SERİSİ VERİLERİ
IŞIĞINDA

Traces of Change in Japanese Society: In the Light of Time Series Data

(Makale Geliş Tarihi: 11.02.2021 / Kabul Tarihi: 26.04.2021)

Levent TOKSÖZ*

Özet

Japonya; Türkiye’de olumlu imaja sahip ülkelerin başında yer alır. Japonların çağdaşlaşırken kültüründen vazgeçmediği imajı yüz yılı aşkın süredir Japonya algısının temelini oluşturur. Diğer yandan her toplum gibi Japonya da tarih boyunca farklı kültürlerle etkileşim hâlinde olagelmıştır. Bu çalışmada, günümüz Japon insanının hayata bakış açısındaki değişim ele alınmaktadır. Bu amaçla; Hakuhōdō Enstitüsü tarafından 1992 yılından itibaren günümüze dek gerçekleştirilen ve açık veri kaynağı olarak araştırmacılara sunulan *Seikatsuteiten* zaman serisi verileri incelenmiştir. Çalışma sonucunda öne çıkan bulgular “yakın ilişki arzusunda düşüş”, “evlilik kurumuna atfedilen önemde azalma”, “iş yaşantısında kadın erkek eşitliği ve esnek yaklaşım”, “Japon tarzı yemek sivilinden uzaklaşma” ve “dini inançta zayıflama” olarak değerlendirilmiştir. Elde edilen bulgular “küreselleşme” kavramı çerçevesinde tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Japonya, Değişim, Küreselleşme, Kültürel muhafaza

* Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Tekirdağ / TÜRKİYE. Assoc. Prof., Tekirdağ Namık Kemal University Department of Eastern Languages and Literatures, Tekirdağ / TURKEY. E-mail: ltoksoz@nku.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2212-2976>

Abstract

Japan is on top of the countries with positive images in Turkey. The image that the Japanese does not abandon their culture while modernizing is the basis of the Japanese perception for more than a century. However, like every society, Japan has been in interaction with different cultures throughout its history. In this study, the change in the perspective of today's Japanese people on life is discussed. For this purpose; The *Seikatsuteiten* time series data, carried out and presented to researchers as an open data source since 1992 by the Hakuhōdo Institute, was examined. The findings featured as a result of the study were evaluated as "decrease in desire for affiliation", "decrease in importance attributed to conjugal union", "equality of men and women in business life and flexible approach", "alienation to Japanese food style" and "weakening in religious belief". The findings were discussed within the framework of the concept of "globalization".

Keywords: Japan, Change, Globalization, Cultural preservation

1. Giriş

Ülke imajı; toplumlar arası dostane ilişkileri etkileyen önemli unsurlardan biridir. On bin kilometreyi aşan coğrafi uzaklığına karşın Japonya; Türkiye’de olumlu imaja sahip ülkelerin başında yer alır. Alan çalışmaları, Japonların “dost”, “barışçıl” (Şentürk & Kartal, 2018); “disiplinli”, “çalışkan” (Kurtuluş, 2008) olarak nitelendirildiği; Japonya’nın “gelişmiş teknoloji” ile anıldığını ortaya koyar (Kurtuluş & Bozbay, 2011). Benzer sonuçlar, Japonya Dışişleri Bakanlığınca Türkiye’de gerçekleştirilen saha çalışmasında da görülür (Gaimushō, 2012). Çalışmaya göre katılımcıların yüzde seksen üçü Japonya’yı “dost ülke”, yüzde seksen biri “güvenilir ülke” olarak nitelendirmekte; yüzde yetmiş Japon insanını “çalışkan ve dürüst” olarak değerlendirmektedir.

Japonya’ya yönelik söz konusu olumlu imaj, yüz yılı aşkın süredir meydana gelen bir dizi etkileşim sonucunda şekillenmiştir. Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminde yaşanan “Ertuğrul Fırkateyni Faciası”¹ ve “1904-5 Rus

¹ 1887 yılında, Prens Akihito Komatsu başkanlığındaki heyetin II. Abdülhamid’i ziyaretinin ardından, Ertuğrul Fırkateyni Japonya’ya iadeyi ziyarete gönderilir. Fırkateyn, 15 Eylül 1890’da dönüş yolunda fırtınanın etkisiyle Kushimoto yakınlarında kayalıklara çarparak batar. Kazada hayatta kalan 69 mürettebat yerel halk tarafından misafir edilir; iki askeri gemi ile İstanbul’a gönderilir. Şehitlerin anısına

Japon Savaşı² dostane ilişkilere zemin hazırlaması nedeniyle önemlidir. Japonya'nın II. Dünya Savaşı sonrası gösterdiği gelişim ve 1980'li yıllarda üçüncü büyük ekonomik güce erişmesi, ülkemizde "Japon mucizesi"³ söylemi ile karşılık bulur (Güvenç, 2002, s. 56). Bu model kapsamında sıklıkla dile getirilen "Japonların çağdaşlaşırken kültür ve geleneklerinden vazgeçmediği" argümanı, siyasi bakış açısıyla Batılılaşma yolunda Türkiye için bir yol haritası olarak da sunulmuştur (ör. Bozdağ, 1985; Atalay, 1984).

Günümüzde her ne kadar "Japon mucizesi" kavramı etkisini yitirse de, "Japonya'nın çağdaşlaşırken kültür ve geleneklerinden vazgeçmediği" argümanı geçerliliğini korumaktadır. Örneğin; Türk üniversite öğrencilerinin Japonya imajını irdeleyen Toksöz (2020); "toplumsal refah", "zekâ-çalışkanlık" ve "kültürel muhafaza" faktörlerine ulaşır. Çalışma sonucu; "zeki ve çalışkan Japonların modern ve refah seviyesi yüksek bir toplum yaratırken kültürünü muhafaza etmeyi başardığı" yargısının güçlü bir şekilde ifade edildiğini ortaya koyar.

Yapısı itibarıyla ülke imajı; insan zihninde yer alan bir dizi inanış, düşünce ve izlenimi ifade eder (Kotler, Haider, & Rein, 1993). Bu nedenle; Japonya'ya ilişkin söz konusu imaj bir çeşit "stereotip" niteliği taşır. Gerrig & Zimbardo (2017, s. 529-530) stereotip kavramını; "bir grup insan hakkında yapılan ve aynı özelliklerin bütün grup üyelerine atandığı genellemeler" olarak tanımlar. Stereotip'ler her ne kadar aşırı genelleme bir özellik taşırsalar da, bir stereotip'in oluşumu için dayanak noktası teşkil edici gözlemlere ihtiyaç duyulur. Konu, Japonya imajı bağlamında değerlendirildiğinde "toplumsal refah" gibi bir stereotip'in maddi veriler ile sınanabilir özellik taşıdığı söylenebilir. Örneğin, Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (United Nati-

1891 yılında Kushimoto'da Japonlar tarafından bir anıt inşa edilir. Şehit sayısı, kaynaklara göre farklılık göstermekle birlikte Japon kaynaklarında 495-497 olarak ifade edilir (Misawa, 2010).

² Osmanlı Devleti, Rus Japon savaşını gözlemlemesi için Miralay Pertev Bey'i Askeri Ataşe olarak Japonya'ya gönderir. Savaşın Japonya tarafından kazanılması, Asyalı bir ülkenin Avrupalı devletleri yenebileceğini göstermesi açısından Osmanlı İmparatorluğu'nda memnuniyetle karşılanır. Bu gelişmeler sonrası 1908 yılında Japonya'ya seyahat gerçekleştiren Abdürreşid İbrahim Efendi İslamiyet'in yayılması için çalışmalarda bulunmuş "Âlem-i İslam: Japonya'da İntişar-ı İslamiyet" (Abdürreşid İbrahim, 1910-11) adlı eserinde Japon Batılılaşma modelini Türk ve İslam dünyası için örnek olarak göstermiştir.

³ "Japon mucizesi" kavramı çağdaşlaşma yolunda Japonya'nın başarısını ifade eder. Esenbel (1999); Japonya'nın modernleşme sürecinin 1858 yılında Commodore Matthew Perry tarafından zorla imzalatılan kapitülasyon niteliğindeki bir dizi ticari anlaşmayla başladığını, 1868 yılında Meiji Restorasyonu ile modernleşme hareketinin devam ettiğini belirtir. Çalışmada; zorla kabul ettirilen bu kapitülasyonların Japon toplumunun çağdaşlaşma tavrını derinden etkilediği; 19.yüzyıldan itibaren uzun bir süre Batı tehdidinde üstünlük sağlanabilmesi için "çağdaşlaşma eşittir Batı ile mücadele" şeklinde yorumlanan bir değişim sürecinin benimsendiği vurgulanmaktadır.

ons Development Programme) tarafından geliştirilen İnsani Gelişme Endeksi; ülkelerin gelir, sağlık ve eğitim göstergelerinden hareketle kalkınmışlık düzeyine ilişkin derecelendirme sunar (UNDP, 2020). Diğer yandan “kültürel muhafaza” gibi bir boyutun nicel verilerle doğrudan ölçülmesi daha güçtür. İnsanların stereotip tutarlılığını korumak adına inançlarıyla çelişen bilgileri görmezden gelme eğilimi düşünüldüğünde (Gerrig & Zimbardo, 2017, s. 529), bu tür yerleşik genellemelerin kolay değişim göstermeyeceğini söylemek olasıdır. Konuyu tekrar Japonya imajı bağlamında somutlaştırmak gerekirse; medyada yer alan “İzmit Körfez Geçiş Köprüsü inşası sırasında kopan halatlardan kendisini sorumlu tutarak intihar eden Japon mühendis” haberi (Hürriyet, 17 Eylül 2015) “harakiri kültürü”, “onur” gibi Japonlara yönelik yerleşik stereotip çerçevesinde değer göreceken; bu genellemeye aykırılık teşkil edecek olası bir haberin “istisna’ olarak yorumlanma olasılığı yüksektir.

Her toplum gibi Japon toplumu da tarih boyunca farklı kültürlerle etkileşim hâlinde olagelmiş; kültürel kaynaşma sonucu yeni sentezler geliştirmiştir. Bu bağlamda, Japonya’nın kültür ve geleneğini değiştirmeden modernleştiği savını abartılı bulan Dündar (2020); Japonların sığır, koyun, keçi, domuz, köpek eti tüketmesinin Meiji (1868-1912) dönemi öncesine kadar yaklaşık bin yıl yasak olmasına rağmen, günümüzde Kobe Bifteği’nin geleneksel Japon yemeği olarak bilindiğine dikkat çeker.

Japon kültürünün değişimi ve bu değişimin yönüne ilişkin tespitlerde bulunan Lebra (2013, s. 288); “Eğer kuşaklar arasındaki bu fark gerçekten kültürel değişimin bir işaretiyse; Japonya geleneksel kolektivizm, birbirine bağlılık, üst-ast ilişkisi, empati, duyarlılık, içebakış ve fedakarlık gibi özellikleri barındıran bir düzenden Batının bireysellik, özerklik, eşitlik, mantıklılık, saldırganlık ve kendini ispatlama düzenine doğru ilerliyor olabilir,” ifadelerini kullanır.

Toplum durağan bir yapı değildir. Bu bağlamda, toplumunun içinde bulunduğu değişimi saptamada kronolojik veri dizisi anlamına gelen “zaman serisi verileri” önemli bir işlev görür. Bu çalışmada, Japon insanının hayata bakışındaki değişim ele alınacaktır. Bu amaçla; Hakuhōdō Enstitüsü tarafından 1992 yılından günümüze dek iki yılda bir aralıklarla gerçekleştirilen ve açık veri kaynağı olarak araştırmacılara sunulan *Seikatsuteiten* (Yaşamda sabit nokta) araştırma verileri incelen-

cek; katılımcı yanıtlarında zaman içinde değişim gözlemlenen yargılar ele alınacaktır⁴. Elde edilen bulguların tutarlılığını sınavabilmek için Japon Kamu Yayın Kuruluşu (NHK) tarafından benzer yöntemle “zaman serisi verileri” özelliği taşıyan farklı araştırma sonuçlarından yararlanılacaktır.

Çalışmayla ülkemizde Japonoloji alanındaki araştırmalara katkı sağlamak; Türklerin Japonya imajını oluşturan temel faktörler arasında gösterilen “kültürel muhafaza” olgusuna ilişkin veriye dayalı bir bakış açısı sunmak hedeflenmiştir.

2. Yöntem

Çalışmada; Hakuhōdō Enstitüsü tarafından açık veri kaynağı olarak erişime sunulan *Seikatsuteiten* adlı araştırma verileri incelenecektir. 1992’den 2020 yılına kadar 20-69 yaş arası katılımcılar ile iki yılda bir düzenlenen bu çalışmalarda yaş, cinsiyet gibi demografik dağılım göz önünde bulundurulmaktadır. 1992 yılındaki ilk araştırmaya bin dokuz yüz yetmiş altı katılımcı, 2020 yılındaki on beşinci araştırmaya iki bin beş yüz doksan yedi katılımcı iştirak etmiş; ortalama katılımcı sayısı iki bin beş yüz yirmi olarak hesaplanmıştır. Araştırmada kullanılan soru maddelerinin bir bölümü ilk ölçüm tarihinden itibaren değişim göstermezken, araştırmaya zaman içinde dâhil edilenler de bulunmaktadır.

Analiz yöntemi olarak; öncelikle, 2020 yılı sonuçları temel alındığında katılımcı yanıtlarında on puan üzeri alçalış ya da yükseliş gözlemlenen maddeler belirlendi. Ardından, söz konusu değişimin ilk ölçüm tarihinden son ölçüm tarihi olan 2020 yılına kadar istikrarlı bir seyir sergilemesi; yaş ve cinsiyet faktörü göz önüne alındığında değişim eğiliminin tüm katılımcı gruplarında gözlemlenmesi; değişim tespit edilen maddelerin en az son üç araştırmada yer alması şartları arandı. İlk araştırmanın 1992 yılında gerçekleştirildiği göz önünde bulundurularak, teknolojik gelişmeler ile doğrudan ilintili olan “Cep telefonu kullanıyor musunuz?”, “İnternet kullanıyor musunuz?” gibi maddeler kapsam dışı bırakıldı. Bu çerçevede gerekli şartları karşılayan yirmi yedi madde; “insan ilişkileri”, “evlilik”, “iş yaşamı”, “yemek” ve “inanç” kategorilerinde değerlendirildi. Elde edilen bulguların tutarlılığını sınamak için Japon Kamu Yayın Kurumu (NHK) tarafından yürütülen bir dizi araştırma sonucu incelendi⁵ (Tablo 1).

Tablo 1. Çalışmada Yararlanılan Başlıca NHK Araştırmaları

⁴ Hakuhōdō araştırmasında katılımcılara “iş”, “aile”, “toplumsal algı” gibi 21 kategoride bini aşkın yargıya ilişkin düşünceleri sorulmaktadır (<https://seikatsusoken.jp/teiten/about.html#howto6>).

⁵ NHK araştırmalarında zaman aralığı konulara göre farklılık gösterir. Araştırmalarda ilk ölçümden itibaren kullanılan maddeler olduğu gibi zaman içinde dâhil edilen maddeler de söz konusudur.

Konu	Tarih	Ortalama Katılımcı	Amaç	Kaynak
Japon Algısı	1973 - 2018	5600	Yaşam, toplum, ekonomi gibi konularda beşer yıl aralıklarla toplam on kere düzenlenen bu çalışmada, 1993 sonrası aynı soru maddeleri kullanılır.	Aramaki, 2019; Aramaki, Murata, & Yoshizawa, 2019
Din Algısı	1998 - 2018	1344	Onar yıl aralıklarla toplam üç kere gerçekleştirilen çalışmada din algısı irdelenmektedir.	Kobayashi, 2019
Yemek Algısı	2006 - 2016	2453	Onar yıl aralıkla toplam iki kere düzenlenen araştırmada yeme alışkanlığı konu alınmaktadır.	Murata, Masaki, & Hagiwara, 2016; Murata & Masaki, 2016

3. Bulgular

3.1. İnsan ilişkileri

Seikatsuteiten verilerine göre insan ilişkilerine yönelik katılımcı yanıtlarında değişim gözlemlenen 7 madde Tablo 2’de ifade edilmektedir (Değişim tespit edilen maddeler zaman içinde istikrarlı bir seyir sergilediğinden, ilk ve son ölçüm sonuçlarına yer vermek yeterli görülmüştür.)

Tablo 2. İnsan İlişkileri Kapsamında Değişim Gözlemlenen Yanıtlar (*Seikatsuteiten*)

No	Soru Maddesi	İl k Ölçüm (%)	D eğişim Yönü	Son Ölçüm (%)	ark (%)
806	Arkadaş ne kadar çoksa o kadar iyidir.	19	↘	202	9
801	Herkesle arkadaş olabiliyim.	98: 57	↘	0: 18	202
799	Arkadaşlarım bana fikir danışır.	94: 43	↘	0: 27	202
797	Parti vermek gibi, arkadaşlarımı eve davet etmeyi severim.	98: 41	↘	0: 27	202
798	Ailecek görüştüğümüz aileler var (akraba dışında).	98: 24	↘	0: 12	202
178	Yakın arkadaşımınla görüştüğüm sürenin artmasını istiyorum.	98: 46	↘	0: 35	202
796	İnsanlarla ilişki kurmanın zahmetli olduğunu düşünüyorum.	96: 48	↗	0: 37	202
		98: 23		0: 35	202

Tablo 2’de yer alan sonuçlar; yirmi yılı aşkın zaman diliminde ‘yakın ilişkiden kaçınma’ yönünde oluşan bir eğilimi ortaya koymaktadır. 1998 yılında katılımcıların yüzde elli yedisi mümkün olduğunca fazla sayıda arkadaş edinmeyi olumlu olarak nitelendirirken, 2020 yılında bu oran yüzde on sekize gerilemektedir. Benzer şekilde kendisini herkesle arkadaş edebilir görenler ile yakın arkadaşlarıyla daha fazla zaman geçirmeyi arzulayanların oranında düşüş yaşanmakta; insanlarla ilişkiyi zahmet verici olarak nitelendirenlerin oranında ise artış gözlemlenmektedir.

Yakın ilişkiden kaçınma eğilimi, Japon algısına ilişkin NHK verilerinde de görülür. 1973 ile 2018 arası kırk beş yıllık dönemi kapsayan verilerde “akrabalık”, “komşuluk” ve “iş yeri” gibi farklı bağlamlarda *derin ilişki* (yakın ilişki) arzulayanların oranı gerilerken *yüzeysel ilişki* arzulayanların oranında artış görülür (Aramaki, Murata, & Yoshizawa, 2019). Araştırma sonuçlarına göre; akrabalık ilişkilerinde derin ilişki arzulayanlar 1973 yılında yüzde elli birken 2018’de bu oran yüzde otuza gerilemekte; bu kapsamda “nezaket sınırları içinde” yüzeysel bir ilişkiyi idealize edenler yüzde sekizden yirmi altıya yükselmektedir. Benzer şekilde komşuluk ilişkisinde derin ilişki arzulayanlar yüzde otuz beşten on dokuz gerilemekte; “selamlaşma” seviyesinde yüzeysel bir ilişkiyi destekleyenler yüzde on beşten otuz üçe çıkmaktadır. Aynı eğilim iş yeri bağlamında da görülür. Çalışma arkadaşlarıyla derin ilişki arzulayanlar yüzde elli dokuzdan otuz yediye gerilerken, iş konusu ile sınırlı yüzeysel bir ilişki idealize edenlerin oranı yüzde on birden yirmi yediye yükselmektedir. Bu sonuçlar; Japonların yakın ilişkiden kaçınmaya yönelik bir değişim eğilimi sergilediğini ortaya koymaktadır.

3.2 Evlilik

Evlilik olgusuna ilişkin *Seikatsuteiten* verilerinde değişim gözlemlenen 5 madde Tablo 3’deki gibidir.

Tablo 3. Evlilik Kapsamında Değişim Gözlemlenen Yanıtlar (*Seikatsuteiten*)

No	Soru Maddesi	İlk Ölç. (%)	Değişim Yönü	Son Ölç. (%)	Fark (%)
725	Karı kocalar ne olursa olsun boşanmamalı.	1998: 33	↘	2020: 19	14
786	Evlilik erken yaşta, mümkünse 30 yaşa kadar yapılmalı.	2014: 39	↘	2020: 26	12
790	Eşcinsel evlilik olsa da fark etmez.	2016: 33	↗	2020: 48	15
785	Evlendikten sonra çocuk olmasa da fark etmez.	2014: 50	↗	2020: 63	13
789	Resmi olmasa da evlilik hayatı yaşanabilir.	2016: 21	↗	2020: 33	12

Tablo 3’den, evlilik kurumuna atfedilen önemin zaman içinde zayıfladığı anlaşılmaktadır. Örneğin; boşanmaya her koşulda karşı çıkanların oranı 1998 yılında yüzde otuz üçken 2020 yılına bu oran yüzde on dokuz gerilemektedir. Araştırmaya 2014 yılında ilave edilen maddelerden; evliliğin erken yaşta; mümkünse otuz yaşa kadar yapılması görüşünü savunanların oranında düşüş yaşanmakta, evlilik sonrası çocuk sahibi olmayı elzem görmeyenlerin oranında ise artış görülmektedir. Diğer yandan görece yakın zaman dilimi sayılabilecek son dört yılda evlilik hayatı için resmi nikâhı zorunlu görmeyenlerin oranı yüzde yirmi birden otuz üçe yükselirken; eşcinsel evliliklerde sorun hissetmeyenlerin oranı yüzde otuz üçten kırk sekize yükselmektedir⁶.

Evlilik kurumuna bakış açısındaki değişim; Japon algısına yönelik NHK araştırmalarında gözlemlenmektedir (Aramaki, 2019). Araştırma sonuçlarına göre; 1993 ile 2018 yılları arasındaki yirmi beş yıllık dönemde evliliği “doğal bir süreç” olarak değerlendirenlerin oranı yüzde kırk beşten yirmi yediye gerilemekte; evliliğe zorunluluk addetmeyenlerin oranı ise yüzde elli birden altmış sekize yükselmektedir. Diğer yandan, evlilik sonrası çocuk sahibi olmayı “doğal olan” şeklinde ifade edenler yüzde elli dörtten otuz üçe gerilerken; evlilik sonrası çocuk sahibi olmayı elzem görmeyenlerin oranı yüzde kırktan altmışa yükselmektedir. NHK araştırmasında 1973 yılından itibaren katılımcılara yöneltilen “evlilik öncesi cinsel ilişki algısı” da fikir verici olması bakımından önemlidir. Kırk beş yıllık zaman diliminde cinsellik olgusunun Japon toplumunda tabu olmaktan uzaklaştığı görülür. Bu zaman sürecinde evlilik töreni öncesi cinsel ilişkiye karşı çıkanların oranı yüzde elli sekizden on yediye gerilemekte; birbirlerine kalpten âşık kişilerin evlilik dışı cinsel ilişkiye girebileceğini düşünenlerin oranı ise yüzde on dokuzdan kırk yediye yükselmektedir. Bu veriler; evlilik kurumuna atfedilen önemde bir azalmaya işaret etmektedir.

3.3 İş yaşantısı

Seikatsuteiten verilerine göre, iş yaşantısına ilişkin değişim gözlemlenen 6 madde Tablo 4’deki gibidir.

Tablo 4. İş Yaşamı Kapsamında Değişim Gözlemlenen Yanıtlar (*Seikatsuteiten*)

No	Soru Maddesi	İlk Ölç. (%)	Değişim Yönü	Son Ölç. (%)	Fark (%)
1267	İşyerinde erkeklere ayrıcalık yapıldığını düşünüyorum.	1998: 41	↘	2020: 23	18
641	Bir kadın amirin yanında çalışmada sorun görmüyorum.	1992: 33	↗	2020: 74	41

⁶ Eşcinsel evliliğe yönelik en düşük desteğin gözlemlendiği 60-69 yaş grubu verileri incelendiğinde, yüzde on beşten yirmi sekize bir yükseliş görülmüştür.

1265	İşyerinde erkek ve kadınların eşit olduğunu düşünüyorum.	1998: 48	↗	2020: 62	18
1266	İşyerinde erkek ve kadınların neredeyse eşit olduğunu düşünüyorum.	1998: 48	↗	2020: 62	14
642	Kendimden küçük amirin yanında çalışmaya açığım.	2012: 48	↗	2020: 60	12
655	Kariyerde ilerleme için şirket değiştirmede sorun görmüyorum.	1998: 41	↗	2020: 52	11

Tablo 4’de ifade edilen yargılarda iki farklı boyut; “kadın erkek eşitliği” ve “esnek iş yaklaşımı” dikkat çekicidir. Kadın erkek eşitliğine ilişkin, iş yerinde erkeklere ayrımcılık yapıldığını düşünenlerin oranı 1998’te yüzde kırk bir iken 2020 yılında bu oran yüzde yirmi üçe geriler. Benzer şekilde iş yerinde erkek ve kadınların eşit olduğunu düşünenlerin oranı yüzde kırk sekizden altmış ikiye yükselmektedir⁷. Kadın bir amirin altında çalışmakta sorun hissetmeyenlerin oranı 1992’de yüzde otuz üç iken 2020 yılında bu oran yüzde yetmiş dörde ulaşır⁸. Diğer yandan Tablo 4’te yer alan yargılarda esnek iş yaşamına ilişkin bir yaklaşım görülür. Kendisinden küçük bir amirin altında çalışmada sorun görmeyenler ile kariyer için istifa etmeyi normal karşılayanların oranlarında artış söz konusudur.

NHK araştırmasında, “kadın erkek eşitliği” ve “esnek iş yaklaşımı” konusunda doğrudan bir maddeye rastlanılmamıştır. Diğer yandan kadınların çalışma hayatındaki yerini “evlilik” bağlamında ele alan soru maddesi bu konuda fikir verici olabilir. Araştırma verileri, 1973 ile 2018 arası kırk beş yıllık dönemde kadınların evlilik sonrası iş yaşamına devam etmesi yönünde bir algı değişimine işaret etmektedir (Aramaki, 2019). Bu zaman diliminde kadının, evlilik ya da doğumla birlikte işinden ayrılması gerektiğini savunanlar yıllar içinde düşüş gösterirken; işini bırakmaması gerektiğini savunanlar üç kat artış göstererek yüzde yirmiden altmışa ulaşır. Kadınların iş yaşamına devamlılığına yönelik NHK araştırmasında görülen bu yönelim; *Seikatsuteiten* verilerinde ortaya konulan “iş yerinde kadın erkek eşitliği” değişimine ön koşul niteliği taşımaktadır.

3.4 Yemek

Seikatsuteiten verilerine göre, yemek kapsamında katılımcı yanıtlarında zaman içinde değişim görülen 7 madde Tablo 5’deki gibidir.

Tablo 5. Yemek Kapsamında Değişim Gözlemlenen Yanıtlar (*Seikatsuteiten*)

No	Soru Maddesi	İlk Ölç. (%)	Değişim Yönü	Son Ölç. (%)	Fark (%)
321	Günde bir kez pirinç yemezsem rahatsız olurum.	1998: 71	↘	2020: 42	29
308	Dışarıda yemekten evde yenen yemeği severim.	1998: 64	↘	2020: 44	20

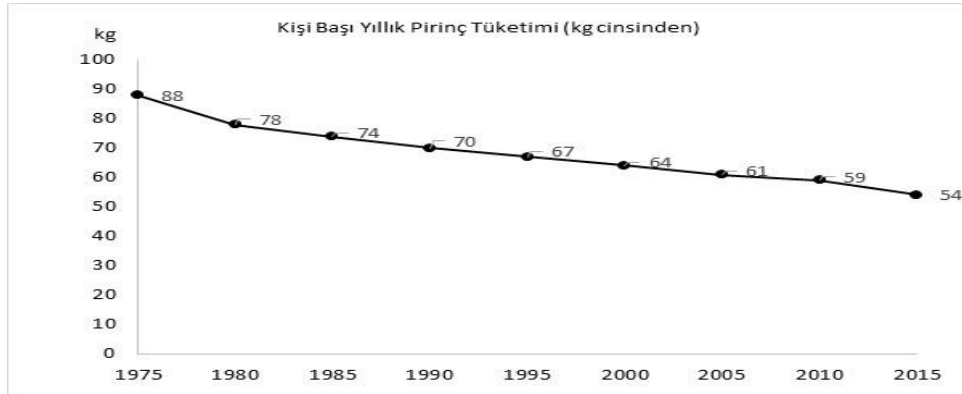
⁷ Sadece kadın katılımcıların verileri incelendiğinde, yüzde kırk altıdan altmış ikiye artış görülmüştür.

⁸ Sadece erkek katılımcıların yanıtları incelendiğinde, yüzde yirmi beşten altmış beşe bir artış görülmüştür.

322	Japon tarzı yemekleri severim.	1998: 65	↘	2020: 45	20
316	Anne, büyükanne, kayınvaliden aktarılan "evime özel geleneksel bir yemeğimiz" vardır.	1994: 30	↘	2020: 18	12
358	"Sevdiğin yemek nedir?" sorusuna "Hamburger" yanıtı	1998: 39	↗	2020: 59	20
374	"Sevdiğin yemek nedir?" sorusuna "Pizza" yanıtı	1998: 35	↗	2020: 51	16
342	"Sevdiğin yemek nedir?" sorusuna "Spagetti" yanıtı	1998: 47	↗	2020: 61	14

Tablo 5’de ifade edilen değişimlerden, Japon tarzı yemek sitilinden zaman içinde uzaklaşırken Batı tarzı yemeklere gösterilen ilgide artış yaşandığı anlaşılmaktadır. Günde bir kere pirinç yemediğinde rahatsızlık hissedenlerin oranı 1998 yılında yüzde yetmiş bir iken günümüzde bu oran yüzde kırk ikiye gerilemektedir⁹. Benzer şekilde Japon tarzı yemekleri beğenenler ile evlerine ait geleneksel bir yemekten söz edenlerin oranında da zaman içinde düşüş görülür. Diğer yandan “Sevdiğin yemek nedir?” sorusuna verilen “hamburger”, “pizza” ve “spagetti” yanıtları yirmi iki yıl zarfında yüzde on dört ile yirmi arasında artış göstermektedir¹⁰.

NHK tarafından gerçekleştirilen yemek algısına ilişkin araştırmalarda aynı soru kalıbıyla hazırlanmış maddelerin sınırlı olması nedeniyle; *Seikatsuteiten* verilerinin tutarlılığını sınavabilmek için Şekil 1’de ifade edildiği üzere Japon Tarım, Ormanlık ve Balıkçılık Bakanlığı’nın yıllık pirinç tüketim miktarını verilerinden yararlanılmıştır (Nörinsuisanshō, 2018).



Şekil 1. Yıllara göre Japonya’da Kişi Başı Yıllık Pirinç Tüketim Miktarı

⁹ Sadece 60-69 yaş grubu verileri incelendiğinde, yüzde seksen ikiden kırk dokuzaya bir düşüş söz konusudur.

¹⁰ Sadece 60-69 yaş grubu verileri incelendiğinde “hamburger” yanıtı yüzde on altıdan kırk sekize; “pizza” yanıtı yüzde on ikiden kırk ikiye; “spagetti” yanıtı yüzde yirmi ikiden kırk sekize yükselmektedir.

Şekil 1’den; 1975 ile 2015 yılları arasında kişi başına düşen yıllık pirinç tüketiminde düşüş yaşandığı anlaşılmaktadır. 1975 yılında seksen sekiz kilogram olan kişi başı yıllık pirinç tüketimi, Bakanlığın en son güncel verisi olan 2015 yılında elli dört kilograma kadar gerilemektedir. Bu düşüş; *Seikatsuteiten* verilerinde ifade edilen değişim ile paralellik taşımaktadır.

Yemek alışkanlığına ilişkin pirinç tüketim miktarında yaşanan bu düşüş; 2.2’de vurgulanan “evlilik kurumuna atfedilen önemde azalma” ve 2.3’de ifade edilen “kadınların iş yaşamında gösterdiği etkinlik” gibi değişimlerle doğrudan ilintidir. Bu ilişki, Japon Tarım, Ormancılık ve Balıkçılık Bakanlığı’nın 2009 yılında kamuoyuna açıkladığı raporunda da ifade edilir. Söz konusu raporda pirinç tüketiminin yıllara göre azalmasına ilişkin hane yapısı ve kadın çalışan sayısına atıfta bulunularak; “hane yapısındaki değişim (tek kişilik bekâr hanelerdeki artış) ile kadınların iş hayatına katılımı (çift çalışanlı karı koca sayısındaki artış) gibi toplum yapısındaki değişimler “yemek” olgusunun basitleştirilmesine neden olmaktadır. Bu durum evde pirinç pişirme miktarının yıllara göre azalmasına, dışarıda öğün yeme miktarının ise artmasına zemin hazırlamaktadır” ifadelerine yer verilir (Nōrinsuisanshō, 2009, s. 14).

Diğer yandan NHK’in 2006 ile 2016 yıllarında gerçekleştirdiği yemek algısı çalışmasında karşılaştırma yapılabilecek soru maddesi olarak “Tüm aile toplanarak akşam yemeği yemek eğlencelidir,” yargısı öne çıkar (Murata & Masaki, 2016). Bu yargıya ilişkin “öyle olduğunu düşünüyorum” yanıtını verenlerin oranı 2006 yılında yüzde yetmiş dörtken 2016 yılındaki bu oran yüzde altmışaltıya geriler. Bütün bu veriler Japon tarzı yemek sitilinden uzaklaşıldığı yargısını destekleyici niteliktedir.

3.5 İnanç Algısı

Seikatsuteiten verilerine göre inanç kapsamında katılımcı yanıtlarında değişim eğilimi görülen 2 madde Tablo 6’da ifade edilmektedir.

Tablo 6. İnanç Kapsamında Değişim Gözlemlenen Yanıtlar (*Seikatsuteiten*)

No	Soru Maddesi	İlk Ölç. (%)	Değişim Yönü	Son Ölç. (%)	Fark (%)
1360	“Neye inanıyorsun?” sorusuna “Dine inanıyorum” yanıtı	1992: 35	↘	2020: 22	13
1361	“Neye inanıyorsun?” sorusuna “Dine inanmıyorum” yanıtı	1992: 64	↗	2020: 76	12

1992 ile 2020 yılları arası yirmi sekiz yıllık zaman aralığında “Neye inanıyorsun?” sorusuna “dine inanıyorum” yanıtını verenlerin oranı yüzde otuz beşten

yirmi ikiye gerilerken; “dine inanmıyorum” yanıtını verenlerin oranı yüzde altmış dörtten yetmiş altıya yükselmektedir¹¹.

Seikatsuteiten araştırmasında din algısına ilişkin öne çıkan bu sonuçlar NHK tarafından Uluslararası Sosyal Saha Çalışmaları Programı (International Social Survey Program ISSP) bünyesinde onar yıl arayla 1998, 2008 ve 2018 yıllarında gerçekleştirilen “Din Algısı” araştırması sonuçları ile paralellik taşır (Kobayashi, 2019). Otuz yıllık zaman aralığında gerçekleştirilen üç araştırmadan oluşan bu çalışmalarda inanılan dinler ve oranları neredeyse değişmez (Budizm yüzde otuz bir; Şintoizm yüzde üç; Hıristiyanlık yüzde bir; dine inanmayanlar yüzde altmış iki, diğer yüzde bir; yanıtız yüzde iki). Diğer yandan, bir dine inandığını beyan edenlere yöneltilen “kalbinizde inanç var mı?” sorusuna “var” yanıtı verenlerin oranı otuz yıllık zaman sürecinde yüzde altmış birden yüzde elli üçe gerilemekte; “hiç yok” yanıtı verenler ise yüzde on dörtten yirmi ikiye yükselmektedir. Bu sonuçlar, dini inançlara ilişkin zayıflama eğilimine işaret etmektedir.

4. Sonuç

Japonya; Türkiye’de olumlu imaja sahip ülkelerin başında yer alır. Japonların çağdaşlaşırken kültüründen vazgeçmediği algısı yüz yılı aşkın bir süredir Japonya imajının temelini oluşturur. Bu çalışmada, Türklerin Japonya imajını oluşturan temel faktörler arasında öne çıkan “kültürel muhafaza” olgusuna ilişkin veriye dayalı bir bakış açısı sunmak hedeflenmiş; Japon insanının hayata bakışındaki değişim 1992 yılından günümüze iki yıl aralıklarla gerçekleştirilen ve açık veri kaynağı olarak araştırmacılara sunulan *Seikatsuteiten* araştırma verileri çerçevesinde irdelenmiştir. Çalışma sonucunda öne çıkan değişimler “yakın ilişki arzusunda düşüş”, “evlilik kurumuna atfedilen önemde azalma”; “iş yaşantısında kadın erkek eşitliği ve esnek yaklaşım”; “Japon tarzı yemek sitilinden uzaklaşma” ve “dini inançta zayıflama” olarak sıralanabilir. Söz konusu eğilimler, Japon Kamu Yayın Kuruluşu NHK tarafından benzer yöntemle kronolojik olarak gerçekleştirilen farklı araştırma sonuçları ile büyük ölçüde tutarlılık göstermektedir.

Çalışmada kullanılan veri kaynağı, katılımcıların öznel değerlendirmesini yansıtmaktadır. Diğer yandan; bu öznel değerlendirmelerin “evlilik”, “yemek alışkanlıkları” gibi farklı bağlamlarda eylemsel karşılık bulduğu görülür. Örneğin; çalışma bulgularında ifade edilen evlilik ve çocuk sahibi olamaya atfedilen önemin her geçen yıl azalması; 2005 yılından itibaren Japonya nüfusunun eksi değer sergilemesi ile paralellik gösterir. Japonya Sağlık, Çalışma ve Refah Bakanlığı’nın resmi verilerine göre; evlilik yapan çift sayısı 1995 yılında yedi yüz doksan iki binken 2016 yılında bu sayı altı yüz on sekiz bine gerilemektedir (Kōsei rōdōshō, 2017). Benzer şekilde, Şekil 1’de ifade edilen Tarım, Ormanlık ve Balıkçılık Bakanlığı’nın yıllık

¹¹ Sadece 60-69 yaş grubu verileri incelendiğinde; “dine inanıyorum” yanıtı oranı yüzde elli ikiden otuz yediye gerilerken, “dine inanmıyorum” yanıtı yüzde kırk yediden altmışa yükselmektedir.

pirinç tüketim verilerindeki düşüş; araştırma sonuçlarında vurgulanan yemek alışkanlığına ilişkin öznel değerlendirmelerin eylemsel yansıması olarak yorumlanabilir.

Japon insanının hayata bakışındaki değişimlere ilişkin öne çıkan “insan ilişkileri”, “evlilik”, “iş yaşantısı”, “yemek alışkanlıkları”, “dini değerler” gibi olguların her biri sosyolojinin alt dalları olarak kabul edilen “iletişim sosyolojisi”, “aile sosyolojisi”, “endüstri sosyolojisi”, “kültür sosyolojisi”, “değerler sosyolojisi” gibi farklı disiplinlerce ayrı ayrı incelenmesi gereken makro ölçekli bulgulardır. Bu nedenle, elde edilen sonuçları “kültürel muhafaza” olgusu özelinde irdelemeden önce konuya makro düzlemde bir zemin kazandırmak daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

Çalışma sonucunda Japon insanının hayata bakışında öne çıkarılan “insan ilişkileri”, “evlilik”, “iş yaşantısı”, “yemek alışkanlıkları”, “dini değerler” gibi değişimler genel itibarıyla gelişmiş ülkelerde endüstrileşme dönemi sonrası gözlemlenen “modernleşme”-“küreselleşme” olgularını akıllara getirmektedir.

Modernliğin doğası gereği “küreselleştirici” olduğu görüşünü savunan Giddens (1991, s. 64), küreselleşmeyi “geç modern dönem koşullarının yaşandığı, uzak yerleşimlerin birbiri ile ilişkilendirildiği, yerel oluşumların millerce ötedeki olaylarla biçimlendirildiği, dünya çapındaki toplumsal ilişkilerin yoğunlaşması” olarak tanımlar. Friedman (2010)’a göre Soğuk Savaşın bölünmüş dünyasının aksine homejenleştirici bir sistem olan küreselleşmede ekonomik açıdan itici güç serbest piyasa kapitalizmiyken, kültürel açıdan bir Amerikanlaşma eğilimi söz konusudur.

Çalışma bulgularında hissedilen küreselleşme izleri; sadece “hamburger”, “pizza” gibi fast food türü yiyeceklere yönelik ilgide değil; “çalışma hayatı”, “değerler”, “evlilik ve çocuk doğumuna atfedilen önem” gibi farklı bağlamlarda da kendisini hissettirmektedir.

Martin & Schuman (1997, s. 131); 1990’lı yıllara kadar Japonya’da yaşam boyu istihdam politikası uygulanırken, günümüzde küresel piyasa kuralları çerçevesinde işten çıkarmaların tabu olmaktan çıktığını ifade eder. Çalışmada iş yaşamına ilişkin bulgular arasında yer alan “Kariyerde ilerleme için, şirket değiştirmede sorun görmüyorum,” yargısının 1998’den günümüze dek yükselen bir eğimle destek görmesi; söz konusu uygulamanın Japon toplumunca içselleştirilmekte olduğuna işaret eder. Benzer şekilde bulgular arasında yer alan dini değerlere ilişkin değişim de “küreselleşme” izleri taşımaktadır. Dünya toplumlarının değerlerini konu alan en kapsamlı küresel proje olan Dünya Değerler Araştırması veri setine göre (World Valuey Surveys), ülkelerin ekonomik gelişim sürecine paralel olarak “sekülerleşme” eğilimi artmaktadır (Inglehart & Baker, 2000). Korkmaz (2013, s. 66); söz konusu veri setinin 1990-1991 yıllarındaki sonuçlarından hareketle, ülkelerin ekonomik gelişim düzeyleri ile temel değerlerde yaşanan değişim arasında ön görülebilirliğe ilişkin güçlü

kanıtlar bulunduğunu; “dindarlık”, “cinsiyet rolleri” ve “doğurganlığın”¹² bu kapsamda ele alınabileceğini ifade eder.

Bütün bu veriler, Japon insanının hayata bakışında gözlemlenen değişimlerin genel olarak “küreselleşme” izleri taşıdığına işaret etmektedir. Bu nedenle, çalışma bulgularını Türkiye’de hâkim Japonya algısını oluşturan “kültürel muhafaza” bağlamında değerlendirdiğimizde söz konusu stereotip’in gerçekçi olmadığı yorumunda bulunabiliriz. Diğer yandan Japon toplumunda gözlemlenen bu değişimleri “kültürü korumama” ya da “yozlaşma” olarak değerlendirmek aşırı genelleyici bir yaklaşım olacaktır. Bu bağlamda, *kültür* ve *kültürselleşme* kavramları konuya açıklık getirmek için yararlı olabilir.

Bostancı (1995, s. 18); “kültür” olgusunu, “dil, din, tarih, gelenek ve görenek; bir topluma ait maddi ve manevi tüm değerler manzumesi” olarak tanımlar. Söz konusu maddi ve manevi değerler manzumesinin binlerce yıllık bir etkileşim sonucu form kazandığı düşünüldüğünde, tamamıyla iç dinamikler sonucu şekillenmiş bir “öz kültürden” bahsetmenin zorluğu ortaya çıkar. Bu nedenle, çalışma bulgusu olarak karşımıza çıkan, örneğin pirinç tüketimindeki azalma eğilimini “yemek kültürünü koruyamama” olarak yorumlamak basitleştirilmiş bir yaklaşım olacaktır. Imada & Furumitsu (2019); bin yıllık Japon mutfağının “Çin - Kore Kültürü”, “Batı Kültürü” ve “Amerika Kültürü” etkisi altında çatışma ve sürtüşmeler sonucu bugünkü hâlini aldığını ifade eder. Söz konusu çalışmada, günümüz Japon yemek kültürünün simgesi sayılan pirincin gelenekselliği konusunda soru işaretlerinden bahsedilir. Pirinç; milattan önce üç yüz elli yılında Çin üzerinden Japonya’ya ulaşırken; görece yakın tarih sayılan Edo Döneminde (1603-1868) sadece az sayıda yönetici sınıf ve şehir sakini tarafından tüketilmektedir. Söz konusu dönemde sıradan halkın temel besin kaynağı buğday ve arpadır.

Diğer yandan, “kültürselleşme”; bir başka deyişle yabancı kültürlerle adaptasyon konusunda Japon kültürü doğal bir yeteneğe sahiptir (Landes, 2000). Bu durumun en iyi örneği, kültürün önemli öğeleri arasında yer alan dilde de görülür. Toksöz (2016); Japoncada İngilizceden alınma çok sayıda kelime bulunduğunu; fakat bu tür kelimelerin yazımında Katakana adında ayrı bir alfabenin kullanıldığını ifade eder. Böylelikle yabancı kaynaklı bu kelimelerden dilde ifade zenginliği bağlamında yararlanılırken “yerli kelimeler”¹³ ile doğrudan karışmalarının önüne geçilir. Dilde görülen bu yaklaşım; çalışma bulgularında öne çıkarılan “hamburger”,

¹² Düşük doğurganlık ve köyden kente göç nedeniyle Japon kırsalında yaşanan sorunlara dikkat çeken Özşen 2016 (s.139); çözüm olarak yine “küreselleşme” den yararlanılmaya çalışıldığını ifade eder. Kırsaldaki iş gücü kabiliyetini artırmak ve günlük hayatı daha işlevsel hâle getirebilmek için devlet tarafından “Yabancı Tarım Stajyeri Programları” uygulanmakta; bireysel, özel sektör ve yerel idareler düzeyinde “Yabancı Gelin” politikası hayata geçirilmeye çalışılmaktadır.

¹³ Dilin geçirdiği binlerce yıllık değişim ve etkileşim düşünüldüğünde hangi kelimenin yerli, hangisinin yabancı kaynaklı olduğunu tespit etmek sanılanın aksine kolay değildir. Japonca kelime varlığının

“pizza”, “spagetti” gibi yiyecekler bağlamında mikro ölçekli olarak da kendisini gösterir. Fast food tarzı yabancı kökenli yemeklerin sıklıkla “tereyaki”, “mentaiko” gibi Japon damak tadına uyumlu sos ve yiyeceklerle tüketildiği düşünüldüğünde (Imada & Furumitsu, 2019), bu birliktelikte Japon damak tadından vaz geçilmediği ortaya çıkar.

Son olarak, çalışmada kapsam gereği değişim izlerinin ele alındığını, dolayısıyla Japon toplumunda görece değişime kapalı köklü davranış biçimlerine konu gereği yer verilmediğini vurgulamak faydalı olacaktır. NHK araştırmaları bu bağlamda incelendiğinde “ülkeye bağlılık” gibi bazı değerlerde zaman içinde dalgalanmalara rastlanılmadığı görülür. Örneğin; “İyi ki Japonya’da doğmuşum”, “Eski tapınaklar ya da evler gördüğümde son derece yakınlık hissediyorum”, “Yaşlılara saygı dili kullanılmasının doğal olduğunu düşünüyorum” yargılarına ilişkin yanıtlarda kırk beş yıllık zaman diliminde belirgin iniş çıkışlar görülmez (Aramaki, Murata, & Yoşizawa, 2019). Söz konusu yargıların her daim yüzde seksenin üzerinde destek görmesi dikkat çekici bir veri olarak karşımıza çıkar.

Bütün bu nedenle; Japonya’nın kültürünü, geleneğini hiç değiştirmeden modernleştiği savı abartılı bir yorum olduğu gibi (Dündar, 2020); küreselleşme etkisi içeren değişimleri “kültür ve gelenekten kopma”, “yozlaşma” olarak değerlendirmek de benzer şekilde abartılı bir yaklaşım olacaktır.

Bu çalışmada; Japon insanının hayata bakışındaki değişim, 1992 yılından günümüze dek iki yıl aralıklarla gerçekleştirilen *Seikatsuteiten* araştırma verileri çerçevesinde irdelenmiş; çalışma sonucunda “insan ilişkileri”, “evlilik”, “iş yaşantısı”, “yemek alışkanlıkları” ve “dini değerler” kapsamındaki değişimlerde “küreselleşme” izlerine dikkat çekilmiştir. Bulgular; Türkiye’deki temel Japonya imajını oluşturan “kültürel muhafaza” olgusu çerçevesinde irdelendiğinde söz konusu stereotip’in gerçekçi olmadığı ve fakat bu durumu “kültürü korumama” ya da “yozlaşma” ile ilişkilendirmenin de benzer şekilde aşırı basitleştirilmiş bir yaklaşım olacağı sonucuna ulaşılmıştır. İleriki çalışmalarda Japon toplumunda gözlemlenen değişimin hızı, yönü, içeriği ve olası sonuçlarını göz önünde bulunduran değerlendirmelere ihtiyaç vardır.

Kaynakça

Abdürreşid İbrahim. (1328[1910/1911]). Âlem-i İslâm ve Japonya’da İntişarı İslâmiyet, C. 1, İstanbul: Nâşiri Ebu’l-Ulâ ve Eşref Edib, Ahmed Sakî Bey Matbaası.

önemli bir bölümünü oluşturan *Kango* adı verilen Çince kaynaklı kelimeler, günümüzde Japoncannın temel varlığı olarak değer görür (Toksöz, 2016).

- Aramaki, H. (2019). 45 Nende nihonjin wa dō kawatta ka 1 -Dai 10 kai 'Nihojin no ishiki' chōsa kara- (45 Yılda Japonlar nasıl değişti? 1: 10'nuncu 'Japon Algısı' araştırmasından). *Broadcast Research and Survey*, 69(5), 2-37.
- Aramaki, H., Murata, H., & Yoshizawa, Ç. (2019). 45 Nende nihonjin wa dō kawatta ka -Dai 10 kai 'Nihojin no ishiki' chōsa kara- (45 Yılda Japonlar nasıl değişti? 2: 10'nuncu 'Japon Algısı' araştırmasından) *Broadcast Research and Survey*, 69(6), 62-82.
- Atalay, B. (1984). *Sanayileşme ve Geleneksel Yapı (Japon Modeli)*. Ankara: DPT, Sosyal Planlama Başkanlığı, Planlama Dairesi.
- Bostancı, N. (1995). *Toplum, Kültür ve Siyaset*. Ankara: Vadi yayınları.
- Bozdağ, İ. (1985). *İşte Japon Modeli: Baticılar Zorlamasa Türkiye Japonya Olurdu*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Dündar, M. (2020). Japonlar Batının iyi yönlerini mi aldı? 50-57. (K. Şarman, Röportaj Yapan) *Atlas Tarih*.
- Esenbel, S. (1999). Japonya ve Türkiye çağdaşlaşma tarihinin karşılaştırılması. S. Esenbel, & A. M. Demircioğlu içinde, *Çağdaş Japonya'ya Türkiyeden Bakışlar* (s. 9-30). İstanbul: Simurg Kitapçılık.
- Friedman, T. L. (2010). *Lexus ve Zeytin Ağacı: Küreselleşmenin Geleceği*. (E. Özsayar, Çev.) İstanbul: 4. Baskı, Boyner Yayınları.
- Gaimushō. (2012). *Toruko ni okeru tainichi seronchōsa (kekka gaiyō) (Türkiye'de Japonya'ya ilişkin kamuoyu araştırması (sonuç özeti))*. https://www.mofa.go.jp/mofaj/press/release/24/5/0522_01.html. adresinden alındı
- Gerrig, R. J., & Zimbardo, P. G. (2017). *Psikolojiye Giriş: Psikoloji ve Yaşam*. (G. Sart, Çev.) Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Giddens, A. (1991). *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Güvenç, B. (2002). *Japon Kültürü (4.baskı)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hürriyet. (17 Eylül 2015, Eylül 17). *Yalova'da Japon mühendis anısına yaptırılan 'haysiyet anıtı' açıldı*. <https://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/yalovada-japon-muhendis-anisina-yaptirilan-haysiyet-aniti-acildi-30093293> adresinden alındı
- Imada, S., & Furumitsu, I. (2019). Nihon ni okeru shoku no dentō to gendai (Traditional and modern eating in Japan). *Enkōkagaku kenkyū*, 3(1), 59-82.

- Inglehart, R., & Baker, W. (2000). Modernization, cultural change and the persistence of traditional values. *American Sociological Review*, 61(1), 19-51.
- Kobayashi, T. (2019). Nihonjin no shūkyōteki ishiki ya kōdō wa dō kawatta ka – ISSP Kokusai hikaku chōsa ‘shūkyō’Nihonno kekka kara- (Japonların din algısı ve davranışları nasıl değişti?: ISSP Uluslararası karşılaştırma çalışması ‘Din’ Japonya sonuçlarından). *Broadcast Research and Survey*, 69 (4), 52-72.
- Korkmaz, A. (2013). Değerler sosyolojisi. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7(14), 51-78.
- Kōseirōdōshō. (2017). *Heisei 30 nen wagakuni no jinkō dōtai (2018 Yılı Japonya Demografisi)*. <https://www.mhlw.go.jp/toukei/list/dl/81-1a2.pdf> adresinden alındı
- Kotler, P., Haider, D., & Rein, I. (1993). *Marketing Places: Attracting Investment and Tourism to Cities, State and Nations*. New York: The Free Press.
- Kurtuluş, K., & Bozbay, Z. (2011). Ülke imajı: Japonya ve Çin'in ülke imajları açısından karşılaştırılması. *İstanbul University Journal of the School of Business Administration*, 40(2), 267-277.
- Kurtuluş, S. D. (2008). Ülkelerin marka kişiliği üzerine bir araştırma. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler*, 2, 285-300.
- Landes, D. (2000). Culture makes almost all the difference. E. L. Harrison, & H. P. S. içinde, *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books.
- Lebra, T. (2013). *Japonlar ve Davranış Biçimleri*. (O. Baykara, Çev.) İstanbul: Boğazici Üniversitesi Yayın Evi.
- Martin, H. P., & Schuman, H. (1997). *Globalleşme Tuzağı*. (K. Karadana, Çev.) Ankara: Ümit Yayınları.
- Misawa, N. (2010). Japon kaynakları ışığında Ertuğrul Faciası. *Düşünen Siyaset*, 27, 179-194.
- Murata, H., Masaki, M., & Hagiwara, J. (2016). Chōsa kara mieru nihonjin no shokutaku- ‘Shoku seikatsu ni kansuru seronchōsa’ kara (1)- (Araştırmada görülen Japonların yemek masası: ‘Yeme alışkanlıkları üzerine kamu görüşü anketi’ nden (1)). *Broadcast Research and Survey*, 66(10), 54-83.
- Murata, H., & Masaki, M. (2016). Kazoku to shoku no kankei wa kawarunoka - ‘Shoku seikatsu ni kansuru seronchōsa’ kara (2)- (Aile ve yemek ilişkisi değişiyor mu?: ‘Yemek alışkanlıkları üzerine kamu görüşü anketi’ nden (2)). *Broadcast Research and Survey*, 66(11), 2-21.

