

DİL VE EDEBİYAT ARAŞTIRMALARI
Journal of Language and Literature Studies

SONBAHAR 24

2021

TDED
YAYINLARI

DİL VE EDEBİYAT ARAŞTIRMALARI

Journal of Language and Literature Studies

ISSN: 1308-5069 (print) / 2149-0651 (online)
Uluslararası Hakemli / International Refereed

Beşeri-Sosyal Bilimler Dergisi

Sonbahar-Autumn 2021 - Sayı - Issue 24

TDED

İstanbul 2021



DİL VE EDEBİYAT ARAŞTIRMALARI
Journal of Language and Literature Studies

Sayı : 24 - Autumn 2021 - ISSN: 1308-5069 - E-ISSN: 2149-0651

Sahibi / Owner

Türkiye Dil ve Edebiyat Derneği Adına:

Ekrem ERDEM

In Behalf of Turkey Language and Literature Association

Editör / Editor –in-chief:

Doç. Dr. Ahmet KOÇAK - İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants:

Rabia GEZGİN - İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Ar. Gör. Mehmet SAVAN - İstanbul Medeniyet Üniversitesi

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor:

Öğr. Gör. Banu ERGEN - İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Öğr. Gör. Şule KILCI - Kocaeli Üniversitesi

Grafik-Tasarım / Graphic-Design:

Selçuk ESER

Baskı / Printed By:

Aktif Matbaa ve Reklam Hiz. San. Tic. Ltd. Şti.

Basım Tarihi / Printed Date:

Ekim/October 2021

Sekreteryä / Secretariat:

Elif SÖNMEZİŞİK

Dil ve Edebiyat Araştırmaları dergisi yılda iki sayı yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.
Journal of Language and Literature Studies is a peer-reviewed, biannual journal.

Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.
The responsibility of statements or opinions uttered in the articles is upon their authors.

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Hayati Develi, İstanbul Üniversitesi - (Türkiye)
Prof. Dr. Walter G. Andrews, University of Washington - (USA)
Prof. Dr. Ali Şükrü Çoruk, İstanbul Üniversitesi - (Türkiye)
Prof. Dr. Elisabetta Ragagnin, Freie Universität - (Germany)
Prof. Dr. Yılmaz Daşcıoğlu, Sakarya Üniversitesi - (Türkiye)
Prof. Dr. Drağan Potočnik, Maribor Üniversitesi - (Slovenia)
Prof. Dr. Öztürk Emiroğlu, University of Warsaw (Poland)
Prof. Dr. Alev Smar Uğurlu, Uludağ Üniversitesi - (Türkiye)
Assoc. Prof. Mehmet Uzman, National Chengchi Üniversitesi - (Taiwan)
Prof. Dr. Mehmet Narlı, Balkesir Üniversitesi - (Türkiye)
Assoc. Prof. Margareta Aslan, Babeş-Bolyai University - (Romania)
Prof. Dr. Ertan Örgen, Balkesir Üniversitesi - (Türkiye)

Assoc. Prof. Ph.D. Shinji İdo, Nagoya University (Japonya)
Prof. Dr. Abdülkadir Emeksiz, İstanbul Üniversitesi - (Türkiye)
PD Dr. Michael Heß, Justus-Liebig-Universität Gießen - (Germany)
Prof. Dr. Ahmet Karadoğan, Kırıkkale Üniversitesi - (Türkiye)
Prof. Dr. Adalet Tahirzade, Avrasya Üniversitesi - (Azerbaycan)
Prof. Dr. Hasan Akay, FSM Vakıf Üniversitesi - (Türkiye)
PD Dr. Zuzana Gažáková, Univerzita Komenského - (Slovakya)
Prof. Dr. Hikmet Özdemir, Haliç Üniversitesi - (Türkiye)
Prof. Dr. Muharrem Dayanç, İstanbul Medeniyet Üniversitesi - (Türkiye)
Prof. Dr. İbrahim Hakkul, Özbekistan İlimler Akademisi - (Özbekistan)
Prof. Dr. Abdullah Uçman, MSGS Üniversitesi - (Türkiye)
Prof. Dr. Murat Kacıroğlu, Erzurum Teknik Üniversitesi - (Türkiye)

Prof. Dr. Hilmi Uçan, Afyon Kocatepe Üniversitesi - (Türkiye)
Prof. Dr. Yakup Çelik, Kültür Üniversitesi - (Türkiye)
Assoc. Prof. Ph.D. Burul Sağınbayeva, Manas Üniversitesi - (Kırgızistan)
Prof. Dr. İlhan Genç, Düzce Üniversitesi - (Türkiye)
Prof. Dr. Atabey Kılıç, Erciyes Üniversitesi - (Türkiye)
Prof. Dr. Bilal Yücel, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi - (Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet Aydın, 19 Mayıs Üniversitesi - (Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa Argunşah, Erciyes Üniversitesi - (Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa Uğurlu, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi - (Türkiye)
Prof. Dr. Ömür Ceylan, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi - (Türkiye)
Dr. Piotr Romanowski, University of Warsaw - (Poland)

Prof. Dr. Şerif Ali Bozkaplan, Dokuz Eylül Üniversitesi - (Türkiye)
Prof. Dr. Bayram Ali Kaya, Sakarya Üniversitesi - (Türkiye)
Prof. Dr. Zeki Kaymaz, Ege Üniversitesi - (Türkiye)
Doç. Dr. U. Zeynep Güven, İstanbul Medeniyet Üniversitesi - (Türkiye)
Doç. Dr. Turgay Anar, İstanbul Medeniyet Üniversitesi - (Türkiye)
Doç. Dr. Deniz Melanlıoğlu, Kırıkkale Üniversitesi - (Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet Samsakçı, İstanbul Üniversitesi - (Türkiye)
Doç. Dr. İbrahim Gültekin, Kırıkkale Üniversitesi - (Türkiye)
Doç. Dr. Fatih Başpınar, Konya N. Erbakan Üniversitesi (Türkiye)
Dr. Bağdagül Musa, Amman Üniversitesi - (Ürdün)
Doç. Dr. Osman Coşkun, Marmara Üniversitesi - (Türkiye)

Yayın Danışma Kurulu / Review Board

Prof. Dr. Hayati Develi, İstanbul Üniversitesi - (Türkiye)
Prof. Dr. Walter G. Andrews, University of Washington - (USA)
Prof. Dr. Yılmaz Daşçioğlu, Sakarya Üniversitesi - (Türkiye)
Prof. Dr. Elisabetha Ragagnin, Freie Universität - (Germany)
Prof. Dr. Mustafa Balci, İstanbul Üniversitesi - (Türkiye)
Prof. Dr. Adalet Tahirzade, Avrasya Üniversitesi - (Azerbaycan)
Prof. Dr. Alim Yıldız, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi - (Türkiye)
Prof. Dr. Dragan Potočnik, Maribor Üniversitesi - (Slovenia)
Doç. Dr. Ahmet Şefik Şenlik, İstanbul Medeniyet Üniv. - (Türkiye)
Assoc. Prof. Pei-Lin Li, National Chengchi Üniversitesi - (Taiwan)
Doç. Dr. Turgay Anar, İstanbul Medeniyet Üniversitesi - (Türkiye)

Prof. Dr. Öztürk Emiroğlu, University of Warsaw (Poland)
Doç. Dr. Yakup Yılmaz Kırklareli Üniversitesi - (Türkiye)
PD Dr. phil. habil. Harald Bichlmeier (Germany)
Doç. Dr. Ahmet Koçak İstanbul Medeniyet Üniversitesi - (Türkiye)
Doç. Dr. Ahmet Naim Çiçekler, İstanbul Üniversitesi - (Türkiye)
Dr. Bağdagül Musa, Ürdün Üniversitesi - (Ürdün)
Doç. Dr. Muhittin Doğan, Afyon Kocatepe Üniversitesi - (Türkiye)
PD Dr. Zuzana Gažáková, Univerzita Komenského - (Slovakya)
Üzeyir İlbak, Türkiye Dil ve Edebiyat Derneği (TDED) - (Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi Yunus Emre ÖZSARAY, İstanbul Medeniyet Üniv. - (Türkiye)
Doç. Dr. Osman Coşkun, Marmara Üniversitesi - (Türkiye)

24. Sayının Hakemleri / Referees of Issue 23

Prof. Dr. Abdullah UÇMAN, İstanbul 29 Mayıs Üniv., İstanbul - Türkiye
Prof. Dr. Abdulmecit CANATAK, Van Yüzcüncü Yıl Üniv., Van - Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Cüneyt İSSİ, İstanbul Medeniyet Üniv., İstanbul - Türkiye
Prof. Dr. Ali Fuat ARICI, Yıldız Teknik Üniv., İstanbul - Türkiye
Prof. Dr. Bayram Ali KAYA, Sakarya Üniversitesi, Sakarya - Türkiye
Prof. Dr. Hakan TAŞ, Marmara Üniversitesi, İstanbul - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet ANIK, Bingöl Üniversitesi, Bingöl - Türkiye
Prof. Dr. Nezir TEMÜR, Gazi Üniversitesi, Ankara - Türkiye
Prof. Dr. Sadık YAZAR, İstanbul Medeniyet Üniv., İstanbul - Türkiye

Prof. Dr. Tatiana GOLBAN, Namık Kemal Üniversitesi, Tekirdağ - Türkiye
Prof. Dr. Ülkü ELİUZ, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon - Türkiye
Prof. Dr. Yakup ÇELİK, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul - Türkiye
Prof. Dr. Yüksel TOPALOĞLU, Trakya Üniversitesi, Edirne - Türkiye
Doç. Dr. Bahtiyar ASLAN, Bandırma Onyedinci Eylül Üniv., Balıkesir - Türkiye
Doç. Dr. Bünyamin AYÇİÇEĞİ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul - Türkiye
Doç. Dr. Emrullah YAKUT, Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin - Türkiye
Doç. Dr. Ertan ENGİN, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya - Türkiye
Doç. Dr. Fatih BAKIRCI, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniv., İstanbul - Türkiye

Doç. Dr. Gürkan DAĞBAŞI, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara - Türkiye
Doç. Dr. Hacer TOKYÜREK, Erciyes Üniversitesi, Kayseri - Türkiye
Doç. Dr. Haluk ÖNER, Bartın Üniversitesi, Bartın - Türkiye
Doç. Dr. İlhan UÇAR, Sakarya Üniversitesi, Sakarya - Türkiye
Doç. Dr. Kerim AÇIK, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul - Türkiye
Doç. Dr. Macit BALIK, Bartın Üniversitesi, Bartın - Türkiye
Doç. Dr. Mehmet GÜRLEK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul - Türkiye
Doç. Dr. Muhuttin DOĞAN, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon - Türkiye
Doç. Dr. Necdet AYSAL, Ankara Üniversitesi, Ankara - Türkiye
Doç. Dr. Nesrin GÜNAY, Trakya Üniversitesi, Edirne - Türkiye
Doç. Dr. Nihal ÇALIŞKAN, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara - Türkiye
Doç. Dr. Osman ÖZKUL, Sakarya Üniversitesi, Sakarya - Türkiye
Doç. Dr. Seda ARIKAN, Fırat Üniversitesi, Elâzığ - Türkiye
Doç. Dr. Uğur UZUNKAYA, Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Abidin KARASU, İstanbul Medeniyet Üniv., İstanbul - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül ATAY, Erciyes Üniversitesi, Kayseri - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Birol BULUT, Kırklareli Üniversitesi, Kırklareli - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ercan KAÇMAZ, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniv., Nevşehir - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Gülşah GÖÇMEN, Aksaray Üniversitesi, Aksaray - Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Hakan AYDEMİR, İstanbul Medeniyet Üniv., İstanbul - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi İrfan Cenk YAY, İstanbul Üniversitesi, İstanbul - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi İsmail AVCU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi İsmail SÖYLEMEZ, İnönü Üniversitesi, Malatya - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Kerim Can YAZGÜNOĞLU, Kapadokya Üniv., Nevşehir - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mesut KOÇAK, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniv., İstanbul - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Nil Didem ŞİMŞEK, Süleyman Demirel Üniv., Isparta - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer YILDIRIM, Fırat Üniversitesi, Elâzığ - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Serap ALPER, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniv., İstanbul - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Sinan LEVENT, Ankara Üniversitesi, Ankara - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyra BURAN UTKU, İstanbul Medeniyet Üniv., İstanbul - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Tuba BAYKARA, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniv., Nevşehir - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yasemin Güniz SERTEL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yunus Emre ÖZSARAY, İstanbul Medeniyet Üniv., İstanbul - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Zümre Gizem YILMAZ KARAHAN, Ankara Sos. Bil. Üniv., Ankara - Türkiye
Dr. Öğr. Gör. Muhammed Hüsnü ÇİFTÇİ, Marmara Üniv., İstanbul - Türkiye
Dr. Öğr. Gör. Onur IŞIK, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat - Türkiye



Akademik Araştırmalar İndeksi
Acarindex.com



INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL

Makale gönder/Article sending: hakemlidergi@tded.org.tr
Baskı/Printed by: Aktif Matbaa ve Reklam Hiz. San. Tic. Ltd. Şti.
Yönetim Merkezi: TÜRKİYE DİL VE EDEBİYAT DERNEĞİ GENEL MERKEZİ
Feshane Caddesi No: 3 Eyüp / İstanbul
Tel: 0212 581 69 12 - 581 61 72
www.tded.org.tr

Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisinin Dizinlendiği veri tabanları
Journal of Language and Literature Studies is listed in the index of
ULAKBİM TR DİZİN
MLA
Index Copernicus
SOBIAD
İdeal online
Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS)
Research Bible (Academic Research Index)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler / Articles

Editörden	7
Sultan II. Murad Devrine Ait Aruz Konulu Bir Eser: Mutahhar B. Ebî Tâlib'in Ravzatu'l-Evzân'ı / Üzeyir ASLAN	09-36
<i>A Book is About Prosody Written in Period of Sultan Murad The Second: Ravzât al-Avzân By Mutahhar b. Abî Tâlib</i>	
Kocakarı Masallarından Kocakarı İlaçlarına Edebiyat- Tababet İlişkisi / Atiye Gülfer GÜNDOĞDU	37-64
<i>The Relationship between Literature and Medicine from Old Wives' Tales to Folk Remedies</i>	
Bellek Tasnifleri ve Dil Eğitime Yansımaları: Dil Bilmek Ne(yi) Bilmektir? / Selim TİRYAKİOL	65-84
<i>The Classification of Memory and Its Effects on Language Education What Type of Knowledge is Language Knowledge?</i>	
Tevfik Fikret'in Hikâyeciliği / Selda UYGUR GÜRBÜZ	85-109
<i>Storytelling of Tevfik Fikret</i>	
Deniz Kenarında Metafor Yağmuru: Halit Ziya Uşaklıgil'in Nemide Romanında Denizin Kullanımı / Yeşim Esin HAMAMCI - Seval ŞAHİN	111-125
<i>Metaphor Shower By The Seashore: Halit Ziya Uşaklıgil's Use Of The Sea In His Novel Nemide</i>	
Affectations, Conformation and Defiance in <i>Americanah</i> by Chimamanda Ngozi Adichie / Abdullah Nejat TÖNGÜR	127-149
<i>Chimamanda Ngozi Adichie'nin Americanah Adlı Romanında Özentiler, Uyum ve Karşı Koyma</i>	
Metinlerarası Bir Okuma: Karaağaçlar Altında Arzu / Reyhan Özer TANIYAN	151-167
<i>An Intertextual Reading of Desire Under the Elms</i>	
Orhan Pamuk Romanları Temelinde Metinsel-Aşknlık İlişkileri Terminolojisine Bir Katkı: Özgönderge-metin, Özgöndergeleştirim, Özalıntı, İçalıntı Kavramları / Gizem KUNDURACI - Muharrem DAYANÇ	169-192
<i>A Contribution to the Terminology of Transtextuality Relations Based on Orhan Pamuk's Novels: Selfreferential-text, Self-refereration, Self-citation, Internal-citation Concepts</i>	
Köyü Modernleştirme ve Rejim İdeolojisini Köye Taşıma Projesi: Köy Enstitüleri / Arif Olgun KÖZLEME	193-223
<i>Village Institutes: The Project of Modernizing the Village and Bringing the Regime Ideology to the Village</i>	
Climate Management and Structural Ignorance in Ray Hammond's <i>Extinction</i> / Hakan YILMAZ	225-246
<i>Ray Hammond'in Extinction Romanında İklim Yönetimi ve Yapısal Bilmezlik</i>	
Japonların Kültürel Kimlik Araştırmalarının Japon Milliyetçiliği Üzerindeki Etkileri (İkinci Dünya Savaşından Önceki Süreç) / Habibe SALĖAR	247-277
<i>Effects of Japanese Cultural Identity Inquiries on Japanese Nationalism (Pre Second World War Period)</i>	

Metaphorical and Metonymical Heart in Turkish: Kalp and Yürek / <i>Sevgi GÖKÇE</i>	279-301
<i>Türkçede Kalp ve Yürek Eğretilmeleri ve Ad Eksiltmeleri</i>	
Sâilî-i Şîrâzî'nin Dîvân'ında Kozmik Unsurlar / <i>Serpil YILDIRIM - Zeynep GÜLZAR</i>	303-324
<i>Cosmic Elements In Dîwan Work Of Sa'eli-ye Shirazi</i>	
Sarah Hall'un <i>Carhullan Ordusu</i> Romanına Materyal/Eko Feminist Yaklaşım / <i>Pelin KÜMBET</i>	325-351
<i>A Material/Eco Feminist Approach to Sarah Hall's The Carhullan Army</i>	
اجذومن سکيدنايو لجوج ةمجرت : ةيكرتلا ةغللا لا ةيبر علا ةغللا نم ةيللا ةمجرتلا ميبقت / <i>Abdulmuttalip İŞİDAN - Halil İbrahim ŞANVERDİ</i>	353-370
<i>Arapçadan Türkçeye Makine Çevirisi Değerlendirmesi: Google ve Yandex Çeviri Örneği</i>	
Sekülerliğin Tezahürleri: Sezai Karakoç Şiirinde Mit ve Simge / <i>Hasan TURGUT</i>	371-390
<i>The Signs of Secular: Myth and Symbol in Sezai Karakoç's Poetry</i>	
Arhanan Yazıtı Üzerine Notlar / Zeynep Ülkü SİNANOĞLU	391-407
<i>Notes on the Arkhanan Inscription</i>	
Person and Number Hierarchy In Turkish: A Processing-Based Approach / Mehmet AYGÜNEŞ	409-440
<i>Türkçede Kişi ve Sayı Hiyerarşisi: İşleme Temelli Bir Yaklaşım</i>	
Cahit Külebi'nin "Zerdali Ağacı" Şiiri Odağında Şiirde Bağntı, Derin Yapı Ve Matris / Bâki ASİLTÜRK	441-458
<i>The Poem of Cahit Külebi's "Zerdali Tree" is in Focus Connection, Deep Structure and Matrix in Poetry</i>	
An Evaluation of the Space in the Book <i>Hayal Otel</i> in the Context of Identity and Escape / Filiz FERHATOĞLU	459-479
<i>Kimlik ve Kaçış Bağlamında "Hayal Otel" Kitabında Mekân Üzerine Bir Değerlendirme</i>	
Çeviri / Translation	
Türk Devlet Teşkilatı Olarak Erken Orta Çağda Bodun ile El Kavramı / <i>Yazan: István ZIMONYI - Çeviren: Mehmet Akif KORKMAZ</i>	481-507
<i>Bodun and El Concept in the Early Middle Ages as a Turkish State Organization</i>	
Tanıtım / Reviews	
<i>Tekvin'in İlk Dört Bölümü (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin) Üzerine</i> / <i>Melike ÖZEVREN</i>	509-513
Yayın İlkeleri	515-521

EDİTÖRDEN

Kıymetli Bilim İnsanları,

Türkiye Dil ve Edebiyat Derneği tarafından çıkartılan Uluslararası *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* dergisinin 24. sayısı yazarlarımız, hakemlerimiz, yayın ve editör kurullarımızın üstün gayretleriyle bilim dünyasının istifadesine sunulmuştur. Bu sayımıza da bilim insanları yoğun bir ilgi göstermiş ve sınırlı sayıda hakem sürecinden geçen makaleye yer verilebilmiştir. Bu vesile ile dergimize teveccüh gösteren tüm akademisyenlere ve okuyuculara teşekkür etmeyi vazife biliyoruz.

Dergimizin bu sayısında Türk dili ve edebiyatı, doğu ve batı dilleri ve edebiyatı, Türkçe eğitimi, çeviri bilim, edebiyat sosyolojisi gibi geniş bir alandan gelen makaleler yayın ilkelerinde belirtilen akademik süreç tamamlandıktan sonra yayımlanmaya değer bulunmuştur. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* dergisinde dil, edebiyat, folklor, kültür, çeviri bilimi, dil ve edebiyat eğitimi gibi ağırlıklı olarak filoloji alanına ait makalelere yer verilmektedir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber İngilizce, Fransızca, Almanca, İtalyanca, İspanyolca, Rusça, Arapça ve Farsça dillerinin yanı sıra Azerbaycan, Kazak, Kırgız, Özbek, Tatar Türkçelerinden makaleler de kabul edilmektedir. Bu sayımızda yirmi makale, bir çeviri ve bir tanıtım yazısına yer verilebilmiştir.

Akademik dergilerde belli kavramlar, konular ve şahıslar etrafında özel sayıların yayınlanması da önemlidir. Yılda iki kez yayınlanan *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* dergisi 2011 yılında 4. sayısını “Sözlük Özel Sayısı” olarak çıkarmıştı. Dergimiz bu yıl aralık ayı sonunda yayın periyoduna ek olarak 25. sayısını “**Mehmet Akif ve İstiklal Marşı**” özel sayısı olarak yayınlayacaktır. Önümüzdeki yıllarda da özel sayılarla ilgili açıklamalar dergimizin sitesinde önceden duyurusu yapılacaktır. Bu sayının yayımlanmasında emeği geçen herkese teşekkür eder, dergide yer alan yazıların bilim dünyasına faydalı olmasını dileriz.

Yeni sayılarda buluşmak dileğiyle...

Editör

Doç. Dr. Ahmet KOÇAK

Sultan II. Murad Devrine Ait Aruz Konulu Bir Eser: Mutahhar B. Ebî Tâlib'in *Ravzatu'l-Evzân*'ı

Üzeyir ASLAN*

Öz

Ravzatu'l-Evzân, Sultan II. Murad döneminde Mutahhar b. Ebî Tâlib-i Lârendî tarafından nazmedilmiş aruz konulu bir eserdir. Şair hakkında kaynaklarda hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Türkiye Yazma Eserler Kurumu'nun kayıtlarına göre bahse konu bu eseri dışında onun *Miftâh-ı Edeb* isimli bir sözlüğü de bulunmaktadır. *Ravzatu'l-Evzân* iki bölümden oluşur. Mukaddimenin yer aldığı ilk bölüm beyitler hâlinde, vezinlerin anlatıldığı ikinci bölüm ise dörtlükler hâlinde düzenlenmiştir. İlk bölümde şair eserinin adını verir ve onu kim için nazmettiğini belirtir. Buradaki bilgilere göre eser Mustafa Bey'e ithaf edilmiştir. Mustafa Bey, Karamanoğlu II. Mehmed Bey'in oğlu olmalıdır. Şair devamında aruz vezinlerini meydana getiren asli rükünler, fer'ler ve bahirler hakkında bilgi verir. İkinci bölümde ise yirmi dört vezin anlatılmaktadır. Metinde hâtime bölümü bulunmamaktadır. Biz eserin iki yazma nüshasını tespit ettik, her iki nüshayı karşılaştırarak çeviriyazılı ve tenkitli bir metin ortaya koyduk, ilaveten metni bugünkü Türkçeye aktardık. Yine eserde anlatılan aruz vezinlerini 15. ve 16. yüzyıllarda aynı konuda telif edilmiş başka eserlerle mukayese ettik.

Anahtar Kelimeler: Aruz, Bahr, Vezin, *Ravzatu'l-Evzân*, Mutahhar, Karamanoğlu Mustafa Bey.

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye.
Elmek: uaslan@marmara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8478-4580>.

Geliş Tarihi / Received Date: 10.03.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 30.06.2021

DOI: 10.30767/diledeara.894544

**A Book is About Prosody Written in Period of Sultan Murad The Second:
Ravzât al-Avzân By Mutahhar b. Abî Tâlib**

Abstract

Ravzatu'l-Evzân is a work on Arabic prosody written by Mutahhar b. Ebî Tâlib-i Lârendî during the period of Ottoman Sultan Murad II. There is no information about the poet in the sources. However, according to the records of the Manuscript Institution of Turkey, apart from this work, he also has an Arabic-Persian dictionary named *Miftâh-ı Edeb*. *Ravzatu'l-Evzân* consists of two parts. The first part, where the introduction (mukaddime) takes place, is written in couplets and the second part, where the prosodies are explained, is written in verses. In the first part, the poet tells the name of his work and who he has written it for. According to the information given here, the book was dedicated to Mustafa Bey, the son of Karamanid Mehmed Bey II. Then the poet gives information about the fundamental elements of aruz prosodies. Twenty four prosodies are explained in the second part. The work does not have an epilogue. We found two manuscript copies of the book and by comparing them, we produced a translated and critical text. We also translated it into today's Turkish. Furthermore, we compared the aruz prosody explained in the work with other copyrighted works on the same subject in the 15th and 16th centuries.

Keywords: Prosody, Meter, *Ravzatu'l-Evzân*, Mutahhar, Karamanid Mustafa Bey.

Extended Summary

Arud is a prosody from Arabic literature, it was systematized by Imām Halīl b. Ahmad (d. 791) who was one of the Arabian linguist and scholar in Makka. Arud prosody becomes widespread other muslim countries and their literature, like Persian and Turkish. There are some books which teach arud in Arabic, Persian and Turkish. The first books about this subject are al-Mufaddal al-Dabbī (d. 786)'s *Kitāb al-Arūd* and Halīl b. Ahmad's three books were named *Kitāb al-Arūd*, *Kitāb al-Misāl min al-Arūd* and *Kitāb al-Farsh fī al-Arūd* in Arabic literature. In Persian literature Umar al-Rāduyānī's Tarcamān al-Balāga written in 12th century and Rashīd al-dīn-i Vatvat (d. 1177)'s *Risāla-i Arūd* are first books about this. In Anatolia where written like these books that Ahmad-i Gulshehrī (d. 1317)'s *Arūd*, Ahmadī (d. 1413)'s *Ilm-i Arūd* and *Risāla fī al-Arūd*, Ahmad-i Dā'ī (d. 1421)'s *Ilm-i Arūd* and also Mutahhar b. Abī Tālib al-Lārandī (d. 1423?)'s *Ravzat al-Avzān*.

Arud has eight base elements, fa'ūlun, fā'ilun, maf'ūlun, mustaf'ilun, fā'ilātun, mufā'alatun, mutafā'ilun and maf'ūlātu. These elements produce nineteen classes of metres which are named ṭavīl, madīd, basīṭ, vāfir, kāmīl, mutaḳārib, mutadārik, hazac, racaz, ramal, sarī', munsariḥ, ḥafīf, muzāri', muḳṭaḍab, muctes, cadīd, ḳarīb, mushākil with some variations. Some classes unique to Arabic, like ṭavīl, madīd, basīṭ, vāfir and kāmīl; some of them unique to Persian which are cadīd, ḳarīb, mushākil but Arabics don't use Persian's classes of metres, except for these are communal in Arabic and Persian literature. Turkish poets prefer Persian metres. The classes produce five schedules of metres arranged in circular form.

Ravzatu'l-Evzān is a work on Arabic prosody written by Mutahhar b. Ebī Tālib-i Lārendī during the period of Ottoman Sultan Murad II. There is no information about the poet in the sources. Nihad M. Çetin says that Mutahhar wrote an other book in 1416, but he doesn't inform about it and thus we don't know about this book. However, according to the records of the Manuscript Institution of Turkey, apart from this work, he also has an Arabic-Persian dictionary named

Miftâh-ı Edeb. According to the catalog in Gazi Husrev Begova Library in Sarajevo, this book is a dictionary from Persian to Turkish, but unfortunately it doesn't have any information about Mutahhar b. Abi Talib al-Larandi. *Ravzatu'l-Evzân* consists of two parts. The first part, is the introduction (mukaddime) written in couplets, and here, the poet tells the name of his work and who he has written it for. According to the information given here, the book was dedicated to Mustafa Bey, the son of Karamanid Mehmed Bey II. This part has twenty two couplets. The second part contains twenty four prosodies written in quatrain form. These meters are: baħr-i racaz-i maṭvī mufta'ılun mufta'ılun fâ'ılun baħr-i munsariħ-i maṭvī / baħr-i racaz-i bā-zihāf u ḥashv mufta'ılun fâ'ılun mufta'ılun fa', baħr-i khafif fâ'ilātun mafâ'ılun fa'ılun, baħr-i mudâri'-i akhrab maf'ûlu fâ'ilātu mafâ'ılu fâ'ılun, baħr-i hazac mafâ'ılun mafâ'ılun mafâ'ılun mafâ'ılun, hazac-i makhzûf mafâ'ılun mafâ'ılun fa'ülun, hazac-i musaddas maf'ûlu mafâ'ılun fa'ülun, baħr-i racaz-i musamman mustaf'ılun mustaf'ılun mustaf'ılun mustaf'ılun, far'-i racaz mufta'ılun fa' mufta'ılun fa', far'-i racaz fa' mufta'ılun mufta'ılun mufta'ılun fa', far'-i racaz fa' mufta'ılun mafâ'ılun fa', racaz-i sâlim / basîṭ u hazac-i mulamma' mufta'ılun mafâ'ılun mufta'ılun mafâ'ılun, baħr-i nav'-i âkhar az-racaz-i zihāf fa' mufta'ılun fa'lun fa' mufta'ılun fa'lun, baħr-i vâfir mufâ'alatun mufâ'alatun mufâ'alatun, baħr-i kâmil mutafâ'ılun mutafâ'ılun mutafâ'ılun mutafâ'ılun, far'-i kâmil mutafâ'ılun mutafâ'ılun mutafâ'ılun, far'-i kâmil mutafâ'ılun fa'ülun mutafâ'ılun fa'ülun, baħr-i mutaķârib fa'ülun fa'ülun fa'ülun fa'ül, baħr-i basîṭ mufta'ılun fâ'ılun mufta'ılun fâ'ılun, far'-i basîṭ mustaf'ılun fa'ülun mustaf'ılun fa'ülun, baħr-i ramal fâ'ilātun fâ'ilātun fâ'ilātun fâ'ılun, ramal-i maķşür fâ'ilātun fâ'ilātun fâ'ılun, ramal-i makhbûn fa'ılātun fa'ılātun fa'ılātun fa'ılun. The work does not have an epilogue or a conclusion part. We found two manuscript copies of book, compared them and did a critical edition, also translated it into today's Turkish. Additionally, we compared it with the other prosody books such as Ahmadî's *Risāla fî al-Arūd*, Ahmad-i Dâ'î's *İlm-i Arūd*, Alî b. Husayn al-Amāsî (d. 1471)'s *Risāla min al-Arüz*, Bardakhî (d. 1500?)'s *Risāla al-Arüz* and Surürî (d. 1562)'s *Bahr al-Ma'ârif*.

Giriş

Arapça bir sözcük olan ‘arûz (< ‘-r-ż), Mekke ve Medine ile bu iki şehrin civarı, acemi ve vahşi dişi deve, nahiye, bir dağın yakınından geçen daracık yol, sözün manası, yolcunun aniden önüne çıkan mekân, çok nesne, aniden çıkan bulut, taâm, çalı ve dikenlikte otlayan koyun ve keçi, engel ve ihtiyaç, (MÜTERCİM ÂSİM EFENDİ, 2013, s. 3014) çadırın orta direği, cihet, taraf ve yön (ÇETİN, 1991, s. 424) anlamlarına gelir. Edebî kavram olarak ise şiir ölçüsü, ölçülü ile ölçüsüz şiiri birbirinden ayırmaya yarayan şey, İmâm el-Ḥalîl b. Aḥmed (öl. 175/791)’in Mekke’de sistemleştirdiği aruz ilmi, vezin bilgisi, bir kasidenin başlangıç beytinin ilk mısraı, herhangi bir beytin ilk mısraı (ÇETİN, 1991, s. 425) ve bir beytin ilk mısramın son cüzünü ifade eder. (MÜTERCİM ÂSİM EFENDİ, 2013, s. 3014-3015) Sözcüğün terim anlamının hangi sözlük anlamından oluştuğu ise kesin değildir. (ÇETİN, 1991, s. 425)

Aruz ölçüsü Arap edebiyatında ortaya çıkmış, oradan Fars ve Türk edebiyatlarına geçmiştir. Aruz, Arap harflerinin harekeli veya sakin oluşuna dayanmaktadır. Bu harekeli ve sakin harfler çeşitli şekillerde bir araya gelerek sebep, veted ve fasıla denilen biçimleri; bu biçimler de efâ’îl ü tefâ’îl, evzân u mevâzîn denilen temel aruz rükünlerini (cüz, tef’ile) oluşturur. Bunlar fe’ülün, fâ’ilün, mefâ’ilün, müstef’ilün, fâ’ilâtün, müfâ’aletün, mütefâ’ilün ve mef’ülâtü’dür. Bu rükünler bazen aslî biçimlerini koruyarak bazen de zahf edilerek (ç. zihâf, değiştirme) bir araya getirilir; böylece aruz vezinleri oluşur. Aruz vezinlerinin oluşumundaki benzerlik veya farklılıklar bahirleri ortaya çıkarmıştır. Bu bahirler şunlardır: tavîl, medîd, basît, vâfir, kâmil, mütekârib, mütedârik, hezec, recez, remel, serî, münserih, hafîf, muzâri, muqtedab, müctes, cedîd, qarîb, müşâkil. Bunlardan tavîl, medîd, basît, vâfir ve kâmil bahirleri Arap edebiyatına mahsustur. Cedîd, qarîb ve müşâkil ise Fars edebiyatına mahsustur; Araplar bu bahirlerde şiir söylemezler. Geriye kalan on bir

bahir ortaktır. Bahirler de daireleri (beş daire) oluşturmuştur. (ÇETİN, 1991, s. 427-428)

Arap edebiyatında el-Mufaẓẓal el-Ẓabbī (öl. 170/786)'nin *Kitābu'l-'Arūz*'u ve İmām el-Ḥalīl b. Aḥmed'in *Kitābu'l-'Arūz*, *Kitābu'l-Miṣāl mine'l-'Arūz* ve *Kitābu'l-Ferş fi'l-'Arūz*'u (ÇETİN, 1991, s. 426) aruz konusunda yazılmış ilk eserlerdir.¹

Arap edebiyatından Fars edebiyatına geçen aruz, yeni bahirler icat edilerek (cedīd, qarīb ve müşākil bahirleri) kısmen de olsa özgün bir biçimde Fars şiirinde esas ölçü olmaya devam etmiştir. (TAŞ, 2000, s. 4) Fars edebiyatında aruza dair yazılan ilk eserler 'Umar er-Rāduyānī'nin *Tercumānu'l-Belāğa*'sı (12. yy.), Nizāmī-yi 'Arūzī'nin *Çehār Maḳāle*'si (12. yy.) ve Reşīduddīn-i Vatvat (öl. 573/1177)'in *Risāle-yi 'Arūz*'udur. (ÇETİN, 1991, s. 431)

Anadolu'da yazılan aruz konulu en eski eser Aḥmed-i Gülşehrī (öl. 717/1317)'nin Farsça kaleme aldığı *'Arūz*'udur. Bu eserin bilinen tek yazma nüshası Millet Kütüphanesi Ali Emiri Farsça Yazmaları nr. 517'de bulunmaktadır. Daha sonra yazılan Aḥmedī (öl. 815/1413)'nin Farsça *'İlm-i 'Arūz*'u Süleymaniye Kütüphanesi Şazeli Tekkesi Bölümü nr. 147, 239^b-246^b'de, şairin Türkçe telif ettiği *Risāletun fi'l-'Arūz*'u ise Berlin Devlet Kütüphanesi'de Ms. or. oct. 3744 numarada kayıtlı mecmuanın 144^b-147^a yaprakları arasındadır. Ahmedī'nin çağdaşı Aḥmed-i Dā'ī (öl. 824/1421)'nin *'İlm-i 'Arūz*'u (SEVGİ, 2007) ve bu çalışmanın da konusu olan Mutahhar b. Ebî Tâlib-i Lārendī (öl. 826/1423?)'nin *Ravzatu'l-Evzân*'ı aruza dair nazmedilmiş ilk Türkçe eserlerdendir.²

1. Aruz Konulu Bazı Türkçe Risâleler

Ravzatu'l-Evzân'ın aruz risâleleri arasındaki yerini tespit maksadıyla aynı konuda yazılmış bazı Türkçe eserler üzerinde durmak istiyoruz.

¹ Arap edebiyatında aruz konusu ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (ÖZDEMİR, 2015)

² Aruz konusunda yazılmış başka Türkçe eserler için bk. (TAŞ, 2000, s. 6-17) Aruza dair bir bibliyografya çalışması için bk. (BELENKUYU, 2020)

Bildiğimiz kadarıyla aruz konulu en eski Türkçe eser Ahmedî'nin *Risâletun fi'l-'Arûz*'udur. Bu küçük risâle doğrudan vezinlerle başlamakta, bahrin ismi ve fer'i yazıldıktan sonra bir beyit örnek verilmekte ve takti'i gösterilmektedir. Risâlede altı vezin, örneği ve takti'i ile birlikte anlatılmaktadır.

Ahmed-i Dâ'î'nin *İlm-i 'Arûz*'u 29 aruz vezninin kıt'alar hâlinde birer örnekle açıklanmasından ibarettir. (SEVGİ, 2007)

Alî b. Hüseyin-i Amâsî (öl. 875/1471)'nin *Risâletun mine'l-'Arûz ve Istılâhi'ş-Şi'r*'i hamdele, salvele ve sebep-i telif bölümleri ile başlamakta, devamında aruz, şiir, beyt, mısra, mesnevi vb. şiir ıstılahları, aruzun sekiz aslî rükünü ile 16 bahr ve takti' kuralları hakkında bilgi verilmekte, sonrasında 33 vezin birer Türkçe ve Farsça beyitle açıklanmaktadır. (COŞKUN, 2003)

Bardahî (öl. 905/1500?)'nin *Türkçe ve Farsça Manzum Aruz Risalesi*'nde aruz, cüzleri ve takti'ine dair bilgiler verildikten sonra 33 vezin Türkçe kıt'alar ve birer Farsça beyitle izah edilmektedir. (SEVGİ, 2008)

Sürûrî (öl. 969/1562)'nin *Bahru'l-Me'ârif*'i hamdele, salvele ve sebep-i telif bölümleri ile başlamakta, devamında aruz, sebep, veted, fasıla ve takti' hakkında bilgi verilmekte, sonrasında 19 aslî bahir ve illetleri ile birlikte 45 vezin tanıtılmaktadır. (ŞAFAK, 1991)

Aşkî (öl. 999/1590?)'nin *'Arûsu'l-'Arûz*'unda hamdele, salvele ve sebep-i telif bölümleri bulunmakta, devamında aruzun sözlük ve ıstılah anlamları, sekiz aslî rükün, sebep, veted ve fasıla hakkında bilgiler verilmektedir. Vezinlerin açıklandığı birinci bölümde 19 aslî bahir, ikinci bölümde ise şairin kendisinin oluşturduğu vezinler kıt'alar hâlinde tanıtılmaktadır. Eserde hâşiyeler de bulunmaktadır. (YAZAR, 2014)

1.1. Mutahhar b. Ebî Tâlib-i Lârendî ve *Ravzatu'l-Evzân*'ı

Ravzatu'l-Evzân'ın şairi Mutahhar'ın hayatı hakkında kaynaklarda hiçbir bilgi bulunmamaktadır.³ Nihad M. Çetin onun 819/1416'da başka bir eser daha kaleme aldığı söylemektedir (ÇETİN, 1991, s. 433) fakat bu eserin

³ Nev'izâde Atâyî (öl. 1045/1635)'nin Şakâyık Zeyli'nde biyografisi verilen Mutahhar'ın başka birisi olduğu kanaatindeyiz. Atâyî, onun herhangi bir eser yazdığına dair bilgi vermemektedir (DONUK, 2017, s. 1715).

isminin ve mahiyetinin ne olduğu belirtilmemiştir. Bir de şair adına kayıtlı *Miftâh-ı Edeb* isimli, telif kaydı bulunmayan bir sözlük vardır.⁴

1.2. Ravzatu'l-Evzân'ın biçim ve içeriği

Ravzatu'l-Evzân iki bölümden oluşmaktadır: mukaddime ve evzân. Mukaddime kısmı mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün vezni ile yazılmış 22 beyitten müteşekkildir. Bu kısımda hamdele, salvele ve sebab-i teliften sonra aruz kalıplarını meydana getiren sekiz aslî rükün, fer'leri ve bahirleri hakkında bilgi verilmektedir. Buna göre sekiz aslî rükünün bir kısmı humâsî (beş harfli), bir kısmı ise subâî (yedi harfli)dir. Bunlar fe'ülün, fâ'ilün, mefâ'ilün, müfâ'iletün, müstef'ilün, mütefâ'ilün, fâ'ilâtün ve mef'ülâtüdür. Fer'leri ile birlikte bu rükünler 16 bahri oluşturmaktadır. Acem şairleri bunlara on bahir daha eklemişler, böylece 26 bahir meydana gelmiştir.

Görüldüğü gibi Mutahhar eserini klasik eser tertibine uygun şekilde meydana getirmiştir.

Eserin adı ve kim için yazıldığı yine bu kısımda belirtilmektedir:

kitābum *ravzatu'l-evzân*-ılan ad
 edindi k'ışiden kişi olur şād
 muhallaş adın'ëtdüm ol begün kim
 yüz urısar öñinde yedi iklīm
 beg-i beg-zādedür ol hūr-peyker
 ay u günden anuñ yüzidür enver
 adınadır kitābum muşafānuñ
 kim adaşidur ol ehl-i şafānuñ
 anı hağ ergusre şa'llah murāda
 kim ola ehli ol şāh-ı murāda (18-22. beyitler)

4 Bosna-Hersek Gazi Hüsrev Paşa Kütüphanesi R-2051/6 numarada kayıtlı mecmuanın 165^b-168^b sayfaları arasında yer alan eser Kütüphane kataloğuna göre Farsça'dan Türkçe'ye bir sözlüktür. Şair hakkında ise maalesef hiçbir bilgi verilmemiştir. (POPARA, Haso; FAJİC, Zejnil, 2000, s. 330) N. M. Çetin belki de bu sözlüğü kastediyordu, ancak teyit etme imkanımız olmadı. Süleymaniye Kütüphanesi Şazeli Tekkesi nr. 147'de bir nüshası bulunan *Ravzatu'l-Evzân*'ın devamında Arapça-Farsça gramer ve sözlükten oluşan bir kısım bulunmaktadır. Başlıksız olan bu kısım *Miftâh-ı Edeb*'in ikinci nüshası olabilir.

Yukarıdaki beyitlere göre eserin adı *Ravzatu'l-Evzân* olup Mustafa Bey adına kaleme alınmıştır. 22. beyitteki “şâh-ı murâd” ifadesi Sultan II. Murad (saltanatı: 824-855/1421-1451)’ı işaret ediyor olmalıdır. Şairin “beg-i beg-zâdedür” dediği Mustafa Bey Karamanoğlu II. Mehmed Bey (öl. 826/1423)’in oğlu olabilir. Mustafa Bey Dulkadırlılarla 1421 yılı civarında yapılan savaşta ölmüş, Mehmed Bey de bu savaşta esir düşmüştür. (SÜMER, 2001, s. 458) Şairin Lârendeli (Karaman) olması dolayısıyla Mustafa Bey’le bir şekilde irtibata geçerek eserini ona takdim etmeyi istediği düşünülebilir. Böylece 819/1416’da hayatta olduğunu bildiğimiz (ÇETİN, 1991, s. 433) Mutahhar’ın bu eserini 824/1421’de yazdığını söylememiz mümkündür.

İkinci kısımda aruz vezinleri anlatılmaktadır. Aruz konulu eserlerde yaygın bir uygulama olarak gördüğümüz kıt’alar hâlinde düzenlenmiş bu kısımdaki her şiir, konu edindiği vezinle yazılmıştır. Burada toplamda 24 vezin anlatılmaktadır.

Şairin adı yine bu bölümdeki 2, 7, ve 11. kıt’alarda “Mutahhar” olarak geçmektedir. Eserin her iki yazma nüshasında da hâtime bölümü bulunmamaktadır; eser eksik bir biçimde veya mevcut bölümü seçilerek istinsah edilmiş olabilir.

1.3. *Ravzatu'l-Evzân*’daki vezinler

Ravzatu'l-Evzân’daki vezinler Ahmedî, Ahmed-i Dâ’î, Alî b. Hüseyin-i Amâsî, Bardahî, Nevâyî (öl. 906/1501), Nazmî (öl. 967/1559’dan sonra), Sürûrî ve Aşkî’nin eserleriyle karşılaştırılmıştır. Benzerlik ve farklılıklar aşağıdaki tabloda birlikte verilmektedir:

1. baħr-ı serî'-i matvî / baħr-ı recez-i matvî müfte'îlün müfte'îlün fâ'îlün	
Ahmed-i Dâ'î	bahr-ı müseddes-i matvî: müfte'îlün müfte'îlün fâ'îlün
Amâsî	bahr-ı serî'-i matvî: müfte'îlün müfte'îlün fâ'îlün
Bardahî	bahr-ı serî'-i matvî: müfte'îlün müfte'îlün fâ'îlün
Nevâyî	bahr-ı serî'-i matvî-yi mekşûf: müfte'îlün müfte'îlün fâ'îlün
Nazmî	bahr-ı serî'-i matvî vü 'arûz u darb-ı eşter: müfte'îlün müfte'îlün fâ'îlün
Sürûri	bahr-ı recez-i matvî-yi merfû': müfte'îlün müfte'îlün fâ'îlün
Aşkî	bahr-ı serî'-i matvî-yi mekşûf: müfte'îlün müfte'îlün fâ'îlün bahr-ı serî'-i matvî-yi mevkûf: müfte'îlün müfte'îlün fâ'îlât bahr-ı recez-i müzâl: müfte'îlün müfte'îlün fâ'îlân
2. baħr-ı münserih-i matvî / baħr-ı recez-i bâ-zihâf u haşv müfte'îlün fâ'îlün müfte'îlün fa'	
Amâsî	bahr-ı münserih-i matvî: müfte'îlün fâ'îlün müfte'îlün fa'
Bardahî	bahr-ı münserih-i matvî: müfte'îlün fâ'îlün müfte'îlün fa'
3. baħr-ı hafif fâ'îlâtün mefâ'îlün fe'îlün	
Ahmed-i Dâ'î	bahr-ı hafif-i müseddes: fâ'îlâtün mefâ'îlün fe'îlün
Amâsî	bahr-ı hafif-i matvî: fâ'îlâtün mefâ'îlün fe'îlün
Nazmî	bahr-ı hafif-i 'arûz u darb-ı mahzûf: fâ'îlâtün mefâ'îlün fe'îlün
Aşkî	bahr-ı hafif-i müseddes: fâ'îlâtün mefâ'îlün fe'îlün
4. baħr-ı hafif-i munteħab fâ'îlân müfte'îlün fâ'îlân müfte'îlün	
Amâsî	bahr-ı hafif-i munteħab: fâ'îlâtü müfte'îlün fâ'îlâtü müfte'îlün
5. baħr-ı muzâri'-i ahreb mef'ülü fâ'îlâtü mefâ'îlü fâ'îlün	
Ahmed-i Dâ'î	bahr-ı muzâri'-i müsemmen-i ahreb: mef'ülü fâ'îlâtü mefâ'îlü fâ'îlün
Bardahî	bahr-ı muzâri'-i ahreb: mef'ülü fâ'îlâtü mefâ'îlü fâ'îlün
Nevâyî	bahr-ı muzâri'-i müsemmen-i ahreb-i mekfûf-ı mahzûf: mef'ülü fâ'îlâtü mefâ'îlü fâ'îlün
Nazmî	der-bahr-ı muzâri'ı sadr u ibtidâ ahreb ü haşv-ı mekfûf u 'arûz u darb u harb mahzûf mef'ülü fâ'îlâtü mefâ'îlü fâ'îlün
Aşkî	bahr-ı muzâri': mef'ülü fâ'îlâtü mefâ'îlü fâ'îlün
6. baħr-ı hezec mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün	
Ahmedî	bahr-ı hezec-i müsemmen-i sâlim: mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün
Ahmed-i Dâ'î	bahr-ı hezec-i müsemmen-i sâlim: mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün

Amâsî	bahr-ı hezec-i sâlim-i müsemmenü'l-eczâ: mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
Bardahî	bahr-ı hezec-i sâlim-i müsemmen: mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
Nevâyî	bahr-ı hezec-i müsemmen-i sâlim: mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
Nazmî	bahr-ı hezec-i sâlim: mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
Sürûrî	bahr-ı hezec-i sâlim: mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün
Aşkî	bahr-ı hezec-i müsemmen-i sâlim: bahr-ı hezec-i müsemmen-i sâlim
7. hezec-i mahzûf mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün	
Ahmed-i Dâ'î	bahr-ı hezec-i müseddes: mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün
Amâsî	bahr-ı hezec-i mahzûf-ı müseddes: mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün
Bardahî	bahr-ı hezec-i mahzûf-ı müseddes: mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün
Nevâyî	bahr-ı hezec-i müseddes-i mahzûf: mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün
Nazmî	bahr-ı hezec-i müseddes 'arûz u darb-ı mahzûf: mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün
Sürûrî	bahr-ı hezec-i meczû'-i mahzûf: mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün
Aşkî	bahr-ı hezec-i müseddes: mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün
8. hezec-i müseddes mef'ülü mefâ'ilün fe'ülün	
Ahmed-i Dâ'î	bahr-ı hezec-i müseddes-i ahreb: mef'ülü mefâ'ilün fe'ülün
Amâsî	bahr-ı hezec-i müseddes: mef'ülü mefâ'ilün fe'ülün
Bardahî	bahr-ı hezec-i müseddes-i makbûz: mef'ülü mefâ'ilün fe'ülün
Nevâyî	bahr-ı hezec-i müseddes-i ahreb-i makbûz-ı mahzûf: mef'ülü mefâ'ilün fe'ülün
Nazmî	bahr-ı hezec-i ahreb-i müseddes sadr u ibtidâ ahreb ü cüz' ü duvum u pencum makbûz u 'arûz u darb-ı mahzûf: mef'ülü mefâ'ilün fe'ülün
Sürûrî	bahr-ı hezec-i ahreb-i makbûz-ı mahzûf-ı meczû: mef'ülü mefâ'ilün fe'ülün
Aşkî	bahr-ı hezec-i muktedab: mef'ülü mefâ'ilün fe'ülün
9. bahr-ı recez-i müsemmen müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	
Ahmedî	bahr-ı recez-i müsemmen-i sâlim: müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün
Ahmed-i Dâ'î	bahr-ı recez-i müsemmen-i sâlim: müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün

Amâsî	bahr-ı recez-i sâlim-i müsemmenü'l-eczâ: müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün
Bardahî	bahr-ı recez-i sâlim-i müsemmen: müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün
Nevâyî	bahr-ı recez-i müsemmen-i sâlim: müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün
Nazmî	bahr-ı recez-i sâlim: müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün
Sürûrî	bahr-ı recez-i sâlim: müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün
Aşkî	bahr-ı recez-i müsemmen-i sâlim: müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün
10. fer'-i recez müfte'ilün fa' müfte'ilün fa'	
11. fer'-i recez fa' müfte'ilün müfte'ilün müfte'ilün fa'	
12. fer'-i recez fa' müfte'ilün mefâ'ilün fa'	
Amâsî	fer'-i recez: fa' müfte'ilün mefâ'ilün fa'
Bardahî	fer'-i recez: fa' müfte'ilün mefâ'ilün fa'
Aşkî	muzâri'-i tesmîn: fa' müfte'ilün mefâ'ilün fa'
13. recez-i sâlim / basîṭ u hezec-i mülemma' müfte'ilün mefâ'ilün müfte'ilün mefâ'ilün	
Ahmedî	bahr-ı recez-i matvî-yi mahbûn: müfte'ilün mefâ'ilün müfte'ilün mefâ'ilün
Amâsî	fer'-i bahr-ı medîd: müfte'ilün mefâ'ilün müfte'ilün mefâ'ilün
Bardahî	bahr-ı medîd-i müsemmen: müfte'ilün mefâ'ilün müfte'ilün mefâ'ilün
Nevâyî	recez-i müsemmen-i matvî-yi mahbûn: müfte'ilün mefâ'ilün müfte'ilün mefâ'ilün
Nazmî	bahr-ı recez-i müsemmen cüz'î matvî ve cüz'î mahbûn: müfte'ilün mefâ'ilün müfte'ilün mefâ'ilün
Sürûrî	bahr-ı recez-i matvî-yi mahbûn: müfte'ilün mefâ'ilün müfte'ilün mefâ'ilün
Aşkî	bahr-ı recez: müfte'ilün mefâ'ilün müfte'ilün mefâ'ilün
14. baḥr-ı nev'-i âḥar ez-recez-i zihâf fa' müfte'ilün fa'lün fa' müfte'ilün fa'lün	
15. baḥr-ı vâfir müfâ'iletün müfâ'iletün müfâ'iletün	
Bardahî	bahr-ı vâfir: müfâ'iletün müfâ'iletün müfâ'iletün
Sürûrî	bahr-ı vâfir-i sâlim: müfâ'iletün müfâ'iletün müfâ'iletün
16. baḥr-ı kâmil mütefâ'ilün mütefâ'ilün mütefâ'ilün mütefâ'ilün	
Amâsî	bahr-ı kâmil-i müsemmen: mütefâ'ilün mütefâ'ilün mütefâ'ilün mütefâ'ilün

Bardahî	bahr-ı kâmil: mütefâ'ilün mütefâ'ilün mütefâ'ilün mütefâ'ilün
Nevâyî	bahr-ı kâmil-i müsemmen-i sâlim: mütefâ'ilün mütefâ'ilün mütefâ'ilün mütefâ'ilün
Nazmî	bahr-ı kâmil: mütefâ'ilün mütefâ'ilün mütefâ'ilün mütefâ'ilün
Sürûrî	bahr-ı kâmil-i sâlim: mütefâ'ilün mütefâ'ilün mütefâ'ilün mütefâ'ilün
Aşkî	bahr-ı kâmil-i müsemmen-i sâlim: mütefâ'ilün mütefâ'ilün mütefâ'ilün mütefâ'ilün
17. fer'-i kâmil mütefâ'ilün mütefâ'ilün mütefâ'ilün	
Nazmî	bahr-ı kâmil-i müseddes: mütefâ'ilün mütefâ'ilün mütefâ'ilün
Sürûrî	bahr-ı kâmil-i meczû'-i mütevâzin: mütefâ'ilün mütefâ'ilün mütefâ'ilün
18. fer'-i kâmil mütefâ'ilün fe'ülün mütefâ'ilün fe'ülün	
Amâsî	bahr-ı kâmil-i mukattaf: mütefâ'ilün fe'ülün mütefâ'ilün fe'ülün
Bardahî	bahr-ı kâmil-i mukattaf: mütefâ'ilün fe'ülün mütefâ'ilün fe'ülün
Aşkî	bahr-ı kâmil-i mukattaf: mütefâ'ilün fe'ülün mütefâ'ilün fe'ülün
19. bahr-ı mütekârib fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ül	
Ahmed-i Dâ'î	bahr-ı mütekârib-i mahzûf: fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ül
Amâsî	bahr-ı mütekârib-i maksûr: fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ül
Bardahî	bahr-ı mütekârib-i mahbûn: fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ül
Nevâyî	bahr-ı mütekârib-i müsemmen-i maksûr: fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ül
Nazmî	bahr-ı mütekârib 'arûz u darb-ı maksûr: fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ül
Aşkî	fer'-i diger: fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ül
20. bahr-ı basîf müfte'ilün fâ'ilün müfte'ilün fâ'ilün	
Ahmed-i Dâ'î	bahr-ı münserih-i müsemmen: müfte'ilün fâ'ilün müfte'ilün fâ'ilün
Amâsî	bahr-ı münserih-i matvî-yi mekşûf: müfte'ilün fâ'ilün müfte'ilün fâ'ilün
Bardahî	bahr-ı münserih-i matvî-yi mekşûf: müfte'ilün fâ'ilün müfte'ilün fâ'ilün
Nevâyî	bahr-ı münserih-i matvî-yi mekşûf: müfte'ilün fâ'ilün müfte'ilün fâ'ilün
Nazmî	bahr-ı münserih-i matvî 'arûz u darb-ı mahzûf: müfte'ilün fâ'ilün müfte'ilün fâ'ilün
Aşkî	bahr-ı basît-ı matvî-yi sâlim: müfte'ilün fâ'ilün müfte'ilün fâ'ilün bahr-ı münserih-i matvî-yi mekşûf: müfte'ilün fâ'ilün müfte'ilün fâ'ilün bahr-ı müctess-i matvî-yi mahzûf: müfte'ilün fâ'ilün müfte'ilün fâ'ilün bahr-ı recez-i matvî-yi merfû': müfte'ilün fâ'ilün müfte'ilün fâ'ilün

21. fer^c-i basîṭ müstef'ilün fe'ülün müstef'ilün fe'ülün	
Amâsî	fer ^c -i basîṭ: müstef'ilün fe'ülün müstef'ilün fe'ülün
Bardahî	fer ^c -i basîṭ: müstef'ilün fe'ülün müstef'ilün fe'ülün
Nazmî	fer ^c -i basîṭ: müstef'ilün fe'ülün müstef'ilün fe'ülün
22. baḥr-ı remel fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	
Ahmedî	baḥr-ı remel-i mahzûf-ı müsemmen: fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Ahmed-i Dâ'î	baḥr-ı remel-i müsemmen: fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Amâsî	baḥr-ı remel-i müsemmen-i sâlimü'l-eczâ: fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Bardahî	baḥr-ı remel-i müsemmen-i mahzûf: fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Nevâyî	remel-i müsemmen-i mahzûf: fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Nazmî	baḥr-ı remel-i müsemmen 'arûz u darb-ı mahzûf: fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Sürûrî	baḥr-ı remel-i mahzûf: fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
23. remel-i maḥşür fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	
Amâsî	baḥr-ı remel-i mahzûf: fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Bardahî	baḥr-ı remel-i mahzûf-ı müseddes: fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Nazmî	baḥr-ı remel-i müseddes 'arûz u darb-ı mahzûf: fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Sürûrî	baḥr-ı remel-i meczû'-i mahzûf: fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Aşkî	baḥr-ı remel: fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
24. remel-i maḥbûn fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün	
Amâsî	baḥr-ı remel-i maḥbûn-ı müsemmenü'l-eczâ: fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün
Bardahî	baḥr-ı remel-i maḥbûn-ı müsemmen: fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün
Nazmî	baḥr-ı remel-i müsemmen heme eczâ maḥbûn u 'arûz u darb-ı mahzûf: fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün
Aşkî	fer ^c -i diğeri: fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün

Değerlendirme

Tabloya göre; *müfte‘ilün müfte‘ilün f‘ilün* Mutahhar’da hem ser’ hem de recez bahrindendir, karşılaştırdığımız diğer eserlerin bir kısmında ser’, bir kısmında ise recez bahrinden gösterilmektedir. *Müfte‘ilün f‘ilün müfte‘ilün fa‘* vezni Mutahhar’da hem münserih hem de recez bahrine dahil edilmiştir; diğer eserlerde ise münserih bahrindendir. *Müfte‘ilün fa‘ müfte‘ilün fa‘* ve *fa‘ müfte‘ilün müfte‘ilün müfte‘ilün fa‘* vezinleri diğerlerinde bulunmamaktadır. *Fa‘ müfte‘ilün meş‘ilün fa‘* vezni Mutahhar’da recez bahrinden iken Aşk’de muzr’ bahrinden sayılmıştır. *Müfte‘ilün meş‘ilün müfte‘ilün meş‘ilün* vezni Mutahhar’a göre recez bahrinden olup aynı zamanda bast ve hezec bahrinin cüzlerinden oluşmuştur. Ams’ye göre medd bahrinden olan vezin diğerlerinde hezec bahrine dahil edilmiştir. *Fa‘ müfte‘ilün fa‘lün fa‘ müfte‘ilün fa‘lün* vezni diğer eserlerde bulunmamaktadır. *Müfte‘ilün f‘ilün müfte‘ilün f‘ilün* vezni Mutahhar’da bast bahrindendir, diğerlerine göre ise münserih bahrine dahildir. Aşk bu veznin fer’lerinin değişmesine bağlı olarak hem bast ve münserih hem de mctess ve recez bahirlerinden sayılabileceğini söyler. Mutahhar’ın zikrettiği vezinlerin çoğunda diğer eserlerdeki bilgilerle uyuştuğu sylenabilir.

1.4. *Ravzatu’l-Evzn*’ın nüshaları

Ravzatu’l-Evzn’ın iki nüshasını tespit ettik. Bunlardan ilki Staatsbibliothek zu Berlin (Berlin Devlet Kütüphanesi)’de Ms. or. oct. 3744 numarada kayıtlı mecmuanın 147^a-152^b yaprakları arasında “Risle-yi ‘Arz ez-Gftr-ı Muşahhar” başlığı ile yer almaktadır (eviriyazılı metinde A kısaltması ile göstereceğiz). Eserin yaprakları cedvellidir. Cedveller ift çizgili olup içi altın suyu ile doldurulmuştur. Eserin başlıkları altın suyu ile, diğer kısımları siyah mreккеple, tek sütün hlinde nesih hatla yazılmıştır. Her sayfada dokuz satır bulunmaktadır. Sayfalar mşirlidir. İlaveten yapraklar Arap rakamlarıyla numaralandırılmıştır.

Baş: çü bi-smi'llâhi raḥmāni'r-raḥîmi
 diyësin bulasin raḥm-ı raḥîmi

Son: müfte'ılün mefâ'ilün müfte'ılün mefâ'ilün
 rub'-ı basîta erişür rükn-ilen ey şeh-i ümem

Eserin ikinci nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Şazeli Tekkesi Bölümü 147 numarada kayıtlı mecmuanın 187^a-189^a yaprakları arasında “Āğâz-ı Kitâb-ı ‘Arüz ez-Güftâr-ı Faḫîr Mutahhar” başlığı ile yer almıştır (çeviriyazılı metinde S kısaltması ile göstereceğiz). Eserin bulunduğu kısımdaki yapraklar cedvelsizdir. Başlıklar kırmızı mürekkeple, diğer kısımlar siyah mürekkeple nesih hatla, çift sütun hâlinde yazılmıştır. Mısralardaki med, vasl, kasr gibi aruz uygulamaları mısra altlarında kırmızı mürekkeple yazılarak gösterilmiştir. Her sayfada 22 satır vardır. Sayfalarda müşir yoktur ancak hem Arap hem de Hind rakamları ile sayfalar numaralandırılmıştır. Son sayfada Arap edebiyatına özgü on altı bahir beş daire hâlinde verilmiştir.

Baş: çü bi-smi'llâhi raḥmāni'r-raḥîmi
 diyësin bulasin raḥm-ı raḥîmi

Son: müfte'ılün mefâ'ilün müfte'ılün mefâ'ilün
 rub'-ı basîta erişür rükninüñ ey şeh-i ümem

İşaretler ve Kısaltmalar

<	geliş yönünü gösterir
()	metinden elde edilerek eklenen bölüm
[...]	tahmini olarak eklenen bölüm
[=]	diliçi çeviri
A	Staatsbibliothek zu Berlin (Berlin Devlet Kütüphanesi), Ms. or. oct. 3744, vr. 147 ^a -152 ^b
S	Süleymaniye Kütüphanesi Şazeli Tekkesi Bölümü nr. 147, 187 ^a -189 ^a
ç	çeviriyazıda Türkçe kelimelerde iç seste elifle yazılan açık e
é	çeviriyazıda Türkçe kelimelerde yâ ile yazılan kapalı e
vr.	varak

2. Çeviriyazılı Metin

A 147^a risāle-yi ‘arūz ez-güftār-ı muṭahhar*

S 187^a *mefā‘lün / mefā‘lün / fe‘ülün*

hezec: + - - - / + - - - / + - -

1 çü bi-smi’llāhi rahmāni’r-rahīmi

diyeşin bulasın rahm-ı rahīmi

2 dilüğe tañrı şükriñ iş edersen

cānuğa ḥamdın anuğ işidersen

A 147^b 3 nebīye şıdķ ile dersen dūrūdı

īmānuğdan bulasın ḥayr sūdı

4 sözüñ vezni nedür bilmek dilersen

buḥūr-ı şı‘ri sen yüzmek dilersen

5 gider göñülde koma daḥı teşvīş

sözünüñ veznini key eyle teftīş

6 ‘arūzī şı‘rlerden bir kaç ebyāt

öñüñde tut söz anuğl’eyle işbāt

7 sekiz rükni eger şı‘rüne bünyād

edersen ṭab‘uğ olmaz şı‘rden yād

A 148^a

8 sekiz rükñ oldı lā-büd iki dūrli

bile bilürsen olur şı‘r dūrli

* [= Mutahhar’ın Sözcülerinden Aruz Risalesi]

1 [= Bismillāhi’r-rahmāni’r-rahīmi dersen çok acıyan (Tanrı’nın) acımısına kavuşursun.]

2 [= Tanrının şükriñü dilinin işi edersen, O’nun övgüsünü gönüne işitdirirsen,]

3 dersen: edersen A, S

[= Hz. Muhammed’e doğrulukla selam edersen imanından dolayı iyi bir kazanç elde edersin.]

4 yüzmek: yüzüp S

[= Sözüñ vezninin ne olduğunu bilmek istersen, şiir denizinde yüzmek istersen,]

5 teftīş: teşvīş A

[= gönlünde karışıklığı gider, sözünüñ ölçüsünü iyi incele.]

6 şı‘rlerden: şı‘rden S

[= Aruzlu şiirlerden birkaç beyti önünde tut, sözü onunla ispat et.]

7 [= Şiirine sekiz rükñü (kökü) temel edersen kişiliğın şiire yabancı olmaz.]

8 [= Sekiz rükñün şüphesiz iki kısımdır, bilebilirsen şiir incili olur.]

	9	ḥumāsīdür birisi kııl kıyāsı subā'īdür biri cehli kıoyası
	10	fe'ülün fâ'ilündür ol ḥumāsī kıalan rükni subā'ide uması
	11	mefâ'ilün müfâ'altün sübā'ī daḥı müstef'ilün gelmez rubā'ī
A 148^b	12	daḥı mütfâ'ilün hem fâ'ilâtün çü mef'ülâtü erkân oldı bütün
	13	fürü'ı çok-durur bu sekiz aşıluḡ aşılırsa olur taṭvīli faşıluḡ
	14	bu sekiz aşıla on altı buḥūrı çıkardılar ki dünyā taldı nūrı
	15	'arab şî'inde bir kaç baḥrı zîrek şakīl ola dediler eyledüm terk
	16	'acem fâzılları kılmışlar efzün A 149^a bu on altıya hem on baḥr-ı mevzün

9 [= Birisi beş harflidir, anla; biri de yedi harflidir, cehaleti bırak.]

[= O beş harfli olan fe'ülün ve fâ'ilündür, geriye kalan kökü yedi harfliden umabilirsiniz.] Arapça yazılışa göre fe'ülün (F-^çV-L-N), fâ'ilün (F-A-^çL-N) beş harften oluşur.

10 [= O beş harfli olan fe'ülün ve fâ'ilündür, geriye kalan kökü yedi harfliden umabilirsiniz.] Arapça yazılışa göre fe'ülün (F-^çV-L-N), fâ'ilün (F-A-^çL-N) beş harften oluşur.

11 müfâ'altün: müfâ'iletün A. Müfâ'aletün kastediliyor.

[= Mefâ'ilün ile müfâ'aletün ve müstef'ilün yedi harflidir, dört harfli olmaz.] Mefâ'ilün (M-F-A-^ç-Y-L-N), müfâ'aletün (M-F-A-^ç-L-T-N) ve müstef'ilün (M-S-T-F-^ç-L-N) yedi harften oluşmaktadır.

12 Mütfâ'ilün ile mütefâ'ilün kastediliyor.

[= Yine mütefâ'ilün ve fâ'ilâtün mef'ülâtü gibi hepsi (aslı) köklerden oldu.] Mütefâ'ilün (M-T-F-A-^ç-L-N), fâ'ilâtün (F-A-^ç-L-A-T-N) ve mef'ülâtü (M-F-^ç-V-L-A-T) yedi harflidir.

13 [= Bu sekiz rükünün fer'leri (dalları) çoktur, söylenirse bölüm/vakit uzar.]

14 aşıla: aşlında S

[= bu sekiz kökten on altı bahir çıkardılar, onun ışığıyla dünya doldu.] Sekiz kökle dallarından bahirler oluşturulmuş tur. Arap şiirindeki on altı bahir şunlardır: Tavil [= Uzun], Medid [= Uzatılmış], Basit [= Düz], Vâfir [= Bol], Kâmil [= Bütün], Hezec [= Türkü], Recez [= Titrek], Remel [= Koşma], Münserih [= Akıca], Muzârî' [= Benzer], Muktedab [= Kesilmiş], Müctess [= Kopuk], Serî' [= Çabuk], Hafif [= Yeğni], Mütekârib [= Yakın] ve Mütedârik [= Ardeşik] (ERASLAN, 1993, s. 181).

15 zîrek: zeyrek A, dediler: dile peş S, eyledüm: eyledük S

[= Bazı ehil kimseler Arap şiirinde birkaç bahir ağır/usandırıcı olur dediler, onları terk ettim.]

16 [= İran bilginleri bu on altı bahre on bahir eklemişler.] İranlı bilginlerin eklediği bahirlerden dördü Cedid (Garib) [= Yeni], Müşâkil [= Benzeyen], Karib [= Yakın] ve Sakil [= Ağır]'dir (ERASLAN, 1993, s. 131).

- 17 amunu edeym bir bir beynın
k'işiden kişinn şd ede cnın
- 18 kitbum *ravzatu 'l-evzn*-ılan ad
edindi k'işiden kişi olur şd
- 19 muallaş adın'etdm ol begn kim
yüz urisar ninde yedi ilim
- 20 beg-i beg-zdedr ol hr-peyker
ay u günden anu yzidr enver
- A 149^b** 21 adınadır kitbum muştafnu
kim adaşıdır ol ehl-i şafnu
- 22 anı ha rgre şa'llah murda
kim ola ehli ol şh-ı murda
- S 187^a** **gz-ı risle-yi mezkr***
bar-ı ser-i mav
- 1 mav ser ister isen ey veled
rkni anu oldu müseddes haşed

17 [= Hepsini bir bir açıklayayım, böylece işiten kişinin içi açılsın.]

18 [= Kitabım, Ravzatu'l-Evzn "Vezinlerin Bahçesi" diye isimlendirildi, böylece işiten kişi sevinir.]

19 muallaş: taalluş S

[= (Kitabımı) yedi iklimin yüzünü önünde yere srdg o korunmuş beyin adına yazdım.] Bir coğrafya terimi olup yedi iklim ekvatorun kuzeyinde kalan yedi bölgeyi (kişver) ifade eder. Bu yedi bölge Farşlılara göre Hind, Arabistan, Çin, İnan, Afrika, Türk, Rum (Roma)'dur; (AK, 2000, s. 28).

20 yzidr: adıdır A

[= O huri yüzlü beyoqlu beydir, onun yüzü ay ve günden parlaktır.]

21 [= Kitabım Mustafa Bey'in adınadır, o tertemiz olan (Hz. Muhammed'in) adaşıdır.]

22 kim ola ehli: k'ola tedbir S, ol şh-ı murda: S-

[= Allah onu inşallah muradına erdirir, böylece o Sultan Murad'a ehil olur.]

* S'de başlık kırmızı mreккеple buraya yazılmıştır: gz-ı kitb-ı 'arz ez-gftr-ı fair muahhar S.

1 Birinci bendin son mısraından 14. bende kadarki bölüm A'da yoktur.

haşed: haşed A, S

[= Ey oql, seri bahrinin matvsini sorarsan onun rkn altı olarak bir araya geldi. Müfte'ln müfte'ln f'ln; bir de sen diz, beni kısıkanma.] Veznin altı parçadan (te'file/cz') oluşması bu vezinle yazılan beytin mısralarındaki her bir czn sayılmasıdır. Matv [= kıvrım, büküm] "tayy zihafına [= harf düşmesi] uğramış" manasındadır. Aruzda müstef'ln kökünün kısaltılarak müste'ln olması, onun yerine de müfte'ln konulmasıdır. Yani müstef'ln tayy zihafına uğrayarak müfte'ln olmuştur. Yine veznin ikinci cz olan f'ln, mef'lt kökünden tayy ve keş kısaltmasına uğrayarak mekşf [= bükük] adını alır. Buna göre veznin adı bar-ı ser-i müseddes-i matv-yi mekşfdur (ERASLAN, 1993, s. 122, 169). Vezin 188ada recez-i matv başlı ile yeniden yazılmıştır:

mav recez bu-durur eyle nişn
o lafuı kl şadef-i dr-nişn
müfte'ln müfte'ln f'ln
'ölüm-i 'arz blesin b-gmn

A 150^a

müfte'îlün müfte'îlün fâ'îlün
bir dahı sen düz başa kıılma hâsed

baħr-ı münserih-i maṭvî

2 münserih-i maṭvîdür beyt kııl ez-ber
'ilm-ile sen zâtuñı eyle mu'aṭṭar
müfte'îlün fâ'îlün müfte'îlün fa'
şan'at-ıla tuhfesin şundı muṭahhar

baħr-ı hafîf

3 'ilm öğren dèyür hafîd-i becâl
baħr gör âb-ı 'ilmî dilde zülâl
fâ'îlâtün mefâ'îlün fe'îlün
hıffet-i rûh lezzet-i selsâl

S 187^b**baħr-ı hafîf-i münteħab**

4 bu hafîf münteħabuñ vezn-i hûb-münteħabı
fâ'îlân müfte'îlün fâ'îlân müfte'îlün

baħr-ı muzâri'-i aħreb

5 işit muzâri' aħrebi èderiseñ taleb
olma melûl-i cehl ü bu 'ilm-ile kııl ṭarab
mef'ûlü fâ'îlâtü mefâ'îlü fâ'îlün
'ilm-i 'arûzı bilmege bunlar olur sebeb

2 A-

[= Matvî münserih vezninde olan bu beyti ezberle; kendini sen ilmin güzel kokusuyla kokulandır. Müfte'îlün fâ'îlün müfte'îlün fa'; Mutahhar, sanatla armağanını sundu.] Vezin "recez-i bâ-zihâf u haşv" başlığı ile (S 188a) yeniden yazılmıştır:

yine recezle zihâf haşv nigârâ
yâr eger öğrene yaraya sara
müfte'îlün fâ'îlün müfte'îlün fa'
'ilm-ile kııl cehldür dène müdâvâ

3 A-, baħr: cehl S. Fe'îlün, fe'îlân olmalıydı.

[= Saygın yeğen ilim öğren diyor; ilmin suyunu/feyzini gönülde tatlı bir deniz bil, fâ'îlâtün mefâ'îlün fe'îlün; o ruh canlılığı ve saf suyun tadıdır.]

4 A-, münteħabı: münteħabın S.

[= Bu hafif seçkinin güzel seçilmiş veznî fâ'îlân müfte'îlün fâ'îlân müfte'îlün'dür.]

5 A-

[= Eğer muzâri'-i aħrebi istersen dinle, cehaletten dolayı üzülme, bu bilgi ile sevin. Mef'ûlü fâ'îlâtü mefâ'îlü fâ'îlün, bunlar aruz ilmini bilmeye sebeptir.]

baħr-ı hezec-i (müsemmen-i sâlim)

- 6 müsemmen olıcağ rükni hezec sâlim dênilür ad
 çü yoğ rükniinde maħzûfı aña bu resme kıl bünyâd
 mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün
 de vü mevzün oħı Şi'ri saña öğretdi çün üstâd

hezec-i [müseddes-i] maħzûf

- 7 muṭahhar Şi'ri êt göñülde muħkem
 k'ola zıhnün şafıyy ü ṭab' müllhem
 mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ülün
 hezec maħzûfdur allâhu a'lem

hezec-i müseddes-i (maṭvî)

- 8 bu baħr-ı müseddes-i hezecdür
 er olana cehl key ħaracdur
 mef'ülü mefâ'îlün fe'ülün
 maṭvîdür rükni Őeş derecdür

baħr-ı recez-i müsemmen-i (sâlim)

- 9 baħr-ı recezdür kim bunun rükni müsemmendür yaħîn
 cehl êtmesün saña eğer bi'llâh sen seni saħın
 müstef'îlün müstef'îlün müstef'îlün müstef'îlün
 sâlim recez işbu-durur 'ayne'l-yaħîn 'ilme'l-yaħîn

6 A-. Mefâ'îlün, mefâ'îlân olmalıydı.

[= Rükni sekizli olunca hezece sâlim denir. Çünkü onun aslından düşürülmüş olanı yoktur, ona böyle bina kur. Mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün mefâ'îlün de ve üstadin sana öğrettiği gibi Şiiri vezinli oku.]

7 A-

[= Ey Mutahhar/Temiz Şiiri gönlünde sağlam tut, böylece zihnin temiz olsun ve tabiatın ilham alsın. Mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ülün hezec-i maħzûfdur, en iyisini Allah bilir.]

8 A-, mef'ülü: mef'ülün S

[= Bu hezec-i müseddes bahridir, yiğit olana cehalet ağır bir vergidir. Mef'ülü mefâ'îlün fe'ülün, matvidir, temeli altı rükündür (müseddestir).] Bu vezin aynı zamanda sekt-i melih vezindir, nitekim son mısradaki sekt-i melih yapılarak vezin, mef'ülün fâ'îlün fe'ülün olmuştur.

9 A-, müstef'îlün müstef'îlün müstef'îlün müstef'îlün: müfte'îlün müfte'îlün müfte'îlün müfte'îlün S

[= Recez bahrinin temeli sekizlidir, iyi anla; cehalet seni etkilemesin, billahi sen seni sakın. Müstef'îlün müstef'îlün müstef'îlün müstef'îlün, kesin bilgi olarak salim recez işte budur.]

fer^ç-i recez

10 baħr-ı recezden fer^ç-durur bu
 èy ki saña haq vèrdi kerâmet
 müfte^çilün fa^ç müfte^çilün fa^ç
 çilm ü edeble eyle emâret

fer^ç-i recez

11 vezni 'acemî aşlı recezden gelür ekşer
 çilm-ile tenüñi ède gör cân-ı muṭahhar
 fa^ç müfte^çilün müfte^çilün müfte^çilün fa^ç
 cismüñi hüner cân èder ü cânuñı enver

S 188^a

fer^ç-i recez-i (müşemmen-i maħbün)

12 fer^çin recezün yine işitgil
 fikr eyle bu fende sen iş ètgil
 fa^ç müfte^çilün mefâ^çilün fa^ç
 maħbün-ı müşemmen uş eyitgil

recez-i sâlim

13 bir daħı dinle fer^çi sen baħr-ı recezden èy veled
 şaħ'n teħassür èdüben eyleme kimseye ḥased
 müfte^çilün mefâ^çilün müfte^çilün mefâ^çilün
 şaħlar-ısañ vazîfeñi èrdi kemâl yed be-yed

10 A-

[= Recez bahrinin fer'i şudur: müfte^çilün fa^ç müfte^çilün fa^ç. Allah sana iyilik ettiğine göre ilim ve edeple emirlik et.]

11 A-

[= Vezni Farslara aittir, aşlı çoğunlukla recezden gelir. Bedenini ilimle tertemiz bir cana dönüştür. Fa^ç müfte^çilün müfte^çilün müfte^çilün fa^ç; hüner, cismini canlandırır, canı ise nurlandırır.]

12 A-

[= Recezin fer'ini yine işit; düşün, bu konuyu iş edin, fa^ç müfte^çilün mefâ^çilün fa^ç, işte sekizli maħbünü söyle.]

13 A-

[= Ey oğul, sen recez bahrinin fer'ini bir kere daha dinle; sakın üzülmekle kimseyi kıskanma. Müfte^çilün mefâ^çilün müfte^çilün mefâ^çilün, vazifeni korursan olgunluk el ele sana gelir.]

baħr-ı nev'-i āħar ez-recez-i zihāf-ı (maṭvī)

- 14 yine recezün fer'in benden kulağ ur diñle
bu ħaşv-ı zihāf-ılan ŧerħin dēyeyüm añla
fa' müfte'ilün fa'lün fa' müfte'ilün fa'lün
maṭvī-durur ikki rükni key ēde gör illā

baħr-ı vāfir[-i müseddes-i sālim]

- 15 çü vāfir olur muħiblerün istimāle'leri
bilürler ü daħı dürlü çoğ istitā'a'ları
müfā'aletün müfā'aletün müfā'aletün

A 150^b

buña ēricek gelür daħı iftiħāre'leri

baħr-ı kāmīl-i (müsemmen)

- 16 mütekāmīl olduñ-ısa bu gün bu cemāl-ılan beni kıl rehī
ŧanemā bizi göricek niçün yaşasın yüzi koyasın rehi
mütefā'ilün mütefā'ilün mütefā'ilün mütefā'ilün
çü bu kāmīl erkānı ki müsemmen olur budur ŧinevī ŧehī

fer'-i kāmīl-i [müseddes-i maḡşūr]

- 17 buña kāmīl okıduñ-ısa sen işit aşlını
ŧanemā bizi göricek niçün yaşasın femi
mütefā'ilün mütefā'ilün mütefā'ilün
kemelen tevāfūri ħazzenā bi-mekārimī

A 151^a

14 baħr-ı S-, ēde gör: ēdünüz, illā: A-

[= Yine kulak ver, recezin fer'ini benden dinle; bu zihaf haşvı ile ŧerħ edeyim, anla. Fa' müfte'ilün fa'lün fa' müfte'ilün fa'lün, iki rükni (tef'ilesi) matvıdır, mutlaka hakkıyla yap.]

15 baħr-ı S-, dürlü çoğ: çoğ dürlü A, S, muħiblerün: muħiblerdeki S, istimāletleri: istimāletler A, S, çoğ: çoğ S, istitā'atları: istitā'atlar A, S, müfā'aletün: +müfā'aletün A, ēricek: ērgüricegin S, gelür: fikri+ S, iftiħāretleri: iftiħāretler A, istiħāretler S

[= Sevenlerin avunmaları çok olur ve de pekçok katlanma yolunu bilirler. Müfā'aletün müfā'aletün müfā'aletün, buna erince övünmeye başlarlar.]

16 baħr-ı: fer'-i A, olduñ: oldur kim A, ısa: çün A, S, ılan: ıla A, S, yüzi: yüri A, beni kıl: kıl beni A, S, ki: A-, olur budur: olupdur A, ŧinevī: yeşev S

[= Bugün bu yüz güzelliği ile kemale erdiysen beni kul edin, ey sanem, bizi görünce niçin yüzünü saklayasın, bu yolu bırak; mütefā'ilün mütefā'ilün mütefā'ilün mütefā'ilün, bu kāmīl tef'ilesi sekizli olur, anlayışlılık ve ustalık budur.]

17 okıduñ-ısa: oħıduñ-ısa S, sen: A-, aşlını: aşlını S, ħazzenā: ħatafen A

[= Buna kāmīl dediyen sen aşlını işit, ey sanem, bizi görünce ağzını niçin kapayasın? Mütefā'ilün mütefā'ilün mütefā'ilün, cömertliklerle nasiplendik, olgunluğumuz arttı.]

fer'-i kâmil-i [müsemmen-i] (muḳaṭṭaf)

S 188^b 18 buña kâmil-i muḳaṭṭaf dediler bunı bilenler
sen iş ét bilürden öğren bularuñ esâmisini
mütefâ'ülün fe'ülün mütefâ'ülün fe'ülün
bütün ol bu 'ilm-ilen tâ şımaya cehâle' seni

baḫr-ı müteḳârib-i (müsemmen-i) [maḳşûr]

19 teḳârub sekiz rûkni buldı uşûl
fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ül

A 151^b**baḫr-ı basîṭ-i (müsemmen-i) [maṭvî-yi sâlim]**

20 baḫr-ı basîṭi dârem gözünji aç ü işit
rûkni sekiz pâredür göñlüñe anı iş ét
müfte'ülün fâ'ülün müfte'ülün fâ'ülün
âdemi 'âlim olur câhil-ile[n] birdür it

fer'-i basîṭ-i [müsemmen-i sâlim]

21 fer'-i basîṭ old'adı bunuñ ey nigâre
cehd édüp öğrenürseñ ermez saña melâle
A 152^a müstef'ülün fe'ülün müstef'ülün fe'ülün
men cerrebe'l-mucerreb ḫallet bihi'n-nedâme

18 fer'-i kâmil: kâmil-i maḳtûn S, buña: bu A, muḳaṭṭaf: mu'atṭaf A, cehâlet: cühelâ A

[= Bunu bilenler buna kâmil-i mukattaf dediler, bunların isimlerini sen bilenden öğren, iş edin; mütefâ'ülün fe'ülün mütefâ'ülün fe'ülün, bu ilimle bütün ol, böylece cehalet seni kırmasın.]

19 rûkni: rûkn A

[= Müteḳârib bahri sekiz rûkûn (tef'ile) ile usul buldu, fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ül.]

20 birdür it: berdar it S

[= Bahr-ı basîṭi söyleyeyim, gözünü aç ve işit, rûknü sekiz parçadır, onu gönlüne iş et, müfte'ülün fâ'ülün müfte'ülün fâ'ülün, insanı âlim olur, câhille it birdir.] Bahr-ı basîṭ vezni Nevâyî'de (ERASLAN, 1993, s. 131) ve 'Alî b. Hüseyin-i Amâsî'de (COŞKUN, 2003, s. 128) müstef'ülün fâ'ülün müstef'ülün fâ'ülündür.

21 adı: çün A

[= Ey nigâr, bunun adı fer'-i basîṭ oldu, çalışıp öğrenirsen sana üzüntü ulaşmaz; müstef'ülün fe'ülün müstef'ülün fe'ülün, denenmiş olanı deneyen pişmanlıkla karşılaşır.]

baħr-ı remel-i (müsemmen-i) [maħzūf]

22 çün remel baħrı bu sekiz rük[n-ilen] buldı sebāt
ad-ılan aña müsemmen dediler bilgil sıķāt
fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün
cehl zulmetdür eşişdür sen saña andan necāt

remel-i (müseddes-i) maķşūr

23 üç olıcaķ rükni ol maķşūr olur
cāhil olan ħōr u hem maķhūr olur
fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün
ālim olan hem-niřini ħūr olur

A 152^b**remel-i [müsemmen-i] maħbūn**

24 remel-i maħbūn-ılan ři'r bu gün āb-ı ħayāt
oldı çün la'lüñe ergürdi özini fe'ilāt
fe'ilātün fe'ilātün fe'ilātün fe'ilün
şi'ri bu vezn-ilen oķursañ olur lafz nebāt

S 189^a

25 dā'ire-yi evvel-rā muħtelife ħ'ānend ve der-ın dā'ire
bīst u ħeř ħarf muteħarrik ve bīst ħurūf sākin est
tavīl fe'ülun mefā'ilun erba'a merrāt
medīd fā'ilātun fā'ilun erba'a merrāt
basīt mustef'ilun fā'ilun erba'a merrāt

- 22 bu: A-, sebāt: necāt A, ad-ılan: ad-ıla A, aña: S-, bilgil: buldı A, cehl-i: baħr-ı A, eşişdürsin: işidirsen A
[= Remel baħrı bu sekiz rükünle sabit olduğu için bilenler ona ad olarak müsemmen dediler, fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün, cehalet karanlıktır, sen sana ondan kurtuluş eşiştir/sen seni kurtar.]
- 23 [= Rükni üç olunca maksūr olur, cahil olan hem hor hem kahırlı olur. fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün, ālim olanın arkadaşı huri olur.]
- 24 bu gün: A-, ergürdi özini: öğretti A, ilen: ile A. Veznin son cüzü fe'ilān olmalıydı.
[= Remel-i maħbūn ile řiir bugün ölümsüzlük pınarı olduđu için fe'ilāt kendini senin dudađına eřiřtirdi. Fe'ilātün fe'ilātün fe'ilātün fe'ilün, řiiri bu vezinle okursan söz řeker olur.]
- 25 Bu kısım A'da yoktur.
[= Birinci daireye Muħtelife derler, yirmi sekiz hareketli harf ve yirmi sakin harftir. Tavil, fe'ülün mefā'ilün, dört defa. Medīd, fā'ilātün fā'ilün, dört defa. Basīt, müstef'ilün fā'ilün, dört defa.]

- 26 dâ'ire-yi duvum-râ mu'telife h'ânend ve der-în dâ'ire sî harf
muteharrik ve duvâz deh harf sâkin est
vâfir mufâ'iletun sitte merrât
kâmil mufâ'iletun sitte merrât
- 27 dâ'ire-yi suvum-râ muctelibe h'ânend ve der-în-râ in
bîst u çehâr harf muteharrik ve heşt harf sâkin est
hezec mufâ'iletun sitte merrât
recez mustef'îlun sitte merrât
remel fâ'ilâtun sitte merrât
- 28 dâ'ire-yi çehârum-râ muştebihe h'ânend ve der-în
dâ'ire bîst u çehâr harf muteharrik ve heşt harf sâkin est
munserih mustef'îlun muf'ûlâtü [mustef'îlun]
hafif fâ'ilâtun mustef'îlun fâ'ilâtun
muctess mustef'îlun fâ'ilâtun fâ'ilâtun
muzâri' mufâ'iletun fâ'ilâtun mufâ'iletun
muhtedab muf'ûlâtü mustef'îlun mustef'îlun
serî' mustef'îlun mustef'îlun muf'ûlâtü
- 29 dâ'ire-yi pencum-râ muttefikâ güyend ve der-în
dâ'ire bîst u çehâr harf muteharrik ve şazdeh harf sâkin est
müttekârib fe'ûlun şemâne merrât
mutedârik fâ'ilun şemâne merrât

26 [= İkinci daireye Mü'telife derler, bu dairede otuz harf harekeli ve on iki harf sakindir. Vâfir, mufâ'iletun, altı defa. Kâmil, mufâ'iletun, altı defa.]

27 [= Üçüncü daireye Muctelibe derler, bu dairede yirmi dört harekeli harf ve yirmi sakın harf vardır. Hezec, mufâ'iletun altı defa. Recez, mustef'îlun, altı defa. Remel, fâ'ilâtun, altı defa.]

28 [= Dördüncü daireye Muştebihe derler, bu dairede yirmi dört harf harekeli ve sekiz harf sakindir. Münserih, mustef'îlun muf'ûlâtü mustef'îlun. Hafif, fâ'ilâtun mustef'îlun fâ'ilâtun. Muctes, mustef'îlun fâ'ilâtun fâ'ilâtun. Muzâri', mufâ'iletun fâ'ilâtun mufâ'iletun. Muktedab, muf'ûlâtü mustef'îlun mustef'îlun. Serî', mustef'îlun mustef'îlun muf'ûlâtü.] Nevâyî'de müctes bahri mustef'îlun fâ'ilâtun mufâ'iletun olarak verilmiştir. (ERASLAN, 1993, s. 175)

29 [= Beşinci daireye Müttefikâ derler, bu dairede yirmi dört harf harekeli ve on altı harf sakindir. Müttekârib, fe'ûlun, sekiz defa. Mutedârik, fâ'ilun, sekiz defa.]

Sonuç;

Mutahhar b. Ebî Tâlib, 14. yûzyılın sonu ile 15. yûzyılın başında yaşamış mûelliflerdendir. *Ravzatu 'l-Evzân* ve *Miftâh-ı Edeb* ile birlikte ismini ve mahiyetini bilemediğimiz bir eseri daha vardır. *Ravzatu 'l-Evzân* muhtemelen 1421 'de Karamanoğlu Mustafa Bey'e sunulmak üzere kaleme alınmıştır. Yine bu kûçük eser, Anadolu'da aruz konusunda Tûrke yazılmış ilk eserlerdendir. Eserde 24 aruz vezni ve bahirleri hakkında bilgi verilmektedir. Bu vezinlerin çoğu mukayese ettiğimiz aruz risâlelerinde de yer almakla birlikte bahir ve fer'leri ile alakalı farklı görüşler ihtiva edebilmektedir.

Kaynakça

- AK, M. (2000). İklim. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 22, s. 28-30.
- BELENKUYU, B. (2020). Türkçe Aruz Kaynakçası. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi-24*, 137-172.
- COŞKUN, M. (2003). Edebi Terimler ve Aruzla İlgili Bir Eser: Alî b. Hüseyin Hüsâmeddîn Amâsî'nin Risâletün mine'l-^eArûz ve Istîlâhi'ş-Şîr'i. *Türk Kültürü İncelemeleri*(8), 97-130.
- ÇETİN, N. M. (1991). Arûz. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 3, s. 424-437.
- DONUK, S. (2017). *Nevizâde Atâyi'nin Şakâ'ik Zeyli: Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî-Tekmileti'ş-Şakâ'ik (İnceleme-Tenkitli Metin)* (Cilt 2). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- ERASLAN, K. (1993). *Ali Şîr Nevâyî, Mîzânü'l-Evzân (Vezinlerin Terazisi)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- MÜTERCİM ÂSİM EFENDİ. (2013). *el-Okyânusu'l-Basît fî-Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (Cilt 3). (E. T. Mustafa Koç, Çev.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- ÖZDEMİR, A. (2015). Aruz İlmî. *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler* (s. 357-424). içinde İstanbul: İSAM Yayınları.
- POPARA, Haso; FAJÍC, Zejnil. (2000). *Gazi Husrev-Begova Biblioteka u Sarajevu Katalog Arapskih, Turskih, Rerzijskih, Bosanskih, Rukopisa, Svezak Sedmi, sv. 7*. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation.
- SEVGİ, A. (2007). Ahmed-i Dâî'nin Bilinmeyen Bir Eseri: İlm-i Arûz. *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*(18), s. 1-11.
- SEVGİ, A. (2008). Ahmed-i Bardahî'nin Türkçe ve Farsça Manzum Aruz Risalesi. *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*(19), 37-55.
- SÜMER, F. (2001). Karamanoğulları. *DİA*, 24, s. 454-460.
- ŞAFAK, Y. (1991). *Sürûri'nin Bahrü'l-Ma'ârif'i ve Enîsü'l-Uşşâk ile Mukayesesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Dr. Tezi.
- TAŞ, H. (2000). *On Altıncı Yüzyıl Divan Şairlerinde Vezin Kullanımı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- ÜST, S. (2011). *Edirneli Nazmî Divânı (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Dr. Tezi.
- YAZAR, S. (2014). XVI. Yüzyılda Yazılmış Türkçe Bir Aruz Risalesi: Aşkı'nin Arûsu'l-Arûz'u. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları TDED*(10), 83-130.

Kocakarı Masallarından Kocakarı İlaçlarına Edebiyat-Tababet İlişkisi

Atiye Gülfer GÜNDOĞDU*

Öz

Türk edebiyatı ve Türk tababetinin modernleşme sürecindeki inkişafının önemli keşifler yaşadığı görülmür. Tanzimat sonrasında her iki alanda da oluşan *eski edebiyat-yeni edebiyat*, *eski tababet-yeni tababet* şeklindeki dikotomik ayrıştırmalar bunun kuvvetli tezahürleridir. Bu yönüyle bu yazı temelde, edebiyatımızın modernleşmesinin bir boyutunun da onun tıp disipliniyle arasındaki ilişki üzerinden okunabileceği iddiasını taşır. *Eski edebiyat-yeni edebiyat*, *eski tababet-yeni tababet* ayrıştırmalarının *gerçeklere dayalı olma*, *bilimsellik düşüncesi*, *rasyonalite*, *hakikat arayışı*, *tabiiyet* etrafında şekillenmesi, tıp ve edebiyat arasındaki ilişkiyi birlikte anlamaya imkân sağlar. *Kocakarı masalları* ve *kocakarı ilaçları* bu disiplinlerin karşılaştırılmasına katkı sağlayacak iki kritik adlandırmadır. Bu çalışmada, tıp ve edebiyat arasındaki ilişkisellik, yeni edebiyatla bilhassa roman türüyle karşılaştırılan *kocakarı masalları* ve modern tıpla karşılaştırılan *kocakarı ilaçları* üzerinden kurulur ve Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi, Ömer Seyfettin'in bu husustaki düşünceleri analiz edilir. Ayrıca kocakarı masallarının yeni edebiyat içerisinde roman türü, kocakarı ilaçlarının ise yeni tababet içinde modern tıpla karşılaştırılmasının, onları eski edebiyat ve eski tababeti temsil eden ve benzer olumsuzlamalara maruz bırakan iki metafor hâline getirdiği ön plana çıkarılır. Yazının bir diğer tartışma alanı ise, Tanzimat sonrası bilimselci düşüncenin eski ve yeni şeklinde kurduğu dikotomik ayrımların bilhassa salgın hastalıklar gibi acizyet ve aciliyet zamanlarında okur ve hastalar nezdinde geçerliliğini sürdürmediğidir. Çalışmada ayrıca, tıp ve edebiyat arasında kurulan bir diğer bağ, her iki disiplinin *sağaltıcı* etkisi üzerinedir. Edebî tecrübe, *eski edebiyat-yeni edebiyat* şeklinde belli bir ayrıma tabi tutulmadan bir bütün olarak okurlarını dünyayı başka türlü görmeye davet ederek, onları iyileştirir. Edebî tecrübenin sunmuş olduğu bu *katharsis* boyut, okur ve hastalarına ferahlık bulduracağı bir *tebdil-i mekân* tecrübesi yaşatır.

Anahtar Kelimeler: kocakarı masalları, kocakarı ilaçları, tababet, edebiyat, sağaltma.

*Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Samsun, Türkiye.
Elmek: atiyegulfer.kaymak@omu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5073-1288>.

Geliş Tarihi / Received Date: 07.05.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 06.08.2021

DOI: 10.30767/diledeara.934494

The Relationship between Literature and Medicine from Old Wives' Tales to Folk Remedies

Abstract

It is seen that the development of Turkish literature and Turkish medicine in the modernization process has experienced significant intersections. The dichotomous divisions in the form of *old literature-new literature*, *old medicine-new medicine*, which emerged in both fields after the Tanzimat, are strong manifestations of this. In this respect, this article basically claims that one aspect of the modernization of Turkish literature can be read through this comparative relationship with the medical discipline. The fact that the separations of *old literature-new literature*, *old medicine-new medicine* are shaped around *scientific thought, rationality, truth-seeking, naturalness* create the opportunity to understand the relationship between medicine and literature together. *Old wives' tales* and *folk remedies* are two critical expressions that will contribute to the comparison of these disciplines. In this work, the relation between medicine and literature is established through old wives' tales (kocakarı masalları) contrasted with new literature and folk remedies (kocakarı ilaçları) contrasted with modern medicine. Also, the opinions of names such as Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi and Ömer Seyfettin on this issue are analyzed. It is highlighted that the contrasting of old wives' tales with the novel genre in the new literature and the folk remedies with modern medicine in the new medicine makes them two metaphors representing the old literature and the old medicine and exposing them to similar negations. Another area of discussion of the article is that the dichotomous divisions in the form of old medicine-new medicine, old literature-new literature, formed by the scientific thought that developed after the Tanzimat, tend to each other in the eyes of readers and patients especially in times of weakness and urgency such as epidemics. In the study, another link established between medicine and literature is on the healing effect of both disciplines. Literary experience heals its readers by inviting them to see the world differently as a whole, without being subjected to a certain distinction between the old literature and the new literature. This catharsis dimension offered by literary experience makes readers and patients experience a change of place (tebdil-i mekân) that will make them refresh.

Keywords: Old wives' tales, folk remedies, medicine, literature, healing.

Extended Summary

Looking at the modernization process of Turkish literature through its relation with different disciplines makes it possible to deal with its problems around different subjects and concepts. In addition, the pandemic process that the whole world is exposed to nowadays invites researchers from different disciplines to reinterpret their disciplines through their relationship with medicine.

In the scientific thought that emerged after the Tanzimat, medicine and literature are subjected to dichotomous separations such as old medicine-new medicine, old literature-new literature. Criteria such as “being based on facts, scientific thought, rationality, truth seeking, naturalness” brought about by modernization constitute this separation. Literature and medicine that comply with these criteria are called new, and those that do not are called old. At this point, the terms “old wives’ tales” (kocakarı masalları) and “folk remedies” (kocakarı ilaçları) for the two disciplines come to the fore. The old wives’ tales are contrasted with the novel genre in the new literature, and the folk remedies with the modern medicine in the new medicine. In this way, old wives’ tales and folk remedies take the form of negative metaphors that point to old literature and old medicine. Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi and Ömer Seyfettin have the important thoughts in this regard.

Namık Kemal puts the folk tales, which he considers as the representation of the Turkish fictional storytelling tradition in the “Celâl Mukaddimesi”, in a negative point by comparing them with the Western novel genre. In this text, he considers old wives’ tales as literary works that go beyond nature and truth due to the problematic relationship he establishes with imaginations. As a narrative type, old wives’ tales do not comply with the requirements of a civilized age with these features. The discourse of old wives’ tales as a narrative falls outside the criteria expected from a literary work.

Ahmet Mithat Efendi, on the other hand, dwells on the old wives’ tales in our tradition of storytelling in his work titled “Husband and Wife Tale” (Karı Koca Masalı). He compares it with the genre of the novel like Namık Kemal. Unlike Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi considers the discourse of the old wives’ tales criticized as being outside of the truth and nature as the aspects that glorify them in the face of the novel.

Folk remedies take a negative position in the face of modern medicine, like old wives' tales, when compared to the genre of the novel. The folk remedies are not compatible with the requirements of a civilized age at the point of going beyond nature and truth, just like the old wives' tales. Although our contact with Western medicine started in the 18th century and developed slowly, the Ottoman Turks' return to the west in the medical education is considered as the 19th century. The attempt to divide the old and new literature constructed by the rescript of *Gülhane* with sharp boundaries also takes place in the field of medicine. Against the new medicine, the old medicine is seen as medieval beliefs mixed with the superstition.

The question that emerges at this point is: Is there no dialogue that the old and the new, easily polarized in the scientific thought that emerged after the Tanzimat, can establish with each other? In times of weakness and urgency such as epidemics, patients and readers seek integrity or relationality in the context of old and new through the healing dimension of medicine and literature.

The epidemic experience of Ömer Seyfettin is important in this regard. The author wrote an article titled "Kocakarı İlaçları" during the Spanish flu days. In this article, the author's tendency to the old medicine in the face of unanswered questions and uncertainty by the twentieth century medicine, which is called the new medicine, about catching and protecting from Spanish flu comes to the fore. What draws attention here is that Ömer Seyfettin established this relationship between the old medicine and the new medicine through the concept of literature. According to this, old medicine is a poetic, mysterious, intriguing thing just like old literature (old poems, old tales, old stories) and most importantly it has a healing effect.