- Nōrinsuisanshō. (2009). *Sanka shiryō 2: Komeni kansuru kankei shiryō (Referans Materyalleri 2: Pirince ilişkin materyaller)*. <https://www.maff.go.jp/j/council/seisaku/syokuryo/171130/attach/pdf/index-15.pdf> adresinden alındı
- Nōrinsuisanshō. (2018). *Heisei 30 nendo shokuryō jukyūhyō (2018 Yılı gıda arz talep tablosu)*. <https://www.e-stat.go.jp/dbview?sid=0003417195> adresinden alındı
- Özşen, T. (2016). *Japon Modernleşmesine Kırsaldan Bakış*. İstanbul: Nobel Bilimsel Eserler.
- Şentürk, T., & Kartal, B. (2018). Tutum teorisi açısından ülke imajı, ürün imajı ve tüketici satın alma niyeti. *Yönetim ve Ekonomi: Celal Bayar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 25(3), 1033-1050.
- Toksöz, L. (2016). *Batı Kaynaklı Kelime Algısı -Dost musun Düşman mı?- Türk ve Japon Üniversite Öğrencileri Üzerine bir Araştırma*. İstanbul: Yalın Yayıncılık.
- Toksöz, L. (2020). Japonya imajını oluşturan faktörler üzerine bir inceleme: Namık Kemal Üniversitesi örneği üzerine. *7. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi Bildiri Tam Metin Kitabı* (s. 255-268). Ankara: Asos Yayınları.
- UNDP. (2020). *Human Development Reports*. <http://hdr.undp.org/en/2020-report>. adresinden alındı

TUNA’NİN SÖNMEYEN KANDİLLERİ - V: SİLİSTRE

The Non-Extinguishing Oil Lamps of Danube-V: Silistra

(Makale Geliş Tarihi: 20.02.2021/ Kabul Tarihi: 26.04.2021)

Rıdvan CANIM*

Öz

Silistre, Kuzey Bulgaristan’da, Tuna nehri sahillerinde kurulmuş, tarih boyunca çeşitli kavimlere ev sahipliği yapmış ve önemini her devirde korumuş eski bir şehirdir. Dobruca bölgesinin tarihi şehri Silistre’nin kapıları Osmanlılara ilk kez 14. yüzyılda açılmıştır. Türkler bu şirin Rumeli şehrini inşa ettikleri sivil ve askeri yapılarla tezyin etmişler ve buraya Osmanlı şehir kimliği kazandırmışlardır. Özellikle 16 ve 17. Yüzyıllarda kozmopolit kültürel yapıyla dikkat çeken Silistre, cami ve mescitleri, hanları, hamamları, kervansarayları, çeşmeleri, medreseleri ile her devirde seyyahların ilgisini çekmiştir. Onun topraklarının bereketi yetiştirdiği edebi şahsiyetlerden anlaşılmaktadır. Ne var ki tarihte her güzel şehrin kaderinde savaşlar vardır ve Silistre’nin kaderini de şüphesiz en çok Kırım Harbi ile “93 Harbi” olarak bilinen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı belirlemiştir. 1877-1878 Savaşı sonrasında Osmanlılar Silistre şehrini kaybetmiş olsalar da bu şanlı vatan parçası, Türklerin hatıralarında daima yaşayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Silistre, Tuna, Dobruca, Silistra, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı.

Abstract

Silistre is an old city in Northern Bulgaria, founded on the banks of the Danube river, hosted various tribes throughout history. The gates of Silistra,

* Prof. Dr., Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Edirne / TÜRKİYE. Prof., Trakya University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature, Edirne / TURKEY. E-mail: ridvancanim@trakya.edu.tr / ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7364-2974>

the historical city of Dobruja region, were opened to the Ottomans for the first time in the 14th century. The Turks decorated this cute city of Rumelia with the civil and military buildings they built and gave it an Ottoman city identity. Silistre attracted the attention of travelers in all ages with its mosques and masjids, inns, baths, caravanserais, fountains and madrasas that are mostly built in 16th and 17th centuries. The literary figures are indications of its fertile lands and abundance. However, there are wars in the fate of every beautiful city in history, and Silistre's destiny was undoubtedly determined by the Crimean War and the Ottoman-Russian War of 1877-1878, known as the "93 War". Although the Ottomans lost the city of Silistre after the War of 1877-1878, this glorious piece of homeland will always live in the memories of the Turks.

Keywords: Silistre, Danube, Dobruja, Silistra, 1877-1878 Ottoman-Russian War.

*"Akıyor sakin sakin görkemli Tuna nehri
Yalıya bağdaş kurmuş şirin Silistre şehri.*

Ali Bayramov

Giriş

Silistre.. Şu meşhur *Vatan Yahut Silistre* adlı eserinden dolayı olmalı ki; "Nâmık Kemâl'in şehri" diye bildim hep Silistre'yi. O benim için aynı zamanda Tuna'nın sönmeyen kandillerinden biri olmuştur hep. Günümüzde Bulgaristan-Romanya sınırında Tuna'nın yavaş yavaş Bulgaristan'ı terk etmeye başladığı yerde ve adı geçen nehrin sağ kıyısında yer alan şehir, günümüzde *Silistra* (Силистра) olarak anılmaktadır. Şehrin Türkçedeki ismi olan Silistre, eski Bulgarca *Dristir*, Rumence *Durostor* toponiminden türemiş olmalıdır. Bu kelime de esasen Latince *Durostorum* sözcüğünün değişmiş halidir. Durostorum, muhtemelen eski Dak-Trak dilinde "muhkem yer", "kale" anlamına gelen bir isme dayanır. (Kiel, 2009, s.202) Tarih boyunca kuzeyden gelen kavimlerin akınlarına karşı önemli bir koruma hattı oluşturan ve pek çok defa işgal edilerek yıkıma uğrayan Silistre, Bizans-Bulgar Ortaçağı'nda Bulgarların yerleşik olduğu en büyük ve en önemli şehirlerden biriydi. Ve hemen hemen bütün Osmanlı asırları boyunca da Türk-İslam unsurlarının ağır bastığı bir şehir olmuştur Silistre.



Silistre'nin Bulgaristan Haritasındaki Konumu

Milâttan sonra II. yüzyıldan itibaren Romalıları, V. ve VI. yüzyıllarda Hunları ve Bizanslıları misafir etmiş Silistre. Avarlar ve Slavlar gelmişler ardından. Tarihler su gibi akıp gitmiş. Giden yakıp yıkmış, gelenler yeniden inşa etmiş. Tarih bundan ibaret değil mi zaten? IX. yüzyıl başlarında Bulgarlar çıkmış tarih sahnesine ve artık biz de buradayız demişler. Ve Krum Han (803-814) idaresindeki ilk Bulgarlar zamanında *Drastar*'ın, yani Silistre'nin surları bir kez daha onarılmış. XI. asır Peçeneklerin, Uzların ve nihayet Bizans'ın bölgede hâkimiyet kurduğu, hüküm sürdüğü devirdir. Yolu XII. asırda Silistre'ye düşen İslâm coğrafyacısı ve botanik âlimi Şerîf el-İdrîsî şehri kalabalık pazarları, çok güzel binaları ve evleri bulunan bir yer olarak tasvir eder. II. Bulgar Devleti'nin hükümran olduğu 1189-1393 yıllarında *Drıstır*'da nelerin yaşandığına dair ne yazık ki elimizde çok fazla bir bilgi yok. Sonrası ise artık Osmanlı asırlarıdır.



Silistre

Tarihlerin ve tarihçilerin bize söylediğine göre ilk defa hicri 790/m.1388 yılı kışında Çandarlı Ali Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusu Silistre'yi ele geçirir. Esasen Kuman asıllı olan ve I. Murad'ın vasalı durumunda bulunan Çar İvan Şişman'ın I. Murad'a diğer bütün şehir ve kalelerin içinde güzel binaları, zenginliği ve sağlam surlarıyla Silistre'nin başta yer aldığını söylediği rivayet edilir. Mihaloğlu Fîruz Bey, ilk Osmanlı sancak beyi olarak Silistre'ye yerleşir. Ancak kısa bir süre sonra 1390'da Eflâk Voyvodası Mirça buraya hâkim olsa da ardından Karinâbâd'a yaptığı saldırı, Yıldırım Bayezid'i Bulgaristan'ın bütün kuzey topraklarını fethetmek üzere harekete geçirir. 1402 yılında gerçekleşen Ankara Savaşı'nda, Yıldırım Bayezid'in Timur'a yenilmesinden bulduğu cesaretle Mircea, Silistre'yi tekrar alır ve 1418'deki ölümüne kadar elinde tutar. Nihayet, Mircea'nın ölümünden sonra Eflak'ta ortaya çıkan karışıklıklar ve özellikle Şeyh Bedreddin ayaklanmasının bastırılması amacıyla başlatılan sefer, 1419 ilkbaharında Çelebi Sultan Mehmed'in Silistre'yi ve bütün Dobruca'yı tekrar fethiyle son bulur.

Esasen Türkler, Balkan topraklarına ayak basar basmaz, öncelikle Rumeli şehirlerinin silüetlerini değiştirecek sivil ve askeri yapıların inşasına ağırlık vermişlerdir. Silistre ve çevresinde de durum farklı olmayacaktır. Nitekim bu coğrafyada yapılan cami, mescit, medrese, mektep, tekke, zaviye, türbe, imaret, hamam, konak, çeşme, bedesten, han, kervansaray, köprü gibi eserlerle devlet, Rumeli topraklarının görünümünü, Anadolu şehirlerinden farksız duruma getirmiştir. Osmanlı Devleti kuruluş döneminde olduğu gibi diğer dönemlerde de vakıflar aracılığıyla hizmete aldığı yapıları, şehirlerin gelişiminde fırsata çevirmiştir. Nitekim Bulgaristan'da Fatih Sultan Mehmed, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim, Kanuni Sultan Süleyman, I. Mahmud, I. Abdülhamid, II. Mahmud, Abdülmecid ve diğer padişahların eserlerinin olması; esasen onların siyasi güçlerinin bu topraklara yerleştirildiğinin canlı şahitleridir. Aynı şekilde hanedan mensubu hanım sultanlardan Hafsa Sultan'ın, Hürrem Sultan'ın ve İsmihan Sultan'ın Silistre Sancağı'ndaki mülkleri, devlet düzeninin devamı için bölgeye yapılmış önemli hizmetlerdir. Yine ümerâ sınıfından Mehmed Paşa, İvaz Paşa, Hasan Paşa, Sinan Paşa, Mustafa Paşa ve İskender Paşa'nın vakıfları başta olmak üzere, diğer ümera mensupları da yaptırdıkları eserlerle yöre halkını sahiplendiklerini göstermişlerdir. (Köç: 2015, s.64-65) Tabii sonuçta bütün bu inşa faaliyetleri, Silistre şehrine kısa süre içerisinde tam bir Osmanlı şehir görüntüsü ve kimliği kazandırmıştır.

Belli ki Silistre'nin sevdalısı çoktur. Meyvesi olan ağaç taşlanır derler. İşte onun içindir ki Silistre 1462'de de, Eflak Voyvodası Vlad Tepeş'in yani şu meşhur Kazıklı Voyvoda'nın baskınına mâruz kalır. Şehirde tam bir katliam yaşanır. Vlad'ın kendi ifadesine göre bu baskında Türk-Bulgar ayrımı yapılmaksızın 6840 kişi katledilir. Bunun üzerine Fâtiş Sultan Mehmed, aynı yıl Silistre'yi üs olarak kullanmak suretiyle Eflak seferine çıkar. Bu sefer neticesinde elde edilen dâimî barış ve güvenlik, müteakip asırlarda Dobruca ve Silistre'nin tekrar kendine gelmesini sağlayacak-

tır. Bu duruma bölgeyi 1473 ve 1480 yılları arasında ziyaret eden Saltuknâme müellifi Ebülhayr Rûmî de işaret eder ve Müslümanların buralarda barış ve huzur içinde korkusuzca yaşadıklarını belirtir.

XVI. yüzyılın ilk çeyreğine ait Osmanlı kayıtlarına göre Silistre, 5 tanesi Müslümanlara ait olmak üzere, toplam on sekiz mahalleli, orta büyüklükte bir şehir olup iki camisi üç mescidi ve *Şeyh Nasuh Tekkesi* adıyla bilinen bir de tekkesi vardır. Buna karşılık şehirde Hristiyanlar 160 hâne ve on üç mahalleye sahiptir. Buradan Silistre'nin yaklaşık 2000 kadar nüfusunun olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı deniz taşımacılığının ana maddesi olan hububatın, ağırlıklı olarak Tuna Havzası ve Batı Karadeniz kıyılarından temin ediliyor olması, Silistre'deki nehir ticaretini de hareketlendirmiş; ihtiyaç dönemlerinde Silistre'den İstanbul'a gemilerle zahire gönderildiği gibi; kimi zaman da Tuna Nehri üzerinden öte yakaya ordu zahiresi gönderilirken bu liman kullanılmıştır. Özellikle ilerleyen asırlarda Rusya, Avusturya ve Lehistan ile yapılan savaşlar sırasında Silistre şehrinin önemi daha da artacak; örneğin Osmanlı Devleti, XIX. yüzyılda, stratejik konumu nedeniyle, Tuna Nehri kenarındaki Silistre, Vidin ve Rusçuk kalelerine büyük miktarlarda zahire depolayarak, nehir gemileri ile buradan sevkiyatlar yapacaktır. Bu yüzden XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Silistre iskelesi ileri karakol konumunu kazanacak, dolayısıyla da son dönem savaşlarının vazgeçilmez merkezi haline gelecektir. (Selçuk, 2013, s.653-656)

Silistre, 16. asrın başlarından itibaren hemen hemen bir asır boyunca Müslümanı, Hristiyan'ı ve az sayıdaki Yahudi nüfusuyla huzurlu bir zaman dilimini yaşar. Tabii buna bağlı olarak şehrin nüfusu da büyük oranda artar. Ta ki 1595 ilkbaharına gelinceye kadar. Zira kaynaklar, Voyvoda Cesur Mihail'in kumandasındaki Eflak ordusunun söz konusu tarihte Tuna'yı geçerek şehri yağmaladığını ve yakılan şehrin kalesinin de yıkılarak bir daha kullanılmayacak duruma getirildiğini belirtirler.

Ve Evliya Çelebi Silistre'de.

Evliya Çelebi'nin, ilki 1061/m.1651 yılı ve diğeri 1068/m.1657'de olmak üzere yolu iki defa Silistre'ye düşer. Silistre kalesi ve varoşları ile ilgili olarak verdiği ayrıntılı bilgileri, belki de Balkanlarda hiçbir şehir için vermemiştir Çelebi. "*Gâziler evi, iman seddi Silistre kalesi*" başlığı altında kaleme aldığı şehre dair izlenimleri şu şekildedir meşhur seyyahın:

"İlk olarak 794 tarihinde Yıldırım Bayezid Han tarafından fethedilmiştir. Şehir isimleri arasında bu sağlam kaleye Eflâk derler ama bütün ârifler; "*gaziler evi, iman seddi*" derler. Rusçuk ile bu Silistre kalesi Tuna kenarında bir sed olmasa, kışın Tuna nehri donduğu vakit Eflâk ve Boğdan kâfiri tâ Edirne'ye kadar iki gün içinde baskın yapardı. Hak Teâlâ bu kaleleri âfetlerden koruya. Süleyman Han kanunu üzere Özü eyaletinin hükümet merkezidir. Lâkin hazine defterdârı, tımar defterdârı, defter emini, defter kethüdası yoktur. Zira sonradan Rumeli'nden ayrılarak eyalet olmuştur. Eyaleti toplam sekiz sancaktır. Bunlar, Niğbolu Livası, Kırkkilise Livası,

Bender Livası, Vize Livası, Akkerman Livası, Özi Livası, Kılbudan Livası ve Paşa Sancağı merkezi olan Silistre Livası'dır. İki sancak da iltizam¹ ile tutulurdu ki bunların biri Eflâk, diğeri de Boğdan'dır. Kâfiristan olması hasebiyle beyleri her sene Osmanlı devletine biner Rûmî kesesi hizmet ederler. Tayinleri her yıl kendileri yaparlar. İsyandar çıkarsa illeri, vilayetleri yağma olunup, öldürmeler olur. Ama bu Eflâk ve Boğdan sancakları iltizam ile olduğundan tımar ve zeamet yoktur. Sefer zamanında Eflâk ve Boğdan, hendekler açmağa, kaleye toprak sürüp top çekerini yapmağa görevlidirler. 40 bin askeri de Bucak Tatarı denilen cebe ve cevşenli yiğitlerdir. Her ne zaman sefer olsa hazırırlar. Paşa'nın kendi tahtı Silistre Sancağı'ndadır. Haslarının 12 voyvodalığı vardır. Nahiye ve kazaları tamamen gelişmiş durumdadır.

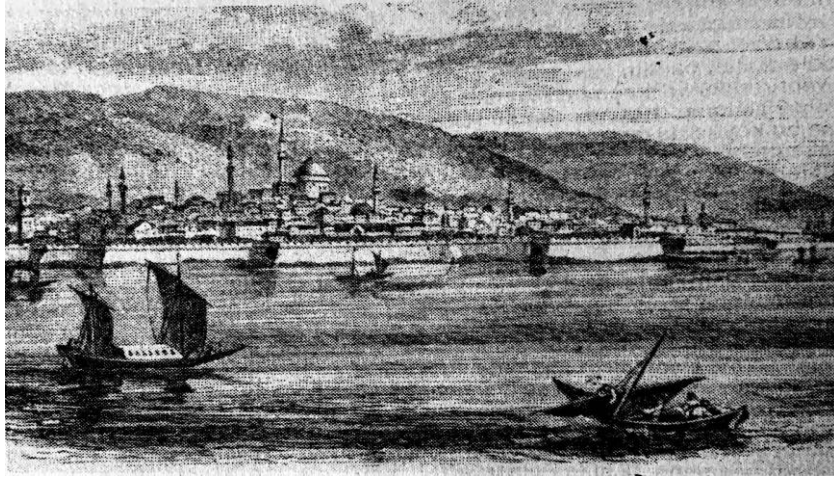
Silistre kalesi, Tuna sahilinde, yontulmuş taş ile yapılmış, kavisli şekilde sağlam bir surdur. Sanki yay şeklindedir. Yayın çile tarafı Tuna kenarındadır. Yayın çile başlarında sanki Tuna'ya bakan sağlam kuleleri vardır. Bir tarafı Tuna içindedir. Bu kısmında büyük gemiler üstünde yetmiş seksen adet un değirmenleri vardır ki görülmeye değer şeylerdir. İnşallah yeri gelince anlatılır. Kalenin kara tarafı sanki yay'ın tutulacak tarafıdır ki sağlam ve kuvvetli büyük taşlarla yapılmıştır. Yay gibi, yarı yuvarlak, geniş, derin hendeğı vardır. İçinden daima Tuna nehrinin suları geçip hendeğın batısından girip doğusundan çıkar. On bir adet kuvvetli kuleleri olup beş yüz bedendir. İkişer kat mazgal delikleri vardır. İki kapısı olup biri Batıya açılan Tuna kenarındaki su kapısıdır ki küçüktür ve çoğu zaman kapalıdır. On basamaklı taş merdiven ile Tuna nehrine inilir. Bir kapısı da kible tarafına şehre doğru açılır. İki kat, sağlam, kuvvetli demir kapıdır. Bu kapı yay şeklinde yapılan duvarın yatay kabzası yerindedir. Hendek, üzerindeki tahta köprü ile geçilir. Kale neferleri her gece köprüyü zincirlerle, burçlar üzerindeki dolap ve makaralarla çekip kale kapısını kaparlar. Kale, Tuna nehri içinde sanki bir ada gibi kalır. Bu kale kapısına dışarıdan içeri girerken kapının solunda kemer altında büyük bir pehlivan gürzü asılıdır. Sağ tarafında hendek üzerinde gelen-gidenin dinlenmesi için tahtadan güzel bir köşkü vardır. Bu kapıdan içeride orta kapının üst eşığı üzerindeki beyaz mermere usta, ay ve güneş resimleri yapmış, mermerde ay ve güneşin sihrini göstermiştir. Duvarın yüksekliğı seksener zir'adır. Sağlam fakat küçüktür. Kalenin çevre uzunluğu 770 levend adıdır. Keyif ehlinin adımıyla 1000 adıdır. Şirin bir kaledir.

Kale kapısı üzerinde Yıldırım Han'ın yaptırdığı küçük bir câmi vardır. Yüz yirmi yaşında, hâl sahibi bir müezzini vardı ki eşi olmayan mübarek bir zât idi. Hâfız, Allah kelamını ezber etmiş, Mısırlı bir imamı vardır. Yedi saatte Hazret-i Kur'ân'ı eksiksiz hatim ederdi. Orta kule, cebehâne kulesi, erzak ambarı ve yirmi adet nefer evi vardır. Dizdarı, neferleri ve topçuları da vardır. Küçük, büyük kırk parça şâhî, darb-zen, kolomborne, şayka ve saçma topları vardır. Balyemez topları yoktur. Topların çoğu Tuna'ya karşıdır. Birkaç şahane topları kara tarafında, hendek kenarında paşa sarayına bakar. Zira vezirlerin sarayı kale önünde Tuna kenarında yapılmıştır. Bu kalenin her gece bekçileri "Allah birdir bir" diye bekçilik edip nöbet tutarlar.

¹ Osmanlılarda devlete ait vergi gelirinin özel bir şahsa verilmesini ifade eden bir terim.

Zira kış şiddetli olup Tuna buz tuttuğu zaman, Tuna'nın karşı tarafı Eflâk kâfiristanı olduğundan hudud olup tehlikelidir.” (Çelebi: 1976, C.3-4, s.946)

Evliya Çelebi, Silistre şehri ile ilgili gözlem ve hatıralarını özellikle Tuna nehrinin kış aylarında donmasıyla yaşanan olaylar üzerinde yoğunlaştırarak anlatmaya devam eder. Tuna nehrinin baharla birlikte eriyen devâsâ buzlarının zaman zaman kale surlarını da aşarak şehrin içine girdiğini ve evleri harab ettiğini anlatır. Tuna nehrinde yüzen devâsâ buz parçalarının zaman zaman birbirine çarpması sonucunda top gürlmesi gibi sesler çıkardığını söyler.



Tuna Nehri ve Silistre'yi Gösteren Bir Gravür

Çelebi'nin anlattıklarına göre, Tuna nehrinin donması aslında Silistre için “bereket”tir. Çünkü nehrin buz tutmasıyla birlikte Eflak ve Boğdan taraflarından binlerce mandanın çektiği kızaklarla buz üzerinden odun, çeşitli yiyecek, içecek şeyler getirilir. Tuna, Silistre şehrinde yaşayan genç-yaşlı hemen herkesin hayatına renk katan, sosyal hayatın vazgeçilmez unsurlarından biridir. Gençler, buz tutan Tuna nehri üzerinde çadırlar kurup eğlenirler. Kimi ayağında pabuç, kimi de nalınlarla ve elinde harbe ve değnekle ayakta, buz üzerinde kayarak şehirden şehire ok gibi kayarak giderler. Şayet nehrin buz tutması bayramlara rastlarsa o zaman da nehir üzerinde büyük salıncaklar kurulur, çeşitli eğlenceler düzenlenir. Gençlerin bazıları, buz tutmuş nehir üzerinde yıldırım gibi giderken bir ayağını kaldırıp Mevlevi gibi öyle dönerler ki, yüzleri görünmez. Bazıları da buz üzerinde kayıp giderken önüne yatan bir adamın üstünden atlayıp kaymaya devam eder. Kimisi okçuluk yaparak, kimisi tüfek atarak, kimi de tütün içerek, ikişer-üçerli gruplar halinde sohbet ederek buzda kayarlar. Bazıları da sırtlarındaki yük ile ayağı altına iki parça sığır kemiği koyup elinde sopasıyla billur gibi parlayan buz üzerinde kayıp giderler. Tuna'nın buzu altı yedi karış kalınlığında olur. Binlerce balık avcısı buzu delip yüz okka ağırlığında morina

ve mersin balığı tutarlar. Bazen de Silistre halkı bu buz parçalarını saklayarak temmuz ayında hoşaf ve şerbetlerini soğutmak için kullanırlar. Tuna nehri üzerinde kış aylarında, yer yer son derece tehlikeli, buz tutmayan su delikleri oluşur.

Evliya Çelebi, Tuna ile ilgili verdiği bu birbirinden ilginç bilgilerin ardından Silistre şehrini anlatmaya koyulur:

“Mahallelerinden on adedi Hıristiyan Mahallesi, biri Yahudi mahallesi olup diğerleri Müslüman mahallesidir. Başlıcaları: Zülfikar Ağa Mahallesi, Ak-Kuyu Mahallesi, İstanbul Mahallesi, Darağacı Mahallesi, Namazgâh Mahallesi, Mahkeme Mahallesi, Paşa Mahallesi, Pazaryeri Mahallesi, Haraççı Mahallesi, Çanakçı Mahallesi, Zangoç Mahallesi, Kurşunlu Mahallesi ve Derviş Efendi Mahalleleridir. Bu mahallelerde on bir adet mükellef saray vardır. Hepsinden büyüğü kale kapısı önünde, Tuna kenarında, vezirlere ait olan saraydır. Ancak bu saray, Budin ve Bosna sarayları gibi büyük ve sağlam değildir. Genişçe bir avlusu, küçük bir divanhanesi, yetmiş adet has köle odaları ve küçük bir hamamı vardır. Bütün odaları soba ocaklıdır. Zira Silistre'nin kışı şiddetli olur. Binaları hep kiremitlidir. Bu Silistre sarayını 1061 tarihinde gördük. Ayrıca Kadı-zâde Efendi sarayı, Paşa-zâde sarayı, Beyler sarayı, Sürmeli-zâde sarayı, Bostancı Hasan Ağa sarayı, Manav Ahmed Ağa sarayı, Zangoç Hasan Ağa sarayı ve Balcı-zâdeler sarayı da meşhurları olup bunlar hep kiremitle örtülü binalardır. Hıristiyan Mahallesi baştanbaşa şendere tahta örtülüdür. Bu büyük varoşun etrafında çepeçevre elli arşın eninde hendekler vardır. Gün geçtikçe bazı yerleri toprakla bir olmuştur. Ama birçoğu halen Tuna nehrinin suları ile doludur. 1030 tarihinde Sultan Osman Han Gazî zamanında bu büyük varoşun etrafında hendek kazılmış olup hâlâ kale çevresinde hendek kuleleri, burçları ve köprü yerleri görülür. Yedi adet köprü kapısının yeri belli olup Namazgâh kapısı ve Mutağçılar (?) kapısı batı tarafına; Eflatar(?) kapısı güneye; Tuna kapısı kibleye; İstanbul kapısı, Dâye kapısı ve Darağacı kapıları da doğuya açılır. Bu varoşun çevresinin uzunluğu onbinaltmış acele adımdır. Sözü edilen hendeğin dışında kalan yerler çayır ve çimenliktir. Her gün bu çayırlara ikindiden sonra safâ ehli toplanırlar, çeşit çeşit oyunlar oynayıp eğlenirler.

Tuna nehrinin güney tarafındaki Kurşunlu Câmii'nin büyük ve yüksek bir kubbesi olup minber, mihrap ve mahfeli vardır. Eski üslupta yapılmış sade bir câmi olup gece gündüz cemaati bol olur. Dış avlusunda talebe odaları, beyaz taştan yapılmış yuvarlak bir minaresi vardır. Nurlu bir câmidir. Osmanlı vezirlerinden Sinan Paşa yapısıdır. Sinan Paşa, Silistre'ye vali olmuş ve 20 sene boyunca Eflâk ve Boğdan'ı yönetimi altına almış birisidir. Şehirde bu câmiden başka “kurşunlu” câmi yoktur. Câmi'nin sadece bir kible kapısı vardır. Eski Câmi, tek minareli olup kiremitle örtülüdür. Ak-kapı Câmii ya da diğer adlarıyla Mahkeme Câmii, Pazar Yeri Câmii veya Haraccı Câmii, cemaati çok olan câmilerdendir. Kale Câmii, Yıldırım Han'ındır. Melek Ahmet Paşa Musallası, Tuna kenarında, çimenlik bir yerde büyük bir ibadet yeridir. Bunların dışında mahalle mescitleri vardır. Bir medresesi olup ayrıca her

câmide bir ders hocasının bulunması şarttır. Kırk adet “sıbyan mektebi” vardır. Tekkelerinden Eski Câmîi Tekkesi mâmurdur. Kurşunlu Câmîi Tekkesi’nde Şeyh Hazret-i Pîrî Efendi adında Allah dostu, âşık biri vardır ki; Dördüncü Murad ile Revan Seferi’nde serdengeçti ağası iken vücudunda yara almadık yer kalmamıştır. Nihayet dünya nimetlerinden vazgeçip Kastamonulu Şaban Efendi’den fakirlik hırkasını kabul ederek olgun bir mürşid olmuştur. İlahileri ve rubaileri, Azmizade Hâleti Efendi kadar tasavvufâne beyitleri vardır ki hâlâ değerli eserdir. Derviş Efendi Tekkesi: Derviş Efendi, Celveti tarikatında Üsküdarlı Mahmud Efendi’nin halifesidir. Tekkeyi de Derviş Efendi-zâde yaptırmıştır. Ahlâk sahibi, halim-selim olgun bir kimse-dir. Haraccı Tekkesi: Şeyhi, Tatar Abdürrezzak Efendi’dir. Nogay âlimlerinden, tefsir ve hadis ilimlerine vâkîf büyük bir zâttır. Bunlardan başka Silistre ulemâ ve meşâyihinden Kurşunlu Câmîi İmamı Ahmed Efendi, Aziz Efendi, Salih Efendi, Göncü-zâde Ahmed Efendi, Bezzaz Mehmed Efendi en tanınmış zâtlardır”. (Çelebi: 1976, C.3-4, s.949-950)

Çelebi, bundan sonra da Silistre’nin han ve hamamlarını, çeşme ve sebillerini, çarşı ve pazarlarını, saraçhanesini, şehirdeki önemli sanayi kollarını, Silistre’nin şöhret bulmuş yiyecek ve içeceklerini, iklimini, Silistre’nin meşhur olmuş mesire yerlerini, Tuna nehri üzerinde kurulan balık dalyanları ile değirmenlerini ve şehrin önemli ziyaret yerlerini uzun uzun anlatır.

“Silistre şehrinin üç adet hamamı vardır. Havası ve binası ile hoş bir yapı olan Paşa Sarayı’na bitişik İskender Paşa Hamamı; Kurşunlu Câmîi’ni yaptıran Arnavud Sinan Paşa Hamamı ve aydınlık, gayet sıcak havası ile Mahkeme Hamamı. Bunların dışında şehirde kırksekiz adet hanedan hamamı vardır. Kale içinde hamam yoktur.

Şehirde on adet çeşme vardır. Ak-Kapı Çeşmesi, Saraçhane Çeşmesi, Pazar-yeri Çeşmesi, Kurşunlu Câmîi Çeşmesi ve Kuruçeşme bunların meşhurlarıdır. Gerçi Tuna kenarında olan böyle bir şehrin çeşmeye ihtiyacı yoktur ama hayır sahipleri kolaylık olsun diye yaptırmışlardır. Ayrıca yirmi yerde de sebilleri vardır. Temmuz ayında vakıf tarafından “Tuna buzu” ile karıştırılan hayat suları dağıtılır. Sebilmeler; “*Hüseyn-i Kerbelâ aşkına sahhan*” diye bağırırlar.

İki hanı vardır. Biri çarşı içinde Melek Ahmed Paşa’nın kiremitle örtülü, sağlam, güzel, küçük hanı, diğeri de Emin Hanı’dır. Bu iki handan başka nalbant dükkanları olup bunlar da han gibi dükkanlardır. Hanların hepsinin ikisi kapısı vardır ancak daima küçük kapıları açılır.

Sekiz yüz dükkânı vardır. İki kapılı bir bedesteni olup güney tarafından girilir. Kâgir değildir. Kapıları zincirli olup içeri atlılar giremez. Geniş bir caddenin iki tarafında yüz adet güzel dükkânı vardır. Üzeri tamamen kırmızı kiremitle örtülüdür. Saraçhanesi’ni hayır sahibi Melek Ahmed Paşa yaptırmıştır. İki başındaki kapıları demir zincirlidir. Bir geniş caddenin sağında ve solunda seksen kadar, üstleri kiremitli dükkanlardan oluşan gayet güzel, mamur bir Saraçhane’dır. Kışının şiddetli

olması dolayısıyla kürkçüleri çoktur. Çeşit çeşit attar dükkânı vardır. Kuyumcuları, çapkın at eyerleri, at takımları, yelekli latif ok yaparlar. Çarşısında çok sayıda balıkçı dükkânı vardır. Avrupa'nın her tarafına balık buradan taşınır.

Silistre'nin beyaz ekmeği, semiz kıvrıcık koyun eti ve sığır eti meşhurdur. Şalgama benzer bir sebze olur ki *Alabaş* derler. Gayet lezzetli, besleyici ve hazmı kolaydır. Adam başı kadar vardır. Tuna balıkları arasında Morina, Mersin, Sazan ve Lum ünlüdür. İçeceklerinden lezzetli, keyif verici bal suyu olur ama sarhoşluk verir. Beyaz darı bozası çok meşhurdur. Çok fakirleri bozaya ekmeğe doğrayıp yiyerek açlıklarını giderirler. Sulu, sıralı üzümü vardır. Kırmızı vişne ve kirazı çok beğenilir.

Silistre'nin orta boylu, canlı, kuvvetli ve zevk sahibi insanları vardır. Âyânı güzel kumaşlar ve çuka giyerler. Halkının çoğu Eflâk ve Boğdan tüccarıdır. Orta halli olan fakirleri, durumlarına göre renkli bezlerle kaplı kürkleri giyip başlarına Tatar kalpağı giyerler. Askerî sınıfları da yine Tatar gibi eyerli atlara binip Tatar seferlerinde bulunurlar. Bunlardan başka şehirde Dobruca kavimleri de vardır. Bunlar Tatar, Bulgar, Eflâk ve Boğdan'dan karışık Çıtak kavimleridir. Şehir, ilkin Orhan Gazi evlâdı Süleyman Paşa askerlerinden oluşmuştur. Ondan sonra Yıldırım Bayezid Han buralara Tatarları yerleştirmiştir. Kadınları yassı başlı olup renkli çuka ve beyaz Gerlova işi Abbâsî ferace giyerler. Gayet edepli, örtülü, sâliha kadınlardır. Bütün halkı ehl-i sünnet olup muntazam namazlarını kılarlar. Zengin şehir olduğundan misafirlerine son derece saygılı olup davetler yaparak ikramlarda bulunurlar. Yumuşak huylu, güzel ahlak sahibi, dost canlısı kimseleri çoktur.

Tuna üzerindeki balık dalyanları, hemen hiçbir yerde görülmeyen olağanüstü yapılarıdır. Ülkenin çeşitli yerlerinden gelen balık tüccarları bu dalyanlarda yakaladıkları çeşit çeşit balıkları Leh, Kırgız, Moskov, Danimarka gibi ülkelere ve Avrupa'ya arabalarla ve gemilerle gönderirler. Tuna üzerinde kurulan değirmenler de görülmeye değerdir.

Silistre, Rum diyarında ve hudud bölgesinde olduğundan burada büyük evliyalardan kimse yoktur. Fakat büyük âlimlerin kabirleri çoktur. Yıldırım Hân'ın imamlarından olan İmam Fahr, Ak-Kapı kabristanında medfundur. İsa Hoca ile halveti tarikatından olup haftada bir iftar ederek bir badem, bir zeytin, bir hurma ve bir fincan su ile yetinen Hüseyin Vâiz de Ak-Kapı'da yatarlar. Yine halveti tarikatına mensup Şeyh Pîrî Efendi, âşık bir cân idi. "Pîrî" takma adıyla söylediği âşıkâne temiz şiirleri vardır. Ben de 1061 yılında elini öpüp sohbetlerinde bulunmuştum. Burada Allah'ın rahmetine kavuştular. Şeyh Derviş Efendi, Üsküdarlı Aziz Mahmud Efendi tarikatından bir derviş idi. Hamd olsun mübarek dualarını aldım. Dersiâm Göncüzâde Ahmed Efendi ve Şeyh Mehmed Buhârî, Nakşibendi tarikatının ulu mürşidleridirler. Şeyh Buhârî, bu Silistre şehrinde hayat sürerken 1000 yılında vefat etmiş ve çarşı içinde, özel bir türbede defnedilmiştir. Benim konağımın civarında olduğundan sabah akşam geçerken bir fâtiha okuyup her Cuma gecesi de abdest alıp türbesini

ziyaret ederdim. Hâlen herkes tarafından ziyaret olunur. Dersiâm Göncü-zâde bundan ders alarak âlim olmuştur. (Çelebi: 1976, C.3-4, s.950-51,955)

Evet, gördüğümüz gibi, iyi ki seyahatnameler var. Ve iyi ki Evliya Çelebi gibi bir seyyahımız var. Yoksa bu kadar ayrıntılı bilgiyi günümüze ve dahası geleceğe, kim taşırdı..

Evliya Çelebi'nin verdiği bu bilgilere dikkatle baktığımızda, kaynakların Silistre'de Osmanlı asırları boyunca inşa edildiğini belirttiği, ancak zaman içinde birçoğu yıkılıp giden çok sayıda câmi ve vâkıf eserinin bulunduğunu fark ederiz: Ak Kapı Câmi (Ayverdi bu câmin Hasan Bey veya Akkuyu Câmi olarak da bilindiğini söyler), Aksu Câmi, Arnavud Hüseyin Ağa Câmi (Câmi-i Atik)(Bayraklı ?), Bulâ Hatun Mescidi, Burhan Ağa Mescidi, Cizyedar Hasan Ağa Câmi, Çarşı Câmi, Demirci Hacı Mehmed Câmi, Foçalı-zâde Hacı Halil Ağa Câmi, Hacı Ahmed Paşa Câmi, Hacı Sefer Mescidi, Hacı Resul Câmi, Hacı Suttur bin Mehmed Ağa Câmi, Haraccı Câmi, Hayrüddin Efendi Mescidi, İvaz Mehmet Paşa Câmi (Silistre Beylerbeyi İvaz Paşa tarafından yaptırılan ve halk arasında Bayraklı Câmi olarak da bilinen bu eser 1602/1950'lerde yıkılmıştır. Silistre Kalesi içinde bulunan ve Kale Câmi de denilen Yıldırım Bayezid Câmi, Kara Yazıcı Câmi, Kemalettin Câmi, Kurşunlu veya Sinan Paşa Câmi, Mahkeme Câmi, Türbe Mahallesinde bulunan Mirahur Mehmed Ağa Câmi, 16. Yüzyılda Muhsinzade Abdullah Mehmet Paşa tarafından yaptırılan ve Kurşunlu Câmi olarak da bilinen bu eser, 1837 yılında Silistre (Özi) Eyaleti Müşiri Beylerbeyi Sait Paşa, tarafından tamir ettirilmiştir. Cedid Mahallesi'nde Nenez-zâde Hacı Halil Efendi Câmi, Pazaryeri Câmi, 1780 yılında Rüstem Çelebi Mahallesi'nde inşa edilen Rüstem Çelebi Mescidi veya Câmi de yıkılan câmiler arasındadır. Serdar Mehmed Çelebi Câmi, Seydi Fakih Efendi Câmi, Seyyid Hacı Ömer bin Mustafa Camii, 1747 yılında Tuna sahilinde yaptırılan Tahta İskele Câmi de 1945 yılında yıkılmıştır. 1765 yılında Mirahur Mahallesi'nde Sinan Paşa tarafından bir külliye olarak yaptırılan câmi, medrese, hamam ve çeşme de yıkılmış eserler arasındadır. Şeremet Mescidi, Hisarönü Mahallesi'nde Şerife Mescidi, Zülfikar Ağa Mahallesi'nde Şeyh İlyas Mescidi, Şeyh Nasuh (Nasuh Paşa) Mescidi, Tekke Câmi, Türbe Mahallesi Mescidi, 1780 yılında Seyyid Fakih Mahallesinde Yağcızade Hacı Osman Efendi bin İbrahim tarafından yaptırılmış Yağcızade Câmi ve Medresesi, Zülfikar Ağa Câmi, Melek Ahmed Paşa Namazgahı bugün ayakta olmayan câmi ve mescidlerdir.

Silistre'nin şehir merkezindeki ana caddenin hemen aşağısında bulunan Mecidiye Câmi, bugün itibariyle şehirde yaşayan az sayıdaki Müslüman cemaatin tek ibadet mekânı olarak ayakta kalabilmiştir. Aynı şekilde Derelizade veya diğer adıyla Dereköylü Hacı Mehmed Ağa Medresesi, Sinan Paşa Câmi yakınlarındaki Hacı Ahmed Efendi Medresesi, 1790 yılında Mirahur Mahallesi'nde 5 adet oda, 1 ders-hane, 1 ayrı oda olarak yapılan Sutori-zâde Osman bin Halil Medresesi, Tekke Medresesi, İvazpaşaoğlu Ali Ağa Medresesi, Kaba Halil Efendi Medresesi, Bayraklı

Medresesi, Tahtalı Medrese, Câmî-i Atik Medresesi, aynı adlı mahallede 1780 yılında Hacı Çavuş tarafından yaptırılan medrese ile 1780 yılında Seyyid Fakih Mahallesinde Yağcızade Medresesi, ilmi her şeyin önünde tutan bu medeniyetin Silistre'deki fenerleri olmuşlar.

Bir başka eğitim anlayışını yansıtan kurumlar olarak tekke ve zaviyelere gelince; Baba Mahmud Şah Zaviyesi, Rüstem Çelebi Mahallesi'nde Hacı Mehmed Zaviyesi, Derviş Efendi Tekkesi, Eski Cami Tekkesi, Haraccı Tekkesi, Kurşunlu Cami Tekkesi, Nakşibendi Tekkesi veya diğer adıyla Murtaza Efendi Zaviyesi, Püryan Baba Zaviyesi, Hacı İvaz Paşa Zaviyesi, Silistre'nin manevi iklimine renk katan eserler olmuştur.

“Esasen dünyada hepimiz yolcuyuz” eksenli inanç ve düşünce tarzını kendine hayat felsefesi yapan eski insanımız, yolu bu şehre düşen “Yolcu”yu da unutmamış ve şehirde bu amaçla birçok vakıf eseri inşa etmiş veya ettirmiştir. Emin Hanı, İvaz Paşa Hanı ve Bedesteni, Melek Ahmed Paşa Hanı, Melek Ahmed Paşa Bedesteni ve 1747 yılında Silistre şehir merkezinde Tuna nehri kıyısında Ağaç iskelesi yakınında Mustafa Oğlu Seyyid Hacı Ömer adlı bir zât tarafından yaptırılan Soğanlılar Hanı 1945 yılına kadar ayakta kalabilmiştir.

Bir “su medeniyeti” olan Osmanlı medeniyeti kuşkusuz kurduğu şehirlerde çeşmeleri ve hamamları da ihmal etmemiştir. Kaynaklar bu amaçla Silistre’de 23 adet tarihî çeşmenin yapıldığını; bunlar arasında özellikle 18. yüzyılda inşa edilmiş olan Kale Çeşmesi ile Özi Valisi Kethüda Mehmed Paşa’nın 1850’lerden sonra Silistre’nin muhtelif yerlerinde yaptırdığı 5 adet çeşme ve yine Küçük Mustafa Paşa tarafından 19. yüzyılda Silistre şehir merkezinde yaptırılan ve günümüze kadar ulaşmış bulunan bir çeşme, asırlarca Silistre’nin “âb-ı hayat” kaynakları olmuştur. Suya bağlı olarak inşa edilen İskender Paşa Hamamı, Çoban Mustafa Paşa Hamamı, 1790 yılında Mirahur Mahallesinde yapılan Sutturizade Hacı Mustafa Efendi Hamamı, diğer adıyla Yeni Hamam ve Mahkeme Hamamı da bu geleneğin Silistre şehrindeki su yapıları arasında idi.

Silistre’de başka neyimiz kaldı diye merak edenler için söyleyelim ki, bu tarih şehrinde unutulmaz izler bırakan Türklere ait kültürel miras, yıllarca süren yok etme çabalarına rağmen bütünüyle ortadan kaldırılamamıştır. İşte Abdullah Paşa bin Ali Paşa türbesi, Çayır Köprüsü ve İstanbul Köprüsü, defalarca yıkılıp yıkılan Silistre Kalesi, Mecidiye Tabyaları, muhtelif hayır sahibi tarafından vakfedilen 23 adet çeşme ile özellikle Özi Valisi Kethüda Mehmet Paşa ile Küçük Mustafa Paşa’nın 19. yüzyılda yaptırdığı çeşmeler bu mirasın yaşayan örnekleri arasındadır. (E.H.Ayverdi: s.89-92)

Kuşkusuz hemen her şehirde olduğu gibi, Silistre şehrinin de başlangıçta kendi kimliğini kazanma yolunda öncelikle vakıf kurumları bu şehre özgü yeni sektörler meydana getirmişlerdi. Özellikle Tuna Nehri’nin öteki yakasında devam eden

savaşlarda Silistre, Vidin ve Rusçuk şehirleri daha güvenli olmalarının yanı sıra, askeri faaliyetlerin organize edildiği merkezler konumuna gelmişlerdi. Bu dönemde Silistre şehrindeki bedesten, hanlar ve meşhur saraçlar çarşısındaki dükkanlar kadar medreseler, mektepler ve camiler zaman içinde cepheye giden, cepheden dönen veya Tuna'nın iki yakası arasında ticaret yapan kişilerin buluşma yerleri olmuştu. Silistre'de bu amaçla kurulmuş olan Sultan Bayezid Vakfı, Defterdar Abdüsselam Efendi Vakfı, Ağa Sinan Paşa Camii Vakfı, Sultan Selim Evkafı, Rüstem Çelebi Vakfı, Muhsinzade Mehmet Çelebi Vakfı, Özi Valisi Hasan Paşa Vakfı, İskenderpaşa Vakfı, Nakşibendi Murtaza Efendi Vakfı, Murtaza Efendi'nin eşi Bahri Hatun Vakfı, Murtaza Efendi'nin kızı Selime Hatun Vakfı, Kenan Bey Evkafı, Hacı Memiş Ağa Vakfı, Serdar Mehmed Çelebi Vakfı, Zahide Hatun Vakfı, Melik Paşa Vakfı, Satırcızade Mustafa Ağa Hamamı Evkafı, Ayşe Sultan Mektebi Vakfı, Esmâ Sultan Mektebi Vakfı, Âtîf Bey Kütüphanesi Vakfı gibi vakıf kurumlarının bu anlamda halkı buluşturma ve kaynaştırma vazifesi gördüğünü belirtmek gerekir. Hiç kuşkusuz, şehirde yaşayan halkın günlük hayatını kolaylaştıran vakıf müesseseleri, dolaylı olarak toplumun rahat bir şekilde yaşamasına da katkıda bulunmuştur (Köç; 2015, s.60).

1678 yılının ilkbaharı ve yazında Çehrin Seferi esnasında, Sultan IV. Mehmed bir süre Silistre'de kalır ve burayı sürecek avları için bir üs olarak kullanır. XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren Silistre'nin nüfusunda dikkati çeken bir azalma görülür. Bu tarihlerde yaklaşık 5 bin civarındaki şehir nüfusunun %80'i Müslümandır. Ermeniler, Yahudiler, Rumenler ve Bulgarlar daha çok şehrin varoşlarında yaşayan azınlık unsurlar olarak dikkati çekerler. 1773 yılı Haziran ayında çıkan Türk-Rus savaşı esnasında Mareşal Mihail Petroviç Rumyantsev kumandasındaki Rus ordusu Silistre'yi kuşattıysa da ağır zayıatlar vererek geri çekilmek zorunda kalır. Ancak bir sonraki yıl Rus Mareşali Suvorov şehri ele geçirmeyi başarmış olsa da ardından yapılan Küçük Kaynarca Antlaşması'yla Silistre tekrar Osmanlılara bırakılır (Kiel, 2009, s.203). Kuşkusuz şehrin maruz kaldığı bu işgaller ve el değiştirmeler Silistre halkını bezdirmiş olmalıdır.

Silistre, 1810 yılında Ruslar tarafından bir kez daha bombardımana maruz kalır. Silah depolarının patlamasından dolayı kale ve varoşlar büyük hasar görür. Ruslar'ın şehri ele geçirmesinden sonra ve geri çekilmelerinden önce Rus General Mihail Kutuzov Silistre'nin yıkılmasını emreder ve 1811 yılının Mayıs ayında Çar'a Silistre surlarının havaya uçurulduğu bildirilir. 1827-1828 savaşı sırasında Ruslar Silistre'yi bir kez daha alırlar ve 1836'ya kadar şehri ellerinde tutarlar. sterseniz tarih sayfalarına altın harflerle yazılan bu muhteşem direnişin arkasında yatan hikayenin perdesini biraz aralayalım.. Aralayalım ki bu yiğitler destanı, tarihin bu unutulmaz şehir savunmalarından biri daha diğerleri gibi unutulup gitmesin..!

Ve Bir Türk Destanı Daha..!

Osmanlı'nın Balkanlarda yaşadığı en büyük felaketlerden birisi de hiç şüphesiz sözünü ettiğimiz 1828-29 Osmanlı-Rus savaşıdır. Fakat bu savaşta Silistre kalesi, yukarıda da söylediğimiz gibi destanlaşan bir savunma örneğini ortaya koymuş, Rus ordularını burada durdurmayı, hatta geri püskürtmeyi başarmıştır. Evet, yaklaşık kırk bin kişilik bir Rus ordusu, 26 Nisan günü, o zamanlar yine bir Osmanlı toprağı olan Boğdan'a girer. Kısa sürede neredeyse bütün Romanya topraklarını ele geçiren Ruslar, 28 Temmuz'da, Tuna kıyılarındaki Silistre kalesini kuşatırlar. Kaleyi savunan çok az sayıdaki Nizam-ı Cedid askeri, üst üste yaptığı baskınlarla Rus ordusuna büyük kayıplar verir. Buna karşılık düşmanın açtığı yoğun top ateşiyle kale surları delik deşik olur. Ancak her şeye rağmen buralara mevzilenen askerlerimiz, top atışları kesilince derhal karşı hücumu geçerek koca Rus tümenlerine saldırırlar ve bu az sayıdaki taburlar, tarihe geçecek destanlar yazarlar. Nihayet 40.000 kişilik koca Rus ordusu, her biri aslan kesilmiş ve şehid olmak arzusu ile düşmana saldıran neferlerin savaştığı birkaç alaydan ibaret Osmanlı birliklerine fazla dayanamaz ve Kasım'da kuşatmayı kaldırarak geri çekilmek zorunda kalırlar. Rus Çarı I.Nikolay, kendi ordusunun bu başarısızlığı karşısında hırsından deliye döner ve çok geçmeden de Mareşal Diyebiç kumandasında yeni bir orduyu Silistre üzerine gönderir. 18 Mayıs 1829'da kale önlerine gelen Rusların mevcudu bu kez, 50.000 asker ve 152 ağır top dışında, Tuna nehri üzerinde namlularını Silistre'ye çevirmiş 52 adet savaş gemisidir. Buna karşılık Silistre kalesine, -daha önce burada bulunan askere takviye olarak Osmanlı devleti tarafından yeni birlikler gönderilmişse de mevcut kuvvetlerin sayısı ancak 8.000'e ulaşabilmiştir. Ve Rus topçusu, kaleyi aralıksız dövmeye başlar. Surlar neredeyse tamamen yıkılmıştır. Bu küçük Rumeli kasabası çok geçmeden harabeğe döner. Kuşatma uzadıkça, yiyecek bir lokma ekmek bulmak zorlaşır. Yine de her şeye rağmen Kale kumandanı Mehmet Paşa, her akşam hava karardıktan sonra emri altındaki küçük birliklerle düşman üzerine baskınlar yaparak karşı tarafa büyük kayıplar verdirmeyi sürdürür. Mareşal Diyebiç, artık kalenin düşmesinin an meselesi olduğunu anlamıştır. Bu yüzden de ordusunun kumandasını General Karasovski'ye bırakarak geri döner.

Halk kuşatmadan bıkmış, asker yorulmuş, topçu malzemesi kalmamıştır. İstihkamlar birer taş ve toprak yığını haline gelmiştir. Çoğu Bulgar olan Silistre halkı, aralarında temsilciler seçerek Mehmet Paşa'ya müracaat eder ve teslim olunmasını isterler. Paşa: *"Merak etmeyin, sizin kılınıza halel gelmeyecektir. Bize gelince, dedelerimiz burasını kan dökerek almışlardı, biz de bu ecdâd yadigârını kan dökmeden vermeyeceğiz. Alın yazısını Cenab-ı Kâdir-i Mutlak'dan başka kim değiştirebilir?"* der. General Karasovski, Osmanlı birliklerinin diğer cephelerde mağlup olduklarını, kalenin de bir an önce teslim edilmesini isteyen bir mektup gönderir. Fakat Mehmet Paşa buna ihtimal vermez. Ve Şumnu'da bulunan Başkumandanlık karargahına, biri beyaz biri siyah iki güvercin uçurur. Bunlara iliştiği mektuplarla da, başkumandanlıktan, mağlubiyet haberinin doğru olup olmadığını, eğer doğru ise siyah, değilse beyaz güvercinin Silistre'ye tekrar uçurulmasını ister. Fakat akşama doğru ne yazık

ki siyah güvercin geri geldiğinde ayağına iliştirilen mektupta başkumandanın: “*Talih-i harp bize gülmedi, Silistre 'yi evvela Allah 'a, sonra sana emanet ediyorum*” notu vardır.



Silistre Kuşatmasından

Görünüşe bakılırsa Osmanlı Devleti bu harbi kaybetmiştir. Dolayısıyla herkes o akşam kalenin teslim edilmesini beklemeye başlar. Müslüman ahali, eğer müsaade edilirse çekilip gitmek üzere eşyasını toplama hazırlıklarına koyulur. Diğer taraftan şehrin Bulgar sakinleri de “kurtarıcı” Rusları karşılamak üzere hazırlıklara başlarlar.



Mecidiye Tabyaları – Silistre

Silistre Kaymakamı Ahmet Bey de, şehrin ileri gelenlerini çağırarak vaziyeti anlatır: *“Biz bugüne kadar nâmûs-ı askerimize Allah’a şükür leke sürdürmedik. Elimizdeki imkanların hepsini kullandık. Bugün artık her şey bitmiştir. Teslim olmaktan başka çaremiz kalmamıştır. Eğer arkadaşlarımız kabul ederlerse düşmandan teslim şartlarını soralım”* der. Ne var ki orada bulunanların bazıları en azından susarak bu tarihi sorumluluğa katılma konusunda çekimser kalırlar. Nihayet söz sırası Sert Mehmet Paşa’ya gelince: *“Bu kale hiç kimsenin malı değildir. Devlet bizi buranın müdafaasına memur etti. Allah’tan ümidimizi kesmeyelim. Binlerce şehidin kanyyla sulanmış bu kaleyi teslim edenler arasında ben yer alamam. Canın hiçbir kıymeti yoktur. Yarın hepimiz öleceğiz. Ama ben şehid olarak ölmek isterim, esir olarak değil. Çocuklarım var, her biri serhadlerin bilmem hangi köşesinde doğuşuyorlar. Ben Allah’tan korkarım”* der. Bunun üzerine odadakiler arasında mırıldanmalar başlar. Ve Mehmet Paşa’ya yapılan: *“İyi söylüyorsun ama ne ile cenk edeceğiz? Ne mermimiz kaldı, ne barutumuz”* itirazları üzerine Paşa tekrar: *“Dedelerimizin elinde şeref kazanan kılıcın hakkını neden vermeyelim? Neden göğüs göğüse vuruşmayalım? Neden baş alıp baş vermeyelim? Neden rütbe-i şehadeti ihraz edip evlatlarımıza şanlı bir miras bırakmayalım?”* diyerek son derece sarsıcı, herkesi etkileyen bir konuşma yapar.



Mecidiye Tabyaları – Silistre

Mehmet Paşa’nın bu sözleri üzerine, orada bulunan herkesin gözleri dolmuştur. Konuşmanın ardından beklemeden hücum hazırlıklarına başlanır. Paşa, askerinin moralini yükseltmek için de yine kısa bir konuşma yapar ve şöyle der: *“Gazi kardeşlerim, aslan sütü emmiş evlatlarım! Bu akşam topa karşı tüfekle, bombaya karşı süngüyle hücum edeceğiz. Kırk yıldır cenk meydanlarında doğuştum ve her defasında şehadeti aradım. İnşallah kısmet bugündür. Bir saat sonra kaleden çıkacak ve karşımızdaki ordulara saldıracağız. Eğer benimle birlikte gelmek istemeyenler varsa şimdiden ayrılınsınlar. Hakkınızı helal edin!”* Bir saat sonra Sert Mehmet Paşa askerinin başına geçtiği zaman, kimsenin cepheyi terk etmediğini görür. Hava kararmıştır. Halk endişeli bir bekleyiş içindedir ve haliyle olup biteni anlamak ister. İhtiyar Mehmet Paşa, askerlerinin önünde, harabeye dönen Silistre’den dışarı çıkarak top,

tüfek ve ateş yağmuru altında; Allah, Allah, Allah..! sadâlarıyla düşman mevzilerine hücum eder. Bir bölük, bir alaya; bir tabur, bir tümene saldırmaktadır. Dost düşman birbirine karışır. Sert Mehmet Paşa, yirmilik bir delikanlı gibi yalın kılıç siperlerden siperlere atılarak: “*Vurun gazilerim! Vurun aslanlarım!*” diye naralar atmaktadır. Bazen düşen bir neferin tüfeğini bir subay kaparken, bazen de hep birlikte mevzilere atılırlar. Ruslar neye uğradıklarını şaşırılmıştır. Büyük bir takviye kuvvetin geldiğini ve Osmanlı askerinin sayıca kendilerinden çok çok üstün olduklarını zannederek buldukları mevzileri birer birer terk edip kaçmaya başlarlar. O gece sabaha kadar devam eden çarpışmalarda, bir avuç vatan evladı, ellerindeki cephanenin yetersizliğine rağmen, kendilerinden on kat daha kalabalık ve silah bakımından çok üstün olan Rus kuvvetlerine karşı inanılması çok zor olan büyük bir zafer kazanırlar.

Rus askerlerinin bu tarihte Silistre’yi boşaltmasının ardından Vali Selim Paşa, yarısı yakılıp yıkılmış olan şehrin ortasına büyük ve ihtişamlı, tek kubbeli bir câmi yaptırır. Tuna nehrinin karşı tarafındaki Romanya topraklarından da görülebilen bu câmi, esasen Silistre’deki Osmanlı varlığını yeniden açıkça ortaya koyan tarihî eserlerden birisi olmuştur.



Mecidiye Tabyaları – Silistre

Ne var ki Rusların tıpkı 1809 tarihinde Silistre’ye olan saldırıları gibi, 1828-1829 yılı saldırıları da Tuna sahillerinin bu kadim şehri için yıkım anlamına geliyordu. Şehirde yaşayan yaklaşık yirmi bin kişi, arka arkaya gelen Rus saldırılarından bitkin düşmüştü. Diğer taraftan siyasi olarak XIX. yüzyıl başlarında Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu kritik durum nedeniyle Silistre şehrinin önemi daha da artmaya başlamıştı. Hassas bir çizgi üzerinde bulunan şehirde geçmişten beri ün yapmış atları yetiştiren Türk boyları ve Tatarlar yaşarken; XVIII. yüzyılın sonlarına doğru bölgeye Zaporozjya Kazakları da yerleştirilmiştir. (Köç: 2015, s.62) Bu yönüyle de Silistre, her şeye rağmen son zamanlarına kadar câzibe merkezi olmayı sürdürmüş bir şehirdir.

Savaş Yorgunu Bir Osmanlı Şehri: Gâzî Silistre

Tarihte daha çok “Kırım Harbi” olarak anılan 1853-56 Osmanlı-Rus Savaşı, sadece Osmanlı İmparatorluğu’nun değil, esasen Avrupa tarihinin de dönüm noktalarından birisi olmuştur. Nitekim Kırım Savaşı sırasında Osmanlı Devleti için büyük önem taşıyan Silistre, 1854 yılının Mayıs ayında 80.000 kişilik bir Rus ordusu tarafından kuşatılır. Silistre Kalesi’nde topçu generali Selanikli Musa Hulusi Paşa’nın idaresinde ise sadece 6.000 askeri vardır ve gönüllülerle birlikte bu sayı ancak 10.000 Türk’e ulaşır. Ruslar, Silistre’yi geçeceklerinden son derece emindirler. Düşünceleri bir an evvel Silistre’yi geçerek Şumnu ve Varna’ya girip Edirne’yi almak olsa da, evdeki hesap çarşıya uymayacaktır!



Silistre Kuşatması'nı tasvir eden bir gravür

Tarih 13 Haziran 1853'ü gösterdiğinde, Ruslar bütün güçleriyle ve 140 topla birden hücumla geçerler. Böylece Silistre üzerine bir kez daha o güne kadar görülmemiş şiddetli bir bombardıman başlar. Savaş, yoğun olarak Mecidiye Tabyası etrafında cereyan eder. Türk askeri, inanılmaz bir atılım yaparak Rus askerlerini en geri mevzilere kadar püskürtür. Rus Ordusunun başkomutanı General İvan Paskeviç ve onun yerine atanmış olan Prens Mihail Gorçakov birbiri ardına yaralanırlar ve cepheden yaralı halde kaçırılırlar. Ayrıca 9 generalin de savaş meydanında öldüğü bildirilir. Ruslar 15.000 ölü ve 20.000 de yaralı bırakarak kuşatmadan vazgeçerek geri çekilirler. Silistre’yi savunan 3.000 vatan evladı şehadet şerbetini içmiştir. Bu kanlı kuşatmanın böylesine büyük zaferle kırılması, hiç kuşkusuz Osmanlı askerinin moral ve maneviyatını da oldukça yükseltmiştir.



Müze Haline Getirilen Mecidiye Tabyalarından Görüntüler - Silistre

Zafer haberi İstanbul'da büyük heyecan yaratır. Büyük kumandan Musa Hulusi Paşa bu başarısından dolayı "Mareşal" unvanıyla onurlandırılır. Ancak Musa Hulusi Paşa'nın: "... Keşke omuzlarım apoletsiz, göğsüm madalyasız olaydı da asker evladlarım gibi ben de şehit düşseydim..." diyerek üzüntüsünü dile getirdiği söylenir. Ama kaderin garip tecellisine bakın ki Musa Hulusi Paşa, ertesi gün sabah namazı için abdestini alırken Rusların geri çekilirken şehre attıkları bir top güllesi gelip su terazisine çarpmış, sıçrayan taşlar Paşa'nın göğsüne isabet etmiş ve bu büyük kumandanın şehadetine vesile olmuştur. Mekânları cennet olsun.



Osmanlının Silistre kuşatmasında ortaya koyduğu direnişle kazandığı bu zafer, hiç kuşkusuz dünya kamuoyunda büyük ses getirir. Elbette Türk aydınları, şair ve yazarları da bu "destan" karşısında sessiz kalmazlar. Silistre konulu marşlar, destanlar, piyesler yazılır. Örneğin büyük vatan şairi Namık Kemal meşhur oyunu "*Vatan Yahut Silistre*"yi bu hadiseden sonda kaleme alacaktır.

Sultan Abdülmecid dönemindeki bu olağanüstü şehir savunmasının başarıyla sonuçlanması üzerine ayrıca altın ve gümüş olmak üzere iki çeşit madalya bastırılır. Yüksek rütbeli komutan ve subaylara verilen altın madalyaların ön yüzünde Abdülmecid'in defne ve meşe dalları arasında tuğrası, arka yüzünde ise Tuna kıyıların ve Silistre kentinin bir tasviri yer alır. Gümüş madalyaların ön yüzünde ise yine

çifte defne dalları arasında Abdülmecit'in tuğrası ile arka yüzünde gönderine Osmanlı Bayrağı çekilmiş küçük bir tabya tasviri vardır.

1870'lere gelindiğinde artık Silistre, yaklaşık 10.000 civarındaki nüfusuyla büyük ve küçükbaş hayvan kesimi için büyük mezbahalara sahip, özellikle deri, sabun ve mum üretiminin yapıldığı, tekstil ve dokuma fabrikalarının bulunduğu bir şehirdir. Sâlnâmeler, Hıristiyan nüfusun giderek arttığı şehirde 13 câmi, 497 dükkân, 3 hamam, 4 kilise ve 1 sinegogun bulunduğunu belirtirler. Aynı şekilde 1874 tarihli Tuna Vilayeti Salnamesi'nde Silistre'nin 235 köyünün 213'ünün Türkçe adlar taşıdığı kaydı vardır (Kiel, 2009, s.205). Hiç şüphe yok ki savaşlar, pekâlâ toplumların asırlar boyunca biriktirdiği kültür mirasını birden ortadan kaldırabilecek felaketlerdir. Her savaştan sonra az veya çok bu görülmüştür. Hatta aslına bakılırsa savaşlarda şehirler, hedef haline gelen ilk mevzilerdir. Bu yüzden şehirler üzerinde şiddet ve çatışma sarmalının izlerini her zaman görmek mümkündür. Silistre örneğinde Rus saldırıları sırasında yaşananlar da bunlardan çok farklı değildir. Aslında savaş tarihi çalışmalarında çarpışmaların süresi kadar, herhalde düşman askerlerinin şehir binalarına verdiği zararın boyutları da hesaba katılmalıdır. Aylarca kuşatılan, teslim olmaya zorlanan bölgelerde yaşanan ölüm korkusu ve yıkımlar elbette ki halkın endişelerini arttıracaktır. Bu mânâda Silistre kuşatması uzadıkça şehirdeki ölümler, askerî ve vakıf binalarının yıkımı da büyük boyutlara ulaşacaktır. Hele 1877-78 savaşının ardından Rusların Silistre'den sonra Edirne'ye doğru yürüyüşe devam etmesi, haliyle savaş alanında yıkılan binaların yeniden yapılması meselesinde gecikmelere neden olmuştur. Bu yüzden belgelerde acil olarak vakıf binalarının tamiri meseleleri gündeme getirilmiş olmasına rağmen, mâlî zorlukların da işin işine girmesiyle özellikle Silistre'de vakıf binalarının yeniden ayağa kaldırılması kolay olmamıştır (Köç: 2015, s.62).



Tuna ve Silistre

XIX. yüzyıl ortalarına doğru siyasette yaşanan kırılmalara bağlı olarak Silistre vakıfları zorlu bir döneme girmiştir. Dış siyasette yaşanan sorunların savaşa sürüklenmesi, özellikle Tuna Nehri'nin ötesindeki topraklarda ve nehrin beri yakasındaki Silistre şehri için felaket dönemi olarak anılmasına yol açmıştır. İslam şehirlerinin silüetinde göze çarpan en önemli yapılar olarak camiler ve onların minareleri doğrudan Rus topçularının hedefi haline gelmiştir. Bu yüzden Silistre Kalesi ve çevresinde bulunan vakıf yapıları harap, hatta enkaz olarak raporlarda yer almaya başlamıştır.

Silistre valiliği tarafından önce nezarete oradan da padişaha sunulan bir arzda, Silistre'de Rus saldırıları sırasında yerle bir edilen altı câmi, altı minare, iki medrese ve bir mektep, şadırvan, hamam ve suyollarından bahsedilmektedir. Yıkılan Mehmed Selim Sırrı Paşa Camii, Kurşunlu Câmi, Sutturî Hacı Mehmed Câmi, İvaz Mehmed Paşa Câmi, Hacı Ahmed Bey Câmi ve Akkapı Câmi'nin yanı sıra, İvaz Mehmed Paşa ve Akkapı medreseleri ile Sutturî Hacı Mehmed Vakfı mektebinin yeniden imar ve ihyası bu dönemde gündeme gelmiştir. Osmanlı arşivinde tespit edilen belgelerde Rusların Silistre şehrine saldırısı üzerinden 8 sene geçmiş olmasına rağmen yıkılan câmi, mescit, medrese, mektep ve minarelerin henüz daha yapılamadığından söz edilmektedir.

Ve sonunda o meş'um tarih de gelir çatar.. Evet, 1877.. Silistre, tarihimizde "93 Harbi" olarak bilinen 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi sırasında Ruslara karşı son kez direnir. Ancak artık "yaralı arslan" Silistre'nin dayanacak gücü ve ayakta duracak tâkati kalmamıştır. Rusların bu tarihte Silistre üzerine başlattığı saldırılar çok geçmeden sadece Silistre'nin değil, bütün bir Rumeli'nin kaybıyla nihayet bulacaktır. Silistre'de "Şanlı bir direniş"ten söz edilirse de sonuç maalesef hüsrandır.. Ve nihayet meşhur *Ayestafanos Antlaşması* sonrasında, Bulgarlara "hediye" edilen Silistre, artık yeni Bulgar devletinin bir şehridir !. Böylece Türk'ün asırlar süren "Silistre misafirligi", ya da Silistre'yi yüzyıllardır ata-dede toprağı bilen binlerce Müslüman-Türk ahâlînin "Rumeli rüyası", dönüşü olmayan bir göçle son bulmuştur. Bundan sonra artık Silistre, her Türk evlâdı için yüreklerde "onurlu" bir Rumeli şehri, "şanlı bir vatan parçası" ve "yaralı bir hâtıra" olarak yaşayacaktır.

Romanya, 1913 yılında Bulgaristan'ın II. Balkan Savaşı'nda mağlûp olmasıyla, daha önce yapılan Bükreş Antlaşması'nı gerekçe göstererek, Silistre ve Dobruca üzerindeki tarihî haklarını tekrar gündeme getirir ve böylece Dobruca'nın büyük bir bölümünü tekrar Bulgaristan'a iade etmeye zorlandıkları 1940'taki *Craiova Antlaşması*'na kadar Silistre'yi elinde tutar. Şehir Bulgarların eline geçince yapılan ilk iş, tarihî Selim Paşa Câmi, diğer adıyla Bayraklı Câmi'nin yıkılması olur. 1935 yılında hemen hemen bütün Türk köylerinin isimleri hükümet kararıyla "tarihin yanlışlarını düzeltme !" mücadelesi çerçevesinde Bulgarcaya çevrilir. (Kiel, 2009, s.205)

Silistre Sancağı, hiç kuşkusuz asırlar boyunca Devlet-i Âl-i Osman'ın Rumeli Eyâleti'ndeki en önemli sancaklarından birisi olmuştu. Aynı zamanda çok önemli Rumeli Ordu merkezleri arasında idi. Bu nedenle şehirde özellikle asker için büyük ambarlar, cephanelikler ve kışlalar inşa edilmiş bulunuyordu. Halkı genel olarak, tarım, hayvancılık ve balıkçılıkla geçinen Silistre'nin verimli alüvyonlu toprakları, seramik, tuğla ve kiremit yapımı için elverişli olduğundan üretilen malzeme civar karakolların, kışlaların, ambarların yapımı için kullanıldığı gibi, Eflâk ve Kırım'a da gönderilirdi. Silistre'de, Tuna nehri üzerinde büyük bir tersane vardı. Burada Tuna donanması tamire alındığı gibi, Tuna nehrinin donduğu kış aylarında da gemiler kışlağa çekilir, yine bu tersanede yeni gemiler kızağa konurdu.

Balıkçılığın büyük ölçüde ilgi gördüğü ve geliştiği Tuna nehri üzerine kurulmuş olan dalyanlardan özellikle morina ve mersin balığı tutulur, ihtiyaç duyulan yerlere sevk edilirdi. Yine çevredeki bataklıklardan “tıbbî sülük” tutularak geliri “hekimbaşılığa” bırakılmak üzere ihraç edilir, Silistre'de kurulmuş bulunan “şerbethâneler”de imal edilen şerbetler de İstanbul'a gönderilirdi. Esasen Silistre'de üretilen ve 1840'lı yılların çok revaçta olan “gül şerbeti”, ne yazık ki bugün unutulmuş içeceklerdendir.



Muhsinzâde Mehmet Paşa (Kurşunlu) Câmii -Silistre

Silistre, özellikle son zamanlarında Osmanlı sultanlarının da önem verip ziyaret ettiği şehirler arasında idi. Padişah Sultan II. Mahmud, ilk defa İstanbul dışına çıkan sultan olarak memleketin durumunu yerinde görmek, halkın ihtiyaçlarını tespit etmek ve şikayetlerini dinlemek için 2 Safer 1253/8 Mayıs 1837 tarihinde çıktığı Rumeli seyahati sırasında Silistre'ye de uğramıştır. Yerel halkın yoğun ilgisiyle karşılaşan Padişah, Silistrelilere birtakım müjdelere de vermiştir. Sultan II. Mahmud, Silistre şehrinden ayrılmadan önce Cuma namazını şehirde kılarak, şehirdeki binalar hakkında bilgi almıştır (Özcan:1991, s.375). Padişah II. Mahmud'un başlattığı gezi geleneğinin bir devamı olarak oğlu Abdülmecid de memleketin ahvalini yerinde görmek için Rumeli'yi dolaşmıştır. İlki 1846 yılının Mayıs ayında; ikincisi 1850 yılının yine Mayıs ayında olmak üzere Sultan Abdülmecid'in de iki defa Silistre'ye geldiği görülür.

Padişah Abdülmecid, 1846 yılında Rusçuk üzerinden geldiği Silistre'de, Rus Generali Grayev ve Avusturyalı General Dohs ile de görüşmüştür. 5 Haziran Cuma günü Silistre Müşiri Said Paşa'nın çarşı içinde tamir ettirdiği câmide Cuma namazı kılınmış, namazdan sonra müftü, naibler ve kaza idarecilerinin rütbeleri terfi ettirilerek nişanlarla taltif edilmişlerdir. (Bkz. Mehmet Mercan; "*Sultan Abdülmecid'in Rumeli Gezisi Hakkında Bazı Tespitler*", Tarih İncelemeleri Dergisi XXIV, s. 92.) Sultan Abdülmecid, bu gezisi sırasında Silistre'de zarif bir câmiin inşasını da emreder. Şehir merkezindeki bu eser, günümüze kadar ulaşmıştır. Yine aynı tarihlerde Padişah'ın Silistre'ye gelişinden önce şehrin güneyine hakim tepelerinde *Mecidiye Tabyası* adıyla inşa edilen tabyalar, 15 Mayıs-25 Haziran 1854 tarihinde Silistre'nin Ruslar tarafından kuşatılması sırasında son derece önemli bir rol oynayacaktır.

1858'de Silistre'de ilk defa "Rüştiye" eğitime açılır. Ve 5 Ağustos 1859 yılında Bulgaristan topraklarındaki seri yangınların yeni bir örneği Silistre'de gerçekleşir. Müslüman-Türk ahalisinin malına, canına ve hatta sosyal hayatına yönelik birer sabotaj olduğunda şüphe kalmayan bu yangınlarda Silistre halkına ait çok sayıda ev ve işyeri kül olur gider. Artık buralarda ne can, ne de mal-mülk emniyeti kalmıştır. 1863 yılında, Silistre'ye Şumnu üzerinden bir telgraf hattı çekilerek şehrin İstanbul ile olan haberleşme bağlantısı sağlanır. Silistre'de yaşayan Müslüman-Türk ahalinin büyük kısmı bir yandan Bulgaristan'ın çeşitli köy, kasaba ve şehirlerine ve hatta çoğu Anadolu'ya göç ederken; Kırım Harbi'nin ardından bu kez Rus esaretinde yaşamak istemeyen yüzbinlerce Kırım muhaciri ile yine Rus zulmünden kaçan Şeyh Şâmil'in torunu Çerkesler Silistre'ye gelirler (Ayhan: 2013, s.408).



Bugünkü Silistre Şehir Merkezinden Bir Görünüm

Silistre, gerek uzun Osmanlı asırları boyunca ve gerekse Bulgaristan idaresinde bulunduğu yıllar içinde Türk kültür ve edebiyatı adına önemli simalar yetiştirmiş bir şehir olarak da dikkati çeker. Örneğin Divan şairlerinden **Şîrî** Silistre’de doğmuştur. Şîrî’nin asıl adı Ali olup Hersekzâde Vezir Ahmed Paşa’nın oğludur. Sipahi şairlendendi. Sultan Süleyman Han zamanında kapıcıbaşılıktan sancağa çıktı. Bu görevde iken 1001/1593 yılında öldü. Şairin, Mevlânâ’nın Mesnevi’sini çok iyi bildiği söylenir. Yine klâsik şairlerimizden **Helâkî** de Dobruca’da doğmuştur. Derviş yaradılışlı, aşık meşrep biriydi. Güzeller uğruna kendini helak ettiği için bu mahlası aldığı söylenir. Divan şairi bir başka Silistrelisi isim **Şükrî**’nin asıl adı Ahmed olup Silistre’de doğmuştur. Oğlu İsmail Hakkı tarafından hazırlanıp Ali Emiri Kütüphanesi’ne bağışlanan *Divançe*’sinden anlaşıldığına göre, şairin 10 yıl kadar Sivas’ta sürgün hayatı yaşadığı, bu sırada üzüntüsünü hafifletmek için bazı şiirler yazdığı, Meşrutiyet’in ilanında hürriyetine kavuşunca şiir yazmayı bıraktığı anlaşılmaktadır. Şükrî’nin hayatına dair fazla bir malumat ne yazık ki yoktur. 1908’den sonra vefat etmiştir (Çeltik: 2013, s.124, Kurnaz-Tatçı: 2001, s.494).

Bulgaristan Türkleri edebiyatının önemli isimlerinden **Mehmet Müzekka Con**, 1885 yılında Silistre’nin Balabanlar, bugünkü adıyla *Zlatoklas Köyü*’nde doğmuştur. Asıl adı Mehmet Müzekkâ Halidov olan şaire, öğretmenlik yaptığı yıllarda okulda yeni öğretim yöntemleri uyguladığından halk, “con” adını vermiştir. Hayatı boyunca öğretmenlik ve gazetecilik mesleğini yürüten Con, Romanya’da çıkan “*Çardak*” (1936) gazetesinin de müdürlüğünü yapmıştır. 1974 yılında ölmüş ve vasiyeti üzerine Kamerler, bugünkü adıyla *Paisievo Köyü*’nde toprağa verilmiştir. “*Yeni Günün Şarkıları*”, (1961) ve “*Akın Terim*” (1964) sanatçının şiir kitaplarıdır. **Kemal Bunarciev** (Pınarcı), Silistre’ye bağlı Emirler (*Boil*) Köyü’nde doğmuş, ilk öğrenimini doğduğu köyde, orta öğrenimini de halen Romanya sınırları içinde bulu-

nan Mecidiye kentindeki Türk mektebinde tamamlamıştır. Kemal Pınarcı, gazetecilik de yapmış, bir süre “*Yeni Işık*” gazetesinin *Kültür Kolu*'nu yönetmiştir. Pınarcı, 2000 yılında vefat etmiştir. Edebiyat çalışmalarına hikâyelerle başlayan Pınarcı, bunları “*Yıllardan Sonra*” adlı hikâye kitabında toplamış, çocuk hikâyeleri de yazmıştır. İlk çocuk hikâyesi “*Falaka*” adını taşır. Son zamanda yazıları “*Hak ve Özgürlük*” gazetesinde, çocuk hikâyeleri de “*Filiz*” gazetesinde yayımlanmıştır (TDTEA: 1997, s.226).



Silistre

Hüseyin Rasim Güler, 1941 yılında Silistre'ye bağlı Bosna köyünde doğmuş, Razgrad Türk Pedagoji Okulu'nu ve Sofya Üniversitesi Türkoloji Bölümü'nü bitirmiş, Silistre ve köylerinde öğretmenlik yapmış Silistrelili öğretmen şairlerdendir. 1989 yılında Türkiye'ye göç ederek İstanbul'a yerleşmiştir. İlk şiirlerini *Tuna Gerçeği* gazetesinde yayımlayan Güler, bunları ülkesinde kitaplaştıramamışsa da; *Önce Çoktan Tükenirdi Bu Nefes* (1996), sonra da çocuklara yönelik *Kardelen* (1997) adlı şiir kitaplarını yayımlar (İsen: <http://teis.yesevi.edu.tr>).

1935 yılında Silistre'de doğan **Ali Bayram**, 1971 yılında Sofya Üniversitesi Türk Filolojisi Bölümü'nü bitirmiş, Razgrad ve Silistre köylerinde öğretmenlik yapmış şairlerdendir. İlk şiiri 1955 yılında Hasköy'de çıkan *Rodop Mücadelesi* gazetesinde yayımlanmış, diğer şiir ve yazıları çeşitli gazete ve dergilerde yer almıştır. **Cevdet Atmaca** da, 1927 yılında Silistre'de doğmuş öğretmen şairlerdendir. *Ümit veya Ahvâl Üzre* (1950), *Güzel Acı* (1957) adlı eserlerin sahibi olan Atmaca'nın şiirleri *Yaratış*, *Ülkü*, *Kaynak*, *Varlık* ve *Dost* gibi dergilerde yer almıştır. Yazar **İsmail Tunali**, Silistre'nin Romanya'ya bağlı bulunduğu 1922 yılında Silistre'de dünyaya gelmiş, Kabataş Erkek Lisesi ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirmiştir. Tunali'nin *Küçük Serseri* (1975), *Dağdaki Yabancı*

(1975), *Şeytan Çocuk* (1975), *Yetim Ali* (1957), *Sokak Köpeği* (1985), *Yılanlı Bağ* (1987) gibi eserleri bulunmaktadır.

Yazar ve çevirmen **Ziya Yamaç** da 1914 yılında Silistre’de doğmuş, ilk ve ortaokulu Bükreş’te bitirmiş, ailesi ile birlikte Türkiye’ye yerleşerek orta öğrenimini İstanbul Erkek Öğretmen Okulu’nda tamamlamıştır. 1948 yılında Türkiye’den ayrılarak Macaristan, Romanya ve Bulgaristan’da yaşamış, tek romanı *Memet* (1979) adlı eserinde Bulgaristan Türklerinin 19. yüzyılda Türkiye’ye göçünü anlatmıştır. Bilim adamı, coğrafyacı **İbrahim Hakkı Akyol**, 1888 yılında Silistre’de doğmuştur. Çocukluk yılları Tuna kıyılarının bu güzel şehri Silistre’de, doğayla baş başa geçmiş, İlkokulu ve Rüştüeyi Silistre’de bitirdikten sonra İstanbul’a gelmiştir. Prof. İbrahim Hakkı Akyol, Türkiye’de bilimsel coğrafyanın kurucusu sayılır. 1950 yılında İstanbul’da ölmüştür. 1944 yılında Silistre’de doğan Şair **Nevzat Yakup Deniz**, 1989 yılında zorunlu göçle Türkiye’ye gelen şairlerdendir. 2003 yılında vefat etti. Türkçe ve Bulgarca olarak *Gece Gündüz* (1994) adlı bir şiir kitabı yayınlanmıştır. Meşhur eğitimci, yazar, Türkiye’de Köy Enstitülerinin kurucusu **İsmail Hakkı Tonguç** da 1897 yılında Silistre’de doğmuştur. Hasan Ali Yücel’in Milli Eğitim Bakanı olduğu dönemde Köy Enstitülerini o kurmuştur. 1960 yılında ölmüştür.



Silistre

Şair **Mehmet Galip Sertel** 1942 yılında Silistre’nin Bistra (Akpınar) Köyü’nde dünyaya gelmiştir. İlk ve ortaokulu doğduğu köyde, liseyi Tolbuhin (Hacıoğlu Pazarcığı)’nda açılan Türk Pedagoji Okulu’nda bitirdikten sonra öğretmenlik yapmış, 1992 yılında Türkiye’ye göç etmiş, 2007 yılında İstanbul’da *Taş Toprak*

Dobruca adlı şiir kitabını yayımlamıştır. Şair **Latif Ali Yıldırım**, 1935 Silistre/Kemalköy doğumludur. Öğretmen şairlerden olan Yıldırım, Latif Aliev imzasını da kullanmıştır. 1989 büyük göçünde Türkiye'ye gelmiş, 1999 yılında İstanbul'da ölmüştür. Latif Ali Yıldırım'ın; *Bir Bahçeden Bir Bahçeye* (1961), *Bir Yeşil Seviyorum* (Sofya 1964), *Sonbahar Çağrışımları* (2001) adlı şiir kitapları vardır. Eğitimci, şair **Celil Yunus Yeniköylü** 1945, Silistre/Emirköy (Suhodol) doğumludur. 1989'da Türkiye'ye göç etmiştir. Celil Yunus'un *Yağ Yağ Yağmur* adlı bir şiir kitabı vardır.

Şair **Yahya Nefer Akbulut**, 1957 yılında Silistre'nin Aydoğdu (İskra) Köyü'nde doğmuştur. 1989 yılında Türkiye'ye göç eden şairlerdendir. *Acıların Girdabında* (2002), *Zamana Yenilirken* (2004), *Bir Sihirdi O...* (2005) adlı eserlerin sahibidir. Gazeteci **Ural Yamaç** da Silistre'de dünyaya gelmiştir. Başbakanlık muhabirliği yapmış ve 2010'da Ankara'da ölmüştür. Şair **Habil Kurt**, 1952'de Silistre'nin Doğrular (Pravda) Köyü'nde doğmuş, öğretmen şairlerdendir. Şiirleri *Ziya*, *Silistre*, *Halk Gençliği ve Filiz*, *Sofya* gazetelerinde yayımlanmıştır. *Biz ve Bizim Eller* adlı şiir kitabı 2007 yılında Silistre'de yayımlanmıştır. Eğitimci-yazar **Mehmet Masum Akalın** da 1874 yılında Silistre'nin Arabacılar (Kolarovo) Köyü'nde doğmuş, Şumnu'daki Nüvvab'ın kuruluşunda büyük hizmetleri olmuş, sonraları Türkiye ve Azerbaycan'a gitmiş, 1939 yılında İstanbul'da ölmüştür. Ardında eğitimle ilgili önemli eserler bırakmıştır. Şair **Yaşar Gafur**, 1941 yılında Silistre'nin Kosara Köyü'nde dünyaya gelmiş. Uzun yıllar Shodol Köyü'nde (Emirköy) öğretmenlik yapmıştır. Son zamanlarda şiirleri Hak ve Özgürlük gazetesinde yayınlanmıştır. **Tahsin Ebazer Can**, 1945 yılında Silistre iline bağlı Orosene Köyü'nde doğmuştur. İlkokulu doğduğu köyde, ortaokulu Paisievo'da okumuş ve Berkovitsa'da Ormancılık Okulu'nu bitirmiştir. Can'ın gazete ve dergilerde yer alan şiirlerinin birçoğu çocuk şiirleri vardır. Daha çok yazdığı çocuk şiirleri ile tanınan **Lamia Varnalı**, 1946 yılında Silistre'de doğmuştur. İlkokulu, ortaokulu ve liseyi Silistre'de bitirmiştir. Gazetecilik de yapmış olan Lamia Varnalı uzun yıllar Sofya Radyosu'nun Türkçe yayınlar servisinde çalışmış, 1987 yılında Sofya'da ölmüştür.

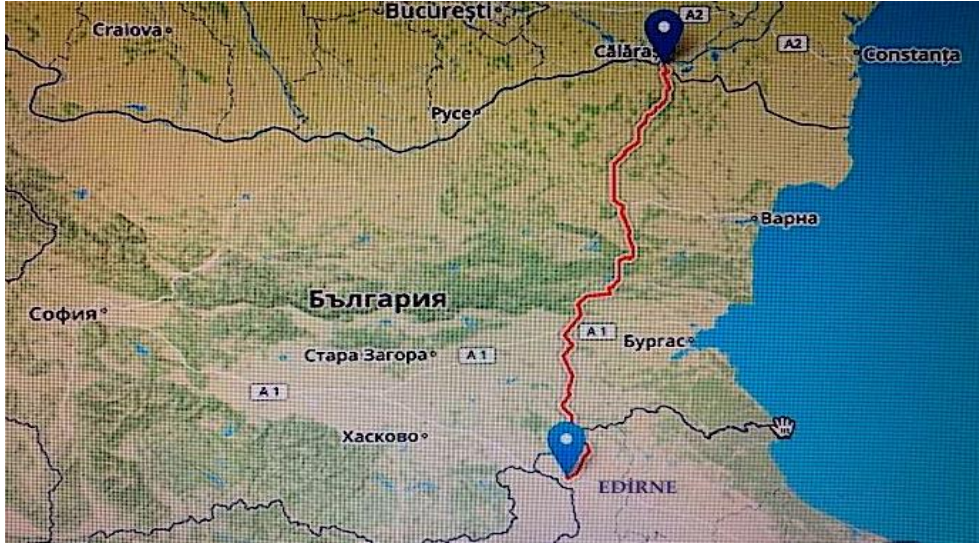
Güney Dobruca bölgesinin bu kadim şehri bugün 55.000 civarında nüfusa sahip.. Dokumacılık, tuğla ve kiremit imalatı, tekstil, mobilya, seramik, yiyecek sanayii ve paketleme sektörü oldukça gelişmiş Silistre'de .. Silistre, Varna'ya 140, Rusçuk'a 120, Sofya'ya 430 ve Edirne'ye 350 km. uzaklıkta bulunuyor. Silistre Arkeoloji Müzesi, Silistre Kalesi, Mecidiye Tabyaları, Silistre Etnografya Müzesi ve Silistre'nin 20 km. batısında yer alan Srebarna Gölü gezilmesi ve görülmesi gereken yerler Silistre ve çevresinde..

Sonuç

Silistre, Dobruca bölgesinin eski bir şehri olarak farklı kavimlere ev sahipliği yapmış, 14. Yüzyıldan 19. Yüzyıl sonlarına kadar da her bakımdan Osmanlının Rumeli topraklarındaki önemli "serhad" şehirlerinden birisi olmuştur. Özellikle 16

ve 17. Yüzyıllarda kozmopolit kültürel yapısıyla dikkat çeken Silistre, câmi ve mes-citleri, hanları, hamamları, kervansarayları, çeşmeleri, medreseleri ile her devirde seyyahların ilgisini çeken bir şehirdir. Osmanlı topraklarına Kuzey'den, Tuna'nın öbür tarafından gelen bütün düşman saldırılarını ilk göğüsleyen şehir hep Silistre olmuştur. Silistre, Kırım Harbi ile "93 Harbi" olarak bilinen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı ile tarihinin en acı günlerini yaşamış, kaybettiği son savaşın ardından da Osmanlı ile olan beraberliği sona ermiştir.

Silistre'ye Türkiye üzerinden karayolu ile gitmek isteyenler, Edirne/Hamza-beyli gümrük kapısını kullanarak Elhovo-Yanbol-Şumnu-Dulova üzerinden Si-listre'ye ulaşabilirler. 350 km. olan bu yol güzergâhı seçilirse, 5 saat 30 dakikada Silistre'ye ulaşmak mümkündür. Bu uzaklık aynı zamanda Bulgaristan'ın güney sınırından kuzey sınırına olan uzaklığı demektir. Yolunuz açık olsun.



Edirne-Silistre Yol Güzergâhını Gösteren Harita

Kaynakça

- Çeltik, Halil; *Rumeli Şairlerinin Şiir Dünyası*. Kurgan-Edebiyat. Ankara 2013.s.124
- Ayverdi, Ekrem Hakkı; *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri IV. Bulgaristan-Yunanistan-Arnavutluk*. İstanbul Fetih Cemiyeti Yay. İstanbul 1982. s.89-96.
- Ayhan, Aydın; *Rumeli ve Akdeniz Adalarında Türk Varlığı*. UKİD ve TİKA Yay. 1.Baskı, İstanbul 2013. s.408-413.
- Kiel, Machiel; TDVİA. *Silistre Madd*. İstanbul 2009, C.37, s.202-205

- Mehmed Zıllıoğlu Evliya Çelebi; *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. Haz. Tevfik Temelkuran, Necati Aktaş, Mümin Çevik. Üçdal Neşriyat, İstanbul 1976. C.3-4, s.945-956.
- Komisyon: *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Ankara 1988. s.489, s.204.
- Köç, Ahmet; *1828-1829 Rus İşgali Sonrasında Silistre Vakıflarının Vaziyeti*. Vakıflar Dergisi, Sayı: 43, s.59-72. Ankara, Haziran 2015.
- İsen, Mustafa, Reyhan İsen, A. E. Kireççi; *Balkanlar'da Türk Çocuk Şiiri*. İstanbul 2008, Varlık Yay. s.266.
- <http://www.biyografya.com/biyografi/14224> [Erişim Tarihi: 07.02.2018].
- Yenisoy, Süleyman Hayriye; *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*. Bulgaristan. C. 8. Ankara 1997, .226, s.324
- Kılıç, Filiz, Tuncay Bülbül (2007). "*Bulgaristan Doğumlu Divan Şairleri*". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. S. 43. 49-66.
- Osman Nuri Peremeci; *Tuna Boyu Tarihi*. Resimli Ay Matbaası. İstanbul 1942. s.145-146.
- Bülbül, Tuncay; <http://teis.yesevi.edu.tr>; (Hızl.) Kurnaz, Cemal, Mustafa Tatcı; Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî, Divan Şairlerinin Muhtasar Biyografileri*. Bizim Büro Yay. Ankara 2001.
- Tuğlacı, Pars; *Osmanlı Şehirleri*. Milliyet Yay. İstanbul 1985. s.392-393.
- İsen, Mustafa-Tuba Durmuş; *Kemal Pınarcı*. Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/kemal-bunarciev>.
- Selçuk, Hava; *Ziştovi ve Yaş Antlaşması Arasında Tuna Kıyısında Bir Osmanlı Kenti: Silistre (1791-1793)*. Turkish Studies. Sayı: 8/5, 2013, Ankara 2013, İlkbahar. s.645-674.
- İbrahimgil, M.Zeki; Hamza Keleş; *Bulgaristan'da Osmanlı Dönemi Vakıf Eserleri Envanteri*. DİB Yay. 1.Baskı. İstanbul 2016. Cilt.2, s.771-812.
- Mercan, Mehmet; "*Sultan Abdülmecid'in Rumeli Gezisi Hakkında Bazı Tespitler*", Tarih İncelemeleri Dergisi XXIV, s. 92.
- Özcan, Abdülkadir; *II.Mahmud'un Memleket Gezileri*. Bekir Kütükoğlu'na Armağan. İÜ. Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırmaları Merkezi. İstanbul 1991, s.375.

CÜMLE YAPISI BAKIMINDAN KARAÇAY-MALKAR ATASÖZLERİ

Karaçay-Malkar Proverbs in Terms of Sentence Structure

(Makale Geliş Tarihi: 27.06.2020/ Kabul Tarihi: 26.04.2021)

Saniye Aybüke BERK*

Öz

Atasözleri bir milletin gelmiş geçmiş tüm yaşantısı, kültürü, alışkanlıkları, aile ilişkileri ve benzeri birçok konuda bize toplum hakkında bilgiler verir. Bunun yanı sıra geçmiş ile gelecek arasında bir kültür köprüsüdür. Kuzey-Batı Türk Lehçeleri içinde yer alan Karaçay-Malkar Türkçesinde “nart söz” terimi ile adlandırılan atasözlerinin cümle yapılarını tespit ederek söz dizimi alanında da Türkiye Türkçesi ile arasındaki farklılıkların ve ortaklıkların gösterildiği bir çalışma hazırlanması hedeflenmiştir. Çalışmada 132 atasözü tasnif edilmiştir. İncelenen atasözlerinin cümle yapısı şu tasnifle incelenmiştir: 1. Basit Cümle, 2. Birleşik Cümle, 2.1. Şartlı Birleşik Cümle 2.2. İç İçe Birleşik Cümle, 3. Sıralı Cümle, 4. Bağlı Cümle. İncelenen eserlerde ki’li cümle yapısıyla kurulan bir atasözü tespit edilemezken basit cümle yapısı ve sıralı cümle yapısı ile kurulan atasözlerinin diğerlerine göre daha fazla olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Karaçay-Malkar atasözleri, cümle yapısı, söz dizimi

* Doktora Öğrencisi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Bilecik / TÜRKİYE. *Ph.D. Student, Bilecik Şeyh Edebali University, Graduate School of Education, Department of Turkish Language and Literature, Bilecik / TURKEY.* E-mail: saybukeberk@gmail.com / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2281-4318>

Abstract

Proverbs give us information about many subjects like daily life, culture, habits, family relations of a nation from the very beginning of their existence. It is also a bridge of culture between the past and the future. In this study, it is aimed to determine the sentence structures of proverbs called “nart söz” in Karachay-Balkar Language, which is a subgroup of Northwestern Common Turkic Languages, and show the differences and similarities between them and Turkey Turkish in the field of syntax. In the study, 132 proverbs were classified. The sentence structure of the proverbs analyzed as follows: 1. Simple Sentence, 2. Complex Sentence, 2.1. Conditional Complex Sentence 2.2. Nested Complex Sentence, 3. Sequential Sentence, 4. Conjunctive sentence. While any proverb made using sentence structure with “ki (i.e. that)” in the studied works cannot be detected, it has been observed that the proverbs made using simple sentence structure and sequential sentence structure are more than others.

Keywords: Karachay-Malkar proverbs, sentence structure, syntax

Giriş

Bir milletin ortak kültürü, yaşayış tarzı, gelenek ve görenekleri, adetleri hakkında en kısa yoldan bilgi sahibi olunabilecek kaynaklardan biri atasözleridir. Atasözleri anonimdir. Kim tarafından söylendiği bilinmemektedir; ancak *Orhun Yazıtlarında*, *Dīvānu Luġāti 't-Türk'te*, *Dede Korkut Hikâyeleri* 'nde atasözleri bulunmaktadır. Atasözlerinin derlenmiş ilk hali *Dīvānu Luġāti 't-Türk'te* bulunmaktadır. Atasözü için sav, mesel, darbimesel, atalar sözü gibi adlandırılmalar yapılmıştır. Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanan *Türkçe Sözlük'te* atasözü için “uzun deneme ve gözlemlere dayanılarak söylenmiş ve halka mal olmuş, öğüt verici nitelikte söz, deme, mesel, sav, darbimesel” (TDK, 2020) şeklinde bir açıklamaya yer verilmiştir. Atasözleri “atalardan kaldığı kabul edilen ve toplumun yüzyıllar boyunca geçirdiği denemelerden, ortak düşünce, tutum ve davranışıyla dünya görüşünden oluşan, genel kural niteliğindeki kısa, özlü, kalıplaşmış söz”lerdir (Korkmaz, 1992: s. 15).

“Atasözleri çoğunlukla iki bölümden oluşur. İlk bölümde şart veya genel düşünce, ikinci bölümde ise ana fikir belirtilir. Atasözlerinin bir kısmında anlam doğrudan değil, imgelik biçimde dolaylı olarak ifade edilir. Atasözlerinde de kalıplaşmış ve alışılmışlık özelliği bulunur. Yapılarındaki öğelerin yerleri de sabittir. Sosyal hayattaki çeşitli olaylar; doğal değişimler, insanoğlunun durumu, meslek, umut, halk

hayatı gibi konular; insanlık, davranış, karakter, eğitim ve öğretim gibi çeşitli konular; bütünüyle Atasözlerinin kapsamı içinde değerlendirilir. Atasözleri, belirli bir konuda ulaşılan çarpıcı ve keskin sonuçların, derin düşünce ve geniş bir içerikle özetlenmesidir” (Karaağaç, 2009: s. 28).

“Türkiye Türkçesinde çoğul olarak atasözleri denmekle beraber eskiye doğru gidildiğinde atalar sözü, seyrek olarak da atalar sözleri şeklinde geçer. Türkçe'nin çeşitli lehçeleriyle Anadolu'nun bazı yöre ağızlarında atasözü terimini karşılayan kelimeler de vardır. Anadolu yörelerinde deyişet ve ozanlama denildiği de görülmektedir” (Türk İslam Ansiklopedisi, 1991: s. 44-46).

Türk lehçelerinde örnek olarak: Azerbaycan Türkçesinde “*atalar sözü*”; Karacay-Malkar Türkçesinde “*nart söz*”; Kazak Türkçesinde “*makal*”; Gagauz Türkçesinde “*söleyiş*” şeklinde adlandırılmıştır.

Aşağıda verilen örnek atasözlerinin *Dīvānu Luğāti't-Türk* 'ten bugüne Türkiye Türkçesinde ve Türk lehçelerinde nasıl yaşadığı, nasıl varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.

DLT: “*Kişi sözleşü yılki yıdlaşu*” (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 389).

İnsanlar birbiriyle konuşarak tanışrlar; hayvanların tanışması ile koklaşma iledir.

Türkiye Türkçesi: “*İnsan konuşa konuşa, hayvan koklaşa koklaşa.*”

Başkurtça: “*Kişi höykeşip tanışır, mal kişinlep tabışır./At kişneşip, kişi höyleşep tanışır.*”

Çuvaşça: “*Yit-kaçaka varssa pallaşat; etem kalassa pallaşat.*”

Gaguzca: “*İnsan konuşa konuşa, hayvan koklaşa koklaşa.*”

Kazakça: *Adam söyleskenşe, cılgı kisineskenşe.*

Kırım Tatarcası: *Atlar kişneşip tanışır, insanlar söyleşip.*

Karakalpakça: *At kisnesip tabısar, adam söyleşip tabısar.*

Karacay-Balkarca: *At kişneb tanışır, adam söyleşib tanışır.*

Kırgızca: *Adem sölöşkönçö, jılkı kaşınışkança.*

Nogayca: *Adem söyleşip, yılki kisnesip tanısar.*

Özbekçe: *At kişneşib tâpışar, âdam - eşleşib.*

Türkmençe: “İnsan soraşa-soraşa, hayvan ısgaşa-ısgaşa” (Çobanoğlu, 2004: s. 303-304).

Karaçay halkının pek çok atasözü vardır. Ancak derlenmeleri geç bir tarihte olmuştur. Karaçay atasözlerini ilk kez derlemeye başlayan Umar Aliylanı’dır. Onun 1923 yılında Moskova’da “*Bukvar*” (Rus. harflik, alfabe, abece) isimli eserinde 45 atasözü bulunmaktadır. “*Birlikte Tirilik*” isimli kitabında da 186 atasözü vardır. 1935 yılında “*Karaçay Dili Sözlüğü*”nde Umar, 400 atasözünü derlemiştir. Bicilanı Ashat’ın “*Bilim*” isimli kitabında da atasözleri oldukça fazladır. 1940’ta basılan “*Karaçay Folkloru*” isimli kitapta da 310 atasözü ile deyiş vardır (Aliylanı, 1963: s. 4).

Bu çalışmada faydalanılan eserlerde atasözleri ayrı konu başlıkları hâlinde incelenmiştir. Eserlerin her birinde bu dağılım birbirinden farklıdır.

Aliylanı’nın “*Karaçay Nart Söze*” isimli kitabında atasözleri 21 konu başlığı altında incelenmiştir (1963).

- ✓ “Ata Curt Bla Tış Cerle” (Atayurt ile Yabancı Memleketler).
- ✓ “Ata Curtnu Cavladan Saqlav” (Atayurdu Düşmanlardan Koruma).
- ✓ “İlmi Bla Bilim” (İlim ile Bilim).
- ✓ “Urunnu Bla İşge Usdalıx” (Çalışmak ile İşte Ustalık).
- ✓ “Birirmeklik Bla Ençilik” (Birlik, Beraberlik ile Hususilik).
- ✓ “Cerçilik” (Çiftçilik).
- ✓ “Malçılık” (Hayvancılık).
- ✓ “Canıvarla” (Hayvanlar).
- ✓ “Kanatlıla” (Kanatlılar).
- ✓ “Camağat Bla Onovçula, Sıy Bla Mahtav” (Toplum ile Yöneticiler, Şeref ile Övgü).
- ✓ “Birçalıx Uşaşlıx Türülük Başhalıx” (Aynılık, Benzerlik, Değişiklik, Farklılık).
- ✓ “Adam Emda Anı Halları” (İnsan ve Onun Halleri).
- ✓ “Caşav” (Hayat).
- ✓ “Süymelik Bla Şohlux Üy Üyür Üydegi” (Aşk ile Dostluk, Ev, Aile, Aile Fertleri).

- ✓ “Umut Bla Murat İnanmaçlık Bla İnanmaçlık Sabırlık Bla Ceñilik” (Umut ile Murat, Güvenmek ile İnanmak, Sabır ile Sabırsızlık).
- ✓ “Zavukluk Bla Kıyınlık Nasıb Bla Cazıv” (Zevk ile Zorluk, Nasip ile Yazgı).
- ✓ “Amanlık Bla İgilik” (Kötülük ile İyilik).
- ✓ “Carlılık Bla Baylık” (Fakirlik ile Zenginlik).
- ✓ “Burundan Çalğan Eski Çirik Adetle” (Çok Eskiden Kalan Eski Çürük Adetler).
- ✓ “Til Bla Söz” (Dil ile Söz).
- ✓ “Çalğan Zatlanı Üsünden” (Diğer Konular).

Mağulalanı'nın “*Nart Sözle, Aytıvla, Çam Sözle*” isimli eserinde atasözleri 4 ana konu başlığı ve alt başlıklarda incelenmiştir (2010).

- ✓ “Adamlanı Üsünden” (İnsanlar Hakkında).
 - “Ananı Üsünden” (Anne Hakkında).
 - “Aşılını, Galmunu Üsünden” (Akıl Hakkında).
 - “Avruğan Bla Ölgenni Üsünden” (Hastalık ile Ölen Kişi Hakkında).
 - “Din Bla Dinçileni Üsünden” (Din ile Dindarlar Hakkında).
 - “Carlı Bla Baynı Üsünden” (Fakir ile Zengin Hakkında).
 - “Cavnı Üsünden” (Düşman Hakkında).
 - “Kesinden Tamadanı Sıyın Tuthannı Üsünden” (Kendisinden Büyüğe Saygı Hakkında).
 - “Tişirivlanı Üsünden” (Kadınlar Hakkında)
 - “Çonaç Bla Çonaçbaynı Üsünden” (Misafir ile Misafirperverlik Hakkında).
 - “Çız Bla Süymeklikni Üsünden” (Kız ile Aşk Hakkında).
 - “Milletle Bla Halknı Üsünden” (Milletler ile Halk Hakkında).
 - “Osal Halli Adamlanı Üsünden” (Kötü Halli İnsanlar Hakkında).
 - “Aşıldan Tolu Bolmağannı Üsünden” (Akılsızlar Hakkında).
 - “Teñni, Şohnu Üsünden” (Arkadaş, Dost Hakkında).
 - “Tişirivnu Üsünden” (Kadın Hakkında).
 - ✓ “Canuvarlanı Üsünden” (Hayvanlar Hakkında).

- “Aslanı Üsünden” (Aslan Hakkında).
- “Ayünü Üsünden” (Ayı Hakkında).
- “Atını Üsünden” (At Hakkında).
- “Börünü Üsünden” (Kurt Hakkında).
- “İtini Üsünden” (Köpek Hakkında).
- “Kiştikni Üsünden” (Kedi Hakkında).
- “Kanatlıları Üsünden” (Kanatlılar Hakkında).
- “Koyunu Üsünden” (Koyun Hakkında).
- “Malları Üsünden” (Davarlar Hakkında).
- “Tuvarını Üsünden” (Sığırlar Hakkında).
- “Eçkini Üsünden” (Keçi Hakkında).
- “Eşekni Üsünden” (Eşek Hakkında).
- ✓ “Başha Zatlını Üsünden” (Başka Şeyler Hakkında).
- “Aynı, Künnü, Cuduzları Üsünden” (Ay, Güneş, Yıldızlar Hakkında).
- “Ata Curtnu Üsünden” (Atayurt Hakkında).
- “Aşını, Hantını Üsünden” (Yemek Hakkında).
- “Bilimni Üsünden” (Bilim Hakkında).
- “Bitimni Üsünden” (Verim Hakkında).
- “Cañurnu Üsünden” (Yağmur Hakkında).
- “Cigitlikni Üsünden” (Yiğitlik Hakkında).
- “Cılnı Zamanlarını Üsünden” (Yılın Zamanları Hakkında).
- “Cerçilikni Üsünden” (Çiftçilik Hakkında).
- “Köknü, Hava Bolumları Üsünden” (Gök, Hava Durumu Hakkında).
- “Malçılığını Üsünden” (Hayvancılık Hakkında).
- “Oğuvnu Üsünden” (Okumak Hakkında).
- “Satuv - Aluvnu Üsünden” (Alışveriş Hakkında).
- “Söznü Üsünden” (Söz Hakkında).

- “Suvnu Üsünden” (Su Hakkında).
- “Tuğumlanı Üsünden Çam Sezle” (Soy hakkında Mizahi Sözler).
- “Urunuv Bla İşge Ustalıkını Üsünden” (Çalışmak ile İşte Ustalık Hakkında).
- “Elleni Üsünden” (Memleketler Hakkında).
- ✓ “Nart Sözle Bla Halk Aytıvla Alfavit Coruğda” (Atasözleri ile Halk Değişlerle Alfabe Yöntemi).

Curtubaylanı'nın “*Karaçay-Malkar Nart Sözle*” isimli eserinde atasözleri 17 konu başlığında incelemiştir (2005).