On the other hand, as the author suggests, it is not just old literature, but literature as a whole has a healing effect. In the interesting combination of literary experience, empathy and distance revealed by the experience of catharsis, it promises readers a journey towards other possibilities of existence. This journey reminds the patients of a suggestion of a change of place (*tebdil-i mekân*) recommended to find relief.

Giriş

Türk edebiyatının modernleşme sürecine farklı disiplinlerle ilişkisi üzerinden bakmak, onun sahip olduğu sorunları farklı konu ve kavramlar etrafında ele alabilme-yi mümkün kılar. Bununla birlikte, bugünlerde tüm dünyanın maruz kaldığı pandemi süreci, farklı disiplinlerdeki araştırmacıları, kendi disiplinlerini tıp ile ilişkisellikleri üzerinden yeniden yorumlamaya davet etmektedir. Tanzimat sonrası açığa çıkan bilimselci düşünce içinde, Türk edebiyatı ve Türk tababetinin eski ve yeni iki muhtelif cereyan arasında kalmışlığı daha en baştan ortak bir sorun olarak dikkat çeker. Edebiyat ve tıbbın, eski ve yeni iki cereyan arasındaki gerilimli inkişafı, Tanzimat sonrası bu dönemin *eski edebiyat-yeni edebiyat, eski tababet-yeni tababet* gibi kutuplaştırıcı kavramlar etrafında ele alınmasına neden olur. Gerek edebiyat gerekse tababet yenileşmesinin Tanzimat öncesi geçirmiş olduğu uzun süreç üzerinde duran önemli çalışmalar olmakla birlikte, Tanzimat'ın yeni edebiyat ve yeni tıbbın eski olanla ilişkilerini kalıcı ve geri döndürülmez biçimde koparttığı dönemin başlangıcı olarak konumlandırılması Tanzimat yorumlamalarının baskın analizi olmayı sürdürür.¹

Yeni edebiyat ve yeni tababet'in benzer şekilde “gerçeklere dayalı olma, bilimsellik, rasyonalite, hakikat arayışı, tabiiyet” düşünceleri etrafında şekillenmesi, tıp ve edebiyat arasındaki ilişkiyi birlikte anlamak için açıkça imkân sunar. *Eski edebiyat-yeni edebiyat, eski tababet-yeni tababet* arasındaki söz konusu ayrılık, yeni edebiyatla karşılaştırılan “kocakarı masalları” ve modern *tıpla karşılaştırılan “kocakarı ilaçları”*

1 Tababet alanında Adnan Adıvar, Türk tababetinin yenileşmesinde Tanzimatı böylesi keskin bir milat olarak konumlandırırken, Süheyl Ünver, bu değişimin öncesiz bir başlangıç olmadığı düşüncesi üzerinde durur. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1982. Süheyl Ünver, “Osmanlı Tababeti ve Tanzimat Hakkında Yeni Notlar”, *Tanzimat I*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1940, s. 933-966. Bunun yanında yeni tababet ve tababet dili üzerine yazılan yazıların genellikle Tanzimatla ilişkili olarak ele alınması bu dönemin tababet yenileşmesindeki öncül rolüne yapılan vurgudan ileri gelir. Tababet ve Tanzimat ilişkisinde öne çıkan bu yazılar için bkz.: Esin Kahya, “Tanzimatta Eski ve Yeni Tıp”, *150. Yılında Tanzimat*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1992, s. 289-302. Osman Şevki Uludağ, “Tanzimat ve Hekimlik”, *Tanzimat I*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1940, s. 967-977. Hüsrev Hatemi-Yeşim Işıl, “Tanzimatta Tıp Dili”, *150. Yılında Tanzimat*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1992, s. 567-570. Edebiyat araştırmalarında ise Türk edebiyatının yenileşmesini ele alan çalışmaların Tanzimat etrafında şekillendirilmesi bu dönemin eskiden yeni edebiyata geçişin gerçekleştiği sınır çizgi olduğu düşüncesiyle ilgilidir. M. Kayahan Özgül, eski ile yeni arasındaki bu keskinleştirilmiş sınır sorunu üzerinde durur ve Türk şiirinin yenileşmesinin bir buçuk asırlık daha yumuşak bir geçiş sürecine sahip olduğunu belirtir. “(...) 2 Kasım 1839’u “eski” şiirin bitiş, 3 Kasım’ı “yeni” şiirin başlangıç günü kabul etmek aklen de mümkün değildir; sosyal ve kültürel değişimin kurallarına göre de...Şiirde eskiden yeniye doğru çok yumuşak bir geçiş yaşanır ve bu geçiş Servet-i Fünûn’a kadar yaklaşık olarak bir buçuk asır sürer.” M. Kayahan Özgül, *Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi Giriş*, Ankara: TDV Yayınları, 2000, s. 5. Edebiyat ve tababet alanlarındaki bu çalışmalarla birlikte, Tanzimat öncesi yenileşme hareketleri üzerine bir bütün olarak eğilen temel bir çalışma için bkz.: Enver Ziya Karal, “Tanzimattan Evvel Garplama Hareketleri”, *Tanzimat I*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1940, s. 13-30.

üzerinden ilişkilendirilebilir. Zira Türk edebiyatında eski ve yeni edebiyat arasındaki *önemli tartışmalarda* roman türü ve kocakarı masalları arasındaki gerilim kendisini gösterir. Eski ve yeni tababet arasındaki benzer gerilim de modern tıp ve kocakarı ilaçları arasında yaşanır. Roman türü ve kocakarı masalları kutuplaştırmasında Namık Kemal ve Ahmet Mithat Efendi'nin düşünceleri ön plana çıkar. Namık Kemal "Mukaddime-i Celâl"² ve diğer yazılarında, Ahmet Mithat Efendi ise "Karı Koca Masalı"³nda, roman karşısında kocakarı masallarının bir anlatı olarak sahip olduğu söylem biçimini değerlendirir. Ömer Seyfettin'in İspanyol gribi günlerinde yazdığı "Kocakarı İlaçları"⁴ isimli yazısı ise, tıp ve edebiyat arasında kurduğu ilişki nedeniyle iki disiplinin karşılaştırılması noktasında ayrıca dikkat çekicidir.

Bu üç yazarın tartışma zeminlerinden hareketle yazımızda izini süreceğimiz sorulardan biri, Tanzimat sonrası bilimselci düşüncenin eski ve yeni şeklinde kurduğu dikotomik ayrımların bilhassa salgın hastalıklar gibi aciziyet ve aciliyet zamanlarında okur ve hastalar nezdinde geçerliliğini sürdürüp sürdürmediğidir. İnsanın anlam ve çözüm üretmek zorunda olduğu kritik zamanlarda eski ve yeni bilgi ve tecrübelerin birbirinden basitçe ayrıştırılabilmesi ne ölçüde mümkündür? Dahası *eski edebiyat-yeni edebiyat, eski tababet-yeni tababet* şeklindeki bu kesin ayrıştırma, edebî eser ve tababetin okur ve hastalarına sunacağı nasıl bir hakikat tecrübesini öngörür? Yazımızın sorun edindiği bu meseleleri ele almadan önce, Tanzimat'la birlikte giderek belirginleşen *eski edebiyat-yeni edebiyat, eski tababet-yeni tababet* karşılaştırmaları üzerinde durulması yerinde olabilir.

Eski Edebiyat-Yeni Edebiyat: Kocakarı Masallarından

Nev-Zuhûr Roman Nevine

Eski edebiyat ve yeni edebiyat arasındaki ayrıştırma teşebbüsleri arasında, "kocakarı masalı" nitelemesinin eski edebiyata işaret eden olumsuz bir metafor olarak özel bir yer edinmiş olduğu görülür. Celâl Mukaddimesi'ndeki ünlü cümleleriyle böyle bir geleneğin oluşmasında önemli rol oynayan ismin Namık Kemal olduğu söylenebilir. Yazar bu yazıda, o zamana kadar oluşan hikâye etme geleneğinin, kendisine uyması gereken şartların bütününden mahrum olduğu için nev-zuhûr addettiği roman nevinin

2 Namık Kemal, "Mukaddime-i Celâl", *Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*, Haz. Kazım Yetiş, İstanbul: Alfa, 1996, s. 344-376.

3 Ahmet Mithat, *Karı Koca Masalı ve Ahmet Mithat Bibliyografyası*, Yay. Haz. Nüket Esen, İstanbul: Kaf Yay., 1999.

4 Ömer Seyfettin, "Kocakarı İlaçları", *Bütün Nesirleri*, Haz. Nâzım Hikmet Polat, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 2018, s. 631-633.

uzağında kalması üzerinde durur. “(...) bizim hikâyeler tılsım ile define bulmak, bir yerde denize batıp sonra müellifin hokkasından çıkmak, âh ile yanmak, külünk ile dağ yarmak gibi bütün bütün tabîat ve hakîkatin hâricinde birer mevzua müstenid ve sûret-i tasvîr-i ahlâk ve tafsîl-i âdât ve teşrîh-i hissiyat gibi şerait-i âdâbın kâffesinden mahrum olduğu için roman değıl koca karı masalı nevindedir.”⁵ Burada dikkat çekilen, Türk kurgusal hikâye etme geleneğinin, Tanzimat ve Servet-i Fünûn dönemlerinde *hikâye*⁶, *masal* gibi adlarla da anılan roman neviyle olan zıtlığının kocakarı masalı nevi içerisine dâhil edilerek çizilmesidir. Namık Kemal’in söz konusu karşılaştırmayı yaparken verdiğı örneklerle ve seçmiş olduğu kelimelere bakıldığında kocakarı masalı ifadesini, *hayâlât* ile kurduğu sorunlu ilişkiden dolayı tabiat ve hakikatin haricine çıkan edebî esere işaret etmek için kullandığı görülür. Yazara göre, edebî bir eserin uyması gereken kriterler kitabhâne-i âdâbımızda mevcut olan birkaç tercümeden rahatlıkla anlaşılabilir. Buna göre romandan maksad, “güzerân etmemişse bile güzerânı imkân dahilinde olan bir vakanın, ahlâk ve adâd ve hissiyât ve ihtimâlâta müteallik her türlü tafsîlâtıyla beraber tasvîr”⁷ edilmesidir. Bu ünlü roman tanımıyla ilgili olarak başka bir yazısında belirttiğı üzere, şeylerin mahiyetini göstermek şânından olan marifetin sabahı ışıklarını her tarafa yaydıkça hayâlât gibi hakikat ve tabîatın haricinde kalan böyle birtakım âsârın zevâlden kurtulması mümkün değıldir.⁸ Namık Kemal’in farklı yazılarında edebî eser kriteri olarak sıraladığı bu unsurlar birlikte değerlendirildiğinde kocakarı masalının roman nevi ile karşılaştırılarak olumsuz bir anlam alanına bürünmesinin ayrıntıları da ortaya çıkar. Kocakarı masalı nevi, hayallerle içli dışlılığı, tabiatın ve hakikatin dışına çıkması anlamında uygar bir çağın gerekliliklerine uygun düşmez. Kendi deyişiyse asrı medeniyette medar-i iftarımız olacak nitelikleri ihtiva etmez. Kocakarı masallarından roman nevine, hayâlâtta aklı geçiş gerekliliğı aydınlanma düşüncesi etrafında resmedilir. Bu durum bir taraftan Dino’nun ifadesiyle Tanzimatın sonra gerçekçiliğe doğru atılan adımlarda realizm meselesinin “belki basit fakat kat’î”⁹ bir özelliğini ifâde ederken bir taraftan da “gerçeklere dayalı olma, rasyonal-

5 Namık Kemal, “Mukaddime-i Celâl”, s. 349.

6 Halit Ziya Uşaklıgil’in romanın tarihsel serüvenini ve roman üzerine düşüncelerini tartıştığı Hikâye adlı eseri, Servet-i Fünûn içinde bunun yer edinmiş örneğini oluşturur. Uşaklıgil kitabında bu edebî türü, ecnebi bir kelime altında zikretmek-tense Osmanlı lisanına hüürmeten hikâye namını vermeyi tercih ettiğini belirtir. Halit Ziya Uşaklıgil, *Hikâye*, Haz. Fazıl Gökçek, İstanbul: Özgür Yay., 2012, s. 11.

7 Namık Kemal, “Mukaddime-i Celâl”, s. 349.

8 “Sabâh-ı mârifet ki, mâhiyet-i eşyâyı göstermek şânındandır. Envârını her tarafa neşrettikçe hayâlât gibi hakikat ve tabâatın haricinde olan böyle birtakım âsârın zevâlden kurtulması nasıl ümid olunur?” Namık Kemal, “Lisan-ı Osmanî’nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmilidir”, *Namık Kemal’in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*, Haz. Kazım Yetiş, İstanbul: Alfa, 1996, s. 59.

9 Güzin Dino, “Tanzimattan Sonra Gerçekçiliğe Doğru”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, IX, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1951, s. 190.

ite, hakikat arayışı, tabiiilik” etrafında şekillendirilmeye çalışılan edebî eser karşısında kocakarı masalı ifadesinin kullanılmaya başlamasını da yaygınlaştırır. Söz gelimi Özön, *Ceride-i Havadis* gazetesinde, İbrahim Şinasi’nin ilk tiyatro eseri tefrikası olan Şair Evlenmesi hakkında yapılan olumsuz değerlendirmelerde onun kocakarı masalı kabîlinden olduğu görüşünün ileri sürüldüğünü belirtir.¹⁰ Burada, Şinasi ve eserinin taşıdığı yenilik iddiasına yapılan itiraz kocakarı masalı karşılaştırmasıyla dile getirilir. Yine Nabizade Nazım, *Manzara* dergisindeki ünlü Şâiriyet yazısında, şiirimizin hikmetler, bilgelikler kısmının eksikliklerine değinirken onun kocakarı hikmetlerinden bile aşağıda olduğunu belirterek hikmet yönünün avampesendâne şekilde açığa çıkışını eleştirir.

Hayâlâtta akla, karanlıktan aydınlığa kocakarı masallarından romana doğru ilerlenen bu süreçte kocakarı masallarının mahiyeti üzerine düşünmek için kendisine dönülmesi gereken önemli isimlerden birisi Ahmet Mithat Efendi’dir. *Karı Koca Masalı* adlı müstakil bir esere sahip olan Ahmet Mithat Efendi bu metinde zaman zaman karı koca masalı terkiibini tersine çevirerek kocakarı masalları üzerinde uzunca durur. Hikâye denilen şey içinde ne kadar güzellik, ne kadar şiirsellik görülürse hep kocakarı masallarına mahsus¹¹ olduğunu dile getiren yazar, dinleyici/okuyucularına verdiği güzellik, şiirsellik ve hayaller noktasında roman nevi ile karşılaştırdığı kocakarı masallarının daha üst bir derecede yer aldığını iddia eder. “Şimdiki yeni muharrirlerin tumturaklı, keheheli serlevhalar ile yazdıkları roman ve hikâyelerin yani masalların hiçbirisi koca karı masalları derecesine varamamıştır.”¹² Kocakarı masallarının şiirsel yönlerini dinleyicilere verdiği tatlı, mesut hayallerle ilişkilendiren Ahmet Mithat Efendi bu mesellerin hakikatin ve tabiatın haricinde diye eleştirilen söylemini onları yücelten yönler olarak ön plana çıkarır. Kocakarı masallarında güldükçe yanaklarında güller açılan, ağladıkça gözlerinden inciler dökülen, yürüdükçe yerde çimenler biten kızlardan bahseder, silkinip insan olan güvercin, kumru ve kanaryaların¹³ verdiği hayallerin yüceliğinden dem vururken “işte bana bu hayali verebilen bir kocakarı masalıdır” der. Bu karşılaştırmada da roman nevi, hikâye ve masal kelimeleriyle bir arada kullanılır. Ahmet Mithat Efendi’nin kocakarı masallarına ilişkin kurduğu diğer cümlelere bakıldığında onların hikmet, kutsal, ahlak gibi vasıflarını da dillendirdiği görülür: “Hikmetlerine hayran olduğum koca karılar derler ki”¹⁴, “koca

10 Mustafa Nihat Özön, *Türkçede Roman*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, s. 114.

11 Ahmet Mithat, *Karı Koca Masalı*, s. 113.

12 Ahmet Mithat, *Karı Koca Masalı*, s. 113.

13 Ahmet Mithat, *Karı Koca Masalı*, s. 116.

14 Ahmet Mithat, *Karı Koca Masalı*, s. 151.

karıların mukaddes ve mübarek tandırname-i şerifleri ahkâm-ı celilesince”¹⁵, “sözle-rini mahz-ı hikmet bildiğim koca karılar (...)”¹⁶. Neticede Ahmet Mithat Efendi yeni yazılan roman ve hikâyeler yani masallarla karşılaştırdığı kocakarılar mahsus mesel-leri Namık Kemal’in öne çıkardığı nitelikleriyle ancak bu defa olumlu bir istikamette değerlendirir. Esasında her ikisinin de kocakarı masallarının verdiği hayallerle sun-muş oldukları şiirsellik ile tabiatın ve hakikatin haricine çıkışı etrafında dolanıp dur-duğu görülür. Burada Ahmet Mithat Efendi’nin Türk edebiyat tarihindeki konumunun büyük ölçüde, eserlerinin tabiatın ve hakikatin haricine çıkışı etrafında şekillenmesine dikkat çekmek de yararlı olabilir. Yazarın metin oluşturma usûlünün Tanpınar’ın öne çıkardığı şekliyle hikâyenin ilk şartı olan hakikaten olmuş vehminden mahrum¹⁷ bı-rakması onun hem en fazla eleştirilen hem de son on yıllarda postmodern dikkatlerin yükselişiyile en fazla üzerinde durularak olumlanan yönleri hâline gelir.¹⁸

Diğer taraftan Ahmet Mithat Efendi’nin bütün olumlularına rağmen, yeni yazılan romanlar ile evvel zaman masalları arasında hayallerle kurulan ilişki bağla-mında yaşanan yüksek gerilim devam eder. Ahmet Mithat Efendi’nin bu yönleriyle öne çıkan eserlerinin roman tanımının sahip olduğu katî sınırların dışına itilmesinin oluşturduğu yılgınlığın, yazarın *Taaffüf* adlı eserinin girişine yansımış olduğu söyle-nebilir: “İşte size bir roman ki zamanımız lezzet-i çeşidegân-ı edebiyattan birçokları nezdinde belki de eski masallardan addolunarak beğenilmez.”¹⁹

Buraya kadar ele alınan meseleler içinde, roman nevinin ihlal edilemez sınırları dışında kaldığı düşünülen kocakarı masallarının, hakikat ve tabiatın dışında kalan hayâlâtla örülö olağanüstü nitelikleri itibarıyla olumsuz bir anlam alanına büründüğü görülür. Tanzimat’tan sonra ise yükselen bilimselci düşünce içinde kocakarı masal-larının romanla karşılaştırılarak olumsuzlanan bir edebî eser kriteri olmanın ötesine genişlediği söylenebilir. Kocakarı masalı, roman nevi dışında zamanla bilim ve tah-sille zıtlaştırılan saçma, bâtil, hurâfe anlamlarını edinir. Bu hâliyle kocakarı masal-ları tabiri, bir *dünya görüşü* anlamına bürünür. Halide Edib’in, Tanin’de yayımlanan “Beşîgi Sallayan El Dünyaya Hükmeder” adlı yazısında kadın konusunu tartışırken “bize, İngilizlerin tabiriyle-yuvarlak bir tahsil lâzım, zihnimizi kocakarı masalların-

15 Ahmet Mithat, *Karı Koca Masalı*, s. 141.

16 Ahmet Mithat, *Karı Koca Masalı*, s. 180.

17 Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1988, s. 460.

18 Bu hususta dönüşen Ahmet Mithat Efendi Okumaları için bkz.: Atiye Gülfer Gündoğdu, *Yazının Önünde Edebî Metnin Anlamının Teşekkülünde Okurun Rolü*, Ankara: Hece, 2021.

19 Ahmet Mithat, *Cinli Han/Taaffüf/Gönüllü*, Yay. Haz. Erol Ülgen, Necat Birinci, Ali Şükrü Çoruk, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000, s. 74.

dan temizleyecek zaman geldi”²⁰ diyerek sorunsallaştırdığı şey, kocakarı masallarının edebî bir eser kriteri olmaklığının ötesine uzanan bir anlam alanına (tahsil, dünya görüşü) taşınmasıyla ilgilidir.

Kocakarı masallarının anlamında görülen bu genişleme, bir halk anlatısı olarak yukarıda bahsedilen niteliklerinden bağımsız değildir. Bu durum masallara tabiatında olan temel bir özellik, herhangi bir inandırma iddiasına sahip olmayışlarıyla²¹ ilişkilendirilebilir. Bu anlamda kocakarı nevi birer halk anlatısı olarak saçma, ayakları yere basmayan anlamlarını sürdürür. Kocakarı masalları adlandırmasında olduğu gibi Batı anlatı geleneğinde de masal, hikâye olarak kullanılan birçok adlandırmanın bu duruma işaret ettiği görülür. *Old wives' tale, cock and bull story, airy story* gibi adlandırmaların sahip olduğu saçma, uyduruk, avutucu ve eğlendirici gibi anlamlar bunun örneklerini oluşturur. *Airy* kelimesinde daha açık görüleceği üzere masallar ayakları yere basmayan, havada asılı kalan, gerçek bir zemini olmayan anlamlara sahip dünyalarını adlandırılışlarıyla da sergiler. Kocakarı masalı (ve yine bu yazıda ele alınacak kocakarı ilacı) dışında kocakarı kelimesiyle birlikte örülen “kocakarı laklakıyatı, kocakarı dedikodusu, kocakarı hikmeti, kocakarı inancı, kocakarı imanı” gibi kelime kadrosunda da benzer bir durum söz konusudur.

Kocakarı kelimesi etrafında oluşan bu tek yönlü yorumlama geleneği onun farklı anlamsal boyutlarının kendini göstermesini engeller. Oysaki kocakarı masallarında yer alan kocakarı kelimesi, masalı anlatan kişinin kendinden genç dinleyicilere aktaracağı bir tecrübenin olgunluğuna, gün görmüştüğüne bu anlamda kocalığına atıfta bulunabilir. Yine Gökalp ve Boratav’ın öne çıkardığı gibi, masal anlatma ile kadınlar arasında kurulacak bir ilişki içinde de anlamını düşündürebilir. Gökalp masal anlatma geleneğini kadınlar arasında sürdürülen bir tecrübe aktarımı olarak değerlendirir: “Ozanlık, babadan oğula kaldığı gibi masalcılık da anneden kıza intikal eder. Erkek masalcılar varsa da ekseriya masalcılar kadın cinsindedir.”²² Boratav ise bu anlatı türünün “kocakarı masalı” diye adlandırılışını vurgulayarak, olağanüstü nitelikte olan masalları anlatma ve yayma işinin daha çok kadınlarca benimsenmiş²³ olmasına dikkat çeker.

Tek yönlü bir anlama sahip olmamasına rağmen kocakarı masalları, Tanzimatla yükselen bilimselci düşünce içinde hayâlâttan akla, karanlıktan aydınlığa doğru ilerlenen bir süreçte, ister romanla karşılaştırılan bir halk anlatısı olarak isterse bilim

20 Aktaran İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyete*, İstanbul: Dergah, 2010, s. 107.

21 Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1982, s. 75.

22 Ziya Gökalp, “Usullere Dair: Halkiyat (1) Masallar”, *Küçük Mecmua II*, Çeviriyazı Şahin Filiz, İstanbul: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, 2009, s. 114.

23 Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, s. 84.

ve tahsille kutuplaştırılan bir dünya görüşü ġeklinde olsun, kara, olumsuz bir metafor hlini alarak kullanılır. Giderek daha kapsamlı bir anlam kazanmasına rağmen, olumsuzlanan bir metafor olarak kullanılmayı sürdürmesi değişmez. Büyük Millet Meclisi'nde bte konuşmaları sırasında bir milletvekilinin Boratav'ı Halk Edebiyatı dersinde kocakarı masalları çeşidinden Şeyler okutmakla Őulaması²⁴ bu kullanımın uç örneklerinden biri olarak okunabilir. Diğer taraftan Boratav söz konusu yazısında, insanların kocakarı masalları diye dudak bktğ, küçümsediği ürünler üzerinde bizzat duran uluslararası bilimsel kuruluşların varlığına dikkat çeker. Kocakarı masallarını bilimsel düşünce ile yan yana getirerek onlara saygınlık kazandırmak, olumlu bir anlam yüklemek ihtiyacı hisseder.²⁵

Eski Tababet-Yeni Tababet: Kocakarı İlalarından Modern Tıbb

Modern tıp karşısında kocakarı ilaçlarının edinmiş olduğu yer, bir halk anlatısı olarak kocakarı masallarının roman nevi karşısındaki olumsuz konumuyla benzerlikler gösterir. Boratav daha *kocakarı ilaçları* adlandırmasında "birazcık küçümseme, alay anlamı"²⁶ gizlendiğini ifade eder. Nitekim bu konu etrafında yapılan tartişmalarda yahut gündelik diyaloglarımızda, aynı tedavi biçimini ifade eden *ev ilaçları* yerine bu adlandırmanın tercih edilmesinde, onu modern tedavi yöntemleriyle karşılaştıran ve tarafını modern olandan yana kullanan bir tavrı sezmek güç değildir. Kocakarı masallarında olduğu gibi burada da, kocakarı kelimesinin "koca, bilge, tecrübe sahibi" gibi anlamları göz ardı edilir, dahası kelime açık bir biçimde anlam kötüleşmesine uğrar.

Kocakarı masalları ve kocakarı ilaçları arasında sağlık, beslenme ve sağaltma gibi temel ve geleneksel meselelerin kocakarı masallarında hacimli bir yer tutması nedeniyle belli bir ilişki söz konusudur. Ancak bu yazıda aralarında kurulmaya çalışılan ilgi her ikisinin de tabiat ve hakikatin haricine ynelmişlikleri ve bu yolla yeni edebiyat ve tababetle karşılaştırılarak eski olanın birer temsilcisi hline get-

24 "O yıllar içinde, bende en acı iz bırakan olaylardan birini burada anmadan geçemeyeceğim: Büyük Millet Meclisi'nde bte konuşmaları sırasında söz alan bir milletvekili -vaktiyle öğretmenlik, ilköğretim müfettişliği ve bir Köy Enstitüsü'nde müdürlük yapmış bir kişi- benim Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesindeki derslerimin lzumsuzluğuna Meclis üyelerini inandırmak için: "Halk edebiyatı ne imiş? Soruşturduk; bu derste 'kocakarı masalları' çeşidinden Şeyler okutuluyordu. Her yıl Devlet btesinden Şu kadar lirayı böyle Őama Őeylere vermek günahtır." diye bağırmıştı; Meclis'in çoğunluğu da ona hak vermişti..." Pervet Naili Boratav, *Folklor ve Edebiyat I*, İstanbul: Adam Yay., 1982, s. 110.

25 "Yalnız bu "kocakarı masalları"nın dünya lstnde incelenmesi amacını güden milletlerarası bir bilim kurulu vardı: "International Society of Folk-Narrative Research". Doğudan, Batıdan yüzlerce ünlü halkbilimi uzmanlarının işbirliğini sağlayan "Fabula" adlı dergisinde masallar, efsaneler v.b. gibi halk anlatma türleri üzerinde çalışmaların sonuçları yayımlanır." Boratav, *Folklor ve Edebiyat*, s. 116.

26 Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, s. 155.

irilmesidir. Bu noktada burada, Tanzimat sonrası bilimselci düşünce içinde giderek keskinleşen *eski tababet-yeni tababet* karşılaştırmaları üzerinde durulması yerinde olabilir.

Ünver'in ele aldığı şekliyle Batı tıbbıyla temasımız 18. asırda görülen tercüme devriyle başlamış ve yavaş bir sûrette inkişâfa müncer olmuş olsa da²⁷ Osmanlı Türklerinin tıp tedrisinde tamamen Batı'ya dönüşü 19. asır olarak ele alınmıştır. “(...) her ne kadar Batılılaşma hareketi onsekizinci yüzyıldan itibaren başlatılırsa da, hareketin gelişmesi ve Osmanlı tıbbında kalıcı etkiler göstermesi ondokuzuncu yüzyılda mümkün olmuştur.”²⁸ Eski tababetin yeni bir veche edinişi ise tarihe, 14 Mayıs 1839'da açılan Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şâhâne'nin açılışı ile düşülür. Uludağ, Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şâhâne'nin açılışının eski ve yeni tababet arasında nasıl önemli bir kırılma oluşturduğuna şöyle dikkat çeker: “Osmanlı hekimliği dahi idarede olduğu gibi orta çağ kanaatlerini yaşatıyordu. Aynı kanaatler hurâfelerle karışmış idi. (Vak'ai Hayriye) ile hekimlik sahasında bir hareket görüldü. (...) Osmanlılarda tıp tedrisini eskilikten ayırıp memlekete faydalı bir yola sokamadı. Ancak İkinci Mahmut zamanında ve 14 Mayıs 1839'da açılan (Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şâhâne) ile yenilik vechesi alınmış oldu.”²⁹

Tıp mektebinin Avrupai bir sisteme girmesinde, tıp tedrisinin eskilikten ayrılıp yeni bir veche kazanmasında derslerin yeniden tanzim edilişi, Fransızca okutulan dersler, Avrupaya talebe gönderme gibi hususlar kadar modern tıbbın başlangıcı olarak görülen³⁰ anatominin kadavra üzerindeki tabikatlara öğretilmesine geçilmesi de etkili olur. Böylelikle Osmanlı'da planşlar üzerinde yürütülen anatomi dersleri Dr. Bernard'ın çabalarıyla, Avrupa'da olduğu gibi kadavra üzerinden tedris edilmeye başlar.³¹ “Bernard gece gündüz vazifesi başından ayrılmamıştır. O zamana kadar modellerde öğretilen teşrih dersinden talebenin bihakkın istifade etmediğini görmüş ve ölü üzerinde teşrih yapmasına

27 Ünver, «Osmanlı Tababeti ve Tanzimat Hakkında Yeni Notlar», s. 960.

28 Kahya, “Tanzimatta Eski ve Yeni Tıp”, s. 302.

29 Uludağ, “Tanzimat ve Hekimlik”, s.967. “Tıphane için yeni bir bina olarak seçilen Galata Sarayındaki tamirler ilerlediği esnada bu Tıphane yerine başka bir müessese kurulmak lüzumu üzerinde duruldu ve ikinci Mahmut hasta ve zayıf hâliyle Galata Sarayına gelerek (Mektebi Tıbbiyei Adliyei Şahane) adı ile yeni mektebi açtı: 14 mayıs 1839.” Uludağ, “Tanzimat ve Hekimlik”, s. 968.

30 Esin Kahya, 15. ve 16. yüzyıllarda modern bilimin temelini, 16. yüzyılda, otopsi şeklinde görülen disseksiyon tabikatlarnın eğitim, öğretim ve araştırma yöntemi olarak tıpta kabul edilişiyile atıldığını dile getirir. Kahya, “Tanzimatta Eski ve Yeni Tıp”, s.289.

31 “Bernard'ın yaptığı ilk mükemmel iş Teşrih dersinin kadavra üzerinde tedrisine müsaade almak olmuştur. O vakte kadar modeller ve resimler üzerinde çalışılan Teşrih dersi için bu, çok ehemmiyetli bir hâdise idi. Kadavra üzerinde Teşrih çalışmak iradesi, V. B. Stern'e göre, 8 Mart 1838 de çıkmıştı ve bu irade mucibince İslâm ölüleri müstesna olarak Hıristiyan ve Yahudi ölülerinden istifade olunmasına müsaade edilmişti.” Uludağ, “Tanzimat ve Hekimlik”, s. 969. “1841 yılında resmen Tıp Okulunda disseksiyon yapılabilmesi için müsaade vermişdir. “(...) gerekli cesetler Tersane-i Amire prangasından sağlanacaktır. Prangada ölen esirlerin cesetleri Tıphaneyeye gönderilecektir.” Kahya, “Tanzimatta Eski ve Yeni Tıp”, s. 297.

dair bir emri âli ıkarttırmıştır. (...) Bernard geldiğinin senesi Tanzimat ilân olunur. Binaenaleyh mesaisinin bir kısmı Tanzimata tesadüf eder. Fakat mektep daha Tanzimatın ilânından evvel Avrupai bir sisteme girmiş bulunmaktadır.”³² Diğer taraftan bütün bu gelişmeler eski tababet-yeni tababet arasındaki ayrımın da giderek belirginleşmeye ve keskinleşmeye başlaması anlamına geliyordu. Tanzimat fermanı altında inşa edilen eski ve yeni edebiyatı kesin çizgilerle ayırıştırma teşebbüsü bu defa tababet alanında vuku buluyordu. Yeni tababet karşısında eski tababet yukarıda da bahsedildiği üzere hurâfelerle karışmış ortaçağ kanaatleri olarak görülüyordu. Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim* adlı çalışmasında eskiden yeniye doğru yaşanan bu değişimi ilim kelimesinin yaşamış olduğu anlam dönüşümü üzerinden anlatmak ister. “Bu incelemede «ilim» kelimesiyle anlatmak istediğim, matematik, tabii ilimlerde tıptan ibarettir. Bunu bir kere daha açıkça söylemeyi zorunlu buluyorum; çünkü, Osmanlı Türklerinde ve esasen Doğuda ilim kelimesi, bütün beşeri bilgileri, hiç ayırt etmeksizin, içine alan çok geniş bir anlam taşırdı. Kelamı, fikhıyla din, nücum ilmi (astroloji), sihir, sima ilmi, simya ilmi (fantasmagorie), rüya tabiri hep ilim çerçevesi içine girerdi. İlme verilen bu geniş anlam, Türkiye’nin karanlık kalan fikir göklerini modern ilmin ilk şuaları aydınlatıncaya kadar, yani XIX. yüzyıla kadar, baki kalmıştır.”³³ Burada öne çıkarılan hurâfelerle karışmış, karanlık ortaçağ karanlıklarının modern ilmin şualarıyla aydınlatılması düşüncesinin, Namık Kemal’in daha önce ele aldığımız, şeylerin mahiyetini göstermek şanıdan olan marifetin sabahının ışıklarını etrafa yayması somutlaması ile şaşırtıcı düzeyde benzerlik taşıdığı görülür ve yazarın eski edebiyat hakkında sorduğu şu soruları eski tababet bağlamında dilimizde çoğaltır: Şeylerin mahiyetini göstermek şanıdan olan marifetin sabahı ışığı etrafa yaydıka hurâfeler gibi hakikat ve tabiatın haricinde kalan eski tababetin karanlığı zevâlden kurtulabilir mi? Modern olanın saçtığı ışık karşısında eski tababetin, eski edebiyatın yaşamış olduğu akıbetten kaçabilmesi mümkün müdür?

Oluşmaya başlayan bu tartışma ortamı içinde, gelişen yeni bir tababet karşısında *kocakarı ilaçları, ev ilaçları, halk tababeti, halk hekimliği, tıbbi folk* gibi farklı adlarla anılan eski tababet değerini yitirir. Kocakarı ilaçları, tıpkı kocakarı masalları gibi tabiatın ve hakikatin dışına çıkma noktasında uygar bir çağın gerekliliklerine uygun düşmez, eski tababetin bir parçası olarak yeni tababetle karşılaştırılır ve olumsuz bir anlam alanına bürünür. Kocakarı masallarının tabiatın ve hakikatin dışına çıkan doğası karşısında, yeni tababetin hakikate ve tabiata şaşmaz bir sadakati söz konusudur. Modern tıbbın

32 Ünver, “Osmanlı Tababeti ve Tanzimat Hakkında Yeni Notlar”, s. 341.

33 Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 5-6.

kendisini genel, kanıtlanabilir, her zaman aynı şekilde ölçülebilir bir bilim olarak sunması hakikate, hastalık hususunda yalnızca tabiatı referans olarak alması ise tabiata olan bağlılığını gösterir. Bu durum temelde Tatar'ın öne çıkardığı üzere, modern tıbbın başlangıcının hastalık denen şeyin gökyüzünden yeryüzüne inmesi olarak görülmesi, yani yalnızca tabiatı referans noktası olarak kabul etmesiyle ilgilidir.³⁴ Yeni tababet hastalığı tabiatten hareketle ele almaya başlarken, hastalık da insan bedeninin kendi içindeki bir dengesizlik ya da düzensizlik sorunu hâline gelir. Burada eski tababetten yeni tababete geçişte, hastalık, sağlık gibi kavramların anlamlarının yaşamış olduğu daralma da dikkat çeker. Eski tababette sağlık, hastalık denen şeyler, evren ile insan, iyi ile kötü güçler arasındaki uyum ve denge sorunu iken yeni tababet içinde sadece insan bedeninin kendi içinde yaşadığı bir uyum ve denge sorunu hâline gelir. Yeni tababet sebep sonuca dayalı nedensellik bağı içinde kesin bilgiyi gerektirdiği halde, geleneksel tıpta böyle bir lojik bağ yerine inançlar ve bir takım yaşanılmış ampirik bilgiler rol oynar.³⁵

Bütün bunlar kocakarı ilaçlarının hakikat ve tabiatla kurmuş olduğu ilişkinin sınırlarını çizer. Bu da kocakarı ilaçlarının, *otacr*³⁶ kelimesine açıktan yansıdığı biçimde, bitki ve tabiat ile sıkı bir ilişkisi bulunmasına rağmen niçin tabiat üstü, tabiat harici olarak vasıflandırıldığı hususunu anlamlı kılar. Boratav'ın çalışmasında, halk hekimliğinin bir parçası olarak gördüğü kocakarı ilaçlarını (ev ilaçları) *Tabiat Bilgisi-Tabiat Yasalarını Etkileme* başlığı altında ele alması onların tabiatüstü ile olan bu ilişkiselliklerini ön plana çıkarma amacı taşır. Diğer taraftan Boratav halk hekimliğinin sağaltma teknikleri arasında *büyürlük* öğeler kadar *gerçekçi*, *akılcı* yöntemlerin de yer aldığına değinir, aralarında ilginç tertipli reçeteler bulunmasına rağmen kocakarı ilaçlarının modern tıbbı da etkileyen akılcı yöntemlere sahip oluşu üzerinde durur.

Neticede, eski tababet ve yeni tababet arasında yaşanan bütün bu dönüşümlerle, hekimlerle karşılaştırılan kocakarılar, tıbbi fonksiyonları ev ile sınırlı kalan kocakarıların kuşaktan kuşağa aktardığı tedavi şekilleri, sağaltma yöntemleri, reçeteleri, modern tıbbın gelişmeleriyle gerilimli bir ilişki yaşamaya başlayarak saçma, uyduruk, ayakları yere basmayan bir hurâfe olarak konumlandırılmaya başlar.

Yazımızı getirdiğimiz noktada “kocakarı masalı” ve “kocakocarı ilaçları”nın eski edebiyat ve eski tababete işaret eden birer olumsuz metafor şekline bürünmüş olduğu

34 Burhanettin Tatar, “Tıp Hermenötiği”, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s. 133.

35 Orhan Türkoğlan, “Tıbbi Folklor Açısından Sağlık Hastalık Sistemi”, *III Milletlerarası, Türk Folklor Kongresi Bildirileri, IV. Cilt, Gelenek, Görenek ve İnançlar*, Ankara: Milli Folklor Araştırma Dairesi Yay., 1987., s. 407.

36 Eski Türklere halk hekimliğini uygulayan kişilere verilen adlardan birisi de “hekim, otlarla ilaç yapan” anlamına gelen otacıdır. Eski Türklere halk hekimliği, sağaltma yöntemleri üzerine odaklanan bir çalışma için bkz.: Fahri Dağı, *Türk Halk Anlatılarında Halk Hekimliği*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.

gerçeği açıklık kazanır. Bu noktada açığa çıkan sorun, hakikat tecrübelerinin ve insanın tabiatla, dünyayla kurduğu ilişkinin yalnızca bilimsel yöntemin sınırları içerisinde vuku bulabileceğine dair inanca ilişkindir. Hakikatin ve tabiatın haricinde diye olumsuzlanan eski tababet ve eski edebiyat, insanın inkitâyaya uğrayan anlam arayışının yeniden uç vermesi, yeşermesi noktasında farklı vehcelere sahip olabilir mi? Tanzimat sonrası yükselen bilimselci düşünce içinde rahatlıkla kutuplaştırılan eski ve yeni olanın birbiriyle bir biçimde kurabileceği hiçbir diyalog yok mudur? Eski olarak olumsuzlanan tıp ve tababetin, hayatının anlamındaki süreklilik kesintiye uğrayan kişilere bu anlamı yeniden tamir yahut inşa edebilmesi için söyleyebileceği hiçbir söz yok mudur? Açıkçası bilimsel düşünce ve teknolojik gelişmelerin gelmiş olduğu muazzam noktaya rağmen cevapsız bıraktığı soruları ve hastaları sağaltma noktasında düştüğü çaresizliği bütün dünya olarak tecrübe etmek zorunda kaldığımız bu pandemi günleri, bütün bu önemli soruları edebiyat ve tıp ilişkisi üzerinden düşünebilmek için önemli imkânlar, düşünsel bir karantina ortamı sunar.³⁷

İspanyol Gribi Günlerinde Ömer Seyfettin, Tababet ve Edebiyat

Ömer Seyfettin'in İspanyol gribi günlerinde Camsap imzasıyla³⁸ Zaman gazetesinde kaleme aldığı "Kocakarı İlaçları"³⁹ isimli yazısında temelde, *yeni tababet* olarak adlandırdığı yirminci asır tıbbının İspanyol gribine yakalanma ve ondan korunma hususunda cevapsız bıraktığı sorular ve belirsizlik karşısında *eski tababete* yönelişi ön plana çıkar. Burada dikkat çeken Ömer Seyfettin'in *eski tababet* ve *yeni tababet* arasındaki bu ilişkiyi edebiyat kavramı üzerinden kurmasıdır. Buna göre *eski tababet* tıpkı *eski edebiyat* (eski şairler, eski masallar, eski hikâyeler) gibi şairane, esrar dolu, merak uyandıran bir şeydir ve en önemlisi iyileştirici bir etkiye sahiptir.

³⁷ Agamben, Nancy, Žižek, Butler gibi önemli filozofların pandemi üzerine yazılarının, içinde bulunduğumuz süreç üzerine düşünebilmek için önemli katkılar sundukları söylenebilir. Söz konusu yazılar, Žižek'in yazısında dillendirdiği gibi, içinde yaşadığımız dünyayı yeniden gözden geçirebilmek için felaketlere duyulan ihtiyacın tezahürleri olarak da okunabilir. Bunlardan özellikle Agamben'in, bilimin çağımızın dini hâline geldiğini iddia ettiği, insanların ona, sırf inandıkları için inandıkları üzerinde durduğu "Din Olarak Tıp" adlı yazısının, bu çalışmanın tartıştığı sorunlarla daha yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Giorgio Agamben, "Din Olarak Tıp", <https://terrabayt.com/dusunce/din-olarak-tip/>, Çev. Öznur Karakaş, Eriřim Tarihi:28.04.2021. Jean-Luc Nancy, "Viral İstisna", <https://terrabayt.com/dusunce/viral-istisna/>, Çev. Öznur Karakaş, Eriřim Tarihi: 28.04.2021. Slavoj Žižek, "Koronavirüs, Kapitalizme 'Kill Bill-vari' Bir Darbedir, Komünizmin Yeniden İcat Edilmesine Yol Açabilir" <https://terrabayt.com/manset/zizek-koronavirusu-kapitalizme-kill-bill-vari-bir-darbedir-komunizmin-yeniden-icat-edilmesine-yol-acabilir/>, Çev. Öznur Karakaş ve Koray Kırmızısakal, Eriřim Tarihi: 28.04.2021. Judith Butler, "Kapitalizmin Sınırları Var", <https://terrabayt.com/dusunce/kapitalizmin-sinirlari-var/>, Çev. Öznur Karakaş, Eriřim Tarihi: 28.04.2021.

³⁸ Argunşah'ın belirttiği gibi yazar "makalelerinde Ömer Seyfettin yanında Ayas, Camsap, Ö., Ö.H., Ö.S., Ö. Seyfettin, Ömer Tarhan, Perviz, S., Suheyl Feridun, Tarhan, ? imzalarını" da kullanır. Ömer Seyfettin, *Bütün Eserleri Makaleler 2, Tercümeleler*, Haz. Hülya Argunşah, İstanbul: Dergâh, 2001, s. 9.

³⁹ Ömer Seyfettin, "Kocakarı İlaçları", *Bütün Nesirleri*, Haz. Nâzım Hikmet Polat, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 2018, s. 631-633.

Yazı ayrıca, yazarın eski olanın modern tıbbın içine düştüğü açmazlar karşısında hâlâ söyleyecek şeyleri olduğu hakikatini bizzat tecrübe edişi hakkında olması nedeniyle, yazımızda ele aldığımız eski tababet-yeni tababet, eski edebiyat-yeni edebiyat kutuplaştırmasına dair önemli şeyler söyler. Yine yazarın eserinin bu sesini, bütün dünyaca maruz kaldığımız ve modern tıbbın karşısında dirençsizleştiği başka bir salgın hastalık sürecinde duymaya çalışmak, sunduğu hakikat tecrübesi itibarıyla bu yazıya ayrı bir anlam katar.

Söz konusu yazı, eski ve yeni olanın ilişkiselliği üzerine yeni bir düşünme mekânı açmasının dışında, tarihte İspanyol gribi olarak geçen salgının semptomları, seyri ve akıbetine dair pek çok önemli ayrıntıyı da içerir:

Geçen gün biraz başım ağrımıştı. Hemen hapşırılmaya başladım. İçimden mutlaka:

-İşte İspanyol nezlesi!

diyordum. Etrafımızdaki en kıymetli dostların otuzar saat içinde veda etmeye vakit bulamadan, alelacele sönmüverip gitmesi artık bizde “kuvve-i maneviye” filan bırakmamış, yatmak için evime koşuyordum, yatağıma uzandıktan sonra rahat rahat Azrail’i bekleyecektim.⁴⁰

Bu küçük giriş cümlelerinde, hastalığın İspanyol neznesi şeklinde anılması⁴¹, baş ağrısı, hapşırık gibi tezahür eden belirtileri, hastayı behemehal yatağa düşürme şeklindeki güçlü etkisi, yakalanan kişinin istirahatının elzemi,⁴² çok çabuk gelişip ölümlerle sonuçlanması, yüksek mortaliteye⁴³ neden olması ve sıklıkla gençlere tesir etmesi⁴⁴ nok-

40 Ömer Seyfettin, “Kocakarı İlaçları”, s. 631.

41 Hastalığın adı her ne kadar İspanyol gribi olsa da halk arasındaki kullanım biçimi İspanyol neznesidir. Bu kullanım gribin o zamanlar, “nezle” yahut “paçavra hastalığı” şeklinde adlandırılmasıyla ilgilidir.

42 “Paçavra” adlandırılışı gribin hastalar üzerinde bıraktığı bu etkiye işaret eder. Paçavra literal olarak “eskimiş bez veya kumaş parçası, çaput”, mecazi olarak ise “değersiz ve iğrenç şey veya kimse” anlamına gelir. Gribin paçavra hastalığı olarak anılmasının (hastanın vücudunu paçavraya çevirmesi, değersizleştirilmesi anlamında) Susan Sontag’ın, tüberküloz, kanser, aids gibi hastalıklar etrafında oluşan önyargılı metafor kullanımlarını incelediği kitabında yer alan türden ancak görece daha hafifletilmiş bir metaforik kullanım örneği oluşturduğu söylenebilir. *Metafor Olarak Hastalık* adlı çalışmasında Sontag, hastalıklardan kurtulma yolunun onları, bu önyargılı, olumsuz çağrışım alanlarıyla yüklü metaforik kullanımlarından arındırmak olduğu üzerinde durur. “(...) hastalar ülkesine, onun topraklarını doldurmuş göz kamaştırıcı metaforların doğduğu önyargılardan arınarak yerleşmek pek de mümkün değildir. Bu yüzden ben de elinizdeki bu incelemeyi, hastalar ülkesini her taraftan kuşatıp istila etmiş olan bu metaforları aydınlatma ve onlardan kurtulma çabasına adıyorum.” Susan Sontag, *Metafor Olarak Hastalık Aids ve Metaforları*, Çev. Osman Akınhay, İstanbul: Can Yay, 2015., s. 13.

43 Salgının mortalitesine yönelik detaylı bir çalışma için bkz. Mustafa Kemal Temel, *Gelmiş Geçmiş En Büyük Katil: 1918 İspanyol Gribi*, BETİM, İstanbul: Pınarbaşı Matbaacılık, 2015.

44 İspanyol gribine yol açan H1N1 patojeninin üç temel özelliğinden ilki bu durumla ilgilidir. “(...) H1N1 virüsü alışlagelmişin dışında çok ciddi akciğer komplikasyonlarına yol açarak çoğunluğunu gençlerin oluşturduğu çok sayıda insanın ölümüne sebebiyet verdi. İlk belirtiden hemen sonra ölüm hızlı biçimde gerçekleşebiliyordu.” Murat Yolun, *İspanyol Gribinin Dünya ve Osmanlı Devleti Üzerindeki Etkileri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adıyaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Metin Kopar, 2012, s. 73.

tasında birçok ayrıntı ile karşı karşıya geliriz. “Sönüverip gitme” salgına dair bütün bu detayları (ölümün çok kısa sürede ve gençler arasında gerçekleşmesi) bir araya toplama gücüne sahip bir ifade olarak dikkat çeker. İstanbul Şehremanetinin salgınla mücadele edebilmek maksadıyla yayınladığı beyannamede yer alan belirti ve önlemlerin çoğunun, bu yazıda başarılı biçimde hikâye edildiği görülür. Söz konusu yazının yayınlanış tarihi (*Zaman*, Sayı:273, 7 *Kanun-ı Sani* [Ocak] 1335/1919) ise, onun İspanyol gribi salgınının ilkinde göre daha öldürücü etkiler gösterdiği ve Osmanlı topraklarında yoğun biçimde hissedildiği ikinci dalgası sonrasında yazıldığını haber verir.

Yazının İspanyol gribi salgını üzerine var olan az sayıda tarihi kaynağa katkı sağlayabilecek bu yönleri üzerinde kısaca durduktan sonra eski tababet-yeni tababet, eski edebiyat-yeni edebiyat arasında bir ilişki kurulabilecek kısmı üzerine yoğunlaşabiliriz. Başlığında da anlaşılacağı üzere, Ömer Seyfettin en kıymetli dostlarının vedalaşmaya vakit kalmadan sönüverip gittiği böyle bir aciliyet ortamında *yeni tababet* olarak adlandırdığı yirminci asır tıbbının İspanyol gribine yakalanma ve ondan korunma hususunda cevapsız bıraktığı sorular ve belirsizlik karşısında *eski tababete* yönelir ve okurlarına da bunu önerir. Temelde demet demet sarımsak tüketmek⁴⁵ şeklinde ifade edilen bu kocakarı reçetesini okurlarına birdenbire tavsiye etmez:

Bu kocakarı ilacını karilerime birdenbire tavsiye edecek değilim, fakat ne vakit ki doktora gidip sordukları şu:

-Bu hastalığın mikrobu malum mu?

-Korunmak mümkün mü?

-İnsanı ikinci defa yakalıyor mu?

Suallerine:

-Meçhul!

-Değil...

-Bilmiyoruz!

Cevaplarını alırsa denize düştüler demektir. Hemen yılanı sarılsınlar. Deniz

yirminci asrın ilmi! Yılan da kocakarı ilaçları!⁴⁶

45 Sarımsak, sirke salgın hastalıklar tarihinde kendisine sıklıkla başvuru maddeler olarak dikkat çeker. Mustafa Behçet Efendi hazırladığı kolera risalesinde hastalıktan korunma yollarını anlatırken şu sözlere yer verir: Mümkün meritebe alçak yerlerde birbirine yakın evler bulunan mahallelere gidilmez. Gitmek mecburiyeti olursa, sirke veya hırsız sirkesi, nişadır ruhu (amonyak), hiç olmazsa sarımsak koklanır.” Nuran Yıldırım, “İstanbul’un Kolera ile Tanışması, 1831 Salgını”, *Toplumsal Tarih*, Nisan 2020, s.64. Veba salgını sırasında açığa çıkan ünlü Dört Hırsız Sirkesinin hikâyesi ise şöyledir: “Fransa-Toulouse Veba Salgını (1628-1631) ile Büyük Marsilya Vebası’nda (1720) ölenlerin cesetlerini soyan dört hırsız yakalanmış. Cesetlere dokundukları halde neden vebaya tutulmadıklarını anlatırlarsa affedilecekleri bildirilmiş. Bunun üzerine hırsızlar, kendi yaptıkları bir sirkeyle ellerini yıkadıklarını ve gargara yaptıklarını itiraf etmişler. Sonraları, “Dört Hırsız Sirkesi” adıyla ünlenen bu sirke, salgınlarda hasta odalarında ve pek çok hastalıkta yüzyıllarca kullanılmıştır.” Nuran Yıldırım, “İstanbul’un Kolera ile Tanışması, 1831 Salgını”, s. 64.

46 Ömer Seyfettin, “Kocakarı İlaçları”, s. 631-632

Yirminci asrın ilmini deniz, kocakarı ilaçlarını ise yılan olarak konumlandıran yazar, eski tababete yönelişini denize düşenin yılanı sarılması olarak ifade eder. Burada denize düşmek, insanların, modern tıbbın salgın sürecinde karşı karşıya bıraktığı meçhul, belirsiz sorular içine düşüp çırpınışı olarak düşünülebilir. Diğer taraftan, bugün dünyada modern tıp ve eczalığın sembollerinden birisi hâline gelen yılanın, modern tıbbın cevaplayamadığı sorular karşısında kendisine sarılan kocakarı ilaçları olarak nitelendirilmesi onu dikkat çekici bir benzetme hâline getirir.

Salgın hastalık süreçlerinde, modern, yeni tababetin yaşamış olduğu açmazlar karşısında insanın anlam arayışını eski olan içinde de olsa bir şekilde sürdürmek durumunda kalması, eski ve yeni olanı bütünüyle ayırabilmenin aslında sanıldığı kadar kolay olmadığını gösterir. Eski ve yeni bir biçimde birbirini etkilemeyi sürdürür. Burada salgın hastalığa yakalanmak, salgın hastalıktan korunmak, yakalandıktan sonra onu yenmek gibi aciliyeti olan ve insanı belli bir acizyet, belirsiz içine sokan durumlardan bahsederken, yaşamış olduğu hastalık karşısında hayatının anlamı kesintiye uğrayan kişinin içine itilmiş olduğu anlam arayışına işaret etmeye çalışıyoruz.

Ömer Seyfettin'in yazısının derinliğini artıran ve konumuz açısından önem arz eden katmanı ise, eski tababet ve yeni tababet arasındaki bu birbirine yönelme hadisesinin eski edebiyat-yeni edebiyat arasındaki ilişki ile de desteklenmesidir:

-Kocakarı ilaçları!

Deyip geçmemeli. Bir kere ben ölümden muhakkak onun sayesinde kurtuldum. Evet, kocakarı ilaçları demek eski tababet demektir. Yeni tababetin yanında arta kalsın halinde eskisi de yaşar! Eski tababet çok şairane, esrar dolu, meraklı bir şeydir. Tabii eski şiirler, eski masallar, eski hikâyeler gibi...Büyük bir çoğu insanı iyi eder.⁴⁷

Yazarın sahip olduğu bu önemli perspektif, eski tababet ve eski edebiyat denen şeyin üstünün modern ve yeni olan tarafından kolayca örtülemeyeceğini *arta kalsın* şeklinde yaşamak durumunda kalacağını, bu anlamda eski ve yeni diye kutuplaştırılan şeylerin birbirine yönelmişliklerinin zaruretini gözler önüne serer. Burada Ömer Seyfettin'in yeni ve eski tababet arasında kurduğu *arta kalış* ilişkisi önemlidir. Bilindiği gibi yazar, makalelerinde edebiyatta da "artakalış"tan (survivance) söz ederek eski ve yeni edebiyat arasında anî bir biçimde görülecek bir değişime işaret eder.⁴⁸ Buna göre hayat gibi ezeli bir tekâmül olan edebiyatın değişimi anî değil yavaş yavaş gerçekleşir: "Can çekişen eski temayülün mahsulü eserler ve tarzlar da birdenbire ölmez. (...)

⁴⁷ Ömer Seyfettin, "Kocakarı İlaçları", s. 632.

⁴⁸ Ömer Seyfettin, "Edebiyatta Artta Kalış", s. 475-477.

İçtimai temayüle uymayan her tarzın yine hayatta bir “artta kalış” hakkı vardır ve bu pek tabiidir.”⁴⁹ Söz konusu makalede her ne kadar yazar, yeninin karşısında eski olanın silikleşeceği hatta zamanla öleceği üzerinde dursa da *artakalış* ifadesi, eskinin hem yeninin gerisinde bıraktığı hem de onu etkileyen tabiatıyla, yeni ile arasındaki diyalogu başlatabilecek bir potansiyele sahiptir. Bu yönüyle arta kaldığı düşünülen şeyin yeni olanı bir şekilde etkilemeyi sürdürmesi onun aslında tam olarak *artta, geride kalan* olamayacağını gösterir. Hem edebiyat hem de tababet alanında eski ve yeni arasında bir artakalış olarak böylesi bir diyaloji ortamı oluşabilir. Boratav, ecza fabrikalarının en modern ilaçlarını alırken bile “şifa niyetine” demeyi unutmayan hastaların sözlerini⁵⁰ hatırlatarak bu iç içe geçmişliğin, eski ve yeni tababetin karşılıklı diyalogunun güzel bir örneğini verir.⁵¹ Anadolu topraklarında, evlerde, asırlardır hazırlanan yemek tariflerinin “reçete” adıyla anılması da söz konusu bu diyalogun önemli bir parçası olarak anılabilir. Yine bugün, akla ve bilimsel düşünceye hizmet eden modern tıp ve eczacılığın önemli sembolleri hâline gelmiş, birbirine dolanmış iki yılan⁵², kase, asa, kanat, zeytin dalı gibi göstergelerin dayandığı mitolojik kökenli anlatılar, modern tıpla eski tababet arasındaki benzer bir iç içe geçmişlik ilişkisi olarak okunabilir. Modern tıbbın göstergesi hâline gelen mitolojik bir anlatı olarak birbirine dolanmış iki yılan, eski tababet ve yeni tababet arasındaki bu dolanıklık ilişkiselliğinin bir remzi olarak yorumlanabilir.

Yazarın incelediğimiz yazısında dolaylı olarak öne çıkarılan bir diğer şey, edebî eser tecrübesinin okurlarını sağaltma boyutudur. Yazar eski edebiyatın bu boyutu, sahip olduğunu öne sürdüğü şairane, merak uyandıran, esrar dolu olma gibi nitelikleri üzerinden açığa çıkardığını dile getirir. Bu anlamda eski tababet olarak konumlandığı kocakarı ilaçları gibi eski edebiyat da hasta ve okurlarına modern olan karşısında gerçekleştiremeyeceği düşünülen bir tecrübe sunar.

Yazarın bu ilişkilendirmesi, eski edebiyatın şairane hususları itibarıyla iyileştirici etkiye sahip olduğu düşüncesi, -bu yazıda daha önce söz konusu edildiği şekliyle- Ahmet Mithat Efendi'nin kocakarı masalı üzerine düşünceleriyle yeniden kısa bir bağ

49 s. 475-476.

50 Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, s. 154.

51 Bu karşılıklı diyalogun tezahür biçimleri olarak, modern tıp ile tıbbî folklor arasındaki ilişkileri analiz eden çeşitli çalışmalar söz konusudur. Ayşegül Demirhan Erdemir, “Kına'nın Türk Tıbbî Folklorundaki Yeri Modern Tıp Bakımından Bazı Sonuçları.”, s. 155-161. Bayhan Çubukçu-Neriman Özhatay, “Anadolu Halk İlaçları Hakkında Bir Araştırma”, s. 103-115. Nil Akdeniz Sarı-Mebrure Değer, “Diyarbakır Yöresi Halk İlaçlarının Osmanlıca Tıp Yazmalarındaki (15.-16. yy) Benzer İlaçlar ile Karşılaştırılması”, s. 341-360. III. Milletlerarası, *Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Gelenek, Görenek ve İnançlar*, IV. Cilt, Ankara: Milli Folklor Araştırma Dairesi Yay., 1987.

52 Çifte yılan remzi (alâmeti, sembolü) ve Selçuklu tababeti üzerinde özenle duran ve yaptığı öneri ile Çankırı Selçuklu ümerasından Atabey Ferruh tarafından yapılan (1235) hastanede bulunan çifte yılan sembolünün önce Türk Tıbbının sonra da Dünya Tıp Birliğinin sembolü hâline gelmesini sağlayan isim Süheyl Ünver olmuştur. Ünver çok eski tarihlerden beri yılanın hem şark milletlerinde hem de Yunanlılarda tababet timsali olarak kullanıldığını dile getirir. Süheyl Ünver, *Selçuk Tababeti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, s. 139.

kurmamızı gerekli kılar. Yazar kocakarı masallarının dinleyici/okuyucularına sunmuş olduğu güzel, tatlı, mesut hayallerle ilişkili olduğunu dile getirdiği pek şiirsel yönleri üzerinde durarak onun lezzet verici, besleyici bu anlamda iyileştirici yönüne işaret eder. Yazar kocakarı masallarının bu besleyiciliğinin yalnızca metaforik değil literal düzlemdeki gerçekliğini de dile getirir: “A canım hikâye denilen şey içinde ne kadar güzellik, ne kadar şairiyet görülürse hep koca karı masallarına mahsustur. Bir kere bul zihninde şu tandır başını. Üzerine leblebi unu, tuz, şeker, kavrulmuş fındık, kebab-ı kestane. Boza testisi de bir tarafta divan durur.”⁵³ Bu elbette kocakarı masallarının sözlü gelenek içinde icra edilişiyle de ilgili bir durumdur. Oysaki tecrübe edilişi belli bir yalnızlık ve içe çekilmişlik gerektiren roman okuma tecrübesi ne literal ne de metaforik düzlemde okurlarına böylesi bir ortamı sunma gücüne sahiptir. “İşte bana bu hayali veren bir kocakarı masalıdır. Vallah o kadar romanlar okudum hiçbirisi bana bu kadar mesud, bu kadar tatlı bir hayal veremedi”⁵⁴ Ahmet Mithat Efendi’nin bu düşüncelerinden hareketle burada üzerinde durulması gereken husus, edebî eserlerin iyileştirme, sağaltma boyutlarının yalnızca eski edebiyata tahsis edilen bir meziyet olarak gösterilmemesi gerektiğine dairdir. Zaten böylesi bir niyet, bu çalışmanın eski edebiyat-yeni edebiyat, eski tababet-yeni tababet şeklinde belirlenen sınırlara getirmeye çalıştığı eleştiriyi başka bir biçimde yeniden inşa etmesi anlamına gelir. Bu yüzden burada üzerinde durulması daha anlamlı olan şey, edebî eser tecrübesinin bir bütün olarak sahip olduğu sağaltıcı, iyileştirici etkiye yönelmektir. Zaten farklı bir yönde ilerlemek şu minvalde çeşitli sorunların oluşmasına neden olur: Edebiyatın sağaltıcı gücü eski edebiyata atfedildiği gibi yalnızca dinleyici/okuyucularına sunmuş olduğu güzel, tatlı, mesud hayallere mi ilişkindir? Bilindiği gibi Dostoyevski *Yer Altından Notlar* isimli kitabına “ben hasta bir adamım” diye başlar. Modern roman böylesi hastalıklı insanların hikâyeleriyle doludur. Bu hastalıklı insanlarla dolu, bizleri tekinsiz kılan, huzursuz eden okuma tecrübelerinin okurlarına sunacağı sağaltıcı hiçbir boyutunun bulunmadığı anlamına mı gelir?

Edebiyat ve Sağaltma

Bunun böyle olduğunu söylemek Kearney’in “dünyayı başka türlü görmeye bizi davet etmesi” sayesinde tecrübe edebildiğimizi ileri sürdüğü *katharsis* kavramını göz ardı etmek anlamına gelir. Aristoteles’in *katharsis* kavramı, edebiyatın daha en

⁵³ Ahmet Mithat, *Karı Koca Masalı*, s. 113.

⁵⁴ Ahmet Mithat, *Karı Koca Masalı*, s. 118.

başından iyileştirici, sağaltıcı gücüne vurgu yapmaktaydı ve elbette yalnızca güzel, tatlı, mesut hayallere ilişkin olmanın uzağındaydı. Aristoteles'in öne çıkardığı gibi "tragedyanın ödevi, uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkularından temizlemektir (katharsis)"⁵⁵ "(...) acıma, layık olmadığı halde acıya uğramış bir kimse karşısında duyulur. Korku da, acıyı çekenle kendi aramızda bir benzerlik bulmamızdan doğar."⁵⁶ Katharsis tecrübesi ise gücünü, bütün bunları empati ve mesafenin ilginç birlikteliğinde toplayarak gerçekleştirmesinden alır: "(...) anlatsal hayal gücü bir yandan hikâyede etken ve edilgen karakterlerle empati kurabilmemize olanak tanırken, diğer yandan olayların gelişimini gözlemleyebileceğimiz ve böylelikle "şeylerin saklı nedenlerinin" ayırđına varabileceğimiz belirli bir estetik mesafe sağlar. Tam da empati ve mesafenin bu ilginç birlikteliği, dışarıya kapalı egonun ötesine geçerek başka varoluş ihtimallerine doğru çıkılacak yolculuk için gerekli çift bakışı -kâh Yunan tragedyası seyircisi kâh çağdaş roman okuru olan- bizlere sağlar."⁵⁷ Bu yönüyle edebiyat, okurlarını içinde yaşadığı dünyayı başka türlü görmeye davet ettiği, başka varoluş ihtimallerine doğru çıkılacak yolculuk için gerekli çift bakışı onlara sunduğu katharsis tecrübesi içinde sağaltıcı bir güce sahiptir. Katharsis tecrübesinin gösterdiği, edebiyatın sağaltıcılığının yalnızca dinleyici/okuyucularına sunmuş olduğu güzel, tatlı, mesut hayallere ilişkin olamayacağıdır ancak diğer taraftan bu sağaltıcılık, anlatsal hayal gücüyle de ayrılmaz bir bütünlük sergiler.

Bu bakımdan kanatimizce katharsis tecrübesinin açığa çıkardığı empati ve mesafenin ilginç birlikteliğinde, başka varoluş ihtimallerine doğru çıkılacak yolculuk vaadi, hastalara ferahlık bulmaları için salık verilen bir *tebdil-i mekân* önerisini hatırlatır. Hastaların yaşadığı ortamdaki uzaklaştırılıp hava değişiminin kendilerine iyi geleceğinin söylenmesi sıklıkla rastlanan tıbbî bir tavsiyedir. Tebdil-i mekânda ferahlık vardır hadisesi edebî tecrübenin, okumanın katharsis boyutuyla açığa çıkar.

Edebiyat ve sağaltmanın bu yazının sınırlarını aşan kadim ve uzun hikâyesinin⁵⁸ akılda kalıcı kesitlerinden birisinin de katharsis öncesinde "yazı ve pharmakon" (deva ve zehir) arasındaki ilişki üzerinden kurulduğu söylenebilir. Sokrates yazıyı, yazmak eylemini bir *pharmakon* olarak ele alır. Yazının icadıyla ortaya çıkan tartışma, yazının hafızayı tembelleştireceği yolunda bir kaygıya neden olur. Ünlü anlatıya göre, Mısır'da

55 Aristoteles, *Poetika*, Çev., İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi Yay., 1987, s. 22.

56 Aristoteles, *Poetika*, s. 37.

57 Richard Kearney, "Hikâyeler Nereden Gelir?". Çev. Yasin Sofuoğlu. *Notos Öykü* 64, 2017, s. 131.

58 Edebiyat ve Hastalık üzerine yapılan detaylı bir çalışma için bkz. Selçuk Çıkla, *Edebiyat ve Hastalık*. İstanbul: Kapı Yay., 2016. Edebiyat ve terapi ilişkisi bağlamında edebiyatın iyileştirici gücü üzerine yakın dönemde yayınlanmış bir çalışma için bkz.: Ahmet Sarı, *Edebiyatın İyileştirici Gücü*, İstanbul: Ketebe, 2020.

yazıyı bulan Tanrı Theuth, bu keşfini ülkenin kralı Thamus'a, "artık Mısırlıların daha bilgili ve hatırlamaya daha yetili kişiler olacağı"⁵⁹ şeklinde takdim eder. Buna göre artık hafızanın da bilginin de devası (*pharmakon*) bulunmuştur. Yazı bu anlamda krala deva olarak sunulur. Krala göre ise Theuth, belleğin değil, hatırlamanın ilacını bulmuştur. Zira Mısırlıların yazı nedeniyle hafızalarını kullanma biçimleri değişecek, bilgileri artık kendilerinden hareketle değil, kargacık burgacık harflere bakarak anlamaya, hatırlamaya çalışacaklardır. Burada kralın, yazının Mısırlıları hakikatten uzak tutacağı kaygısına sahip olduğu için, Theuth'un ona atfettiği olumlu deva anlamının üstünü örttüğü görülür.

Filozof Derrida, *Platon'un Eczanesi* adlı çalışmasını bu mesele üzerine kurar ve yazının icadına yönelik gelişen bu iki farklı yorumunun kökenini, *pharmakon* kelimesinin anlam haritasında bulur. Sözcüğün en çok kullanılan iki anlamı deva ve zehirdir. *Pharmakon* hem *deva* hem de *zehir* anlamlarına gelen muğlak bir kelimedir.⁶⁰ Yazı neredeyse Platon'dan yirminci asra kadar söz karşısında geri plana itilmiş, zehir olarak ele alınmıştır. Derrida yazının bu anlamını iyileştirmeyi amaçlar. Söz merkeziliği ağır bir eleştiriye tabi tutar.

Diğer taraftan "anlatmak, hikâye etmek" de edebiyatın sağaltıcı boyutuna işaret eden bir eylem olarak ön plana çıkar. Bu noktada ilk akla gelen edebî hadise, Decameron hikâyelerinin ortaya çıkış serüvenine dairdir. Decameron, on gencin 1348'de veba salgınının yoğun biçimde hissedildiği Floransa'dan kaçışı, su kıyısında bir kır evine sığınışı ve burada veba salgını bitene dek herkesin bir öykü anlatması üzerine kuruludur.⁶¹ Decameron bu anlamda salgın bir hastalık karşısında anlatma eylemine sığınmanın hikâyesidir. Anlatma ve sağaltma konusu üzerinde duran isimlerden birisi de Walter Benjamin'dir. *Hikâye Anlatmak ve İyileştirmek* adlı yazısında yazar, hastaların iyileşme süreçlerinin hastalıklarını doktorlara anlatmaya başlamalarıyla harekete geçtiğini ön plana çıkarır.⁶²

Geldiğimiz noktada edebî tecrübenin sağaltıcılığının farklı boyutlarına dikkat çekerek onun bu sağaltma, iyileştirme etkisinin sadece eski yahut sadece yeni edebi-

59 Eflâton, *Phaidros*, Çev. Hamdi Akverdi, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943, s. 111.

60 "Bu "pharmakon," bu "ilaç", aynı anda hem deva hem de zehir olabilen bu iksir, daha o anda tüm muğlaklığıyla söylemin vücuduna girer. Bu cazibe, bu sihirli erdem, bu büyüleme gücü -sırayla veya aynı anda yararlı da olabilir zararlı da." Jacques Derrida, *Platon'un Eczanesi*, Çev. Zeynep Direk, İstanbul: Pinhan Yay., 2014, s. 20.

61 "Bilmem paylaşıyor musunuz dediklerimi? (...) biz de, daha önce gidenler, her gün gitmekte olanlar gibi buralardan gidelim, diyorum. Hem ölümden, hem de ahlak dışı davranışlardan kaçmış oluruz." Giovanni Boccaccio, *Decameron*, Çev. Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak Yay., 2011, s. 37.

62 Walter Benjamin, "Hikâye Anlatmak ve İyileştirmek", *Parıltılar*, Çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yay. 2016, s. 73. "(...) tedavinin, hastanın daha tedaviye başlamadan önce onun hekime anlattığı hikâyeye başladığı da biliniyor."

yata tahsis edilemeyecek hususlar olduğunu, bunun edebî tecrübe denilen şeyin bütününe ilişkin bir hadise olduğunu dillendirmeye çalıştık. Bunun yanında eski edebiyat-yeni edebiyat arasındaki bu karşılıklı ilişki gibi insanın hayatının anlamının inktâyâ uğraması olarak tanımlanabilecek hastalık hadisesi⁶³ karşısında da eski tababet ve yeni tababet ayrıştırmasını oluşturma düşüncesinin ne denli sağlıklı görülebileceği üzerinde durmaya çalıştık.

Son olarak Ömer Seyfettin'in ölümüne dair anlatılagelen hazin hikâyenin bu yazıda ele alınan meseleleri ilgilendiren bir hüviyete sahip olduğunu düşünüyöruz. Kocakarı masallarının yeni tababet karşısında olumsuz bir metafor hâlini alarak kullanılması karşı uçtan modern tıbbın yanılmazlığı, kusursuzluğuna imada bulunur. Oysa kocakarı ilaçlarının İspanyol gribini yenmesinde olumlu tesirler gösterdiğini ifade eden Ömer Seyfettin bilindiği üzere yanlış teşhis ve tedavinin kollarında hayata veda eder. Alangu'nun belirttiği üzere, "Ömer Seyfettin korktuğuna uğramış, 'tıp hatası' adı verilen yetersizlik ve umursamazlığın pençesinde zebun ve çaresiz, hayatının en verimli bir devresinin dönemecinde göçüp gitmişti."⁶⁴ Yazara sırasıyla nevrâlji sonrasında beyin romatizması teşhisi konmuş, verem ve ansefalit letarjik de denilmiş lakin esasında hiçbirini gerçekleşmemiştir. Ölümünden sonra yapılan otopside yazarın şeker hastası olduğu ve bu yüzden öldüğu anlaşılmıştır.⁶⁵ İlginç olan arkadaşı Ali Canib'in yazarın ölüm günlerine değindiği ruznamesinde yer aldığı üzere, hekimlerin kendisine son dakikasına kadar mandalina ve portakal vermekten vazgeçmemiş olmalarıdır.⁶⁶ İşin daha da trajik yanı, yanlış teşhis ve tedavi sonrası gerçekleşen bu ölüm sonrasında, bu yönde herhangi bir beyanı olmamasına rağmen yazarın bedeninin tıp fakültesi öğrencileri tarafından kadavra olarak kullanılması, teşrih edilmesidir. O zamanlar tıp fakültesinde asistanlık da yapan hikâyeci Celalettin Ekrem Bey bu acı durumu, en acıklı tesadüfüm, Ömer Seyfettin'i fethimeyyit masasında görmekt⁶⁷ şeklinde ifade edecek, bu durum yazarın kesilip biçilmiş fotoğrafının gazetelerde yayımlanması ile açığa çıkacaktır.⁶⁸ Her ne kadar bu bilginin doğruluğu tartışılıyor, resimde görülen Ömer Seyfettin olmadığı üzerinde duruluyor olsa da nihayetinde bunlar yazarın hayatının anlatisallığına bir şekilde dâhil olur. Yazımızda daha önce değindiğimiz

63 Burhanettin Tatar, tıp hermenötiğinin önemli amaçlarından birisinin de hastaların hayatın anlamındaki sürekliliğın keşintiyeye uğraması sorununu reflektif düzeyde fark etmeleri olduğunu söyler. Tatar, "Tıp Hermenötiği", s. 149.

64 Tahir Alangu, Ömer Seyfettin, Ülkücü Bir Yazarın Romanı, İstanbul: YKY, 2020, s. 487.

65 Alangu, Ömer Seyfettin, s. 486.

66 Ruznamesinde Ömer Seyfettin'in ölüm günlerine değinen Ali Canib'in notlarından aktaran Tahir Alangu, Ömer Seyfettin, s. 487.

67 Alangu Ömer Seyfettin, s. 486.

68 Alangu, Ömer Seyfettin, s. 486.

gibi modern tıbbın başlangıcı olarak görülen, modern tıpla bir anlamda özdeşleştiği söylenebilecek kadavra üzerindeki tatbikatlar, Ömer Seyfettin'in bedeninin kaderi hâline de gelir.

Ömer Seyfettin'in yaşadığı önemli hastalıklar bağlamında hayatına ait olan bu iki kesit, modern olanın her zaman eski olan karşısında yanılmazlığı ve kusursuzluğu temin edemediğini gösterir niteliktedir. Eski olanın ise yeni, modern olan karşısında söyleyecek hiçbir şeyi olmadığı düşüncesinin sorunlarını ortaya koyar. Esasında bu durum gerek tababet gerek edebiyat alanında eski ve yeni olanın mutlak biçimde karşılaştırılamayacağını, söz konusu insanın hayat karşısındaki anlam arayışı olduğunda belli bir yöntem fikri ve değişmez tanımlamalar eşliğinde sınırları belirlenen bir hakikat tecrübesinin söz konusu olamayacağını gözler önüne serer.

Sonuç

Tanzimat sonrası açığa çıkan bilimselci düşünce içinde tababet ve edebiyat, *eski tababet-yeni tababet*, *eski edebiyat-yeni edebiyat* gibi dikotomik ayrıştırmalara maruz bırakılır. Bu ayrışmayı modernleşmenin getirdiği “gerçeklere dayalı olma, bilimsellik düşüncesi, rasyonalite, hakikat arayışı, tabiiilik” gibi kıstaslar oluşturur. Kıstaslara uyan edebiyat ve tababet *yeni*, uymayanlar ise *eski* olarak addedilir. Bu noktada iki disiplin içinde *kocakarı masalları* ve *kocakarı ilaçları* tabirleri ön plana çıkar. Kocakarı masalları yeni edebiyat içerisinde roman türü, kocakarı ilaçları ise yeni tababet içinde modern tıpla karşılaştırılır. Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi ve Ömer Seyfettin'in çeşitli çalışmalarında ön plana çıktığı üzere kocakarı masalları ve kocakarı ilaçları eski edebiyat ve eski tababete işaret eden birer olumsuz metafor şekline bürünür. Kocakarı masalları ve kocakarı ilaçları arasındaki bu kutuplaştırma içinde ikincilerin doğumu pahasına birincilerinin terkedilmeleri salık verilen kavramlar, salgın hastalıklar gibi aciziyet ve aciliyet zamanlarında birbirlerine yönelmişliklerini sürdürür. Bu aciziyet ve aciliyet zamanları, özellikle hasta ve okurların hayatlarının anlamlarının inkitâyâ uğradığı, dünya ile uyum ve denge kurma konusunda sorun yaşadıkları dönemlere işaret eder. Böyle bir denge ve uyum oluşturma sorunu içinde kalan okur ve hastalar, inkitâyâ uğrayan hayatının anlamını yeniden yeşertmek için kutuplaştırıcı değil birleştirici anlam arayışlarına da ihtiyaç duyar.

Haklarında çizilen sınırları belirlenmiş ve ihlal edilemez alanlar (eski-yeni) üzerinden edebiyat ve tababet arasında kurulan bu birleştirici ilişki temelde sınırları

belirlenmiş tek hakikat tecrübese yönelen bir itirazdır. Bu anlamda tabiat ve hakikatin haricinde oldukları için olumsuz bir metafor hline dönüşen kocakarı masalları ve kocakarı ilaçlarının, hasta ve okurlara sunabileceği hakikat tecrübesinin ne yönde ve nasıl tezahür edeceğinin kestirilebilmesi, bu yüzden de sınırlarının çizilebilmesi mümkün değildir. Namık Kemal'in yaptığı gibi, edebî bir türün (roman) kriterlerinin tamamının belirlenebileceğini ve hakikat tecrübesinin ancak o sınırlar içinde tecrübe edilebileceğini iddia etmek önemli sorunlar içerir. Ne tababet ne de edebiyat içinde, sınırları belirlenmiş tek bir hakikat tecrübesi söz konusudur.

Nihayetinde, edebiyat okurlarına iyi günde kötü günde, hastalıkta ve sağlıkta söz verir, kelimeler sunar. İnsanın edebiyatın bu yeminine, verdiği bu sözlere, bir anlamda yarına dair umuda ihtiyaı vardır. Okurların hayatlarının anlamının inkitya uğradığı hastalık zamanlarında, içinde buldukları sorunlarla yüzleştikleri ve baş etmelerinin gerektiği acziyet ve aciliyet anlarında bu ihtiyaç belirginleşir. Salgın hastalık tecrübesine bütün bir dünya olarak maruz kaldığımız pandemi günlerinde, lkelelerin birbirlerine gönderdikleri yardım paketlerinin içinde yer alan maske, önlük, tulum ve hijyen ürünleri gibi tıbbî malzemeler kadar, üzerinde yazılı olan Őirlerin anlamı bu nedenle büyüktür. Türkiye'nin dünya ülkelerine gönderdiği COVID-19 yardım paketlerinin üzerinde yer alan Mevln Celleddn-i Rm'nin mısraları, bulunduğu vaad ile bunun anlamlı bir örneğini sergiler.⁶⁹ Edebiyatın hasta ve okurlarına, iyi günde kötü günde, hastalıkta ve sağlıkta verdiği sözler, başka varoluş ihtimallerine doğru çıkarıp, dünyayı başka türlü görmeye davet ederek onları sağaltır. Edebî tecrübenin sunduğu bu katharsis boyut okur ve hastalarına ferahlık bulduracak bir tebdl-i mekn tecrübesi yaşatır.

69 "mitsizlikten sonra nice ümitler var.. karanlığın ardında nice güneşler var!" Mevln Celleddn-i Rm, *Mesnev*, ev. Veled İzbudak, Gz. Geç. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1991, C.III, 2925. Beyit, s. 237.

Kaynakça

- Adivar, Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1982.
- Agamben, Giorgio. “Din Olarak Tıp”. <https://terrabayt.com/dusunce/din-olarak-tip/>, Çev. Öznur Karakaş. Erişim Tarihi: 28.04.2021.
- Ahmet Hamdi Tanpınar. *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. Çağlayan Kitabevi, İstanbul 1988.
- Ahmet Mithat. *Karı Koca Masalı ve Ahmet Mithat Bibliyografyası*. Yay. Haz. Nüket Esen, İstanbul: Kaf Yay., 1999.
- Ahmet Mithat. *Cinli Han/Taaffüf/Gönüllü*. Yay. Haz. Erol Ülgen, Necat Birinci, Ali Şükrü Çoruk, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Alangu, Tahir. Ömer Seyfettin. *Ülkücü Bir Yazarın Romanı*. İstanbul: YKY, 2020.
- Arayışlar Devri Türk Şiiri Antolojisi*. Haz. Özgül, M. Kayahan. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Aristoteles. *Poetika*. Çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Yay., 1987.
- Benjamin, Walter. “Hikâye Anlatmak ve İyileştirmek”, *Parıltılar*. Çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Belge Yay. 2016.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1982.
- Boratav, Pertev Naili. *Folklor ve Edebiyat I*. İstanbul: Adam Yay., 1982.
- Butler, Judith. “Kapitalizmin Sınırları Var”. <https://terrabayt.com/dusunce/kapitalizmin-sinirlari-var/>, Çev. Öznur Karakaş. Erişim Tarihi: 28.04.2021.
- Çıkla, Selçuk. *Edebiyat ve Hastalık*. İstanbul: Kapı Yay., 2016.
- Dağı, Fahri. *Türk Halk Anlatılarında Halk Hekimliği*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Derrida, Jacques. *Platon'un Eczanesi*. Çev. Zeynep Direk. İstanbul: Pinhan Yay., 2014.
- Dino, Güzin. “Tanzimattan Sonra Gerçekçiliğe Doğru”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, IX, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1951, s.189-199.
- Eflâton. *Phaidros*. Çev. Hamdi Akverdi. İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.
- Enginün, İnci. *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyete*. İstanbul: Dergah, 2010.
- Boccaccio, Giovanni. *Decameron*. Çev. Rekin Teksoy. İstanbul: Oğlak Yay., 2011.
- Halit Ziya Uşaklıgil. *Hikâye*. Haz. Fazıl Gökçek. İstanbul: Özgür Yay., 2012.
- Hatemi, Hüsrev-İşıl, Yeşim. “Tanzimatta Tıp Dili”, *150. Yılında Tanzimat*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1992, s. 567-570.
- Kahya, Esin. “Tanzimatta Eski ve Yeni Tıp”, *150. Yılında Tanzimat*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1992, s.289-302.
- Kearney, Richard. “Hikâyeler Nereden Gelir?”. Çev. Yasin Sofuoğlu. *Notos Öykü* 64, 2017, s.126-131.

- Namık Kemal. “Lisan-ı Osmanî'nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir”, *Nâmık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*. Haz. Kazım Yetiş. İstanbul: Alfa, 1996, s.57-66.
- Namık Kemal. “Mukaddime-i Celâl”, *Nâmık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*. Haz. Kazım Yetiş. İstanbul: Alfa, 1996, s.344-376.
- Nancy, Jean-Luc. “Viral İstisna”. <https://terrabayt.com/dusunce/viral-istisna/>, Çev. Öznur Karakaş. Erişim Tarihi: 28.04.2021.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî*. C.III, Çev. Veled İzbudak, Göz. Geç. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1991.
- Ömer Seyfettin. “Kocakarı İlaçları”, *Bütün Nesirleri*. Haz. Nâzım Hikmet Polat. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 2018, s.631-633.
- Ömer Seyfettin. *Bütün Eserleri Makaleler 2, Tercümeleler*. Haz. Hülya Argunşah. İstanbul: Der-gah, 2001.
- Özön, Mustafa N.. *Türkçede Roman*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Sarı, Ahmet. *Edebiyatın İyileştirici Gücü*. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Sontag, Susan. *Metafor Olarak Hastalık Aids ve Metaforları*. Çev. Osman Akinhay. İstanbul: Can Yay, 2015.
- Tatar, Burhanettin. “Tıp Hermenötiği” *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s. 127-149.
- Temel, Mustafa K.. *Gelmış Geçmiş En Büyük Katil: 1918 İspanyol Gribi*. İstanbul: BETİM, 2015.
- Türkdoğan, Orhan. “Tıbbî Folklor Açısından Sağlık Hastalık Sistemi”, *III Milletlerarası, Türk Folklor Kongresi Bildirileri, IV. Cilt, Gelenek, Görenek ve İnançlar*. Ankara: Milli Folklor Araştırma Dairesi Yay., 1987., s.403-411.
- Uludağ, Osman Şevki. “Tanzimat ve Hekimlik”, *Tanzimat I*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940, s. 967-977.
- Ünver, Süheyl. “Osmanlı Tababeti ve Tanzimat Hakkında Yeni Notlar”, *Tanzimat I*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940, s. 933-966.
- Ünver, Süheyl. *Selçuk Tababeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Yıldırım, Nuran. “İstanbul'un Kolera ile Tanışması, 1831 Salgını”. *Toplumsal Tarih*, Nisan 2020, s.62-66.
- Yolun, Murat. İspanyol Gribinin Dünya ve Osmanlı Devleti Üzerindeki Etkileri. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adıyaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Metin Kopar, 2012.

Ziya Gökalp. “Usullere Dair: Halkiyat (1) Masallar”, *Küçük Mecmua II*. Çeviriyazı Şahin Filiz. İstanbul: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, 2009, s.114-116.

Žižek, Slavoj. “Koronavirüsü, Kapitalizme ‘Kill Bill-vari’ Bir Darbedir, Komünizmin Yeniden İcat Edilmesine Yol Açabilir” <https://terrabayt.com/manset/zizek-koronavirusu-kapitalizme-kill-bill-vari-bir-darbedir-komunizmin-yeniden-icat-edilmesine-yol-acabilir/> , Çev. Öznur Karakaş ve Koray Kırmızısakal. Erişim Tarihi: 28.04.2021.

Bellek Tasnifleri ve Dil Eğitimine Yansımaları: Dil Bilmek Ne(yi) Bilmektir?

Selim TİRYAKİOL*

Öz

Bu çalışma dil öğrenirken ya da öğretirken beyinde ne tür bir bilgi işlendiğini inceleyerek dil eğitimindeki mevcut uygulamalara teklifler getirmektedir. Dil eğitimindeki yaklaşımların arka planında insan beynine ilişkin keşifler büyük rol oynamaktadır. O hâlde “Dil bilmek ne tür bir bilgiyi bilmektir?” sorusu dil eğitimini daha iyi anlayabilmemizi sağlayacak önemli bir sorudur. Çocukların ana dilini bilmesi ile çocukların ya da yetişkinlerin ikinci bir dil bilmeleri arasında bir fark olduğu görülmektedir. Bilinçsiz bir öğrenme süreci ana dili için yeterli olurken, ikinci dil için yeterli olmamaktadır. İnsan beyniyle ilgili yapılan çalışmalar insan belleğini işlenen bilginin türü bakımından açık ve örtük olarak ikiye ayırmaktadır. Bellek ve öğrenme üzerine yapılan araştırmalar açık bilginin örtük bilgiye dönüştürölüp dönüştürülemeyeceğine odaklanmıştır. Bu dönüşüm bir gereklilik olarak görülmektedir; çünkü insan beyni örtük bilgiye daha kolay ulaşabilmekte ve iletişim esnasında bu tür bilgiyi pratik olarak kullanmaktadır. Bu yönüyle gerçek dil bilgisi örtük bir bilgidir. Nihai olarak bu çalışma dört farklı sonuca varmaktadır: (1) Başarılı bir dil eğitimi için dil öğretiminde planlanan süreçlerle kişinin dil edinim süreci örtüşmelidir. (2) Öğretmenler dil derslerine içeriği inceleme konusu olabilecek tarih, coğrafya gibi derslerden farklı yaklaşmalıdır. Bu yönüyle öğretmen yetiştiren programlar dersleri arasında öğrencilerin hem birden fazla dille Türkçeyi karşılaştırabilecekleri hem de soyut olarak dilin ne olduğu ile ilgili formasyon kazanabilecekleri dersler koymalıdır. (3) Dil eğitiminde kullanılan ders kitapları (ya da ders programları) açık öğrenmenin örtük öğrenmeye dönüştürülebileceği görüşüne dayanmaktadır. Ancak bu kitaplar bu çalışmada da gösterilen girdi ve çıktı sürecini başarılı bir şekilde uygulayabildikleri sürece etkili olabilir. Aksi takdirde ders kitaplarının dil gelişimine gerçek bir etkisi görülmemektedir. (4) Dil yetkinliğini ölçmek için ölçme aracının örtük türdeki bilgiye odaklanması gerekmektedir. Açık bilgiyi ölçmek öğrencilerin dili gerçekten bildiği anlamına gelmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Bellek, Açık, Örtük, Bilgi, Öğrenme, Edinme.

* Dr. Öğr. Ü., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi, İstanbul, Türkiye.
Elmek: selim.tiryakiol@medeniyet.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-5735-2320>.

Geliş Tarihi / Received Date: 01.04.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 30.08.2021

DOI: DOI: 10.30767/diledeara.908013

The Classification of Memory and Its Effects on Language Education What Type of Knowledge is Language Knowledge?

Abstract

This study investigates the type of knowledge that is processed in the brain while learning or teaching a language, as well as raises proposals for current practices in language education. Discoveries about the human brain have a key role in defining approaches to language education. Thus, the question of “what kind of knowledge is language knowledge?” is an important one for understanding language education. There is a difference between knowledge of a native language by children and knowledge of a second language by children or adults. Although unconscious forms of learning are sufficient for acquiring first languages, this is not the case for second language. The memory is divided into two subtypes: explicit and implicit. The literature on memory often focuses on whether explicit knowledge can be converted into implicit knowledge. This conversion process is a beneficial requisition because the human brain can access implicit knowledge more easily, making it more practical for use during the natural flow of communication. In that sense, true language knowledge is implicit. Finally, this study has four conclusions: (1) Language education curriculums and language acquisition should be overlapping. (2) In language classes, the content cannot be a subject of investigation. Thus, educators must approach language classes differently than other subjects such as history or geography. In that way, teacher training programs should include classes which contrast Turkish with other languages and reflect on what language is in the abstract sense. (3) The coursebooks (or language curriculums) depend on the idea that explicit knowledge can be converted into implicit knowledge. But these books can only be effective as long as they can run the input and output circle successfully. (4) Assessment tools should focus on the implicit type of knowledge, since assessing explicit knowledge does not mean that students genuinely know the language.

Keywords: Memory, Explicit, Implicit, Knowledge, Learning, Acquisition.

Extended Summary

Language education, as any other scientific discipline, employs a number of approaches, methods, and strategies. These approaches should be considered on a continuum rather than sharply separated categories. Many approaches to language teaching that are incompatible in some ways coexist and can be used at the same time (N. Ellis, 2008). Once language education is considered as a continuum, there are the views on one end that argue that language is acquired totally naturally, and perspectives on the other end that language can be taught in an explicit form (MacWhinney, 1997). All these arguments stem from researchers' perceptions of how language knowledge is encoded in the brain. For this reason, "what type of knowledge is language knowledge?" is a critical question for understanding language and language education. Thus, this study aims to clarify what kind of knowledge we deal with while learning or teaching language and reviews different approaches in language education practices from the perspective of how knowledge is processed in the brain.

In addition to the question raised in the previous paragraph, a comparison of L1 and L2 acquisition reveals that there is a fundamental difference between L1 and (adult) L2 knowledge. While the unconscious and implicit learning mechanism is adequate for acquiring L1, it is insufficient for reaching L2 in adulthood. Studies of the brain and memory demonstrate that humans have two types of memory: explicit and implicit. As a result of the existence of different memory types, people can do what they learn implicitly but may not be able to explain it, while they may be able to explain what they learn explicitly but not necessarily do it. Research on implicit and explicit learning types in language education has focused on whether these two types of learning can be transformed into each other. At this point, a critical goal for the language teaching profession is transforming explicitly-learned knowledge into implicit knowledge, or focusing on learning a language solely implicitly since fluency in a language is only possible with implicit knowledge. The reason for this is that the human brain can access implicit knowledge more directly for use in communication. On the contrary, since explicit knowledge does not involve directly knowing the language, but only knowing about the language, accessing such

knowledge in the brain is a slower process (N. Ellis, 2005; R. Ellis, 2005; Schmidt, 1990). Thus, there are two main views in the literature regarding how humans can acquire a language.

The first is that explicit and implicit learning are not in interaction. Thus, a language can only be learned implicitly. This view stresses the concept of acquisition rather than learning. One can claim that (1) language must be learned implicitly, (2) learning that confers explicit knowledge cannot be converted into acquisition that confers implicit knowledge, and (3) conscious learning can only be used to monitor output in language (Krashen and Terrell, 1998).

The second view is that explicit and implicit learning are in interaction. This view claims that explicit knowledge can be converted into implicit knowledge, and that is not sufficient to be exposed to a language in order to learn it. Language knowledge can be made implicit by learning it explicitly following a particular curriculum (N. Ellis, 2011). This view is distinct from the first view in the sense that implicit learning is characterized by gradual accumulation of associations between frequently co-occurring features, rather than unconscious induction of abstract rule systems (Schmidt, 1990).

Finally, this study has four conclusions: (1) Language education curriculums and students' language acquisition process should be overlapping in order to conduct successful language education. (2) In language classes, the content cannot be a subject of investigation. Thus, educators must approach language classes differently than other subjects such as history or geography. In that way, language teacher training programs should include classes for pre-service teachers which contrast Turkish with other languages and reflect on what language is in the abstract sense. (3) Language teaching sets (or language curriculums) for students which have been used in language education depend on the idea that explicit knowledge can be converted into implicit knowledge. But these sets can only be effective as long as they can run the input and output circle (figure 1) successfully. Otherwise, the language teaching sets cannot make a true contribution to language development. (4) Assessment tools in language education should focus on the implicit type of knowledge to assess language competence, since assessing explicit knowledge does not mean that students genuinely know the language.

1. Giriş

Dil eğitimi, her bilimsel disiplinde olduğu gibi farklı yaklaşımları, metotları ve teknikleri içinde barındırmaktadır. Yaklaşımlar birbirlerine etki ya da tepki yoluyla ortaya çıktıkları için çoğunlukla ayrılan yönleri ön plana çıkmaktadır. Ancak dil öğretimi çalışmalarında yaklaşımlar uygulamada kendinden öncekileri yok etmiş yenilikler olarak değil, bir süreklilik olarak okunmalıdır. Böylece birbiriyle belirli noktalarda çelişen birçok dil öğretim yaklaşımı hâlâ birlikte varlığını sürdürmektedir (N. Ellis, 2008: 10).

1960 ve 1970'lere kadar yaygın olan gramer-çeviri ve bilişsel kodlama gibi metotlar dili formların işlenmesine dayalı bir beceri olarak görmüşler ve dil öğrenenlerin dili formlara ve bunların kurallarına dayalı bir şekilde öğrenmeleri gerektiğini düşünmüşlerdir. Bundan dolayı dilde yapılara, çekimlere ve kurallara yoğunlaşmışlardır. Bu bakış açısı dilin kuralları öğrenildiğinde kullanımının da arkasından geleceğini varsaymıştır. İkinci Dünya Savaşı sırasında meşhur olan işitmeye dayalı metot ve ardından gelen "Doğal" ve "İletişim"e dayalı yaklaşımlar ise yetişkinlerin dil ediniminin çocukların dil edinimi sürecine benzediğini varsaymıştır. Dilin bir bilgiden çok beceri olduğunu varsayarak öğretim sürecinde gramere açık bir şekilde yer vermemişlerdir (N. Ellis 2011: 35-36). Nörobilim, psikoloji, bilişsel dilbilim gibi alanlarda meydana gelen yeni keşifler ve ortaya çıkan yeni yaklaşımlar dil edinimi çalışmalarında da yaklaşımların sürekli olarak güncellenmesine sebep olmaktadır. Dil öğretimi yaklaşımlarını bir doğru üzerinde düşündüğümüzde bu doğrunun bir ucunda tamamen doğal olarak dilin edinileceğini savunan görüşler yer alırken öbür ucunda dilin programlı ve açık bir öğretim yoluyla öğrenilebileceğini savunan görüşler yer almaktadır (MacWhinney, 1997: 277); ancak dil öğretimi sadece bu iki uçtan ibaret değildir. Bu iki uç arasında yer alan uygulamaların olduğu gerek teoride gerek sınıflar gözlemlendiğinde görülmektedir.

Bütün bu tartışmalar aslında dilin zihinde nasıl bir bilgi olarak temsil edildiği ile ilgilidir. Bütün yaklaşımların arka planında aslında beynimize, özellikle de bellek yapımıza ilişkin keşifler büyük rol oynamaktadır. O hâlde "Dil bilmek ne tür bir bilgiyi bilmektir?" sorusu genelde dili özelde dil eğitimi daha iyi anlayabilmemizi

sağlayacak önemli bir sorudur. Öğretim ve öğrenme açısından düşünüldüğünde soru şöyle de değiştirilebilir: “Dil öğrenirken/öğretirken ne tür bir bilgi öğrenmekteyiz/öğretmekteyiz?”. Bu çalışma dil öğrenirken ya da öğretirken ne tür bir bilgi ile meşgul olduğumuzu literatüre dayalı olarak ortaya koymayı ve bu bilginin dil eğitiminde ortaya çıkardığı farklı yaklaşımları uygulamalara olan yansımaları açısından değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

2. Çocukların ve Yetişkinlerin Dil Gelişimi Arasındaki Farklar

Beynimizdeki dil bilgisinin¹ nasıl bir bilgi olduğu çocukların ve yetişkinlerin dil gelişimi karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılmaktadır.

Çocuklar dili bilinçli ve açık değil, etrafındaki konuşmalardan bilinçsiz ve örtük olarak kazanmaktadır². Hiçbir ebeveyn çocuğunu karşısına alıp ona birtakım yapıları ve bunların kurallarını öğretmeyi düşünmemektedir. Çocuklar dildeki belirli yapılara ve onların anlamlarına dikkat kesilerek dili kazanmazlar (N. Ellis, 2011: 35; Krashen ve Terrell, 1998: 26-27). Bununla birlikte araştırmalar (Littlemore, 2009: 181; Krashen ve Terrell, 1998: 35) çocukların dil ediniminin yetişkinlerin dil öğrenirken maruz kaldıklarından farklı özellikler taşıdığını not düşmektedir. Çocukların maruz kaldığı dil daha vurgulu, daha basitleştirilmiş ve tekrardır. Belirli yapılar abartılı şekilde seslendirilir. Etraftaki kişiler çocuklarla konuşurken farkında olmasalar da pedagojik bir yaklaşım sergilerler. Aynı zamanda çocuklar niyet okuma (intention-reading) ve örüntü bulma (pattern finding) becerilerini bu süreçte oldukça iyi kullanırlar.

Çocuk bir dil edindikten³ (D1) ve kritik periyodu geçtikten sonra yetişkinliğe

1 Bu noktada dil bilgisi öbeği, Türkçede gramerin karşılığı olarak kullanılan dilbilgisi değil dilin beyinde temsil edildiği bilgi anlamında kullanılmaktadır. Bu sebeple ‘gramer’ terimini Türkçeye ‘dilbilgisi’ diye çevirmenin beyinde temsil edilen ‘dil’ bilgisi ile karışıklığa yol açtığı için yanlış bir tercih olduğu da görülmektedir. Bazı araştırmalar dilin bilgisini ifade etmek için ‘dil bilgisi’ (aynı yazıldığında), grameri ifade etmek için ‘dilbilgisi’ (birleşik yazıldığında) kullanımını tercih etseler de bu da ‘dilbilgisi’ ifadesi ‘dilbilgisi bilgisi’ gibi bir tamlama ortaya çıkaracağı için kulağa tuhaf gelmektedir. Neticede bir dil gramerinden ibaret değildir, onun bilgisi de gramer bilgisinden ibaret değildir.

2 Bu cümlede geçen açık ve örtük kavramları bu makalenin ana fikrini oluşturmaktadır. Açık (explicit) kavramı bilinçli ve niyetli bir şekilde, dikkati de devreye sokarak bir konunun öğrenilmesini ifade ederken örtük (implicit) kavramı niyet olmadan, bilinçaltında, dikkati devreye sokmadan bir konunun öğrenilmesini ifade etmektedir.

3 Literatürde temelde edinim ve öğrenme arasında ayırım yapılarak edinimin D1 kazanımını, öğrenmenin ise D2 kazanımını ifade ettiği belirtilmektedir. Süreci karakterize etmek için bu ayırım oldukça faydalıdır; ancak edinimin D1 kazanımını ifade ettiği ve D1’de bilinçliliği ve açıklığı ifade eden öğrenme sürecinin oldukça sınırlı olduğu görülse de D2’nin yalnızca bilinçli ve açık öğrenmeden oluştuğu da iddia edilememektedir. D2’de kişi, aynı anda hem açık bir öğrenme süreci hem de örtük bir edinim süreci yaşayabilmektedir. Hatta bazen yalnızca örtük bir edinim süreci de yaşanabilmektedir. Bu yüzden bu çalışmada edinim ve öğrenim ayırımı gerekli olduğu yerlerde vurgulanmakla birlikte her ikisini birlikte ifade etmek gerektiğinde ‘kazanım’ terimi de kullanılmıştır; ancak çalışmanın ilerleyen sayfalarında açık ve örtük öğrenme arasındaki ayırım vurgulanmıştır.

doğru ilerledikçe iki ya da daha fazla dil öğrenmek istediğinde (D2⁴) durum D1 ediniminden farklılık göstermektedir. Yetişkin kişiler her ne kadar tamamen hayatın içinde, tabii olarak dile maruz kalsa da çocuklara benzer bir yetkinlik gösterememektedir (Littlemore 2009). Yetişkinler çocuğun maruz kaldığı gibi çocuğa yönelik pedagojik dile maruz kalmamaktadır. Yetişkinlerin maruz kaldığı dil daha katkısız, çocuklarınkinden daha otantik ve doğrudandır. Bu yüzden bazı araştırmalar (N. Ellis 2011: 35; Littlemore 2009: 181; R. Ellis, 2005: 217) yetişkinlerin herhangi bir girdi yardımı (modifikasyonu) olmadan tıpkı çocuklar gibi dili edinmesini beklemeyi gerçekçi görmemektedir. Yetişkinlerin dil öğrenmek için çoğu zaman ek bir desteğe, dikkate ve bilinçli bir öğrenmeye ihtiyaç duyduklarını belirtmektedir.