- ✓ “Akıll, Telilik, Oyum, Bilim” (Akıl, Delilik, Fikir, Bilim).
- ✓ “Batırlık, Korkaklık, Erlik, Köl” (Kahramanlık, Korkaklık, Yiğitlik, Cesaret).
- ✓ “İgi, Aman” (İyi, Kötü).
- ✓ “İş, Cigerlik, Homuhluk” (İş, Çalışkanlık, Gevşeklik).
- ✓ “Jarlılık, Baylık, İrişli” (Fakirlik, Zenginlik, Varlık).
- ✓ “Söz, Ötürük, Kerti” (Söz, Yalan, Gerçek).
- ✓ “Bolumsuzluk, Añılavsızlık” (Kabiliyetsizlik, Ferasetsizlik).
- ✓ “Ajal, Qadar, Qıyınlık, Amalsızlık” (Ecel, Kader, Güçlük, Çaresizlik).
- ✓ “Üydegi, Jaş, Qız, Cuvuq, Ahlu” (Aile Fertleri, Oğlan, Kız, Akriba, Yakın).
- ✓ “Jañızlık, Birigivlik, Jaraşivlik” (Yalnızlık, Kalabalık, İyilik).
- ✓ “Uyat, Namıs, Adep, Haram, Halal” (Hayâ, Namus, Edep, Haram, Helal).
- ✓ “Mensiniv, Mahtanıv” (Bencillik, Övünme).
- ✓ “Tutğan Jer, Halk, El” (Sürgün Yeri, Halk, Memleket).
- ✓ “Qızgançılık, Çomartlık” (Cimrilik, Cömertlik).
- ✓ “Sabırlık, Tözümlük” (Sabır, Tahammül).
- ✓ “Teñlik, Şohaylık” (Arkadaşlık, Dostluk).
- ✓ “Türlü Türlü Bolumlanı Üsünden” (Çeşitli Durumların Hakkında).

Bu çalışmada Karaçay-Malkar Türkçesindeki atasözlerinin cümle yapıları incelenecektir.

Türkiye Türkçesi ve Karaçay-Malkar Türkçesinin dil bilgisi inceleme yöntemleri birbirinden farklıdır. Ancak bu farklılık çalışmaya bir sorun teşkil etmeyeceği gibi iki lehçe arasındaki dil bilgisel adlandırmaların ve yapıların farklılığını ortaya koymakta bir örnek olacaktır.

Araştırmacılar tarafından farklı Türk lehçelerinin atasözlerini ve cümle ilişkilerini inceleyen çalışmalar da yapılmıştır.

Aktan, Bilal (2011). “Cümle Yapısı Bakımından Özbek Atasözleri”. *Turkish Studies*, s. 161-174.

Doğan, Levent ve Erdin, Ceyda (2019). “Gagauz Atasözlerinin Sentaksı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Language And Literature*, 14(3), s. 1159-1187.

Gültekin, Mevlüt. (2014). “Uygur Atasözlerinin Sentaksı Üzerine Bir Araştırma.” *Journal Of Türklük Bilimi Araştırmaları*, 19(35), s. 185-211.

Gültekin, Mevlüt (2013). “Kırgız Atasözlerinin Cümle Yapısı Üzerinde Bazı Gözlemler.” *Electronic Turkish Studies*, 8(1), s. 1495-1509.

Türkiye Türkçesinde cümle yapısı ile ilgili araştırmacıların farklı görüşleri vardır. Basit cümleler hakkında araştırmacılar ortak bir görüş içinde olsalar da birleşik cümle konusunda durum farklıdır. Muharrem Ergin, basit cümlelerin tek predikatlı müstakil cümleler olduğunu söyler. Birleşik cümle içinse bir asıl cümle ile onun manasını tamamlayan bir veya daha fazla yardımcı cümleden oluştuğunu söylemektedir. Ergin, birleşik cümleyi şartlı birleşik cümle ve ki’li birleşik cümle olmak üzere iki başlıkta incelerken bunlara iç içe birleşik cümleyi de ekleyebileceğimizi söyler. Ancak girişik cümleyi birleşik cümle olarak kabul etmez. (Ergin, 2007: s. 404). Leyla Karahan da “*Türkçede Birleşik Cümle Problemi*” isimli yazısında girişik cümleyi kabul etmediğini söyler.

“*Bu tür cümleleri ‘birleşik yapıtlı’ kabul edenlere göre, ‘sıfat-fiil, zarf-fiil ve isim-fiiller’, yarım yargı veya yan yargı bildiren kelimelerdir. Bundan dolayı bu kelimelerin her biri, temel cümleye bağlanan birer yan cümle, cümlemsi, cümleciktir. Yüklemin görevi bu yargıları sonuca bağlamaktır. Bu tür cümleler, taşıdıkları birden fazla yargıdan dolayı ‘basit’ değil ‘birleşik cümle’dir demektedir (1993: s. 229).*

Karahan, “*Türkçede Söz Dizimi*” adlı eserinde de girişik cümleye yer vermez. Basit cümle içinse yapısında zarf-fiil, sıfat-fiil, isim-fiil veya bu tür kelimelerden yapılmış bir kelime grubu bulunabileceğini söyler. Bunun sebebi olarak da bu

kelimelerin ve kelime gruplarının bir yargı bildirmediğine değinir. Ancak eser sonraki yıllarda yapılan baskılarında cümlenin yapılarına göre değil bağlanma şekillerine göre incelenmiştir (Karahan, 2008: s. 85). İbrahim Delice, “*Türkçe Sözdizimi*” eserinde girişik-birleşik cümleyi kabul ederek girişik-birleşik cümle için: “*Bünyesine aldığı fiilimsi ve şart ekiyle cümlenin herhangi bir unsuruna yahut cümle içinde bir kelime türüne dönüştürülmüş cümleleri yan cümle ve iç cümle yapısında yargıları barındıran birleşik cümle türüdür.*” tanımını yapmıştır (Delice, 2003: s. 143).

Karaçay-Malkar Türkçesinde cümle yapısı incelemeleri Türkiye Türkçesinden farklıdır. Bunun sebebi Türkiye’deki dil bilgisi ekolü ile Karaçay-Malkar Türkçesindekinin farklı olmasıdır. Karaçay-Malkar Türkçesinde dil bilgisi Rus ekolü ile şekillenmiştir. Söz dizimi inceleme yöntemleri Türkiye’deki geleneksel yöntemlerden oldukça farklıdır. Rus ekolündeki söz dizimi anlayışını görmek için Prof. Dr. Oktay Selim Karaca tarafından Türkiye Türkçesine çevrilen “*Çağdaş Türkçede Cümle*”¹ ve “*Çağdaş Türkçede Kelime Grupları*”² isimli eserler başvuru kaynağı niteliğindedir.

Karaçay-Malkar Türkçesinde *basit cümle*, “*boş aytım*” terimi ile karşılanmaktadır. *Birleşik cümle* de “*koş aytım*” terimi ile karşılanmaktadır. Baskakov, “*boş aytım*” ile “*koş aytım*” arasındaki en büyük farkın kuruluş şekillerinde olduğunu söyler. “*Boş aytım*”da yalnız bir predikat vardır. “*Koş cümle*”de iki ya da daha fazla predikat vardır. *Boş aytım*da ne kadar *boş aytım* varsa o kadar predikat olur. “*Boş aytım*”, kelime ve kelime gruplarından kurulur; “*koş aytım*” da “*boş aytım*”lardan kurulur.

Kün tiydi, cer cılındı, çık kebdi. (Güneş doğdu, yer ısındı, çığ kurudu.)

Kün tiygen ese, çık keberikdi. (Güneş doğarsa çığ kuruyacak.) (Baskakov, 1966: s. 341).

Birinci cümle üç boş aytımdan yani basit cümleden meydana gelirken ikinci cümlede iki tane basit cümle vardır.

Birleşik cümlenin Türkiye’deki geleneksel incelenme yöntemleri yukarıdaki şekilde incelenmekteyken Karaçay-Malkar Türkçesinde ise şu şekildedir.

Birleşik cümle üç başlık altında incelenir.

1. *Teñ Caraşdırıvçı Baylavla Bla*, “Koordine edici bağlaçlar ile”

¹ Baskakov, A.N. (2017). *Çağdaş Türkçede Cümle*. Oktay Selim Karaca (çev.), Ankara: TDK.

² Baskakov, A.N. (2016). *Çağdaş Türkçede Kelime Grupları*. Oktay Selim Karaca (çev.), İstanbul: Kesit Yayınları.

2. *Boysunduruvçu Baylavla Bla ne da Baylav Sözle Bla*, “Bağımlı bağlaçlar ya da bağlaç sözler ile”

3. *İntonatsiya Bla (Baylavsuz)* “Vurgu ile (Bağlaçsız)” olmak üzere 3 başlık altında incelenmektedir (Baskakov, 1966: s. 342).

Çalışmada, Türkiye’deki geleneksel ekole bağlı kalınarak aşağıdaki tasnif kullanılacaktır.

1. Basit Cümle Yapısındaki Karaçay-Malkar Atasözleri
2. Birleşik Cümle Yapısındaki Karaçay-Malkar Atasözleri
- 2.1. Şartlı Birleşik Cümle Yapısındaki Karaçay-Malkar Atasözleri
- 2.2. İç İçe Birleşik Cümle Yapısındaki Karaçay-Malkar Atasözleri
3. Sıralı Cümle Yapısındaki Karaçay-Malkar Atasözleri
- 3.1. Bağımlı Sıralı Cümle Yapısındaki Karaçay-Malkar Atasözleri
- 3.1.1. Tek ögesi Ortak Olan Bağımlı Sıralı Cümle Yapısındaki Karaçay-Malkar Atasözleri
- 3.1.1.1. Öznesi ortak Karaçay-Malkar Atasözleri
- 3.1.1.2. Nesnesi ortak Karaçay-Malkar Atasözleri
- 3.1.1.3. Yer Tamlayıcısı ortak Karaçay Malkar Atasözleri
- 3.1.1.4. Zarf Tümleci ortak Karaçay-Malkar Atasözleri
- 3.2. Bağımsız Sıralı Cümle Yapısındaki Karaçay-Malkar Atasözleri
4. Bağlı Cümle Yapısındaki Karaçay-Malkar Atasözleri

Karaçay-Malkar Atasözlerinin Cümle Yapısı

1. Basit Cümle Yapısındaki Karaçay-Malkar Atasözleri

Tek yükleme sahip olan cümlelere basit cümle denir. Ergin, tek predikatlı müstakil cümleler için basit cümle teriminin kullanıldığını söyler (2007: s. 404). Basit cümleler “*bünyesinde yan cümle -cümlemsi- barındırmaz*” (Delice, 2003: s. 142). Karaçay-Malkar Türkçesinde de “*boş aytım*” terimi ile adlandırılmaktadır. Basit cümle yapısı Türkiye Türkçesi ve Karaçay-Malkar Türkçesinde paralellik göstermektedir. Atasözlerinin büyük bir çoğunluğu basit cümlelerle oluşturulmuştur. Basit cümleler hem fiil cümlesi hem isim cümlesi olabilir.

“Alma tereginden keri ketmez” (Aliyları, 1963: s. 72). *Elma ağacından uzağa gitmez.*

“Aman adam aman ölür” (Aliyları, 1963: s. 179). *Kötü adam kötü ölür.*

“Aman hapar colda tabar” (Curtubayları, 2005: s. 27). *Kötü haber yolda bulur.*

“Anasız bala kün körmez” (Aliyları, 1963: s. 270). *Annesiz çocuk gün görmez.*

“Ariv sözge taş erir” (Curtubayları, 2005: s. 62). *Güzel söze taş erir.*

“Arķavsuz üy bolmaz” (Aliyları, 1963: s. 266). *Kirişsiz ev olmaz.*

“Aythan sözün kaytmaz” (Aliyları, 1963: s. 432). *Söylediğin sözün dönüşü olmaz.*

“Az söyleşgen kayğısız tutur” (Hadjeva, 1996: s. 431). *Az konuşan kayğısızdır.*

“Baynı kiştiği koyan tutar” (Curtubayları, 2005: s. 51). *Zenginin kedisi tavşan tutar.*

“Bermezni aşu bişmez” (Hadjeva, 1996: s. 475). *Vermeyenin (cimrinin) aşu pişmez.*

“Bıçaķ kının kesmez” (Curtubayları, 2005: s. 148). *Bıçaķ kınını kesmez.*

“Bir oķ bla eki kiyik öltürmezse” (Hadjeva, 1996: s. 458). *Bir ok ile iki geyük öldürmezsin.*

“Bir teriden ton çıkılmaz” (Curtubayları, 2005: s. 197). *Bir deriden kürk çıkmaz.*

“Börü eşekge süyeh bolmaz” (Hadjeva, 1996: s. 444). *Kurt eşeğe sevgili olmaz.*

“Çabaķ suvda ölmez” (Aliyları, 1963: s. 111). *Yengeç suda ölmez.*

“Çıkmağan candan umut kurumaz” (Aliyları, 1963: s. 227). *Çıkmayan candan ümit kesilmez.*

“İgi almanı ķurt aşar” (Curtubayları, 2005: s. 31). *İyi elmayı ķurt yer.*

“İşlegen nasıp körür” (Aliyları, 1963: s. 52). *Çalışan nasip görür.*

“İşlegenne tayaķ tiyemez” (Aliyları, 1963: s. 53). *Çalışana dayak değmez.*

“İt itliğin kıoyamaz” (Aliylanı, 1963: s. 102). *İt itliğini bırakmaz.*

“İtten it tuvar” (Curtubaylanı, 2005: s. 32). *İtten it doğar.*

“Jigitlik bla igilik birdi” (Curtubaylanı, 2005: s. 16). *Yiğitlik ile iyilik birdir.*

“Nart söz kıart bolmaz” (Aliylanı, 1963: s. 15). *Atasözü yaşlanmaz (eskimez).*

“Ölgen üyünde öledi” (Aliylanı, 1963: s. 244). *Ölen evinde ölü.*

“Kıonak kıonaknı süymez” (Curtubaylanı, 2005: s. 163). *Konuk konuğu sevmez.*

“Sabiy kıorgenin eter” (Hadjieva, 1996: s. 437). *Çocuk gördüğünü yapar.*

“Teli batır tez(terk) ölü” (Curtubaylanı, 2005: s. 11). *Deli yiğit (kahraman) tez ölü.*

“Tilsiz millet çok bolur” (Aliylanı, 1963: s. 432). *Dilsiz millet yok olur.*

Yüklemi isim olan atasözlerinin bazılarında 3.tekil şahıs bildirme eki -Dir kullanılmamıştır.

“Akıll bla adep egiz” (Curtubaylanı, 2005: s. 6). *Akıll ile edep ikiz(dir).*

“Bilekden cürek küçlü” (Curtubaylanı, 2005: s. 15). *Yürek bilekten güçlü(dür).*

“İğini ölümü amandan” (Curtubaylanı, 2005: s. 32). *İyinin ölümü kötüden(dir).*

“Telige töre çok” (Curtubaylanı, 2005: s. 12). *Deliye töre yok(tur).*

2. Birleşik Cümle Yapısındaki Karaçay-Malkar Atasözleri

Tek yükleme sahip olan cümlelere basit cümle dendiğini yukarıda açıklandı. Basit cümlelerin bir araya gelmesiyle de birleşik cümleler kurulur. Baskakov (2017: s. 110), birleşik cümle için “*kendine özgü bir yapısı ve anlamı bulunan en az iki basit cümleden oluşan bir yapıdır*” demektedir. Birleşik cümle yapısında bir temel cümle ve yan cümleler bulunur. Ergin (2007: s. 404), birleşik cümlenin yapısını şu şekilde açıklamıştır. “Bir asıl cümle ile onun manasını tamamlayan bir veya daha fazla yardımcı cümleden teşekkül eder.” Türkiye Türkçesi ile Karaçay-Malkar Türkçesindeki birleşik cümle yapısı tanımları aynı olsa tasnif yöntemi birbirinden farklılık göstermektedir. Şartlı ve iç içe birleşik cümle yapısında kurulan atasözleri Karaçay-Malkar Türkçesinde tespit edilirken incelenen eserlerde ki’li birleşik cümle yapısında atasözü tespit edilmemiştir.

2.1. Şartlı Birleşik Cümle Yapısındaki Karaçay-Malkar Atasözleri

Yan cümlesinde şart kipi bulunduran cümlelerdir. Muharrem Ergin, bu yapı için “*Türkçenin asli birleşik cümlesidir. Başlangıçtan beri Türkçede vardır. Şartlı birleşik cümlede yardımcı cümle önce, asıl cümle sonra gelir.*” açıklamasını yapar (2007: s. 40).

Karaçay-Malkar Türkçesinde şartlı birleşik cümleler için “*şart boysunñan aytımı bolgan koş aytım*” ya da “*boysunñan şart aytımı bolgan koş aytım*” terimleri kullanılır (Naskali, 1997: s. 76). Türkiye Türkçesinde şart eki -sA bazen şart anlamı değil dilek-istek anlamı verir; ancak incelenen eserlerde Karaçay-Malkar atasözlerinde bu şekilde bir örneğe rastlanmamıştır.

“Asılsız atha minse, atasın tanımaz” (Curtubaylanı, 2005: s. 28). *Soysuz ata binse babasını tanımaz.*

“At suvğa kirse, başı cüzer” (Aliylanı, 1963: s. 82). *At suya girse başı yüzer.*

“Azık az bolsa, nöger haram olur” (Curtubaylanı, 2005: s. 137). *Azık az olsa arkadaş haram olur.*

“Baş kıalay barsa, ayak da alay baradı” (Aliylanı, 1963: s. 146). *Baş nasıl gitse ayak da öyle gidiyor.*

“Başda akıl bolmasa, eki ayağığa küç jeter” (Curtubaylanı, 2005: s. 8). *Akılsız başın cezasını ayaklar çeker (TDK Sözlük, 2020).*

“Bilek birni süründürse, bilim mingin abındırır” (Curtubaylanı, 2005: s. 9). *Bilek birini süründürse bilim binini tökezletir.*

“Börü kıart bolsa, cuburañı bolur” (Aliylanı, 1963: s. 98). *Kurt yaşlansa, tarla faresi avlar.*

“Bu kün bolmasa, kündüz bolmaz” (Aliylanı, 1963: s. 131). *Bu güneş olmasa gündüz olmaz.*

“Bulut bolsa, cañur cavar” (Aliylanı, 1963: s. 132). *Bulut olsa yağmur yağar.*

“El tükürse, köl bolur” (Curtubaylanı, 2005: s. 126). *Halk tükürse göl olur.*

“Elde adam kıalmasa it tahtağı miner” (Curtubaylanı, 2005: s. 126). *Memle-kette adam kalmasa köpek tahta çıkar.”*

“Etim bolmasa, bitim bolmaz” (Curtubaylanı, 2005: s. 47). *Çalışma olmazsa verim olmaz.*

“Halk aytsa, boş aytmaydı” (Aliylanı, 1963: s. 144). *Halk söylese boş söylemiyor.*

“Hurcunuñ qalın bolsa, nöger köp bolur” (Curtubaylanı, 2005: s. 59). *Cüzdanın (cebin) kalın olsa arkadaşın çok olur.*

“İçgi içre kirse, akıl tışha çığar” (Curtubaylanı, 2005: s. 156). *İçki içeri girse akıl dışına çıkar.*

“İt toysa, iyesine çabar” (Aliylanı, 1963: s. 102). *Köpek doysa sahibine saldırır.*

“Kesim degen köp bolsa, elin nasıbı qurur” (Curtubaylanı, 2005: s. 124). *Kendim diyen çok olsa, memleketin nasibi kurur.”*

“Köl körmese, köz körmez” (Curtubaylanı, 2005: s. 17). *Gönül görmese göz görmez.*

“Küç köb bolsa, iş bek bolur” (Aliylanı, 1963: s. 148). *Güç çok olsa iş sağlam olur.*

“Mal bolsa cuvuk köb” (Aliylanı, 1963: s. 79). *Mal olsa akraba çok*

“Qar köb cavsa, bitim köb bolur” (Aliylanı, 1963: s. 134). *Kar çok yağsa verim çok olur.*

“Qazançı qaynatmasa, qazan qaynamaz” (Curtubaylanı, 2005: s. 43). *Kazancı kaynatmazsa kazan kaynamaz.*

“Söz köp bolsa, iş az bolur” (Curtubaylanı, 2005: s. 79). *Söz çok olsa iş az olur.*

“Tavuş köp bolsa, mağanası az bolur” (Curtubaylanı, 2005: s. 122). *Ses çok olsa manası az olur.*

“Teli tuysa, toy buzardır” (Curtubaylanı, 2005: s. 11). *Deli duysa düğün bozardır.*

“Tüyüş tohtasa, batır köp bolur” (Curtubaylanı, 2005: s. 20). *Kavga dursa yiğit çok olur.*

2.2. İç İçe Birleşik Cümle Yapısındaki Karaçay-Malkar Atasözleri

Yardımcı cümle, temel cümlelerin bir ögesi olarak bu cümlede yer alır; farklı şekilde açıklayacak olursak “bir cümlelerin başka bir cümlelerin içine gitmesi ile meydana gelen birleşik cümlelerdir. Bir cümleyi kendilerine bir cümle unsuru olarak alan fiiller bilhassa bil-, görün-, say-, sayıl-, san-, zannet-, addet-, hisset-, farz et-, duy-, işit-, um- gibi duygu fiilleridir” (Ergin, 2007: s. 406). Yardımcı cümle kimi

zaman bir sözcükten oluşurken kimi zaman birçok sözcükten oluşabilir. Karaçay-Malkar Türkçesinde “*tuvra söz*” ve “*södegey söz*” terimleri ile adlandırılır. “*Tuvra söz*”, doğrudan ifade olarak aktarılabilir. Birinin sözünü değiştirmeden olduğu gibi aktarmak. “*Södegey söz*” ise dolaylı ifade olarak aktarılabilir. Birinin sözünü kendi cümleleriyle aktarmak şeklinde açıklanabilir. İç içe birleşik cümle yapısını “*tuvra söz*” yapısı ile karşılanabilir.

“‘Açıncı Temirkazakğa taqğanma, bashıç salıgız da alıgız’ degendi birev” (Aliylanı, 1963: s. 313). “*Anahtarı Demirkazık’a astım, merdiven koyunuz da alınız.*” demiş biri.

“‘Adam öltürgen qanım barmıdı’ degendi birev” (Aliylanı, 1963: s. 337). “‘Adam öldüren kanım var mı?’” demiş biri.

“‘Bal-bal’ degen bla avuzğa tatıv kelmez” (Aliylanı, 1963: s. 191). “*Bal bal*” demekle ağza tat gelmez.”

“‘Başım tüz baradı, kıyruğum qalay ese da’ degendi cılan” (Aliylanı, 1963: s. 110). “*Başım düz gidiyor kıyruğum nasılsa da*” demiş yılan.

“‘Calan ayaklağa salam aytıgız, tonsuzlağa men kesim barama’ degendi kış” (Aliylanı, 1963: s. 130). “*Yalınayaklara selam söyleyin kürksüzlere (mantosuzlara) men kendim gidiyorum*” demiş kış.”

“‘Caşçıgım bolub, suvğa ketse’ degendi kız” (Aliylanı, 1963: s. 285). “*Çocuğum olup suya gitse*” demiş kız.

“‘Çilleça uzun bolsam, men beşli ögüznü müyüzün burub alıb edim’ degendi baldıradcüz” (Aliylanı, 1963: s. 134). “*Kış mevsimi gibi uzun olsam, ben beş tane öküzün boynuzunu çevirip alırdım.*” demiş berdül’acüz³.

“‘Men ketib barama, eşekleni börü aşar’ degendi birev” (Aliylanı, 1963: s. 286). “*Ben giderken eşekleri börü yer*” demiş biri.

“‘Men ulluma’ degen adam kesi gitçedi” (Aliylanı, 1963: s. 221). “*Ben büyüğüm*” diyen adam kendi küçüktür.

“‘Ölüp da oy deymemi’ degendi birev” (Aliylanı, 1963: s. 334). “*Ölüp de oy demiyor mu?*” demiş biri.

“‘Kızdırğansa da kızğanma’ degendi birev” (Aliylanı, 1963: s. 292). “*Kızdırdın da kızdım*” demiş biri.

³ Kocakarı soğuğu

“‘Kulağıñ, kıyruğuñ meni kibik’ degendi kıoyan balasına” (Aliylanı, 1963: s. 271). “*Kulağıñ, kıyruğuñ benim gibi*” demiş tavşan yavrusuna.

“‘Tirmenñe aşılk meni üçünmü kellikdi’ degen çıçhan” (Aliylanı, 1963: s. 269). “*Değirmene tahul benim için mi gelecek?*” demiş fare.

“Eçki uruğa tüşe, börüğe: ‘karnaşım’ dey edi” (Aliylanı, 1963: s. 89). *Keçi çukura düşse, kurda: “kardeşim” diyordu.*

“‘Kirpi balasına ‘cumuşağım’ dey edi” (Aliylanı, 1963: s. 112). *Kirpi yavrusuna “yumuşağım” diyordu.*

“‘Kişdik cörmelege cetalmağanında: ‘kirli cörme, kirli cörme’ dey edi” (Aliylanı, 1963: s. 106). “*Kedi cörmelere⁴ yetişemediğinde: “pis cörme, pis cörme” dermiş.*

“‘Köb tülbüz: ‘törtövüz, köb turmayın ketebiz’ degendi birev” (Aliylanı, 1963: s. 278). “*Çok değiliz: dördüzüz, çok durmayın gideriz.*” demiş biri.

“‘Meni mahdasañ, jaşlanı kıatında mahday tur’, degendi erte bir kıız” (Aliylanı, 1963: s. 195). “*Beni öveceksen, oğlanların yanında övedur.*” demiş vaktiyle bir kıız.

“‘Toyda kıızla meni soramı edile?’ degendi ertde bir jaş” (Aliylanı, 1963: s. 192). “*Düğünde kıızlar beni soruyor muydu?*” demiş vaktiyle bir oğlan.

3. Sıralı Cümle Yapısındaki Karaçay-Malkar Atasözleri

Temel cümlelerin birbiri arkasına sıralanmasıyla sıralı cümleler oluşur. Cümleler arasında yardımcı cümle ve temel cümle ilişkisi bulunmaz. “*Anlam yakınlığı ile bağlanmış tümcelere denir*” (Hatipoğlu, 1972: s. 155). İlk cümledeki yüklem kipi, kişi eki diğer cümleleri de etkiler. Bu cümlelerdeki kip ve şahıs birbiriyle paralel olmalıdır.

Sıralı cümle yapısı kendi içinde iki başlık altında değerlendirilir.

- Bağımlı Sıralı Cümle
- Bağımsız Sıralı Cümle

3.1. Bağımlı Sıralı Cümle Yapısındaki Karaçay-Malkar Atasözleri

⁴ İşkemmeden yapılan bir yemek

“Bir olay örgüsü içinde bulunan ve aynı özne tarafından gerçekleştirilen ve aralarında pek çok unsur ortaklığı bulunan dizisel cümleler bir özneye, yükleme, tümlece bağlanarak peş peşe sıralanabilir” (Delice, 2003: s. 147).

3.1.1. Tek ögesi Ortak Olan Bağımlı Sıralı Cümle Yapısındaki Karaçay-Malkar Atasözleri

Bu tür cümleler, cümlenin tek bir unsurunun ortak olduğu cümlelerdir. Bu öge yüklem, özne, nesne, yer tamlayıcısı, zarf tümleci olabilir. “*Unsurları eşgörevli olan iki ayrı cümlenin tek unsur kullanılarak birleştirilmesi sonucu oluşan cümlelerdir. Bu cümle yapısı, dilde en az çaba yasaının işletilmesine güzel bir örnek teşkil etmektedir.*

Doktor Hayrullah Bey, beni kendi evine nakletmiş, on yedi gün başucumdan ayrılmamış” (Delice, 2003: s. 147).

3.1.1.1. Öznesi ortak Karaçay-Malkar Atasözleri

Bu tür cümlelerde sıralı cümleyi oluşturan cümlelerin öznesi ortak olur. Karaçay-Malkar Türkçesinde öznesi ortak sıralı cümleler, *koş aytımda* (birleşik cümle) *eki aytımnı ortak başçısı* terimi ile adlandırılır (Naskali, 1997: s. 66).

“**Ağaç** halkğa altındı, issilikge salkındı” (Aliylanı, 1963: s. 136). *Ağaç halka altındır, sıcaklığa gölgedir.*

“**Aman adam** aşını da aşar, canını da boşar” (Aliylanı, 1963: s. 181). *Kötü adam yemeğini de yer, canını da bitirir.*

“**Aman kadın** otcağada oturur, otcağanı tükürükden tolturur” (Aliylanı, 1963: s. 174). *Kötü kadın ocağın kenarında oturur, ocağın kenarını tükürükle doldurur.*

“**Bilim** at bolub da çabar, kuş bolub da uçar” (Aliylanı, 1963: s. 38). *Bilim at olup da koşar, kuş olup da uçar.*

“**Bilim** satılmaydı, okub tabılmaydı” (Aliylanı, 1963: s. 38). *Bilim satılmaz, okuyup bulunmaz.*

“**Börü** sürüvge kirse, birni aşar kıymay, barın da keser” (Aliylanı, 1963: s. 98). *Kurt sürüye girse, birini yiyip bırakmaz, hepsini de keser.*

“**Erinçek** öretin cuklar, catıb işler” (Aliylanı, 1963: s. 59). *Tembel ayakta uyur, yatıp çalışır.*

“**İt** ozğanña çabar, kızoğannı kıbar” (Aliylanı, 1963: s. 102). *Köpek geçene koşar, kızdıranı ısırır.*

“**Malçı** ertde turur, keç çatar” (Aliylanı, 1963: s. 79). *Hayvan bakıcısı erken kalkar, geç yatar.*

“**Osal malçı** koyğa barsa ölü kibik, koşha kelse börü kibik” (Aliylanı, 1963: s. 80).

Kötü hayvan bakıcısı koyuna (bakmaya) gitse ölü gibi, kulübesine gelse kurt gibi.

“**Kızını bir közü** aşda, bir közü çaşda” (Aliylanı, 1963: s. 194). *Kızın bir gözü aşta, biz gözü oğlanda.*

“**Terek** cerni çaşnatır, halkğa köget aşatır” (Aliylanı, 1963: s. 137). *Ağaç toprağı büyütür, halka meyve yedirir.*

“**Adamnı katını** carlı da eter, bay da eter” (Aliylanı, 1963: s. 173). *Adamı karısı fakir de eder, zengin de eder. Bunu öznesi ortak kısma al diyot hakem*

“Aman adam aşaganda alda bolur, işlegende artda bolur. (Aliylanı, 1963: s. 180). *Kötü adam yediğinde önde olur, çalıştığında arkada olur.*

“**Aman adam** ne malını alır, ne canını alır” (Aliylanı, 1963: s. 180). *Kötü adam ne malını alır, ne canını alır.*

“**Ay** ayalsa miñ küçük, ayalmasa bir küçük” (Aliylanı, 1963: s. 82). *Ay saklansa bin küçük, saklanmasa bir küçük.*

Öznesi ortak sıralı cümle yapısındaki atasözlerinde özne bazen gerçek özne olarak değil gizli özne olarak karşımıza çıkabilir.

“**Aşha** cetse at kibik, işge cetse it kibik” (Aliylanı, 1963: s. 57). *Yemeğe yetişse (gelse) at gibi, işe yetişse (gelse) it gibi. (Kim? “O”)*

“**Sabiyni** cumuşha iy, ızından kesin bar” (Mağulalanı, 2010: s. 120). *Çocuğu işe gönder, peşinden kendin git. (Kim? “Sen”)*

3.1.1.2. Nesnesi ortak Karaçay-Malkar Atasözleri

Bu tür cümlelerde sıralı cümleyi oluşturan cümlelerin nesnesi ortak olur. Nesnesi ortak sıralı cümle yapısında kurulan atasözü örneğine incelenen eserlerde çok fazla rastlanamamıştır.

İşni başlama, başlasan taşlama (Aliylanı, 1963: s. 49). *(Yapamayacağın) İşe başlama, başlamışsan bırakma.*

Kiyikni ne erinmegen öltürür, ne körünmegen öltürür (Aliylanı, 1963: s. 96). *Geyiği ne üşenmeyen öldürür, ne görünmeyen öldürür.*

3.1.1.3. Yer Tamlayıcısı ortak Karaçay-Malkar Atasözleri

Sıralı cümleyi oluşturan cümlelerin yer tamlayıcı ortak olur. Karaçay-Malkar Türkçesinin cümle öğelerinde yer tamlayıcısı kavramı bulunmamaktadır. Bu yüzden bu yapı ile ilgili Karaçay-Malkar Türkçesinde gösterilecek bir terim bulunmamaktadır.

“**Aman adamda** ne adeb bolmaz, ne adet bolmaz” (Aliylanı, 1963: s. 181).
Kötü adamda ne edep olur, ne adet olur.

“**Aman adamda** ne namıs bolmaz, ne bet bolmaz” (Aliylanı, 1963: s. 181).
Kötü adamda ne namus olur, ne yüz olur.

“**Aman adamda** ne uyat bolmaz, ne hayat bolmaz” (Aliylanı, 1963: s. 181).
Kötü adamda ne ar olur, ne hayâ olur.

“**Bu dünyada** kıvanç az, açıv köb” (Aliylanı, 1963: s. 25). “*Bu dünyada kıvanç az, acı çok.*”

“**Bir ata bla bir anadan** aman da tuar, iyi da tuar” (Aliylanı, 1963: s. 270).
“Bir baba ile bir anadan kötü de doğar, iyi de doğar.”

3.1.1.4. Zarf Tümleci Ortak Karaçay Malkar-Atasözleri

Sıralı cümleyi oluşturan cümlelerin zarf tümleci ortak olur.

Kızgançdan **bir gün** bir içhınır, muhardan içhınmaz (Aliylanı, 1963: s. 398).
“Cimriden bir gün bir çıkar, açgözlüden bir çıkmaz.”

3.2. Bağımsız Sıralı Cümle Yapısındaki Karaçay-Malkar Atasözleri

“Anlam bakımından birbirine bağlı olduğu halde özneleri, tümleçleri, yüklemeleri ayırır” (Hatipoğlu, 1972: 156).

“Aç eseñ aşa, tuvğan eseñ jaşa” (Curtubaylanı, 2005: s. 14). *Açsan ye, doğduysan yaşa.*

“Alğanña altı da az, bergenñe bir da köp” (Curtubaylanı, 2005: s. 49). *Alana altı da az, verene bir de çok.*

“Altın taşdan, akıl başdan” (Curtubaylanı, 2005: s. 8). *Altın taştan, akıl baştan.*

“Açıl azdırmaz, bilim tozdurmaz” (Curtubaylanı, 2005: s. 6). *Açıl azdırmaz, bilim eskimez.*

“Arıv söz janña azık, aman söz başha kazık” (Curtubaylanı, 2005: s. 62).
Güzel söz cana azık, kötü söz başa kazık.

“Arpa mirzev aşdı, altın, kümüş taşdı” (Curtubaylanı, 2005: s. 49). *Arpa tahıl aştır, altın güümüş taştır.*

“At, abınmay jol tanımaz, el sürülmey, er tanılmaz” (Curtubaylanı, 2005: s. 14). *At sürçmeden yol tanımaz, halk sürülmeden kahraman tanımaz.*

“Atın ayağan kan almaz, kesin ayağan han bolmaz” (Curtubaylanı, 2005: s. 14). *Atı koruyan kan almaz, kendini koruyan hükümdar olmaz.*

“Ayranğa suv hoş, telige col boş” (Curtubaylanı, 2005: s. 16). *Ayrana su kat, deliye yol boş.*

“Bay bayğa bağar, suv sayğa ağar” (Curtubaylanı, 2005: s. 50). *Zengin zengine değer verir, su sığ yere akar.*

“Bilimsizge kün kelmez, kelse da bilmez” (Curtubaylanı, 2005: s. 9). *Bilimsizge gün gelmez, gelse de bilmez.*

“Bir teli nıgışha⁵ kelmez edi, ekinçi teli nıgışdan ketmez edi” (Curtubaylanı, 2005: s. 9). *Bir deli toplanma yerine gelmezdi, ikinci deli toplantı yerinden gitmezdi.*

“Batır kişi tav kibik, kırkaç kişi kırav kibik” (Curtubaylanı, 2005: s. 15). *Yiğit kişi dağ gibi, korkak kişi kırığı gibi.*

“Bilgeniñ kuru toğuz, bilmegeniñ toğsan toğuz” (Curtubaylanı, 2005: s. 8). *Bilenin sadece dokuz, bilmeyenin doksan dokuz.*

4. Bağlı Cümle Yapısındaki Karaçay-Malkar Atasözleri

“Cümle başı bağlaçları ile birbirine bağlanan cümlelere bağlı cümle denir” (Aktan, 2016:131).

Karaçay-Malkar Türkçesinde bu yapı Türkiye Türkçesinden daha farklı şekilde incelenir. “*Teñ caraşhan hoş aytım*” bağlı cümlenin karşılığı olarak düşünülebilir. Karaçay-Malkar Türkçesinde birleşik cümleler 3 başlık altında değerlendirilir.

Baylamlı Teñ Caraşhan Hoş Aytım (Bağlaçlı Uyumlu Birleşik Cümle)

İki basit cümle birbirine bağlaç ile bağlanır.

Jalgavçu Baylamla (Birleştirici Bağlaç): da, emda, ne-ne (ne- ne da), sora, dağda.

Böyle cümlelerde iki cümle birbirine “em (emda), da, ne-ne” bağlaçları ile bağlanır. “Em” bağlacı iki cümle arasına geldiğinde virgül konulmaz. “Da” bağlacı

⁵ Toplanma yeri, buluşma yeri.

iki cümle arasına geldiğinde virgül ile ayrılır. “Ne-ne” bağlacı kullanıldığında cümleye olumsuz bir anlam katılır.

Ayırıcı Baylamla (Ayırıcı Bağlaçlar): ne-ne (ne-neda), bir-bir (bir- bir da), oğese.

Bu tür cümlelerde bağlaç iki cümleyi “bir birge, bir...bir, birde...birde, oğese, ne...ne, kayda... kayda” bağlaçları ile bağlar. Virgül kullanılır.

Çarşılavçu Baylamla (Zıtlştırıcı Bağlaçlar): va (a), alay a, alay bolsa da, alay bolğanı için, alay bolğanlığa, alay bolmasa, ansı.

Bu tür cümlelerde iki cümle “a(va), alay, bolsada, alay bolsada, ansı, amma” gibi bağlaçlar ile bağlanır ve arada virgül kullanılır (Bayramkullanı ve Orusbiyalanı, 1977: s. 66-70).

“Aman adamda ne adeb bolmaz, ne adet bolmaz” (Aliylanı, 1963: s. 181). *Kötü adamda ne edep olur, ne adet olur.*

“Aman adamda ne namıs bolmaz, ne bet bolmaz” (Aliylanı, 1963: s. 181). *Kötü adamda ne namus olur, ne yüz olur.*

“Aman adamda ne uyat bolmaz, ne hayat bolmaz” (Aliylanı, 1963: s. 181). *Kötü adamda ne ar olur, ne hayâ olur.*

“Adamğa tıñla da kesin bilgença igisin et” (Aliylanı, 1963: s. 148). *Adamı dinle de kendi bildiğince iyisini yap.*

“Artı bar da işi çok” (Aliylanı, 1963: s. 57). *Arkası var da işi yok.*

“Aşda bar da işde çok” (Aliylanı, 1963: s. 57). *Yemekte var da işte yok.*

“Ayünü kesin köre edi da ızın ızlay edi” (Aliylanı, 1963: s. 97). *Ayıyı kendisi görürdü de iz sürerdi.*

“Bittir cıyılsa çıçhan, uçsa çibçık” (Aliylanı, 1963: s. 126). *Yarasa yığılsa fare, uçsa serçe.*

“Coldan çıksañ da elden çıkma” (Aliylanı, 1963: s. 143). *Yoldan çıksan da memleketten çıkma.*

“Gıday eçki suvğa qaray edi da alqın çaşma dey edi” (Aliylanı, 1963: s. 88). *Boynuzsuz keçi suya bakıyordu da daha delikanlıyım diyordu.*

“Malın bolmasın da bilimiñ bolsun” (Aliylanı, 1963: s. 39). *Malın olmasın da bilimin olsun.*

“Çoyunu barğanına çarama da, çelekni tolğanına çara” (Aliylanı, 1963: s. 53).
Koyunun gittiğine bakma da kovanın dolduğuna bak.

“Segiz iynek asırma da semiz iynek aşıra” (Aliylanı, 1963: s. 86). Sekiz inek besleme de semiz inek besle.

“Sözde bar da işde çok” (Aliylanı, 1963: s. 58). *Sözde var da işte yok.*

Sonuç

Bu çalışma toplam toplam 132 atasözü incelenerek hazırlanmıştır. Bu atasözlerinin dağılımı şu şekildedir. Basit cümle yapısında 32, şartlı birleşik cümle yapısında 26, iç içe birleşik cümle yapısında 19, öznesi ortak sıralı cümle yapısında 19, nesnesi ortak cümle yapısında 2, yer tamlayıcısı ortak cümle yapısında 5, zarf tümleci ortak cümle yapısında 1, bağımsız cümle yapısında 14, bağlı cümle yapısında 14 atasözü bulunmaktadır.

Basit, birleşik cümle yapısı içinde sıralı, bağlı cümleler ile kurulan atasözleri vardır. Ancak ki’li cümle yapısına incelenen eserlerde tespit edilememiştir. Çalışmada yüklemi ortak cümleler tespit edilemezken öznesi, nesnesi, yer tamlayıcısı ve zarf tümleci ortak yapılar tespit edilmiştir.

Atasözleri olumlu ve olumsuz, isim ve fiil cümlelerinden kurulmuştur. Çalışmada incelenen atasözleri düz cümlelerdir. Özellikle basit cümle yapısı ve sıralı cümle yapısı ile meydana getirilen atasözü fazladır. Şart kipinin -sA dilek istek anlamına incelediğimiz eserlerde rastlanamamıştır. Atasözleri genellikle geniş zaman kipi kullanılarak kurulmuştur. Anlam olarak baktığımızda da Türkiye Türkçesinde kullandığımız atasözleri Karaçay-Malkar Türkçesinde benzerleri bulunmaktadır. “İgi almanı çurt aşar” (Curtubaylanı, 2005: s. 31). *İyi elmayı kurt yer.*; “*Armudun iyisini ayılar yer*” (TDK, 2020)., “Alma tereginden kerı ketmez” (Aliylanı, 1963: s. 72). *Elma ağacından uzağa gitmez.*; “*Armut dibine düşer*” (TDK, 2020)., “Ariv sözge taş erir” (Curtubaylanı, 2005: s. 62). *Güzel söze taş erir.*; “*Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır*” (TDK, 2020).

Kaynakça

- Aktan, Bilal (2016). *Türkiye Türkçesinin Söz Dizimi*, Konya: Eğitim Yayınevi.
- Aktan, Bilal (2011). “Cümle Yapısı Bakımından Özbek Atasözleri”. *Electronic Turkish Studies*, 6(2).
- Aliylanı, S. (1963). *Karaçay Nart Sözlüğü*, Çerkessk: Karaçay-Çerkes Kitab İzdahelstvo.

- Baskakov, Nikolay Aleksandroviç (2017). *Çağdaş Türkçede Cümle*. Oktay Selim Karaca (çev.), Ankara: TDK Yayınları.
- Baskakov, Nikolay Aleksandroviç (2016). *Çağdaş Türkçede Kelime Grupları*. Oktay Selim Karaca (çev.), İstanbul: Kesit Yayınları.
- Baskakov, Nikolay Aleksandroviç (1966). *Karaçay-Malkar Tilni Grammatikası*, Nalçik: Kabartı-Malkar Kitab Basma.
- Bayramkulları A. M. ve Orusbiylanı İ. H. M. (1977). *Karaçay Tilni Grammatikası*, Çerkessk: Stavropol Kitab Basmanı.
- Curtubaylanı H. Ç. (2005). *Karaçay-Malkar Nart Sözle*, Nalçik: Elbrus Kitap Basma.
- Çobanoğlu, Özkul (2004). *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Kurumu.
- Delice, İbrahim (2003). *Türkçe Sözdizimi*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Ergin, Muharrem (2007). *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Hadjieva, T. (1996). *Karaçay-Malkar Folklor*, Red: Dodulanı Aminat, Nalçik: EL-FA Basma.
- Hatipoğlu, Vecihe (1972). *Türkçenin Sözdizimi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Karaağaç, Günay (2009). *Türkçenin Sözdizimi*, 2.Baskı, Ankara: Kesit Yayınları.
- Karahan, Leyla (1993). "Türkçede Birleşik Cümle Problemi", *Türk Dili*, 505, s.19-23.
- Karahan, Leyla (2008). *Türkçede Söz Dizimi*, 13.Baskı, Ankara: Akçay Yayınları.
- Korkmaz, Zeynep (1992). *Gramer Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Mağulalanı F.L. (2010). *Nart Sözle, Aytıvla, Çam Sözle*, Stavropol, Karaçayevsk: Karaçay-Çerkes Kral Universitet.
- Naskali Gürsoy, Emine (1997). *Türk Dünyası Gramer Terimleri Kılavuzu*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Oy, Aydın (1991). "Atasözü", *Türk İslam Ansiklopedisi 4.cilt*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- TDK, (2020). sozluk.gov.tr adresinden 19 Nisan 2020 tarihinde erişilmiştir.

MANIFESTO AND POETRY

Manifesto ve Şiir

(Makale Geliş Tarihi: 03.05.2021 / Kabul Tarihi: 06.05.2021)

Murat KADİROĞLU*

Abstract

Manifesto has been one of the popular genres since its first examples in the 17th century. Its main function is to stimulate new ideas and form a guide to actualize these ideas and ambitions alike. Manifestoes have been investigated focusing on style, type, genre, etc. However, the relation between manifesto and poetry has not attracted much attention. Firstly, the manifesto's argumentative utterance and poetry's poetical verbalization posit them in the realm of discursive and rhetorical representations as both convey thoughts of an initiator to an audience. Moreover, the archaic modes of manifesto as a public declaration and the antique fashion of poetry as a shared experience owe much to orality and performance. This paper aims to give a brief history of manifesto and by setting a prime focus on the modernist manifestoes, it will present the analogies in manifesto and poetry and highlight the functional capacity of poetry in manifesto tradition.

Keywords: manifesto, poetry, discursive, rhetorical, performativity.

Öz

Manifesto, 17. yüzyıldaki ilk örneklerinden bu yana popüler türlerden biri olmuştur. Ana işlevi, yeni fikirleri teşvik etmek ve bu fikirleri ve hedefleri benzer şekilde gerçekleştirmek için bir rehber oluşturmaktır. Manifestolar üs-

* Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kocaeli / TÜRKİYE. *Asst. Prof., Kocaeli University, Department of English Literature and Language, Kocaeli / TURKEY.* E-mail: murat.kadiroglu@kocaeli.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6526-247X>

lup, tür, vb. konulara odaklanılarak incelenmiştir. Ancak manifesto ile şiir arasındaki ilişki pek ilgi görmemiştir. Birincisi, manifestonun tartışmacı yaklaşımı ve şiirin şiirsel konumu, konuşmacının düşüncelerini bir izleyiciye aktarması yönüyle ikisini de söylemsel ve retorik temsiller alanına yerleştirir. Dahası, kamuya açık bir bildiri olarak arkaik manifesto biçimleri ve toplu paylaşım deneyimi olarak şiirin kadim yönü sözlü geleneğe ve performansa dayanır. Bu çalışma, kısa bir manifesto tarihi vermeyi amaçlamakta ve modernist manifestolara öncelik vererek, manifesto ve şiirdeki analogileri ortaya koymayı ve manifesto geleneğinde şiirin işlevsel kapasitesini vurgulamayı planlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: manifesto, şiir, söylemsel, retorik, performatiflik.

I. Introduction

Beginning as a declaration by a sovereign in the power, manifesto writing today has turned into various individual enterprises such as declaring one's appreciation of poetry or the motivation behind a certain ideology or act. Despite having a political origin and associations and having been widely used by political parties, etc., manifestoes have gained a literary and artistic currency in the modernist period, especially with Marinetti's "Futurism". Although manifesto and poetry ostensibly reside in two different writing spheres in terms of form (verse or prose), they are above all forms of communication that bear some correlations such as disseminating knowledge and delivering a shared meaning. The goal of this study is to draw a brief historical picture at the beginning and, emphasizing the discursive and rhetorical elements shared by both, it will demonstrate that manifesto and poetry are interbedded forms. Furthermore, they will be analysed in terms of an oral and performative text.

Manifesto writing is one of the most visited genres since its first examples. *The Shorter Oxford English Dictionary* dates the etymological origin of the word back to the late Medieval period to the adjective *manifestus* in the Latin language, a combination of *manus* (hand) and *festus* (struck), meaning "palpable"; "obvious"; "evident to the eye, mind or judgement" (Little et al., 1939: p. 1199). The current English meaning's root goes back to the 17th-century Italian word *manifesto* meaning "A public declaration by a sovereign prince or state, or by an individual or body of individuals whose proceedings are of public importance, making known past actions and explaining the motives for actions announced as forthcoming" (1939: p. 1200). For some scholars of the manifesto genre, the term is widely known thanks to the Italian Futurist F. T. Marinetti who is claimed to be the first author to create a new literary genre (Perloff, 1986: p. 81) and write an artistic and aesthetic manifesto (Perloff, 1986: p. 5; Caws, 2001: p. ix), which makes it a modern invention. On the other hand, the best-known precursor of the Futurist manifesto, *The Communist Manifesto* (1848) by Karl Marx and Friedrich Engels is believed to be the archetypal model

(Berman, 1988: p. 89) and the original force (Puchner, 2006: p. 47) for the modernist manifesto writing. However, many other scholars accept the 16th century monk Martin Luther as the founder of manifesto tradition suggesting that his work marks the emergence of the manifesto genre (Amidon, 2003: p. 33-64; Encke, 2003: p. 1-60; Puchner, 2006: p. 14).

Although Luther is accepted as the pioneer of the manifesto form, his treatise is actually superseded by the tracts of Diggers and Levellers of 1650, which are accepted as the prototypes of manifesto (Lyon, 1999: p. 3). For Lyon, a manifesto was created with “*the emergence of the bourgeois and plebian public sphere*” (1). However, from religious tracts to political treatises, manifesting opinions and objections in literary and non-literary texts is quite old and common and their language and style have illuminated the path through the radical modern artistic declarations. Nevertheless, avant-garde or modernist critics seem to ignore or prefer not to mention these texts (Perloff 1986; Somigli 2003; Vondeling 2000). One reason might be the fact that Luther’s and Diggers’ and Levellers’ pamphlets cannot be traced in the lineage of artistic/aesthetic manifestoes; despite having the same diction, similar discourse and aim in principle, they have a different content and audience. Therefore, a better understanding of the study of this genre of any period would be possible by revisiting these prototypical sources and time spans. As a contribution to the relevant discussion of the prototypes of the manifesto – though not being the main goal – this study also suggests that the 1600s have a peculiar place in the history of manifesto and argues that Galileo’s *The Assayer* (1623), which is accepted as his scientific manifesto, should also be considered important; not in the sense that it laid the foundations for Darwin’s *The Origin of Species* or the widely known *The Communist Manifesto* or the modernist manifestoes, but in the sense that it is an emblematic scientific manifesto to display the need to declare and make the scientific developments known by the common people, which is the main aim of this genre.

The informative function of this type was not only prevailing in the 17th-century science, the time of great scientists such as Bacon, Newton and Galileo. Manifesto was in the air inflecting many agencies. In *Legitimizing the Artist: Manifesto Writing and European Modernism 1885-1915*, Luca Somigli (2003: p. 33-41) gives a long list of various texts: Roman Imperial Majesty’s war manifesto “Declaration or Manifesto to the States and Peers of Hungary” (1644) in which he states the reasons behind his waging war against the Prince of Transylvania; Nathaniel Ward’s “The Simple Cobbler of Aggawam in America” (1647) defending the status quo; John Milton’s “A Manifesto of the Lord Protector of the Commonwealth of England, Scotland, Ireland” (1655) dealing with the conflict with Spaniards; “A Manifesto” by the Cardinal of Bourbon against the king (1670); Nathaniel Bacon’s “Declaration in the Name of the People” (1676) criticising the unjust taxing; “The Earl of Castlemain’s Manifesto” (1681) expressing The Earl of Castlemain’s loyalty to the Crown and “The Manifesto: of Near 150 Knights, and Eminent Merchants and Citizens of London, Against the Jews Now in England” (1689) by Samuel Hayne

that was against Jews on economy and lastly the ‘Manifesto or Declaration’ (1699) issued by the founders of a new church. The topics vary from religion, economy, politics to science. However, the intellectual and ideological mood, *paiduma* as Ezra Pound calls it (1938: p. 57) in the 17th century is obviously declarative and informative compared to the modernist version which is more like a provocative urgent call.

To conclude this chapter, it can be said that manifestoes can be investigated in four categories in terms of their contents: political manifesto (*The Communist Manifesto* (1848) by Marx and Engels), artistic/aesthetic/literary manifesto (*Manifesto of Futurism* (1909) by Marinetti), theological manifesto (*Ninety-five Theses* (1517) by Martin Luther and scientific manifesto (*The Assayer* (1623) by Galileo) although some manifestoes bear the traits of more than one.

III. Manifesto and Poetry

As the most ancient oral and written art form, poetry is older than manifesto, which is likewise a body of text performed orally and written. Therefore, there are some rhetorical parallelisms between them. Unlike poetry, defining manifesto is a challenging effort since from religion to science, there are many texts in various fields focusing on different/opposite poles of life. Moreover, manifestoes appear in many types and contain many forms: poems, songs, letters, prefaces etc. Nevertheless, there are some features that are common since its early examples. A manifesto is a declaration of a certain action (past or future). It can be written or oral; official/institutional or individual. As the early declarative examples are issued by some kind of power, it aims at giving information and explaining motivations behind some certain past or future actions to the public. The modern manifesto’s main purpose, on the other hand, is to motivate and encourage people to take action rather than having a sole informative goal. Still, there are some rhetorical components based on such a dual feature in the history of manifesto: the addressee, namely the public or audience, an ‘implied reader’ in mind; and the addresser, an authority of significance releasing information or a self-employed agent in charge of the call. This dual feature, which is archaically embedded in the formation and language of poetry as poet-speaker and reader became more visible in the manifesto’s linguistics formation especially with the personal pronouns to constitute the rhetorical essence of the modernist manifestoes. The heavy usage of personal pronouns (‘we’, ‘I’, ‘you’) in Dadaist, Surrealist, Futurist etc. manifestoes, for example, determines the position for each party involved within the communication and brings together a group of people with the same interest and tries to create an identically ambitious audience. The Dadaist promoter Tristan Tzara’s artistic vision turns into a declaration thanks to such a rhetorical device:

we are human and true for the sake of amusement, impulsive, vibrant to crucify boredom [...] I write a manifesto and I want

nothing, yet I say certain things, and in principle I am against manifestoes, as I am also against principles [...] I write this manifesto to show that people can perform contrary actions together while taking one fresh gulp of air; I am against action [...] I speak only of myself since I do not wish to convince, I have no right to drag others into my river, I oblige no one to follow me [...] We recognize no theory. We have enough cubist and futurist academies: laboratories of formal ideas [...] We are a furious wind, tearing the dirty linen of clouds and prayers [...] We will put an end to mourning and replace tears by sirens [...] We observe, we regard from one or more points of view, we choose them among the millions that exist (2005: p. 479-481).