D1 ve D2 kazanımı arasında yapılan bu karşılaştırma D1 ve (yetişkin⁵) D2 bilme arasında bilginin mahiyeti açısından bir fark olduğunu göstermektedir. Bilinçsiz ve örtük öğrenme süreci D1 edinimi için yeterli olurken yetişkinlerde D2 için neden yeterli olmamaktadır? Bu sorgulama birkaç on yıldır psikodilbilimcileri, bilişsel psikologları ve nöro bilimcileri meşgul etmiştir (Sanz ve Leow, 2011: 1).

3. Bilgi ve Bellek Türleri

Beyinle ilgili yapılan çalışmalar insanda örtük ve açık olmak üzere iki türlü bellek olduğunu ortaya koymuştur⁶ (Bkz. Bialystok, 2011; Lenet vd. 2011; N. Ellis, 2005; Schmidt 1990). İnsan beynine dair yaşanan bu keşifler dil edinimi çalışmalarına da hem teorik hem de metodolojik yönden etki etmiştir.

Bir dil birimini (kelime, ek vs.) öğrenirken beynimiz belirli süreçlerden geçmektedir. İşleyen belleğimizi içeren beynin ön lobu dikkatle seçme, algılayarak dâhil etme, bilinçli eylemleri bir araya getirme gibi işlevler görmektedir. Dildeki birimler bu süreçlerden geçerek beyinde fark edilmektedir. Ardından hipokamp (hippocampus) adı verilen beyindeki beyaz çıkıntı önceden fark edilmiş olanları bağlayarak bütüncül (epizodik) tasarımlara dönüştürmektedir (N. Ellis, 2011: 43).

Bir kaza sonucu beyin hasarı yaşamış olan hastanın hikâyesi insan belleğine dair

4 D2, ikinci dil ifadesinin kısaltması olarak kullanılmaktadır. İki ya da daha fazla dil bilmeyi ifade etmektedir. D1 ise bir insanın ilk dilini yani ana dilinin kısaltmasıdır.

5 Bebeklikte D2 edinme ile kritik periyod geçildikten sonra D2 öğrenme birbirine karıştırmamalıdır. Burada yetişkin kelimesinin vurgulanması bu sebeptir. Literatürde D2 edinmenin farklı türleri tartışılmakla birlikte bu çalışmanın kapsamına girmediğinden burada bu notu düşmekle yetineceğiz.

6 Bellek, araştırmalarda gelen bilginin 'türüne' ve 'işlenme tarzına' göre tasnif edilmektedir. Örtük ve açık bellek gelen bilginin türüne göre belleği tasnif etme yaklaşımının bir sonucudur. Gelen bilginin işlenme tarzına göre ise bellek kısa süreli ve uzun süreli olarak tasnif edilmektedir. Açık bellek tanımlanmayan örtük bellek ise tanımlanabilir bellek olarak da anılmaktadır (Onan, 2011: 94).

bilim adamlarına önemli ipuçları vermiştir. Hasta, doktoru ile tokalaşırken doktorun kasıtlı olarak elinde tuttuğu iğne hastanın eline batmıştır. Aynı hasta doktoru ile bir sonraki görüşmesinde bir önceki olayın etkisi ile onun elini sıkımayı reddetmiştir. Fakat aynı zamanda daha önce doktorunu hiç görmediğini ifade etmiştir. Bu vaka beyin hasarı yaşamış olan bu hastanın kendisine acı veren bir hadiseyi bilinçaltında örtük olarak tutabildiğini; ancak yeni tanıştığı bir insanı hafızasında tutamadığını göstermektedir. Bu tür hastaların daha önce yaşadığı bir hadiseyi bilinçli olarak hatırlamasını gerektiren yeni açık bellekleri sürdürmedikleri görülmektedir. Bununla birlikte bu tür hastalar daha önce yaşadığı bir hadiseyi ya da maruz kaldığı uyararı bilinçli olarak hatırlamasını gerektirmeyen fakat bilinçaltında depolanan örtük belleği devam ettirdikleri anlaşılmıştır (N. Ellis, 2011: 37).

Yine bu tür beyin hasarlı hastalar üzerinden yürütülen çalışmalar örtük ve açık belleklerin beyinde farklı alanlarda işlendiğini göstermiştir. Açık bellek beyin ön lobundaki sinir sistemleri tarafından işlenmektedir. Öbür yandan örtük bellek duyuşal ve motor kortekslerde işlenmektedir. Örtük ve açık bilgi türleri beyin farklı alanlarında depolansa da bu ikisinin arasındaki ilişkinin mahiyeti dil ediniminde tartışmalara ve farklı yaklaşımlara yol açmıştır (N. Ellis, 2008; 2011; Bialystok, 2011).

4. Örtük/Açık Öğrenme ve Aralarındaki İlişki

Örtük ve açık bellek kavramları örtük ve açık öğrenme kavramlarını ortaya çıkarmıştır. Çocukların dili büyük ölçüde bilinçsiz olarak kazandıkları yukarıdaki paragraflarda vurgulanmıştır. Okuma yazma öğrenme dönemindeki bir çocuğa “Türkçede çokluk nasıl yapılır?” diye bir soru sorulsa muhtemelen “Bilmiyorum.” cevabını verecektir; fakat soru şöyle düzenlenirse “Bu elimde bir kalem var, şu elimde de başka bir kalem var, o hâlde kaç kalemim var?” sorusuna muhtemelen vereceği cevap “iki kalem” olacaktır. Üç ve daha fazla kalem için gelecek cevap ise “üç kalem” ya da “kalemler” olacaktır. Bu örnek, çocuğun aslında dili ve onun gramerini bilinçaltında örtük olarak bildiğini göstermektedir. Ana dili eğitiminde gramer öğretimi söz konusu olduğunda bu perspektifle düşünölmelidir (Bk. R. Ellis, 2006). Ana dili olarak Türkçe derslerinde öğretmenlerin zihninde şu sorunun her zaman yer etmesi faydalı olacaktır: Yukarıdaki örnekte olduğu gibi grameri bilen bir çocuğa gramer eğitimi nasıl yapılmalıdır?

Öbür yandan bilinçli bir öğrenme sonucunda dil öğrenmiş olan bir yetişkinin düşündüğümüzde ona da aynı şekilde “Türkçede çokluk nasıl yapılır?” diye

solulduğunda okluk ekini dilin diğer yapılarından yapı ve anlam bakımından ayırt edebilme ve izah edebilme ihtimali vardır. Bir yetişkin dilin yapıları ile ilgili hiçbir Şey izah edemese bile kelimedede bulunan “+lAr” ekine dikkat çekebilir. Dil eğitimi almışsa bunu daha ayrıntılı bir Şekilde analiz de edebilir. Bu iki örnek bir işi yapabilmekle o işle ilgili bilgiyi karşımızdakine aktarabilmek arasında beynimizdeki işlev mekanizması bakımından kesin bir ayırım olduğunu göstermektedir. Bir anlamda örtük olarak öğrendiklerimizi yapabilir ama aıklayamayabiliriz. Açık olarak öğrendiklerimizi yapsak da yapamasak da açıklayabiliriz (Leow, Johnson ve Zarate-Sandez, 2011: 63).

Reber (2011) bu iki öğrenme tr arasındaki ayırımı yapay bir gramerden üretilen harf dizilerini öğrenen insanlar üzerinden ortaya koymuştur. Bu kişiler MXRMXT, VMTRRR gibi dizilerden oluşan harfleri daha sonra hatırlamak için çalışmışlardır. Daha sonra bu kişilere uygulanan testlerde tıpkı çocuklara sorulan kalem testinde olduğu gibi bu tür dizilerde yatan düzeni öğrendikleri; fakat gerekelendiremedikleri görülmüştür. Buna göre örtük öğrenme karmaşık bir uyarının altında yatan düzeni doğal, basit ve bilinçli bir işlem olmadan edinmektir. Açık ğrenme ise kişinin bir uyarının belirli bir görünüşüne dikkat kesildiği ve kasıtlı olarak zihnindeki hipotezleri test ettiği bilinçli bir srettir. Her ne kadar birbirinden farklı öğrenme süreçleri olsa da bu iki tür arasındaki ilişki uzun yıllardır araştırmacıları meşgul etmektedir.

Dil eğitiminde örtük ve açık öğrenme türleri üzerine yapılan araştırmalar bu iki tür öğrenmenin birbirine dnştrlp dnştrlemeyeceğine odaklanmıştır. Bu noktada dil ğretimi açısından asıl önemli nokta; açık olarak öğrenilen bilginin örtük bir bilgi hline dönüştürülmesidir ya da kişinin dili doğrudan örtük olarak öğrenmesidir; nk dilde akıcılık ancak örtük bilgi ile mümkündür. Bunun nedeni insan beyninin depoladığı örtük bilgiye daha hızlı bir Şekilde ulaşabilmesi ve iletişimde kullanabilmesidir. Bunun tersine açık bilgi doğrudan doğruya dili bilmek değil, dil hakkında bilmek demek olduğu için beyinde bu tür bir bilgiye ulaşmak daha yavaş olmaktadır. Açık bilgi⁷ dili bir nesne gibi inceleyerek elde edilen bilgidir. Bu durum da akıcılığı yavaşlatmaktadır (N. Ellis, 2005; R. Ellis, 2005; Schmidt, 1990).

İnsanın dili -akıcı kullanacak Şekilde- nasıl öğrenebileceği ile ilgili literatürde iki temel görüş ne çıkılmaktadır. Bunlardan ilki “Açık ve örtük öğrenme etkileřiimsizdir⁸.”

7 R. Ellis (2005: 211) bu durumu dilde anlam üzerinden açıklamaktadır. Buna göre dilde iki türlü anlam vardır. Birincisi semantik anlam, ikincisi ise pragmatik anlamdır. Dil öğrenirken anlama odaklanmak gerekmektedir; ancak burada asıl vurgulanan pragmatik anlamdır. nk dil öğrenirken semantik anlama odaklananlar dile bir nesne gibi yaklaşırlar ve onu bir nesneyi inceler gibi incelerler. Oysa pragmatik anlama odaklananlar dili iletişim için bir araç olarak görürler ve onunla iletişim kurarlar.

8 Bu terim İngilizce literatürde non-interface olarak oturmuş olan kavramın bizim tarafımızdan Trkleştirilmiş Şeklidir.

görüşüdür. Açık ve örtük öğrenme etkileşimsiz ise ve dili gerçek anlamda öğrenmek örtük öğrenmek anlamına geliyorsa dil tamamen ve sadece örtük olarak öğrenilmelidir. Bu görüş temelde örtük ve açık belleğin beyinde farklı alanlarda işlendiğini ortaya çıkarmış olan nörobilim araştırmalarına dayanmaktadır (Paradis, 1994'ten aktaran R. Ellis, 2005: 215).

İkincisi ise "Açık ve örtük öğrenme etkileşimlidir." görüşüdür. Bu görüş ilk görüşün tam aksine, örtük ve açık öğrenmenin birbiriyle yakından ilişkili olduğunu, kişinin dili iletişim amacıyla kullandıkça dil bilgisinin açık bilgiden örtük bilgiye dönüşeceğini savunmaktadır. Açık bilginin örtük bilgiye dönüştürülebileceği bir kez kabul edildikten sonra bu görüş, birinci görüşün aksine dilin yalnızca örtük olarak öğrenilmesi gerekmediğini, ders anlatımı ya da bilinçli ve programlı bir şekilde çalışarak dilin öğrenilebileceğini savunmaktadır (Bk. Schmidt, 1994'ten aktaran R. Ellis, 2005: 215).

Araştırmacılar ve öğreticiler tarafından temelde birbirine zıt gibi duran bu iki görüş benimsenmiş olmakla birlikte bu görüşler arasında bu görüşlere farklı derecelerde yakınlaşan ya da uzaklaşan uygulamalar da mevcuttur. Aşağıda bu iki görüş tartışılmaktadır.

Açık ve Örtük Öğrenme Etkileşimsizdir.

Bu bakış, açık ve örtük öğrenme arasında bir etkileşim olmadığını, dilin yalnızca örtük olarak öğrenilebileceğini savunmaktadır. Buna göre dil öğrenme çizgisel bir şekilde ilerleyen, bu nedenle bütün ayrıntılarıyla programlanabilecek tek boyutlu bir süreç değildir (Bialystok, 2011: 49). Dil maruz kalınan girdiler yoluyla zamanla bilinçaltında birikme yoluyla 'edinilmekte'dir. Bu görüş öğrenim kavramına karşılık edinim kavramını vurgulamaktadır. Öğrenme bu çalışmada işlenen açık bilgiye işaret ederken; edinim örtük bilgiye işaret etmektedir. Bu görüşün öncülerinden sayılabilecek Krashen ve Terrell (1998) bu görüşün ana fikirlerini şöyle özetlemiştir: 1. D2'de bir ürün ortaya koyabilmek için dil örtük olarak öğrenilmelidir. 2. Açıklığı ifade eden öğrenme, örtüklüğü ifade eden edinime dönüştürülemez. 3. Bilinçli öğrenme yalnızca ortaya konulan çıktı üzerinden denetleyici/editör olarak kullanılabilir.

Literatürde bu görüşün ana fikirlerini destekleyecek kanıtlar da sergilenmiştir. Örneğin çocuklarda D2 olarak İngilizcenin gelişimini araştıran çalışmalar, farklı D1'e sahip olan çocukların (Çince ve İspanyolca) İngilizcede 'aynı' yapılarda zorlandıklarını

Interface iki şeyin birbiriyle buluştuğu ve etkileşime girdiği ortak noktaları ifade eder. Bunu matematik derslerinde öğrendiğimiz kümeler konusuna da benzetebiliriz.

ortaya koymuşlardır (Krashen ve Terrell, 1998: 28-29). Bu durum dilin zihinde evrensel bir edinim sırasına sahip olduğunu ve bunun öğretim yoluyla değiştirilemeyeceğine işaret etmektedir. Benzer şekilde VanPatten (2011: 9-12) dilin sentaksının öğretim yoluyla öğrenilmesinin mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre sentaksın zihindeki evrensel gramer tarafından belirlenmiş olan bir ajandası vardır. Yani evrensel gramer tarafından belirlenmiş ve yürütölen gelişim aşamalarına müdahale etmek, onları öğretim yoluyla değiştirmeye çalışmak işe yarar bir yöntem değildir. Sentaks kişinin farkındalığı dışında, bilinçaltında, dilde girdilere maruz kaldıkça, birikim yoluyla gelişmektedir. Günlük hayatta gözlemediğimiz bazı durumlar da bu varsayımları desteklemektedir. Yetişkinlerin D2 gelişimleri gözlemlendiğinde açık öğretim yoluyla belirli bir seviyeye kadar gelseler de açık olarak öğrendikleri bilgiyi gerçek hayatta kullanamadıkları, dili kullansalar da belirli bir noktadan sonra ileriye gidemedikleri ya da çok yavaş ilerledikleri görölr (Bialystok, 2011: 49). Sınıflarda dil öğretim sırasında öğretmenler bazı konuların üzerinde ne kadar dururlarsa dursunlar, öğrenci konuşmaya ve yazmaya gelince verilen dönütlerin işe yaramadığı görölr. Bu durum dil ediniminin evrensel bir sıralaması olduğuna ve bir aşama geçilmeden diğer aşamanın edinilmesinin öğretim yoluyla da olsa zor olduğuna işaret etmektedir. Bu noktada Krashen ve Terrell (1998: 33) dilde yetkinliğin yeteri kadar okuma ve dinleme yapıldıkça kendiliğinden ortaya çıkacağını iddia etmektedir.

Bu görüş dilin tamamen örtük olarak öğrenilebileceğini savunsa bile bilinçli ve açık öğrenmeye de bir yer vermek durumunda kalmıştır. Buna göre dil öğrenen kişinin açık bilgileri, ortaya koyduğu çıktıları denetlemek/editörlük yapmak vazifesini görmektedir. Buna göre kişi D2'de çıktı ürettikçe kendi ortaya koyduğu ürünle daha önceden ana dili normlarına göre zihninde oluşturduğu grameri karşılaştırmaktadır. Bir anlamda kişi konuşur ya da yazarken sürekli olarak bir denetim mekanizmasını çalıştırmaktadır. Bu denetim mekanizması sayesinde kendi ortaya koyduğu ile olması gereken arasındaki farka dikkat kesilmekte, sonraki cümlelerinde önceden fark ettiği bu farkları doldurarak ilerlemektedir. Günlük hayatta konuşurken ve yazarken bir problem olduğunu hissedip kişinin cümlesini yeniden düzenleyerek ne demek istediğini daha açık ifade etmeye çalışması buna bir örnektir.

Krashen ve Terrell (1998: 19, 57) açık bilginin bir denetim mekanizması olarak işlev gördüğünü ifade etse de bu mekanizmanın sınırlılıklarına da dikkat çekmiştir. İlk olarak bu denetim mekanizmasını dildeki basit kurallar için işletmek kolaydır. Ancak zor kuralları denetlemek ve düzeltmek daha zordur. Türkçede örneğin

çokluk eki ile ilgili bir yanlış hemen düzeltilebilir; ancak -mAk isim-fiil eki ile ilgili bir standart dışı kullanımı fark etmek ve düzeltmek daha zordur. Ayrıca bu denetim mekanizmasının çalışması için belirli şartların yerine gelmiş olması gerekir. 1. D2 kullanıcısı ürettiği çıktıyı kontrol etmek için yeteri kadar vakti olmalıdır. 2. Konuşan kişi çıktının doğruluğuna odaklanmış olmalıdır. 3. Kuralı bilmelidir. Doğal bir sohbet esnasında bütün bunlar nadiren karşılanır. Sohbetler genelde çok hızlıdır. Konuşan kişinin dikkati nasıl söylediğinde değil ne söylediğindedir. Buna göre bilinçli gramer bilgimiz dil bilginin çok küçük bir kısmını oluşturmaktadır. Yukarıda bahsi geçen bütün şartlar yalnızca geleneksel gramer testlerinde sağlanmaktadır. Bu testler ise sözlü değil, yazılıdır. Öğrencileri dilin mesajı üzerine değil, formları üzerine düşündürmek için tasarlanmıştır.

Açık ve Örtük Öğrenme Etkileşimlidir.

Bu görüşü benimseyenler açık ve örtük öğrenmenin etkileşim içerisinde olduğunu ve açık bilginin çeşitli metotlarla örtük bilgiye dönüştürülebileceğini savunmaktadır. Bu görüşe göre dilde yalnızca girdiye maruz kalmak yeterli değildir. Dil belirli bir program takip edilerek açık bir şekilde öğrenilip pratikler yoluyla örtük bilgi hâline getirilebilir. Bu tür bir öğrenme doping etkisi yaparak dilin daha hızlı öğrenilmesini sağlamaktadır (N. Ellis, 2011). Bu bakış açısı örtük öğrenmenin soyut kural sistemleri üzerinden bilinçsiz bir çıkarım yoluyla değil, sürekli olarak tekrar ederek otomatikleşme yoluyla gerçekleştiğini iddia ederek birinci bakış açısından ayrılmaktadır (Schmidt, 1990).

Bu noktada farklı bir duruş göze çarpmaktadır. N. Ellis (2005: 307) Krashen'ın öğrenme ve edinim ayrımına atıfta bulunarak, Krashen'ın açık bilgiyi ifade eden öğrenmenin örtük bilgiyi ifade eden edinime dönüştürülemeyeceği iddiasının doğru olduğunu; ancak bu iki bilgi türü arasında etkileşim bulunduğunu belirtmektedir. Bu yönüyle N. Ellis iki bilgi türü arasında dönüşümün olmadığı hipotezini kabul etse de etkileşimlilik tarafında yer almaktadır.

Bu görüş literatürde 'bilinç' ve 'dikkat' kavramlarıyla birlikte tartışılmıştır. Buna göre insanın bir şeyi öğrenmesi için öncelikle ona bilincini yöneltmesi, dikkat kesilmesi gerekir. Dikkat öğrenmeye yönelik atılan ilk adımdır. Dikkat beyindeki öğrenme lobları ile öğrenilecek materyal arasında arayüz işlevi görür (N. Ellis, 2011: 42, 45). Dili kullanamamızın sebebi onun kurallarını anlamamız değil, her bir birime yeteri kadar dikkat kesilmememiz ve -farkında olmasak da- iletişim esnasında bazı birimleri gözden çıkarmamızdır. Dildeki birimlere yeteri kadar dikkat

kesilemememizin sebebi insanın o andaki psikolojik ve bilişsel durumu olabileceği gibi ilgili birimlerin belirginliği ve sıklığı da etkilidir. Bazı birimlerin iletişim bakımından gereksiz olması onları gözden çıkarmamıza sebep olmaktadır. Özellikle gramatik ve fonksiyonel yapılar, anlamlı yapılardan daha zor fark edilmekte ve öğrenilmektedir. Bunun için aşağıdaki örneği ele alalım.

(1) Ömer dün yürüdü.

Türkçeden verilen bu örnekte eylemin zamanını belirten gramatik birim (-DI) D2 öğrencileri tarafından bir müddet diğer zaman ekleriyle karıştırılabilir. Bazen bu durum çocukların dil gelişiminde de görülmektedir. Kişi yapıyı öğrense bile bir süre daha şöyle cümleler kurabilir.

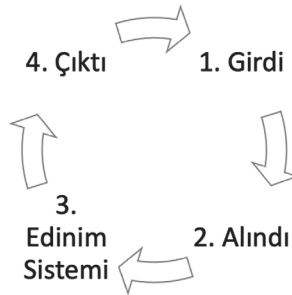
(2) Ömer dün yürür.

(3) Ömer dün yürüyor.

Bunun sebebi kişinin zaman ifadesini “dün” anlamlı yapısı üzerinden zaten çıkarabilmesi ve (2) ve (3) numaralı cümleleri kurduğunda iletişim bakımından büyük bir problem ortaya çıkmamasıdır. Buna göre iletişim bakımından çok önem taşıyan yapılar daha kolay öğrenilebilirken az önem taşıyan yapılar öğrenen tarafından gözden çıkarılabilmektedir. Bu yüzden bilinçli bir dikkate dayanan açık öğretim pratik bakımdan bir ihtiyaçtır. Ancak bu noktada açık öğretimde nasıl bir yol izleneceği önem kazanmaktadır.

Açık öğretim doğrudan gramer anlatımı yoluyla yapılmak zorunda değildir. Bunun için literatürde girdi, alındı ve çıktı gibi kavramlar kullanılarak süreç tarif edilmektedir.

Şekil 1 Dil Girdisi ve Çıktısı Süreci (Krashen ve Terrell, 1998; VanPatten ve Cadierno, 1993; Leow, Johnson ve Zarate-Sandez, 2011: 62'den uyarlanmıştır.)



Bu şemaya göre öncelikle öğrenen kişi dışarıdan girdi alır. İlk olarak girdi kişinin zihninde işlenerek alındıya dönüştürülür. Bu noktada girdi üzerinde öğrenilmesi istenen yapılar vurgulanıp belirginleştirilerek öğrencinin fark etmesi sağlanır. Girdi yoluyla fark edilmesi sağlanan dil birimleri işleyen bellekte bir kere işlenip hipokampa aktarıldıktan sonra her seferinde yeniden bilinçli dikkat gösterilmesine gerek yoktur. Yalnızca anlamlı iletişim ortamlarında kullanılmaları örtük olarak işlenmelerini ve sağlamlaştırılmalarını sağlayacaktır. Girdi alındıya dönüşse de öğrenen kişi hâlâ dili edinmiş sayılmaz. Yani alındının tamamı otomatik olarak edinim sistemine aktarılmaz. Bu yüzden alındı var olan sistem içerisinde yeniden yapılandırılarak geliştirilmelidir. Geliştirilen alındı çıktı olarak üretilmeye hazırdır. Buna rağmen çıktılar, edinilmiş olan sistemin doğrudan yansıması değildir. Edinilmiş sistem kullanılarak dilin bir kısmı üretilebilir (Wulff ve N. Ellis, 2018; DeKeyser ve Botana, 2015; N. Ellis, 2011; Schmidt, 1990).

Bu döngü tekrar ettikçe ve herhangi bir yapı girdi içerisinde sık sık öğrencinin nörolojik sistemine girip çıktıkça öğrencinin dilde akıcılığı artar. (VanPatten ve Cadierno, 1993: 46). Beyin depoladığı açık bilgiyi pratik yaptıkça şemalar hâline getirmektedir. Bu sayede bir sonraki denemede bu bilgiye ulaşmak daha kolay hâle gelmektedir. Böylece zamanla dil daha akıcı hâle gelmektedir. Ancak dilin belli yapılarının akıcı kullanılması o bilginin örtük bilgi olduğu anlamına gelmemektedir. Bazı öbekler kontrollü bir akıcılık içinde kullanılıyor olabilir. Bilginin tamamen örtük bir hâle gelmesi için yani otomatikleşmesi için tamamen kontrolsüz bir akıcılık içerisinde kullanılması gerekmektedir. Bunun için de daha fazla örtük pratik gerekmektedir. Bu durum tıpkı bir aşçının aynı yemeği yaptıkça, onun malzemelerine daha hızlı ulaşması ve yemeği daha hızlı yapabilmesine benzemektedir. Bir müddet sonra aşçı yemeği gözü kapalı bile yapabilmektedir. Dili kullanan kişi de aynı anda başka işlerle uğraşırken bile dikkat kesilmeden o dili kullanabiliyorsa bilgi gerçek anlamda örtük hâle gelmiş demektir. Dilde akıcılık matematik derslerinden bir örnekle de açıklanabilir. Matematik'te önce $3+3+3+3=12$ olduğunu öğreniriz. Ancak her seferinde bunu bu şekilde ifade etmemize gerek yoktur. Daha akıcı ve ekonomik olmak için $3 \times 4=12$ şeklinde dememiz de yeterlidir (N. Ellis, 2005; Krashen ve Terrell, 1998; Schmidt, 1990). Günlük hayatta ana dilinde bir şeyler dinlerken aynı anda başka bir işle uğraşmak yabancı dildekine göre daha kolaydır. Bunun sebebi bu bilginin çoktan otomatikleşmiş olmasıdır.

5. Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada ‘dil eğitimi’ öğretim, öğrenim, edinim gibi kavramları içine alacak şekilde kullanılmaktadır. Dil doğal bir ortamda edinilebileceği gibi bilinçli bir dikkatle öğrenilebilir ya da programlı bir şekilde öğretilir. Birçok durumda bu üçü birlikte olmaktadır. Sınıf ortamında dil eğitimini düşündüğümüzde, sınıflar dil öğrenme kaynaklarından yalnızca biridir. Dil öğrenen bir öğrenci eğer o ülkede yaşıyorsa (ikinci dil durumu) sokakta, yaşamıyorsa bile (yabancı dil durumu) internet kaynaklarından (filmler, web siteleri vs.) dile maruz kalmaktadır.

Açık ve örtük bellek (dolayısıyla bilgi ve öğrenme) tasnifleri dil eğitiminde teoride ve uygulamada birçok yaklaşımın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Çünkü bütün yaklaşımların temelinde bilginin nasıl bir bilgi olarak algılandığı vardır. Yukarıda her iki bellek türünün dil eğitiminde ortaya çıkardığı yaklaşımlar karakterize edilerek açıklanmış olsa da açık ve örtük bellek tasnifleri dil eğitiminde uygulamada birçok soru işaretlerini beraberinde getirmektedir. Aşağıdaki paragraflarda bellek tasniflerinin dil öğrenme pratiğine (sınıfta olsun sınıf dışında olsun) yansımaları çeşitli sorularla ortaya konulmaktadır.

Dil eğitiminde hedef ne olmalıdır? Çalışma boyunca belirtildiği gibi dil öğrenme konusunda nörobilim merkezli çalışmaların da etkisi ile farklı teorik pozisyonlar alınmışsa da dil öğrenenlerin iletişime dönük etkinliklere odaklanması ve örtük bilgilerini geliştirmeleri konusunda görüş birliği vardır. Çünkü tamamen örtük de olsa, açıktan örtüğe doğru da gitse dilde gerçek anlamda akıcılığı ve özgüveni sağlayan örtük türdeki bilgidir (R. Ellis 2005: 214).

Örtük ve açık dil öğrenimi birbirini yok sayan değil, birbirini besleyen iki öğrenme biçimi olarak görülmelidir. Her ikisi de dil yetkinliğinin farklı taraflarını beslemektedir. Dilde girdi ve çıktı döngüsü açık ve örtük bilginin bir araya getirilmesi için önemli bir avantaj sağlamaktadır. Örtük ve açık öğrenme birlikte düşünüldüğünde dil öğrenimi ve öğretimi için önemli katkılar yapabilir. Sınıfta dil öğretimi açısından düşünüldüğünde, öğretmenler ders programlarını girdi ve çıktı döngüsü ile uyumlu şekilde kurgulayarak öğrencilerini anlamlı girdilere, anlamlı çıktılara maruz bırakarak aynı zamanda yapıları da odaklanarak öğrenmelerini sağlayabilir, akıcılıklarını geliştirebilirler. Başarılı bir D2 öğretimine sınıf dışındaki kaynakları sınıfa doğru bir şekilde entegre ederek ulaşılabilir (N. Ellis, 2005: 339-40; Pienemann, 1989: 53).

Bu noktada ‘etkileşimsizlik’ görüşünün savunduğu gibi evrensel gramerin kendi ajandası dil öğretimi sürecine direnç gösterecektir. Literatürde bu durum

'öğretilebilirlik' ya da 'öğrenilebilirlik" kavramları ile karşımıza çıkmaktadır. Buna göre öğretimin ancak ve ancak öğretilecek birim öğrencinin evrensel gramerinde (edinim sisteminde) edinim noktasına ulaşmışsa işe yarayacağı düşünülmektedir. Bunun dışında öğretim, geleneksel olarak düşünüldüğü gibi, bütün bir öğrenme sürecini değiştiremez. Öğretim bu açıdan doğal edinim sistemi tarafından kısıtlanmaktadır. Öğrenen kişi kendisine sunulan birimleri edinmeye hazırsa öğretim işe yarayabilir. Ancak literatürde bir dilin bütün birimlerinin öğretime direnç göstereceğine dair bir kanıt yoktur. Bu tür birimler genellikle karmaşık ve soyut olan birimler olmaktadır. Bir anlamda dilde sert kayalar ve yumuşak kayalar vardır. Sert kayaları parçalamak zorken yumuşak kayalar hâlâ parçalanabilir (VanPatten ve Cadierno, 1993: 45). Bu tür birimlerle ilgili Pienemann (1989: 60-61) öğretimin işe yaramadığı endişesine kapılmaya gerek olmadığını belirtmektedir. Öğrenci yeteri kadar dile maruz kaldığında o birimleri de öğrenmiş olacaktır.

Yine Pienemann (1989: 53) öğretim ile edinim sisteminin birbiriyle örtüştürülebileceği üzerinde durmuştur. Buna göre bir dilin edinim aşamaları çıkarılıp öğretim programları da buna göre düzenlendiğinde, yani öğrencinin bir sonraki öğrenme probleminin ne olacağı kaba hatlarıyla tahmin edilebildiğinde başarılı bir dil öğretimi gerçekleştirilmiş olacaktır. Krashen ve Terrell (1989: 29) İngilizcenin gramatik morfeplerinin D2 öğrencileri açısından ediniminin ortalama bir sıralamasını vermektedir. Buna göre ING (progressive), Plural, to be gibi yapılar daha önce edinilirken Regular Past, III. Singular (-s), Possessive (-s) gibi yapılar daha sonra edinilmektedir. Öğretim programlarının daha başarılı olması için Türkçe için de bu tür çalışmalar yapılabilir.

Frensch ve Rünge (2003: 14) dilde A biriminin örtük olarak öğrenilebiliyor olmasının B biriminin de aynı şekilde öğrenilebileceği anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Bu açıdan karmaşık olan birimleri örtük olarak öğrenmek mümkünken daha basit olanlar açık olarak öğrenilebilir.

Öğretmen yetiştiren programların gereklilikleri neler olmalıdır? Açık bilgi dil hakkında malumat sahibi olmayı ifade ederken örtük bilgi dili akıcı olarak kullanabilmeyi ifade eder. O hâlde dil hakkında malumat sahibi olmak ile dili tıpkı bir arabayı kullanır gibi kullanabilmek iki farklı olgudur.

İster yabancı dil olarak ister ana dili olarak olsun dil öğrenirken hedef, dili kullanmaksa dile bir nesne gibi değil, bir beceri gibi yaklaşılmalıdır. Bir tarih ya da coğrafya dersinde öğrenilen kavramlar üzerine konuşulabilir. Örneğin Türkiye'nin

coğrafi özellikleri malumat sahibi olunabilecek ve üzerinde konuşulabilecek bir konudur. Fakat dil derslerinin içeriği tarih ya da coğrafya dersleri gibi inceleme konusu yapılamaz. Dilin bilgisine ulaşmak coğrafya derslerindeki bilgiye ulaşmak kadar kolay değildir. Çünkü dili gerçek anlamda (örtük olarak) kullanabilmek için ders kitaplarındaki bilgiye ulaşmak yeterli olmayacaktır. Bunun için dilin zihindeki temsiline ulaşmak gerekmektedir. Ders kitapları ya da öğretmenler bu temsilin ancak bir kısmını yansıtabilirler; bir anlamda buz dağının çok küçük bir kısmını.

Dili zihni bir temsil olarak ifade ettikten sonra VanPatten (2019) dil öğretmeni olabilmek için herhangi bir dili bilmenin yeterli görülmesini eleştirmektedir. Buna göre dil öğretmenlerinin öğrettikleri dili bilmeleri gerektiği gibi dil olgusunu soyut anlamda da bilmeleri gerekmektedir (viii). Söz gelimi bir Türkçe öğretmeni olabilmek için yalnızca Türkçeyi bilmek yeterli görülmemelidir. Bir Türkçe öğretmeni Türkçeyi bildiği gibi zihinde soyut bir temsil olan dil olgusu hakkında da bilgi sahibi olmalıdır. Bu veri öğretmen yetiştiren programların dersleri arasına disiplinler arası bakış açısıyla öğrencilere hem birden fazla dille Türkçeyi karşılaştırabilecek hem de soyut olarak dilin ne olduğu ile ilgili formasyon kazandırabilecek dersler koymaları gerektiğini göstermektedir. Bu anlamda Türkiye’deki dille ilgili programların mezunlarının (Türkçe, İngilizce, Arapça vd. öğretmenlik programları, Dil ve Edebiyat Programları ya da Dilbilim programları) dil öğretmeni olmaya ne kadar uygun oldukları ders planları bu veriye göre taranarak incelenmelidir.

Ders kitaplarıyla gerçekten dil öğrenilebilir mi? Ders kitapları herhangi bir ders için akla gelen ilk araçtır. Dil sınıflarında da ders kitapları çok yaygın olarak kullanılmaktadır. Son dönemlerde teknolojinin gelişmesi ile internet kaynakları da kullanılmaya başlansa da ders kitaplarından hâlen tamamen vazgeçilebilmiş değil. Fakat bu çalışmada gösterildiği gibi dili akıcı olarak kullanabilmenin şartı örtük türde bilgi sahibi olmaksa açık bilgiye hizmet eden ders kitapları dil eğitiminin neresinde yer almaktadır?

Dil eğitiminde ders kitapları ancak açık bilginin örtük bilgiye dönüştürülebileceği görüşü ile savunulabilir. Buna göre ders kitaplarındaki açık bilgiler yoluyla dili pratik yaparak otomatikleştirebiliriz. Ancak açık öğretim deyince akla geleneksel gramer anlatımı gelmemelidir. Araştırmalar ‘dikkat’, ‘bilinç’ ve ‘farkındalık’ gibi kavramlara vurguda bulunarak açık öğretimin öğrencinin dikkatini konuya yöneltmek, farkındalığını artırmak olduğunu belirtmiştir. Psikolojide ‘kavram öğrenme’ üzerine yapılan çalışmalar insanların kavramları başka bir işaret/ıpuçu

yardımla rastlantıya dayalı öğrenmekten daha kolay öğrendiklerini göstermiştir (Schmidt, 1990: 136). Bu açıdan düşünüldüğünde bilinçli dikkat, yalnızca maruz kalmaya göre öğrenme açısından her zaman daha işe yarar ve hızlandırıcıdır. Açık öğretim öğrencinin girdi içerisindeki yapılara olan dikkatini artırmak, odaklanmalarını sağlamak için kullanıldığında sinir sistemlerindeki yükü hafifletmekte, belleklerinde bilgiyi daha uzun süre depolanması için pekiştirmektedir (MacWhinney, 1997: 279).

Dil edinimi araştırmalarında ortaya konulan bu bulgulara göre hazırlanan ders kitapları öğrencilerin dikkatini girdi niteliğindeki metinler (video ya da görsel materyaller de metin olarak sayılabilir) üzerinden yapılara yönelmekte, alıştırma ve etkinlikler yoluyla (yukarıdaki şekilde olduğu gibi) girdinin alındıya dönüştürülmesini, daha sonra edinim sisteminde işlenerek çıktılar üretilmesini ön görmektedir. Buna rağmen ders kitaplarında kullanılan alıştırma ve etkinlikler yukarıdaki döngüyü ne kadar etkili şekilde kullanabildikleri bakımından sorgulanmalıdır. Söz gelimi, Türkçe ders kitapları bu döngüye göre incelenerek dil edinimi için ne kadar işe yarar oldukları test edilebilir.

Dil bilgisi örtük bir bilgi ise nasıl ölçülebilir? Dil bilgisinin açık ve örtük bilgi olarak tasnifi dil testlerinin de sorgulanmasını sağlamaktadır (Bkz. Krashen ve Terrell, 1998). Dil öğrenme ister programlı bir şekilde (sınıf ortamında ya da kişi kendi kendine çalışarak) gerçekleşsin ister hayatın içinde kendiliğinden gerçekleşsin, her dil öğrenen kişi girdi ve çıktı döngüsünü tecrübe etmektedir. Bir kişi iletişim ortamlarında ortaya sözlü ya da yazılı bir çıktı koyabildiği sürece dili öğrenmiş sayılabilir. Bu yönüyle zihindeki gerçek dil bilgisi örtük bir bilgidir; çünkü iletişimin doğal akışı içerisinde ancak örtük bilgi kişiye pratik bir fayda sağlayabilir. Açık bilgi dilin bilgisi değil, dil hakkında bir bilgidir. Örtük bilgi bisikleti sürebilmekken, açık bilgi bisikletin nasıl sürüleceğini tarif edebilmek ama sürememektir. Bu yüzden bir dil ölçme aracı öğrencinin sahip olduğu gerçek bilgiyi ancak örtük türdeki bilgiye odaklanarak ölçebilir. Bu bilgi türü de dilin akıcı ve doğru bir şekilde kullanılmasını ön görmektedir.

Söz gelimi, Türkiye’de akademik dil yeterliliğini ölçmek için düzenlenen standart testler kişilerin yalnızca okuduğunu anlama becerilerini ölçmektedir. Bunu yaparken gramer bilgisi de talep etmektedir. Ancak talep edilen bilgi dilin bilgisi değil, dil hakkındaki bilgidir. Bu sınavlar bir kişinin bisiklet sürüp süremediğine değil, bisiklet sürmeyi tarif edip edemediğine odaklanmaktadır. Bu yönüyle bu testleri geçmek kişinin gerçek anlamda dili bildiği anlamına gelmemektedir. Literatürde dil bilgisini süreç odaklı ve sonuç odaklı değerlendirmek için çok farklı yaklaşım ve uygulamalar mevcutsa da bu çalışmanın konusu olmadığından detaylara girilmemiştir.

Kaynakça

- Bialystok, E. (2011). How analysis and control lead to advantages and disadvantages in bilingual processing. *Implicit and explicit language learning: Conditions, processes, and knowledge in SLA and bilingualism*, 49-58.
- Dekeyser, R. & Botana, G. (2015). The Effectiveness of Processing Instruction in L2 Grammar Acquisition: A Narrative Review. *Applied Linguistics*, 36(3), 290-305.
- Ellis, N. C. (2005). At the interface: Dynamic interactions of explicit and implicit language knowledge. *Studies in second language acquisition*, 27(2), 305-352.
- Ellis, N. C. (2008). Implicit and explicit knowledge about language. *Encyclopedia of language and education*, 6, 1-13.
- Ellis, N. C. (2011). Implicit and explicit SLA and their interface. *Implicit and explicit language learning: Conditions, processes, and knowledge in SLA and bilingualism*, 35-47.
- Ellis, R. (2005). Principles of instructed language learning. *System*, 33(2), 209-224.
- Ellis, R. (2006). Current Issues in the Teaching of Grammar: An SLA Perspective. *TESOL Quarterly*, 40(1), 83-107.
- Frensch, P. & Runger, D. (2003). Implicit learning. *Current Directions in Psychological Science*, 12(1), 13-18.
- Krashen, S. D. & Terrell, T. D. (1998). *The Natural Approach Language Acquisition in the Classroom*. UK: Prentice Hall International.
- Lenet, A. E., Sanz, C., Lado, B., Howard, J. H., Howard, D. V., & Leow, R. P. (2011). Aging, pedagogical conditions, and differential success in SLA: An empirical study. *Implicit and explicit language learning: Conditions, processes, and knowledge in SLA and bilingualism*, 73, 84.
- Leow, R. P., Johnson, E., Zarate-Sandez, G., & Sanz, C. (2011). Getting a grip on the slippery construct of awareness: Toward a finer-grained methodological perspective. *Implicit and explicit language learning: Conditions, processes, and knowledge in SLA and bilingualism*, 61-72.
- Littlemore, J. (2009). *Applying cognitive linguistics to second language learning and teaching*. UK: Pallgrave Macmillan.
- MacWhinney, B. (1997). Implicit and explicit processes: Commentary. *Studies in Second Language Acquisition*, 19(2), 277-281.
- Onan, B. (2011). *Anlama surecinde Turkenin yapısal işlevleri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

- Pienemann, M. (1989). Is Language Teachable? Psycholinguistic Experiments and Hypotheses. *Applied Linguistics*, 10(1), 52-79.
- Reber, A. S. (2011). An epitaph for grammar: An abridged history. *Implicit and explicit language learning: Conditions, Processes, and Knowledge in SLA and Bilingualism*, 23-34.
- Sanz, C. & Leow, R. P. (2011). Introduction. *Implicit and Explicit Language Learning: Conditions, Processes, and Knowledge in SLA and Bilingualism*, 1-6.
- Schmidt, R. W. (1990). The Role of Consciousness in Second Language Learning. *Applied Linguistics*, 11(2), 129-58.
- Van Patten, B. (2019). *The Nature of Language: A Short Guide to What's in Our Heads*. American Council on the Teaching of Foreign Languages (ACTFL).
- Vanpatten, B. (2011). Stubborn Syntax: How it Resists Explicit Teaching and Learning. *Implicit and Explicit Language Learning: Conditions, Processes, and Knowledge in SLA and Bilingualism*, 9-21.
- VanPatten, B., & Cadierno, T. (1993). Input processing and second language acquisition: A role for instruction. *The Modern Language Journal*, 77(1), 45-57.
- Wulff, S. & Ellis, N. C. (2018). Usage-based approaches to second language acquisition. *Bilingual cognition and language: the state of the science across its subfields*, 54, 37-56.

Tevfik Fikret'in Hikâyeciliği

Selda UYGUR GÜRBÜZ *

Öz

Türk edebiyatının en önemli isimlerinden biri olan Tevfik Fikret (1867-1915), Servet-i Fünûn döneminin şairi olarak anılmakla birlikte nesir türünde de eserler kaleme almıştır. Erken yaşta şiirler yazmaya başlayan Fikret, şair kimliğinin dışında 1894-1899 tarihleri arasında *Malumat*, *Maarif*, *Servet-i Fünûn* ve *Asır* dergilerinde hikâye türünde eserler de yazmıştır. Şairliğiyle ön plânda olan Tevfik Fikret'in edebiyat tarihindeki yerini değerlendirebilmek için eserlerinin bütün olarak incelenmesi önemlidir. Nesir alanında yaptığı çalışmalar kapsamında, mensurelerinin, edebiyat ve dil yazılarının dışında hikâyelerinin de incelenmesi sanatçıyı bütünüyle anlamak yolunda ışık tutacaktır. Bu makalede Tevfik Fikret'in hikâye türünde yazdığı eserler teknik ve tematik olarak incelenecek, onun bir sanatçı olarak ele aldığı sorunsallara ve sanatçı kimliğine hikâye türü üzerinden yaklaşılacaktır. Tevfik Fikret'in yaşamının hikâyelerine etkisi, izdüşümleriyle birlikte değerlendirilecektir. Bunların yanı sıra Tevfik Fikret'in şiirleri ile hikâyeleri arasındaki ilişkinin tematik boyutu da ele alınacaktır. Bu şekilde Tevfik Fikret'in hikâyelerinin değerlendirilmesinde şairliğini besleyen farklı bir edebi tür bağlamının ortaya çıktığı üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tevfik Fikret, hikâye, Servet-i Fünûn, nesir, şiir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye.
Elmek: suygur@nku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9922-9301>.

Geliş Tarihi / Received Date: 12.04.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 11.10.2021

DOI: DOI: 10.30767/diledeara.914989

Storytelling of Tevfik Fikret

Abstract

Tevfik Fikret (1867-1915), one of the most important names of Turkish literature, is known as the poet of the Servet-i Fünûn period, but also wrote works in prose genre. Fikret, who started to write poems at an early age, apart from his poet identity, he also wrote stories in the magazines *Malumat*, *Maarif*, *Servet-i Fünûn* and *Asır* between 1894-1899. In order to evaluate the place of Tevfik Fikret, who is in the foreground with his poetry, in the history of literature, it is important to examine his works as a whole. Within the scope of his works in the field of prose, the examination of his stories besides his prose, literature and language writings will shed light on the way to fully understand the artist.

In this article, Tevfik Fikret's works written in the story genre will be examined technically and thematically, and the problematic he deals with as an artist and his artist identity will be approached through the story genre. The impact of Tevfik Fikret's life on his stories will be evaluated together with his reflections. In addition to these, the thematic dimension of the relationship between Tevfik Fikret's poems and his stories will also be discussed. In this way, it will be emphasized that a different literary genre context that feeds his poetry has emerged in the evaluation of Tevfik Fikret's stories.

Keywords: *Tevfik Fikret, story, Servet-i Fünun, prose, poem.*

Extended Summary

Tevfik Fikret, one of the most important writers of Turkish literature and Servet-i Fünun era, is mostly referred to as a poet in our world of literature. Tevfik Fikret, who started to write poems at an early age, wrote prose writings, literary conversations and stories besides his poet identity.

The stories to be discussed in the article were published in *Malumat*, *Maarif*, *Servet-i Fünun* and *Asır* magazines between 1894-1899.

In order to fully comprehend his artistic identity, it is important to consider the stories of Tevfik Fikret, who started to write poems under the influence of classical literature before joining the Servet-i Fünun movement and then changed his literary understanding. In this way, Fikret's artistic identity will be comprehended as a whole. Tevfik Fikret also mentions the comparison of poetry and prose in his literary conversations. In this comparison, he states that his heart stands for poetry; however, when writers such as Mehmet Rauf, Hüseyin Cahit Yalçın, Ahmet Hikmet Müftüoğlu produced works suitable for the story genre, Tevfik Fikret also wrote articles suitable for the genre. He turned to poetry again, probably thinking that he was not very successful. It is possible to divide Fikret's stories into two as romantic and realist ones. Stories of "Nâdim", "Validelik", "Vedia'dan Bir Parça", "Vedia'dan Bir Parça Daha", "Valideleri Vefat Etmisti", "Zavallı Nuri" stories carry more romantic effects. The traces of the author's life are also seen in these stories. These stories are also suitable for autobiographical evaluation. "Validelik", which is the longest story in terms of volume, can be regarded as an obvious example of the story genre. Stories of "Av Âlemi", "Jean", "Tarlada", "Meftur-ı Gayret" contain more realistic observations compared to other stories.

In addition, it is seen that Tevfik Fikret deals with the subjects he covered in his poems in his stories, too. In this context, these stories are also suitable for inter-genre evaluations.

Technical and thematic review method will be used in this article. The literary world of Tevfik Fikret will be approached by considering the thematic dimension of the relationship between poetry and story. The aim of the article is to evaluate Tevfik Fikret from a storytelling aspect besides his poetry.

Research Problem

The aim of the study is to reveal the storytelling aspect of Tevfik Fikret, whose poetry is emphasized and who is known as a poet, and to evaluate the contribution of Fikret's works in other genres to his poetry.

Research Questions

What themes do Tevfik Fikret's stories contain? What is the contribution of Tevfik Fikret's storytelling to his poetry? How is Tevfik Fikret's life reflected in his works? How can Tevfik Fikret's poems and stories be analyzed in terms of inter-species relations?

Literature Review

In the research, previously made biographical and methodological basic sources about Tevfik Fikret, the story of Servet-i Fünûn and the sources about the storytelling of Halit Ziya Uşaklıgil were included.

Methodology

In the study, the method of analyzing the stories from technical and thematic perspectives is included.

Results and Discussion

It was concluded that Tevfik Fikret's stories were written with the effects of romance and realism movements, and also had traces from the author's life. It is seen that Fikret's marriage, his mother's love, and his view of nature are reflected in his stories. In addition, these themes are also covered in his poems. Social sensitivity and observations of the outside world stand out in stories written under the influence of realism. These stories are complementary to each other. In these stories, a heavy language was used, as in the Servet-i Fünûn literature. Phrases and formulations are included. In the stories written under the influence of romanticism, nature is handled with a pantheist perspective. Nature is also depicted with its own reality in stories with realistic observations.

1. Giriş

Bir edebiyatçının edebiyatın farklı türlerinde eser vermesi onun çok yönlü bir sanatçı olduğunu gösterdiği kadar, sanatçının ve eser verdiği edebi türlerin gelişimini de gözler önüne serer. Ayrıca birden farklı türde eser veren sanatçılar, yaratıcılık ve kendini ifade etme konusunda farklı yolları denemek istediklerini de göstermiş olurlar. Bununla birlikte farklı edebi türlerde sanatçı portresini -türlerarası ilişkiler metodunun da yardımıyla- bütün olarak değerlendirme olanağı da sunar. Sanatçının farklı edebi türlere yönelmesi onun edebiyat tarihi içinde konumlandırılması, edebi serüveninde yaşadığı değişimlerin daha kolay anlaşılması için de anlamlıdır.

Tevfik Fikret de şiirin yanı sıra sanatçı mizacını tamamlayabilecek ve sanat anlayışını ortaya koyabilecek hikâye, mensure, resim gibi tür ve alanlarda da eserler vermiştir. Onun sanatçı kimliğinin en önemli parçası şairliği olduğu için diğer tür ve alanlarda verdiği eserler genellikle onun şairliğini tamamlayan ikincil unsurlar olarak değerlendirilir. Örneğin tabiat ve portre odaklı resim anlayışı Tevfik Fikret'in şiirlerinde tabiata ve ruh haline verdiği önemle ilişkilendirilir. Tevfik Fikret'in hikâyeleri değerlendirilirken de şairliğini besleyen farklı bir edebi tür bağlamı ön plana çıkar.

Servet-i Fünûn ve Türk edebiyatının en önemli sanatçılarından biri olan Tevfik Fikret, edebiyat dünyamızda daha çok şair olarak yerini almıştır. Fikret'in kaleme aldığı makalelerin Servet-i Fünûn hareketinin ve edebiyat anlayışının oluşmasında etkisi büyüktür (Parlatır 1993: IX). Fikret'in edebiyat tarihindeki yerini değerlendirebilmek, sanat anlayışını bir bütün olarak ortaya koyabilmek için şiir dışındaki eserlerine yönelmek anlamlıdır.

Servet-i Fünûn hareketine katılmadan önce klasik edebiyat etkisiyle şiirler yazarken yayın dünyasında *Malumat*, *Maarif* gibi çeşitli dergilerde sanat ve edebiyat üzerine yazılarıyla da görünen Tevfik Fikret, sanatının ve edebi faaliyetlerinin bu evresinde hikâye türü olarak değerlendirilebilecek yazılar da kaleme alır. İsmail Parlatır, Fikret'in "Validelik" adıyla *Maarif*'te yayınlanan yazısından örnek vererek bu yazının hikâye niteliği taşıdığını ve bu tür bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Fikret, sohbet niteliği taşıyan "Musâhabe-i Edebiyye"lerinde iyi, güzel ve kusursuz sanat eseri yaratma gayretinde olduğunu söyler. Nazım nesir karşılaştırma-

sında da gönlünün şiirden yana olduğu yönünde bir yorum yapar. Fikret'e göre nesir yazmak nazımdan güçtür (Parlatır, 1993: X-XI). Abdullah Uçman da benzer şekilde Tevfik Fikret'in hikâyeleriyle ilgili olarak; Mehmet Rauf, Hüseyin Cahit Yalçın, Ahmet Hikmet Müftüoğlu gibi yazarların türe uygun eserler verdiği yıllarda Fikret'in de 'bir heves'le hikâyeler yazdığını, pek de başarılı olmadığı düşüncesiyle şiire yöneldiğini belirtir (Uçman 2020: IX-X).

Servet-i Fünûn edebiyatının genel kurallarına uygun özellikler taşıyan, "hayal-hakikat temi" ekseninde inşa edilen hikâyelerin incelemesine geçmeden önce, dönem içinde türün nasıl algılandığına değinmek önemlidir. Çünkü Tanzimat döneminde modern edebi tür olarak karşılanan hikâye türünün geleneksel hikâyeden ne ölçüde yararlandığı, hangi yönleriyle modernleştiğine dair kesin yargılara ulaşmak mümkün değildir. Ancak, Servet-i Fünûn döneminde roman başta olmak üzere kurguya dayalı edebi eserlerin ait olduğu türün özelliklerini yansıttığı söylenebilir. Bu bakımdan modern bir edebi tür olarak hikâyenin ortaya çıkış süreci, odaklanılan meselenin (Tevfik Fikret'in hikâyeleri) edebiyat tarihindeki konumunu belirleyebilmek açısından gereklidir.

Tanzimat'la birlikte olağanüstülüklerle bezenmiş, yer, zaman ve mekân boyutu belli olmayan, betimlemelerden, ruhsal tahlillerden yoksun geleneksel hikâye, batı edebiyatından yapılan çevirilerle birlikte yerini roman, öykü, tiyatro gibi türlere bırakır. Ahmet Mithat Efendi ve *Letâif-i Rivayat* (1870) serisi, hikâye türünün ilk öne çıkan örnekleridir. Nabizade Nazım'ın hikâyeleriye psikolojik unsurlar barındırması açısından önemlidir. Sami Paşazade Sezai'nin kısa hikâyelerinin toplandığı *Küçük Şeyler* (1892) ise kendinden sonraki nesli küçük hikâye yazma yolunda etkilemiş, türün bu anlamda öncüsü olmuştur.

Tevfik Fikret'in ve Servet-i Fünûn neslinin 'üstad' kabul ettiği Recaiîzâde Mahmut Ekrem, *Muhsin Bey Yahut Şairliğin Hazin Bir Neticesi* (1890) isimli öyküsünün "Ufak Hikâyelere Dair Ufacık Bir Mütalaa" başlıklı ön sözünde öykü türleri hakkında düşüncelerini dile getirir: "Hikâyeperdâzlığın bugünkü günde bir hayli terakki gösterdiği Fransa'da novel (nouvelle) ve kont (conte) namıyla ufak hikâyeler yazmak burada benim gibi büyüklerini tanzime muktedir olamayan ashâb-ı acze münhasır değildir (Ekrem 2014:9)." Ekrem, böylece kısa hikâye, uzun hikâye ve roman türlerini birbirinden ayırır. Servet-i Fünûn edebiyatının öykü türünde en yetkin örneklerini veren, romanda olduğu gibi öykü alanında da teknik kusursuzluğa ulaşan ve Cumhuriyet yıllarında da yazmaya devam eden Halit Ziya Uşaklıgil (1866-1945), roman teorisi üzerine de düşün-

müştür. Henüz yirmi üç yaşındayken yazdığı *Hikâye* (1891) adlı eserinde “Edebiyat-ı Osmaniyede mazharı olduğu mevki-i mehimmi ihraz edemeyen aksam-ı edebiyattan biri de ecnebi bir kelime altında zikretmekten ise Osmanlı lisanına hürmeten ‘hikâye’ namını vereceğimiz kısım-ı edebîdir (Uşaklıgil 2012:11).” şeklinde bir tanımlama yaparak ‘hikâye’ adı altında roman türüyle ilgili görüşlerini dile getirir. Eserde, genel olarak döneme yön veren, Tefvik Fikret’in hikâyelerinde de karşımıza çıkan hayal-hakikat temi ele alınır. Romantizm ve realizm akımları farklı özellikleriyle nesir türlerine yansımaktadır. “Halid Ziya, adı geçen iki akım arasındaki kimi benzerliklere değinir ancak bu akımları karşılaştırırken üzerinde durduğu asıl konu gerçekçilik ile romantizmin yönetsel farklılıklarıdır. Gerçekçi eserler ile romantik eserler arasında “hakikat” temelli bir ayırım yapar. Ona göre gerçekçi bir eser hayatın tercümesiysen, romantik bir eser sadece hayali bir hikâyedir. Gerçekçi bir yazar, bilim ve felsefenin yardımını alarak gerçeğin ışığını izler (Küçükler Kuşçu 2017:197).” Halit Ziya Uşaklıgil, roman teorisi üzerine düşünmekle birlikte karakterlerinin dış dünyaya açıldığı, konu bakımından çeşitlilik gösteren öyküler de yazar. Hakan Sazyek, Uşaklıgil’in *Küçük Şeyler*’in etkisiyle kısa hikâye türünde yazmaya başladığını, Sezai’nin kitabının 1892 yılında yayımlanmış olduğu göz önünde tutulduğunda yazarın kısa öyküye 1892-1894 arasında başlama ihtimalinin olduğunu belirtir. Tefvik Fikret’in de aynı etkilerle 1894 yılında küçük hikâye denemeleri yaptığı söylenebilir. Sazyek’in değerlendirmesine göre “Halit Ziya, öykü türünde kaleme aldığı eserlerinde, dış dünyaya daha çok açılmış, dış gözleme daha çok yer vermiştir. Dolayısıyla hikâyelerinde romanlarına oranla daha geniş alana yayılan bir konu dağarcığına ulaşır. “O, romanlarında olduğu gibi öykülerinde de bireyi konu edinmiştir. Ancak artık bu birey konaklarda, yalılarda, bir genellemeyle, yalnızca dört duvar arasında yaşayan bir insan değildir. Kapalı mekânlarda bulunmayı sürdürmekle birlikte dışarıya da yönelen kişi kadrosu, öykülerde konu zenginliğini beraberinde getirmiştir” (Sazyek 1998: 114). Bu değerlendirmenin Tefvik Fikret’in bazı öyküleri için de geçerli olduğunu, yazarın gözlem gücünü kullanarak betimlemelere giriştiğini, sosyal faydayı esas alarak karakterler üzerine düşündüğünü, özellikle son öykülerinde aşırı hassasiyetten kurtulup realist bir bakış açısı kazandığını söylemek mümkündür.

Halit Ziya Uşaklıgil’le birlikte dönem içinde ‘küçük hikâye’ türünde en çok eser veren yazarlardan biri de Mehmet Rauf’tur. Kenan Akyüz, Rauf’un hikâyelerinde hâkim olan temaların romanlarındakiyle hemen hemen aynı olduğunu vurgular; “bunlarda da bol bol işlenen hususlar, fertlerin çevrelerinden değil kendi özel hayatlarından ve mizaçlarından doğma şahsi duygulanışlar, aşklar, ıstıraplar, hayal kırıklıkları

ve ümitsizliklerdir. Dil ve üslûp ise romanlarındaki özellikleri muhafaza eder” (Ak-yüz 1965: 106). Mehmet Rauf’un işlediği evlilikteki mutsuzluk, şahsi duygulanışlar, hastalık karşısında duyulan ıstıraplar temalarını Fikret de ilk hikâyelerinde işlemiştir. Bütüncül olarak değerlendirdiğimizde; Servet-i Fünûn dönemi yazarları, Tanzimat Dönemi yazarlarının ve Rezaizade Mahmut Ekrem’in etkisiyle, ardından batıdan yapılan çevirilerle küçük hikâye türüne de yönelmişleridir. Romantizm ve realizmin kimi zaman bir arada hissedildiği hikâyelerde, Halit Ziya Uşaklıgil ve Tevfik Fikret örneklerinde olduğu gibi dış dünyaya açılımın ve gözlem gücünün arttığı dikkat çekmektedir.

2. Tevfik Fikret'in Hikâyeleri

Tevfik Fikret'in hikâyelerini Servet-i Fünûn dairesinden önce ve Servet-i Fünûn döneminde yazılanlar olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Tevfik Fikret'in Servet-i Fünun dairesine girmeden önce yazdığı hikâyeler, romantizm akımının etkisiyle, dış dünyadan kopuk, bireylerin acılarını, hastalıklarını, aşırı hassasiyetlerini yansıtır. Tabiat betimlemeleri bu hikâyelerde bireylerin marazi ruh hallerine eşlik eder. Sanatkârane bir üslûpla yazılan bu hikâyeler, dil bakımından da ağırdır. Hikâyeler taşıdığı bu özelliklerle bir anlamda Tevfik Fikret'in Servet-i Fünûn dairesine geçişine hazırlık bağlamında değerlendirilebilir ve ‘aşırı hassasiyet içeren romantik tonda yazılmış hikâyeler’ başlığı altında incelenebilir. Servet-i Fünûn dönemini kapsayan hikâyelerdeyse realizmin etkisini görmek mümkündür. Servet-i Fünûn neslini kuşatan aşırı hassasiyet nesir türündeki bu yazılarda yerini dış dünya gözlemlerine bırakır. Hikâye anlatıcıları, kendi beninden sıyrılıp sosyal konular üzerinde düşünür. Özellikle yaşlılara acıma, yoksulluk, eğitim şartlarının zorluğu gibi konular daha sade bir dille anlatılır. Tabiat ise karakterlerin ruh hallerine eşlik etmekten çok dış gerçekliğin belirleyicisidir. Bu bakımdan sanatçının hikâye yazarlığının ikinci dönemi de ‘gözleme dayanan gerçekçi hikâyeler’ başlığı altında değerlendirilebilir. Tevfik Fikret'in sanat anlayışı ile paralellik gösteren ve onun bir sanatçı olarak gelişimini kronolojik açıdan ele alan bu iki temel başlık hikâyelerin incelenmesi için uygun ve uyumlu bir tercih gibi görünmektedir. Ancak nicelik bakımından fazla denilemeyecek hikâyelerin müstakil olarak değerlendirilmesinin de anlamlı olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle genel değerlendirmeler yapabilmek için hikâyeleri müstakil olarak incelemenin doğru bir tercih olacağı düşünülmektedir.

a. Aşırı Hassasiyet İçeren Romantik Tonda Yazılmış Hikâyeler:

Nâdim: *Nâdim* hikâyesinde okulu bitirdikten sonra henüz yirmi yaşındayken geçim derdine düşen bir gencin erken evliliği ve karısına karşı sergilediği kötü davranışlarından duyduğu pişmanlık anlatılmaktadır. Tek çocuk olduğu için şımarılan genç, anlatıcının tabiriyle “terbiye” görmemiştir. Okulu bitirir bitirmez safahat âlemine dalar, bilincinde olmasa da iyi bir ailenin kızıyla evlenir. Evliliğin sorumluluğunu alacak olgunluğa erişmediği için eşinden ve evlilik hayatından memnun kalmaz. Evinin dışında eğlenceler aramaya başlar. Hâkim bakış açısıyla yazılan hikâyede, anlatıcı yazar karakterinin zaaflarını vurgulamak için dışarıdan bir gözle olumsuz davranışları yorumlar.

Anlatıcı, aslında eleştirilecek bir tarafı olmayan karısından ve evlilik hayatından şikâyetçi olan gencin, yüzüzlüğünü ve düştüğü yanlış yolu belirtmek için belirgin bir zamanı belirten “bu akşam” ibaresini kullanır. Kadın saflığın ve temizliğin simgesi olarak kız çocuklarını imleyen pembe renkle bezenmiştir. Ayrıntılı betimlemelerde sıfat olarak kullanılan pembe, evin getirdiği bulutsu huzur ortamıyla özdeşleşirken, zıtlığın belirteci olan siyah, genci kötülüğe sürükleyen dış dünyadır.

“Bu akşam hilâf-ı mutad olarak sükûn ve ihtiraz ile girdiği oda -duvarlarına tavanına pembe saten çekilmiş; döşemeleri, perdeleri pembe bir kumaştan yapılmış; yatak perdelerine, sobasına keçesine, hatta pembe örtülü bir iskemle üzerinde yanmakta olan kandiline varıncaya kadar pembe intihap edilmiş olduğu için- gecenin dışarıdaki siyahlığına rağmen içerisi şafak bulutları (!) kadar revnaklıdır” (Fikret 2020: 92).

Bu cümleler ve hikâyenin genelinde kullanılan üslup Tefvik Fikret’le hikâyelerindeki anlatıcılar arasındaki ilgiyi de belirginleştirir. Hikâye anlatıcısı, Tefvik Fikret’in “Müsâhabe-i Edebiyye”lerinde olduğu gibi sohbet eder tavrıyla varlığını sezdirir ve iffetli hanımların özel alanlarına girmeyi terbiye kurallarına aykırı bulunduğunu belirtir. Hikâyede ayrıca Servet-i Fünûn edebiyatının en çok işlenen temlerinden biri olan aldatma konusuna değinir. Karısının yatağında yastığında gördüğü çukurlar, genç kocayı şüpheye sürükler. Pembe renk intikamın rengi olan kırmızıya döner; odanın içi intikam rengi gibi kırmızı bir karanlığa gömülmektedir. “Çukur”, “perişanlık”, “hâin” gibi kelimeler ruhsal karanlığı ve korkuyu belirtmek için üst üste kullanılır. Kadın ise “melek”, “müjde”, “gülümseme” gibi sözcüklerle bu ruhsal karanlık ve korkuya zıtlık oluşturan bir özellik kazanır. Hikâyedeki bu ayrıntı, Tefvik Fikret’in hikâyelerinde insan psikolojisini göz ardı etmeyen bir tutum sergilediğini de gösterir. Genç, aslında ‘yansıtmalı özdeşim’ kurarak kendi hatasını karısına yükler. Bu bağlamda Fikret’in bu hikâyesi Servet-i Fünûn edebiyatının özellikle kurguya dayalı edebi eserlerinin genel

karakteristiği olan ‘psikolojik tahlillere yer’ verme özelliği ile bütünleşir. Buhran ve kriz döneminin ardından barışma gerçekleşir. Yastıkta oluşan çukurluklar bile titreme içinde ‘huzursuz bir dimağı’ tedirgin eder. Fikret’in Servet-i Fünûn edebî dairesine girmeden önce yazdığı bu hikâyesi Servet-i Fünûn ve Fikret’in şiirlerinde sıkça karşılaştığımız ‘titreme, huzursuzluk’ gibi kelime ve ruh halinin de habercisi olarak değerlendirilebilir.

Hikâyenin otobiyografik bir boyutu olduğu da söylenebilir. Tevfik Fikret, birlikte büyüdüğü dayısının kızı Nazıma Hanım’la çok genç yaşta evlenmiştir. Ayvazoğlu, dayısının evine içgüveysi giren Fikret’in bu âni kararı vermesi için ailenin baskı uygulayıp uygulamadığını bilinmediğini belirtir (Ayvazoğlu 2019: 101). Ayvazoğlu, ayrıca dayısı Mustafa Bey’i ve yengesini çok seven Fikret’in aile meclisinin kararına karşı çıkmadığı için zoraki ve mutsuz bir evlilik yaptığını düşünen araştırmacılar olduğunun altını çizer (Ayvazoğlu 2019:101). Bahsettiği araştırmacılarından biri Nuri Sağlam’dır. Sağlam, Fikret’in Coppée’den “E. Necib” imzasıyla “Sevgi” ve “Baba” adlı iki şiir çevirdiğini belirttikten sonra, “Baba” isimli çevirinin konusuyla, Fikret’in yaşamı arasında benzerlikler olduğunu söyler. Bu şiirle “Tecdid-i İzdivaç” şiiri arasındaki benzerlikleri Mehmet Kaplan da ortaya koymuştur (Kaplan 1995:130-131). Konumuzla ilgili olan kısım ise, Sağlam’ın da belirttiği üzere Nâdim hikâyesi ve şiirlerindeki ayrıntılar bir araya getirildiğinde, o sırada doğmuş olan Haluk’un şairin aile hayatı için aynı fonksiyonu taşıdığından dikkatlerden kaçtığıdır. Bu üç eserdeki konu benzerliği şairin hayatına ait birtakım özellikleri ortaya koymaktadır (Sağlam 2003: 420-422).

Validelik: *Validelik* hikâyesi yenileşme dönemi Türk edebiyatında Namık Kemal’in *Zavallı Çocuk* oyunundan itibaren sıklıkla işlenen verem hastalığının bir ailenin mahvına sebep oluşunu ele alır. Fikret’in en hacimli hikâyesidir ve *Maarif* dergisinin altı sayısında tefrika edilmiştir. Hikâyenin ana karakterleri bir önceki öyküde olduğu gibi yirmi yaşında evlenen Ahmet Bey, on beş yaşında evlendiği için bedeni erkenden yorulan ve sinir buhranlarıyla mücadele etmek zorunda kalan Emine Hanım ve verem hastalığına yakalan kızları Ayşe’dir. Hikâye iki bölümde incelenebilir: Ayşe’nin varlığıyla ailenin mutluluk içinde yaşadığı dönem ve Ayşe’nin vereme yakalanması.

Ahmet Bey ve Emine Hanım’ın babadan kalma olduğu için oturmak zorunda oldukları evleri, Üsküdar’daki mezarlıklardan birinin karşısındadır. Evlendikten sonra karı koca mezarlığa defnedilen bir çocuk tabutu görürler. Özellikle çocuk yaşta evlenen Emine Hanım bu elem verici olaydan çok etkilenir. Aynı acıyı kendisinin ya-

şayacağına dair hislerini Ahmet Bey’le paylaşır: “İçimden ne geliyor bilir misin Bey! Bizim de bir çocuğumuz olacak, şu mezarlığa gömeceğiz” (Fikret 2020: 8). Ahmet Bey, yine yazarın kendisi gibi anasız babasızdır. Fikret’in hikâyelerinde yarattığı erkek karakterleri daha önce de vurgulandığı gibi kendisinden izler taşımaktadır. Genç çiftin kısa bir süre sonra Ayşe isimli bir kızları olur. Emine Hanım çok genç yaşta doğum yaptığından ve süt vermek mecburiyeti bulunduğundan zayıf düşer. Hatta Ayşe bir yaşındayken annesinin yaşamından ümit kesilir. Anlatıcı, Tanzimat dönemin hikâyelerinde olduğu gibi anlatıcı kimliği ile açıklamalar yaparak annenin yaşama sebebini evlat acısı çekecek olmasına bağlar. Böylece hikâyenin nasıl bir seyirle ilerleyeceğini hâkim bakış açısıyla vermiş olur. Yazarı tarafından biçare çocuk olarak nitelendirilen Ahmet Bey de ömrünü doğumdan sonra bir çeşit sinir hastalığına yakalanan karısına ve zayıf bünyeli kızı Ayşe’nin iyiliğine adar. Ayşe, ailenin birleştirici gücüdür. Büyüyüp aileye getirdiği mutluluk şiirsel bir üslupla betimlenir.

“Ayşe güzelleşiyor; vücudu, tarâvet-i ezhârın letâfet-i envarıyla imtizacından hâsil olmuş kadar nazenin! Çehresindeki meâl-i sâfiyet henüz açmış, verd-i bahârın sinesinde mübtetim ziyâ-yı şafak gibi nazar-rübâ; ela gözlerinde, pembe yanaklarında, kırmızı dudaklarında, sabâh-ı şebâbın rûh-nevâz, aşk-efrûz bedâyi-i lâhûtîyânesi, nûr-â-nûr renkleri, feyz-â-feyz handelerle cilvergerdir...” (Fikret 2020: 98). Hikâyenin pek çok bölümünde görüldüğu gibi, alıntılanan bu kısımdan anlaşılacağı üzere Fikret, romantizmin etkisinde, terkiplerle, tamlamalarla örölü bir üslupla hikâyesinde şiirselliğe yaklaşır.

Hikâyenin bundan sonraki bölümünde devrin hastalığı “verem” sahneye çıkar. Ayşe’nin zayıf bünyesi –batı edebiyatının da etkisiyle- popöler hale gelen vereme yenik düşer. Ayrıca, Batının etkisiyle anlatılan konular ve temalar, güzellik algısı başkalaşır. Özellikle genç kızlara atfedilen güzellik algısı değişir. Hastalık, genç kızları çirkinleştirmek yerine güzelleştiren bir duruma dönüşür (Özer: 9). Özer, Cenab Şahabettin’in “İnkisâr-ı Bâzîçe” (1896) şiirindeki acı çeken kızın bedeninin verem hastalığının etkisiyle betimlendiğini söyler “Guruba yaklaşan eyyâm-ı nevbahâr gibi / O neş’eli sarışın kızcağız sararmış iken Tebessümâta yine iltifât ederdi lebi!” (Şahabettin 2011: 99-100) Ayrıca Fikret’in “İktirab” (1895) şiirinde anlatılan müthiş kederin de vereme gönderme olabileceği şeklinde bir yorum yapar. Bu yoruma ve dönemin algısına göre verem, ince ruhlu insanların hastalığıdır (Özer 2019: 7-9, 11). Tefvik Fikret’in bu hikâyesinde verem hastalığını ön plana çıkarması özelde kendisinin, genelde Servet-i Fünûn sanatçılarının melankolik tavrıyla da ilişkilendirilebilir. Aşağıdaki cümleler Servet-i Fünûn edebiya-

tındaki melankolik tavra eklenilebilir:

“Ayşe ölüyor, verem, verem! O güzelliğe âşık katil! O gençlik düşmanı canavar! Verem bir yırtıcı hayvandır ki hurilere âramgâh olan saharî-i behiştide bulunur. Sinsi sinsi gezer, çeşm-i hun-harına ziyâ-yı merhamet, çehre-i gaddârına melâl-i masumiyet getirir de o hurilerden hangisi daha güzel, tabiatına daha mülayim bulunursa yanına yaklaşanlar ayaklarının altında yuvarlanmaya başlar. Kaplan iken güvercin kadar küçülür, bel’-i hayat edeceği halde cana can katacak kadar güzelleşir.” (Fikret 2020: 101)

Anlatıcının nitelendirmesine göre lanetli verem öksürüğünün gittikçe şiddetlenmesi ve ağzından kan gelmesiyle verem varlığını somut olarak da hissettirir. Yazarın kurgu ve kelimelerin yetmeyeceği bir acıyı -evladın ölümünü- hissettirmek için bilinçli bir şekilde veremi seçtiği söylenebilir. Dönem içinde yaratılan algıya göre solgun yüz, incelen beden, derinlerden bakan gözler güzelliğin kendisidir. Ayşe ölmek için güzelleşmez, güzelleşmek için ölür (Fikret 2020: 23). Bu noktada verem hastalığının kişileştirildiği söylenebilir; gençlik ve verem Ayşe’ye âşık olmuşlardır. Evlilik çağına yaklaştığı zaman hastalığa yakalanmış olması da hikâyedeki trajik yönü kuvvetlendirir.

Hikâyenin bundan sonraki bölümünde ailenin mutluluğu trajedi hâline gelir. Sinirleri hassas olan anne, kendi dertlerini unutarak kimi zaman rol yaparak kızını ayakta tutmaya çalışır. Baba ise varını yoğunu bu uğurda harcar. Hikâyenin özellikle son bölümleri Servet-i Fünûn edebiyatının genelinde ele alınan hayal-hakikat, aşırı hassasiyet gibi temalara odaklanmıştır. Emine Hanım’ın kızının hastalığı ilerledikçe artan krizleri, aşırı hassasiyeti ve delirmeye giden ruh hali, döneminin edebi eğilimine de uygundur. Emine Hanım’ın ‘kuru saçlarını’ yolarak odanın içinde hızlı hızlı dolaşmasına ve gerçeklik algısını yitirmesine, hikâyenin başında belirtilen mezar sahnesinin gerçeğe dönüşmesi eşlik eder. Histeri krizleri sırasında Emine Hanım’ın Ayşe’nin önce melekler, sonra şeytanlar tarafından karşılanacağını, tabutunun büyüdüğünü düşünmesi korku duygusuyla birlikte Fikret’in her zaman vurguladığı kutsal anneliğin de görünür halidir. *Gayyâ-yı Vücûd* şiirinin yarattığı dehşete benzer bir şekilde Fikret, yarattığı annenin şahsında insan varlığının ölüm karşısındaki çaresizliğini dile getirir. Bu şekilde “anne” gerçekliğin dışında simgesel bir anlam kazanır. “Dehşetli, korkunç bir şeytan! Tasallüp etmiş kan kadar kırmızı... Dişlerinin arasından alevler fırlamakta, cehennemî bir hava terennüm ediyor. Gözlerinin ucundan kıvılcımlar sıçramakta, müphem müphem bakıyor. Yüzü yanmış kömür kadar siyah!

Acı acı gülüyor. Yüklendiği tabut değil ateş ocağı! Ayşe'nin yatağına doğru ilerledi. Gidiyor. Ayşe'yi yangın içine alacak... Yaklaştı, gitti... Tabutu kıza örtüyor... Hey! Aman..." (Fikret 2020: 107). Bu cehennem tasviri Tefvik Fikret'in olgunluk dönemindeki şiirlerinin de habercisi olarak okunabilir.

Hikyede ayrıca Abdülhak Hamit Tarhan'ın (1852-1937) *Makber* şiirine yapılan göndermeler de yazarın olgunluk döneminden nceki Abdülhak Hamit ve Re-caizade Mahmut Ekrem etkileri bağlamında değerlendirilebilir. Tefvik Fikret Abdülhak Hamit Tarhan gibi acıyı belirgin bir duyuy tarzı haline getirir. *Makber*'den alınan "Prsişlerime sul-i zlim, reddeyley idi cevb-ı muzlim" (Fikret 2020:22) dizesi hikyenin romantik tonunu ve ölüm karşısında duyulan çaresizliği tamamlayıcı bir unsurdur.

Verem, ailenin bütün mal varlığının tükenmesine de sebep olur. Ailenin geçimini üstlenen, kızının iyileşebilmesi için adada ev tutan Ahmet Bey'in doktorun daha rutubetsiz bir yere geçmeleri yönündeki tavsiyesine uyacak maddi gücü yoktur. Baba figürü bu noktada Fikret'in şiirlerinde olduğu gibi çalışma fikri ve fedakrlıkla özdeşleşir. Fikret'in şiir dünyasıyla ilişki kurduğumuzda anne şefkat sahibidir ve babaya verilmiş olan görev çalışmaktır (Atay 2019: 129). "Küçük Aile" şiirinde karşımıza çıkan maddi anlamdaki olanaksızlık ve bu maddilik, karşılığına yerleşen "teslimiyet" in mahiyetini de değiştirir. "şefkatli peder hiss  bvvetle çalıştı / Bir şevk ile, bir şevk  harretle çalıştı" (Atay 2019:128). Babanın abaları ve annenin yüce sevgisiyle Ayşe bir dönem iyileşmeye başlamışken yine romantik etkiler olarak da değerlendirilebilecek felaketlerin ardı arkası kesilmez. Rzđarlı bir günde gece odasının penceresinin açık kalması onu mutlak sona yaklaştırır. Fikret'in *Manzume-i Garra*'da ele aldığı ona ilhamını aşılamak için odasına giren kuş gibi hikyede de Ayşe'nin sarı kanaryası işaret taşıyan bir anlam üstlenir. Geç kız gibi kırılđan, hassas olan sarı kanarya sahibinden önce ölür. Hikye, başladığı meknda sonlanır. Ayşe'nin vasiyeti korkmamak ve ailesine yakın olmak için Üsküdar'da gmlmektir. Öykünün sonunda anlatım biçimi olarak yinelemelere yer verilir.

Hikyeye adını veren "validelik" kavramı özellikle son bölümde annenin delirmeye yaklaşmasıyla anlamını bulur. Fikret'in çocuğun hastalığı karşısında yaşanan çaresizliği anlatan *Hasta ocuk* şiiri benzer şekilde annenin kutsallığıyla birlikte, çocuğun ölümü hatırlatan halleri çaresizlik ve teslimiyet ile karşımıza çıkmaktadır. şiirde hikyede olduğu gibi 'Hda'ya' yalvarma, ondan yardım isteme korku duygularını da beraberinde getirir. "Hayır Hda'ya emanet neden merak edeyim / fakat kuzum

ne kadar da olsa ben de valideyim (Atay 2019: 127) dizeleri Tevfik Fikret'in anne kavramına bakışını da ortaya koyar. Ruşen Eşref şiiirin Haluk'un hastalanması üzerine yazıldığını söylese de Kaplan, *Hasta Çocuk*'un konusunun Coppée'den geldiğini belirtir. Kaplan'a göre Fikret Fransız şairini 'örnek tutmaktadır' (Kaplan 1995: 139).

Hikâyenin son bölümü annenin çocuğunun kaybı karşısında yaşadığı dehşetli ruh halini betimler. Kutsala özdeş olan anne kendisini kutsal yapan varlığı kaybedince deliliğin pençelerine düşer. "Pencerenin camlarına veremin ciğerlerine yapışmasından ziyâde dehşetle yapıştı. Birkaç kere daha acı acı güldü. Saçlarını boynuna sarmış, esvabını parça parça etmiş, kanlı gözleri fir fir dönüyor... Bir elini gerdanına geçirmiş, derisinden kanlar fışkırıyor; öbür eliyle camı kıracak kadar şiddetle vuruyor:" (Fikret 2020: 118).

Vedia'dan Bir Parça: *Vedia'dan Bir Parça Daha ve Valideleri Vefat Etmişti* hikâyeleri ile birlikte bütün oluşturmaktadır. Hikâye birinci tekil şahıs anlatımla yazılmıştır. Mekân olarak yine İstanbul seçilmiştir. Keder ve iç sıkıntısı Servet-i Fünûn dönemi edebiyatının genelinde olduğu gibi bu hikâyeye de hâkimdir. Yazları ev kiralararak adada geçiren Tevfik Fikret, bu hikâyede de verem hastalarının iyileşmek için yaptıkları ada yolculuklarına Vedia şahsında değinir.

"Orada hissiyât-ı şâireni okşayacak yeni yeni binlerce letâfie tesadüf edeceksin. Eminim kihavası vücuduna ne kadar inbisat verecektir. İnşallah az vakit içinde iade-i âfiyet eder, buraya avdetimizde artık zaafından şikâyet etmezsin de seninle yine sabah akşam bu bayırlarda, bu tepelerde, bu güzel Çamlıca'da gezer eğleniriz; değil mi kardeşim?" (Fikret 2020:125).

Doktor, anlatıcının kız kardeşi Vedia için Heybeliada'da hava değişimi tavsiyesinde bulunmuştur. Anlatıcı kardeşinin sağlıklı olduğu zamanlardaki ada yolculuğunu hatırlar. Tam bir hikâye özelliği taşımayan anlatı veremin yarattığı kederli ruh halini yansıtır.

Vedia'dan Bir Parça Daha: Anlatı da diyebileceğimiz bu bölümde yazar, doğaya ait unsurları şairane bir şekilde betimler. *Seza* şiiirindeki gibi hislerin doğaya eşlik ettiği görülür. Anlatıcı "deruni bir his" adlandırmasıyla doğayla bütünleşir; "dalınlık", "denizin kıyıyı okşayışı" gibi sözcükler bu bütünleşmenin imgeleridir. Fikret'in diğer hikâyelerinde de kullandığı melekler, ışıklar, doğa ve cennet hayali birlik oluştururlar. Ayrıca bu anlatıda Hamit'in "Ville d'Avary" şiiirinden yapılan "zannedersin ki ağaçlar şarkı söyler" telmihinden sonra "Nedir bu nağme ki tesiri gayş-ı ruh eyler! / Bunâle hangi yürekte acep sünûh eyler?" (Fikret 2020: 40) dizesi alıntılanır.

Ruhu mest eden, yreктen akla doğan Şey, tabiatın yarattığı hislerdir. Fikret'in zerindeki Hamit etkisi nesir yazılarında özellikle doğanın anlatıldığı bölümlerde görülür. Bu iki hikye de tabiatın güzelliklerini anlatmak için yazılmış gibidir. Bu bağlamda Tefvik Fikret'in bu üçlü hikyede tabiata bakışı Şiirleriyle rtşmektedir. Hasan Akay, Fikret'in tabiat Şiirleriyle ilgili olarak Tanzimat sonrası değişime uygun biçimde pan-teist bakış açısının hkim olduğunu belirtir. Akay, Kaplan'dan yola çıkarak Hamit'ten sonra Servet-i Fnncuların tabiatı aldıkları resim terbiyesinin etkisiyle çok daha canlı ve felsefi fikirlerle ifade ettiklerini belirttikten sonra bu değişime rağmen Servet-i Fnncuların hayat karşısında aldıkları tavrın pasif olduğunu belirtir (Akay: 56). Tanpınar ise Fikret'in tabiat algısını eleştiren herkesin görebileceği Şeyleri, anlayacağı Şekilde tasvir ettiğini söyler (Tanpınar 1969: 56). Bu hikyelerdeyse Hamit etkisiyle birlikte Fikret, tabiat içinde kendi varlığını duyumsayan, doğayı seyreden ve tabiatla özdeşleşen anlatıcı kimliği ile karşımıza çıkar.

Valideleri Vefat Etmifiti: Hikyenin nc ve son bölümünü Fikret'in annesini küçük yaşta kaybetmesinin yarattığı etki dhilinde ele alabiliriz. Annesizliğin ardından ve babası Hüseyin Efendi'nin sudan bir sebeple taşraya sürgün edilmesi Fikret'te belirgin travmalara yol açar. Serol Teber, 'büyük Şairin' eserlerinin edebiyata katkısı gibi biyografisinin de psikolojiye benzer katkı ve açılımlar getirdiği tespitinde bulunur (Teber 2002: 11). Teber'e göre Fikret, Türkiye kültüründe ilk kez kendisini bu denli irdelemiş ve eserlerinde kendi dünyasını okuruyla paylaşmış bir sanatçıdır. Fikret'in safi benliğini arama çabası onun insanlardan kopmasına ve yalnızlığa çekilmesine neden olmuştur. Fikret'in melankolik yapısını inceleyen ve psikanalitik bir uygulama yapan Serol Teber'den önce de Fikret'in yaşadığı Oidipus kompleksini ele alan çalışmalar yapılmıştır. "Aşıyan-ı Peder" Şiirinin psikanalitik bir okumasını yapan Dr. İzzeddin Őadan, Tefvik Fikret'te ciddi bir 'peder husumeti ve valide tesebbt' bulunduğunu iddia edecektir. Her yerde annesinin hayalini arayan ve zevcesini seçerken bile annesine benzemesini isteyen Fikret, İzzeddin Őadan'a göre hayatının sonuna kadar annesine sadık kalacak ve sönük bir aşka mahkm olacaktı" (Ayvazoğlu 2019: 272). Beşir Ayvazoğlu da Şiirinden yola çıkarak kszlğnn etkilerini dile getirir. "kszlğm" Şiirinde de lacivert renkli bir gökyüzünde, dudaklarında bir Őikyet titreyişi ve gözünde incinmiş bir bakışla ağır ağır yürüyen ninesinin gözünün önünden hiç gitmediğini söylemekte ve unuş denizinin siyah köpükleri üzerinde onun çırpınarak batışını rahat köşesinde sürekli seyredip de nasıl ölmediğine hayret etmektedir" (Ayvazoğlu 2019: 57).

Fikret'in şiirleriyle birlikte hikâyelerinde de annenin kutsal varlık değeri kazanmasının örneklerinden biri de bu hikâyedir. Anlatıcı ağabey ve Vedia annelerinin ölümünün ardından birbirlerine ve doğaya sığınurlar. “Göz yaşları” ve “hıçkırık” ruh hâlinin tamamlayıcı sözcükleridir. 13 Nisan tarihi hikâyede açıkça belirtilerek ölüm karşısında duyulan acı somut hale getirilir. *Validelik* hikâyesinde olduğu gibi kuş, tabiatı seyreden, insanın çaresizliğine eşlik eden varlıktır. ‘İki kuşcağz’ anlatıcısı tabiatın seyrine davet ederler. Vedia’nın hastalıklı yapısı, fiziksel görüntüsü, sarışınlığı batı etkisine uygun olarak çizilmiştir.

“Kızcağzın bu sabahki hâli ne kadar başka idi: Sarı saçlarının perişanlığı altından görünen cebhe-i bülendi -uçuk rengi, renksiz parlaklığıyla- şu âlem-i süffide en saf, en rûh-perver tanıdığımız bahar sabahlarında, sabah güneşlerinde tesadüf edilmez bir ulviyet arz ediyor; giryeci hicrana henüz kanmış olduğuna humreti bir delil-i hûnîn olan gözlerinden derinliği yalnız cebhe-i pâkinin ulviyetiyle ölçülebilir, âteşinliği hiçbir şeyle kıyas kabul etmez iki lacivert nazar in’itaf ediyordu” (Fikret 2020:130).

İki kardeş annelerinin ölümünün acısıyla kendilerini doğaya bırakırlar. Güneş, ay, tepe, bulut, ışık hepsi insan ruhuna eşlik eden, tabiatın yaşayan parçalarıdır. İki kardeşin çocukluklarında aileleriyle birlikte yazın oturdukları köşk de canlı doğaya eşlik ederek insan kişileştirilir. Yaşadığı anne travmasıyla birlikte kardeşlerin matemî Fikret’in de matemî olarak düşünülebilir. Kız kardeşin seslenmesiyle anlatıcının isminin Enis olduğunu öğreniriz. Bu hikâyelerde genel olarak konuşma ifade eden cümlelere ve diyaloga çok yer verilmemekle birlikte “Enis, bak sema da ağlıyor” örneği yine kişilerin ruh hâlini yansıtmak için kullanılır. Mekân ise İstanbul’un güzelliklerinin, Ayasofya ve Sultanahmet’in görülebildiği bir tepedir.

Fikret’in olgunluk döneminde din konusunda isyan ve inkâra ulaştığı bilinmektedir. Özellikle karamsarlık duygusunun başat olduğu eserlerini verdiği dönemde Allah inancı inkâr seviyesindedir.

“Vedia, Kuran okuyormuş: Kemâl-i ihtifâl ile dinledi. Bitirdiği zaman ruhunda hâfi bir meserret, ceriha-i fuâdından bir eser-i iltiyâm, vicdanında bir hafiflik, başında bir serinlik müşâhede etti” (Fikret 2020: 133). 1896 yılında yazılan hikâyenin bu bölümünden yazarın din konusunda henüz kesin hükmüne ulaşmadığı, inancını kaybetmediği sonucuna ulaşılabilir.

Zavallı Nuri: Romantik etkilerle yazılan son hikâyenin ana karakteri diğer hikâyelere benzer şekilde küçük yaşta kaderin felâketlerine uğramış olan yirmi yaşındaki Nuri Bey’dir. Nuri Bey, çocuk yaşta ailesini kaybetmiştir ve onu dayısı Rahmi

Bey yanına almıştır. Yine bu özellikleriyle Nuri Bey ve Fikret arasında benzerlik ilgisi kurulabilir. Rahmi Bey'in kızı Nerime, mavi gözleri ve sarı saçlarıyla daha önce de belirttiğimiz gibi batılı karakterlere uygun şekilde betimlenmiştir. Nerime, alaycı tavır ve merhametsizliğiyle diğer hikâyelerdeki kadın kahramanlardan farklı karakter özellikleriyle de anlatılır.

Dersaadet'teki eğitimini tamamlayan Nuri Bey, dayısının evine geri döner. Nuri, aynı zamanda güzel bir genç olduğu için Nerime tekrar kendisine hayran olur. Nuri ise on sekiz yaşına girmiş olan genç kıza kardeş gözüyle bakmaktadır. Nuri'yi seven ancak kendisine kayıtsız kaldığı için ona kin besleyen genç kız intikam plânları kurar. Nuri, kendisine türlü hileler ve cilvelerle yaklaşan genç kıza nihayetinde karşı koyamaz. Genç kıızı yavaş yavaş ve çok sever. Nuri'nin kendisine âşık olduğunu anlayan Nerime oyunlarına devam eder. Lâkayt tavırlar sergileyerek aşkı alevlendirir. Fikret'in yine sanatlı bir üslupla betimlediği mevsim bahardır. Nerime'nin oyunlarına yenik düşen Nuri onu bahçedeki leylak ağacının önünde öpmek isterken onları Rahmi Efendi görür ve anlatıcı tarafından zavallı olarak nitelendirilen Nuri'yi evden kovar. Gururu kırılan Nuri Bey, iki el silah ateşiyile intihar eder. Hikâyede Nuri babasının kaderini paylaşır, babası da Nuri henüz yedi yaşındayken tüm mal varlığını kaybettiği için intihar etmiştir. Aynı zamanda babasından önce çok küçük yaşta annesini kaybetmiştir. Yazarın yaşamından izlerle değerlendirildiğinde genel olarak annesini küçük yaşta kaybeden karakterlerden biri de *Zavallı Nuri*'dir. Ayrıca ölüirken bile Nerime'nin adını sayıklar, *Zavallı Nuri* bu bağlamda Fikret'in doğrudan aşkı ve aşk yüzünden intiharı anlattığı eserlerinden biridir.

b) Gözleme Dayanan Gerçekçi Hikâyeler:

Mehmet Kaplan, 1896 yılından sonra Fikret'in hayata bakış tarzında büyük bir değişme olduğunu belirtir ve bu dönemi Fikret'in olgunluk dönemi olarak adlandırır.

“Fikret'in hayata bakış tarzında 1896'dan sonra derin bir değişme olmuştur. Bu tarihe kadar hayata, aşka ve Allah'a inanana iyimser şair, bu yıldan itibaren yavaş yavaş kötümser olmağa, hayattan şikâyet etmeye, sevmemeye, dine karşı kayıtsız, hatta dinsiz ve Allah'a karşı isyankâr bir tavır takınmaya başlamıştır” (Kaplan 1995: 74). Kaplan'a göre, Fikret'in “on iki yaşındayken annesinin ölümü ve babasının Abdülhamit tarafından sürgün edilmesine” dair olayların etkisi de 1901-1902 yılından sonra asıl etkisini göstermektedir (Kaplan 1995: 71).

Bu başlık altında inceleyeceğimiz hikâyeler de *Jean* (1895) haricinde Fikret'in değişim döneminin başlangıcı olan 1896'dan sonra yazılmıştır ve *Servet-i Fünûn* der-

gisinde yayınlanmıştır. Sosyal acıma duygusunu, geçim derdinin yarattığı zorlukları içeren sosyal içerikli “Ramazan Sadakası”, “Verin Zavallılara”, “Balıkçılar”, “Sarhoş”, “Nesrin” şiirlerinde olduğu gibi, bu hikâyelerin içeriğinde de toplumsal duyarlılık söz konusudur.

Jean: Hikâye ben anlatım diliyle yazılmıştır. Diğer hikâyelere benzer şekilde durum hikâyesi özellikleri taşımaktadır. Tevfik Fikret'in pek çok eserinde olduğu bu hikâyede de mekân İstanbul'dur; ancak dış dünyanın anlatımı incelediğimiz diğer hikâyelerden farklılık gösterir. Bu anlamda Fikret'in kapalı bir mekânı nasıl gözlemlediği önem arz etmektedir. İşlek Sirkeci Caddesi'nin yemek yenen tek mekânı olan Spiro'nun Birahanesi, doğanın yerine geçen, gözlem olanağına yer veren kapalı bir mekândır. Yazar, çevrede güzellikler arayan, ruhu bu güzelliklerle titreyen bireyin dünyasına yönelimin aksine, dış gözlemci olarak hastalıkla ilgili hassasiyetini yansıtan bakış açısına yer verir. Fikret'in katı bir düzen anlayışına, tertibe sahip olduğu, ahlaki kurallara büyük önem verdiği bilinmektedir. Öykünün geçtiği mekân yazarının düzen anlayışına uygun değildir; tertipli değildir, yemekleri eksiktir, bu hallerine rağmen yoldaki tek lokanta olduğu için de her zaman kalabalıktır ve rağbet görmektedir. Lokantaya doğru yürümekte olan yaşlı ve hasta adam dönemin ve yazarın hassasiyetine uygun bir etki uyandırır, felçli olduğu düşünülen yaşlı adam ayrıntılı bir şekilde betimlenir: “Uzun boylu, ak bıyıklı, sarı benizli, gözlerinde bulut altında kalmış kevâkibin nuru kadar donuk bir ziyâ görülüyor; cephesinde bir mana-yı ruhâni dolaşıyor, beyaz dudaklarında hafif bir ihtizaz var. Gayet yavaş yürüyor. Sağ kolu yanına sarkmış, hiç kıvıldamıyor. Sol elindeki bastona ittikâ etmedikçe sağ ayağını atmaya muktedir değil. Bu zavallı adamın meflûç olduğuna hükmettim” (Fikret 2020: 119). Yaşlı adamın ‘meâl-i hüznü’, hastalıklı hali anlatıcıya çok dokunur. Diğer öykülerde olduğu gibi bu tecrübe de anlatıcının ölüm, zaman, melek gibi mefhumlar üzerine düşünmesine sebep olur. Anlatıcı yazar, yalnızca hastalıklı bir yaşlıyı değil, bulunduğu yerde etrafında gerçekleşen olayları incelemeyi alışkanlık edindiğini belirtir. Bu ifade batı edebiyatının realizm odağındaki tesiriyle açıklanabilir. Fikret'in inancına göre roman, tiyatro, novel gibi türlerde yazmak için genel durumu akıl ve hisle canlandırmak yeterli değildir. Fransız yazarlarının gözlemlerini olduğu gibi aktarabilmek için yanlarında not defteri taşıdığı vurgusu yapıldıktan sonra yine şiirsel bir üslupla düşünce bulutlarına girmek için ‘denizlerin karanlık derinliklerinde yüzmekten, göklerin sonsuz ufuklarında’ uçmaktan başka çare olmadığı belirtilir.

Lokantaya yaşlı adamın tam tersi olarak sağlıklı ve çocuklu bir ailenin gelmesi

Fikret'in çocuk sevgisiyle de örtüşür. 1895 yılının haziran ayında Haluk'un doğduğunu düşünürsek hikâyenin yayınlandığı tarihte Fikret üç aylık babadır. Çocuğun Fikret üzerinde etki uyandırmasının ve Fikret'in dikkatini çekmesinin sebebi henüz baba olmanın verdiği mutlulukla açıklanabilir. Çocuk, yanaklarında güller açan sevimli bir neşe kaynağıdır. Sağlıklısıdır ve yaşam doludur. Karamsarlık ve yaşama sevinci çocuk ve ihtiyar karşıtlığında dile getirilir. Yaşlı adam sağlıklı çocuğun tombul ellerini tutarak Jean diye seslenir. Jean, ihtiyarın kızıyla birlikte daima beraberinde olan ölen torunudur. Çocuk ihtiyara ölen torununu hatırlatır. Bu hikâyede hayal-hakikat temi, çocuk ve yaşlı tezadında ifade edildiği, batı edebiyatı etkisiyle yazarın yabancı isimlere ve karakterlere yer verdiği de söylenebilir.

Av Âlemi: Anlatım dili ve tekniğine bakıldığında ve karakterlerinin yabancı olması göz önünde tutulduğunda bu hikâyenin çeviri eserlerin etkisiyle kaleme alındığı düşünülebilir. Hikâye içinde hikâye tekniğinin kullanılması da bu hikâyenin yenilikçi tarafıdır. Anlatılan iki hikâye de masal gibidir, yazarının tabiriyle avcı masalıdır. Giriş bölümünde konuşma havasında av mekânları, av köpekleri, avcılarının sohbetleri ile ilgili genel bilgiler verilir. Ardından ben anlatıcı, av köpeğinin öyküsünü anlatır. Avcıların köpeklere olan sevgileriyle, şairlerin kedilere olan sevgileri karşılaştırılır.

“Her neden dolayı ise köpek seven şairler pek mahdut kalmıştır: Charles Baudelaire, Taine, Jules Lemaitre gibi kedi seven şairler pek az değilse de köpeğin evsâfını manzumelerle teşhir edenler işitilmemiştir. Bunun mutlaka şâiriyetle zıddiyetli olmalıdır” (Kaplan 1995: 143).

Ardından anlatıcının av tüfeğinin el değiştirmesi, tüfeğin sahiplerinden biri olan Marki'nin güvercin yerine yanlışlıkla nişanlısını vurması, nihâyetinde değerinin altında gülünç denilebilecek bir ederle kendisinin olmasının serüveni anlatılır. Tüfeğin serüveninden sonra Madam ve Mösyö Ratliye'nin aşklarını tazelemek için ava çıkmaları ve avlamak için geyik besleyen bir avcının hikâyeleri anlatılır. *Av Âlemi* diğer bütün anlatıların ve Fikret'in şiirlerinin zıddına neşeli bir tonda yazılmıştır. Dış dünyanın anlatımı, karakterlerin çokluğu, ses unsurlarına yer verilmesiyle de yenilikçi ve farklıdır.

Tarlada: Servet-i Fünûn hikâyesinin önemli temsilcisi Halit Ziya Uşaklıgil, öykülerinde sosyal yapının her tabakasından insanı konu edinir. Deveci'ye göre onların varoluş durumu, işlenen konunun bir adım önüne geçer. Aynı zamanda öykü kişilerine bakıştaki karamsarlık da belirgindir (Deveci 2014: 104). Servet-i Fünûn edebiyatı kapsamında ve Halit Ziya Uşaklıgil etkisiyle değerlendirildiğinde Fikret'in

de özellikle son hikâyelerinde değişik sosyal tabakadan insanlara yer verdiği söylenebilir. Tevfik Fikret'in şiirlerindeki karamsar bakış açısı hikâyelerinde de hissedilir. Realist gözlemlerle izlenimlerin aktarıldığı hikâyede, bahsettiğimiz ilk öykülerden farklı olarak şiirsellik de hafiflemiştir. Ancak doğaya ait betimlemelerin yer aldığı bölümler sanatkâranedir.