The function of that kind of antiphrasis with ‘I’ is neither ironical nor comic. While ‘I’ is persuasive despite stating the opposite, ‘we’, together with being persuasive, is more provocative in the sense that it intends to create a reaction or anger in the intended reader/audience. Amidon also details rhetorical purposes and highlights such an analogy. For him, these rhetorical elements are one party’s “*challenge to an institution or practice*”, and “*the intention to form a community of like-minded thinkers*” (2003: p. 27) on the other part. Manifesto’s efficient communication is possible through these certain roles. Manifestoes’ generic structure has this very same equation. The conscious proletariat (‘we’, ‘I’) works for the favour of the unconscious proletariat (‘you’) against the bourgeoisie and invites them to take an action in *The Communist Manifesto*. The ‘we’ and ‘I’ of manifesto displays why the opponent group is making mistake or fail and try to tell ‘you’ how ‘you’ should be, which is all about persuasive rhetorical strategies. Mary Ann Caws also notes such a rhetorical relation between the issuer ‘we’ and ‘I’, and the addressee ‘you’:

Generally posing some ‘we,’ explicit or implicit, against some other ‘they,’ with the terms constructed in a deliberate dichotomy, the manifesto [...] wants to make a persuasive move from the ‘I believe’ of the speaker toward the ‘you’ of the listener or reader, who should be sufficiently convinced to join in” (2001: p. xx).

The author in manifesto displays all effort to convince the reader about his right cause for a full engagement. Otherwise, penning such a text would be illogical and such a manifesto’s actualisation will never be possible. That is the intersection point of manifesto and poetry. First of all, like manifesto, poetry is also a verbal entity generated by an ‘addresser’ (poet) to evoke some sort of feelings or thoughts for the ‘addressee’ (reader/audience) and persuade by argument in order to create some kind of attitude. From this perspective, it can be argued that the author’s persuasive tone and the receiver’s acceptant position inhabiting in manifesto’s style is similar to the relation between the speaker created by the poet and the reader. In *Poetry as Persuasion*, Carl Dennis speculates on the presence of a speaker behind

the lines: “*For a poem to be convincing, the primary task of the writer is to construct a speaker whose company is worth keeping, who exhibits certain virtues that win the reader’s sympathetic attention*” (2001: p. 2). Citing Aristotelian terms *logos* (appealing to logic) and *ethos* (an appeal to ethics; related to the credibility of the reader), he argues that the reader’s assent is won by creating persuasive voices (2). Poetry, just like manifesto, is an invitation for an effective communication with the reader who, simply by the act of reading, is willing to sympathise with the speaker. Therefore, the language poet determines for the speaker should be convincing like the language of the manifesto. This might be the main factor in the great influence of the Romantic poetry in literature thanks to the Romantic poets’ authoritative lyric speaker ‘I’ who is identical with the poet. It can also be argued that the association of the ‘I’ speaker with the poet enhances an invisible rhetorical credibility in Romantic Poetry. In the article “Narrative Structure and Fictional Mediation”, Tamar Yacobi questions the reliability of the poet-speaker and author-narrator in literature as the mediator in the genesis of the literary work and concludes that the Romantic representations

achieve prominence and dramatization from an authoritative speaker, and become part of the reshaped traffic between life and art: the biographical or historical constraints on the speaker-creator; the search for inspiration; the making of a world to suit aesthetic requirements, from a rhyme upward. In its new, laid-bare transformation, genesis becomes an organizing principle of the work, a component of the reliable perspective (1987: p. 370).

Just like the real domineering and assertive issuers of the manifesto, the fictive speaker’s unreliable position as the mediator is toned down by the confidence of an authoritative ‘I’ speaker whose experiences, thoughts and emotions confide the details about the poet’s life, confessions and meditative observations.

Emphasizing the discursive quality of manifesto, Sorel L. Thompson examines manifesto under two headings: political manifesto and poetic manifesto (1984: p. 13). He asserts that political manifestoes “*behave in a political manner in terms of their interaction with society*” (13) whereas “*poetic manifestoes can be defined as... documents dealing with a poetic or a literary issue in order to put in question the system from which that issue arises*” (15). Thus, a new poetic ideology is established in place of the previous one, which indispensably causes a crisis in the system (15). It is obvious that it is the historicity and thus the compulsory social obligation that positions manifesto in the realm of political discourse. However, contrary to the chaotic conviction of the poetical discourse as Thompson claims, manifesto is not only revolutionary but also constructive; its assertion or capability of replacing a dysfunctional system with a functional one is the resolution of the crisis. Modernist manifestoes’ claim that in the modern world’s new reality, the dysfunctional correlation between word and its meaning must be amended acknowledges

such a constructive attitude. Poetic manifestoes are meant to build a new tradition on the existing one rather than destroying a repressive one. Thompson's classification of manifesto and his preference of terminology ('poetic manifesto') also hint the close relationship between manifesto and poetry in terms of discourse and rhetoric. Manifesto and poetry are both forms of communication. They communicate certain thoughts, ideas and emotions to achieve a meaning for social, political or poetical purposes. Touching on these general and common features in his book titled *Poetry of the Revolution: Marx, Manifestos, and the Avant-Gardes*, Martin Puchner quotes Marx in his epigraph. Marx says that "[t]he social revolution of the nineteenth century cannot derive its poetry from the past, but only from the future" (qtd. in Puchner, 2006: p. 1). The word 'poetry' here should be seen as a reference to the language of the action in *The Communist Manifesto*, a new language of such a new social reform in general. Puchner elaborates on this with the case of the Situationist International, a group of critics and artists who re-evaluated Marxist theories and redefined the form of the manifesto in the third quarter of the twentieth century. He asserts that "[t]he phrase they used with particular frequency to signal their reform of the manifesto was none other than Marx's call for a new 'poetry' of the revolution" (2006: p. 222). Influenced by the avant-garde notions of Dadaism, Surrealism, Futurism and the Marxist ideology, the Situationist movement as a cultural attitude promoted taking action rather than witnessing the social ills inaugurated by the Industrial Revolution and advocated by the 20th-century system founded on consumerism. Subversive capitalist institutions and organizations such as mass-media were condemned to manipulate individuals to become masses of "spectacle-nonintervention" (Debord, 2006: p. 40). Therefore, as indicated in the founding manifesto, *Report on the Construction of Situations*, the Situationists propagandized a socialist form of life based on creation and actions that can change all domains of life ameliorating the conditions for the alienated individual, and consecrated a revolutionary adventure which they defined as 'construction of situations': "*The construction of situations begins beyond the ruins of the modern spectacle. It is easy to see how much the very principle of the spectacle – nonintervention – is linked to the alienation of the old world*" (Debord, 2006: p. 40). The Situationists were seeking "revolutionary periods when the masses become 'poets in action', small circles of 'poetic adventure' could be considered the only places where the totality of revolution subsists" (Martin et al., 2006: p. 151). For them "poetry means nothing less than simultaneously and inseparably creating events and their language" (151). Thus, each individual is ascribed the role of the poet, who creates new meanings and builds its novel language. Poetry in the vocabulary of such manifestoes is a revolutionary language that earns its potential not from the tradition but from a new modernity; not from the done but from the undone. Shortly, it is a poetic discourse that has faith in action which will bring the revolution of the social world and fulfil every task since revolution cannot be successful if the language of it is not proper and accordingly complete.

The fate of the modernist manifestoes seems to be sealed in/with poetry. Manifesto composers were in search of an authentic representation in art of the drastic social transformation and they associated themselves and their intended audience with the poets that were believed to have the potential of redrawing the boundaries between reality and an intended new reality. Filippo Tommaso Marinetti, the founder of the Futurism and the emblematic name for the manifesto genre, builds his manifesto by using poetic analogies. As a footnote revealing the relation between manifesto and poetry, it should be noted that unlike the usual belief that “The Founding and Manifesto of Futurism” was first published in *Le Figaro*, Marinetti composed his first manifesto as a preface to his poetry book published in Milan (Lynton, 1991: p. 71)¹ and later recited it in one of the theatrical performances. What makes his preface a poetic manifesto itself is not of course his well-known glorification of war and militarism, and his notorious attacks on women, museums, and libraries but his judgements and estimations that render modern life through poetry. According to him, “*the world’s magnificence has been enriched by a new beauty: the beauty of speed*” and “[u]p to now literature has exalted a pensive immobility, ecstasy, and sleep” (Marinetti, 2005: p. 4-5); therefore, poetry should represent this new reality and “*must be conceived as a violent attack on unknown forces, to reduce and prostrate them before man*” (4-5). Therefore, Futurists should “*sing the love of danger [...] sing the man at the wheel [...] sing of the great crowds agitated by work, pleasure and revolt*” (4-5). A “*poet must spend himself with ardor, splendor, and generosity, to swell the enthusiastic fervour of the primordial elements*” “*while [c]ourage, audacity, and revolt will be essential elements of ...[his] poetry*” (Marinetti, 2005: p. 4-5). This reminds of the voice of the ancient bard singing rousing refrains and melodies. The commanding addressers and the aimed target audience in Futurists’ manifesto are depicted as the modern bards of their time hailing the ‘spring’ they have been expecting for a long time. Similar to Futurist reflections, poetry and poetic expression for Dadaists is the new form of enunciation of social and artistic doctrines assented by the modernist artists. While Hugo Ball starts his manifesto “Dada Fragments (1916-1917)” with statements that do not obscure the poetic metonymies such as “*Introduce symmetries and rhythms instead of principles. Contradict the existing world orders*” (Ball, 2005: p. 477), which hints at the Marxist revolutionary language, Tristan Tzara defines Dada as the abstraction in “Dada Manifesto (1918)”, an abstraction which he thinks is primarily within the archaeological site of poetry (Tzara, 2005: p. 481). In “Manifesto of Surrealism (1924)”, Andre Breton, a keen Surrealist, prioritizes the role of ‘imagination’ and ‘freedom of thought’ in artistic expression. Influenced by Freudian investigation of human consciousness, he asserts that “*the depths of our mind contain within it strange forces capable of augmenting those on the surface, or of waging a victorious battle against them*” (721). For him, apart from being under the warrant of analysts/scholars, the

¹ We have accessed the author’s book in Portuguese language. Use passive structure or ‘I’. The translation used in the text is a literal translation provided by Google Translate.

examination of such forces can be undertaken in the “*province of poets*” (Breton, 2005: p. 721). Regardless of the type of the art form, avant-garde manifesto writers entitle themselves or their audience as the poets in charge of a revolutionary task, which is correspondingly prescribed as a poetic labour that can only be performed with a poetic language. For them, to be able “*to practice poetry*” (Breton, 2005: p. 725) thoroughly is to fulfil the manifestoic commitment they preach in their texts.

Modernist manifesto authors’ language is provoking, didactic, polemic and above all poetic. Apart from the poetic imagination imprinted in their diction, they affluently benefited from poems either in their manifestoes or published/performed independently in order to show that their artistic and semi-political theory can be put into practice and prove that the new reality of the world they envisaged could be authentically represented. However, as movements that were against all types of conventions, their poetry opened a new horizon in poetic expression of their newly changed surrounding. Such an aesthetic sensibility comes into being with Marinetti’s famous sound, typography/visual poems such as *Zang Tumb Tumb* and “The Carso: A Rat’s Nest: A Night in a Sinkhole + Mice in Love”, dynamic poems in which the bustle and mobility of the new modern life is poeticized through sounds and drawings. The play with the meaning was enriched in many aspects in the other movements. Dadaists took it further with collage and sound poems performed at Cabaret Voltaire, a practice which put the genre of the manifesto into question at the same time, which will be discussed later. The Dada manifestoes themselves contained poems by the issuers to reinforce or theorise their argument. While Tzara’s “*ideal, ideal, ideal / Knowledge, knowledge, knowledge / Boomboom, boomboom, boomboom*” (2005: p. 482) is a sharp example of the subjectivity of the intellectual expression that meant ‘nothing’ for him, Kurt Schwitters included his unpublished poems titled “Autumn (1909)” and “Poem No. 48 (1920?)” to be the future examples of the “*composite work of art*” (2005: p. 489) poisoning the poet as the actor. The visual artists Marcel Duchamp and Man Ray, in their manifesto “New York Dada (1921)” experimented on photographs and drawings including a poem titled “Yours with Devotion” (497) displaying a break with meaning and all forms of appreciation of art. In his manifesto, Breton describes Surrealist illustration as “*desired suddenness from certain associations*” (2005: p. 737) and realizes this abstract notion with a poem titled “Poem” by randomly composing fragments such as headlines, phrases or individual words cut out of newspaper (Tzara also provides a prescription on how to make a Dadaist poem in the same way), which is simply deconstruction of the authority of the artist and replacing it with associations and chance. In relation with manifesto writing, poetry can sometimes function as a kind of act of reconciliation; what is more, thanks to the critical nature of the manifesto, discursive and rhetorical complexions reify the theory and consolidate the message given.

Poetry is older than all forms of literary and non-literary genres. Human beings recited poetry for many purposes such as practicing their religion, remembering political and historical events or just for entertainment. The act of reciting is itself a

performance in private or in front of an audience. Avant-garde artists' gatherings, activities and public organizations were including performances of dances, poetry and manifesto recitations, plays etc. at art theatres. They were especially interested in the performances of simultaneous/sound poetry. Puchner finds a rhetorical relationship between manifesto and poetry, especially in avant-garde manifestoes, claiming that the "*manifesto is situated between theory and poem, but, more importantly it is part of a list of what are primarily performance genres*" (2006: p. 151). He emphasizes the performative quality of the manifesto and concludes that the main job of the avant-garde artists was to 'manifest', to provoke the audience (151). From the very beginning, manifestoes have been texts to be performed and/or read. Not only the earliest form of manifesto as the public declaration or Luther's act of nailing his treatise on the door of a church a performative declaration, but also the announcement of modernist manifestoes as performances at theatres reveal that manifestoes has a close relation with performativity just like poetry. Marinetti and his friends regarded art as action (Leet, 2019: p. 77). That is why they practiced the apparatus of the ideology they prophesied. Apart from reciting sound poems at one of his theatrical performances, Marinetti performed/read out loud his well-known "Founding and Manifesto of Futurism" in the middle of the performance of his play *Poupées électriques* (76)². It was no surprise that the discontented audience were disturbed and they expressed this boldly. Later, Marinetti recounted that his painter and poet friends fought with the audience (76). The case was not different with Dadaist performances at the Cabaret Voltaire. Puchner explains that the German Dadaist Richard Huelsenbeck's manifesto performance led to a riot that had to be broken up by the police. However, the semi-French Dadaist Tristan Tzara, very well-aware of such kind of provocation, preferred to finalize the first part of his program by a performance of simultaneous poem in order to prevent such an event (2006: p. 151). Having its origin in oral poetry with the exception that the former was not noted down, modernist simultaneous or sound poetry, which was sometimes composed with visual images that would be later titled as visual/concrete poetry, was one of the main tactics avant-garde artist derived their energy and efficiency. "*The simultaneous reading of poems and nonsense texts accompanied by cacophonous noise, masks and absurd costumes led to riotous audience responses. Such interaction became commonplace and was even encouraged*" (Allain and Harvie, 2014: p. 104). The content of the modernist manifestoes and poetry were scandalous, obscene, enraging and similarly effective. They were either attacking the established tastes in art, any type of institution that were forcing any type of restriction or traditional social norms such

² S. E. Leet gives details about the play and performance of the manifesto: "Premiering on January 15, 1909 at the Teatro Alfieri in Turin, Marinetti changed the French title to the Italian, *La donna è mobile* (The Woman is Fickle)—explicitly borrowing the title of a popular aria from *Rigoletto*—to deceive theater-goers into the belief they were attending a light amusement, thereby ensuring the theatre would be filled by the very patrons he despised: those looking for 'an erotic frisson in one of these scenes with an amorous pas-de-deux.'" (2019: p. 75)

as marriage. Considering the immediate reception of the audience, it can be summed up that the performances of manifestoes and simultaneous poems were acquiring their dynamism and competence from 'reality' on the stage that can be defined as the "*poetics of performance*" (qtd. in Amidon, 2003: 23).

The deviation from political proclamation to artistic affirmation, the performative feature of manifesto, the diversity of manifesto forms (as individual text, letter, preface) and the affinity between manifesto and poetry complicates the identification of the modernist and previous manifestoes as a 'genre'. First of all, the modern manifesto is "*quasi-poetic construct*" (Perloff, 1986: p. 82). The shift from the political discourse to the literary and artistic discourse forms a new amalgam, the poetic manifesto in terms of oral and written texts. Many prefaces of poetry collections function in the manner with a poetic manifesto. Apart from being a collection of informative projections such as the subject or aim about the work it precedes, a preface might declare certain beliefs, ideologies and inform, provoke or call the audience/reader into an action or a realization. Wordsworth and Coleridge's proclamations in *Lyrical Ballads* on the new style that signalled the poetic manifesto and Marinetti's fierce summons for new aesthetic values (remember that it was first published as a preface to his poetry book) have the functional similarities to declare the change in the perception of the author. Similarly, Wilfred Owen's draft "Preface" elicits the contradiction of the state of the critic propagating the role of the poet in terms of war. Thus, manifesto fuses its discursive language into prefaces and creates a new embodiment.

Secondly, the discursive and rhetorical language of the political manifestoes transformed but still maintained its tone in individually published manifestoes solely on poetry. Such a relation between manifesto and poetry becomes firm with Imagist manifestoes in which Ezra Pound and F.S. Flint prescribe good poetry in terms of form and content underlining three important points: direct treatment, economy and rhythm. The manifesto's aforementioned political stance of the authoritative addresser and the benighted addressee resonates in Ezra Pound's manifesto "A Few Don'ts" published by *Poetry: A Magazine of Verse* (now known only as *Poetry*) in 1913, in which he addresses the neophytes newly learning how to do things: "*Don't imagine that the art of poetry is any simpler than the art of music, or that you can please the expert before you have spent at least as much effort on the art of verse as an average piano teacher spends on the art of music*" (2005: p. 95). Moreover, such relation peaks up with the radical Vorticist manifesto published in *Blast* in which the image is replaced with vortex, a phenomenon that is more related to motion rather than elements appealing to the senses. *Blast* was a very carefully designed magazine combining almost all forms (poems, paintings, drawings etc.) and techniques (typography etc.) of avant-garde manifestoes and their methods. Now Pound's tone was more provocative, harsh and dictating, very close to the Futurist, Dadaist and Surrealist manifesto writers. Amidon summarizes it briefly: "*A violent fusion of art, manifesto, sloganeering, typography, grammatical error, anti-socialist diatribe, and*

masculinist ideology, Blast was both shocking and fascist in temperament" (2003: p. 141). *Blast* can be considered the best modernist text that molds the manifestoic tone and poetic concern. Pound later wrote an unpopular manifesto titled "Manifesto" published in 1932 in *Poetry: A Magazine of Verse* though anthologies of modern poetry does not include it since it was a criticism on publishing in America rather than presenting any aesthetic discussion related to poetry. Recent projects by the very same modernist magazine now published by Poetry Foundation under the title of *Poetry* have perpetuated the poetic manifesto tradition. In 2009, *Poetry* published a collection of eight manifestoes commemorating the centennial of Italian futurists with an introduction by Mary Ann Caws³. Following the trajectory of provoking thoughts and harsh criticism, these manifestoes are significant to show that manifesto tradition has not lost its popularity among the young art lovers.

Finally, a reverse investigation in manifesto and poetry confirms that poetic manifesto has evolved into what I would call the 'manifestoic poetry'. There are a large number of poems that has the manifestoic tone and perspective. However, it will be interesting to see that the self-appointed poems bearing the name 'manifesto' do also function as pure manifestoes switching the formal focus to verse sustaining the discursive and rhetorical discussion. In 1942, David Daiches published a sequence of poems titled *Six War Poems* in *Poetry: A Magazine of Verse*. Composed in the middle of WWII, the first poem was interestingly called "Manifesto". Daiches manifests his conjecture about the future of the world poetically at the end of the poem: "*Although I know that dawn will not come soon, / and that around the corner phantoms fight.*" (1942: p. 236) Daiches' six poems do not herald the advance of new fights, nor a quick end of troubles. There is a hint at a semi-escapism conveyed through the components of a peaceful nature at the same time. The manifesto of *Six War Poems* asserts his thought about war and life in general and prescribes a commitment about the time obliging him to wait partly with pessimism. Although poems composed as manifestoes are quite abundant today, Daiches' poem might set a significant example of verse manifesto enouncing itself in the title and content as well. In the archive of the Poetry Foundation, which is one of the largest databases of poetry collections, there are numerous poems introducing the late modern and contemporary aesthetic and poetic values. Here is a list of these poems: "Manifesto" (1942) by Edith Lovejoy Pierce; "Biosophy, An Optimist's Manifesto" (1996) by James Gurley; *Brown Girl Manifesto (Too)* (2014) by Marilyn Chin; "Manifesto, or *Ars Poetica #2*" (2015) by Krista Franklin; "Biohack Manifesto" (2015) by Jillian Weise; "On Passing (or Notes toward a Manifesto)" (2015) by Abdul Ali; "The News (A Manifesto)" (2016) by Lucia Perillo; "Brown Girl Manifesto: #allpinayeverything" (2020) by Barbara Jane Reyes.

IV. Conclusion

³ Full issue is available at www.poetryfoundation.org

Manifesto is a clear explanation, a statement in which motives, intentions or opinions of individuals or organizations are expressed. In many areas of daily life, manifestoes are issued to clarify objectives and visions. While it is indispensable for political parties during their establishments or elections, artistic, scientific, religious etc. figures, groups or institutions also declare such public notices. It can be claimed that the discursive incorporation and resemblance of the manifesto with other forms of texts or presentations initiates a genre discussion. The most well-known representative manifestoes by Luther, Marx or Marinetti, for example, have shared characteristics by all. The critical approaches in manifestoes and manifestoic texts by avant-garde artists and modern authors explicitly popularised the manifesto tradition. The expansion of modernist studies in many fields in the late 20th century, on the other hand, ensured a retrospective look at the topic. Within this massive literature, it is hardly possible to set clear rules but it is obvious that manifesto is initially treated as a written document than an oral performance and is explored with reference to its content and form. While it is defined as political, theological, legal, scientific, artistic and poetic regarding its content, the common and shared feature is its persuasive rhetoric and discursive practice. The second point to be inspected is its form. The incontestable formal feature is its writing form, which is usually prose. Under this heading, there are some redactional arrangements as in, for instance, letters, prefaces or short pamphlets. However, apart from these prose pieces, verse itself, though not as common as prose or though sometimes included in prose manifestoes as discussed, is a form of declaration of creative intentions or views.

Using the same discursive and rhetorical strategies with manifesto, poetry is the closest form that share common features with manifesto. The rhetorical relationship between the poet-speaker and reader sheds light on the persuasive devices such as convincing and orientating in poetry and in the oldest and later forms of the manifesto. Secondly, poetic language is manifestoes' main force that make the transformation asserted possible. Revolutionary novelties that will move large masses equally requires a new dynamic language, which is described as poetry by authors of political texts and avant-garde artists, who at the same time portray themselves and their audience as poets in action in their poetic manifestoes. Conversely, manifestoic expression in poetry as in the case of manifestoes on poetry such as Imagism and Vorticism communicates its goal remarkably through clarity of expression and provocation of thoughts as if the poet is simply a manifesto author. Thirdly, the oral and onstage performative experience of both forms intertwine them to create a unique, active and energetic whole. Manifesto and poetry performances disclose a new chemical unity that propels the audience to accept the new order. Finally, as if surrendering to the potential and opportunity of the poetic expression, manifesto metamorphoses and then we have the 'manifestoic poems' titled simply 'Manifesto'.

In Greek, poetry means ‘to make’ while manifesto means ‘to make it obvious’. Remembering this etymological detail, it can be concluded that perhaps manifesto and poetry have never been strangers to each other at all from the very beginning.

References

- Allain, Paul; Harvie, Jen. (2014). *The Routledge Companion to Theatre and Performance*. Routledge: London and New York.
- Amidon, Russell. (2003). *Manifestoes: A Study in Genre*. Unpublished PhD Dissertation, University of Rhode Island, Kingston.
- Ball, Hugo. (2005). “Dada Fragments [1916-1917]”. Lawrence S. Rainey (Ed.) *Modernism: An Anthology*. (p. 477-479). Malden, Mass: Blackwell.
- Berman, Marshall. (1998). *All That Is Solid Melts into the Air: The Experience of Modernity*. London: Penguin Press.
- Breton, Andre. (2005). “Manifesto of Surrealism [1924]”. Lawrence S. Rainey (Ed.) *Modernism: An Anthology*. (p. 718-742) Malden, Mass: Blackwell.
- Caws, Mary A. (2001). *Manifesto: A Century of Isms*. London: University of Nebraska Press.
- Daiches, David. (1942). “Six War Poems.” *Poetry*, Vol. 60 (5), 235–41. www.jstor.org/stable/20583100. Retrieved 22 April 2021.
- Debord, Guy (2006). “Report on the Construction of Situations and on the International Situationist Tendency’s Conditions of Organization and Action”. *Situationist International Anthology*. Ken Knabb. (Ed. and Trans.) Internet Source. www.bopsecrets.org. Retrieved 22 April 2021.
- Dennis, Carl. (2001). *Poetry as Persuasion*. Athens: University of Georgia Press.
- Encke, Jeffrey. (2003). *Manifestos: A Social History of Proclamation*. Unpublished PhD Dissertation, Columbia University, USA.
- Martin, J. V.; Strijbosch, Jan; Vaneigem, Raoul; Vienet, Rene. (2006). “All the King’s Men”. *Situationist International Anthology*. Ken Knabb. (Ed. and Trans.) Internet Source. www.bopsecrets.org. Retrieved 22 April 2021.
- Leet, Stephen Everett. (2019) *Laughing Revolutions: The Popular Culture of Modern Aesthetic Manifestos*. Unpublished PhD Dissertation, University of Memphis: Memphis.
- Little, William; Fowler, H. W.; Coulson, J. (1939). *The Shorter Oxford English Dictionary*. London: Oxford University Press.

- Lynton, Norbert. (1991). *Futurismo Conceitos Da Arte Moderna: Com 123 Ilustrações*. Nikos Stangos (Ed.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar. <https://co-maarte.files.wordpress.com/2013/06/stangos-nikos-conceitos-da-arte-moderna.pdf>. Retrieved 22 April 2021.
- Lyon, Janet. (1999). *Manifestoes: Provocations of The Modern*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Marinetti, Filippo Tommaso. (2005). "The Founding and the Manifesto of Futurism". Lawrence S. Rainey (Ed.) *Modernism: An Anthology*. (p. 3-6). Malden, Mass: Blackwell.
- Perloff, Marjorie. (1986). *The Futurist Moment: Avant-garde, Avant Guerre, and the Language of Rupture with a New Pref.* Chicago: University of Chicago Press.
- Pound, Ezra. (1938). *Guide to Kulchur*. London: Faber and Faber Press.
- Pound, Ezra. (2005). "A Few Don'ts by an Imagiste [1912]". *Modernism: An Anthology*. Lawrence S. Rainey (Ed.) Malden, Mass: Blackwell.
- Puchner, Martin. (2006). *Poetry of the Revolution: Marx, Manifestos, and the Avant-Gardes*. Princeton: Princeton University Press.
- Schwitters, Kurt. (2005). "Merz [1920]". Lawrence S. Rainey (Ed.) *Modernism: An Anthology*. (p. 484-489). Malden, Mass: Blackwell.
- Somigli, Luca. (2003). *Legitimizing the Artist: Manifesto Writing and European Modernism 1885-1915*. Toronto: University of Toronto Press.
- Thompson, Sorel L. (1984). *Manifesto: A Preliminary Model for Discourse Analysis*. Unpublished PhD Dissertation, National Library of Canada, Ottawa.
- Tzara, Tristan. (2005) "Dada Manifesto [1918]". Lawrence S. Rainey (Ed.) *Modernism: An Anthology*. (p. 479-484). Malden, Mass: Blackwell.
- Vondeling, Jonathan E. (2000). "The Manifest Professional: Manifestos and Modernist Legitimation". *College Literature*, Vol. 27 (2), 127-145.
- Yacobi, Tamar. (1987). "Narrative Structure and Fictional Mediation". *Poetics Today*, Vol 8 (2), 335-372.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Atatürk University Journal of Faculty of Letters
Sayı / Number 66, Haziran/ June 2021, 466-481

**GECE KARANLIĞINI AYDINLATAN TANRIÇA HEKATE:
KYZIKOS ÖRNEKLERİ***

**Goddess Hecate that Illuminates the Darkness of the Night:
Examples of Kyzikos**

(Makale Geliş Tarihi: 24.05.2021 / Kabul Tarihi: 03.06.2021)

Ahmet Cuneydi HAS**

Öz

Antik dönemde Anadolu ve Yunanistan'ın en gizemli figürlerinden birisi tanrıça Hecate olmuştur. Bu kültün çıkış noktasının Anadolu'nun Karia Bölgesi olduğu ve Demeter-Persephone, Artemis, Kybele kültleriyle benzerlikler içerdiği bilinmektedir. Arkeolojik buluntular göz önüne alındığında Hecate kültü, Anadolu ve Kıta Yunanistan haricinde Ege Adaları, İtalya ve Sicilya'ya dağılan çok geniş bir coğrafyada yaşatılmıştır. Tanrıça sihrin, zenginliğin, ay ve gecenin temsilcisi olarak bilinmekte; meşale, bereket boynuzu, hançer, anahtar-kilit, yıldız, köpek, tazı, at ve orak gibi atribüleriyle tanınmaktaydı. Bu araştırma Kyzikos kentinden ele geçen iki adet tanrıça Hecate heykelinden hareketle kültün çıkış noktası, ikonografisi ve mitolojisinin açıklanmasına dayanmaktadır. Ele alınan eserler stilistik ve ikonografik açılarından benzerleriyle kıyaslanarak tanımlanmaya ve tarihlendirilme çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kyzikos, Hecate, Tanrıça, Heykeltıraşlık, Anadolu

Abstract

One of the most mysterious figures of Anatolia and Greece in ancient times was the goddess Hecate. It is known that the starting point of this cult is the Karia Region of Anatolia and it has similarities with the cults of Demeter-

* Bu makale Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji Anabilim Dalında gerçekleştirilen "Kyzikos Heykeltıraşlık Eserleri" adlı doktora tez çalışmasının bir bölümünden türetilmiştir.

** Dr., E-mail: ahmetchas@gmail.com / ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-4503-0257>

Persephone, Artemis, and Kybele. Considering the archaeological findings, the Hecate cult has been kept alive in a very wide geography distributed to the Aegean Islands, Italy and Sicily, apart from Anatolia and Greece. Goddess is known as the representative of magic, wealth, moon and night; It was known for its attributes such as torch, horn of fertility, dagger, key-lock, star, dog, hound, horse and sickle. This research is based on explaining the starting point, iconography and mythology of the cult based on the two goddess Hecate statues found in the city of Kyzikos. The studied works were tried to be defined and dated by comparing them with similar ones in stylistic and iconographic terms.

Keywords: Kyzicus, Hecate, Goddess, Sculpture, Anatolia

Giriş

Kyzikos'un zengin arkeolojik buluntuları arasında kayda değer bir yere sahip olan heykeltıraşlık eserleri genellikle mitolojik anlatımlarla zenginleştirilmiştir. Bunlar arasında: *Zeus, Apollon, Athena, Artemis, Herakles, Kybele, Üç Güzeller, Nike, Dionysos, Demeter-Persephone* gibi figürleri sayılabiliriz. Kentin bu mitolojik figürleri haricinde daha önce değinilmeyen tanrıça Hekate kültü ise yine bu zenginliğin göstergesidir. Kentten ele geçen eserler bu bağlamda değerlendirilmiş ve Kyzikos'un sosyal, kültürel ve stratejik açılardan kültle bağlantıları ilişkilendirilme çalışılmıştır. Anadolu'nun pek çok kentinde rastlanılan Hekate kültüne, Mysia Bölgesinin en önemli kenti Kyzikos'tan ele geçen iki örnekle değinilmiştir.

Kyzikos ve Tanrıça Hekate Kültünün Kökeni

Kyzikos kenti, (Harita 1) Balıkesir ili sınırları içerisinde, Bandırma-Erdek karayolunun 9. km'de Düzler Mevkii'nde bulunmaktadır (Koçhan, 2011: s. 11). Günümüzde "Belkıs" ya da "Balkız" olarak anılan kent, Kapıdağ Yarımadası'nın ana-kara ile birleştiği kıstağın kuzeyinde yer almaktadır (Andrewes, 1982: s. 15). Kent, yer aldığı konum itibari ile hem karadan hem de denizden bağlantılarını çok iyi kullanmış, Arkaik dönemden Doğu Roma İmparatorluğu dönemine kadar sanatsal ve kültürel anlamda adından sıkça söz ettirmiştir (Koçhan, 2008: 361). Doğal limanlara ve verimli topraklara sahip olan kentte: Hadrianus Tapınağı, Agora, Nekropolis, Anfityatro, Bouleuterion, Metroon, Su Kemerleri, Tiyatro ve Kent Surları gibi önemli arkeolojik kalıntılar günümüzde yoğun bitki örtüsü içerisinde kalmıştır¹.

Hesiodos'un Theogonia'sında iyiliğin kaynağı, zenginlik, bilgelik, yenilmezlik ve denizcilere şans getirdiğine inanılan Hekate, antik dönemde sihrin, zenginliğin tanrıçası olarak bilinmekteydi (Theis, 2018: s. 165; Hesiodos, 410/450, s.

¹ Kyzikos antik kentinde ilk kazılar, Prof. Dr. Abdullah Yaylalı'nın başkanlığında 1989-1997 yılları arasında Hadrianus Tapınağı'nda gerçekleştirilmiştir. Ara verilen kazı çalışmaları, 2006 yılında Prof. Dr. Nurettin Koçhan'ın kazı başkanlığında yeniden başlamış ve halen devam etmektedir.

118; Howatson, 2013: s. 365). Hekate ay ve gecenin tanrıçası, yeryüzü ile yer altı âlemi arasında gidip gelen bir figür olarak da karşımıza çıkmaktadır (Kraus, 1960: s. 168). Tanrıçaya, “ölülerin kraliçesi”, “yeraltı sakini”, “ışık getiren” gibi epithetler yüklenmişti (Berg, 1974: s. 128). Atribüleri ise meşale, bereket boynuzu, hançer, anahtar-kilit, yıldız, köpek, tazi, at ve orak gibi sembollerden oluşmaktaydı (Başaran, 2004: s. 89; Bozkurt, 2017: s. 35; Grimal, 2006: s. 228; Özbay, 2018: s. 69; <https://arachne.uni-koeln.de>, Londra British Müzesi, 10320). Bu saydıklarımız arasında daha çok bilinen anahtar-kilit kavramı, Hekate'nin sadece yer altına geçişin değil aynı zamanda yeniden doğuşun sembolü anlamına gelen “*Kourotrophos*” sıfatını simgelemekteydi (Boedeker, 1983: s. 82; Leger, 2015: s. 213). Kendisine eşlik eden vahşi köpekler ile beraber gecenin karanlığını ışığıyla aydınlatan, meşale taşıyan anlamlarında ise “*Phosphoros*” sıfatı ile anılmaktaydı (Kraus, 1960: s. 13; Ogden, 2007: s. 114).

Anadolu’da Hekate kültürünün ilk kaydının MÖ 6. yüzyılda Miletos Apollon Delphinion’da ele geçen yuvarlak bir sunak olduğu kabul edilmektedir (Kraus, 1960: s. 2). Burada bulunan sunak üzerinde meclis yöneticilerinin isimleri ve bunu Hekate’ye adadıkları yazmaktadır. Pausanias ise Hekate heykellerinin ilk örneğinin Klasik Dönemin önemli heykeltıraşlarından Alkamenes (MÖ 431-404) tarafından yapıldığını bildirmektedir (Kraus, 1960: s. 16; Fuchs, 1978: s. 32, Taf. 5-8; Boysal, 1979: s. 55). MÖ 430-420 yıllarına tarihlendirilen ve Atina Akropolisinde bulunan bu heykelin tüm halkın koruyucusu olduğuna inanılırdı (Alexander, 1939, s. 272; Boardman, 2002: Fig. 222). Hellenistik Döneme gelindiğinde yaygınlaşan Hekate kültürünün Attika’da farklı isimler altında yaşatıldığı (Berg, 1974: s. 128) ve bu kültürün ortaya çıkış noktasının Yunan ana karası olduğu bazı arkeolojik ve edebi kaynaklar tarafından ileri sürülmekteydi (Berg, 1974: s. 128). Fakat bazı araştırmacılar ise Hekate’nin Anadolu’ya özgü bir tanrıça olduğunu ve Yunan pantheonuna buradan geçtiğini iddia etmişlerdir (Chamonard, 1895: s. 235; Farnell, 1896: s. 506; Alexander, 1939: s. 272; Kennedy, 1998: s. 146; Karagöz, 2002: s. 502; Theis, 2018: s. 166). Bu görüşü destekleyen en önemli deliller ise Anadolu’nun farklı bölgelerinde ele geçen eserler olmuştur (Farnell, 1896: s. 507; Greaves, 2003: s. 27). Bunlardan en önemlileri: Az önce bahsi geçen Miletos sunağı, Lagina Hekate Tapınağının doğu - kuzey frizleri (Resim 6) ve (Chamonard, 1895: s. 235-262; Webb, 1996: Fig. 83-88) Stratonikeia sikkelerindeki betimler² (Meadows, 2002: s. 79) tanrıça kültürünün yaşatıldığı düşüncesini doğrulamaktadır (Kraus, 1960: s. 2). Roma Dönemine gelindiğinde Ephesos Artemis Tapınağı’nın çevresinde Hekate heykelinin olduğu ve bundan dolayı burada küçük bir tapınım alanının varlığı da bu fikri desteklemektedir (Bozkurt, 2017: s. 28).

² Hellenistik Döneme tarihlendirilen bu sikkelerin ön yüz betimlerinde genellikle Zeus Başı nadiren de Hekate Başı arka yüzlerinde ise ayakta, cepheden verilen Tanrıça Hekate elinde meşale ya da paterali verilirdi. Bkz: Ekici, 2013, s. 33-34, Fig. 32-35).

Köken konusunda gözden kaçırılmaması gereken başka bir husus da etimolojik açıdan Hekate sözcüğünün Yunancadan ziyade Karia Bölgesinin yerel dil yapısına benzerliğidir (Kraus, 1960: s. 16). Nitekim “*Hekat*” kelimesinin Mausolos Hanedanlığı’nın adı olan Hekatomnus’u ya da coğrafi yerin adı Hekataios’u çağrıştırması bu görüşün ileri sürülmesine zemin hazırlamıştır (Berg, 1974: s. 128). Elbette Hekate’ye ait olduğu düşünülen eserler, sadece Anadolu ve Yunanistan’da değil aynı zamanda Ege Adaları, İtalya, Sicilya gibi bölgelerde de ele geçmiştir (Farnell, 1896: s. 503).

1. Hekateion Heykeli (Üçlü Hekate)

Heykelin bu biçimde işlenişinin nedeni: Kötü ruhların yol kavşaklarında özellikle de üç yol ağzlarında bulunulduğuna olan inanıştı (Şahin, 2006: s. 56). Çünkü tanrıça Hekate, yol kavşaklarının ve tüm kapıların kontrolünü elinde tutmaktaydı (Latura, 2014: s. 40). Bundan dolayı Hekate heykelleri, yuvarlak bir sütuna sırtlarını dayayan üç kadın betimi şeklinde yorumlanmıştır (Resim 2). Hesiodos, Hekate’nin üçlü biçimde betimlenmesini, yeraltı, deniz ve gökyüzü üzerinde hâkimiyetin sembolü olmasına bağlamaktadır (Hesiodos, 118/119, s. 410). Bir anlamda Hekate’nin, yer altını Hades, denizleri Poseidon ve gökyüzünü Zeus ile idare ettiğini belirtmekteydi (Hesiodos, s. 421). Bazı bilim adamları ise bu tarzda betimlemeyi, Hekate’nin Demeter ve Persephone ile olan ilişkisine bağlamış (Friedman, 2002: s. 144), yeryüzündeki Artemis, gökyüzündeki Selene ve ölümler diyarındaki Persephone ile ilişkilendirmişlerdir (Farnell, 1896: s. 554; Roman - Roman, 2010: s. 187).

Hekateion heykellerinin (Resim 3) arkaistik geleneğin devam ettirilerek geç dönemlere kadar özellikle Hellenistik Dönemde belli kalıplar çerçevesinde sıklıkla üretildiklerini söyleyebiliriz (Tulunay, 2015: s. 21). Eserlerde bol dökümlü peploslar üzerinde kemerin sıkmasıyla oluşan kıvrım yapıları, sağ kolun aşağıda sol kolun ise göğsün üzerinde işlenmesi aşına olduğumuz ayrıntılardı (Gualandi, 1969: s. 233, Fig. 26). Figürlerde yukarıya doğru çekilen ağır ve kalın kumaş yapısının bacaklar üzerinde yay şeklinde kıvrımlara dönüşmesi yine gelenekselleşen özelliklerdendi³. Bu genel özellikleri yansıtan British ve Kopenhag Ulusal Müzesi’nde sergilenen Anadolu kökenli Hekateion heykelleri önemli örneklerdir⁴. Hellenistik Döneme tarihlenen bu iki eserde giysinin beldeki kemerle bağlanması sonucunda oluşan ince kıvrım yapıları ve iki bacak arasında bulunan kalın giysi tomarları bizim eserimizi de anımsatmaktadır⁵.

Araştırmamıza konu olan bu eserlerden ilki Bandırma Arkeoloji Müzesi’nde sergilenen “*Üçlü Hekate*” (Hekateion) heykelidir (Resim 1; Çizim 1). Kyzikos kentinden ele geçen Hekateion, silindirik bir sütuna yaslanan “*üç gövdeli, üç başlı ve*

³ Delos’tan ele geçen örneklerde bahsettiğimiz benzerlikleri barındırmaktadır. Bkz. Hadjidakis, 2003, s. 181, Fig. 225-226.

⁴ <https://www.britishmuseum.org>, Müze numarası 1859, 1226.753; Kraus 1960, Taf. 18 (1-3).

⁵ <https://www.britishmuseum.org>, Müze numarası 1849,1201.57; <https://arachne.uni-koeln.de>, Müze numarası 10696.

altı kollu” biçimde farklı yönlere bakar tarzda işlenmiştir (Karagöz, 2002, s. 303; Kraus, 1960, s. 169; Otto, 1950, s. 186, Taf. 67.1). Tanrıça Hekatenin bu tiplende figürlerin peploslu verildikleri ve göğsün hemen altında bir düğümle bağlanmış kat kat kıvrımların olduğu gözlenir. Üçlü tiplende verilen kadın figürlerinin çok fazla aşınan sağ ellerinde muhtemelen uzun meşaleler bulunurken göğsün üzerinde bulunan sol ellerinde ise bir nesne bulunmaktadır.

Roma Döneminde ise seri biçimde heykelleri üretilen Hekate figürüne (Theis, 2018: s. 168), kendi içinde farklı tipler sergileyen, diğer tanrı ve tanrıçalarla ilişkili (Şahin, 2006: s. 56; Karagöz, 200: s. 303), olarak heykellerde (LIMC VI-II, 661, Fig. 110-116), kabartmalarda (LIMC VI-II, 659, Fig. 51, 65, 69), sikkelerde (LIMC VI-II, Fig. 171,172,175,176; Karagöz, 2002: s. 313; Şahin, 2011: s. 237), seramiklerde (Farnell, 1896: s. 512), ve mezar stellerinde (LIMC VI-II, 672-673, Fig. 326-328) rastlanılmaktadır (Karagöz, 2002: s. 313; Şahin, 2016: s. 1, Fig. 2 a-g; LIMC-VI-1, 985-988). Hekate heykellerinin bu işleniş tarzını Anadolu’da Perge, Aizonai, Kibyra, Elea, Laodikeia, Side ve Kyzikos gibi kentlerde görmek mümkündür (Karagöz, 2002: s. 313; Çelebi, 2017: s. 59). Ayrıca Taşoz, Abdera, Aegina ve Samothrake gibi farklı bölgelerde de tanrıçaya ait eserler ele geçmiştir (Karagöz, 2002: s. 305). Bu dönemde Hekateion’ların şematik ve yalın yapıli kıvrımlara dönüştüğü gözlenmiştir (Başaran, 2004: s. 89, Res. 1-3). İstanbul Arkeoloji Müzeleri’nde sergilenen Roma Dönemine ait Phryg kökenli Hekateion heykeli bunu yansıtan güzel bir örnektir (Karagöz, 2002: s. 311, Res. 8-10). Aegina’da ve Ephesos’ta ele geçen Hekateion heykelleri de stilistik ayrıntılarıyla benzer özellikler sergilemektedirler (Vermeule, 1965: s. 289; Mitropoulou, 1978: s. 46).

Kyzikos Hekateion’una bakıldığında arkaistik gelenekte, vücudu saran ağır yapıli peplos ve khitonun varlığı göze batmaktadır. Bir silindirik sütuna sırtlarını dayamış olan kadın heykellerinin göğüs üzerinde bulunan sol ellerinde nesne tuttukları anlaşılmaktadır. Vücuda paralel biçimde aşağıya doğru uzatılan sağ kolların ise muhtemelen kaideye kadar inen uzun bir meşaleyi ya da giysi kenarlarını tuttukları görülmektedir⁶. Esere bakıldığında oldukça aşındığı, üst ve alt kısımlarında kırılmaların olduğu, kemerin sıkmasıyla ağır ve dökümlü giysinin merkezde üçgene dönüşen kıvrımlara dönüştüğü izlenmektedir (Eckstein, 1965: Taf. 12-14). Bahsettiğimiz bu stilistik ve ikonografik detayların Hellenistik Dönem sonlarında daha yoğun olduğu bilinmektedir.

2. Adak Steli

Bu stelin tabanında, kenarlarında ve işlenen figürün yüzünde yer yer oluşan kırıklara rağmen genel itibariyle korunduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde Louvre

⁶ Bu tipte khiton ve peploslu üçlü Hekate heykelleri incelendiğinde kollarının hareketi farklılık göstermektedir. Figürlerin kollarının her iki yanına uzatıldığı ya da bir eliyle göğsünde nesne tutan diğeri ile de meşale tutan örneklerin çoğunlukta oldukları gözlenmiştir. Bkz: Gualandi, 1969, s. 233-272. Fig. 25-26; Harrison, Pl. 36 (147)- Pl. 37 (149); Durugönül, 2015, s. 143.

Müzesi'nde sergilenen ve daha önce bazı yayınlarda kısaca değinilen bu stelde, Tanrıça Hekate'nin her iki elinde tuttuğu uzun saplı meşaleleri, bilindik giysisi ve alt kısımda tazısıyla işlendiği (Artemis ?) (Resim 4; Çizim 2) görülmektedir (Özgan, 2016: s. 114, Res. 93). Tanrıça Hekate'nin en önemli sembollerinden birisi olan bu tazı betimleri, stellerin tabanlarına ya da köşelerine denk gelecek şekilde işlenirlerdi (Warr, 1895: s. 390). Hekate'ye eşlik eden bu köpek ya da tazılar, karanlıkta hayaletlere rehberlik ettiği sanılan uğursuz tiplermelerdi (Şahin, 2016: s. 1, 34. dp.) Burada tanrıçanın arka tarafında gördüğümüz tazı ya da vahşi köpek betimini de Artemis-Hekate veya Demeter-Persephone kültlerinin ikonografik bir bileşimi şeklinde yorumlayabiliriz (Brehm, 2002: s. 25-32, Taf. 9).

Hekate'nin mezar ve adak stellerinde ya da diğer kabartmalarda taşıdığı meşalelerin (Şahin, 2016: s. 1. Fig. 4, 5, 7, 9), Artemis, Dionysos, Demeter-Persephone ve Selene gibi figürlerde de kullanıldığı bilinmektedir. (Albayrak, 2008: s. 152; Roman – Roman, 2010: s. 187). Hekate'nin işlendiği bazı eserlerin özellikle “*Artemis-Hekate*” şeklinde yorumlanması da bu ayrıntıdan kaynaklanmış olsa gerektir (Alexander, 1939: s. 272). Bunun yanı sıra tanrıçanın giysisi, mahsulleri ve sürüleri koruması, ormanlarda, dağlarda, kavşaklarda görülmesi gibi niteliklerini de sayabiliriz (Alexander, 1939: s. 272; Farnell, 1896: s. 510; Petersen, 1881: s. 1). Klasik Dönemin sonlarında görülmeye başlanan Artemis-Hekate ikilisine (Reeder, 1987: s. 423). British Müzesi'nde sergilenen ve Thessalia Bölgesinde Krannon (Resim 7) antik kentinde bulunan adak kabartması güzel bir örnektir⁷. Burada ortada işlenen kadının figürü, sağ eliyle kısırağın başına çelenk yerleştirirken sol eliyle de meşalesini tutmaktadır (Kraus, 1960: s. 31, Taf. 2, 3). Yunanistan'ın Eleusis kentinden ele geçen ve aynı döneme tarihlendirilen Triptolemos betimli adak stelinin sol tarafında, her iki elinde meşale tutan kadın figürünün de Hekate olduğu düşünülmektedir (Pappageli, 2002: s. 232, Fig. 234).

Hellenistik Dönemin başlarına tarihlendirilen Pire'den (Resim 5) ele geçen adak stelinin yanı sıra Pergamon ve Atina Arkeoloji müzelerinde sergilenen stellerdeki ayakta ve cepheden verilen figürlerin her iki ellerinde tuttuğu uzun saplı meşaleler form açısından eserimizle oldukça benzerdir (Karusu, 1969: s. 138, Taf. 42a, Nr. 1403; <https://arachne.uni-koeln.de>, 1202 nolu eser). Bu tipte adak kabartmalarında figürün kollarının dirseklerden kırılmasıyla meşalelerin stel köşelerine denk gelmesi, başını hafiften yana doğru eğmesi ve bacaklarından birini kırması Hellenistik Dönem Hekatelerinin ortak özellikleridir (White, 1976: s. 165, Pl. 28, Fig. 37). Louvre örneğimizde görülen tanrıçaya eşlik eden köpek betiminin yarısının figür arkasına denk gelecek şekilde işlenmesi de bu dönemde sıkça rastlanılan bir durumdur. Himationun sol koltuk altına sıkıştırılarak göğüs üzerinde yığın halinde karmaşık kıvrımların oluşması, göbük üzerinde görülen ince pileli şeffaf giysi de Hellenistik Döneme giden stilistik ayrıntıları hatırlatmaktadır (Eule, 1965: s. 186, Taf. 1, Abb.

⁷ British Museum, Greek & Roman Antiquities, Müz. Env. No: 1839,0806.3.

KS 60). Anadolu'nun değişik kentlerinde başka tanrı ya da tanrıçalarla birlikte Hekate kültürünün Hellenistik Dönemde Miletos, Ephesos, Samos, Smyrna, Kyzikos, Lampsakos, Laodikeia, Akmonia, Aizonai ve Stratonikeia gibi kentlerde yaşatıldığı bilinmektedir (Kraus, 1960: s. 24; Reeder, 1987: s. 423). Kyzikos'tan ele geçen ve geneline bakıldığında iyi korunmuş olan adak stelinde, Tanrıça Hekate figürünün stilistik ve ikonografik açılarından yukarıda sıraladığımız kentlerden çok da farklı olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu eserlerin geneline bakıldığında bilhassa biçim ve teknik özelliklerinden hareketle dekoratif amaçlı yapıldıklarını ve MÖ 2. yüzyıl ayrıntılarını barındırdıkları düşünülmektedir (Özgan, 2016: s. 114, Res. 92-94).

Sonuç

Anadolu'nun pek çok bölgesinde tapınım gören Hekate'nin Mysia Bölgesi'nde de kabul gördüğü ele geçen bulgularla desteklenmiştir (Munro 1897: s. 283, Nr. 48). Bunu kanıtlayan en güzel örneklerden birisi de bölgenin en önemli kentleri arasında gösterilen Kyzikos'tur. Kentin sahip olduğu limanlar ve konumu sayesinde geliştirdiği sosyal, siyasi, ekonomik atılımlar doğal olarak kültürel ve sanatsal faaliyetlere de yansımıştır. Bununla beraber yönetici sınıfın bölgedeki diğer kentlerle özellikle Pergamon ile olan ılımlı ilişkileri de bu gelişime katkıda bulunmuştur. Bunun en güzel göstergeleri ise Kyzikos'un zengin mitolojik repertuarıyla harmanlayarak ürettiği heykeltıraşlık eserleri olmuştur.

Genellikle mermerden yapıldığı için sağlam ve çok sayıda ele geçen Hekate heykellerinin Paris Louvre ve Bandırma Arkeoloji Müzelerinde sergilenen Kyzikos kökenli örnekleri, yoğun olarak üretildikleri Hellenistik Dönem sonlarına (Petersen, 1881: s. 1-84) verilmektedir. Bu dönemde yaşayan insanlar için kapılar, sınırlar, nehirler, göl kenarları ve yolların kesiştiği noktalar özen gösterilmesi gereken yerlerdi. İnsanların buralarda kendilerini rahat hissetmeleri, yolların ve tüm kapıların koruyucu tanrıçası Hekate'ye bağlılıktan geçmekteydi. Kyzikos'ta balıkçılığın yaygın olduğunu antik dönemde ünlü Kyzikene sikkelerindeki betimlerden öğrenmekteyiz (Mildenberg, 1995: s. 1; Koçhan, 2011: s. 119). Anadolu'da yalnızca üç kentte bulunan amphitheatr'dan birinin Kyzikos'ta bulunması ve buralarda oyunların düzenlendiği de bilinmektedir (Meral, 2000: s. 13). Buna ilaveten kentte Hadrianus Tapınağı'nda gerçekleştirilen kazılar sonucunda çok sayıda zırlı heykeltıraşlık eserlerinin ele geçmesi de halkın savaşçı bir toplum olduklarını kanıtlamaktadır. Kyzikos kentiyle ilgili bu bilgiler göz önüne alındığında balıkçıları, atletleri ve savaşçıları himayesi altına alan tanrıça Hekate'nin kültürünün burada yaşanmasını da doğal karşılamak gerekir.

Araştırmamızda her yönüyle değindiğimiz üçlü Hekate (Hekateion) heykeli ve adak steli, tanrıçanın en tanınan temsilleri arasında yerini almıştır. Bunlardan ilki olan Hekateion heykelinin yeryüzü, yeraltı dünyası, deniz ve gökyüzünü simgelediği kabul edilmiştir. Bu düşünce Hekate'nin yeryüzündeki Artemis, gökyüzündeki Se-

lene ve ölümler diyarındaki Persephone ile bağlantılı olduğu fikrini doğurmuştur. Kyzikos kökenli olup Avrupa müzelerine götürülen eserler arasında bulunan adak steli, "Artemis-Hekate" adlandırmasının literatürdeki en önemli örnekleri arasında yer almaktadır. Bunu vurgulamamın nedeni ise günümüze kadar çok iyi korunmuş olması ve Hekate'nin en önemli atribüleri olan; uzun saplı meşaleleri, giysi tarzı ve tazı (köpek?) betimlerinin tümünün eserde işlenmiş olmasıdır. Yine bu araştırmada ele aldığımız adak steli, kaliteli işçiliği, stili ve ikonografisiyle Kyzikos'un üst düzey bir heykeltıraşlığa sahip olduğunu kanıtlayan eserlerden olmuştur.