“Ortalık yanıyordu. Bu yanıp tutuşan havanın altında beş erkek terden parlayan esmer alınlarını güneşten kaçırmak için toprağa eğerek son demetleri bağlamakla meşgul idi. Sapların kısalığından demetlerin cılızlığından anlaşıyordu ki mahsul bu zavallı alınların buruşuğunu açacak kadar bereketli olmamış. Tarla orakların ağzından, beğenilmediği için yarı çiğnenip atılmış bir lokma gibi çıkmıştı: Belli idi ki çiftçiler mahsullerinden memnun değillerdi” (Fikret 2020:148).

Yukarıdaki paragraftan da anlaşılacağı üzere Tevfik Fikret'in sosyal sorumluluk duygularıyla hareket ettiği bölümlerde dili de sadeleşir. Yaz mevsimi tarlada çalışanların dramlarıyla birlikte betimlenir; bu şekilde doğa ve zaman bir bütünlük içinde gerçekliğin yansıtılmasına hizmet eden etmenlere dönüşürler. Tarlada çalışanlar başkaları için yorulan, onlar için ölen kişilerdir. Kutsal anne kavramı dahi farklı bir boyuttan yansır. Tabiat ana, yavrularını işte böyle besleyen zalim bir annedir. Çiftçi, tabiatın hizmetkârıdır. Birinci kişi ağzından yazılan hikâyede yazar yine gözlemci konumundadır. Uzaktan gözlemlediği tarlada çalışan ihtiyar da gözlem odağıdır. *Jean* hikâyesinde olduğu gibi yaşlı ve hastalıklı kişilere duyulan acıma duygusu, çarlığının kenarına delik açmak için çabalayan rençperin ayrıntılı gözlemlerle anlatıldığı bölümde kendini gösterir. Anlatıcı ihtiyara yardım etmek istese de çekinir. Fikret çiftçilerin dertleri ve yoksulluklarıyla kendi dertlerini özdeşleştirir. Teber'in belirttiği gibi bu bağlamda aslında Fikret ne başkentten Abdülhamit'in sarayının yakınlarından ayrılacak ne de kırlara çiçeklere bakıp şiirler yazabilecek kişi değildir, “ruhu bireysel olmanın da ötesinde insanlığın genel durumunu kapsayan çok daha büyük acılarla yoğrulmuştur” (Teber 2002:21).

Hikâyede Servet-i Fünûncuların hep birlikte gitmek istedikleri ‘yeşil yurt’ özlemini bulmak da mümkündür. Dönemin belirgin özelliklerinden biri olan uzak diyarlara gitme isteği, kaçış arzusu bağlamında değerlendirirsek Yeni Zelanda'ya göç fikrini Fikret'in yakın dostları arasında benimsemeyen yok gibidir. Servet-i Fünûncular; Thomas More'un *Ütopya*'sı Tomasso Campanella'nın *Güneş Ülkesi* gibi eserleri gizli gizli okuyarak kardeş gibi, hakiki bir insan gibi bir arada yaşamak isterler (Ayvazoğlu 2019: 223). Hikâyeyle, “Yeşil Yurt”, “Ömr-i Muhayyel”, “Bir Ânı-ı Huzur”, “Bir

Mersiye”, Berid-i *Ümid*” şiirleri arasında doğanın huzur kaynağı olmasını anlatmaları açısından bağ kurulabilir; ancak hayalin ötesinde hakikat başkadır. Çiftçinin ve anlatıcının bakış açıları birbirinden farklıdır bu anlamda hikâyenin sonu da ironiktir. Çiftçinin dertleriyle iç dünyasına yönelen, sorgulamalara girişen yazar, ekinlerin bu yıl iyi olup olmadığına karşılık sorduğu sorunun “niçin, Allah’a bin şükür, ekinlerde ne var ki?” (Fikret 2020:151) cevabıyla kendine gelir. Yazarın tabiriyle adamcağız her şeye rağmen hoşnuttur. Bu hikâyede sosyal gözlemlerini anlatan yazar, köylü-aydın çatışmasının ilk örneklerinden birini de vermiş olur. Çiftçinin yaşadığı gerçeklik düzlemiyle yazarınki aynı değildir. Aza kanaat eden, doğanın getirdikleriyle yetinen halk, aslında halinden hoşnuttur.

Mefrûr-ı Gayret: Tevfik Fikret’in eserlerini ekonomik koşullar açısından da değerlendiren Mehmet Fuat’a göre iç dünya bölünmesinin hikâyedeki karakterlere ve yazarın bakış açısına yansıdığı görülür. Mehmet Fuat, Fikret’in düşünce dünyasında ekonomi biliminin etkisinin görülmediğini söyler (Fuat 1995: 91). Fakat Fikret hiçbir siyasi eyleme girmese de meselelere dışarıdan baksa da sahip olduğu katı ahlâk anlayışıyla toplumsalcıdır (Fuat 1995: 92). Dönemin sosyal ve ekonomik koşulları gereği taşradan İstanbul’a göçebilen ailelerin özlemi çocuklarını “asri” (çağcıl) okullarda okutup devlet kapısına vermektir (Fuat 1995: 88). Bu hikâyede de Anadolu’daki yaşamını bırakıp doktor olma mücadelesi uğruna tüm varlığını tüketen bir gencin dramı anlatılır.

Hâkim bakış açısıyla yazılan hikâyenin ana karakteri yazarından izler taşır. Mekân ilk hikâyelerden farklı olarak evden dışa doğru açılım gösterir. Bu hikâyeyi farklı kılan yanlardan biri de hikâyede diyaloglara da daha fazla yer verilmesidir.

“Fakat o kabul etmiyor, cemiyet içindeki mevki-i zelilinin lisân-ı teşekkîsine iâre ettiği serbazlıkla bütün söylenen fikirleri alaya alıyor, sonra hepsine birden yalnız bir kelime ile cevap veriyordu:

-Bilmezsiniz...” (Fikret 2020: 153).

Hikâyenin ana karakteri Doktor Halil Ahmet Bey, delirme noktasına gelmişçesine mutsuzdur ve kahvedekilere karşı saldırgan bir tavır takınarak bilimden ve bilimin getirdiklerinden şikâyet eder, uzun uzun söylevler verir. Düşünsel alana giren Fikret, *Tarlada* hikâyesinde olduğu gibi köylünün mutluluğuyla ve okumuş insanın çaresizliğini karşı karşıya getirir.

“-Evet, mektep, kitaplar... Hep kabahat beni mektebe verenlerde, o kitapları okumak için, okuyup adam olmak için beni çobanlığımдан, hayvanlığımдан ayırıp

mektebe verenlerde değil mi? “Ak sabanın Halil olmak benim neme el vermiyordu” (Fikret 2020: 154).

Mefîûr-ı Gayret varoluşçu kaygılar taşıyan, hayatın anlamı üzerine düşünen karakter yapısıyla dönemin koşullarına göre değerlendirdiğimizde özgün bir niteliğe sahiptir. Melankolik bir karaktere sahip olan, bu yönüyle çok defa incelenen Tevfik Fikret'in kimi zaman saldırganlaşan, eleştiriden kaçınmayan kişilik yapısı da bilinmektedir. Aynı içsel sıkıntıları yaşayan, çözümü iç dünyasında kapanmakta bulan anlatıcı, doktor olmak için çok çalışmak zorunda kalan, bu uğurda tüm varlığını yitiren, mesleğini yapamaz hale gelen Halil Ahmet'in bunalımını içselleştirmiştir. Bu doğrultuda değerlendirildiğinde içli hassasiyetlerin yerini gerçek buhranlar almıştır. Fikret, sosyal eleştirisini bu sefer de eğitim şartlarının zorluğu vurgusuyla yapar. Yoksullukla mücadele eden, zor şartlarda eğitim alan gençlerin mesleklerinde başarıya ulaşmaları çok zordur. Hikâyenin son bölümünde Halil Ahmet'in karşısına çıkarılan başarılı doktor bu durumun örneğidir.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın (1901-1962) Tevfik Fikret hakkındaki görüşlerinin hikâyelerindeki içerik unsurlarını doğrudan kapsadığı söylenebilir: “Fikret'in eserinden alınabilecek en güzel ders, onun ferdi bir melâlden büyük bir insanlık ümidine doğru geçişidir. Bu geçişin büyüklüğü onun hayatını bir nevi yüksek ve beşeri bir tecrübe haline getirir” (Tanpınar 1969: 269). Tevfik Fikret hikâyelerinde bireysel sorunların yarattığı melankoliden toplumsal sorunların ortaya çıkardığı buhranlı bir ruh haline doğru ilerlemiştir.

Sonuç

Edebiyat dünyamızda daha çok şair kimliğiyle tanınan Tevfik Fikret, nesir türünde de yazılar yazmıştır. 1894-1899 tarihleri arasında *Malumat*, *Maarif*, *Servet-i Fünun* ve *Asır* dergilerinde hikâye türünde on eser kaleme almıştır. Abdullah Uçman'ın Fikret'in bir heves sonucu hikâye yazmaya başladığı ancak başarıya ulaşamadığı için yazmayı bıraktığı şeklindeki yorumu 1899 yılından sonra hikâye yazmamasının sebebi olarak açıklanabilir. Tevfik Fikret'in hikâyeleri döneminin genel özelliklerini taşımaktadır. “Aşırı Hassasiyet İçeren Romantik Tonda Yazılmış Hikâyeler” ve “Gözleme Dayanan Gerçekçi Hikâyeler” başlıkları altında kronolojik olarak incelediğimiz hikâyeler, Tevfik Fikret'in bir sanatçı olarak hassasiyetlerindeki ve bu hassasiyetlere bağlı olarak temalarındaki değişimi de gözler önüne serer. İlk yazılan hikâyeler romantizm etkisi taşımaktadır. Aşırı hassasiyet ve bireysel duygulanımlar içeren bu

hikâyelerde verem, ölüm karşısında duyulan çaresizlik, annelik, aşk, erken yaşta yapılan evlilikler, aile hayatı gibi konuları işlemiş, sanatkârane bir üslubu tercih etmiştir. Bu hikâyelerde Servet-i Fünûn edebiyatının tabiat anlayışına uygun olarak tabiat, karakterlerin ruh hallerine eşlik etmekte ve canlı, güzelliğiyle büyüleyen bir levha olarak görülmektedir. Bu güzelliklere eşlik eden mekân ise İstanbul'dur. Hikâyelerin kişi kadrosu sınırlıdır. Fikret'in yaşamından izler taşıyan yirmi, yirmi bir yaşlarında hayata atılan ailesini çocuk yaşta kaybeden erkek karakterlerle birlikte, veremli genç kızlar, çocuklarını yaşamın merkezine koyan kutsal olarak ifade edilen anneler, çalışma gayreti içinde kendilerini ailelerine adayan babalar, hikâyelerin şahıs kadrosunu oluşturmaktadır. İkinci başlık altında incelediğimiz realist gözlemlere dayanan hikâyelerde ise yazar geçim sorunları, yaşlılık, hastalık gibi konuları odağına alır. Bu hikâyelerde dil daha hafiftir ve tabiat da içinde yaşam mücadelesi veren insanla birlikte şekillenir. Mekân genellikle yine İstanbul'dur. Evle sınırlı kalan mekân, zaman zaman dış dünyaya/mekâna doğru genişler. Lokantada karşılaşılan hasta ve yaşlı adam, tarlada çalışan çiftçi gibi karakterlerle hikâyelerin şahıs kadrosu da çeşitlenmiştir.

Tevfik Fikret'in hikâyeleri, özellikle içerik bakımından şiirleriyle benzeşmektedir. Bu benzerlik, onun eserlerinin bir metot (türlerarası ilişki) bağlamında değerlendirilebileceğini de gösterir. Tevfik Fikret'in şiirleri ile hikâyeleri arasındaki benzerlikler onun eserlerindeki otobiyografik unsurları belirginleştirmesi bakımından da anlamlıdır.

Kaynakça

- Akay, Hasan (2007), *Yeni Türk Şiirinin Kurucularından Tevfik Fikret*, İstanbul: 3F Yayınevi.
- Ayvazoğlu, Beşir (2019), *Fikret "Kendi Cevvim, Kendi Eflâkîmde Kendim Tâîrîm"*, İstanbul: Everest Yayınları.
- Akyüz, Kenan (1965), *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*, Ankara Üniversitesi DTCF Türkoloji Dergisi, Ankara, C.2, nr.1.
- Atay, Selçuk (2019), *Tevfik Fikret Gösterge Bilimsel Bir Okuma Denemesi*, Akçağ Yayınları.
- Cenap Şahabettin (2011), *Bütün Şiirleri*, haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, Necat Birinci, Abdullah Uçman), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Deveci, Mutlu (2014), *Halit Ziya Uşaklıgil'in Öykülerinde Yapı ve İzlek*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- İzzettin, A. (1929), "Tevfik Fikret ve Psikanaliz Tetkikleri 1", *İctihad*, sayı 281, 15 Eylül 1929, s. 5261-5262.
- Kaplan, Mehmet (1995), *Tevfik Fikret, Devir-Şahsiyet-Eser*, İstanbul: Dergâh Yay.
- Küçükler Kuşcu, Nuray (2017), "Halid Ziya Uşaklıgil'in Hikâye Başlıklı Eserinde Gerçekçilik" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 10 Sayı: 52 Ekim 2017, s. 191-198.
- Mehmet Fuat (1995), *Tevfik Fikret*, İstanbul: Adam Yay.
- Özer Aydın, Emel (2019), "Acıyı Dizelere Dökmek: Servet-i Fünun Dönemi Şiirlerinde Acı Çeken Beden", *Yeni Türk Edebiyatı*, 2019, Sayı:20 183-207.
- Parlatır, İsmail (1993), *Tevfik Fikret, Dil ve Edebiyat Yazıları*, Haz: Prof. Dr. İsmail Parlatır, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu Türk Dil Kurumu Yay: 534 Türk Yazarları Dizisi:1, Ankara, 1993.
- Recaizâde Mahmut Ekrem (2014), *Muhsin Bey Yahut Şairliğin Hazin Bir Neticesi*, İstanbul: Papersense Yayınları.
- Sağlam, Nuri (2003), "Servet-i Fünun'a Kadar Tevfik Fikret ve Bilinmeyen Şiirleri", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Cilt:30, 2003. S.403-444.
- Sazyek, Hakan (1998), "Halit Ziya Uşaklıgil'in Öykücülüğü", *Adam Öykü*, S.14, Ocak-Şubat 1998, s.113-123.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1969), *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Haz: Zeynep Kerman, İstanbul: Dergâh Yay.
- Teber, Serol (2002), *Tevfik Fikret'in Melankolik Dünyası Aşçıyan'daki Kâhin*, İstanbul: Okuyanlar Yayınları.

-
- Tevfik Fikret, (1993), *Dil ve Edebiyat Yazıları*, Haz: Prof. Dr. İsmail Parlatır, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları:534 Türk Yazarları Dizisi 1.
- Tevfik Fikret (2020), *Senin İçin*, Haz: Erol Gökşen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Uçman, Abdullah (2020), “Tevfik Fikret’in Hikâye ve Mensûreleri Üzerine Birkaç Söz”, Tevfik Fikret, *Senin İçin*, Haz: Erol Gökşen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Uşaklıgil, Halid Ziya (2012) , *Hikâye*, Yayına Hazırlayan: Fazıl Gökçek, İstanbul: Özgür Yayınları, s.5-9

Deniz Kenarında Metafor Yağmuru: Halit Ziya Uşaklıgil'in Nemide Romanında Denizin Kullanımı*

Yeşim Esin HAMAMCI **

Seval ŞAHİN ***

Öz

Edebiyatta tabiatın varlığının yeni anlatım şekillerine yol açıp açmadığı, anlatının olanaklarını geliştirip geliştirmediğinin izini sürmek önemlidir. Bu makalede, Halit Ziya Uşaklıgil'in ilk dönem romanlarından *Nemide*'de kurgu ve yapının oluşumunda denizin etkileri üzerinde durulacaktır. Deniz, bu romanda, anlatının akışına yön veren, olay örgüsündeki dönüm noktalarını oluşturan bir unsur olarak yer alır. Roman- da bütün olayların başlangıcı Nemide karakterinin deniz kenarına gitmek istemesiyle başlar. Halit Ziya Uşaklıgil'in deniz üzerinden bir temaşa, seyredalışı başlattığı ilk roman *Nemide*'dir. Uşaklıgil, romanda, bir empresyonist ressam gibi manzaralar çizer ve buraya karakterinin ruhunu yerleştirir. Shin Yamashiro, *American Sea Literature- Seascapes, Beach Narratives, and Underwater Explorations* kitabındaki kara ve deniz etkileşiminin çevre ve kültüre yansımaları edebiyat üzerinden inceleyerek *karasal ve deniz değerleri, seaman (deniz düşü kuran-deniz insanı) ve landman (kara düşü kuran-kara insanı)* kavramlarını kullanır. Yamashiro'ya göre karasal değerler maddiyat, tüketim, mülkiyet hakları, hiyerarşi, sömürge kültürünün özetidir ve toprak temelli yaşam kodlarına sahiptir ve landman (*kara düşü kuran karakter-kara insanı*) kavramı, bahsedilen karasal değerleri sahiplenmiş karakterlerin genel adıdır. Deniz, vahşi ve asosyal bir arenadır; orada “okyanussal” değerler baskındır. “Okyanussal” değerler yani deniz değerleri, küresel ekonominde bağımsız bir alandır; burada kimlikler, milliyetler kaybolur. Halit Ziya'nın romanları arasında ilk kez *Nemide*'de denizde ölüm oyunu sahnesi ve bunun karşısında karakterin bulanık zihni görülür. *Nemide*'nin zihni denizde bulanır, yavaş yavaş düşünmeye başlar ve kendi kendisine bir soru sorar. Soru sorma süreci sonrasında “birdenbire” gelen cevaplar romanın dönüm noktasını oluşturur. Sonunu deniz sahneleri üzerinden hazırlayan bu roman yapısı Türk edebiyatında ilk kez görülmektedir ve bunda kendini denize karşı konumlandıran “deniz insanı” ve “kara insanı” karakterlerinin varlığı önemli bir yer taşır.

Anahtar Kelimeler: Halit Ziya Uşaklıgil, deniz, kara insanı, deniz insanı, roman, ölüm.

Bu makale, Prof. Dr. Seval Şahin'in danışmanlığında Yeşim Esin Hamamcı tarafından hazırlanan yüksek lisans tezin- den yola çıkarak yazılmıştır. Bkz. Hamamcı, Yeşim Esin (2019), Halit Ziya Uşaklıgil ve Mehmet Rauf'un Romanla- rında Bir Varlık Deneyimi Olarak Deniz. İstanbul: (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

** Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı, İstanbul, Türkiye.

Elmek: esinhamamci@gmail.com

http://orcid.org/0000-0002-3287-5261.

*** Prof. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İs- tanbul, Türkiye.

Elmek: sevals@gmail.com

http://orcid.org/0000-0003-1548-6763.

Geliş Tarihi / Received Date: 20.11.2020
Kabul Tarihi / Accepted Date: 24.07.2021

DOI: DOI: 10.30767/ diledeara.828721

Metaphor Shower By The Seashore: Halit Ziya Uşaklıgil's Use Of The Sea In His Novel Nemide

Abstract

It is important that we discover whether or not the existence of sea in literature paves the way for new narrative styles, and improve the means of narrative. This article will emphasize the effects of the sea in the formation of fiction and structure in Halit Ziya Uşaklıgil's literature based on one of his early novels, *Nemide*. The sea, in this novel, appears as an element that shapes the narrative flow, and determines the turning points. The beginning of all the events starts with the character of Nemide wishing to go to the seaside. This is the first novel in which Halit Ziya Uşaklıgil started a spectacle and contemplation through the sea. Uşaklıgil drew landscapes as an impressionist artist would, and placed the soul of his character there. Shin Yamashiro uses the notions of *land and sea values, seaman (who dreams of sea) and landman (who dreams of lands)* in his book *American Sea Literature- Seascapes, Beach Narratives, and Underwater Explorations* by analyzing how the interaction between sea and land reflects on environment and culture through literature. *Nemide* will also be examined by focusing on Yamashiro's approach. According to Yamashiro, land values are the summary for the culture of materiality, consumption, rights of ownership, hierarchy and exploitation, and include land-based living codes. And the notion of *landman* (the character who dreams of land) is the common name for all the characters laying claim on the said land values. The sea is a wild and antisocial sphere; oceanic values are dominant there. Oceanic values, i.e. marine values, present a sphere independent from global economy; identities and nationalities disappear there. Play of death in the sea and the blurred mind of the character in the face of death appear first in *Nemide* of all Halit Ziya Uşaklıgil's works. *Nemide's* mind gets blurred in the sea, she slowly begins to ponder, and then asks herself a question. The answers that she "suddenly" gets for the question build the climax in the novel. When the scenes involving the sea are combined together, virtually a film composition appears. This type of a novel structure, which determines the ending through the scenes of sea, appears for the first time in the Turkish literature. And the presence of the seaman and landman characters, positioning themselves in relation to the sea, is an important part in this.

Keywords: Halit Ziya Uşaklıgil, sea, landman, seaman, novel, dead.

Extended Summary

It is important that we discover whether or not the existence of sea in literature paves the way for new narrative styles, and improve the means of narrative. This article will emphasize on the effects of the sea in the formation of fiction and structure in Halit Ziya Uşaklıgil's literature based on one of his early novels, *Nemide*. The sea, in this novel, appears as an element that shapes the narrative flow, and determines the turning points. The beginning of all the events starts with the character of *Nemide* wishing to go to the seaside. This is the first novel in which Halit Ziya Uşaklıgil started a spectacle and contemplation through the sea. Uşaklıgil drew landscapes as an impressionist artist would, and placed the soul of his character there.

Shin Yamashiro uses the notions of *land and sea values*, *seaman (who dreams of sea)* and *landman (who dreams of lands)* in his book *American Sea Literature- Seascapes, Beach Narratives, and Underwater Explorations* by analyzing how the interaction between sea and land reflects on environment and culture through literature. According to Yamashiro, land values are the summary for the culture of materiality, consumption, rights of ownership, hierarchy and exploitation, and include land-based living codes. And the notion of *landman* (the character who dreams of land) is the common name for all the characters laying claim on the said land values. The sea is a wild and antisocial sphere; oceanic values are dominant there. Oceanic values, i.e. marine values, present a sphere independent from global economy; identities and nationalities disappear there.

Epiphany is often used in sea literature. This type of literature should be taken together with the elements of wind, wave, light, sun and air, because they all may symbolize a phenomenon along with the sea. Seascape is often filled with peace and harmony. Seashore, swaying between the land and sea, is the vantage point to "contemplate". Both sides of the seashore, at this point, become a momentary and interactive place, which is a neutral ground including deep metaphoric meanings. Thus, it goes beyond physicality. Seashore is a nonphysical extent of terrain leading to get various denotations from its front and back sides. It offers various values of life on the edge of civilization and the wild, proving neither terrestrial nor oceanic uniformity. Although it is a marginal sphere, it is a place where existence may turn into something else, and an eternal metamorphosis, which constantly changes forms. It creates spec-

tacle frames. Personal mood changes, in other words, trans personality is observed here. It transforms into a metaphor that defines distress. These build the notion of seaman against the character of landman.

One other work that analyzes the physical and psychological influences of the sea is *Water and Dreams* by Gaston Bachelard. To him, viewing the sea is to flow and die out. The sea acts as a “mirror” where the character sees and experiences his own melancholy. The mirror points to aggressive love, in other words, dominant narcissism as classical psychoanalysis; it is also the reflector of abysmal dreams. Bachelard mentions those, who work on space like himself, as “lovers of place” (*topophils*) in his book *The Poetics of Space*. In this essay, this definition is transformed into the physical effect of the sea and used to describe the character. Characters are described as a *lover of place*, when they are completely bound up with “oceanic values” or “land values”, and never detach themselves from them. The *lover of place* (*topophils*) character is independent of the notions of *landman* and *seaman*. A character can be both a lover of place and *seaman or landman*. However, *topophilia* on its own cannot transform a character into a *seaman or landman*. Wherever the “*topophilia*” character is happy –in land or sea- space or setting turns into a happy place, and into an unhappy place if the character is unhappy. The basis of the analysis for space is placed into a conscious “place”.

In *Modernism on Sea: Art and Culture at the British Seaside*, written by Alexandra Harris and Lara Fiegel, Virginia Woolf's book *To The Lighthouse* (1927) is identified as the sound of waves as the repetition of the sea, and pleasant, soothing *moments of trance* in which Mrs Ramsey gains strength. Thus, the sea practically expresses an escape, and space of regeneration. In the novel, however, the sea shows itself in its most merciless state in a sudden change: the *cruel sea*. In modernist literature, if the sea is described as a land of escape, it becomes regeneration and a momentary view for hope rather than a continual description.

Play of death in the sea and the blurred mind of the character in the face of death appear first in *Nemide* of all Halit Ziya Uşaklıgil's works. *Nemide*'s mind gets blurred in the sea, she slowly begins to ponder, and then asks herself a question. The answers that she “suddenly” gets for the question build the climax in the novel. When the scenes involving the sea are combined together, virtually a film composition appears. This type of a novel structure, which determines the ending through the scenes of sea, appears for the first time in the Turkish literature. And the presence of the seaman and landman characters, positioning themselves in relation to the sea, is an important part in this.

Giriş

Tabiatın varlığının edebiyatta yeni anlatım şekillerine yol açıp açmadığı, edebiyat tarihi çalışmalarında, kurgu ve anlatım tekniklerinin gelişmelerinin izini sürmek açısından önemlidir. Tabiatın yazarlar ve şairler üzerindeki etkisi özellikle Romantizmde etkilidir. Tabiatın ruhların aynası olması, varlık ve ruhun birleşimi, zamanın geçişinin izlerinin tabiatla birleştirilmesi Romantizmin temel unsurlarındandır. Tabiat unsurlarından deniz, Romantizmden modernist edebiyata giden çizgide önceleri daha çok bir betimleme unsuruyken sonrasında doğrudan kurgunun yapısını etkileyen bir araç olmuş, kahramanın düşüncelerinin bir yansıması gibi çalışarak kurguda anlatım tekniklerinin yaratılmasında işlevsel bir görev üstlenmiştir.

Denizin edebiyattaki rolü konusunda Shin Yamashiro'nun *Amerikan Deniz Edebiyatı, Deniz Manzaraları, Plaj Anlatıları ve Sualtı Araştırmaları* kitabındaki *kara düşü kuran insan-(kara insanı)* ve *deniz düşü kuran insan-(deniz insanı)* (metinde bundan sonra kısaca deniz insanı ve kara insanı olarak geçecek) kavramları öncü bir çalışma niteliği taşımaktadır. Yamashiro, kara insanı kavramını genel olarak kimlikler, sınıflar gibi hiyerarşik sistemler içerisinde kendine yer bulmaya çalışan insan olarak adlandırır. Buna karşılık deniz insanı, tüm sınıfsal ve toplumsal yükümlülüklerden uzaklaşır, kaçır, bunları reddeder. Kara, maddiyat, tüketim, mülkiyet hakları, hiyerarşi, sömürge kültürünün özeti ve temellerini şehirde/metropolde bulduğundan kara insanı da karasal zamanı, onun dayattığı gündelik hayat normlarını yaşar. Bu yaşam, küresel ekonomiyle sıkı bir şekilde bağlantılıdır, kimlikler, milliyetler, sınıflar gibi farklı hiyerarşilerle varlığını devam ettirir ve buna bağlı olarak toplumda gerçek kimlik askıya alınır. Deniz ise, vahşi bir arenadır, karasal yaşamın dayattığı hiyerarşilerden bağımsız bir alan olduğundan burada kimlikler, milliyetler, sınıflar kaybolur ve bunun sağladığı özgürlük sayesinde romantik fikirlerin, hayallerin “dünyevi temalar” ile doldurulduğu bir alana dönüşür. (Yamashiro 2014: 12).

Deniz insanının bulunduğu eserlerde, kahramanın birden bire içine girdiği düşüncelerin aydınlık bir çözüme kavuştuğu an olan *epifaniye* sık rastlanır ve ortaya çıktığı yerlerde çoğunlukla, rüzgâr, dalga, ışık, güneş, hava elementleriyle beraber görülür. Onun için kara ve denizin arasında duran “sahil” düşünmek için önemli bir noktadır. Çünkü düşünürken manzaranın içinde yer alan kara ve deniz arasında nötr bir bir

alan yaratarak kahramanın zihninde görüntüler uyanmasını sağlar. Görüntülerin varlığıyla gözün önündeki fiziksellik aşılır ve böylece sahil, önünde ve arkasında farklı anlamların oluşumunu sağlayan soyut bir uzantıya dönüşür. Sahil, uygarlık (kara) ve vahşi doğanın (deniz) “arasında” farklı yaşam değerleri önerir, içerdiği metaforik anlamlarla ne kara ne de deniz değerlerinde istikrar gösterir; bir varoluşun başka bir şeye dönüşebileceği bir yer, formları sürekli değiştiren sonsuz bir metamorfozdur. Burada, seyirlik levhalar yaratılarak ruh hâlindeki değişimler bir metafor haline gelir. Böylece *kara insan*ma karşı *deniz insanı* karakterini yaratır. (Yamashiro 2014: 65).

Yamashiro'nun kara insanı ve deniz insanı ayırımına benzer bir şekilde Gaston Bachelard, *Mekânın Poetikası*'nda bir karakterin yukarıda bahsedilen deniz ya da kara değerlerine “tamamen” bağlı olduğu durumlarda onu *yer-sever* olarak tanımlar. Yer analizinin temeli, bilinçli olarak bir “yer”e yerleşmektir. *Yer-sever* karakter hangi mekânda mutluydu -kara, deniz- mekân, ortam onun için *mutlu-mekâna* mutsuz ise *mutsuz-mekâna* dönüşür. Yamashiro'nun araziye kara ve deniz olarak ikiye ayırması gibi Bachelard da kahramanı “yer”inde mutlu ya da mutsuz olmasıyla ilişkilendirir. Deniz insanının “deniz”le ilgili değerlerden kopmaması, onu, denizde aradığını bulan, mutlu bir kahramana çevirir ve böylece denizi de “mutlu-mekân” yapar; denizdeki mutlu kahraman da “yer-sever”e dönüşür. Bunun yanı sıra kara ve deniz insanını ayıran özelliklerden biri de kurdukları düşlerdir ve bu noktada deniz önemli bir işleve sahiptir. Denizin tekrarı olarak dalgaların sesi, hoş, rahatlatıcı “*trans anları*”na olanak sağlar. Böylece deniz, gerçekten bir kaçışı, kaçış aracılığıyla yenilenme alanını ifade eder. Dorrit Cohn, *Şeffaf Zihinler- Kurmaca Eserlerde Bilincin Sunumu*'nda *trans anları*nda, kahramanın zihninin donduğu ya da bulandığı noktada sıkça *görü anlatısına* rastlandığını söyler. Görü anlatısı, rüyadan farklı olarak, uyanık bireyin “zihninin felç olması” durumudur. Bu anlatı türü, zihinsel yaşamın en bulanık, bilinmez alanlarına ulaşır, onun derinliklerine iner; burada dilsel faaliyet sınırlıdır. Bilinçdışı dilden mahrumdur ve birden beliren sembollerden çıkartılabilir. (Cohn 2008:23)

Görü anlatısı deniz kenarında, denize bakarken sıkça görülür, bu tür anlatı başladığında romanda zaman akışı yavaşlar, *deniz zamanı* oluşur. Karada ise bilinç açık olduğundan müphemlikler, belirsizlikler kaybolur, *karasal zaman* ortaya çıkar. Yukarıda da bahsedildiği üzere kahramanın baktığı bir mekân olarak deniz, düşüncenin belirmesi için avantajlı bir noktadır. Denizin imgesel olarak da müphemliğe kapı açmasıyla beraber ona bakan kişinin zihninde karada sıkça görülmeyen “düşünceler” oluşmaya başlar. Düşüncenin başlangıcı ile deniz zamanı da başlar.

“Bakış”ın düşünceyle birleşmesiyle görü anlatısının kapısı aralanır. Hülya belki de serap denilebilecek görüntülerin varlığı ise trans anına denk gelir. Bu trans anı sona erdiğinde beliren düşünce bir noktaya varır. Kahramanın romanda olayların dönüşümünü yaratacak kararlar aldığı bir düşünceye böyle bir “birdenbire”likle, trans anıyla karar vermesi de *epifaniye* işaret eder.

Halit Ziya Uşaklıgil, ilk dönem romanlarından *Nemide*’de kara ve deniz insanı ayrımını net bir şekilde ortaya koyarak kahramanlarının yaşamlarını, rüyalarını ve hayallerini bu farklılık üzerine kurar. Romandaki kurgunun metaforlarla beslenen bir yapıyı oluşturmasında kahramanlar arasındaki bu ayrım ve doğrudan denizle kurdukları ilişki ve düşünceleri asıl araçlardır. Halit Ziya edebiyatında sonrasında sıklıkla karşılaşılabileceğimiz bu yapının başlangıcı *Nemide*’dir.

Nötr Bir Zemin Olarak Deniz

Nemide romanı 1892’de yayımlanır. Halit Ziya Uşaklıgil’in romanlarında sıklıkla kullandığı aşk üçgeni, bu romanda iki genç kızın -Nemide, Nahit-, Nail’e olan aşkı üzerinden görülür. Romanda Nail’in, Nemide ve Nahit arasında yaşadığı gidip gelmeler hepsine farklı bir son hazırlayacaktır.

Halit Ziya, döneminde “hikâye” olarak adlandırılan roman türünün doğuşunu, gelişmesini sistemli bir şekilde ortaya koyduğu, romantik ve realist roman anlayışını karşılaştırdığı *Hikâye*’de bu roman hakkında şöyle der:

“Nemide asabi, hissiyat-ı müteheyice sahibi vereme müstaid, bedbaht bir surette tevellüd etmiş, validesiz olmakla beraber pederi nezdinde fevkalade kıymettar, lakin şebabının ve suret-i hilkatinin icap ettiği surette galeyanlı bir hayattan mahrum, saadet içinde mahzun bir kızdır. Nahid, metin, kuvvetli, vakur, âmâline vüsul için azm-i kavî sahibi, tufuliyetinden beri felakete alışmış, fakat arzularını kaderin pençesinden almaya, yavrularını bir tehlikeden kurtarmaya müheyya kükremiş bir dişi arslan gibi hazır bir kızdır. Nail, hafif, lakayt, hissiz bir delikanlıdır. Genç kızların ikisini de sevmiyor, fakat ikisine de meyyal... Nail’i, Nemide asabi, Nahid bedbaht bir kız gibi seviyor. Ne olacak? Bu muhabbetlerden ne netice çıkması tabiidir; o üç kişiyi o neticeye sevkedecek hissiyat nedir? O hissiyat nasıl husule gelecek? İşte *Nemide* bu esasa mübtenidir; eğer bu esas erbab-ı iktidardan bir hikâye-nüvis tarafından idare olursa idi güzel bir eser vücuda getirmeye kabiliyeti olan bu esas bendeniz gibi henüz kalemine sahip olmayanların elinde pek sönük kalır.” (Uşaklıgil 2012: 91-92)

Romanda deniz mekânı olarak yalının ve aslında sahilin kullanımı Nemide'nin yer-sever deniz karakteri olduğunu açıklamak için işlevseldir. Nitekim *Nemide*'de, her şey onun deniz kenarına gitmek istemesiyle başlar. Çok uzaklara gitmek isteyen Nemide, babasıyla Kanlıca'daki yalıya taşınır ve buranın bahçesindeki bahardan, ışıktan, deniz manzarasından etkilenir: "İlk defa olarak kapıdan girdiği zaman senelerce kendi haline bırakılmış ağaçlardan müteşekkil vahşi, sık bir kuru gördü. Genç kız kapı açılır açılmaz birdenbire gözlerine çarpan bu manzara karşısında mebhut, bir müddet tevakkuf etti, gözleri yeşillikten mürekkebe bir dünya teşkil eden bahçeye daldı... Köşk korunun ilerisinde, denize yakın bir mahalde kâin idi, sokak kapısından girildiği zaman köşkün beyaz duvarları ağaçlar arasından müşevveş bir surette görünüyordu." (Uşaklıgil 2013: 75).

Nemide Kanlıca'daki yalıda mutluluk ve coşkunluk hissiyle dolar. Deniz kenarına yani yalıya gelinmesiyle deniz zamanının süreci başlar. Nemide'nin yalıya geldiğinde hissettiği şeylerden biri de denizi gördüğündeki mutluluğudur; çünkü öteye gitme, kaçma isteğiyle, eski evinden (kara alanından) deniz kenarına gelerek kendini iyi hissettiği dünyasını (mutlu-mekânı) bulmuş olur.

Deniz kenarındaki sahilde yer alan yalı deniz ve kara değerlerinin ortasıdır. Yalının denize bakan bahçesi, pencere kenarları denize ve ona ait değerlere yaklaşım hayal ve düşüncelere açılırken yalının odaları hiyerarşik bir düzende ilerleyen yaşam alanıyla kara değerlerine dahildir. Odalar Nemide'nin deniz gibi mutlu olduğu yerlerden ziyade günlük hayatını geçirdiği, görü anlatılarının çok görülmediği, sadece bir "ev içi"nden ibarettir. Bahçe ise görü anlatılarını aralayan sahilin uzantısı olarak deniz değerleri içerisinde yer alır. Yalı bu zıtlıkta nötr bir zemine oturur. Nemide ötesine gidemediği, gerisinde de kalamadığı bu zeminde arafta asılı kalmış gibidir. Bu arafta kalmışlıkta yalının "metruk"luğu ve ağaçlarla kaplanmış olması etkilidir. Orman, dışa kapalı bir alan oluşuyla romanda Nemide'nin bilincine tekabül ederken ağaçlarla çevrili, beyaz duvarlı yalı, onun beyaz, yani saf bilincinin açılacağı, yavaş yavaş bulanık zihninde düşüncelerin çözüleceği/karışacağı bir alandır. Nemide'nin tam da ergenlik çağındaki bir genç kız olarak denize karşı bu ilk temasları önemlidir. Bu temaslar, "işsel uçsuz-bucaksızlık" oluşturarak onda farkındalıklar yaratacaktır. İşsel uçsuz-bucaksızlık da Nemide'nin Kanlıca'daki yalıdaki denizi seyredalişi ile birlikte belirir. Romanda, Nemide'nin denizi görmeden önce kendine mutlu-mekân oluşturduğundan ya da uzun bakışlarla tefekküre dalışlarından söz edilmez. O, Kanlıca'daki yalıya gelip, buradaki denizi görerek sadece bedenini değil duygularını da serpiltecek dü-

şünce kırıntılarını oluşturur. Bu noktada yukarıda kullanılan Bachelard'ın *içsel uçsuz-bucaksızlık* kavramı devreye girer: “Denizin ve ovanın uçsuz bucaksızlıklarında uzaktan, tefekküre dalarak, büyüklüğün teması sırasında oluşan titreşimleri kendi içimizde basit bir anı aracılığıyla yeniden yaşayabiliriz. Peki ama söz konusu olan gerçekten bir anı mıdır? Hayal gücü, uçsuz bucaksızlığa dair hayalleri sınır tanımaksızın büyütemez mi tek başına? Hayal gücü, ilk temasıdan itibaren etkin değil midir zaten?” (Bachelard 2014: 223) Nemide için sahil kenarı, artık mutlu-mekândır. Arzularını yansıtan deniz manzarasına bakmadan duramaz ve bilincini temsil eden bahçeden neredeyse dışarıya çıkmaz. İçselliğini bu evde yeniden keşfeden Nemide'yi, sokakta, hareket halinde göremeyiz çünkü dışarıyı tedirginlik vericidir ve orada, “her şeyin makine olduğu bu yerlerden içsel yaşam kaçıp gider.” (Bachelard 2014: 54). “Bu oda, cephesi bahçeye nazır olmak üzere yalının sağ köşesini işgal ediyordu. Oda kapısının karşısına tesadüf eden tarafta iki büyük pencere ağaçların arasından boğazın bir kısmını gösteriyordu. Bu pencerelerden birine ilerleyerek kanatları açtı, başını biraz sarkıtarak iki tarafına baktı, bir tarafında muzlim bir koru, diğer tarafında münevver bir deniz gördü. Geriye çekilerek bahçeye nazır olan pencerelere ilerledi. Bu tarafta iki pencere ile ortasında camlı bir kapı vardı, kapıyı açtı, kendisini uzun bir şehnişinde buldu, bu şehnişin köşkün bir kısmını büsbütün kuşatmıştı.” (Uşaklıgil 2013: 78).

Bachelard'ın bahsettiği “ilk temasıdan itibaren etkin olan hayal gücü”, uzaklara, tefekküre dalan karakterin içsel uçsuz bucaksızlığında etkindir. Bir tarafı ışıklar içinde gözükken deniz, diğer tarafı yeşil bir bahçeye bakan odasının penceresinde Nemide, içsel uçsuz bucaksızlığını da keşfetmektedir.

Kendiyle Konuşan Deniz

Nemide'de deniz, bir manzaradan ziyade, kasvetli bir ânı, saadeti, hüznü, korkuyu, tereddüdü yani bir duyguyu temsil eder. Nail'e âşık Nahit ile Nemide, yalının denize bakan avlusunda oturmaktadırlar. *Nemide*'de, aşk üçgenindeki iki kadın -Nahit ile Nemide- deniz manzarasını izlerken bir taraftan birbirlerinin kasvetlerini paylaşmaktadırlar. Deniz kenarında, sarmaşıklarla çevrili, fenerin hayal gibi belirsiz bir donuk ışık ile vücutlarını aydınlattığı bir ortamdadırlar. Sarmaşıklar gibi birbiri içine geçen, birbirinin köklerinden beslenen bu karakterlerin arasındaki akışkanlık şu şekilde verilir: “Nahit ile Nemide köşkün cihetine nazır olan avlusunda oturuyorlardı. Sarmaşıklarla muhat olan kameriyede asılı bir fener, genç kızların karanlık içinde bir hayal gibi müşevveş bir surette fark edilen vücutlarına donuk bir ziya salıyordu.

Havanın hafif ihtizazıyla fener iki tarafa ağır meyillerle sallandıkça intişar eden ziya genç kızların saçlarından çehrelerine, dizlerinden sinelerine raks ederek vücutlarının muhtelif yerlerine buseler konduruyordu. (Uşaklıgil 2013: 85)

Burada sarmaşık, fener, karanlık, hayal, belirsiz, ziya, donuk, ihtizaz kelimeleri romandaki zamanı yavaşlatarak bu iki gencin bulunduğu o ana odaklanır ve böylece bir trans anına geçilir. Bu, sahilde olmanın getirdiği bir etkidir: “Biraz ötede Boğaz’ın mevcelere, bulutların arasından, gömleğini yırtarak göğsünü arz eden bir genç kız gibi, aheste aheste sıyrılan ayın yer yer saçtığı nur toplarını sürükleyerek cereyan ediyor, karşıda yalılardan sahile akan ziyalar suların üzerinde birbirini kovalayarak raks ediyordu. Etrafta derin bir sükûn, havada büyük bir betaet hüküm sürüyordu.” (Uşaklıgil 2013: 85-86).

Denizin yansıtıcı etkisiyle aynaya dönüştüğü bu anda Nahit ile Nemide’nin ruh durumu Boğaz manzarasına akar ve birleşerek aynılışır: “Nahit’in iri siyah gözleri bir düşünce içinde denizlere akseden yıldızları, nurlara bürünen mevceleri, münevver bir sema ile müşaşaa bir deniz arasında kalmış muzlim koruları dolaşıyor, bütün bu menazır kalbinin hazin duygularını hafif hafif tehiz ediyordu. (Uşaklıgil 2013: 85-86).

Burada göz, gördüğünü anlamlandırabilen bakışa sahip bir zihnin “farkındalığı”nı yansıtacak şekilde verilmiştir. Nahit’in düşüncelere dalmış zihni, ışıklı gökyüzü ile parlak deniz arasında kalmış koruları dolaşır, doğa ile bütünleşir. Böylece zamanın yavaşladığı ana paralel olarak Nahit’in zihnindeki düşünceler de giderek dağılır, yayılır. Bu yavaşlamadan sonra Nahit, sara nöbeti geçirir gibi titrer bir haldedir. Tabiat unsurları zamanda yavaşlatma etkisi yaratarak karakterin zihninin bulanmasına zemin hazırlar: Yıldız, nur, düşünce, dalga, korku, karanlık, kalp, hüznün, titremek kelimeleriyle örülmüş donuk bir manzara ve onu dolduran zıtlıklarla “hüzünle titreyen kalp” ve “düşünceli bir akıl” arasında gidip gelen Nahit vardır. Onun zihni bu anda tabiatla birleşerek hakkında düşündüğü Nemide’ye karşı kendini yeniden var eder. Bakışta kendini bu şekilde hem var hem yok eden iki zihnin varlığı mevcuttur. Bu sakin sulara, birinin zihni -boğularak- ölürlen, bir diğer karakter ona galip gelecek, “seyirlik bakış”ta yeniden doğacaktır.

Romanda zamanın yavaşladığı bir diğer bölüm Nahit’in zihnine odaklanıldığı sahnede görülür. Yalının bir odasında karanlıkta pencere kenarında oturan Nahit denize bakmaktadır: “Nahit odasına çekildiği zaman mumunu yakmadı. Karanlıkta ilerleyerek penceresinin yanındaki sandalyeye oturdu. Nahit’in yattığı oda denize nazırdı. Genç kız karşıki sahilin ziyalarını, denizin bir kısmını görüyordu.” (Uşaklıgil 2013: 112). Nail’in onu aldatması, onda bir “darbe etkisi” yaratır, ağlar. Mutlaka bir

çözüm bulması gerektiğini düşünerek hareketsizce oturur, denizden aldığı ilham ile ne yapacağını karar vermeye çalışır. Burada karar verme noktasının başlangıcını oluşturan “denize bakıp düşünme” bir epifani etkisi yaratır ve bu, Nahit’i “birdenbire” yeni bir karar almaya teşvik eder: Nail’i kaybetmiş olma fikrini kabul edemez, korkar, gecenin karanlığında kendini bahçeye bakan balkona atar. “Titrek bir elle şehnişin kapısını açtı, gözlerinin önünde bahçeyi karanlık bir deniz gibi muhib, durgun gördü. Şehnişinde biraz ilerledi, daha öteye gitmeye cesaret edemiyormuş gibi müteredit idi. Nihayet Nemide’nin odasının önünde durdu, titrek elini uzattı, lakin açmadı. İçinden bir seda ‘Ne yapmak istiyorsun?’ diyordu. Evet, ne yapmak istiyor?.. Bilmiyor. Oraya girmek istiyor. O kadar... Zihnine öyle bir fikir gelmişti. Kalbinde hâkim bir sedanın bağırdığını işitiyordu: ‘Ne için titriyorsun?.. Nahit sende bir şey var.’” (Uşaklıgil 2013: 114).

Aklına gelen cinayet fikri, ölüm ve yaşam arasındaki sınırı hatırlatması ve karar verme yetisinin somutlaşabilme imkânı ile karasal değere aittir. Yalının getirdiği kara-deniz ikiliği buradadır. Kara alanı, karar verme, deniz alanı kararların yok olduğu alan olarak kullanılır. Birbirlerini gerçek anlamda öldürmeseler de birlikte denize baktıkları sahnede, düşüncelerinde bir oluşlarını gördükleri denizde, manzarada birbirlerini çoktan yok edişlerini izleriz. Bu sebeple Nahit, bu anda bahçeyi “karanlık bir deniz” olarak görür. Titrer, yine sara nöbeti geçirir gibi bir ruh haline girer ve kendine sorular sorar: “Ne istiyorsun?”. Nemide’nin odasına girip “bulanık zihin” halinde onun odasını bir gölge gibi dolaşır. Aynanın karşısına geçtiğinde zihni temsil eden bahçe, bir denize dönüşür. Ayna-deniz akışkanlığında Nahit ikizini -kötü yanını- öldürme kararını alır. Zihni bulanıktır ve titremektedir. Aynaya bakarak kendini “kara bir gölgeye” benzetir ve birdenbire bilinci yerine gelir, Nemide’yi öldürmekten vazgeçer ancak kendini ayna- deniz akışkanlığında çoktan boğmuş, bu anda Nemide’nin yaşamasına izin vermiştir. Nemide’nin odasında onu öldürmekten vazgeçmesiyle “ölüm” duygusundan arınır. “Zihninde müthiş bir fikir şimşek gibi çakmıştı. Kendi kendisinden korkarak bu aleti fırlatarak şiddetle dışarıya atıldı, deli gibi bahçeye kadar çıktı.” (Uşaklıgil 2013: 115)

Nail’in Paris’ten dönmesinden sonra denizin kahramanlar üzerindeki epifanik etkisi yeniden ortaya çıkar. Nail, Nahit ve Nemide arasında karar vermeye çalışmaktadır ve deniz kenarına gelerek düşünmeye başlar: “Birdenbire fikrine bir şey geldi. Deniz tarafına ilerledi. Burada yer ince bir kum ile döşenmişti, ayaklarının altında yavaş yavaş çitirdiyordu. Nail köşke kadar geldi, önünden geçti. Denize doğru gitmek

üzere binanın duvarını takibe başladı, köşeyi dönmek üzereyken öte taraftan bir gölgenin hareket ettiğini gördü, tevakkuf etti.” (Uşaklıgil 2013:130).

Deniz kenarı tekrar devreye girecek ve “birdenbire” gelen fikir kahramanın karar almasına sebep olacaktır. Nail, Nahit’i görür ve beraber sahile kadar ilerlerler. Bu sırada “Hafif bir ay ziyası geceyi donuk bir aydınlık içinde bırakmıştı.” (Uşaklıgil 2013: 115). Ay, ışık, donukluk, aydınlık kelimelerinin sık sık kullanıldığı bu sahne adeta onları, Nail ve Nahit’i vurgular, ışıklar şimdi onların üzerindedir. Yazarın daha sonra *Aşk-ı Memnu*’da Bihter’in Behlül’e “Ölüyorum,” demesi şeklinde gerçekleşecek bu sahnenin ilki burada görülür: Nahit, Nail’e “Ölüyorum,” der. Çift öpüşür, Nemide ise onları görmez ve böylece aşkın tamamen dışına fırlatılır. Mutsuzluğu artık denize çıkmak istememesiyle belirtilir. Çünkü daha önce düşüncelerinde, deniz Nail ile birleşmiş ve onun için mutluluğun sembolü olmuştur: “-Hiç!.. Hayatım o kadar mutarrid ve düz geçiyor ki bugün ile dün arasında bir fark bulamadım. Her gün bu bahçede dolaşmak, saatlerce yalnız yalnız gezmek, ara sıra babamla görüşmek, biraz satranç oynamak, pek nadir kanun çalmak, en büyük zamanımı okumakla geçirmek, ikide bir geceleri sandalla denize çıkmak; işte başlıca işlerim bunlardır. Lakin bunların hepsinden yoruldum. Şimdi kalbimde büyük bir sıkıntı hissediyorum.” (Uşaklıgil 2013: 135).

Bu sıkıntıyı hisseden Nemide bir karar verecektir. Nitekim romanda kahramanların karar verme süreçlerini oluşturan mekân genellikle deniz ya da deniz kenarı olarak kullanılmıştır. Denizin karar vermek için işlevsel bir hâle geldiği başka bir bölüm ise Nemide’nin annesini hatırlamasıdır: “Ben pek çok geceler, sandal denizin karanlık sularını yarıp da hafif hafif aktığı zaman derin derin düşünürüm. O zaman kendimi pek yalnız, pek kimsesizlik içinde bulurum. Bana öyle gelir ki eğer bir annem olsaydı daha mesut olacaktım (Uşaklıgil 2013: 136).