Kaynakça

Albayrak, Yusuf (2008). *Anadolu'da Artemis Kültü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Alexander, Christine (1939). "A Wooden Hekataion of the Hellenistic Period", *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, Sayı: 34/12. S. 272-274.

Andrewes, A. (1982), "Notion and Kyzikos: The Sources Compared", *Journal History Studies*, Sayı: 102, s. 15-25.

Başaran, Cevat (2004). "Kuşadası Hekatesi (Trivia)", Taner Korkut (Ed.). 60. Yaşındaki Fahri Işık'a Armağan. Anadolu'da Doğdu, İstanbul: Ege Yayınları, s. 89-94.

Berges, Dietrich (1986). *Hellenistische Rundaltäre Kleinasiens*, Freiburg im Breisgau: Freiburg.

Berg, William (1974). "Hecate: Greek or "Anatolian"?", *Numen*, Sayı: 21/2, s. 128-140.

Boedeker, Deborah (1983). "Hecate: A Transfunctional Goddess in the Theogony?", *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*, Sayı: 113, s. 79-93.

Boardman, John (2002). *Yunan Heykeli Klasik Dönem*, Gürkan Ergin (Çev.). İstanbul: Homer Kitabevi.

Boysal, Yusuf (1979). *Arkaik Devir Heykeltıraşlığı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Bozkurt, Emine (2017). *Tanrıça Hekate*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın.

Bremen, Riet V. (2011). "The Temple of Hecate at Lagina, Der Fries des Hekateions von Lagina", *The Classical Review*, Sayı: 61/1, s. 261-262.

Çelebi, Binnur (2017). *Hayat Veren Tanrıçanın Ölüm Tanrıçasına Dönüşümü: Hekate*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Chamonard, Joseph (1895). "Les Sculptures de la Frise du Temple d'Hekate a Lagina", *Bulletin de Correspondance Hellenique*, Sayı: 19, s. 235-262.

Daniel, Robert W. (1988). "Hekate's Peplos", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, , Sayı: 72, 278.

Donald, White (1976). "Excavations in the Sanctuary of Demeter and Persephone at Cyrene", Fourth Preliminary Report, *American Journal of Archaeology*, Sayı: 80/2, s. 165-181.

Eckstein, Felix (1965). "Das Hekataion in der British School zu Athen", *Antike Plastik*, Sayı: IV/3, Taf. 12-14.

Ekici, Makbule (2013). *Karia Şehir Sikkeleri ve Lagina'da Bulunan Sikkelerin Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Ellen, D. Reeder (1987). "The Mother of the Gods and a Hellenistic Bronze Matrix", *American Journal of Archaeology*, Sayı: 91/3, s. 423-440.

Eule, J. Cordelia (2001). *Hellenistische Bürgerinnen aus Kleinasien*, Tarih, Arkeoloji, Sanat ve Kültür Mirasını Koruma Vakfı, İstanbul.

Farnell, L. Richard (1896). *The Cults of the Greek States*, Oxford: Oxford Clarendon Press.

Friedman, Leah (2002). *Hestia, Hekate, and Hermes: An archetypal trinity of constancy, complexity, and change*, Carpinteria: Pacifica Graduate Institute.

Fuchs, Werner (1978). "Zue Hekate des Alkamenes", *Boreas*, Sayı: I, s. 32-35.

George, C. W. Warr (1895). "The Hesiodic Hekate", *The Classical Review*, Sayı: 9/8, s. 390-393.

Greaves, Alan M (2003). *Miletos Bir Tarih*, H. Çınar Öztürk (Çev.). İstanbul: Homer Kitabevi.

Grimal, Pierre (2007). *Mitoloji Sözlüğü Yunan ve Roma*, Sevgi Tamgüç (Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

Gualandi, Giorgio (1969). "Artemis-Hekate Un Problema Di Tipologia Nella Scultura Ellenistica", *Revue Archéologique*, Sayı: s. 233-272.

Hadjidakis, P. J. (2003). *The Archaeological Museum of Delos*, Athens: Olkos Publisher.

Harrison, Evelyn B. (1965). "Archaic and Archaistic Sculpture", *The Athenian Agora*, Sayı: 11, s. 1-192.

Hesiodos, (2012). *Theogonia, İşler ve Günler – Tanrıların Doğuşu*, Furkan

Akderin (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Joseph, Chamonard (1895). “Les sculptures de la frise du temple d'Hécate à Lagina”, *Bulletin de Correspondance Hellenique*, Sayı: 19, s. 235-262.

Kalliopi, Papaggeli (2002). *Elefsis, The Archaeological Site and The Museum*, Athens: Olkos Publisher.

Karagöz, Şehrazat (2002). “Küçük Asya’ya Özgü Bir Tanrıça: Hekate”, *Anadolu Araştırmaları*, Sayı:16, s. 303-320.

Karusu, Semni (1969). *Archaeologisches Nationalmuseum, Generaldirektion Für Altertümer Und Denkmalpflege*, Athens: Generaldirektion für Altertümer und Denkmalpflege.

Koçhan, Nurettin (2011). *Kyzikos Tarihi ve Mimari Kalıntıları*, Bursa: Renkvizyon Ofset Form Matbaacılık.

Kraus, Theodor (1960). *Hekate: Studien zu Wesen und Bild Der Göttin in Kleinasien und Griechenland*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

Latura, George (2014). “Plato’s X & Hekate’s Crossroads Astronomical Links to the Mysteries of Eleusis”, *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, Sayı: 14/3, s. 37-44.

Leger, Ruth M. (2015). *Artemis and her Cult*, (PhD. Thesis), University of Birmingham, Department of Classics, Ancient History and Archaeology, School of History and Cultures College of Arts and Law, Birmingham.

LIMC. (1984). *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Switzerland.

Meadows, A. R. (2002). “Stratonikeia in Caria: the Hellenistic City and its Coinage”, *The Numismatic Chronicle*, Sayı: 162, s. 79-134.

Meral, Korkmaz (2000). “Kyzikos Amphitheatr’ı Işığında Amphitheatrlarda Düzenlenen Oyunlar”, *Arkeoloji ve Sanat Dergisi*, Sayı: 94, s. 13-19.

Mike, D. Kennedy (1998). *Encyclopeida Greco-Roman Mythology*, California: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.

Mildenberg, Leo (1995). “The Cyzicenes: A Reappraisal”, *American Journal of Numismatics*, Sayı: 5-6, s. 1-12.

Mitropoulou, Elpis (1978). *Triple Hekate mainly on votive reliefs, coins, gems and amulets*, Athens: Pyli,

Munro, J.A.R. (1897). “Explorations in Mysia”, *The Geographical Journal*, Sayı: 9/2, s. 150-169.

Ogden, Daniel (2007). *A Companion to Greek Religion*, Malden: Blackwell Publishing.

Oliver, Brehm (2002). “Artemis, Hekate oder Persephone ? Überlegungen zur jugendlichen Göttin auf Einem Spatklassischen Relief Aus Kyzikos”, *Asia Minor Studien*, Sayı 44, s. 25-32.

Otto, Walter (1950). *Handbuch Der Archaologie*, München: Bech'sche Verlagsbuchhandlung.

Özbay, Fikret (2018). “Eski Anadolu Toplumlarında Köpek”, *Seleucia*, Sayı: 8, s. 61-90.

Özgan, Ramazan (2016). *Hellenistik Devir Heykeltıraşlığı II, Erken Hellenistikten Yüksek Hellenistiğe*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları,

Petersen, Eugen (1881). “Die Dreigestaltige Hekate”, *Archaeologisch-Epigraphische Mitteilungen aus Oesterreich-Ungarn*, Sayı: 5, s. 1-84.

Roman, Luke - Roman, Monica (2010). *Greek and Roman Mythology*, New York: Facts on File.

Serra, Durugönül (2005). *Manisa Müzesi Heykeltıraşlık Eserleri*, Mersin: Kilikia Arkeolojisini Araştırma Merkezi Yayınları-3.

Şahin, N. Eda A. (2006). “Anadolu’da Hekate Korpusu ve Çeşitli Müzelerde Hekate Eserleri Üzerinde Çalışmalar”, *Arkeoloji Sanat Yayınları*, Sayı: 121, s. 56-67.

Şahin, N. Eda A. (2011). “Antalya Müzesi’nden İki Hekateion”, *Adalya*, Sayı: 14, s. 237-258.

Şahin, N. Eda A. (2016). “The Cult of Hecate in Lydia: Evidence from the Manisa Museum”, *Gephyra*, Sayı: 13, s. 1-48.

Theis, Christoffer (2018). “Hekate Triformis auf Gemmen”, *De Gruyter*, Sayı: 19, s. 165-180.

Tırpan, A. Adil - Gider Zeliha (2012). “The Temple of Hekate at Lagina, Dipteros und Pseudodipteros, Bauhistorische und Archaologische Forschungen”, *Byzas*, Sayı: 12, s. 181-202.

Tulunay, Elif Tül (2015). “Efes Müzesi’den Yeni Bir Hekateion”, *Türk Eski Çağ Bilimleri Enstitüsü*, s. 21-23.

Vermeule, Cornelius C. (1965). “Greek, Etruscan, Roman, and Byzantine Sculpture in the Museum of Fine Arts”, *The Classical Journal*, Sayı: 60/7, s. 289-305.

Zimmer, Gerhard (1988). “Griechische und Römische Statuetten und Grossbronzen”, *Akten der 9. Internationalen Tagung über Antike Bronzen*, s. 66-73.

Webb, Pamela A. (1996). Hellenistic Architectural Sculpture: Figural Motifs in Western Anatolia and the Aegean Island, London: The University of Wisconsin Press.

Elektronik Kaynaklar

Müze numarası 2202. Angeblich erworben durch Spiegelthal in Smyrna (Conze 1891, S. 75 Nr. 172, (ET:23.03.2021). <https://arachne.uni-koeln.de>.

Müze numarası 1849,1201.57. (ET:23.03.2021). <https://www.britishmuseum.org>,

Müze numarası 10696, (ET:23.03.2021). <https://arachne.uni-koeln.de>,

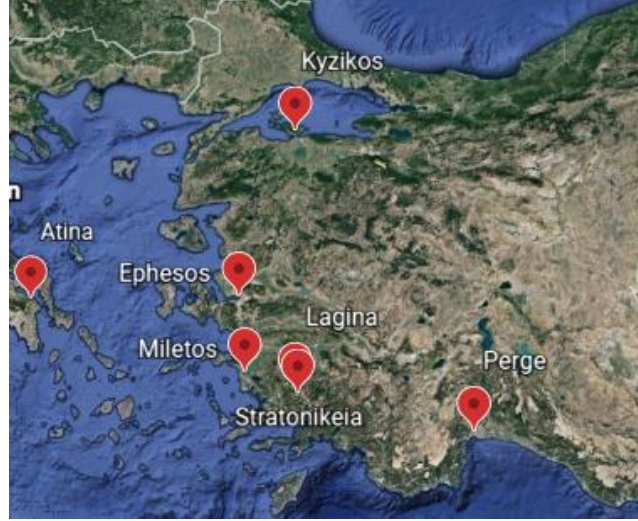
Müze numarası 1859, 1226.753, (ET:23.03.2021). <https://www.britishmuseum.org>,

British Museum, Greek & Roman Antiquities, Müz. Env. No: 1839,0806.3, (ET:23.03.2021). <https://www.britishmuseum.org/collection>,

DaphneVarenya,(ET:23.03.2021). https://www.academia.edu/11144029/Hekate_cenni_teologici_e_culto,

Athen Archaologisches Nationalmuseum 1202, (ET:23.03.2021). <https://arachne.uni-koeln.de>,

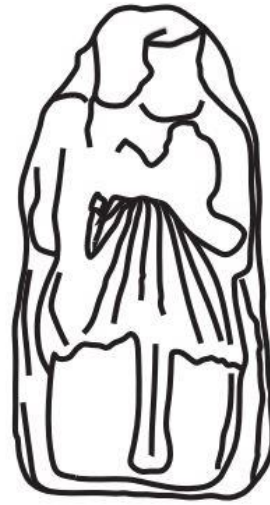
80403. (ET:23.03.2021). <https://arachne.uni-koeln.de>,



Harita 1 Kyzikos ve Hekate Kültünün Olduğu Kentler
(<https://earth.google.com>)



Resim 1 Kyzikos Hekatesi
(Kyzikos Kazı Arşivi)



Çizim 1 Kyzikos Hekatesi



Resim 2 Kyzikos Hekatesi (Kyzikos Kazı Arşivi)



Resim 3 Üçlü Hekate (Hekateion)
(<https://www.metmuseum.org>)



Resim 4 Kyzikos Adak Steli
(Özgan, 2016, Res. 93)



Çizim 2 Kyzikos Adak Steli



Resim 5 Pire'den Adak Steli Üzerinde Hekate (Karusu, 1969, s. 138, Taf. 42a, Nr. 1403)



Resim 6 Lagina Hekate Tapınağı'nın Doğu Frizinden Hekate Figürü (Böker, 2010, s. 67, Res. 39)



Resim 7 Krannon'dan Adak Kabartması
(Kraus, 1960, Taf. 2.3)

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Atatürk University Journal of Faculty of Letters
Sayı / Number **66**, Haziran/ June **2021**, 482-505

**MOTİVASYON VE BAŞARI: ÖZ BELİRLEME KURAMI TEMELİNDE
ÖĞRENCİLER ÖĞRENMEYE NASIL MOTİVE EDİLEBİLİR?**

**Motivation and Success: How Can Students Be Motivated to Learn on The
Basis of Self-Determination?**

(Makale Geliş Tarihi: 22.12.2020 / Kabul Tarihi: 26.04.2021)

Samih BAYRAKÇEKEN *
Osman SAMANCI **
Nurtaç CANPOLAT ***
Kemal DOYMUŞ ****

Öz

Herhangi bir görevin arzu edilen şekilde yerine getirilebilmesi için motivasyon oldukça önemlidir. Bir görev için harekete geçme, sürdürme ve sonlandırma kişinin o konuda sahip olduğu motivasyonun derecesi ile ilişkilidir. Öğrenme ve motivasyon arasındaki ilişki de benzer şekilde düşünülebilir. Bu bağlamda yaşam boyu öğrenmenin aktif olarak gerçekleştirilmesi açısından motivasyonun sürdürülmesi önemli görülmektedir. Bu düşünceden hareketle

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Erzurum / TÜRKİYE. Prof. Dr., Atatürk University, Kazım Karabekir Faculty of Education, Erzurum / TURKEY. E-mail: samih@atauni.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8777-6714>

** Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Erzurum / TÜRKİYE. Prof. Dr., Atatürk University, Kazım Karabekir Faculty of Education, Erzurum / TURKEY. E-mail: osmansamanci9@gmail.com / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3620-7604>

*** Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Erzurum / TÜRKİYE. Prof. Dr., Atatürk University, Kazım Karabekir Faculty of Education, Erzurum / TURKEY. E-mail: nurtac@atauni.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0295-4823>

**** Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Erzurum / TÜRKİYE. Prof. Dr., Atatürk University, Kazım Karabekir Faculty of Education, Erzurum / TURKEY. E-mail: kdoymus@ataturki.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0578-5623>

bu çalışmada bazı motivasyon kuramları ışığında öğrencilerin öğrenmeye nasıl motive edilebileceği konusunda ilgili alanyazın incelenerek bir derleme yapılmıştır. Çalışma kapsamında bazı motivasyon kuramları genel olarak tanıttıldıktan sonra öğrenme açısından daha önemli bir yere sahip olduğu düşünülen ve daha kapsamlı olan öz belirleme kuramı üzerinde durulmuştur. Öz belirleme kuramına dayalı olarak öğrencilerin öğrenmeye yönelik motivasyonlarının artırılmasına yönelik bazı çıkarımlarda bulunulmuştur. Bu çıkarımların öğretmenlere, öğretim programı geliştirenlere, eğitim araştırmacılarına ve özellikle de ebeveynlere faydalı olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Motivasyon, başarı, öz belirleme kuramı, öğrenci motivasyonu

Abstract

Motivation is quite important to complete any task as desired. Acting on, continuing and ending a task is related to the degree of motivation that a person has in the concerning issue. The relationship between learning and motivation can be considered similarly. In this context, it is important to maintain motivation in terms of the active realization of lifelong learning. Due to this idea, the literature on how to motivate students to learn in the light of some motivation theories were reviewed in this study. After some motivation theories were introduced in general, it was focused on self-determination theory, which is thought to have a more important place in terms of learning and it is also thought more comprehensive. Based on the self-determination theory, some inferences have been made to increase students' motivation for learning. These inferences are considered to be beneficial for teachers, curriculum developers, education researchers and especially parents.

Keywords: Motivation, success, self-determination theory, student motivation

1. Giriş

1.1. Motivasyon nedir?

Bireyin yaşamı boyunca devam eden bir süreç olan öğrenme ile motivasyon arasında derin bir bağlantı bulunmaktadır. Motivasyon, sözcüğünün kökeni Latince hareket ettirmek anlamına gelen ‘‘movere’’ sözcüğüne dayandırılmaktadır. Dilimizde de bu kavram ‘‘motivasyon’’ veya ‘‘güdülenme’’ sözcükleri ile ifade edilmektedir. Eğitim ve öğrenme niteliğini etkileyen en önemli faktör olarak değerlendirilen motivasyon, çok kapsamlı bir kavram olup literatürde farklı şekillerde tanımlanmaktadır (Pakdel, 2013). Cathcart (2016)’a göre motivasyon, motive (güdü) ve

action (eylem) sözcüklerinin birleşmesi ile oluşmuştur. Action sözcüğünün de, eylem veya hareket manasında bir kökene sahip olduğu düşünülürse, motivasyon sözcüğünün hareketlilik anlamına geldiği çıkarımı yapılabilir. Motivasyon, amaçlı etkinliklerle başlayan, yönlendirilebilen ve sürdürülen bir süreci ifade eder. Keller (2019) ise bu kavramı, istendik davranışın yönünü ve boyutunu açıklayan bir yapı olarak tanımlayarak, motivasyonun insanların peşinden koşmak için seçtikleri amaçları ve bu amaçları aktif ve yoğun olarak takip etme sıklığı olarak açıklamaktadır. Bu tanımlar motivasyonun ne denli kapsamlı bir kavram olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Motivasyon, özellikle hedefe yönelik davranışın; başlatılmasını, yönlendirilmesini, şiddetini, sürekliliğini ve kalitesini açıklamak için kullanılan teorik bir yapıdır (Brophy, 2012). Deckers (2018), motivasyonu gelecek beklentisi olarak nitelendirmekte ve bir yolculuğa benzetmektedir. Bu yolculuk fikri, bireylerin ileriye bakma ve geleceklerini görselleştirme yeteneğine sahip olduklarını ima eder. Bu açıklamalar, filozofların ve psikologların, insanların eylemlerinin beklenen sonuçları ile motive oldukları yönündeki farkındalıklarını ortaya koymaktadır.

Motivasyon; inançların, algıların, değerlerin, ilgilerin ve eylemlerin seçkin bir grubu olarak da nitelendirilmektedir. Motivasyon, davranışın altında yatan nedenleri ifade etmekte olup, isteklilik ve kararlılık içerir. Motivasyonu yüksek olan bireylerde veya böyle bireylerin çalıştığı kurumlarda; yüksek güdü, başarı, katılım, heyecan, hedef, arzu, istek, hareket, coşku, üretim, güven, umut, moral, değişim kolaylığı, pes etmeme, yılmama, ertelememe ve sorun çözücülük gibi özellikler ön plana çıkmaktadır (Serinkan, 2012).

Motivasyon davranışlarının temelinde birbirleri ile etkileşim halinde olan biyoloji, çevre, biliş ve duygu şeklinde dört temel unsur bulunmaktadır. Dinamik ve etkileşimli bir süreç olan motivasyonun, bireyden bireye farklı olması, bu dört unsur ve bunların farklı şekillerdeki etkileşimleri ile açıklanmaktadır (Petri, 2005). Deckers (2018), ise motivasyon kaynakları olarak, biyolojik, psikolojik ve çevresel değişkenleri dikkate almaktadır.

Motivasyon süreci Şekil 1'de şematik olarak gösterilmiştir. Birey fizyolojik veya psikolojik bir ihtiyaç duyduğunda (birinci aşama), onu karşılama isteği uyanır (ikinci aşama) ve uyarılan birey ihtiyacını karşılamak üzere davranışa geçer (üçüncü aşama). Davranışla amaca yani doyuma ulaşılır. Doyumla birlikte motivasyon süreci tamamlanmış olur. Diğer bir ihtiyaç halinde de süreç aynı şekilde devam eder (Bayraktar, 2015; Turabik ve Baskan, 2015).



Şekil 1. Motivasyon sürecinin basitleştirilmiş şematik gösterimi

Motivasyon insan yaşamında gerek bireysel gerekse kurumsal olarak çok büyük bir öneme sahiptir. Bir otomobil ne kadar ileri teknoloji ile üretilmiş olursa olsun çalıştırılabilmesi için enerjiye ihtiyaç duyulur. İnsanlar ve insanlardan oluşan kurumlar için de motivasyon benzer bir role sahiptir. Motivasyonun düşük olduğu durumlarda coşku, heyecan, üretim çalışma azmi de düşük olur. Özellikle de bireylerin öğrenme etkinliklerinde, motivasyonun yüksekliğine bağlı olarak başarının da yükseldiği bilinmektedir (Turabik ve Baskan, 2015). Seli ve Dembo (2020), herhangi bir alandaki başarılı öğrenci ile daha az başarılı öğrenci arasındaki önemli farklardan biri, “başarılı öğrencinin bir görevi yapmak içinden gelmesi bile kendi kendini nasıl motive edeceğini bildiği, daha az başarılı öğrencinin ise motivasyonunu kontrol etmekte güçlük çektiği” şeklinde ifade etmektedirler. Genel olarak, daha az başarılı bireylerin bir görevi tamamlama ihtimallerinin başarılı öğrencilere göre daha düşük olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada, öz belirleme kuramı perspektifi ile, ilgili literatür ışığında öğrencilerin evde ve okulda öğrenmeye nasıl daha iyi motive edilebilecekleri konusu üzerinde durulmuştur. Çalışmanın eğitim çevrelerinde sıklıkla dile getirilen öğrenmeye karşı öğrenci motivasyon düşüklüğü sorununun çözümüne katkı sağlayabileceği düşünülmektedir (Biggs and Tang, 2014).

2. Motivasyon Kuramları

Kuramların, bilim alanında oldukça önemli olan açıklama, tahmin ve kontrol etme gibi işlevleri bulunmaktadır. Bilimsel olarak ortaya konulan bilgilerde mutlak doğruluk söz konusu değildir. Ancak, bilimsel sürecin ürünleri olan kuramlar ve yasalar, insanın ortaya koyduğu en güvenilir bilgi türü olarak nitelendirilmektedir (Çelik and Bayrakçeken, 2006; Çelik, 2009).

Motivasyon kuramlarının, insan davranışlarının anlaşılmasında önemli işlevi bulunmaktadır. İnsan motivasyonunu anlamak için çok sayıda kuram geliştirilmiştir. Bu durumun insan davranışlarının çok boyutluluğu ve karmaşıklığından kaynaklandığı söylenebilir. (Cook and Artino, 2016). Motivasyon kuramlarından her biri insan davranışlarının sınırlı bir alanını açıklayabilmektedir. Kuramların çokluğu bir kargaşaya da yol açabilmektedir. Farklı motivasyon kuramları arasında kavramsal örtüşmeler görülmekte ve birçoğu aynı kavramı ifade etmek için farklı sözcükler ya da farklı kavramlar için aynı sözcükler kullanmaktadır (Murphy and Alexander, 2000; Irvine, 2018). Bu şekilde karmaşık bir yapıya sahip olmakla birlikte motivasyon, 21. Yüzyılın büyüleyici bir konusu olmayı sürdürmektedir. İş yaşamı, sağlık, eğitim, bilim ve gündelik yaşama kattığı değerlerle çok büyük bir öneme sahip olan motivasyon; teorik derinliği ve disiplinlerarası doğası, yeni araştırmalara açıklığı ve pratik önemi nedeniyle büyük ilgi görmektedir (Ryan, 2012).

Motivasyon kuramları içerik ve süreç kuramları olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. İçerik kuramları daha çok bireyi davranışa sevk eden faktörün ne olduğu,

süreç kuramları ise ağırlıklı olarak davranışın nasıl gerçekleştiği üzerine yoğunlaşmaktadır (Öztürk, 2012; Koçer, 2011)

İçerik kuramları, tarihsel bir perspektifte, en eski motivasyon kuramları veya erken kuramların daha sonraki modifikasyonları olarak nitelendirilebilir. Bu kuramlar, çalışma ortamlarında, yönetim uygulamaları ve politikaları üzerinde büyük etkiye sahipken, akademik çevrelerde fazla kabul görmemektedir. İçerik kuramlarına ihtiyaç kuramları da denilmektedir. Çünkü, bunlar genellikle bireyi neyin motive ettiğine odaklanmaktadır. Başka bir deyişle bu kuramlar, “ihtiyaçlarımızın” ne olduğunu belirlemeye ve motivasyonu bu ihtiyaçların karşılanmasıyla ilişkilendirmeye çalışırlar. Bu kuramlardan bazıları aşağıda verilmiştir (Koçer, 2011):

- *İhtiyaçlar Hiyerarşisi Kuramı*
- *Çift Faktör Kuramı (Hijyen-Motivasyon Kuramı)*
- *Başarı, İlişki ve Güç İhtiyacı Kuramı*
- *ERG Kuramı*

2.1.Maslow’un İhtiyaçlar Hiyerarşisi Kuramı

Maslow’un İhtiyaçlar Hiyerarşisi en yaygın olarak bilinen motivasyon kuramıdır. 1940-1950’lerde Amerikalı psikolog Abraham Maslow tarafından ortaya atılmıştır. Maslow, hiyerarşide yedi seviyeden oluşan bir ihtiyaçlar hiyerarşisinin var olduğu fikrini ifade etmiştir. Bu ihtiyaçlar, düşük düzeyli ihtiyaçlardan daha yüksek düzeydeki ihtiyaçlara doğru ilerlemektedir. Teorinin temel önermesi, bütün insanların bu yedi ihtiyaç seviyesine sahip olduğu ve en düşük seviyeden (1 numaralı düzey) başlayarak her bir seviyeyi artan sırada tatmin etmek için motive olduklarıdır. Her seviye yeterince tatmin edildiğinde, insanlar hiyerarşideki bir sonraki seviyeyi tatmin etmek için motive olurlar. Maslow’un yedi hiyerarşik düzeyi aşağıda sıralanmıştır:

1- *Fizyolojik ihtiyaçlar (besin, içecek, oksijen, uygun sıcaklıklı ortam, dinlenme, hareket, vb.)*

2- *Güvenlik ihtiyacı (potansiyel tehlike arz eden nesne ve durumlardan korunma bedenini, işini, sağlığını, ahlakını, ailesini koruma; potansiyel olarak tehlikeli nesne ve durumlardan korunma vb.)*

3- *Sosyal ihtiyaçlar (Sevgi ve ait olma; iş, aile ve arkadaşlık gibi bir gruba dahil olarak karşılıklı sevgi, duygu, güven, kabul ve arkadaşlık ilişkilerine sahip olma)*

4- *Saygı ihtiyaçları (öz güven, tanınma, saygı görme, yetkinlik, vb.)*

5- *Bilişsel ihtiyaçlar (bilme ve anlama, merak, keşif, anlama ve tahmin edebilme ihtiyacı)*

6- *Estetik ihtiyaçlar (sanatta ve doğada güzellik, simetri, denge düzen form)*

7- *Kendini gerçekleştirme (potansiyellerini en üst düzeyde kullanma, erdemli, yaratıcı, problem çözücü olma, vb.)*

Maslow'un teorisi fiziksel, duygusal ve entelektüel ihtiyaçları ile insana bütüncül bakmanın bir yolunu göstermektedir. Fizyolojik ihtiyaçlar doyurulmadan bilişsel ihtiyaçların doyurulmasının güçlüğü bu modelde ön plana çıkmaktadır. Burada ebeveynlere, öğretmen ve okul yöneticilerine önemli görevler düşmektedir. Okulda güvenlikle ilgili sorunlar varsa öğrenme veya öğretmeye sıra gelmeyebilir. Ancak bazı insanlar bilgi, anlayış veya daha fazla öz saygı elde etmek için kendilerini güvenlik veya arkadaşlıktan mahrum edebilirler. Örneğin, bir gruba ait olmak ve o grup içinde öz saygıyı sürdürmek öğrenciler için önemlidir. Öğretmenin söylediği şeyi yapmak grup kurallarıyla çelişiyorsa, öğrenciler öğretmenin sosyal isteklerini görmezden gelmeyi ve hatta öğretmene meydan okumayı seçebilirler (Maslow, 1943).

2.2.Frederick Herzberg'in Çift Faktör (Hijyen-Motivasyon) Kuramı

Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi kuramından sonra en çok bilinen motivasyon kuramıdır. Bir grup mühendis ve muhasebeci üzerinde yapılan araştırma sonucunda katılımcıların ihtiyaçları ve motivasyon faktörleri ortaya konulmuştur. Bu faktörlerden motive edici faktörler olarak; işin kendisi, sorumluluk, ilerleme imkânları, statü, başarı ve tanınma gibi faktörleri belirlemiştir. Bu faktörlerin varlığı, bireye başarı duygusu kazandırdığı için motivasyon sağlamaktadır. Bu faktörlerin yokluğu ise kişinin motive olmaması sonucunu doğurmaktadır. Hijyen (sağlık) faktörleri olarak nitelendirilen faktörler ise; ücret, maaş, çalışma koşulları, iş güvenliği, denetim ve iş görenlerle astlar arasındaki ilişkilerin niteliği gibi faktörlerden oluşmaktadır. Bu faktörlerin kişiyi motive edici özelliği yoktur. Ancak bu faktörlerin bulunmaması halinde kişi motive olmamakta, mevcut olması ise kişinin motive olabileceği asgari koşulları sağlamaktadır (Koçel, 2011; Kıran ve Çelik, 2020).

2.3.McClelland'in Başarı, İlişki ve Güç İhtiyacı Kuramı

Bu kuram tüm insanların başarı, ilişki ve güç ihtiyacının bulunduğunu ve kişilerin bu üç ihtiyacın etkisi altında davrandığını savunur. Kuram, McClelland'in (1961) İnsan Motivasyonu Teorisi, Üç İhtiyaç Teorisi, Edinilmiş İhtiyaçlar Teorisi, Motivasyonel İhtiyaçlar Teorisi ve Öğrenilmiş İhtiyaçlar Teorisi olarak da bilinmektedir. McClelland'a göre, bu motivatörler öğrenilir. Bu yüzden bu teori bazen "Öğrenilmiş İhtiyaçlar Teorisi" olarak da adlandırılmaktadır.

McClelland, bireylerin, cinsiyetleri, kültürleri veya yaşları ne olursa olsun herkesin üç motive edicinin itici gücüne sahip olduğunu ve ancak baskın olanın bireyden bireye değiştiğini ifade etmektedir. Bu baskın motivasyon kaynağının önemli ölçüde bireyin içinde bulunduğu kültüre ve yaşam deneyimlerine bağlı olduğu da dile getirilmektedir.

Örneğin başarma güdüsü baskın olan öğrenciler; 1) Zorlu hedefler belirleme ve bunları gerçekleştirme konusunda güçlü bir isteğe sahiptirler, 2) Hedeflerine ulaşmak için hesaplanmış riskler alırlar, 3) İlerlemeleri ve başarıları hakkında düzenli geri bildirim almayı severler.

McClelland'ın kuramı, öğrencilerin baskın motivasyonlarını belirlemeye yardımcı olabilir. Daha sonra bu bilgiler, hedeflerin belirlenmesinde, geri bildirim sağlanmasında ve öğrencilerin motive edilip ödüllendirilmesinde kullanılabilir. Başarılı öğrenciler problem çözmeyi ve hedeflere ulaşmayı severler (Koçel, 2011; Kıran ve Çelik, 2020; Serinkan, 2012). McClelland (1961), ülkelerin gelişmişlik düzeyi ile ülke bireylerinin başarı motivasyon düzeyleri arasındaki ilişkiye de dikkat çekmektedir.

2.4.ERG Kuramı

Alderfer (2011), Maslow'un teorisini revize ederek, hiyerarşideki seviyeleri beşten üçe düşürmüş ve bu seviyeleri, “varoluş ihtiyaçları”, “ilişki ihtiyaçları” ve “büyüme ihtiyaçları” olarak adlandırmıştır. Bununla birlikte, en önemli katkısı, Maslow'un hiyerarşide tek yönlü ilerleme kavramını, bu ihtiyaçlar artık karşılanmıyorsa daha düşük seviyelere gerilemeye izin verecek şekilde değiştirmesiydi. Bu, bir ihtiyacın karşılanmasının her zaman karşılanacağı anlamına gelmediğini kabul ettiği için daha gerçekçi bir yaklaşım olarak nitelendirilmektedir (Alderfer, 2011; Caulton, 2012; Serinkan, 2012).

3.Süreç Kuramları

Bu kuramlar, çağdaş ya da bilişsel kuramlar olarak da nitelendirilmektedir. Birçok zaman bir kişinin motive olduğu belirtilirken, durum ne olursa olsun davranış değişikliğinin arkasındaki itici gücün bireyin içinde olduğu ima edilir. Bu durumda bireyin sanki hiçbir çabası yokmuş gibi bir anlam çıkmaktadır. Son zamanlarda araştırmalar, daha çok davranış değişikliğinin itici gücü olarak birey ve çevresi arasındaki etkileşimlere odaklanmaktadır. Motivasyonla ilgili araştırma ve kuram, ihtiyaç duyulan bir eksikliğe dayalı bir modelden bireyin içinde bulunduğu durumun yorumunu yaptığı bir modele kaymaktadır. Daha mekanik olan başlangıç kuramlarının aksine, çağdaş kuramlar bir kişiyi motive eden bir şeyin başka bir kişiyi motive etmeyebileceğini kabul eder. Ancak yine de eski kuramlar bilişsel esaslı kuramlarla tamamen yer değiştirmiş değildir. İhtiyaçlar hala motivasyonel analizlerde yerini korumakta ancak, çok baskın değildir (Rhee, 2019; Seel, 2011; Gopalan, Bakar, Zulkifli, Alwi and Mat, 2017). Kısaca söylenecek olursa, süreç kuramlarında birey aktif olup; düşünür, tercihler yapar, kararlar alır ve davranış değiştirme planları yapar (Koçer, 2011). Çağdaş motivasyon kuramlarına örnek olarak, aşağıdaki dört kuram verilebilir:

- *Sosyal Bilişsel Kuram*
- *Beklenti Kuramı*
- *ARCS Modeli*

▪ *Öz Belirleme Kuramı*

Bu derlemede çok sayıda çağdaş kuram arasından belirtilen dört kuramın ele alınması özellikle eğitim alanında uygulamalarının fazla olması ve her biri kapsamlı olup uygulandıkları eğitim durumlarında başka motivasyon kuramına ihtiyaç duyulmadan tek başlarına yeterli olmalarıdır (Gopalan, Bakar, Zulkifli, Alwi and Mat, 2017). Bu kuramlardan ilk üçü özel olarak eğitim boyutu ile çok kısa bir şekilde tanıtılmıştır. Bu kuramlar arasında en kapsamlısı olarak nitelendirilebilen “öz belirleme kuramı” ise çalışmanın ana konusu olup, literatüre dayalı olarak eğitim uygulamaları ile birlikte genişçe ele alınmıştır (Ryan and Deci, 2017).

3.1.Sosyal Bilişsel Kuram

Albert Bandura tarafından geliştirilen kuram, birbirleri ile karşılıklı etkileşim halindeki, davranışsal, kişisel ve çevresel faktörlerden oluşur. Bu üç faktör arasında; öz yeterlik, öz kontrol, öz izleme, gözlemsel öğrenme, davranışsal yeterlik, beklentiler, kontrol odağı, pekiştirme duygusal uyarılma, amaçlar ve öz düzenleme gibi anahtar yapılar yer alır. Sosyal-bilişsel kuram, başkalarını gözlemleyerek öğrenmenin gerçekleştiği bir teorik perspektiftir. Sosyal-bilişsel kuram, birkaç temel varsayıma dayanmaktadır. Bunlardan birincisi, insanların başkalarını gözlemleyerek öğrenebilmesidir. Öğrenciler, sadece bir modeli gözlemleyerek yeni davranışlar ve bilgiler edinebilirler. Model, bir başkası için davranış sergileyen kişidir. İkinci varsayıma göre, öğrenme, bir davranışa yol açabilen ya da yol açmayan içsel bir süreçtir. Öğrenme hemen davranış şeklinde gerçekleşmeyebilir. Sosyal-bilişsel teorisyenler, insanların kendilerine hedefler koymalarını ve davranışlarını buna göre yönlendirmelerini önerirler. Çünkü bu hedeflere ulaşmak için motive olurlar. Sosyal-bilişsel kuramın üçüncü varsayımı da, davranışın sonunda kendi kendini düzenleyen bir özelliğe sahip olmasıdır. Davranışçıların aksine, sosyal bilişçiler, insanların sonunda kendi öğrenme ve davranışlarını düzenlemeye başladıklarına inanırlar. Kuramın diğer bir varsayımı da pekiştirme ve ceza ile ilgilidir. Sosyal bilişçiler, pekiştirme ve cezalandırmanın öğrenme ve davranış üzerinde dolaylı (doğrudan değil) etkileri olduğuna inanırlar. Sosyal öğrenme kuramında gözlemsel öğrenme aşağıda verilen dört süreçten oluşmaktadır:

1. *Dikkat: Çocuklar göreve odaklanmazlarsa öğrenemezler. Eşsiz veya farklı bir şey gören öğrencilerin, öğrenmeye odaklanmaları beklenir.*
2. *Hatırda tutma: İnsanlar dikkat gösterdikleri şeyleri en azından kısa bir süre için de olsa tekrar ederek hatırlarında tutarlar.*
3. *Üretme: Önceden öğrenilen davranışlar veya bilgiler gerektiğinde yeniden oluşturulur.*
4. *Motivasyon: Bir şey yapabilmek için motivasyon gereklidir. Genellikle motivasyon başkasının yaptığı bir şey için ödüllendirildiğini veya cezalandırıldığını görmekten gelir. Bu, bireyi aynı şeyi yapıp yapmamaya motive edebilir.*

Bu kuramın öğretim alanında kullanılması tavsiye edilen bir durumdur. Öğrenciler; öğretmenler ve ebeveynler tarafından amaçlar oluşturmaya ve bu amaçlara ulaşma derecelerini ölçmeye teşvik edilmelidirler. Öğretimin, öğrencilerin sadece öğrenmelerini değil öz-yeterliklerini de nasıl etkilediği izlenmelidir. Öğretmenler, ebeveynler ve diğer yetişkinler, istedik davranışlar için model olma, istenmedik davranışlar için ise model olmama durumuna özen göstermelidirler (Schunk, Meece, and Pintrich, 2014; Zhou and Brown, 2015).

3.2.Beklenti Kuramı

Bu kuram başlangıçta iş yerlerinde çalışanların motive edilmesi için geliştirilmiştir. Ancak daha sonra revize edilerek genişletilmiştir. Beklenti-Değer Kuramı, etkinlik seçiminde görevin algılanan değerinin önemli olduğunu savunur. Kuram, motivasyon süreçlerini açıklamak için kavramsal bir çerçeve sunmakta olup, beklenti ve değer bileşenlerini içermektedir.

Kuramın beklenti bileşeni, bireyin kişisel görevlerde ne kadar başarılı olabileceğine dair inançlarını ifade etmektedir. Bir başka deyişle, bireyin yaklaşmakta olan veya gelecekteki görevleri başarmak için kendi kapasitesi hakkında yaptığı bir değerlendirmedir. Beklenti-Değer Kuramının ikinci bileşeni değer algısıdır (öznel görev değeri). Bireyler bir etkinlikte kendilerini yetenekli hissedebilirler, fakat bu etkinlik onlar için değerli olmadığı için etkinliğe katılım göstermeyebilirler. Değer kavramı, öğrenmenin algılanan önemi ve yararı veya bir görevin birey için ne kadar önemli, ilginç ve yararlı olduğu şeklinde tanımlanmaktadır (Tünkler, 2018).

Başarı beklentisini (hedefler, benlik kavramı ve görev zorluğu) ve görev değerini (duygusal anılar) belirleyen motivasyonel inançlar sırasıyla; yaşam olayları, sosyal etkiler (ebeveynler, öğretmen veya akran baskısı, mesleki değerler vb.) ve çevredir. Bu şekillendirme güçleri, öğrencinin kişisel bakış açıları ve algıları (yani bilişsel süreçler) aracılığıyla yorumlanır. Motivasyonel inançları yöneten, algıdır ve ille de gerçeklik değildir.

Görev değeri en güçlü şekilde seçimle ilişkili görünürken, başarı beklentisi en güçlü şekilde katılım, işleme derinliği ve öğrenme başarısıyla ilişkili görünmektedir. Diğer bir deyişle, bir şeyi öğrenip öğrenmemeyi seçerken görev değeri en çok önemlidir (Brophy, 2008). Bu seçim yapıldıktan sonra, başarı beklentisi en güçlü şekilde gerçek başarı ile ilişkilidir (Cook and Artino, 2016).

3.3.ARCS Modeli

Yaygın olarak kullanılan bir motivasyonel tasarım modeli, dikkat, alaka düzeyi, güven ve memnuniyet (ARCS) modelidir. ARCS modelinin kökleri, beklenti-değer teorisinde yer alır. Model, öğrencileri motive etmek için öğretmenin veya öğretimin materyallerinin (1) öğrencilerin dikkatini çekmesi ve sürdürmesi; (2) öğrencilerin içeriği neden öğrenmeleri gerektiğinin açıklanması; (3) öğrencilerin çaba gösterirlerse başarılı olabileceklerine inandırılması ve (4) öğrencilerin bir ödül ve gurur

duygusu hissetmelerine yardımcı olunması gibi işlevleri yerine getirmeleri beklenir (Keller, 2019). ARCS modeli, tanımlama, tasarlama, geliştirme ve değerlendirme gibi dört adımda belirtilebilen sistematik bir süreç kullanır. Dahası, öğrencilerin motivasyonunu artırmak için diğer motivasyon literatürünün önerilen stratejilerinin çoğu ARCS modelinin dört bileşeninin kapsamına girer (Li and Keller, 2018).

3.4.Öz Belirleme Kuramı

Öz belirleme kuramı 1970'li yılların sonuna doğru Edward L. Deci ve Richard M. Ryan adlı iki psikolog tarafından geliştirilmeye başlanmış ve o zamandan beri büyüyüp gelişmesine rağmen, kuramın temel ilkeleri Deci ve Ryan'ın 1985 tarihli kitabında yer aldığı gibidir (Deci and Ryan, 1985). Bu kuram, insanların doğuştan gelen evrensel üç psikolojik ihtiyacının tatminiyle motive olduklarını ve büyüyüp geliştiklerini ifade etmektedir. Öz belirleme kuramı, kişiliği ve motivasyonu birbiri ile ilişkilendirmektedir. Amotivasyon, içsel motivasyon ve dışsal motivasyon olmak üzere üç motivasyon türü olduğu ve her üçünün de insan davranışlarını şekillendirmede önemli etkiye sahip olduğu ifade edilmektedir (Deci and Ryan, 2002). Kuram bireylerin motivasyonunu zaman ve yerle değişebilen gelişimsel bir durum olarak nitelendirmekte ve sadece motivasyonun türü ile ilgilenmeyip motivasyonu başlatan ve sürdüren koşulları da dikkate almaktadır (Wen-ying and Xi, 2016). Bu kuram, çağdaş motivasyon psikolojisinin en önemli kuramlarından biri olarak da nitelendirilmektedir. Kuramı ortaya atan Ryan ve Deci (2020) günümüzde de kuramları ile ilgili çalışmalarını sürdürmektedirler. Öz belirleme kuramının genel ilkeleri aşağıdaki şekilde özetlenebilir (Deci and Ryan, 2002; Deci and Ryan, 2000; Ten Cate, Kusurkar and Williams, 2011):

1. İnsanlar büyüme, kendiliğinden bütünleşmiş birleşik bir his oluşturmak için içselleştirme, entegre etme ve daha büyük sosyal yapılara entegre olma eğilimindedirler.
2. Doğuştan gelen özerklik, yetkinlik ve sosyal çevre ile ilişkili olma gibi üç temel psikolojik ihtiyaç, insanların psikolojik gelişimini belirler.
3. İnsan davranışını belirleyen motivasyonlar, motivasyon eksikliğinden ('motivasyon' olarak adlandırılır) dışsal motivasyona ve içsel motivasyona kadar nitel bir ölçekte değişir.
4. Dış öz-düzenlemelerin içselleştirilmesi süreci motivasyonun doğasını değiştirebilir. Dış öz-düzenlemeler bu süreçte içsel alışkanlıklara ve güdülere dönüşerek özerk bir öz-düzenleme ve değer hissi yaratabilir.
5. İçsel motivasyon, özerklik ihtiyacının karşılanmasını, yetkinlik ihtiyacını, ilişkili olma ihtiyacının karşılanmasını ve bundan güçlü faydalar sağlanmasını gerektirir. İçsel motivasyon her zaman bu üç temel psikolojik gereksinim ile ilişkilidir.

6. *Yüksek içsel motivasyon; ilgi, merak veya zevk ve öz-denetim özerklik biçimleri, daha iyi öğrenme, daha iyi kavramsal anlayış, daha iyi akademik performans, başarı ve daha yüksek refah düzeyleri ile ilişkilidir.*

7. *Davranışın düzenlenmesi ve nedeni farklı motivasyon türleriyle ilişkilidir.*

Öz belirleme kuramı, insanların doğası gereği; psikolojik gelişmeye ve entegrasyona, dolayısıyla öğrenmeye, yetkinliğini artırmaya ve başkalarıyla ilişkiler kurmaya eğilimli olduklarını varsayar. Ancak, bu proaktif insan eğilimleri kendiliğinden ortaya çıkmayıp, uygun koşullar gerektirir. Öz belirleme kuramı özellikle bireylerin gelişmelerinin sağlıklı olması için psikolojik ihtiyaçlara destek verilmesinin gereğini savunur.

Yukarıda da ifade edildiği üzere özerklik, yetkinlik ve ilişki, kurama göre üç temel psikolojik ihtiyaçtır. Özerklik, kişinin eylemlerindeki inisiyatif ve sahiplenme duygusuyla ilgilidir. Başka bir ifadeyle birey, eylemlerinin temelinde kendisinin bulunduğunu dikkate alma ihtiyacı duyar. İlgi ve değerle gelişen özerklik ceza veya ödül gibi dış kontrol ile zayıflar. Yeterlik bireyin ustalık, başarabilme ve gelişebilme duygusuyla ilgilidir. Bireyin kendini yetkin hissetme inancıdır. Yeterlik ihtiyacı iyi yapılandırılmış, uygun görevlerin, olumlu geribildirim ve büyüme imkânının olması ile en iyi karşılanabilir. İlişki ihtiyacı ise bireyin ait olma ve ilişkiler oluşturma duygusuyla ilgilidir. Bu duygu bireye saygılı ve özenli davranılması ile doyurulabilir. Bu üç temel ihtiyaçtan birisinin engellenmesi, motivasyon ve iyilik hali üzerine yıkıcı bir etki olarak görülmektedir. Öz belirleme kuramına göre eğitim ortamlarının analizi özellikle bu temel ihtiyaçların karşılanabilme derecesi üzerine odaklanmalıdır (Ryan and Deci, 2020).

Öz belirleme kuramına göre ihtiyacın desteklenmesi içsel motivasyonu ve içselleştirmeyi iyileştirirken, çelişki gibi görünse de dışsal ödüller, kurallar ve değerlendirmelerle doğrudan başarı çıktılarının değerlendirilmeye çalışılması genellikle ters etki oluşturarak motivasyonda ve performansın niteliğinde düşmeye yol açmaktadır. Ryan ve Deci (2020)'ye göre başarı çıktılarında daha da önemlisi öğrencilerin psikolojik büyüme ve esenliğidir. Bütün öğrenciler için olmamakla beraber, okulun türü ne olursa olsun, okullarda gelişme için destekleyici ortamlar; öğrencilerin uyum kapasitelerini ve akıl (mental) sağlığını iyileştirecek ve bundan da önemlisi zarar görmelerinin önüne geçecektir.

Öz belirleme kuramı diğer motivasyon teorilerinden farklı olarak daha çok içsel ve dışsal motivasyon türleri üzerinde durur. İçsel motivasyon yapılan etkinlikle sağlanan, bireyin onu yapmakla aldığı zevk veya duyduğu mutluluk nedeniyle oluşan ve içten gelen bir duygudur (Deci and Ryan, 2000). Oyun, keşif ve merakla ortaya çıkan faaliyetler; teşviklere veya baskıya dayalı olmayıp, kendileri memnuniyet ve sevinç oluşturduklarından içsel olarak motive edilmiş davranış örnekleridir. Dış etkiyle olan öğrenme ve öğretimin aksine yaşam boyu süren insanın güçlü öğrenme eğiliminden muhtemelen içsel motivasyon sorumludur (Reyan and Deci,

2017). İçsel motivasyon, formal eğitim için de çok yararlı bulunmaktadır. Taylor ve arkadaşları (2014) tarafından farklı ülkelerde yapılan bir meta analiz çalışmasında, okul başarısında içsel motivasyonun anlamlı bir rolü olduğu rapor edilmiştir. Araştırma, değişik ülkelerden lise ve üniversite düzeylerinde geniş katımlı olarak yapılmış ve temel başarı ile içsel motivasyonun birbiriyle yakın ilişkili olduğu belirlenmiştir.

İçsel motivasyonun önemini destekleyen benzer bulgular olmakla birlikte çok sayıda ülkede yapılan bazı araştırmalar içsel motivasyonun okul yılları ilerledikçe düştüğünü de göstermektedir. Bu sonuçlar bazı okullarda iç kaynakları besleyen ihtiyaçların tam olarak desteklenmediğini göstermektedir (Gnams and Hanfstingl, 2016).

Öz belirleme kuramında dışsal motivasyon içsel gibi homojen görülmez. Dışsal motivasyon içerisinde farklı kategoriler bulunmakta olup bunlar içsel doyumdan başka sebeplerle gerçekleşen davranışlarla ilgilidir. İçsel ve dışsal motivasyon arasındaki bu fark teori açısından önemlidir. Çünkü araçsal motivasyonlar içerik ve karakter açısından önemli farklılıklar gösterebilir. Öz belirleme kuramına göre dışsal motivasyonun alt kategorileri Şekil 2’de görülmektedir.

Öz-belirleme davranışı yok	İÇSEL MOTİVASYON ARTAR				Öz-belirleme davranışı gerçekleşir
Amotivasyon	Dışsal motivasyon				İçsel motivasyon
	Dışsal düzenleme	İçe yansıtılmış düzenleme	Özdeşleşmiş düzenleme	Bütünleşmiş düzenleme	
Düzenleme yok	Ödül ve ceza	Kişisel değere bağlı performans	Değerlerin amaçların önemi	Amaçların değerlerin uyumu	İlgi ve işten hoşlanma
Motivasyon yok	Kontrollü motivasyon	Orta ölçüde kontrollü	Orta ölçüde özerk	Özerk motivasyon	Niteliği gereği özerk motivasyon

Şekil 2. Öz belirleme kuramının taksonomisi (Ryan and Deci, 2020’den uyarlanmıştır.)

Dışsal düzenleme, özerklik olmadan kontrollü olarak gerçekleşen bir motivasyon şekli olup, ödül ya da cezanın dışsal etkisiyle oluşturulan davranışlarla ilgilidir. İçe yansıtılmış düzenleme, kısmen içselleştirilmiş dışsal motivasyon ile ilgilidir. Davranış, başarı için öz saygı içsel ödülleri ve başarısızlık kaygısı, utanç veya suçluluktan kaçınma gibi faktörlerle düzenlenir. Akademik aktivitelerde içe yansıtılmış edilen düzenleme çoğunlukla ego-katılımı formunda gerçekleşir. Ego katılımında, öz saygı içsel kontrollü düzenlemedeki çıktılara dayalıdır (Ryan, 1982).

Dışsal motivasyonun en özerk şekli entegre düzenlemedir. Bu durumda birey sadece etkinliğin değerini bilip takdir etmekle kalmaz, etkinliği diğer çekirdek ilgi ve değerleri ile de uyumlu bulur. Özerk dışsal motivasyonlar, içsel motivasyonun yüksekçe kararlılık niteliğini paylaşır. Ancak içsel motivasyon daha çok ilgi ve zevke dayalı olması yönü ile dışsal motivasyondan farklılık gösterir. İnsanlar bu davranışları çekici ve eğlenceli buldukları için yaparlar. Bununla birlikte entegre motivasyonlar bir değer duygusuna dayanmakta olup insanlar eğlenceli olmasa bile faaliyetleri değerli olarak görürler. Şekil 2’de belirtilen “motivasyon yok” kategorisi aslında amaç yokluğuna işaret etmektedir. Bu şekilde motivasyonsuzluk, sınıf ortamlarında çok yaygın rastlanan bir durum olup, görevi yerine getirmek için gerekli inancın olmayışı, değerli görülmemesi veya ilgi yokluğu gibi faktörlerden kaynaklanıyor olabilir (Ryan and Deci, 2020).

Öz belirleme kuramı insan motivasyonunun ve kişilik gelişiminin bir meta teoridir (Ryan and Deci, 2000). Metafor özelliği, insan motivasyonunu ve işlevini kapsamlı bir şekilde anılmaya imkân veren birbiriyle iyi kaynaşmış birkaç mini teoriden oluşmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Öz belirleme kuramı, bireylerin doğal olarak ve aktif bir şekilde kendilerini geliştirme ve organize etme eğiliminde oldukları kabulüne dayalıdır. Başka bir ifadeyle, birey; yeni deneyimleri entegre ederek, ihtiyaç, arzu ve ilgilerini geliştirerek, başka bireylerle ve dış dünya ile bağlantılar kurarak kendi kendini geliştirmeye ve anlamaya çaba sarf etmektedir.

Öz belirleme kuramının temel bileşenleri, altı mini kuram olup; iş, ilişkiler, eğitim, din, sağlık, spor, stereotipleme ve önyargıyı kapsayan yaşam bölgelerinde insan davranışlarını ele almaktadır. Her bir mini kuramın merkezinde daha önce de belirtildiği gibi, özerklik, ilişki ve yetkinlik temel ihtiyaçları düşüncesi bulunmaktadır. Bu kuramlar aşağıdaki gibidir (Legault, 2017):

Bilişsel değerlendirme kuramı: *Özerklik ve yeterliği etkileyen içsel motivasyonu şekillendiren faktörler üzerine yoğunlaşır.*

Organizmik entegrasyon kuramı: *Bu teori dışsal motivasyon ve dışsal motivasyonun içselleşmesi üzerine odaklanmaktadır.*

Nedensel yönelimler kuramı: *Kişilik eğilimleri üzerine yoğunlaşır. Yani bireylerin özerk ya da kontrollü olduğu konusu ile ilgilidir.*

Temel psikolojik ihtiyaç kuramı: *Sağlık ve esenlik için temel psikolojik ihtiyaçların rolünü tartışır ve daha da önemlisi insanların temel psikolojik ihtiyaçlarının ihmal edildiği, engellendiği veya doyurulduğu durumları irdeler.*

Hedef içerik teorisi: *İçsel ve dışsal hedeflerin sağlık ve zindeliği nasıl etkilediği ile ilgilidir.*

İlişkiler motivasyonu kuramı: *Yakın ilişkiler geliştirmek ve bu ilişkileri korumak ihtiyacı üzerine yoğunlaşmaktadır.*

4.Öğrenci Motivasyonu ve Başarısı İçin Ebeveyn ve Eğitimciler Öz Belirleme Kuramından Nasıl Faydalanabilirler?

Çocukların özerk yetişkinler olabilmeleri için atılacak ilk adımlardan birinin ebeveynlerin eğitilmesi olduğu söylenebilir. Bu konuda özerkliği destekleme ve öz belirleme kuramından faydalanılabilir. Çocuklar özerk olduklarında kendi sağlıklı seçimlerini yapma ihtimalleri daha yüksektir. Ebeveynler tutum ve davranışlarıyla çocuklarının özerklik gelişimine destek olabilirler. Çocukların özerklik gelişimine destek olmak için ebeveynlerin dikkat etmesi gereken bazı unsurlar şu şekilde sıralanabilir (Deci and Ryan; 2000; Greene, 2016):

- Çocukların güç odaklı stratejilere bağımlı hale gelmelerini önlemek için ebeveynler yargı ve kontrolü en aza indirmelidirler.
- Aile kuralları ve davranış beklentileri için çocuklara gerekçelerin açıklanması, onların kurallara uyum sağlamalarını kolaylaştırabilir.
- Ebeveynler mümkün olduğunca çocukların seçim yapmalarına izin vermelidirler.
- Ebeveynler çocukların sorunları kendi başlarına çözmelerine ve mücadele etmelerine fırsat vermelidirler.

Grolnick (2009), tarafından yapılan bir literatür taraması çalışmasında, kuramının, okulda öğrencilerin özerk motivasyonunu destekleyici olarak; kontrole karşı özerkliğin desteklenmesi, katılım ve yapı olmak üzere ebeveynliğin üç boyutunu tanımladığını ifade etmektedir. Çocuğun özerk motivasyonunu gerçekleştirmeye çalışan ebeveynliği; zayıflatmada ve kolaylaştırmada; çocukların, ebeveynlerin ve bunların dışsal çevrelerinin özellikleri araştırılmıştır. Çalışmada; ortam, ebeveynlik ve çocukların motivasyonu arasında iki yönlü ve dinamik etkileşimler olduğu belirlenmiştir.

Öz belirleme kuramına göre (Deci and Ryan, 1985), ebeveynler çocukların özerklik, yetkinlik ve ilişki şeklindeki psikolojik ihtiyaçlarını karşılayarak onların okuldaki motivasyonlarına destek olurlar. Bu amaca yönelik olarak ebeveynler çocuklar için; seçme hakkı tanıma, problem çözmelerine yardımcı olma, çocuklarla birlikte beklenti ve kuralları net bir şekilde belirleme, davranışları için açık bir şekilde dönüt verme, çocuğa saygılı ve özenli davranma, değerler konusunda model olma, çocukların kendi bakış açılarının anlaşıldığı hissini verme ve kontrol edici davranışlardan kaçınma gibi davranışlar sergilemelidirler (Gronlinck, 2009).

Eğitimde, merak ve katılım akademik başarı için önemlidir. Bu özelliklerin eğitim ortamında nasıl oluşturulacağı büyük bir tartışma konusudur. Eğitim kurumları, öğrenci performansını ve motivasyonunu artırmanın bir yolu olarak ödülleri ve/veya teşviklerin kullanımına güveniyor gibi görünmektedir. Öğrencilere sınıfta

iyi davranış, yüksek sınav puanları ve akademik başarı/gelişme için sıklıkla ödül verilir. Tanınma, rekabet ve notlar akademik alanda oldukça değerlidir. Birçok eğitimci dış motivasyon unsurlarının iç motivasyondan daha hızlı ve güçlü çalışabileceği konusunda hemfikirdirler (Lei, 2010). Bununla birlikte, içsel motivasyon, öğrenme için farklı bir forum oluşturur. Notlar veya tanınma için öğrenmek yerine, öğrenciler öğrenmek istedikleri için öğrenmeye başlarlar. Müfredat ve zaman kısıtlamaları nedeniyle, içsel motivasyonun geleneksel sınıfta desteklenmesi zor olabilir. Ebeveynlerin evde öğrencilerin içsel motivasyonlarını destekleyici ortamlar hazırlaması okul şartlarına göre daha mümkün gözükmektedir. Ebeveyn ve öğretmenin okul yıllarında önemli rollerinden birisi çocuğun doğuştan gelen içsel motivasyonunu desteklemektir (Lei, 2010). Çocuğun bakış açısını dikkate alarak ve girişimci ruhunu destekleyerek ebeveyn veya eğitimciler, Deci ve Ryan (1985)'in özerklik desteği olarak nitelendirdiği durumu oluşturmuş olurlar. Bir araştırmada 271 lise öğrencisinden sağlıklı ilgili davranışları konusunda bir anketi doldurmaları istenmiş ve öğrencilere, ebeveynlerinin onların özerkliklerini destekleme konusundaki algıları da sorulmuştur. Ebeveynlerini özerklik destekleyici olarak algılayan ergenlerin; kişisel gelişim, anlamlı ilişkiler ve toplum içerisinde çalışma konusunda daha güçlü özelemlere sahip oldukları rapor edilmektedir (Riley, 2016).

Deci ve Ryan'a (1985) göre, yetkinlik duygusu başarı deneyimlerinden ve bir faaliyet hakkındaki genel olumlu duygulardan gelir. Yetkinlik, optimal zorluk kavramı ile iç içe olup çocukların çevrelerini keşfetmelerinin gözlemlenmesi yoluyla en iyi şekilde açıklanabilir. Optimal zorluktan görevin, çocuğun başarabileceği zorlukta olması, bundan daha aşağı ya da daha yukarı olmaması anlamını ifade etmektedir. Çocuklar, doğası gereği, bir yetkinlik ihtiyacı tarafından yönlendirilmektedir. Çocuklar etraflarındaki nesnelere deneyip manipüle ederek anladıklarında yüzlerindeki sevinç içsel memnuniyetlerini göstermektedir (Riley, 2016). Çocuklar ayrıca yeni uyarılarla ustalaştıkları kavramları özümseyerek ve kendileri için kişisel zorluklar yaratarak bilgilerini sürekli olarak test ederler. Yetkinlik duygusu ve optimal zorlukları üstlenme yeteneği, içsel motivasyonun gelişimini teşvik eder (Ryan and Deci, 2000). Ebeveynler bu durumun farkında olup çocuklarına başarabilecekleri görevler vererek yetkinlik algılamalarını geliştirmelidirler. Aksine, eleştiri veya kontrol içsel motivasyon duygularını olumsuz etkileyecektir (Deci and Ryan, 1985).

Özerlik ve ilişki eğitiminin hem bilişsel hem de duygusal sonuçlarını etkilediğinden, özerklik ve ilişki birlikte gelişir. Bu nedenle çocuklarıyla daha fazla ilgilenen ve onların özerkliklerini destekleyen ebeveyn ve öğretmenlerin daha yüksek motivasyonlu ve öz-yönelimli çocuklar yetiştirebilecekleri söylenebilir.

Lise mezuniyet oranlarının artırılma yollarının incelendiği bir araştırmada, eğitim içinde ilişkilerin kurulmasının eğitim reformunun anahtarı olduğu rapor edilmiştir. Öğrencilerin kendi öğrenme topluluğuna bağlı olduğunu hissetmesi çok önemli görülmüş ve bu bağlantının eğitim ortamlarına katılımı artırdığı ve çoğu durumda, akademik ve kişisel başarının önemli bir göstergesi olduğu belirlenmiştir.

(Stanley and Plucker, 2008). Bu nedenle ebeveynler çocuklarının sosyal ilişkiler ağıni genişletme yönünde de çaba harcamalıdır.

Araştırmalar, ebeveyn katılımı ile çocukların okul başarısı arasında çok belirgin bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Yapılan incelemelerde ebeveyn katılımı ile çocukların eğitimsel gelişimi ve daha sonraki içsel akademik motivasyonu arasında bir korelasyon olduğunu da ortaya koymaktadır (Gottfried, Fleming and Gottfried, 1994). Ebeveynler özel bir konu veya beceride çocuklarına yardım edemeseler bile, yine de çocukların akademik görevlere karşı yeterlik ve kontrol duyguları ve ayrıca pozitif tutumlarını teşvik etmek için hayati bir role sahip olabilirler. Aileler, pozitif motivasyonun geliştirilip korunması da dâhil çok çeşitli okul çıktılarını kuvvetli bir şekilde etkileyebilirler. Ebeveynler çocukların yeterliğine inandıklarında ve onlardan yüksek bir beklentiye sahip olduklarında, çocukların kendilerini başkaları ile ilişkili görmeleri, özerk hissetmeleri ve problem çözmeleri için uygun ortamı sağlarlar. Bu durumun öğrencilerin motivasyonunu artırması kuvvetle muhtemeldir. Ebeveynlerin çocukları ile ilgili başarı beklentileri ve onların yaptıkları görevlerin değerlerine ilişkin olumlu tutumları çocukların motivasyonlarını olumlu yönde etkilemektedir. Bu nedenle ebeveynlerin, okul, öğretmenler, dersler ve derslerdeki etkinliklerin değeri konusunda çocukların zihinlerinde olumlu bir imaj oluşturmaları da ebeveynlerin önemli bir görevidir (Brophy, 2008).

Araştırmalara dayalı olarak elde edilen bilgiler, başarılı ebeveynlerin; evde çocukları okumaya teşvik ettiklerini ve çocuklarla birlikte öğrenmeyi zevkli hale getirerek tartıştıkları ve böylece çocuklara diğer etkinlikler arasında okulda öğrenilenleri tartışıp uygulama fırsatı da sağladıklarını ortaya koymaktadır. Ayrıca ebeveynlerin, ev ödevleri, televizyon izleme ve diğer günlük aktiviteler konusunda açık ve kesin kurallar oluşturmaları ve okul derslerini destekleyen, araştırmayı-yaratıcılığı teşvik eden okul dışı fırsatları ve ders dışı etkinlikleri aramaları önerilmektedir (Usher and Kober, 2012).

Ebeveynler, çocuklarının eğitime aktif olarak katılmalı ve evde onlar için öğrenmeyi teşvik edici ortamlar hazırlamalıdır. Böylece çocuklarda; yeterlik, kontrol ve merak duyguları ve ayrıca akademik görevlerle ilgili olumlu tutumlar geliştirilmesi sağlanmaya çalışılır.

Ebeveynlerin inançları ve beklentileri de çocukların motivasyonunu güçlü bir şekilde etkilemektedir. Çocuklarının öğrenmesi için yüksek beklentileri olan, çocuklarının yeterliliğine inanan, onları yeni deneyimlere maruz bırakan, merak, kalıcılık ve problem çözmeyi teşvik eden ebeveynler, çocuklarının öğrenmek için içsel bir motivasyon geliştirmelerine yardımcı olabilirler. Aksine, akademik performans için kontrol eden, ödüller ve cezalar kullanan veya eğitimciler hakkında olumsuz konuşan ebeveynler, çocukların içsel motivasyon geliştirmelerini engelleyebilirler

(Gottfried, Fleming and Gottfried, 1994). Benzer şekilde, ebeveynler özerkliği desteklediğinde, çocukların içsel olarak motive olmaları ve okula gitme eğilimleri artar.

Öz belirleme kuramı ilkelerine göre, öğretmenler öğrencilere seçim fırsatları sunarak durumsal ilgilerini artırabilirler. Öğrencilerin bağımsız olarak okumak için kendi materyallerini seçmelerine izin verilmesi, onların özerklik deneyimlerini artırır (Deci ve Ryan, 2002). Ayrıca, en uygun zorluk seviyesi ve anlamlı performans geri bildirimini öğrencilerin algılanan yetkinliğini artırabilir. Öz belirleme kuramı ile uyumlu olarak, küçük gruplar halinde işbirlikli öğrenme, sınıf ve ev bağlamında sosyal ilişki ihtiyacını karşıladığından oldukça motive edicidir. İşbirliğine dayalı öğrenme ortamlarının özellikleri arasında pozitif karşılıklı bağımlılık, bireysel sorumluluk, yüz yüze yararlı etkileşimler ve geri bildirim bulunmaktadır.

Ailenin okul ortamına göre avantajı, uyumlu etkileşimleri kolaylaştırma potansiyeline sahip olmasıdır. Ev ortamının bazı belirgin avantajları McElvany ve Artelt (2009) tarafından; “ebeveyn ve çocuk arasında bire-bir etkileşimin yoğun olması”, “pozitif okuma davranışının güçlü bir geleneği kurmak için fırsat vermesi” ve “doğrudan geri bildirim sağlamanın kolay olması” şeklinde ifade edilmektedir. Motivasyona yardımcı olan ebeveyn davranışları tartışmasında, Grolnick (2003), Öz belirleme kuramı ilkelerine uygun olarak, davranışları kontrol etmek yerine, özerkliği desteklemeyi savunmaktadır. Ev ödevi desteği üzerine yapılan araştırmalar, ebeveyn kontrolünün ve müdahalelerinin motivasyonu kırıcı etkiler yaptığını ortaya koymaktadır. Motivasyonu destekleyici aile ortamları okuma motivasyonunu da artırmaktadır (Grolnick, 2003). Baker, Mackler, Sonnenschein ve Serpell (2001), birinci sınıfta paylaşılan okumanın duyuşsal kalitesinin, birinci sınıf kelime tanıma becerilerini kontrol ettikten sonra çocukların üçüncü sınıftaki zorlu metinleri okumalarına bile önemli bir katkıda bulunduğunu bildirmektedirler. Ayrıca çalışmada, paylaşılan okuma sırasında pozitif duygusal etkileşimler anlamla ilişkili konuşma ile negatif etkileşimler ise ebeveynlerini çocuklarına talimat verme ve kontrol etme girişimleriyle ilişkilendirilmiştir. Duyuşsal kalitenin motivasyonel destekleyici okuma sosyalizasyonu için önemli olduğu belirlenmiştir. Çocuğun metinler hakkında konuşurken anlam oluşturma sürecine aktif olarak dâhil olmasından dolayı, ebeveyn-çocuk etkileşimleri çocuğun motivasyonunu iyileştirmektedir. Aile ortamının okuma motivasyonunu artıran diğer yönleri; kültürel faaliyetlere katılım, kaynakların sağlanması ve ebeveynlerin aktif okuma davranışı ve okumanın değerlendirilmesi gibi ifade edilebilir (McElvany and Artelt, 2009).

İçsel motivasyon, öz belirleme kuramında belirtilen üç temel psikolojik ihtiyaç olan özerklik, yetkinlik ve ilişki ihtiyacının doyurulmasına dayalıdır. Araştırmalarda öğrencilerin içsel motivasyonlarının iyileştirilmesi için özerklik destekleyici bir öğretimin nasıl yapılacağı konusunda sağlık alanındaki eğitimcilerin uygulamaları için Öz belirleme kuramı taranarak 12 adet ipucu sunulmuştur (Kusurkar, Croiset and Ten Cate, 2011; Ten Cate, Kusurkar and Williams, 2011; Hospel and

Galand, 2016). Aşağıda belirtilen bu ipuçlarından çocuklarını motive etmek için ebeveynler de yararlanabilirler.

1. Öğrencilerin ihtiyaç ve istekleri bilinip doyurulmalıdır.
2. Öğrencilerin içsel durumlarının davranışlarına rehberlik etmeleri sağlanmalıdır.
3. Öğrencilerin aktif katılımları teşvik edilmelidir.
4. Öğrenciler öğrenmeleri ile ilgili daha fazla sorumluluk almaları için cesaretlendirilmelidirler.
5. Öğrencilere yapılandırılmış rehberlik sağlanmalıdır.
6. Görevler optimal zorlukta olmalıdır.
7. Pozitif ve yapıcı geri bildirim verilmelidir.
8. Öğrencilere duygusal destek verilmelidir.
9. Öğrencilerin olumsuzluk ifade eden duyguları kabul edilmelidir.
10. Öğrencilerin ilgilerini çekmeyen faaliyetler için konunun önemi onlarla konuşulmalıdır.
11. Öğrencilere seçenekler sunulmalıdır.
12. Öğrencilere yönelik sert ifadeler yerine daha nazik ifadeler kullanılmalıdır.

Wigfield ve arkadaşlarına göre (2007), öz-yeterliğe ailesel etkiler bebeklik döneminden başlamakta olup, ebeveynler ve bakıcılar çocukların öz-yeterliklerini farklı şekilde etkileyen deneyimler sunmaktadır. Çocukların çevre ile etkili bir şekilde etkileşime girmesini sağlayan ev unsurları, öz-yeterliliği olumlu yönde etkileyebilmektedir. Gençlerin merakını uyaran ve ustalık deneyimlerine izin veren bir ortam sağlayan ebeveynler, çocukların öz-yeterliklerini geliştirmeye yardımcı olur. Buna karşılık, daha fazla merak ve keşif aktivitesi sergileyen çocuklar ebeveynlerin duyarlılığını artırır. Ortamlar, çocukların merakını uyandıran ve karşılanabilecek zorluklar sunan ilginç aktiviteler açısından zengin olduğunda, çocuklar etkinlikler üzerinde çalışmaya ve böylece yeni bilgi ve becerileri öğrenmeye motive olurlar. Ev ortamlarında çok fazla değişkenlik vardır. Bazılarında çocukların düşünmesini teşvik eden bilgisayarlar, kitaplar ve bulmacalar gibi materyaller bulunur. Çocuklarının bilişsel gelişimine büyük yatırım yapan ebeveynler onlarla öğrenmeye zaman harcayabilirler. Sıcak, duyarlı ve destekleyici bir ev ortamı sağlayan, araştırmayı teşvik eden, merak uyandıran, oyun ve öğrenme materyalleri sağlayan ebeveynler çocuklarının entelektüel gelişimini hızlandırabilirler. Ebeveynler ayrıca çeşitli ustalık deneyimleri için düzenleme yaptıklarında öz-yeterlik bilgilerinin kilit sağlayıcılarıdır. Bu tür deneyimler, faaliyetlerle zenginleştirilmiş ve çocukların keşfetmekte özgür olduğu evlerde meydana gelir. Çocuklara zorluklarla başa çıkmanın yollarını, kalıcılığı ve çabayı modelleme yollarını öğreten ebeveynler, çocukların öz-yeterliklerini güçlendirir. Çocuklar büyüdükçe, akranları giderek daha önemli hale gelir (Steinberg, Brown and Dornbusch, 1996). Çocuklarını etkili yaşlıtlarına yönlendiren ebeveynler,

öz-yeterlik konusunda daha fazla destek sağlar. Evler aynı zamanda ikna edici bilgi kaynağıdır. Farklı etkinlikler denemeye ve çabalarını desteklemeye teşvik eden ebeveynler, çocuklarının zorluklarla daha iyi başa çıkabilecek şekilde gelişmesine de yardımcı olurlar.

5.Sonuç

Motivasyon kavramının çok kapsamlı olması ve bu konu ile ilgili çalışmaların popüler bir şekilde devam etmesi nedeniyle literatürde çok sayıda kuram ortaya atılmış ve bazı mevcut kuramlar da yeniden düzenlenme yoluna gidilmiştir. Bu kuramlarla ortaya konulan bilimsel olarak güvenilir açıklamalar, motivasyon kavramının anlaşılması ve buna dayalı olarak başta eğitim, öğrenme, bilim, iş hayatı, sağlık olmak üzere diğer bir çok alanda çeşitli kararların alınması, yöntemlerin ya da modellerin geliştirilmesi açısından son derece faydalı bakış açıları sağlamaktadır. Çalışmalar incelendiğinde geliştirilen farklı motivasyon kuramlarının temelde birbirine benzediği ve bazı kavramsal yapıların örtüştüğü görülmektedir. Bu çalışmada üzerinde durulan öz belirleme kuramı, çocukların eğitiminin şekillendirilmesi ve öğrenmenin etkili bir şekilde gerçekleştirilebilmesi açısından eğitimcilere ve ebeveynlere önemli bilgiler sunmaktadır. Yani bu kuram çocukların eğitimi açısından eğitimcilere ve ebeveynlere rehber niteliğinde düşünülebilir. Çağdaş motivasyon psikolojisinin önemli kuramlarından biri olarak nitelendirilen öz belirleme kuramı motivasyonun koşullara göre değişebileceğini bu nedenle bireylerin motive edilmesinde uygun koşulların oluşturulmasının önemli olduğunu vurgulamaktadır. Bu kuram bireylerdeki içsel motivasyonu çok önemsemekte ve dışsal motivasyonun da içsel motivasyona dönüşebileceğini ileri sürmektedir. Uygun koşulların oluşturulmasında bireylerin temel psikolojik ihtiyaçlarının belirlenmesi gerekmektedir. Öz belirleme kuramı ihtiyaçların desteklenmesi halinde içsel motivasyonun gelişeceğini vurgulamaktadır. Kuram karşılanması gereken psikolojik ihtiyaçları, özerklik, yetkinlik ve ilişki şeklinde üç başlık altında toplamaktadır. Daha iyi öğrenme, kavramsal anlayış, akademik performans ve başarı yüksek bir içsel motivasyonu gerekli kılmaktadır. Bu nedenle eğitimci ve ebeveynlerin çocukların üç temel psikolojik ihtiyaçlarını (özerklik, yetkinlik ve ilişkililik) göz önünde bulundurmaları son derece önemli görülmektedir. Öğrencilerin başarıya ulaşılabilmesi için bu ihtiyaçlarının mutlaka doyurulması gerekmektedir. Ayrıca burada bilinmesi gereken önemli bir husus bu psikolojik ihtiyaçların bütüncül olarak karşılanmasının gerekliliğidir. Çünkü ihtiyaçlardan herhangi birinin eksik kalması ya da karşılanamaması durumu motivasyon üzerinde yıkıcı bir etki yapabilmektedir. Bu nedenle eğitim ortamlarının düzenlenmesi amacıyla yapılacak analizlerde temel psikolojik ihtiyaçların üzerinde durulmalıdır.

Kaynaklar

Alderfer, C. (2011). *The Practice Of Organizational Diagnosis: Theory And Methods*. OUP USA.

Baker, L., Mackler, K., Sonnenschein, S., & Serpell, R. (2001). Parents' interactions with their first-grade children during storybook reading and relations with subsequent home reading activity and reading achievement. *Journal of School Psychology*, 39(5), 415-438.

Bayraktar, H. V. (2015) Sınıf yönetiminde öğrenci motivasyonu ve motivasyonu etkileyen etmenler. *Turkish Studies international Periodical for the Languages, literature and history of Turkish or Turkic* 10(3), 1079-1100.

Biggs, J., & Tang, C. (2014). *Teaching For Quality Learning at University*. Maidenhead. Berkshire, UK: McGraw-Hill Education.

Brophy, J.E. (2008). Developing Students' Appreciation For What is Taught in School. *Educational Psychologist*, 43(3), 132-141.

Brophy, J. E. (2012). *Motivating Students to Learn*. 3rd. Ed., New York, NY: Routledge.

Caulton, J. R. (2012). The development and use of the theory of ERG: A literature review. *Emerging Leadership Journeys*, 5(1), 2-8.

Cook, D. A., & Artino Jr, A. R. (2016). Motivation to learn: an overview of contemporary theories. *Medical Education*, 50(10), 997-1014.

Çelik, S. (2009). Projeye dayalı öğrenme yaklaşımının fen bilgisi öğretmen adaylarının bilim ve teknolojinin doğası anlayışlarına ve bilimsel süreç becerilerine etkisi. *Yayımlanmamış doktora tezi*, Atatürk Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Erzurum.

Çelik, S., & Bayrakçeken, S. (2006). The effect of a 'Science, Technology and Society' course on prospective teachers' conceptions of the nature of science. *Research in Science & Technological Education*, 24(2), 255-273.

Deci, E. L., & Ryan, R. M. (1985). *Self-Determination and Intrinsic Motivation in Human Behavior*. EL Deci, RM Ryan.

Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2000). The " what " and " why " of goal pursuits: Human needs and the self-determination of behavior. *Psychological Inquiry*, 11(4), 227-268.

Deci, E. L., & Ryan, R. M.(Eds.) (2002). *Overview of Self-Determination Theory: An Organismic Dialectical Perspective. Handbook of Self-Determination Research*, Rochester, NY: University of Rochester Press.

Deckers, L. (2018). *Motivation: Biological, Psychological, and Environmental*. 5th Ed., New York, NY, Routledge.

Gnambs, T., & Hanfstingl, B. (2016). The decline of academic motivation during adolescence: An accelerated longitudinal cohort analysis on the effect of psychological need satisfaction. *Educational Psychology*, 36(9), 1691-1705.

Gopalan, V., Bakar, J. A. A., Zulkifli, A. N., Alwi, A., & Mat, R. C. (2017). A review of the motivation theories in learning. *In AIP Conference Proceedings* (Vol. 1891, No. 1,).

Gottfried, A. E., Fleming, J. S., & Gottfried, A. W. (1994). Role of parental motivational practices in children's academic intrinsic motivation and achievement. *Journal of Educational Psychology*, 86(1), 104.

Greene, R. W. (2016). *Raising Human Beings: Creating A Collaborative Partnership With Your Child*. New York, NY: Scribner.

Grolnick, W. (2003). *The psychology of parental control: How well-meant parenting backfires*. Hillsdale, NJ: Lawrence E.

Grolnick, W. S. (2009). The role of parents in facilitating autonomous self-regulation for education. *Theory and Research in Education*, 7(2), 164-173.

Hospel, V., & Galand, B. (2016). Are both classroom autonomy support and structure equally important for students' engagement? A multilevel analysis. *Learning and Instruction*, 41, 1-10.

Irvine, J. (2018). A Framework for Comparing Theories Related to Motivation in Education. *Research in Higher Education Journal*, 35, 1-30

Keller, J.M.(2019). *Öğrenme ve Performans İçin Motivasyonel Tasarım* (Çev. Ed. Yalçın Kılıç Türel), Ankara: ASOS Yayınları.

Kıran, H. & Çelik, K. (Ed.) (2020). *Etkili Sınıf Yönetimi*. Ankara: Anı Yayıncılık.

Koçer, T. (2011). *İşletme Yöneticiliği*. İstanbul: Beta.

Kusurkar, R. A., Croiset, G., & Ten Cate, O. T. J. (2011). Twelve tips to stimulate intrinsic motivation in students through autonomy-supportive classroom teaching derived from self-determination theory. *Medical Teacher*, 33(12), 978-982.

Legault, L. (2017). Self-determination theory. *Encyclopedia of personality and individual differences*, 1-9.

Lei, S. A. (2010). Intrinsic and extrinsic motivation: Evaluating benefits and drawbacks from college instructors' perspectives. *Journal of Instructional Psychology*, 37(2), 153-161.

Li, K., & Keller, J. M. (2018). Use of the ARCS model in education: A literature review. *Computers & Education*, 122, 54-62.

Maslow, A. H. (1943). A theory of human motivation. *Psychological Review*, 50 (4), 370.

McClelland, D. C. (1961). *Achieving Society*. Simon and Schuster.

McElvany, N., & Artelt, C. (2009). Systematic reading training in the family: Development, implementation, and initial evaluation of the Berlin Parent-Child Reading Program. *Learning and Instruction*, 19(1), 79-95.

Murphy, P. K., & Alexander, P. A. (2000). A motivated exploration of motivation terminology. *Contemporary Educational Psychology*, 25(1), 3-53.

Öztürk, E. Ö. (2012). Contemporary motivation theories in educational psychology and language learning: An overview. *The International Journal of Social Sciences*, 3(1), 33-46.

Pakdel, B. (2013). The historical context of motivation and analysis theories individual motivation. *International Journal of Humanities and Social Science*, 3(18), 240-247.

Petri, H. L. (2005). Four motivational components of behavior. *Revista Electrónica de Motivación y Emoción*, 8(20-21), 1-24.

Rhee, H. (2019). Comparison of Process Theories to Content Theories in Motivating Workforces. *International Journal of Human Resource Studies*, 9(4), 267-274.

Riley, G. (2016). Evde eğitimde kendi kaderini tayin teorisinin ve bilişsel değerlendirme teorisinin rolü. *Cogent Eğitim*, 3 (1), 1163651.

Ryan, R. M. (1982). Control and information in the intrapersonal sphere: An extension of cognitive evaluation theory. *Journal of Personality and Social Psychology*, 43(3), 450.

Ryan, R. M. (2012). *Motivation and The Organization of Human Behavior: Three Reasons For The Reemergence of A Field*. The Oxford handbook of human motivation, 3-10.

Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2000). Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being. *American Psychologist*, 55(1), 68.

Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2017). *Self-Determination Theory: Basic Psychological Needs in Motivation, Development, And Wellness*. Guilford Publications.

Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2020). Intrinsic and extrinsic motivation from a self-determination theory perspective: Definitions, theory, practices, and future directions. *Contemporary Educational Psychology*, 101860.

Schunk, D. H., Meece, J. R., & Pintrich, P. R. (2014). *Motivation in Education: Theory, Research, and Applications* .4th ed.. Pearson New International Edition.

Seel, N. M. (Ed.). (2011). *Encyclopedia of the Sciences of Learning*. Springer Science & Business Media.

Seli, H., & Dembo, M. H. (2020). *Motivation and Learning Strategies For College Success*. 6th Ed.,New York NY, Routledge.

Serinkan,C. (Ed.) (2012). *Liderlik ve Motivasyon: Geleneksel ve Güncel Yaklaşımlar*. Nobel: Ankara.

Stanley, K. R., & Plucker, J. A. (2008). Improving high school graduation rates. *Education Policy Brief*, 6(7), 1-12.

Steinberg, L. D., Brown, B. B., & Dornbusch, S. M. (1996). *Beyond The Classroom: Why School Reform Has Failed and What Parents Need To Do*. New York, NY: Simon & Schuster.

Taylor, G., Jungert, T., Mageau, G. A., Schattke, K., Dedic, H., Rosenfield, S., & Koestner, R. (2014). A self-determination theory approach to predicting school achievement over time: The unique role of intrinsic motivation. *Contemporary Educational Psychology*, 39(4), 342-358.

Ten Cate, O. T. J., Kusurkar, R. A., & Williams, G. C. (2011). How self-determination theory can assist our understanding of the teaching and learning processes in medical education. AMEE guide No. 59. *Medical Teacher*, 33(12), 961-973.

Turabik, T., & Baskan, G. A. (2015). The importance of motivation theories in terms of education systems. *Procedia-Social And Behavioral Sciences*, 186, 1055-1063.

Tünkler, V. (2018). İlköğretim Öğrencilerinin Sosyal Bilgiler Dersine Yönelik Yeterlik Beklentileri ve Değer Algılarının İncelenmesi. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 34(4), 1107-1120.

Usher, A., & Kober, N. (2012). What roles do parent involvement, family background, and culture play in student motivation. *Center on Education Policy*, 4(6), 1-14.

Wen-ying, M. A., & Xi, L. I. U. (2016). A New View on Teaching Motivation-Self-determination Theory. *Sino-US English Teaching*, 13(1), 33-39.

Wigfield, A., Eccles, J. S., Schiefele, U., Roeser, R. W., & Davis-Kean, P. (2007). Development of achievement motivation. *Handbook of child psychology*, 3.

Zhou, M., & Brown, D. (2015). *Educational Learning Theories*. 2nd pres. Georgia: Education Open Tetxtbooks.

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Atatürk University Journal of Faculty of Letters
Sayı / Number 66, Haziran/ June 2021, 506-527

الخصائص الثقافية للدارسين وأثرها على تعلم اللغة العربية
في صفوف الناطقين بغيرها

Öğrencilerin Kültürel Özellikleri ve Anadili Arapça Olmayan Öğrenci Sınıflarında Arapça Öğretiminde Söz Konusu Özelliklerin Etkisi

The cultural characteristics of the learners and their effects on learning Arabic language among speakers of other languages

(Makale Geliş Tarihi: 10.08.2020 / Kabul Tarihi: 16.03.2021)

Ahmed Hassan Mohamed ALI*

تؤكد الدراسات على العلاقة الوثيقة بين ارتفاع أداء المعلم وبين إدراكه لثقافات الطلاب، حيث إن ربط السلوكيات الصادرة عن الطلاب غير الناطقين بالعربية تبعاً لمفهومها في ثقافتهم يساعد المعلم على التصرف الأمثل إزاءها، وعدم إدراكه لمذلولها في ثقافتهم يجعل التفاهم صعباً بينه وبين الطلاب متعددي الجنسيات، كما أنه يمثل حاجزاً لتقدم الطلاب في تعلم اللغة العربية، ولذا هدفت الدراسة إلى الإجابة عن السؤالين الآتيين:

1- ما الخصائص الثقافية المؤثرة على تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها؟

2- ما الفروق الثقافية بين الدارسين تبعاً لاختلاف جنسياتهم؟

ولتحقيق أهداف الدراسة استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي؛ حيث أعد استبانة لتحديد الخصائص الثقافية التي تؤثر على تعلم اللغة العربية، وقسمت إلى سبعة محاور، وطبقت على مجموعتين من الطلاب: (أتراك- إندونيسيين)، وأسفرت نتائج الدراسة عن وجود فروق دالة بين المجموعتين تبعاً لاختلاف محاور الاستبانة.

الكلمات المفتاحية: الخصائص الثقافية، طرائق التدريس، تعلم العربية، غير الناطقين بالعربية.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Bölümü., Bursa / TÜRKİYE. Asst. Prof., Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Arabic language and Rhetoric, Bursa / TURKEY. E-mail: dr.ahmad.hassann@gmail.com / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9306-0368>

Öz

Araştırmalar öğreticinin, performansıyla öğrencilerin kültürel farkındalıkları arasında sıkı ilişki bulunduğunu vurgulamaktadırlar. Şöyle ki, anadili Arapça olmayan öğrencilerin davranışlarının, kendi kültürlerindeki anlamlarıyla irtibatlandırılması, bu davranışlar karşısında öğreticinin ideal bir tutum sergilemesine yardımcı olmaktadır. Öğreticinin bu davranışların öğrencilerin kültürlerindeki anlamlarının farkında olmaması ise değişik uyruklardan olan öğrencileriyle anlaşabilme eylemini güçleştirmektedir. Ayrıca bu durum öğrencilerin Arapça öğrenimindeki ilerleyişleri önünde engel oluşturmaktadır. Çalışmamız iki soruya yanıt aramayı hedeflemektedir:

1- Ana dili Arapça olmayanlara Arapça öğretiminde etkili olan kültürel özellikler nelerdir?

2- Uyruk farklılıklarına bağlı olarak öğrenciler arasındaki kültürel farklar nelerdir?

Çalışmanın hedeflerini gerçekleştirmek üzere nitel analiz yöntemi kullanılmıştır. Bu maksatla Arap dilinin öğrenilmesine etki eden kültürel özelliklerin tespiti için yedi ana bölümden oluşan bir anket hazırlanmıştır. Ardından anket, Türk ve Endonezyalı öğrencilerden oluşan iki öğrenci grubuna uygulanmıştır. Araştırmadan elde edilen sonuçlara göre anketin bölümlerindeki değişikliğe bağlı olarak iki grup arasında anlamlı farklar bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kültürel özellikler, Arapça Öğretimi, Öğretme teknikleri ve anadili Arapça olmayanlar.

Abstract

Studies have shown a close relationship between the enhancement of the teacher's performance and the awareness of the students' cultures. In other words, associating between the behaviors of non-native Arabic speakers and their cultural background helps the teacher react effectively to the students' behaviors. Nevertheless, unawareness of students' cultural background makes it difficult for the teacher and his multinational students to communicate effectively and represents an obstacle for students to acquire the language. Hence, the study aims at identifying the cultural characteristics that affect learning the Arabic language to speakers of other languages and revealing the cultural differences among learners based on their nationalities. So, the study uses the analytical descriptive method based on a questionnaire. This questionnaire identifies the cultural characteristics that influence Arabic Learning. It is divided into seven parts and applied on two groups: Turkish and Indonesian. Results show significant differences between the two groups.

Key Words: Cultural features, Learning Arabic, Teaching Methods and The non-native speakers of the Arabic language.

مقدمة*1

عرفت اللغة بأنها "مجموعة من الرموز الصوتية التي يحكمها نظام معين والتي يتعارف أفراد مجتمع ذي ثقافة معينة على دلالاتها من أجل تحقيق الاتصال بين بعضهم البعض" (طعيمة، 1986: ص. 135)، كما عرفت بأنها "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم" (ابن جني، 1952: ص. 23)، فهي أسلوب تعابش بين الناس، ووسيلة تفاعل وتواصل بين الشعوب، وهي الوسيلة الأولى التي تعمل على بناء الأمة وحضارتها وحماية كيانها" (كاتبي، 2013: ص. 2)، كما أنها "الجسر الذي تعبر عليه الأجيال من الماضي إلى الحاضر والمستقبل، فاللغة طريقة لا غنى عنها للتواصل والتفاعل بين الناس في مختلف الدول، وهي الحاملة لتراث وثقافة وحضارة المجتمعات" (علي، 2018: ص. 224).

وهذا ما قامت به اللغة العربية حيث "استوعبت التراثين العربي والإسلامي، كما استوعبت ما نقل إليها من تراث الأمم والشعوب ذات الحضارة القديمة؛ كالفارسية واليونانية والرومانية والمصرية، ونقلت إلى البشرية في فترة ما أسس الحضارة وعوامل التقدم في العلوم والطب والرياضيات والطب والفلك والموسيقى" (مدكور، 2006: ص. 1).

وقد ارتبطت اللغة العربية بالإسلام ارتباطا كبيرا، فهي "اللغة الدينية لجميع المسلمين في أنحاء العالم سواء أكانوا يتكلمون العربية أم لا يتكلمونها، فهم يتلون القرآن الكريم في أصله العربي، وليست هناك ترجمة في أي لغة يمكن أن تستخدم بديلا عن الأصل العربي، كذلك فالصلوات الخمسة ينبغي على كل مسلم أن يؤديها بالعربية، ومثل هذا يقال عن بقية شعائر الإيمان والعبادات" (يونس، 1978: ص. 24)، كما أنها "لغة قومية لأكثر من ثلاثمئة مليون عربي يعيشون في 22 دولة، يشكلون قوة اقتصادية كبرى، فضلا عن ذلك فإن التعاطي مع هذا المجموع البشري (العرب) تجارياً يستوجب تعلم اللغة العربية بغرض إيجاد أسواق تجارية رائجة" (عبدالله، 2017: ص. 713).

كما اعتبرتها الأمم المتحدة- في الدورة الثامنة والعشرين- "إحدى لغات ستة تستخدم كلغات رسمية ولغات عمل، إذ ينص القرار رقم 28 على إدخال اللغة العربية بين اللغات الرسمية، ولغات العمل التي تستخدم في الجمعية العامة وفروعها الرئيسية" (يونس، 1978: ص. 24).

ونظراً لهذه الأهمية فقد أقبل آلاف الدارسين على تعلم اللغة العربية ودراسة الثقافة الإسلامية؛ وذلك للعلاقة العميقة التي تجمع بينها وبين الإسلام من جهة. أو رغبة في التواصل مع أهل اللغة من جهة أخرى.

إن الحديث عن أهمية تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها يقودنا إلى معلم اللغة العربية الذي يعد من أهم عناصر العملية التعليمية؛ بما يمتلك من تأثير على العناصر الأخرى، فهو لا يعلم مجرد مادة معرفية، ولا يقتصر دوره إزائها على تزويد الطلاب بالجديد فيها، أو تنمية اتجاهات معينة من خلالها فحسب، بل إنه مسئول عن تزويد طلابه بمهارات الاتصال، كما أنه "ناقل لتراث أمة عريقة، أصيلة الحضارة، ترتبط لغتها بأعز ما لديها، فالمعلم الجيد للغة العربية لغير الناطقين بها ينبغي أن يقدم المادة التعليمية بطريقة تلائم طلابه، ونفي بالحاجات المطلوبة، وتحقيق الأهداف المرجوة، بالإضافة إلى إمكانية

* هذه الدراسة تم تطبيقها على عشرين جنسية، وقد اكتفى الباحث بذكر النتائج الخاصة "بجنسيتين" لأن المقام لا يتسع لاستيعاب كل النتائج.

اطلاعه على ما يستجد من طرائق التدريس لزيادة كفاءته في عمله" (هريدي، 1998: ص.4)، فهو بحق المحرك الأساسي والباعث الرئيس في إقبال الدارسين على تعلم العربية وبناء اتجاهات إيجابية نحوها، أو النفور منها وعدم الرغبة في مواصلة دراستها.

وفي هذا السياق يواجه معلمو العربية للناطقين بغيرها مشكلات عديدة في الصف الدراسي متعدد الجنسيات؛ حيث يكثر فيه عدد الطلاب مع اختلاف لغاتهم وجنسياتهم وثقافتهم وأهداف التحاقهم بالدراسة، مما يتعذر معه تخصيص فصل لكل نوى لغة واحدة، أو لكل نوى جنسية واحدة، أو المتقاربين في الثقافة أو الأهداف". (الجردي، 1985).

والمشكلة السابقة واجهها الباحث أثناء تدريسه في صفوف السنة التحضيرية، حيث كان الصف الواحد يحتوي على جنسيتين أو أكثر، فكانت تنتوع استجابات الدارسين إزاء بعض الخصائص الثقافية بسبب اختلاف ثقافتهم، فمثلاً: كانت تنسم صفوف الطلاب الإندونيسيين بقلة تفاعلهم مع الأنشطة الجماعية في الدرس، والعزوف عن المشاركة في المناقشات الموجهة لاسيما في الموضوعات الجدلية أثناء تفعيل مهارات التحدث، وكذلك الانسحاب من المواقف التي تقتضي مواجهة الآخرين، وقلة إنجاز المهام التي تعتمد على استخدام التقنيات والوسائط التعليمية كالحاسوب والشبكة الدولية وغيرها، في حين يختلف الأمر تماماً مع الطلاب الأتراك الذين يزداد تفاعلهم مع الأنشطة الجماعية التي تعتمد على الاتصال الشفهي لاسيما الموضوعات التي تعتمد على الجدل وإبداء الآراء المدعمة بالحجج والأدلة، والمبادرة لمواجهة المخاطبين، وإنجاز بعض المهام التي تعتمد على استخدام التقنيات والشبكة الدولية وغيرها. فكانت تلك التفاعلات تثير أسئلة عديدة لم يجد لها الباحث تفسيراً علمياً دقيقاً، ولذلك حاول من خلال هذه الدراسة الإجابة عن تلك الأسئلة.

1. الإحساس بالمشكلة:

أكدت إحدى الدراسات على أن "الثقافة والتعليم والتواصل كلها عناصر متداخلة ومتشابكة، وفهم المعلم للعلاقة بين هذه المجالات الثلاثة يعد أمراً ضرورياً في الفصول الدراسية ذات الثقافات المتعددة، وغياب المرجعية الخاصة بالعناصر الثلاثة السابقة يجعل التفاهم صعباً بين الطلاب متعددي الجنسيات ومعلميهم" (Holmes & Cooper, 2004: p37).

كما أكدت دراسة أخرى على أن "التوقعات الخاصة بالعلاقة بين المعلم والمتعلم، والتفاعل داخل الفصل، والاختبارات والتقييم، والتكامل الأكاديمي، تختلف وتتباين حول العالم، وفهم هذه الاختلافات قد يكون أساسياً لتعزيز النجاح الأكاديمي؛ فمثلاً: طلاب الجامعة الذين يدرسون الإنجليزية كلغة ثانية ESL، والكليات التي تتعامل مع طلاب اللغة الإنجليزية غالباً ما يتسائلون: "لماذا ينخفض معدل مشاركة طلابي داخل الفصل؟ لماذا يقتصر طلابي على ترديد ما أقوله؟ لماذا لا يبديون آراءهم؟ لماذا لا يكون عندهم أي خلفية عن الدورات التي يرغبون في الالتحاق بها عندما يأتون للتسجيل؟" وغالباً ما يتساءل الطلاب: "لماذا يلح عليّ معلمي ويطلب مني دائماً الحديث عن خبراتي الشخصية؟ لم نعتد على فعل مثل هذا الأمر في بلادنا! لماذا تعطون هذا الموضوع هذا القدر من الأهمية! وهناك المزيد من الأسئلة التي تدور في أذهان الطلاب الأجانب" (Ilene & Rubenstein, 2006: p430).

ومثال آخر: "قد يتجنب الطلاب التقاء العينين بالمعلم لأنه علامة احترام في ثقافته، وقد بيتسم الطلاب في مواقف لا تستدعي ذلك لأنها علامة احترام أيضاً، وقد ينكمش من التواصل البدني أو الاقتراب من الآخرين لأنه قد يمثل شيئاً من المحرمات في ثقافته، كما أنه قد يتجنب التفاعل في العمل الجماعي بسبب عدم استخدام المعلمين له في ثقافته، وكذلك تجنبه للاشتراك في مناظرات ومناقشات لأنه يعدّ تحدٍ صريح للمعلم وهو أمر غير مقبول في ثقافته" (A Guide for Teachers, 2005: p3).

وبناء على ما سبق تبرز أهمية البحث الحالي التي تهدف إلى تحديد الخصائص الثقافية المطلوب دراستها في ثقافات دارسي العربية من الناطقين بغيرها؛ من أجل تضمينها في برامج إعداد المعلم وتدريبه.

2.1. تحديد المشكلة:

تناولت العديد من الدراسات الأجنبية (Husen & Rubenstein: 2006، Postlethwaite: 1991) العلاقة الوثيقة بين ارتفاع أداء المعلم وبين إدراكه لخصائص ثقافات الطلاب التربوية داخل الصفوف، ورغم ذلك لم يجد الباحث في حدود علمه- لم يجد دراسة عربية تناولت ذلك الموضوع بالبحث، حيث اقتصرت الدراسات على تناول ثقافة اللغة العربية في مناهج تدريسها.

وبناء على ذلك فقد تحددت مشكلة هذه الدراسة في حاجة المعلمين ومخططي المناهج والبرامج التدريبية إلى تحديد الخصائص الثقافية المؤثرة على تعليم الطلاب اللغة العربية، لأن من أهم أهداف برنامج تعليم اللغة العربية "إمام الطالب بكل أطراف الثقافة العربية، وقدرة الطالب على نقل ثقافته للأخرين" (صونثين، 2015، ص 18-19)، لأن تحديد هذه الخصائص يساهم في تحسين تفاهم المعلم مع طلابه داخل الصفوف متعددة الجنسيات.

وللتصدي لهذه المشكلة حاول الباحث الإجابة عن السؤالين الآتيين:

- 1- ما الخصائص الثقافية المؤثرة على تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها؟
- 2- ما الفروق الثقافية بين الدارسين تبعاً لاختلاف جنسياتهم؟

3.1. حدود الدراسة:

تحدد هذه الدراسة بالحدود الآتية:

أ- عينة الدارسين: فئتان من طلاب اللغة العربية الناطقين بغيرها هما: (الأتراك- الإندونيسيين)، ممن يدرسون في كلية الإلهيات جامعة بورصا أوداغ.

ب- الخصائص الثقافية: تتضمن الدراسة بعض الخصائص الثقافية المتعلقة بالمعلم، والطلاب، وطرائق التدريس، والأنشطة، والتقييم.

4.1. مصطلحات الدراسة:

أ- الخصائص الثقافية:

الثقافة:

لغة: "الثَّقَفُ يَثْقِفُ ثَقْفًا: صارَ حَذِيقًا فَطِنًا، فهو ثَقْفٌ، وثَقْفُ العلمِ والفنِّ: حذقهما، اصطلاحاً: العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق فيها" (الوسيط، 2004: ص. 98)

ويعرفها طعيمة بأنها تعني "ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعارف والعقائد وأشكال الفنون والقيم والقانون والعادات والتقاليد بل وجميع القدرات التي يكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع" (طعيمة، 1986: ص. 313).

وتعرف الخصائص الثقافية في هذا البحث بأنها العادات التربوية للطلاب متعددي الجنسيات إزاء ممارسات المعلمين داخل الصف.

ب- الناطقين بغير العربية:

يقصد بهذا المصطلح: "كل من يتعلم العربية ممن ليست العربية لغته الأولى، وهذا المصطلح يضم الأجانب والعرب الذين لا ينطقون بها" (طعيمة، وآخرون، 2010: ص. 57)، ويقصد بهم في هذا البحث: "دارسو اللغة العربية الأتراك والاندونيسيين غير المنتمين للثقافة العربية".

5.1. خطوات الدراسة:

تسير هذا الدراسة في الخطوات التالية:

أ- تحديد الخصائص الثقافية المؤثرة على تعليم اللغة العربية في صفوف الدارسين الناطقين بغيرها، ويتم ذلك من خلال:

- مسح الدراسات العربية والأجنبية التي اهتمت بالتعددية الثقافية في فصول تعليم اللغات للدارسين متعددي الجنسيات.
- مقابلة عدد من المتخصصين في مجال تعليم العربية للناطقين بغيرها؛ للاستفادة من آرائهم حول تحديد الخصائص الثقافية المؤثرة على تعليم العربية.
- تصنيف ما تم الوصول إليه في الخطوتين السابقتين في بناء استبانة يتم عرضها على الخبراء.
- تحديد الأوزان النسبية لعناصر الاستبانة بهدف الوصول إلى شكلها النهائي.
- إعداد الاستبانة في شكلها النهائي.

ب- تحديد الفروق الثقافية بين الدارسين تبعاً لاختلاف جنسياتهم؟

- اختيار مجموعتين من طلاب جامعة "بورصا أوداغ" من الناطقين بغير العربية، حيث تتكون المجموعة الأولى من الطلاب الأتراك، بينما تتكون المجموعة الثانية من الطلاب الإندونيسيين.
- تطبيق الاستبانة على المجموعتين المتساويتين في العدد والمستوى التعليمي.

ج- رصد النتائج ومعالجتها إحصائياً وتحليلها وتفسيرها.

6.1. أهمية الدراسة:

تفيد هذه الدراسة كلا من:

- أ- **المعلمين:** توعية المعلمين بالخصائص الثقافية للدارسين مما يساعدهم على اختيار طرائق التدريس المناسبة، مما يساهم في تحسين عمليتي التعلم والتعليم، وتحسين التواصل بين المعلمين والطلاب، كما تساعدهم في بناء توقعات مسبقة عن سلوكيات الطلاب التي اعتادوا عليها في ثقافتهم؛ فيتجنب الوقوع في سوء الفهم إزاء تصرفاتهم.
- ب- **مشرفي التعليم:** توعية القائمين على مؤسسات تعليم العربية- كالمشرفين والمديرين- بخصائص الطلاب؛ بهدف تحسين عملية المتابعة والتقويم؛ لتحقيق قدر كبير من النجاح داخل تلك المؤسسات.
- ج- **مخططي البرامج:** تحديد الخصائص الثقافية يساعد مخططي برامج تعليم العربية في بناء منهاج يلائم الدارسين؛ إضافة إلى مساعدتهم على بناء برامج الأغراض الخاصة التي تعتمد في بنائها على حاجات الدارسين وخصائصهم، كذلك يساعد مخططي برامج إعداد المعلمين في تدريبهم على التعامل الأمثل مع خصائص الدارسين تبعاً لاختلاف جنسياتهم.
- د- **الباحثين:** يمكن للباحثين تطبيق استبانة البحث على جنسيات أخرى، بهدف جمع معلومات جديدة عن خصائص الدارسين، كما يمكن الاستفادة من الإطار النظري للدراسة في بناء بحوث أخرى تتصل بنفس الموضوع.

2. الإطار النظري

التفاعلات الثقافية داخل الفصول متعددة الجنسيات تختلف وتتناب حول العالم، وفهم هذه الاختلافات قد يكون أساسياً لتعزيز النجاح الأكاديمي، وسوف نتناول الدراسات السابقة التي عالجت هذه الاختلافات من زوايا مختلفة كالآتي:

1.2. طرائق التدريس داخل الصف:

العمل الجماعي داخل الصف يأخذ أشكالاً عدة حول العالم، فعند العمل على مهمة معينة أو مناقشة موضوع محدد، نجد أن الأمريكيين معتادين على تقسيم الفصل إلى ثنائيات (pairs) أو إلى مجموعات صغيرة (small groups) وهو ما يطلق عليه اسم المهمة الطلابية المتزامنة (simultaneous pupil task)، أما في الفصل الصيني فتتوقع أن نرى الأسلوب التتابعي في الحديث (sequential pupil talk) وفيه يقف طالبان ويقومان بعمل محادثة قصيرة (سواء كانت عفوية أو مُعدة مسبقاً)، وأثناء ذلك ينصت باقي الفصل لهما ويتفكرون فيما يسمعون، وبعد ذلك يقوم طالبان آخران وهكذا.

'يعزى واتكيز نجاح هذا الأسلوب في الصين إلى أسلوب التدريب الأخلاقي الذي ذكرناه آنفاً، حيث يجب على الطالب أن ينصت جيداً، وأن يظهر الاحترام والتقدير لكل من المعلم، وباقي الطلاب، والعملية التعليمية نفسها' (P.433, 2006, Ilene & Rubenstein).

ومن ناحية أخرى أجريت دراسة على مجموعتين من الطلاب، إحداهما من نيوزيلاندا، والأخرى من شرق آسيا، من خلال إطارين لفهم الخلافات والتشابهات الثقافية داخل الفصول؛ النظام الفردي والجماعي، والنظام الحوارية والجدلي، وانعكاساتها على العادات التربوية داخل الصفوف، وقد أسفرت نتائجها على أنه 'بالرغم من أن الثقافة النيوزيلاندية غالباً ما يتم تصنيفها كثقافة فردية، وعادة ما يوصف نظامها

التعليمي بالحواري، إلا أن هناك تعددية كبيرة جدا في الخصائص والقيم الثقافية النيوزيلاندية، وقد كان الطلاب الماوريين والباسيفيكيين جزءا من هذه التعددية، فكلما الفريقيين يشتركان في عادات تربوية ذات طابع مميز يمكن تصنيفه كطابع جماعي، وقد أضاف طلاب شرق آسيا- مؤخرا- إضافات جديدة لتلك التعددية، فقد تم التعرف على أربع قيم أساسية تؤثر على العادات التربوية الشرق آسيوية". (P.437, 2004, Elsie& Cooper)

2.2. تفاعل الطلاب:

أول المتغيرات التي تطالعنا هي تفاعلات الطلاب داخل الصف، حيث نلاحظ أن هناك معايير متفاوتة تحدد كيفية التواصل بين الطلاب والمعلمين؛ 'ففي الولايات المتحدة يعد النظر المباشر في عيون مُحدثيك دليلا على الوضوح والصرامة والمباشرة، وبالتالي فإن تجنب النظر المباشر قد يُفسر على أنه محاولة لإخفاء شيء ما، إلا أن الوضع مختلف تماما في بعض الثقافات الأخرى؛ فالنظر المباشر إلى العينين قد يعد أسلوبا تطفاليا فضوليا أو غير لائق أو حتى مُخجل، وفي البلدان الآسيوية يدل النظر المباشر في عين المدرس على قلة الاحترام، وقد تسبب جهل بعض المدرسين الأمريكيين بهذه الاختلافات في عدم قدرتهم على التواصل بشكل مناسب مع طلابهم الآسيويين، حيث كانوا يترددون بين النظر المباشر وغير المباشر معا، ويتفقون ما بين هذا وذلك بأسلوب غريب، حيث بدوا وكأنهم "يراقصون طلابهم"، وقد اختبرت إحدى المعلمات الإنجليزية أسلوبا جديدا بعد دراسة هذه الاختلافات في إحدى ورش العمل، فبعدما طرحت إحدى الأسئلة على طلابها الأجانب تحولت بوجهها بعيدا عن الطلاب، وكانت إذا أحببت أن تسمح لأحد الطلاب بالإجابة كانت تميل برأسها نحوه، وكانت تومئ برأسها أثناء تجولها في الفصل. وقد كتبت المعلمة تقريرا يعبر عن مدى سعادتها، حيث قالت: إن استجابة الطلاب-طولا وعمقا- قد فاقت كل الخبرات السابقة" (P.434, 2006, Ilene& Rubenstein)

3.2. مكانة المعلم لدى الطلاب

اهتمت إحدى الدراسات بتحديد نوع العلاقة بين المعلم والطلاب من حيث كونها رسمية أو غير رسمية، كما اهتمت بأنماط التواصل والتفاعل تبعا لاختلاف الجسديات من خلال استخدام أسلوب الحديث الرسمي أو غير الرسمي في مواقف معينة، فعلى سبيل المثال: 'يميل الطلاب الآسيويون إلى الحديث بشكل رسمي مع مدرسهم، في حين تميل العلاقة بين المعلم والطلاب الأوروبي إلى طابع أقل رسمية، كما تعطي بعض الثقافات منزلة عالية لمهارة الكلام والقدرة على التحدث والتعبير الشفهي، حيث يجدون متعة في فن الكلام والخطابة، بينما قد ترى بعض الثقافات الأخرى أن الكلام الكثير يعد نوعا من التباهي". (P.150, 2004, Samovar, Porter)

ومن ناحية أخرى نلاحظ أن 'معظم البيانات الغربية تُنظر إلى دور المعلم- بشكل أساسي- من خلال نقل المعرفة أو المهارات، أما المعلم الصيني- في المقابل- يُنظر إليه باعتباره مرشد أخلاقي وصديق أو كاتب، وأن لديه معرفة نفيسة وقيمة والتي يتوجب على الطالب اكتسابها وتعلمها، وهذه العلاقة تتجلى بوضوح في الشعر الصيني الذي يقول "احترم المعلم وأحب الطالب". (P.75, 1991, Husen) & Postlethwaite

4.2. دور الطلاب والمعلم داخل الصف

هناك العديد من الدراسات التي تعقد مقارنة بين الطلاب الآسيويين (وخاصة الصينيين) والطلاب الغربيين (وخاصة الأمريكيين والأستراليين والبريطانيين)، هذه الدراسات تدعم الفكرة القائلة بأن «الطلاب الآسيويين يعانون من صعوبة التكيف مع البيئات التربوية التي تتميز بالتعلم الذاتي المستقل والتي يتضائل فيها دور المعلم، حيث لوحظ أن الطلاب الآسيويين لا يتفاعلون بالقدر الكافي داخل الفصل، كما أنهم لا يتحمسون للمشاركة في المناقشات الجماعية أو المناظرات، ولا يحبون إثارة الأسئلة أو الإجابة عنها، فالطالب الجيد في بريطانيا هو ذلك الطالب الذي ينتبه للمعلم ويتفاعل معه، أما في الصين فإن كلا من المعلمين والطلاب يُسلمون بأن جميع الطلاب يتوجب عليهم طاعة المعلم والإصغاء إليه. (P.20,1999, Smith&Smith)

النتائج السابقة تفسر بعض الظواهر التي لاحظها المدرسون الغربيون على طلابهم، حيث كانوا يتوقعون أن يطرح طلابهم بعض الأسئلة عليهم في أثناء عملية التعلم، وذلك بهدف استكمال بعض المعلومات التي قد يحتاجونها، أو بهدف المساعدة على الفهم، لكن الطلاب الصينيين يطرحون الأسئلة بعد أن يكونوا قد أتموا دراسة الموضوع بمفردهم وبالإعتماد على أنفسهم، فهم يعتقدون أن طرح الأسئلة لا بد أن يكون مبنياً على المعرفة، بل وقد يستنكرون أفعال أقرانهم الغربيين عندما يطرحون أسئلة مبنية على جهلهم بموضوع الدرس، فهذا الفعل بالنسبة لهم يعد ضرباً من الوقاحة". (P.430,2006, Ilene & Rubenstein)

وقد أرجعت إحدى الدراسات انخفاض تفاعل الطلاب الصينيين داخل الصفوف الدراسية إلى انعدام التوافق بين طلاب الثقافات المتأثرة بالفلسفة الكنفوشوسية والمعلمين الغربيين، فطلاب الثقافات الكنفوشوسية كانوا ينتظرون الإرشاد والتوجيه بالإضافة إلى فرض السلطة من المعلم، كما كانوا يتوقعون أن المعلم هو مركز الفصل، وأن نمط التدريس يعتمد على الأسلوب النقلي للمعرفة (النظام الجدلي)، بينما المعلمون الغربيون كانوا يتوقعون أن يقوم الطلاب بطرح الأسئلة، وأن يقوموا بالعمل اعتماداً على أنفسهم، وقد أدى اختلاف أنماط التعليم والتعلم –النابع من الاختلافات الثقافية– إلى ظهور صور من سوء الفهم؛ حيث وُصف طلاب الثقافات الكنفوشوسية بأنهم يتبعون نموذجاً "قاصراً"، وأنه قد تم قولبتهم بشكل مجحف، حيث وُصفوا بأنهم يعتمدون على الحفظ كالبيغاوات، وأنهم يباليغون في احترام المعلم، وأنهم غير مهينين أكاديمياً للدراسة في الدول الغربية، ولذلك "أوصت هذه الدراسة بست طرائق لمعالجة الاختلافات الثقافية داخل الفصول متعددة الثقافات، وهي: المعلم، الطالب، طريقة التدريس، المنهج، التقييم، العائلة". (P.437,2004, Elsie & Cooper)

نستنتج مما سبق أنه "يجب على معلم الطلاب الآسيويين أن يدرك احتياجاتهم إلى التكيف مع الأساليب الجديدة في التدريس، والتعلم، والتقييم، والتي غالباً ما تتضمن تحولاً من نموذج التعليم الذي يكون فيه المعلم محورياً للعملية التعليمية *teacher-centered* (وهو نموذج مبني على النصوص المعتمدة)، إلى التعلم الذاتي الذي يعتمد على البحث واستخدام المصادر اللامحدودة سواء المطبوعة أو المنتشرة على شبكة الإنترنت". (P.43,1997, Ballard & Clanchy)

5.2. استخدام التكنولوجيا:

ظن الكثيرون أن الإنترنت سيخلق فرصاً متساوية أمام الجنسيات المختلفة للوصول إلى المعلومات، إلا أنه قد واجه بعض الانتقادات، حيث يرى البعض أن الإنترنت يعمق الفجوة بين أولئك الذين يستطيعون استخدامه وغيرهم ممن لا يستطيعون ذلك، "فالطلاب الذين اعتادوا على طرق التدريس التقليدية قد يجدوا صعوبة في التكيف مع تقنيات التعلم النشط والإبداعي، فقد كان استخدام الصين لتكنولوجيا التعليم حتى وقت قريب غير كاف؛ ويرجع ذلك بشكل جزئي إلى ارتفاع التكلفة، كما يرجع أيضاً إلى الخوف من تدفق المعلومات غير المرغوب فيها". (P.832,2002, Marlow & Ferguson)

6.2. طرائق التقويم

إن تنوع طرائق التقويم يعد من أهم الخصائص الثقافية في ثقافات الدارسين، حيث "اللاحظ أن الأمور المتعلقة بالاختبارات، والتقييم، والمعايير الأكاديمية كلها تعكس الاختلافات الجغرافية، فالطلاب في معظم بلدان العالم معتادون على المعايير الأكاديمية الصارمة-خاصة فيما يتعلق بالمواد العلمية، وعلى الاختبارات التي تشجع أعلى درجات التنافس، في حين نلاحظ انتشار اختبارات الاختيار من متعدد في الولايات المتحدة، وهو النوع الذي يندر خارجها، لذا ينبغي أن ينتبه المعلمون إلى أن الأداء الأكاديمي الضعيف للطلاب الأجانب قد يكون سببه الافتقار إلى مهارات اجتياز الاختبارات، وليس ضعف إتقان المادة الدراسية". (Ilene & Rubenstein, 2006: p440).

وبناء على الإطار النظري السابق يمكن استخلاص النتائج الآتية:

- أ- تعتمد أغلب ثقافات الشرق (كالصينية) على النمط التقليدي في التعلم، بينما تعتمد ثقافات الغرب (أوروبا وأمريكا) على أنماط أخرى غير تقليدية، يكون الطالب -في أغلبها- هو محور التعلم، الأمر الذي يعطي بعض المؤشرات المتوقعة على إحدى عيني التجربة التي تنتمي إلى ثقافات الشرق (إندونيسيا).
 - ب- عدم إدراك المعلم للخصائص الثقافية في بيئات الدارسين في الصفوف متعددة الجنسيات يعوق التفاهم مع الطلاب، ويحول دون تحقيق الأهداف المرجوة بالشكل المطلوب.
 - ج- التعليم في المجتمعات الجماعية يتميز بأنه وسيلة لتحقيق المنزلة الاجتماعية المرموقة للفرد في محيط بيئته الاجتماعية، كما أنه وسيلة أيضا للتزقي إلى مرتبة عالية في محيط الجماعة، ويتحدث فيه الطلاب بشكل فردي فقط حين يطلب المعلم منهم ذلك بشكل شخصي أو في مجموعات صغيرة، كما يتميز بأنه لا يبد من الحفاظ فيه على الانسجام الرسمي المنظم في جميع الأوقات، ولا يمكن أن يتعرض أي من المعلم أو الطالب إلى مواقف مهينة تجرح كرامته أو تفقده ماء وجهه.
 - د- التعليم في المجتمعات الفردية يتسم بأنه وسيلة لتحسين حالة الفرد الاقتصادية، وتعزيز احترامه لذاته، وهو في سبيل ذلك يعتمد على قدراته وكفاءته، ويتحدث الطلاب بشكل فردي استجابة لدعوة عامة من قبل المعلم، أو يتحدث الطلاب بشكل فردي في مجموعات كبيرة، كما يتسم باستخدام أسلوب المواجهة أو المجابهة في المواقف التعليمية الذي قد يكون مفيدا، بل ويمكن خلق مواقف تتضمن صراعات صريحة، وليس هناك اهتمام قوي بمسألة حفظ ماء الوجه.
 - هـ- تناولت الدراسات السابقة مكونات المنهج في بيئات الدارسين مثل: تفاعل الطلاب، طرائق التدريس، مكانة المعلم ودوره لدى الطلاب، استخدام التكنولوجيا، طرائق التقويم، وهي العناصر التي يمكن الاستفادة منها في بناء الاستبانة.
 - و- ركزت الدراسات الغربية على المقارنة بين التعليم في المجتمعات الآسيوية من جهة، والتعليم في المجتمعات الغربية من جهة أخرى، إلا أنها أهملت بيئات التعلم في المجتمعات الإفريقية والإسلامية.
 - ز- حددت بعض الدراسات مقترحات لمعالجة الاختلافات الثقافية داخل الفصول متعددة الثقافات.
 - ح- ندرت الدراسات العربية في حدود علم الباحث-التي تناولت موضوع التعددية الثقافية في صفوف دراسي العربية من الناطقين بغيرها.
- يجب التأكيد على أن دراسة النماذج التربوية والممارسات والنتائج من مختلف أنحاء العالم قد تكون مثمرة للغاية إذا أحسننا الاستفادة منها في تحسين تفاعلنا مع طلابنا دراسي العربية من الناطقين بغيرها، كما أنها تقسر لنا بعض الظواهر التي كانت غامضة بالنسبة لنا.

3. الإطار التطبيقي:

يتضمن عرضاً لخطوات بناء أداة الدراسة، واختيار العينة، والأساليب الإحصائية المستخدمة، وتفصيل ذلك في الآتي:

1.3. أداة الدراسة:

من أجل الإجابة عن السؤال الأول من أسئلة الدراسة (ما الخصائص الثقافية المطلوب دراستها في ثقافات دارسي اللغة العربية من الناطقين بغيرها؟) قام الباحث بإعداد استبانة تبعا للخطوات الآتية:

2.3. هدف الاستبانة:

هدفت هذه الاستبانة إلى تحديد الخصائص الثقافية المؤثرة على تعليم العربية في صفوف الدارسين متعددي الجنسيات.

3.3. مصادر بناء الاستبانة:

- تم الرجوع إلى المصادر التالية عند بناء الاستبانة في صورتها المبدئية، وتشمل:
- الدراسات العربية والأجنبية التي اهتمت بالتعددية الثقافية في فصول تعليم اللغات للدارسين متعددي الجنسيات، التي عرضت في الإطار النظري للدراسة.
 - آراء المتخصصين في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

4.3. الصورة المبدئية للاستبانة:

دونت المحاور الرئيسة للاستبانة وما تتضمنه من عناصر فرعية تم الحصول عليها من المصادر السابقة، وبعد دمج المتشابه منها وحذف المكرر تم وضعها في استبانة تضمنت في صورتها المبدئية سبعين سؤالاً تدرج في خمسة محاور، هي (المعلم، الطالب، الكتاب، الأنشطة والوسائل التعليمية، التقويم)، وقد وضع أمام هذه الأسئلة ثلاثة اختيارات للسادة المحكمين (مناسبة-غير مناسبة-تعديل الصياغة)، بالإضافة إلى نفس الاختيارات لمدى مناسبة السؤال للمحور الذي صنف فيه، كما ترك في نهاية كل محور من المحاور السابقة مكاناً لكتابة ما يود المحكمون كتابته من أسئلة أو تعليقات.

5.3. صدق الاستبانة وثباتها:

للتأكد من صدق الاستبانة وأنها تقيس ما وضعت لقياسه تم عرضها على مجموعة من المتخصصين في مجال المناهج وطرائق التدريس؛ لتحديد آراءهم في مدى مناسبة هذه الأسئلة لموضوع الدراسة، ومدى مناسبتها للمحور الذي صنفت فيه، وإضافة ما يرويه مناسبة مما لم يذكر في الاستبانة. وأشار المحكمون إلى أن الاستبانة تحقق الهدف من إعدادها، إلا أنهم رأوا تعديل بعض الصياغات اللغوية، وحذف بعض الأسئلة التي لا تناسب الدارسين، واستجاب الباحث لتعليقاتهم.

كما تم حساب ثبات الاستبانة من خلال طريقة إعادة التطبيق وحساب نسبة الاتفاق بين نتائج التطبيق الأول والثاني، وقد وصلت إلى ٨٩.٠ مما يعني أن هذه الاستبانة لها ثبات مرتفع.

6.3. الاستبانة في صورتها النهائية:

أصبحت الاستبانة في صورتها النهائية مكونة من سبعة محاور، ومجموع عدد الأسئلة في كل المحاور ثمانون سؤالاً (ملحق 1)، وبذلك تكون قد تمت الإجابة عن السؤال الأول من أسئلة الدراسة.

7.3. عينة الدراسة:

انتقى الباحث أفراد عينته من خلال نوع يسمى: (العينة القصدية Purposive Sample)، واختيرت مجموعة البحث من طلاب كليات الإلهيات بجامعة "بورصا أوداغ" من جنسين: (الأتراك-الإنديسيين)، وتكونت كل مجموعة من عشرين دارساً؛ وسبب اختيار الباحث لهاتين الجنسيتين الفروق الكبيرة بينهما في الخصائص الثقافية داخل الصف.

8.3. الأساليب الإحصائية المستخدمة:

استخدم الباحث البرنامج الإحصائي "spss" في إدخال بيانات الطلاب وإجاباتهم عن الاستبانة التي تضمنت ثمانين سؤالاً؛ احتوى كل سؤال منها على ثلاثة اختيارات "نعم-لا-أحياناً"؛ من أجل جمع التكرارات والنسب المئوية في الإجابة عن كل سؤال من أسئلة الاستبانة على حدة، وكذلك تحديد المتوسطات بين المجموعتين اختبار (ت).

4. نتائج الدراسة:

سوف تعرض خلاصة النتائج إجمالاً دون التطرق إلى التفاصيل الإحصائية الأصلية نظراً لتسببها وضيق المساحة المسموحة للبحث.

1.4. خلاصة نتائج المحور الأول (المعلم):

- تسود العلاقة الرسمية بين المعلمين الأتراك وطلابهم أغلب الأحيان، وبدا ذلك في معظم إجابات الطلاب عن الأسئلة؛ من حيث مقام المعلم، وطريقة التحية، والاهتمام بهم بصفة عامة، ولم يتعارض ذلك مع تشجيع الدارسين على مناقشة آراء معلمهم، وإمكانية مخالفتهم في بعض الآراء، وهي النتيجة التي تفسر للباحث إقبال الطلاب الأتراك على مناقشة الموضوعات الجدلية في دروس المحادثة، وقدرتهم على إبداء آرائهم، مع الاحتفاظ بهيئة المعلم ومكانته بينهم.

- أما العلاقة بين المعلمين الإنديسيين وطلابهم فهي رسمية، وبدا ذلك في مقام المعلم بينهم (الأخ الأكبر)، وطريقة التحية، ورغم ذلك فالمجال أقل لإبداء الآراء الشخصية التي تعارض آراء المعلمين، وهو الأمر الذي يتفق مع ما أكدته الإطار النظري من أن معظم ثقافات شرق آسيا (الثقافات الكونفوشية) تميل لاحترام المعلم وتقديس آراءه؛ وهي النتيجة التي تفسر للباحث سبب انسحاب الطلاب الإنديسيين من مناقشة القضايا الجدلية في مهارة المحادثة.

2.4. خلاصة نتائج المحور الثاني (طرائق التدريس):

- أظهر الطلاب الإنديسيون أن معلمهم لا يستخدمون التعلم الجماعي في صفوفهم (كما أشير إلى ارتباط ذلك بفلسفة المجتمع)، بينما المعلمون الأتراك يسمحون بالعمل الجماعي في حدود؛ ولذلك بدت صفوف الأتراك أكثر نشاطاً من صفوف الإنديسيين.

- أظهر الطلاب الإندونيسيون أن معلمهم يعتمدون على إستراتيجية المحاضرة التقليدية كأسلوب في التدريس، وأحيانا يستخدمون إستراتيجيات الحوار وتمثيل الأدوار، أما المعلمون الأتراك فيستخدمون إستراتيجية المحاضرة معظم الوقت.
- أشار الطلاب الإندونيسيون أن معلمهم يستأثرون بالحديث داخل الصفوف، أما المعلمون الأتراك فيتركون مساحة لمشاركات الطلاب.
- كلتا الجنسيتين أشاروا إلى أن الصف يسوده النظام.

3.4. خلاصة نتائج المحور الثالث(الطلاب):

- لا توجد لدى الطلاب الإندونيسيين والأتراك مشكلات عرقية في صفوفهم.
- لا توجد جنسيات أخرى في صفوف الإندونيسيين، بينما تتنوع الجنسيات داخل صفوف الأتراك.
- يتجنب طلاب إندونيسيا النظر المباشر في عيون معلمهم ومواجهتهم، كما أنهم لا يواجهون غضبهم إلا بهوء شديد، أما الطلاب الأتراك فلا يتجنبون النظر في عيونهم.
- يعتمد الطلاب الإندونيسيون على أنفسهم في فهم الدروس، ولا يلقون الأسئلة إلا في اليوم التالي للدرس، ويحسبون الاستماع والقراءة التأملية من أجل الفهم، أما الطلاب الأتراك فيعتمدون على الأسئلة أثناء الدرس وبعده لحصول الفهم، ويعتمدون على الحفظ والتكرار لأجل الاستيعاب.

4.4. خلاصة نتائج المحور الرابع(الصف والإدارة التعليمية):

- أعداد كل من صفوف الدارسين الأتراك والإندونيسيين متوسطة، كما أن الطلاب الذكور ينفصلون عن الإناث في معظم صفوف الإندونيسيين، بينما تختلط بعض صفوف الطلاب الأتراك بالجنسين معا.
- أظهر الطلاب الإندونيسيون أن التعليم في بلادهم بعضه بمصروفات عالية، وبعضه منخفض التكلفة، أما الطلاب الأتراك فأبدوا أنه منخفض التكلفة، وأحيانا يكون على شكل منح تعليمية.
- قدرة الطلاب الإندونيسيين على شكاية معلمهم أكثر من الطلاب الأتراك.

5.4. خلاصة نتائج المحور الخامس(الكتاب):

- أكد الطلاب الأتراك أن معلمهم يعتمدون على الكتاب الدراسي بشكل رئيس، وأحيانا يستخدمون مصادر أخرى مساعدة بشكل ثانوي، أما المعلمون الإندونيسيون فيعتمدون على الكتاب الدراسي والمراجع الخارجية في صفوفهم.
- يعتمد الطلاب الإندونيسيون على الكتابة في دفاترهم لتسجيل الدروس، وكذلك الطلاب الأتراك، ومن جهة المعلمين فيحرص كلا الطرفين على متابعة التكاليفات المنزلية والواجبات.

6.4. خلاصة نتائج المحور السادس(الأنشطة والوسائط التعليمية):

- أبدى الطلاب الأتراك تمتعهم بفرص أكبر لمزاولة الأنشطة، والقيام برحلات تعليمية، واستخدام الحاسوب والإنترنت داخل الصف وخارجه، كما يدرسون الأغاني التعليمية المسموعة والمرئية وغيره.

- تقل استفادة الطلاب الإندونيسيين من استعمال الأدوات الحديثة في التعلم داخل الصفوف وخارجها.

7.4. خلاصة المحور السابع (التقييم):

- أظهر كل من الطلاب الأترك والإندونيسيون استخدام معلمهم للتقويم البدائي والبنائي والنهائي في صفوفهم.
- ينوع المعلمون الأترك والإندونيسيون من مصادر واجباتهم للطلاب.
- تنتوع مجالات درجات الطلاب الأترك والإندونيسيين بين الاختبار ودرجات الأخلاق والأنشطة التعليمية، ويتلقون تعريزا من معلمهم.
- أظهر الطلاب الإندونيسيون أنهم يواجهون اختبارات أسبوعية وشهرية وفصلية، وتتميز تلك الاختبارات بالطول النسبي في الوقت والأداء المقالي، إلا أنها لدى الطلاب الأترك تعتمد على الأسئلة الموضوعية (اختيار من متعدد)، وتعتمد على الفهم والاستيعاب، ولما تعتمد على الأداء الشفوي.
- تعتمد اختبارات الطلاب الأترك والإندونيسيين على الحاسوب والإنترنت أحيانا، وكذلك تعتمد على الحاسوب في التصحيح.
- أظهر الطلاب الإندونيسيون إمكانية تقييم معلمهم داخل الصف ولدى الإدارة، الأمر الذي يقل في صفوف الطلاب الأترك.
- أظهر الطلاب الإندونيسيون إمكانية دخول المفتشين صفوفهم لتقييمهم وتقييم معلمهم أثناء الدروس، بينما يندر حدوث ذلك بين المعلمين الأترك.
- أظهر الطلاب الأترك والإندونيسيون أنهم لا يواجهون مشكلة في دراسة مهارات العربية إلا المحادثة.

خاتمة

- الفروق الثقافية الناجمة عن اختلاف ثقافات الدارسين تلعب دورا كبيرا في إنجاح عملية تعلم وتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. وفي هذا السياق يوصي الباحث التوصيات الآتية:
- 1- يجب توعية المعلمين بالخصائص الثقافية في ثقافات الطلاب المختلفة؛ لأن ذلك من شأنه مساعدتهم على اختيار طرائق التدريس المناسبة، وبناء توقعات مسبقة عن سلوكيات الطلاب المعتادة في ثقافتهم.
 - 2- يجب أن تبنى مناهج تعليم العربية للناطقين بغيرها على أسس مرنة تناسب الخصائص الثقافية المتنوعة للدارسين.
 - 3- ضرورة أن تتبنى المؤسسات الكبرى مشروعا لبناء قاعدة بيانات عن ثقافات دارسي العربية الناطقين بغيرها، وذلك من خلال تكوين فريق عمل يضم عشرات الباحثين.
 - 4- ضرورة أن تتضمن برامج تدريب المعلمين الاختلافات الثقافية في بيئات الدارسين.
 - 5- ضرورة أن تتبنى الدراسات العربية بحثا حول التعددية الثقافية في صفوف دارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها تبعاً لجنسيات أخرى.

المراجع العربية

- ابن جنى، أبو الفتح عثمان. (1952). *الخصائص*. تحق. النجار، محمد. دار الهدى، ج1، ط2.
- الجردلى، عز الدين. (1985). *بحث ميداني حول فروع اللغة بين قطاع من طلاب البعث، وقائع ندوات تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج*.
- أنيس، إبراهيم؛ منتصر، عبد الحليم؛ الصوالحي، عطية. (2004). *المعجم الوسيط، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية*.
- طعيمة، رشدي؛ مدكور، علي؛ هريدي، إيمان. (2010). *المرجع في مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، القاهرة، دار الفكر العربي*. ط1.
- صوتشين، محمد حقي. (2015) *منهج اللغة العربية للناطقين بغيرها حسب الإطار المرجعي الأوربي المشترك للغات على المستويين A1-A2، الكويت، مجلة عالم الفكر* 2/44.
- طعيمة، رشدي. (1989). *المرجع في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، الرياض، معهد اللغة العربية، جامعة أم القرى*. ط1.
- عبدالله، عبدالحليم محمد. (2016). *صعوبات تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها والمقترحات لحلها(التجربة التركية)، باريس، كتاب أعمال مؤتمر معهد ابن سينا الدولي*.
- علي، عماد عبد الباقي عبد الباقي. (2018). *تقنيات الإعلام المعاصرة ودورها التكنولوجي في تطوير*

مناهج تدريس الكلمات العربية، المؤتمر الدولي العاشر مناهج تدريس اللغة العربية 5-7 شباط 2018. تر فاندريم، جامعة كيرالا.

كاتبي، هاديا. (2013). عالمية اللغة العربية وتعليمها للناطقين بلغات أخرى، المؤتمر الدولي الثاني للغة العربية 2-5/4 أيار، دبي، المجلس الدولي للغة العربية.
مدكور، علي، إيمان هردي: تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها-النظرية والتطبيق، القاهرة، دار الفكر العربي. ط1.

هردي، إيمان. (1998). منهج مقترح لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها من أطفال الحلقة الأولى بالتعليم الأساسي، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد الدراسات التربوية. جامعة القاهرة.

يونس، فتحي. (1978). تصميم منهج لتعليم اللغة العربية للأجانب، القاهرة، دار الثقافة، ط1.

المراجع الأجنبية:

- Ballard, B. & Clanchy, and J. (1997). *Teaching international students, a brief guide for Lecturers and supervisors*. Dakin, ACT, IDP Education Australia.
- Elsie Ho, Pure Holmes and Jennie Cooper: (2004). *Review and Evaluation of International Literature on Managing Cultural Diversity in the Classroom ,Prepared for the Ministry of Education and Education, New Zealand, University of Waikato, UN.*
- Husen, T, Postlethwaite, N. (1991). *International encyclopedia of education, research And studies*, Oxford, England, Pergamum Press.
- Ilene, Z, Rubenstein. (2006). *Educational Expectations, How They Differ Around the World, Implications for Teaching ESL College Students, Community College Journal of Research and Practice.*
- Marlow, Ferguson. (2002). *World Education Encyclopedia (2ndEd)* Farmington Hills, MI, Gale Group.
- Samovar, Porter. (2004). *Communication between cultures (5thed)*, Belmont, California, Wadsworth/Thomson Learning.
- Smith, J, Smith, and N. (1999). *Differences between Chinese and Australian students: Some implications for distance educators*. Distance Education.
- Understanding ESL Learners. (2005). *Moving toward Cultural Responsiveness, A Guide for Teachers*, English as a Second Language Council of the Alberta Teachers' Associations.

ملحق (1) استبانة الخصائص الثقافية للدارسين في الفصول متعددة الجنسيات

درجات الموافقة			العبارة
ل ا	أحي انا	نع م	
المحور الأول (المعلم)			
			1. هل مقام المعلم مثل الأخ الكبير؟
			2. هل توافق على رأي المعلم دون مناقشة؟
			3. هل يلقي التحية بشكل رسمي؟
			4. هل يقف المعلم على مسافة قريبة من الطلاب؟
			5. هل يسمح المعلم بالطعام أثناء الدرس؟
			6. هل يسمح المعلم ببعض الترفيه أثناء الدرس؟
			7. هل يهتم المعلم بالطلاب الغائبين؟
			8. هل يشجع المعلم الطلاب نحو النجاح؟
			9. هل يتقبل المعلم الإجابات المخالفة لرأيه؟
			10. هل يجيب المعلم عن الأسئلة البعيدة عن الدرس؟
			11. هل يشرح المعلم الأشياء الصعبة بعد أوقات الدرس؟
			12. هل يسمع المعلم مشكلاتك الشخصية؟
			13. هل يعطي المعلم دروسا خاصة بعد وقت الدراسة؟
			14. هل يغير المعلم ترتيب جلوس الطلاب في الصف؟
			15. هل يمكن للمعلم أن يضع يده على رأسك أو كتفك؟
المحور الثاني (طريقة التدريس)			
			16. هل يسمح المعلم بأن يشرح الطلاب الدروس؟

			17. هل تعتاد على التعلم في مجموعات أثناء الدرس؟
			18. هل يعاقب المعلم الطلاب؟
			19. هل يتسم الصف بالهدوء معظم الوقت؟
			20. هل يشرح المعلم من مكان ثابت ولا يتحرك بين الطلاب؟
			21. هل تقوم بإجابة بعض التدريبات بالتعاون مع أصدقائك؟
			22. هل تقوم بتمثيل بعض الدروس أثناء الدرس؟
			23. هل يقوم المعلم بالتحدث أكثر من الطلاب؟
			24. هل المعلم يتشاور مع الطلاب في القرارات الخاصة بشئون الصف؟
			25. هل يجيب الطلاب على المعلم بدون نظام؟
			26. هل أسلوب شرح المعلم ثابت لا يتغير في كل الدروس؟
			27. هل يستخدم المعلم الحوار مع الطلاب لشرح الدروس؟
			28. هل يسمح المعلم بسؤال الطلاب لبعضهم البعض أثناء الدرس؟
المحور الثالث (الطلاب)			
			29. هل يدرس في صفك طلاب من غير جنسيتك؟
			30. هل انتماؤك إلى أقلية عرقية في بلدك يسبب مشكلات؟
			31. هل تتجنب النظر في عين المدرس عند مخاطبته لك؟
			32. هل تواجه غضب المعلم بالهدوء؟
			33. هل تعتمد على القراءة الكثيرة لفهم الدروس؟
			34. هل تعتمد على نفسك في فهم الدرس؟
			35. هل تقوم بتحضير الدرس قبل شرح المعلم له؟

			36. هل تطرح أسئلة أثناء الدرس؟
			37. هل تطرح الأسئلة في اليوم التالي للدرس؟
			38. هل توجد مناقشات بين الطلاب بعضهم بعضاً أثناء الدرس؟
			39. هل تعتمد على الحفظ والتكرار من أجل فهم الدروس؟
المحور الرابع (الصف والإدارة التعليمية)			
			40. هل عدد الطلاب في صفوفك مرتفع؟
			41. هل يمكن وضع لوحات في صفك؟
			42. هل فصول الطالبات منفصلة عن الطلاب؟
			43. هل التعليم بمصروفات عالية؟
			44. هل يغلب على التعليم الصبغة الدينية؟
			45. هل تستطيع الذهاب إلى الإدارة لتشكو المعلم؟
			46. هل تهتم إدارة التعليم بمشكلاتك؟
			47. هل تنتقل مع صفك في المراحل التعليمية المتتالية؟
المحور الخامس (الكتاب)			
			48. هل تعتمد على الكتاب المدرسي فقط في دروسك؟
			49. هل تعتمد في كتابة الدروس على الدفاتر والكراسات؟
			50. هل يصحح المعلم الواجبات؟
			51. هل يستخدم المعلم مصادر خارجية في التدريس؟
المحور السادس (الأنشطة والوسائط التعليمية)			
			52. هل يستخدم المعلم أدوات تكنولوجية في الدرس؟
			53. هل يكلفك المعلم بواجبات من الإنترنت؟

			54. هل توجد أجهزة حديثة في مدرستك؟
			55. هل يستخدم المعلم بعض الفيديوهات أو الموسيقى أثناء الدرس؟
			56. هل يأخذك المعلم في رحلة تعليمية؟
			57. هل يدخل المعلم الصف بمجلات أو صور أو أفلام لتوضيح الدروس؟
			58. هل يطلب منك المعلم إعداد وسائل تعليمية؟
			59. هل يوجد بالفصول أجهزة تكنولوجية؟
المحور السابع (التقويم)			
			60. هل يسأل المعلم قبل شرح الدرس؟
			61. هل يسأل المعلم أثناء شرح الدرس؟
			62. هل يسأل المعلم بعد شرح الدرس؟
			63. هل الواجبات من الكتاب فقط؟
			64. هل توجد درجات لأخلاق الطالب؟
			65. هل توجد درجات للأنشطة عامة؟
			66. هل توجد درجات على نشاطك داخل الصف؟
			67. هل درجاتك تقتصر على الامتحان النهائي فقط؟
			68. هل يكرمك المعلم أمام الطلاب لنجاحك؟
			69. هل يوجد اختبار أسبوعي أو شهري؟
			70. هل الاختبارات تحتاج إلى إجابات طويلة؟
			71. هل توجد أسئلة توضح فيها رأيك؟ أو أسئلة خيالية
			72. هل الاختبارات تحتاج إلى الحاسوب والإنترنت؟
			73. هل تقوم بتقييم المعلم عند الإدارة؟

			74. هل يطلب المعلم منك تقييمه؟
			75. هل تدخل الإدارة لتقييم المعلم أثناء الدرس؟
			76. هل المواد الدينية لها درجات عالية؟
			77. هل مشكلتك في قراءة اللغة العربية؟
			78. هل مشكلتك في كتابة اللغة العربية؟
			79. هل مشكلتك في استماع اللغة العربية؟
			80. هل مشكلتك في التحدث باللغة العربية؟

I. Dergi İlkeleri

1. Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, bilimsel ölçütlerde hazırlanan Sosyal Bilimler ile ilgili çalışma ve araştırmaları yayımlar. Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yer alan yayınlar, kuramsal ve yöntemsel açıdan Sosyal Bilimlere katkı sağlayacak ve araştırmaların uluslararası düzeye erişmesine ortam hazırlayacaktır. Bu süreçte dergimiz, Sosyal Bilimlere yönelik araştırmalara yeni bakış açıları ve yaklaşımlar kazandırmayı hedeflemektedir.

2. Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanır. Makaleler tam metin hâlinde DergiPark web sayfasından (<http://dergipark.gov.tr/atauniefd>) ücretsiz okunabilir.

3. Dergiye gönderilen yazılarda daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olma şartı aranır. Yayımlanmak üzere gönderilen yazı daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiri ise bu durumdan dergi editörlüğü haberdar edilmelidir. Bu ve buna benzer yazılar, yayın kurulunun vereceği karar doğrultusunda işlem görür. Her sayıda derleme, çeviri ve kitap tanıtımına da yer verilebilir.

4. Derginin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak, Latin harfleriyle yazılmak kaydıyla öteki Türk lehçelerinde ve dünyaca yaygınlığı kabul edilen diğer dillerde de yazı yayımlanabilir.

5. Gönderilen yazılar önce yayın kurulunca dergi yayın ilkelerine uygunluk açısından incelenir ve uygun bulunanlar, alanında eser ve çalışmalarıyla kabul görmüş iki hakeme gönderilir, Hakem raporlarından birinin olumlu diğerinin olumsuz olması halinde üçüncü hakeme gönderilir. Hakemlere yazar adı gönderilmez, yazarlara hakem adı açıklanmaz. Hakem raporları beş yıl süreyle saklanır. Yazarlar hakemlerin görüş ve önerileri doğrultusunda düzeltmeleri yaparlar. Yazılar, derginin web sayfası üzerinden elektronik başvuru kaydı oluşturulmalı (Elektronik başvuru için bk. <http://dergipark.gov.tr/atauniefd>) veya edebiyatfakultesidergisi@atauni.edu.tr adresine e.posta yoluyla gönderilmelidir.

6. Yayımlanmasına karar verilen yazılar sıraya konulur, ancak editörlük, güncellik ve gereklilik gibi dergiciliğe bağlı nedenlerle sıralamada bazı değişiklikler yapabilir.

7. Yazıların bilim ve dil sorumluluğu yazarlara aittir. Yazar, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin yayın organı olan Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmış yazısının telif hakkını Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne devretmiş olduğunu kabul eder.

8. Dergide yayımlanan yazıların tamamı veya bir kısmı yayıncının yazılı izni olmadan herhangi bir yolla çoğaltılamaz; bilgiler kaynak gösterilmek suretiyle alıntılanabilir.

II. Makale Yazım Kuralları

1. Makale MS Word dosyası olarak hazırlanmalıdır. Makale metninde yazılar 10.000 kelimeyi geçmemelidir. Metin, Times New Roman yazı tipiyle 11 punto yazılmalı, satır aralığı 1 pt (tek) bırakılmalıdır. Kenar boşlukları (üst 5 cm, alt 5 cm, sol 4 cm, sağ 4 cm, cilt payı 0 cm) şeklinde ayarlanmalıdır. Başlıklar 11 punto (bold) verilmelidir. Açıklama dipnotları 9 punto ve tek satır aralığıyla yazılmalıdır. Paragraf girintileri ve aralıklar ise aşağıdaki şekilde oluşturulmalıdır:

Hizalama: İki Yana Yasla

Anahat Düzeyi: Gövde Metni

Girinti: Sol ve Sağ “0 cm”

Özel: İlk Satır “1.25 cm”

Aralık: Önce ve Sonra “6 nk”

Satır Aralığı: Tek “1 pt”

2. Makalenin başına birisi makalenin yazıldığı dilde, diğeri İngilizce olmak üzere en fazla 150 sözcüklük özet eklenmelidir. Özetler 11 punto ve tek satır aralığıyla yazılmalıdır.

3. Makalenin konusuyla ilgili olarak gerek yazıldığı dilde, gerekse İngilizce olarak 3-5 arasında anahtar sözcük saptanmalıdır.

4. Makale, giriş bölümü ile başlamalı, bu bölüm yazının hipotezi, kapsamı ve amacı üzerinde durulmalı, ara ve alt başlıklarla desteklenebilecek gelişme bölümü veri, gözlem, görüş, yorum ve tartışmalarla desteklenmeli, sonuç bölümünde ise çalışmada varılan sonuçlar, önerilerle desteklenerek açıklanmalıdır.

5. Makale İçi Başlıklar: Makalede, konunun işlenişine göre rakam-harf sistemi esas alınarak ana ve alt başlıklar oluşturulmalıdır.

6. Fotoğraf, harita ve tablolar: Metnin içinde kullanılan fotoğraf, plan ve tabloların sayfa yapısının dışına çıkılmaması hususunda dikkat edilmelidir. Bu tür belgeler baskı tekniğine uygun çözünürlükte olmalı ve birden fazla ise numaralandırılmalıdır.

7. Alıntı ve Göndermeler: Alıntılar tırnak içinde ve eğik (italik) yazılmalıdır. Alıntıların yanına APA tekniğiyle gönderme yapılmalıdır.

8. Kaynak göstermede dipnot tekniği değil, APA tekniği kullanılmalıdır. Alıntı ve göndermeler, metin içinde uygun yere parantez açılarak yazarın soyadı, alıntı ya da gönderme yapılan eserin yayın tarihi ve alıntının sayfa numarası

belirtilmelidir (bk. III. Dipnot ve Kaynakça Kuralları). Dipnot kullanımı ise sadece sınırlı sayıdaki açıklamalar için olmalı ve numaralandırılmalıdır.

9. Zorunlu hâller dışında makalelerin yazımında mutlaka Türk Dil Kurumunun güncel Yazım Kılavuzu esas alınmalıdır.

III. Dipnot ve Kaynakça Kuralları

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde kullanılan kaynakça, künye düzeni, gönderme ve alıntı ile ilgili kurallar, APA (American Psychological Association-“Amerikan Psikoloji Derneği”) kuralları ve üniversitemizin “Bilimsel Yayınlar Kaynaklar Gösterme İlkeleri” temel alınarak hazırlanmıştır. Bu belgede yer almayan durumlarla ilgili olarak APA'nın Publication Manual of the American Psychological Association başlıklı yayının beşinci basımı veya APA'nın web sitesi (<http://www.apastyle.org>) kullanılabilir.

a) Genel Kurallar

- Yazar sayısı altıdan fazlaysa, ilk altı yazarın adları künyede verilir, altıncı yazardan sonra (vd.) “ve diğerleri” ifadesi kullanılır. Yazarların ad ve soyadları açıkça belirtilir, kısaltma kullanılmaz. Çok yazarlı yayınlarda her bir yazarın ad ve soyadından sonra noktalı virgül (;) getirilerek yazarlar birbirinden ayrılır. (bk. Kaynakça Gösterimi 1.2.).
- Yayına hazırlayan kişinin adından sonra hazırlayan(lar) yerine (Haz.), editör(ler) yerine ise (Ed.) kısaltması kullanılır.
- Dergi ve kitap adları kısaltılmadan eğik (italik) olarak yazılır.
- Bildiri kitapları kitap gibi, bildiri kitabından alınan bir bildiri de kitap bölümü gibi belirtilir.
- Danışma kaynaklarının (ansiklopedi, sözlük, biyografi vb.) belli bir kısmından yararlanılan bilgi, kitap içinde bir bölüm gibi aktarılır.
- Danışma kaynaklarında maddelerin yazarı belli değilse, madde adından giriş yapılır.
- Tezlere tezin adından sonra *yüksek lisans tezi, doktora tezi ya da sanatta yeterlilik tezi* ifadeleri kullanılır. Derecenin verildiği üniversitenin adı ve yeri yazılır. Tezin basılıp basılmadığı belirtilir.
- Yasa ve yönetmeliklerde künye girişi yasanın adından yapılır. Yasanın adından sonra araç içinde yasanın kabul tarihi (sadece yıl olarak), künye sonunda ise yasanın yayınlandığı derginin tarihi (gün, ay, yıl olarak) belirtilir.
- Elektronik kaynaklarda temel bilgilerin yanı sıra erişim tarihi ve erişim adresi bilgileri de verilir.

- E-kaynaklarda son güncelleme tarihi yayın tarihi olarak alınır.
- Mektup, e-ileti, telefon görüşmesi gibi kişisel görüşmelerin kaynakçaya eklenmesi gerekmez, görüşmelere metin içinde gönderme yapılır.

b) Dipnot ve Kaynakça Gösterimi

1. Kitapta Gösterim

1.1. Kitap – Tek Yazarlı ise

Kaynakça Gösterimi:

Yazarın Soyadı, Adı. (Yayın Yılı). *Kitap Adı*. Yayın Yeri: Yayınevi.

Örnek:

Caferoğlu, Ahmet. (1993). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Enderun Kitabevi Yayınları.

Dipnot Gösterimi:

(Caferoğlu, 1993: s. 50)

Uyarı: Aynı yazarın aynı tarihli birden fazla yayını var ise kaynakça ve dipnot gösterimi aşağıdaki şekilde olmalıdır:

Kaynakça Gösterimi:

Caferoğlu, Ahmet. (1995/1). *Anadolu İlleri Ağızlarından Derlemeler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Caferoğlu, Ahmet. (1995/2). *Doğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Dipnot Gösterimi:

(Caferoğlu, 1995/1: s. 56), (Caferoğlu, 1995/2: s. 68)

1.2. Kitap- Çok Yazarlı ise

Kaynakça Gösterimi:

Yazar, A.; Yazar, B.; Yazar, C.; Yazar, D.; Yazar, E.; Yazar, F. vd. (Yayın Yılı). *Kitap Adı*. Yayın Yeri: Yayınevi.

Örnek:

İsen, Mustafa; Horata, Osman; Macit, Muhsin; Kılıç, Filiz; Aksoyak, İsmail Hakkı. (2005). *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayıncılık.

Dipnot Gösterimi:

İlk gönderme: (İsen, Horata, Macit, Kılıç ve Aksoyak, 2005: s. 57)

İkinci ve sonraki göndermeler: (İsen vd., 2005: s. 60)

1.3. Kitap Tüzelkişi Yazarlığı ise**Kaynakça Gösterimi:**

Tüzelkişi. (Yayın Yılı). *Kitap Adı*. Yayın Yeri: Yayınevi.

Örnek:

Türk Dil Kurumu. (2005). *Türkçe Sözlük* (10. bs.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Dipnot Gösterimi:

(Türk Dil Kurumu, 2005: s. 55)

1.4. Kitap Yazarı Yok ise**Kaynakça Gösterimi:**

Kitap Adı. (Yayın Yılı). Yayın Yeri: Yayınevi.

Örnek:

Kütüphaneciliğimiz Üzerine Görüşler. (1987). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Dipnot Gösterimi:

(Kütüphaneciliğimiz Üzerine Görüşler, 1987: s. 20)

1.5. Kitap Çeviri ise**Kaynakça Gösterimi:**

Yazar Soyadı, Adı. (Yayın Yılı). *Kitap Adı*. Adı Soyadı (Çev.). Yayın Yeri: Yayınevi. (Kaynak yapının yayın yılı).

Örnek:

Gabain, Annemarie Von. (1988). *Eski Anadolu Türkçesi Grameri*. Mehmet Akalın (Çev.). Ankara: TDK Yayınları (Orijinali 1941’de yayımlanmıştır).

Dipnot Gösterimi:

(Gabain, 1941/1988: s. 70)

1.6. Kitap İçinde Yayın (Bölüm ya da Makale) ise**Kaynakça Gösterimi:**

Yazar Soyadı, Adı. (Yayın Yılı). “Yayın Adı”. Adı Soyadı (Haz./Ed.). *Kitap Adı*. (Yayının sayfa numaraları). Yayın Yeri: Yayınevi.

Örnek:

Özkan, Nevzat. (2007). “Gagavuz Türkçesi”. Ahmet Bican Ercilasun (Ed.). *Türk Lehçeleri Grameri*. (s. 81-170). Ankara: Akçağ Yayınları.

Dipnot Gösterimi:

(Özkan, 2007: s. 85)

2. Makale**2.1. Bilimsel Dergi Makalesi Tek Yazarlı ise****Kaynakça Gösterimi:**

Yazar Soyadı, Adı. (Yayın Yılı). "Makale Adı". *Dergi Adı*, Cilt (Sayı), sayfa numaraları.

Örnek:

Daşdemir, Muharrem. (2013). "Türkçede Miktar ve Sayı Sistemi". *Turkish Studies*, Sayı: 8/13, s. 309-336.

Dipnot Gösterimi:

(Daşdemir, 2013: s. 320)

2.2. Bilimsel Dergi Makalesi Çok Yazarlı ise**Kaynakça Gösterimi:**

Yazar, A.; Yazar, B.; Yazar, C.; Yazar, D.; Yazar, E.; Yazar, F., vd. (Yayın Yılı). "Makale Adı". *Dergi Adı*, Cilt (Sayı), sayfa numaraları.

Örnek:

Kurnaz, Cemal; Tatçı, Mustafa. (1997). "Ahmed Yesevî Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi". *Bilig*, (4), s. 253-263.

Dipnot Gösterimi:

İlk gönderme: (Kurnaz, Tatçı, 1997: s. 258)

İkinci ve sonraki göndermeler: (Kurnaz vd., 1997: s. 258)

2.3. Magazin Makalesi Yazarı Belli ise**Kaynakça Gösterimi:**

Yazar Soyadı, Adı. (Ay-Yıl). "Makale Adı". *Dergi Adı*, Cilt (Sayı), sayfa numaraları.

Güllü, Canan. (Mart 2017). "Güçlü Ekonomi güçlü Toplumun Çimentosudur". *Popüler Yönetim*, Sayı: 2, s. 6.

Dipnot Gösterimi:

(Güllü, 2017: s. 6)

2.4. Magazin Makalesi Yazarı Yok ise**Kaynakça Gösterimi:**

“Makale Adı”. (Ay-Yıl). *Dergi Adı*, Cilt (Sayı), sayfa numaraları.

Örnek:

“Yerel Bilginin Küreselleştirilmesi”. (Nisan 2006). *Focus*, Sayı: 12, s. 14-17.

Dipnot Gösterimi:

(Yerel Bilginin Küreselleştirilmesi, 2006: s. 14)

2.5. Gazete Makalesi

Kaynakça Gösterimi:

Yazar soyadı, Adı. (Gün-Ay-Yıl). “Makale Adı”. *Gazete Adı*, sayfa numaraları.

Örnek:

Akyol, Taha. (28.02.2005). “Sosyal Bilim Ödülleri”. *Milliyet*, s. 21.

Dipnot Gösterimi:

(Akyol, 2005: s. 21)

3. Bildiri

3.1. Bildiri Yayınlanmış ise

Kaynakça Gösterimi:

Yazar Soyadı, Adı. (Yayın Yılı). “Bildiri Adı”. Editör (Ed.). *Kitap Adı*. (sayfa numaraları). Yayın Yeri: Yayınevi.

Örnek:

Börekçi, Muhsine. (2004). “Türkçe Öğretimi Bakımından Çatı Kavramı”. *V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri I 20-26 Eylül 2004*. (s. 487-500). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Dipnot Gösterimi:

(Börekçi, 2004: s. 489)

3.2. Bildiri Yayınlanmamış ise

Kaynakça Gösterimi:

Konuşmacı Soyadı, Adı. (Ay-yıl). “Bildiri Adı”. *Toplantı Adı*, Toplantı Yeri

Örnek:

Aydemir, Yaşar. (26-27 Mayıs 2000). “Bursalı İsmail Hakkı’nın Eserlerinden Hareketle Şiir Görüşü”, *I. Uluslararası İsmail Hakkı Bersavî Sempozyumu*, Bursa.

Dipnot Gösterimi:

(Aydemir, 2000)

4. Danışma Kaynakları Rapor ve Tez

4.1. Danışma Kaynakları Sözlük ise

Kaynakça Gösterimi:

Yazar Soyadı, Adı. (Yayın Yılı). *Yapıt Adı*. Yayın Yeri: Yayınevi.

Örnek:

Pala, İskender. (2009). *Ansiklopedik Divan Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Dipnot Gösterimi:

(Pala, 2009: s. 26)

4.2. Danışma Kaynakları – Ansiklopedi Maddesi ise

Kaynakça Gösterimi:

Yazar Soyadı, Adı. (Yayın Yılı). “Madde Adı”. *Yapıt Adı*, Cilt (Sayı), sayfa numaraları. Yayın Yeri: Yayınevi.

Örnek:

Kutluer, İlhan. (1999). “İbn Tufeyl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 20, s. 142-148. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Dipnot Gösterimi:

(Kutluer, 1999: s. 142-148)

4.3. Rapor ise

Kaynakça Gösterimi:

Yazar Soyadı, Adı. (Yayın Yılı). *Rapor Adı* (Rapor No:). Yayın Yeri: Yayımlayan/Hazırlayan Kuruluş.

Örnek:

Gencil Bek, Mine. (1989). *Mediscape Turkey 2000* (Rapor No: 2). Ankara: BAYAUM

Dipnot Gösterimi:

(Gencil Bek, 1989)

4.4. Tez ise

Kaynakça Gösterimi:

Yazar Soyadı, Adı. (Yayın Yılı). *Tez Adı*. Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlilik Tezi, Üniversite Adı, Yer.

Örnek:

Kotan, Hüsna. (2015). *Yunus Emre Divanı'nın Söz Dizimi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Dipnot Gösterimi:

(Kotan, 2015: s. 98)

5. Elektronik Kaynaklar**5.1. Elektronik Kaynak Makale ise****Kaynakça Gösterimi:**

Yazar Soyadı, Adı. (Yayın Yılı). Makale Başlığı. *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, sayfa numaraları. Erişim tarihi. Erişim adresi.

Örnek:

Akalın, Şükrü Haluk. (1998). "İnternetteki Türkoloji Dünyası", Türk Dili, Sayı: 556, s. 52-69. (ET:01.04.2005). <www.tdk.org.tr/hal1.html>.

Dipnot Gösterimi:

(Akalın, 1998: s. 57)

5.2. Elektronik Kaynak Rapor ise**Kaynakça Gösterimi:**

Yazar Soyadı, Adı. (Ay-Yıl). *Rapor Adı* (Rapor no). (Gün-Ay-Yıl) tarihinde <http://ağ> adresinden erişildi.

Örnek:

Devlet Planlama Teşkilatı. (Temmuz 2004). *e-Dönüşüm Türkiye Projesi Kısa Dönem Eylem Planı: Değerlendirme Raporu* (Rapor No: 2). 02 Nisan 2006 tarihinde <http://212.175.33.22/kdep/raporKDEPHaziran2004.pdf> adresinden erişildi.

Dipnot Gösterimi:

(Devlet Planlama Teşkilatı, 2004)

5.3. Elektronik Kaynak Anonim Ağ Sayfası ise**Kaynakça Gösterimi:**

Kaynağın Adı. Gün-Ay-Yıl tarihinde <http://ağ> adresinden erişildi.

Örnek:

Bilim Etiği ve Bilimde Sahtekârlık. 04 Nisan 2006 tarihinde <http://www.aek.yildiz.edu.tr/bilim.htm> adresinden erişildi.

Dipnot Gösterimi:

(Bilim Etiği ve Bilimde Sahtekârlık, 2006)