Anne eksikliğini hayatı boyunca taşıyan Nemide, baktığı denizde artık kendi ölümünü görmektedir. Yalıda birlikte yenilen bir yemeğin ardından denize açılmak istediğini söyler. Şevket Bey, Nemide hasta olduğu için doktoru Osman Bey’in ona kızacağını söylese de Nahit ve Nail’in de gelmesi şartıyla gitmelerine izin verir. Nemide, hastalığından dolayı kürklere, battaniyeye sarılmış, adeta kefenini giymiş ve ölüme biraz daha yaklaşmış gibidir. Nemide, burada ilk kez deniz-ötesine, sahil-ötesine yani isteklerine, yalının penceresinden bakıp gitme hayalini kurduğu yerlere-annesi gibi ölümüne- yaklaşır. Artık deniz ile kara değerlerinin arasında sıkışmış olan Nahit, Nemide ile önceden yaptığı sandal gezintilerini hatırlayarak rahatlar. Ne-

mide, kürekleri eline alır. Her zaman parlak olan deniz ve ötesi ilk kez karanlıktır, ışıklar sönmüştür: “Kürekler yavaşça denize düştü. Hafif darbelerle suları okşadı, sandal üzerinde zulmetlerin yıldız parıltılarını kovalayarak oynadığı dalgacıkları yararak szld. Ay henüz görünmemişti. Semada ancak birkaç yıldızın donuk ziyaretr gülümsüyordu. Etraf zulmete boğulmuştu.” (Uşaklıgil 2013:181).

Nemide, hareketsiz, denizdeki bir sandalın ışığına takip eder, bir müddet onu seyrederek. Sonra “birdenbire” aklına bir şey gelmiş gibi döner, dümeni sağa çevirir ve bir bakar ki sandal Hisarlar’dadır. Köşkü çoktan geçmişlerdir. Nahit ile Nail kürek çekmektedir ve kimse konuşmaz. Sessizliği Nail bozar, daha ileri gitmek istemez. Nemide’nin sudaki ölüm oyunu ve zihninin bulanıklaşması başlamıştır:

“-Tehlike mi? Bu sularda ne kadar mahir olduğumu bilmiyorsunuz. Nemide dümeni çevirdi. Dedi ki:

-Bakınız şöyle bir daire çevirsek... Akıntuların hafif bir mukaddemesi sandalı ileriye sevk etmekte devam ediyordu. Nemide fikrinde musırr görünüyordu, Nail küreği tekrar aldı, sandal Nemide’nin eliyle tersim ettiği daireyi takip ederek ilerledi. şimdi sahiliden on on beş kula uzaktaydılar.” (Uşaklıgil 2013:183).

Bu sırada Nail “birdenbire” sandalın yn değiştirdiğini fark eder. Bunu Nemide’ye söylediğinde o, kendinden geçmek üzeredir, her şeye “kayıtsız”, zihni bulanıktır. Nail küreği Nemide’nin elinden alır, sandalda sallanmaktadırlar, süratle sahile yaklaşmaya çalışır: “Akıntuların kurbanlarını sarmaya hazırlanan cesim yılanlar gibi daireler tersim ederek müthiş bir süratle dönüyordu. Bir saniye sonra suların sandalı yutmasına kifayet edecekti, tiz bir feryat işitildi, Nail deli gibi başını çevirdi, Nahit, arkasına düşmüş gördü, geç kız bir saika ile vurulmuş gibi bıtap yatıyordu, o zaman berk bir süratle Nail kürekleri aldı, Nemide’ye şiddetle bağırdı: -lyoruz! Başını sağa evir.” (Uşaklıgil 2013:184) .

Burada Nail’in zihni açık, ne yaptığının farkındadır; Nemide ise bayılmak üzeredir. Deniz “kurbanlarını iade etmek istemeyen” canlı bir şeye, “zalim deniz”e dönüşür: “Nemide sapsarı kesilmiş, dişleri kilitlenmişti... Akıntular kurbanlarını iade etmemek istiyormuş gibi mtehevvir bir mağlubiyetle ileriye hamle eden sandalı çekiyordu. Uzun bir müddet geçti, Nail yalnız tehlikenin verdiği bir cesaretle uğraşmış, sandalı suların tehevvrrnden kurtarmıştı. Fakat artık devam etmek kabil olamadı. Kürekleri elinden bıraktı. Bıtap durdu.” (Uşaklıgil 2013:185).

Nemide, bıtap, boş gözlerle bakarak, şaşkın durmaktadır. Aklı yerinde değildir.

Sapsarı kesilen, dişleri kitlenen Nemide sara nöbeti geçirir gibi titrer. Bulanık zihni bu ölüm oyunu sahneden sonra kendine gelmektedir, kendine gelince ağlar ve o geceden sonra evde kimseyi istemez. On gece şiddetli nöbet geçirir, vücudu zayıf düşer, bu bölüm onu ölümüne hazırlar. Aslında zihni denizde ölmüş, kaybolmuştur. Onun zihni denizin yansıtıcılığıyla Nahit'e can vermiş, Nahit yeniden doğmuştur ve Nahit, Nail ile evlenerek, Nemide'nin kalbinde hep yara olarak duran "anne" eksikliği tamamlanmıştır. Nemide ve Nahit, birbirini arınma alanı olan suda, denizde, simgesel olarak öldürüp doğurarak kötülüklerini, eksikliklerini yok ederek sonuca ulaşır. Deniz, hem karakterin ruh hâlini ayna gibi yansıtıcı işlevde hem gölge gibi yok edici etkisiyle (karanlık-zalim deniz) hem de, iki karakterin aynı suya, denize "bakış"ıyla ikisinin düşünce ve duygularını eşitlemek, birinden diğerini doğurmak için kullanılır.

Sonuç

Nemide'de deniz, romanın akışına yön veren, dönüm noktalarını oluşturan mekân unsuru olarak yer almaktadır. Romanda bütün olayların başlangıcı Nemide karakterinin deniz kenarına gitmek istemesiyle başlar. Halit Ziya Uşaklıgil'in edebiyatında deniz üzerinden bir temaşa, seyredalışın ilk görüldüğü eser *Nemide*'dir. Burada bir empresyonist ressam gibi manzaralar çizilmiş, kahramanların ruh hallerindeki dönüşümlerle manzaralar metaforlara dönüştürülmüşlerdir. Halit Ziya edebiyatında zamanın yavaşlayarak an'a odaklanan bir kurgu oluşturmasındaki bu temel yapı *Nemide* ile başlamış sonraki eserlerinde çeşitlenerek artmıştır.

Halit Ziya'nın *Nemide*'sinde deniz kahramanın zihnindeki düşüncelerin yansıtıcısıdır. Nemide'nin denize bakarak düşünmeye başlamasının ardından zihni yavaş yavaş bulanır. Denizin geçtiği bölümlerde, kahraman kendi kendine sorular sormaya başlar, ardından "birdenbire" gelen cevaplar epifanik bir etki yaratarak romanda olay örgüsünün değiştiği dönüm noktalarını oluşturur. Bu şekilde deniz, romanda çoklu bir işlev kazanarak doğrudan kurgu ve olay örgüsü üzerinde etkili bir unsur olarak yer alır.

Kaynakça

- Bachelard, Gaston (2006), *Su ve Düşler- Maddenin İmgelemi Üzerine Deneme*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bachelard, Gaston (2014), *Mekânın Poetikası*. İstanbul : İthaki Yayınları.
- Cohn, Dorrit (2008), *Şeffaf Zihinler, Kurmaca Eserlerde Bilincin Sunumu*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Feigel, Liegel., & Harris, Alexander (2009), *Modernism on Sea: Art and Culture at the British Seaside*. New York (United States of America): Peter Lang Ltd.
- Hamamcı, Yeşim Esin (2019), Halit Ziya Uşaklıgil ve Mehmet Rauf'un Romanlarında Bir Varlık Deneyimi Olarak Deniz. İstanbul: (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.
- Uşaklıgil, Halit Ziya (2012), *Hikâye*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Uşaklıgil, Halit Ziya (2013), *Nemide*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Uysal, Zeynep (2014), *Metruk Ev Halit Ziya Romanında Modern Osmanlı Bireyi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yamashiro, Shin (2014), *American Sea Literature: Seascapes, Beach Narratives, and Underwater Explorations*. New York (United States of America): PALGRAVE MACMILLAN.

Affectations, Conformation and Defiance in *Americanah* by Chimamanda Ngozi Adichie

Abdullah Nejat TÖNGÜR *

Abstract

Chimamanda Ngozi Adichie's third novel *Americanah* portrays a young Nigerian woman, Ifemelu, who goes to the USA for university education, stays on in the country for 13 years and returns to Nigeria despite the evident success and popularity of her blog in which she writes her observations about Afro-Americans and African immigrants and students in America, her research fellowship at Princeton University, her relationships, her American citizenship and her financial gains. With alternate perspectives of Ifemelu, the protagonist, and her love, Obinze, who lives in the UK as an illegal immigrant for three years, Adichie explores the issue of being a foreigner in another country grappling with financial, social and psychological problems. The aim of this study is to show that the characters with their affectations and aspirations face a dilemma of conformation to or defiance of the cultural and social norms in another country with a hermeneutic approach. This paper also analyses Ifemelu's growing awareness of race, gender and the stereotypes and biases about beauty and how she negotiated her affectations and fallacies with the conclusion that Ifemelu became an *Americanah* herself slightly with her manners and outlook although she resisted dominant culture for a long time.

Keywords: Chimamanda Ngozi Adichie, *Americanah*, affectations, conformation, defiance.

* Doç. Dr., Maltepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İngiliz Dili Eğitimi A.B.D., İstanbul, Türkiye.
Elmek: nejattongur@maltepe.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0002-1204-4399>.

Geliş Tarihi / Received Date: 18.03.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 20.09.2021

DOI: DOI: 10.30767/diledeara.899574

Chimamanda Ngozi Adichie'nin *Americanah* Adlı Romanında Özentiler, Uyum ve Karşı Koyma

Öz

Chimamanda Ngozi Adichie'nin üçüncü romanı olan *Americanah*, Amerika Birleşik Devletlerine üniversite eğitimi için giden, orada 13 yıl kalan, Afro-Amerikalılara ve Amerikada'ki Afrikalı göçmen ve öğrencilere dair gözlemlerini yazdığı bloğunun başarısına, Princeton Üniversitesindeki görevine, ilişkilerine, Amerikan vatandaşlığına ve mali kazanımlarına rağmen Nijerya'ya dönen genç bir Nijeryalı kadın portresi çizer. Adichie, romandaki başkarakter Ifemelu'nun ve üç yıl Birleşik Krallık'ta kaçak göçmen olarak yaşayan sevgilisi Obinze'nin farklı bölümlerdeki bakış açıları ve anlatımları yoluyla başka ülkelerde mali, sosyal ve psikolojik sorunlarla mücadele eden yabancılar konusunu araştırmaktadır. Bu çalışmanın amacı hermenötik bir yaklaşımla özentileri ve özlemleriyle karakterlerin bir başka ülkenin kültürel ve sosyal normlarına uyma ya da reddetme ikilemi ile karşı karşıya geldiklerini göstermektir. Bu çalışma, aynı zamanda, Ifemelu'nun ırkla, cinsiyetle ve güzellikle ilgili basamaklılara ve önyargılara dair artan farkındalığını analiz etmekte ve Ifemelu özentilerinin ve yanlış düşüncelerinin üstesinden nasıl geldiğine ve egemen kültüre uzun süre karşı çıkmasına rağmen davranışları ve bakış açısı ile kendisinin de az da olsa Amerikalı olduğu sonucuna varmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Chimamanda Ngozi Adichie, *Americanah*, özentiler, uyum, karşı koyma.

Genişletilmiş Özet

Chimamanda Ngozi Adichie'nin üçüncü romanı olan *Americanah*'da baş karakter Nijeryalı bir genç kadın olan Ifemelu'dur. Kendi ülkesinde üç yıl üniversiteye devam etmesine rağmen uzun uğraşları sonucu Amerika Birleşik Devletlerine üniversite eğitimi için giden Ifemelu 13 yıl kaldığı Amerika'dan Nijerya'ya döner. Trenton, New Jersey'de bir güzellik salonunda başlayan roman 7 bölüm ve 55 kısımdan oluşur ve çoğunlukla Ifemelu'nun, zaman zaman ise Birleşik Krallıkta kaçak olarak üç yıl yaşayan Ifemelu'nun sevgilisi Obinze'nin perspektifinden geriye dönüşlerle olay örgüsü sergilenir. Romanda en fazla ön plana çıkan özellik Ifemelu'nun duygusal ve zihinsel gelişimidir. Hayatına ilk pozitif etki yapanlar ve kişilik gelişimine olumlu katkılar sunanlar halası Uju ve Obinze'nin annesi Bayan Maduewesi olmakla birlikte özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde karşılaştığı mali, psikolojik, sosyal ve kültürel sorunlar karşısında zaman zaman çok büyük zorluklar yaşar. Ifemelu, okuldaki, iş yerindeki ve özel hayatındaki güçlükleri aşmada ve bulunduğu ülkeye uyum sağlamada başarılı olmak ve özendiği yaşama kavuşmak için romanda yer alan pek çok karakterin aksine kişiliğinden, yaşam tarzından, konuşma biçiminden, saç modelinden, alışkanlıklarından taviz vermek istemediği gibi zaman zaman üstü kapalı şekilde ırkçılığa ve ayrımcılığa maruz kalsa da pes etmez. Önceleri Amerika'da yaşamının olmadığı gibi davranmak ve -miş gibi yapmakla mümkün olduğunu ve şartlara uyum sağlamak için pek çok alışkanlığın ve davranışını değiştirmesi gerektiğini düşünen Ifemelu aksi taktirde depresyon, mutsuzluk ve başarısızlıkla karşılaşacağını zannetmektedir. Ancak bir süre sonra bu şekilde davranmanın kendisi için uygun olmadığını farkederek Ifemelu, özelliklerini koruyarak ve Amerika'nın hakim olan kültürünün ve toplumun dayatmalarını ve karşı karşıya geldiği kişilerin önyargılarını kabullenmeyip karşı çıkarak, hatalarından dersler çıkararak mücadele etmeye başlar. Ifemelu, Amerikan aksanına ya da İngiliz aksanına öykünen ve Amerikalılar ve İngilizler gibi İngilizce konuşmaya çalışan, onlar gibi davranan, onlar gibi yaşayan Afrikalı göçmen ve öğrenciler gibi aksan edinmeyi uyumun ilk şartı olarak düşünür ve onlar gibi konuşmaya çalışır. Ancak diğerlerinin aksine Ifemelu kısa bir süre sonra Amerikan aksanının kendi duygusal dili olmadığını hissedince bu çabadan vazgeçer. Ifemelu'nun toplumsal cinsiyetin ayrımına daha çok varması

Amerika’da ırksal ve sınıfsal farklılıkları gözlememesi ve yaşaması ile eş zamanlı olur. Özellikle önyargıların ve basmakalıp düşüncelerin, kadınların ve özellikle de siyah kadınların baskılanmasında önemli olduğunu görür. Ancak Ifemelu statüsünü kabul etmek yerine muhalif ve geleneklere uymayı reddeden bir tarz benimser. Zaman zaman bu tarzı toplumun her kesiminde açık ya da gizli olarak bulunan ırkçılık nedeniyle eleştirilse de mücadelesinden vazgeçmez. Aynı şekilde okula uyumda zorluk çekse de bir süre sonra ortama alışır ve başarılı olmaya başlar. İlişkilerinde de tabuların ya da beklentilerin dışında beyaz bir erkekle uzun süren bir ilişkisi olur. Yazmaya başladığı blogunda, özellikle Afro-Amerikalıların ve Afrikalı göçmen ve öğrencilerin yaşadıkları sorunlarından bahseder ve kısa zamanda çok ilgi görür. Blog yazılarının aldığı tepkiler, davet edildiği toplantılar, tanıştığı kişiler, yaptığı yolculuklar Ifemelu’nun hem maddi olarak hem duygusal ve zihinsel olarak gelişmesine yardım eder. Romanda hem Amerika Birleşik Devletleri’nde hem Birleşik Krallık’ta Ifemelu ve Obinze’nin karşı karşıya kaldıkları sorunlar benzer olmasına rağmen Obinze’nin kaçak olması, sürekli ekonomik sorunlarla boğuşması ve çözüm yollarının işe yaramaması sonucu en sonunda Birleşik Krallık’tan sınır dışı edilirken Ifemelu Amerikan vatandaşlığı alır ama aynı durumda olan insanlardan farklı olarak kendi isteği ile ülkesine döner. Ancak her ne kadar bir ‘Americanah’ olmaya yani hareketleri, tavırları, konuşması ve yaşam tarzı ile Amerikalılar gibi olmaya dirense de Nijerya’ya döndükten sonra ister istemez kendisinin de değiştiğini, bazı davranışlarının, konuşma tarzının, yeme alışkanlıklarının, zevklerinin az da olsa farklılaştığını, Lagos’u ve sıcak havayı garipsediğini, Amerika’da alıştığı bazı yiyecekleri özlemeye başladığını hisseder. Yani ırkçılık, ayrımcılık, ekonomik sorunlar, yalnızlık, suiistimal, işsizlik ve hayal kırıklıkları gibi sorunları yaşamış olsa da, özentilerinin ve öykünmelerinin sürüklediği bir kişi olup tamamen özünden uzaklaşan bir ‘Americanah’ olmamak için mücadele edip, kişiliğini ve özelliklerini korusa da sonunda az da olsa değişir. Ancak Ifemelu’nun değişimi yapıcı ve olumlu bir gelişme olarak görünmektedir.

Chimamanda Ngozi Adichie is an award-winning and much-acclaimed Nigerian author with three published novels, *Purple Hibiscus* (2003), *Half of a Yellow Sun* (2006) and *Americanah* (2013), a short story collection, *The Thing around Your Neck* (2009), and two books of non-fiction, *We Should All Be Feminists* (2014) and *Dear Ijeawele, or A Feminist Manifesto in Fifteen Suggestions* (2017). She is a self-acclaimed feminist and resident in both Lagos, Nigeria and Maryland, the US. Like Chinua Achebe, Wole Soyinka, Flora Nwapa and Buchi Emecheta, the other authors of Nigerian background, her works have been popular in many countries and come to be widely read and studied in literary and academic circles.

In *Americanah*, which contains many autobiographical elements, the novel's protagonist is a female character, Ifemelu who goes to the United States of America for university education on communications from Nigeria in the early 2000s, enjoying the opportunities offered by the 1965 Immigration Act which ended race and sex discrimination for the prospective immigrants to the USA and paved way for "the creation of a more diverse modern America" (Villazor 2015: 1). The novel starts with Ifemelu reminiscing about her life in a beauty salon in Trenton, New Jersey. In 7 parts and 55 chapters, the novel proceeds with flashforwards and flashbacks, and alternate points of view of Ifemelu and Obinze who travels to the United Kingdom and back. As Levine posited, "she offers us the changing perspectives of her two migrant protagonists who move between countries and climb and fall in personal wealth" (2015: 601). After 13 years in the United States, Ifemelu goes back to Lagos despite the evident success and popularity of her blog, 'Raceteenth of Various Observations About American Blacks (Formerly Known as Negroes) by a Non-American Black', her research fellowship at Princeton University, her American citizenship and her financial gains.

One of the most prominent issues in the novel is Ifemelu's struggle to have a better life with better education and better qualifications. In the novel, Ifemelu's physical and emotional growth comes to the fore with her negotiation of hardships which enforce immigrants and foreign students to have adaptive strategies like emulations, affectations and denial without compromising her identity and attachments. Adichie opined that "identity is something that shifts often depending on where you

are and what you are doing, ... they are not competing identities” (*Steven Santo’s interview*). In conformation with Adichie’s words, Ifemelu’s identity was challenged as a result of her experiences in Lagos and Nsukka in Nigeria, in New York, Princeton, Trenton, and many other cities in the USA and back in Lagos again. Therefore, the novel was described as a “coming-of-age story” (McCoy 2017: 281) of Ifemelu as a young Nigerian woman, which was also defined by Cruz-Gutiérrez as “the journey of development of the novel’s protagonist, Ifemelu” (2019: 68). Adichie confirmed that this novel is about Ifemelu’s self-development and finding herself (*Michelle Norris’ interview*) and about her resistance to becoming an Americanah after her travel to America as a result of her bitter-sweet experiences and the people she encountered. As Duce stated, “Ifemelu is not the prototypical migrant of postcolonial fiction. She leaves Nigeria neither for political reasons nor due to economic scarcity, but, influenced by her boyfriend’s veneration of American culture, she moves to the States in pursuit of personal development” (2021:246).

Indeed, among the people in her life, particularly two women were prominent in her growth as an individual. The first one was Aunty Uju who had always been Ifemelu’s confidant and advisor during her adolescence and whose presence in America hastened Ifemelu’s decision to have a university education there. Aunty Uju’s life as a mistress of a Nigerian general, The General, her subservient position in her relationship with him and her financial dependency on the man despite her profession as a medical doctor influenced Ifemelu a lot for her future life. Obinze’s mother, Mrs. Maduewesi was the other character who had a great influence on Ifemelu with her outspoken wit, blunt honesty and strong personality. Mrs. Maduewesi was a professor in literatures in English at Nsukka University. She helped Ifemelu to be a strong-willed woman who did not show any obedience and docility in her relationships and she did not comply with the cultural impositions and traditional roles. She was also the person who raised Ifemelu’s consciousness about cultural imperialism, and domestication and oppression of women with her criticism of American pronunciation, American words, American books her son, Obinze read with their long conversations during which they frequently shifted to Igbo. She advised Ifemelu about her relationship with her son and warned her that she would have to bear the consequences of their mutually agreed acts because “Nature is unfair to women” (Adichie 2013: 72) and because the women were deemed to carry the burden. So, Ifemelu owed a lot to Obinze’s mother and Aunty Uju for helping her grow as an individual as she was inspired by their ca-

reers, perseverance and determination. She learned from their mistakes and she defied the racial, cultural and social restrictions rather than being apologetic or shying away (*Synne Rifbjerg's interview*) Besides, Mrs. Maduewesi's reaction to another professor who slapped her face and Ifemelu's father's resignation in order not to call his new female boss as 'mummy' left deep traces on her and she learned not to bow down to physical and verbal violence and mobbing throughout her life.

Apart from the influence of these two women on her, the novel reiterated the inalienable effects of being a foreigner in another country and most characters are depicted to be vulnerable because of their aspirations and affectations in order to make a living abroad. Naturally, as a young woman with a lot of dreams, Ifemelu was prone to her pretensions, too, as she compromised her three years at Nsukka University to obtain "a measure of physical and linguistic security" (Esplin 2018: 74) and to have a better life with a degree from an American university. As Landry (2018) stated, she was "voluntary migrant" who wanted to live like the Americans she watched on TV and she dreamed of a life in the USA with Obinze wishing to live like the people on TV whose "full of bliss, where all problems had sparkling solutions in shampoos and cars and packaged foods" (Adichie 2013: 113). But life in America was difficult for most people like Aunty Uju, a medical doctor, and her son because Aunty Uju had to work at three jobs, retail at a mall, a research assistantship and some time at a Burger King as she was trying to get some qualifications to practice medicine in America. But she still had to scrimp and at the Grocery Store, Uju bought not what she needed but what was on sale. Devoid of the comforts she had enjoyed in Nigeria, Aunty Uju needed a baby sister and so Ifemelu took care of Dike until she got her residency.

Throughout her stay in the USA, Ifemelu's outlook and identity were exposed to the overwhelming pressure of the dominant American culture, the impositions of the host society and the biases of individuals she came across. Ifemelu was luckier than most other students during the first months in the USA thanks to Aunty Uju who provided accommodation for her and she got financial support from her family and Obinze although the money they sent wasn't enough to meet her needs. Besides, her work as a babysitter, her relationships with two men, Curt and Blaine, her graduation and the success and popularity of her blog eased and improved her life in the following years financially, socially and emotionally. However, during the first months when she babysat Dike, Ifemelu had to cope with many troubles she had not foreseen like different lifestyles, habits, cuisine and manners in the new country. Soon

Ifemelu realized that she was “an ethnicized Other” who inevitably had culture shock that “disrupts cultural scripts and elicits feelings of powerless, confusion, and loss” (Landry 2018: 132) in a foreign land. Ifemelu didn’t like most food except ice cream and thought they were bland. She was surprised to find that nobody used scrubs in the showers. It was another astonishing experience for her to pay for her food and drinks including tips which she regarded as a kind of bribing when she felt invited and therefore not anticipating paying. She envied Americans who enjoyed a wide range of items to consume and to buy unlike people in Nigeria where people had to wrestle with petrol lines, unemployment, military regime, coups, internal conflicts, deprivation, lack of amenities, poor telephone services, shortage of running water, electric cuts, corruption, bribery, inequalities of income and strikes.

As for campus life, she was a little confused by the professors’ attitude, assignments and participation grades which sharply contrasted with her experiences at Nsukka University and her participation in the classes was minimum. After the culture shock she had during the initial phase, she reasoned that she needed to change in order to succeed and that without changing and adapting to the new condition she was likely to fail. So, she spent a lot of time in the library reading James Baldwin and books about America to understand the culture and people in the country. As a result of the time spent and information she acquired in the library, she was able to participate, raise objections and voice opinions in the class without hesitation. Apparently, rather than being discouraged and retreating, Ifemelu veered towards defiance and struggle to have a better life.

Indeed, Ifemelu’s adaptation was not a smooth process during which she solved every problem easily. Outside the university too, life was extremely difficult for her and she needed to earn money although she was trying to save her money carefully. But her credentials, student visa and resolution did not suffice to have a decent life and she needed a fake ID to pretend to be somebody else in order to find a job to meet her needs. A friend of Auntie Uju’s, Ngozi, lent her driver’s license and Social Security Card which was a blow to her perceived identity as she felt impotent and powerless. She was uncertain and scared to use somebody else’s documents because it was a criminal and immoral act; however, Uju told her that black people looked alike to white people and she did not need to worry. She sadly recognized that she needed to compromise in order to make a living. Pretending she was Ngozi, Ifemelu tried to find work as a health aide, waitress, hostess, bartender and cashier with no success.

She could not pay the school fee or the room rent. She got so much despaired about financial problems that she allowed a man to abuse her sexually in return for money. So, she fell into depression and stopped corresponding with or calling Obinze, her family and she stopped going to school. After finding employment as a babysitter thanks to Ginika, one of her friends from Nigeria, she could get out of her room and get over her shame and depression. She eventually conceded that life in the USA required pretensions and cheating otherwise despair, depression and downfall were looming.

According to Landry, one of “the potentially negative effects of being an ethnified Other” is “linguistic bias” (2018: 140) for people like Ifemelu. Because, in addition to the detrimental effects of economic problems and culture shock on her, Ifemelu had language issues unexpectedly. She declared to be proud of her Igbo, Nigerian and African heritage and contended with her language skills and her accent. It had never occurred to her that her linguistic versatility would be questioned but on the first day Ifemelu went to the university, the woman at the front desk spoke to her very slowly and asked whether she spoke English although “she had spoken English all her life” (Adichie 2013: 134). She voiced her desire to adopt the accent which seemed the key to success and

she hungered to understand everything about America, to wear a new, knowing skin right away: to support a team at the Super Bowl, understand what a Twinkie was and what sports ‘lockouts’ meant, measure in ounces and square feet, order a ‘muffin’ without thinking that it really was a cake, and say ‘I scored a deal’ without feeling silly. (Adichie 2013: 135)

In addition to her perceived linguistic failure, she became so anxious that she decided to adopt American accent quickly. She was still confused with some concepts like ‘Hispanic’ and ‘half-caste’, the former referring to both a language and culture and the latter was taken as an offensive word in America although in Nigeria it was praise for women like Ginika and Kosi to be defined as half-caste. Americans used ‘biracial’ instead and Ifemelu was supposed to be offended if somebody called her ‘half-caste’. She also noticed that Americans preferred speaking with implications and euphemisms rather than saying something directly like saying ‘I’m not sure’ instead of ‘I don’t know’. They did not give direct instructions but preferred sentences beginning with ‘You may’ to deter any misunderstanding or offense. ‘Sorry’ is another word confusing her because she used it to express her sympathy and sadness for misfortune but Americans used it as an apology in addition to their overuse of words like

'excited', 'wonderful' and 'beauty'. She was also perplexed by the grammatically incorrect sentences and expressions that did not mean anything to her like 'You're all set' which meant she has made all preparations for the required act.

Speaking English and adopting an American accent were the aspirations of many Nigerians and Africans in America. It was fashionable to speak English and to speak with the American accent was favorable among the Nigerian and African characters in the novel like Kofi, Doris and Akin-Cole who were proud of possessing the perfect American accent. At the Nigeropolitan Club, there were many people who had adopted foreign accents like Fred whose "spirits attuned across the Atlantic ... too eager to show how much he knew of the Western world ... He was an impresario, well oiled and well- practiced, the sort of man who did a good American accent and a good British accent, who knew what to say to foreigners, how to make foreigners comfortable" (Adichie 2013: 410). Another character was Ginika who started talking exaggerated Nigerian English with Ifemelu to prove she had not changed but shifted to American accent with her friends mechanically. Ginika, too, had problems with some words as 'boning' that meant 'to carry face' in Nigeria but 'to have sex' in American English, Besides, there was the practicality in having the accent otherwise they would have to repeat their words again and again like Aunty Uju because a pharmacist told Uju that her accent was incomprehensible. Not only in America but also in Britain the characters like Obinze and Nigel had some communication barriers because of the different accents they had as in the example of Nigel saying 'male' and Obinze thinking that he said 'mile'. For safety reasons, too, having the accent was imperative because Halima's son was beaten at school by the black boys because of his African accent. On the train to Essex, Obinze bitterly remembered that

Once I was with [Emenike] in London and he was mocking this guy he worked with, a Nigerian guy, for not knowing how to pronounce F-e-a-t-h-e-r-s-t-o-n-e-h-a-u-g-h. He pronounced it phonetically like the guy had, which was the wrong way, and he didn't say it the right way. I didn't know how to pronounce it either and he knew I didn't know, and there were these horrible minutes when he pretended we were laughing at the guy. When of course we weren't. He was laughing at me too. (Adichie 2013: 434)

Linguistic affectations had some other adverse consequences on the characters. In addition to the struggle of most characters to speak English fluently, they were also portrayed to be making their children speak English well so that they could avoid the problems concomitant with not having the accent. Therefore, children were fre-

quently discouraged from speaking their national tongues like Igbo, Yoruba, Pidgin English and Nigerian English. Aunty Uju did not want her son, Dike to learn Igbo not to confuse him with two languages. Dike, a first-grader, had already adopted “a seamless American accent and a hyper-happiness about him” as well as American slang (Adichie 2013: 105) and he called Ifemelu as ‘Coz’ like his American friends not as ‘aunty’ in the Nigerian way in a similar manner to Aunty Uju who started to pronounce her name in the American way in an effort to conform. Not only in America but also Britain, people from Africa are portrayed to be in an endeavor to speak English. With his son Nna, his daughter, Nne, Obinze’s cousin Nicholas spoke “careful English, as though he thought that the Igbo he shared with their mother would infect them, perhaps make them lose their precious British accents” (Adichie 2013: 239). One of Nne’s friends’ Russian mother pretended “being more British than the British” and behaved as if she did not have a Russian accent (Adichie 2013: 242).

In contrast to the majority of the characters whose linguistic affectations were mirrored in the novel, Ifemelu was different as regards the accent because long before coming to America, she had felt annoyed with her father’s “mannered English” which she translated as “his costume, his shield against insecurity ... his armour” for his disappointments and regrets (Adichie 2013: 48). Aunty Uju’s date, a Nigerian accountant, Bartholomew, who came 30 years ago to the USA, was another character who was very eager and careful to have an American accent. Ifemelu felt the same for him as she had felt for her father and she understood “a deprived upbringing that he tried to compensate for with his American affectation, his gonnas and wannas” (Adichie 2013: 115). She also disliked it when Ginika who had been to America for some time with her family and came back “pretending she no longer understood Yoruba, adding a slurred r to every English word she spoke” (Adichie 2013: 65).

Ambitions to make a living in America or Britain intermingled with affectations and this situation usually resulted in the loss of linguistic diversity and youngsters like Dike grew monolingual deprived of his rich linguistic repertoire and cultural heritage. If the immigrants and students from African countries came to the USA “with the flexibility and fluidness of youth” they could adopt the accent and learn new languages and they allowed “the cultural codes [to seep] into [their] skin (Adichie 2013: 110). But the younger generations in the USA were unable to or did not bother “code-switching any more” (Adichie 2013: 342). They did not have a chance to speak Ebonics or they spoke only Ebonics as they were deprived of “the fluidity” of the

previous generations (Adichie 2013: 342) who were able to speak a few languages and dialects.

Despite the external factors obliging the characters to speak English and to adopt the American accent, obviously American English or British English was not their emotional language. “In order to transmit a wide range of her Igbo characters’ emotions” (Murphy 2017: 100), Adichie resorts to the other languages and dialects in her linguistic repertoire in the novel as the novel is replete with Igbo speech elements which are italicized and sometimes followed by English equivalents, sometimes the meanings to be inferred contextually. That “ethnic experiences are here expressed in a heritage language” (Kozziel 2015: 109) underlines that the characters’ instant and natural choice was either Igbo, Pidgin or Nigerian English with which they felt most comfortable in spite of occasional code-switching. Ifemelu felt that her father forgot about his worries when he spoke Igbo despite his aim to speak English well. Auntie Uju was very keen on her son’s learning English but she shifted to Igbo when she was angry with Dike. Another remarkable example of their use of other dialects and languages took place during the conversation about the cost Obinze had to pay to borrow another Nigerian man’s NI number. Their conversation began in English, shifted to Nigerian English, then to Igbo and finally to a rural accent in the course of their talk because they had to talk about the details and the language they could express themselves perfectly was their rural accent. Another factor dictating the use of emotional language was friendship and intimacy as it happened between Ifemelu and Kayode at a mall. As soon as they saw each other, their language shifted into Nigerian English, “both lapsing into their Nigerian voices and their Nigerian selves, more heightened, adding ‘o’ to their sentences” (Adichie 2013: 222). In like manner, Ebonics was a better choice for Blaine and Mr. White, the security guard at the library, rather than American Standard English during their small talks. Obinze saw that most Nigerians spoke Yoruba, Igbo or Pidgin among themselves although they avoided those dialects and languages in their contacts with the members of the host society who frowned upon other dialects and languages.

Another issue which heightens the sense of vulnerability of the characters to external aspects is their propensity to imitate falsified beauty ideals which dictate Caucasian models. Ifemelu’s recognition that race and class mattered in America coincided with her growing awareness of gender and these issues were interwoven. She reasoned that particularly the stereotypes and biases about beauty were instrumental in

the oppression of women and principally in the oppression of black immigrant women. Seeing a magazine covering a white woman in an African country with black kids allowed Ifemelu to protest that “her skinniness is by choice and theirs is not by choice” (Adichie 2013: 162) emphasizing the different circumstances people faced in different parts of the world. On Ifemelu’s first encounter with Blaine during a train ride, she happened to be reading a woman’s magazine with “images of small-boned, small-breasted white women on the rest of the multi-boned, multi-ethnic world of women to emulate” (Adichie 2013: 178) propagating the white women’s bodies as the norm. Curt, a white man, criticized the women’s magazine, “Essence”, as “racially skewed” (Adichie 2013: 294) for only featuring black women because he was unaware that the contents of most women magazines dictated beauty standards according to white women and featured mainly and extensively white women. Ifemelu and Curt scanned a lot of magazines together and found out that in almost two thousand pages there were only three biracial or racially ambiguous black women in addition to the absence of black women in popular cultural production. Every beauty item was commercialized according to the needs and standards of the white women therefore color of hair products, makeup materials like eyeshadows and lipsticks, underwear and band-aid did not fit black women’s skin color or preferences. Thus, Auntie Uju’s attempts to conform to the rampant norms of beauty and hairstyle could be related to her desire to be accepted into the mainstream society by imitating white women. When Auntie Uju finally passed the exams, she decided to take her braids out for interviews as she concluded that it was improper (Adichie 2013: 119). Ifemelu did the same and loosened her braids in order to look professional in parallel to “the expectations in America for the immigrant to be as unmarked as possible and to assimilate to American standards” (McMann 2018: 208). But she felt uncomfortable and depressed because changing her looks was an annoying affectation for her, an act which she never repeated.

Nevertheless, Ifemelu’s nonconformist attitude and unyielding commitment to self-improvement were hampered by overt and covert forms of racism that permeated every section of the society. She had not been color-conscious and she had not recognized the taboo words like ‘nigger’, ‘half-caste’ or ‘fat’ before coming to America. She observed that particularly the white people who were very uncomfortable and tense with racial categorizations pretended to have overcautious manners, exaggerated attitude and “hyper-aware[ness] of difference, any difference” (Adichie 2013: 293). Adichie posited that “Americans circle around, invent codes” to avoid

the subject (*Synne Rifbjerg's interview*). Their presumptions that America was color-blind complicated the race issue even worse and caused “the willful ignorance of supposedly liberal white Americans with “good” intentions but who fail to grasp the significance of systemic racism echoes throughout *Americanah* ... the implicit biases, microaggressions, and everyday acts of institutionalized white racism that negate the existence of black people” (McCoy 2017: 284). One of her early encounters with this careful and evasive attitude took place in class when they watched ‘Roots’ and Kunta Kinte’s life. When the professor asked about historical representation in the film, Ifemelu protested the bleeping of the word ‘nigger’ out as she believed that word reflected reality and it caused a lot of pain in history. The professor indirectly mentioned the word as N and still avoided the word despite the heated debate in the class. Another incident also taught her the American way of avoiding the taboo. In a store, the cashier wanted to learn which assistant helped them to give the due commission but instead of asking simply the racial signifiers of black and white, she asked some other questions which did not help to identify the true person. These two incidents served to support the prevalent conviction that “because this is America, you’re supposed to pretend that you don’t notice certain things” (Adichie 2013: 127).

Ifemelu defied “this relative silence” of the Americans as she sensed that “race occupies a strange place in the American consciousness. It is omnipresent, but treated as if it is invisible or as if it simply does not exist” (McMann 2018: 209). But racism did exist in America and Ifemelu personally became the target of some racist attitudes. Once in a beauty salon they refused to wax her eyebrows and they agreed to do it only after Curt interfered. She said:

I came from a country where race was not an issue; I did not think of myself as black and I only became black when I came to America. When you are black in America and you fall in love with a white person, race doesn’t matter when you’re alone together because it’s just you and your love. But the minute you step outside, race matters. But we don’t talk about it. We don’t even tell our white partners the small things that piss us off and the things we wish they understood better, because we’re worried they will say we’re overreacting, or we’re being too sensitive ... But we don’t say any of this stuff. We let it pile up inside our heads ... we say that race doesn’t matter that’s what we’re supposed to say, to keep our nice liberal friends comfortable. (Adichie 2013: 290-291)

Lyle who reads *Americanah* as “an epitome of Afropolitan fiction” claims that

“... *Americanah* moreover underlines that sexuality is political and that it is intimately intertwined with questions of race, nationality, and culture” (2018: 113,120). During her relationship with Curt, Ifemelu became self-conscious because of the different colors of their skins. Everywhere they went together, in the eyes of the white girls and as they walked hands clasped on strangers’ eyes she read “Why, her?” because she was beautiful but “she was not light-skinned, she was not biracial” (Adichie 2013: 293). In restaurants, too, sometimes she felt the coldness of the waiters who disapproved of their relationship. Against all odds, she kept on dating Curt and she deserted him with her own decision when she caught him flirting with another woman.

Two other incidents in the novel serve to shed light on the racial biases of the Americans they were so carefully trying to hide as two black men were easily stigmatized and made scapegoats just because of the color of their skin. Although Americans were disposed to avert the issue and behaved as if there had not been any racial issues, their half-hearted neutralism gave way to deep-seated biases which resurfaced quickly. The librarian thought Mr. White, the guard at the library, was drug-trafficking and called the police for his suspicions for a trivial reason and Dike was accused of hacking the school’s computer network although he had nothing to do with it because of the habit of “You have to blame the black kid first” (Adichie 2013: 349). It was also remarkable that the school authorities offered to place Dike in the special class during the period he was pressured by his emotional trauma and stigmatized him as mentally retarded. There are other characters in the novel who were subjected to racism in different ways like Shan and Blaine whose mother was not allowed to rise at work because she was black while white people denied racism and tried to complicate the issue. White people were also ready to make accusations against black people as it happened to Aunt Uju when a man told Aunt Uju to go back to the country she came from just because she refused to give him the medicine he wanted.

Particularly the race issue underlay the discontentment and disillusionment of the characters in Adichie’s novel and provided the main impetus for Ifemelu’s blog in which she started to share her opinions and observations she was unable to talk about. Ifemelu “learns how to traverse the new and foreign racial terrain of the United States, regularly chronicling her life and hard-won lessons through blogging” (Landry 2018: 128). As the name suggests, her posts in her blog were mainly about the race issues in America and the candidacy of Obama and Hillary Clinton for the presidency of the United States in 2007 and 2008. Blogging was significant in her life because it

allowed her “to break with the stereotypes, simplistic definitions, and traditional roles created and imposed by Western culture, as well as enabling [her] to express [her] own experiences, perspectives on history, stories and voices that would otherwise remain unheard” (Duce 2021: 244). She criticized the discrimination against people of different races and the inequalities and biases in the country. She posited that there were four tribalisms in the States: class, ideology, region and race as she observed that Hispanics, blacks, Asians and Jews were treated badly in the country with blacks “at the bottom of America’s race ladder” (Adichie 2013: 220). She wrote that although there were some improvements in the lives of the black people since the 1960s, it was still a reality that black people were denied bank loans/mortgages; white juries gave worse sentences to black criminals; white policemen stopped black men while driving; a black man was more likely to be sent to prison if caught with drugs unlike a white man who was likely to be sent to treatment.

The picture Ifemelu drew in her blog about the racial problems was rather gloomy because she claimed that there were more white people on TV and few non-whites on the school books; admittance to social clubs was difficult for non-whites; non-whites were harassed or followed in the shops; black success was considered exceptional and managerial positions were held by white people. She expressed her concern about the disadvantages for black people for employment and their presence in a nice neighborhood. If black people raised their voice about these inequalities and discriminatory acts and attitudes, they were blamed for ‘playing the race card’ and doing ‘reverse racism’. In other words, white people turned a blind eye to the prevalent racism and pretended that black people were abusing the situation instead of accepting the problem. Ifemelu could find only find relief after she returned from America as she told Zemaye that she discovered ‘race’ in the US and told Blaine on the phone that race did not work in Nigeria because only after she arrived back in Lagos she felt she “stopped being black” (Adichie 2013: 476).

On the other shore of the Atlantic, Obinze suffered from similar problems during the three years he spent in Britain. Despite his past aspirations for studying in America with “a longing nurtured and nursed over many years” (Adichie 2013: 232), he was not qualified for a visa. He was able to go to the UK as an assistant to his mother who was invited there for a conference and he did not return with his mother. So, his credentials provided life in the UK only as an illegal immigrant. He felt that the British people were fearful of being swamped by the steeply increasing number

of immigrants, refugees and asylum seekers which was “infecting everybody with the panic of impending doom ... the influx into Britain of black and brown people from countries created by Britain” (Adichie 2013: 258). Therefore, British people sometimes treated people of different colors with coldness, suspicion and hostility and illegal immigrants were quickly deported from the country. Throughout his three years in the UK, in addition to loneliness and financial problems which frustrated his efforts to survive, he was distressed with his status as an illegal immigrant as a nobody living “in London indeed but invisibly, his existence like an erased pencil sketch; each time he saw a policeman, or anyone in a uniform, anyone with the faintest scent of authority, he would fight the urge to run” (Adichie 2013: 257). It was impossible for him to survive and to do the meanest jobs as an illegal immigrant so he was compelled to use another person’s identity and “live as a shadow” (*Synne Rifbjerg’s interview*) in a similar manner to Ifemelu. The only way to have legal status in Britain was through marriage with a British or European Union country citizen which changed their lives immensely. Obinze sensed Emenike looked so self-contented because “He was married to a British woman, lived in a British home, worked at a British job, travelled on a British passport” and he envied Emenike (Adichie 2013: 267). The only way he could continue his life in the UK was through sham marriage for which he paid a large sum of money to some Angolans. However, just before the marriage, he was arrested and deported from the UK. After he became rich and had his visas for the USA and the UK, he never forgot his humiliating deportation from Britain and still refused to fly the British Airways on the pretext that they treated him badly during the flights.

After some time in America, Ifemelu was so much overwhelmed by her new society, new worries and new challenges, the troubles she had been accustomed to in Nigeria started to look “foreign to her, and home a distant place. She could no longer remember what it felt like to spend an evening in candlelight” (Adichie 2013: 159). She grew uncertain of her affinities and her attachments as “home was a blurred place between here and there” (Adichie 2013: 117). Concurrent with this uncertainty was her change due to the unassailable influence of the American accent as she realized that she involuntarily started using some of the most frequently used words like ‘excited’. In her attempt to learn and adopt the accent “She had perfected, from careful watching of friends and newscasters, the blurring of the t, the creamy roll of the r, the sentences starting with ‘So’, and the sliding response of ‘Oh, really’” (Adichie 2013: 173). She proved her mastery of American English when a telemarketer praised her

English to be sounding totally American. But this compliment over her versatility of the American accent did not please her; on the contrary, she said ‘thank you’ but later reconsidered and wondered why it was “a compliment, an achievement to sound American” (Adichie 2013: 175). It was a crucial moment in her life when Ifemelu decided to reclaim her heritage, her roots and her language because she felt that “the accent creaked with consciousness, it was an act of will. It took an effort, the twisting of lip, the curling of tongue. If she were in a panic, or terrified, or jerked awake during a fire, she would not remember how to produce those American sounds. And so she resolved to stop ... faking an American accent” (Adichie 2013: 173, 175). From then on, she started to pronounce in her Nigerian manner which was “truly her; this was the voice with which she would speak if she were woken up from a deep sleep during an earthquake” and she felt that “She returned to her own voice” (Adichie 2013: 175, 180).

Her decision to reject “her own habits of phoniness” (Levine 2015: 593) was the beginning of a new phase in her life because from then on she made her selections including the dialect she was to use in order not to be subdued like Auntie Uju and not to transform into an ‘Americanah’ like Ginika and members of the Nigeropolitan Club. Adichie defined an Americanah as a person who went to America, had affectations and pretended as if they did not understand Nigerian English (*Librairie Mollat’s interview*). This decision was the beginning of the process Obinze defined as ‘opening’ of her eyes (Adichie 2013: 240) during which she began “taking pride in [her] heritage” and striving to retain “prominent cultural attributes” (Amonyeze 2017: 3) unlike some other immigrants and students who were assimilated into the American society.

Her dissimilarity with the others could also be traced to her attempts to quench “a hunger, a restlessness. An incomplete knowledge of herself” (Adichie 2013: 289) in a rather incongruent manner. In order to fulfill her aims and to improve herself, she made drastic strides of self-fulfillment rather than conforming to the cultural codes and standards in America. Even when she found a job as a babysitter for a white couple, she did not accept the offer to live in the same building without any rent and she criticized the way they were raising their kids. She thought it was wrong “to overwhelm a child of four with choices, to lay on the burden of making a decision, was to deprive her of the bliss of childhood” (Adichie 2013: 167). She did not want to raise children in America because the American children spoke with fewer words and with gestures. She did not “want a child who feeds on praise and expects a star for

effort and talks back to adults in the name of self-expression” (Adichie 2013: 456). Upon seeing Americans cheating in driving license tests in Brooklyn, she grasped that Americans, too, were stricken with their own failures, inconsistencies and insufficiencies. She also criticized Americans’ tendency to use medicine for every problem they had. She disapproved of the shallowness and pretensions of some Americans about African people who saw Africa as a continent where poverty and wars prevailed and there their charity was needed and it was a privilege for the Africans to come to the States.

She was keen on preserving her personality and she didn’t want to change for what she regarded as the worse. Although it had been a year since the beginning of her relationship with Blaine she refused to blend with his group of friends. She did not like the world of academics, either. Because she believed that the academics were living with their different pretensions and languages on a parallel universe. Her blog provided her with an outlet in which she could write frankly and she seriously opined about the issues she regarded as important; however, even her blog, emails and social media accounts were aiming to produce “the air of unreality, the careful manipulation of images” and “to create a parallel life ... placing in the background the things of which they were proud” (Adichie 2013: 369) as she was articulating the issues she was unable to talk about with anybody else. She was invited to deliver speeches by different institutions for fees covering hotel and travel expenses. She attended diversity workshops and multicultural talks but she realized that the audience wanted to hear her say progress was made in race relations and they were expecting her to voice the opinions that were resonating with their beliefs.

Unlike Obinze whose adventure in Britain ended in dismay as he was ‘leveled’ in London (Adichie 2013: 244), Ifemelu refused to conform to the affectations and roles she was to play. Dating a white man or African-American was going out of the boundaries and although she needed to loosen her braids previously, her decision to braid her hair could be taken as “a stubborn refrain from Western aesthetic customs” (Amonyeze 2017: 5). Darroch underlined Ifemelu’s rejection of the imposed beauty standards and “gendered and racialized bodies that are perpetually forced to re-enact histories of colonialism, slavery, Christian imperialism and civility via neo-colonial systems of “body shaming” (such as natural black hair as a symbol of barbarity)” (2020: 136) as a manifestation of her strength. Despite all the hardships, setbacks, pretensions, disappointments and vulnerabilities she underwent particularly during

the first year, she was able to regain her self-esteem and “She’s gone, she’s learned and she’s conquered” (Adichie 2013: 433). Ifemelu graduated from the university, she had a fellowship at a university, her blog proved a success, she earned sufficient money to make a decent living in America, to sponsor the travel of her parents to the USA, to afford a car and a flat and she went through the naturalization process and obtained American citizenship. However, after 13 years abroad, at the university campus, she expressed her dissatisfaction and discontentment “in this place of affluent ease, she could pretend to be someone else, someone specially admitted into a hallowed American club, someone adorned with certainty” (Adichie 2013: 3). She did not choose to live in America and willingly she went back to Nigeria simply because she was utterly homesick. Her decision was unusual for a Nigerian woman who succeeded in America and her friends and even the employees at the hair salon expressed their astonishment at her decision to go back apart from their incomprehension of her insistence on Nigerian English.

Although Ifemelu contended that she did not lose her identity, her cultural roots and heritage as she resolutely resisted transforming into being an Americanah like Ginika, she was upset when she came to Lagos after 13 years with the hot weather, traffic jam, heaps of rubbish with “the dizzying sensation of falling, falling into the new person she had become, falling into the strange familiar” (Adichie 2013: 385). She saw people changed, the city changed and the country changed. Reading her bafflement, her friend, Ranyinudo teased her for being Americanah and being estranged. Adichie, too, said Ifemelu became “she is the kind of American but not quite” (*Synne Rifbjerg’s interview*). Ifemelu got angry with her friend who texted as she was driving, which was a common behavior of drivers in Nigeria. She thought the houses she had liked once were kitsch and Lagos seemed ugly with potholes on the roads, unplanned houses and confusion. She was unable to breathe because of humidity and it gave another chance to her friend to tease her as Americanah. Although she was not anticipating such a change she found herself missing American food which previously had not appealed to her palate in a similar manner to the members of the Nigeropolitan club who frequently talked about “the things they missed about America like low-fat soya milk, NPR, fast Internet, good customer service, a decent vegetarian place” (Adichie 2013: 408). As Landry emphasized, “in the beginning, Ifemelu scoffs at the notion of being completely changed by her time in America, but when she decides to return to Nigeria, she realizes that she is an “Americanah,” an amalgamation of both cultures”

(2018: 144). However, she adapted to her land quickly because she was eager to make up for what she had missed. Despite the years abroad she felt she was home and “Having this job, now that she was home, made her feel anchored” (Adichie, 2013: 411). Nevertheless, the possession of her American passport made her happier and safer as it offered choices to her.

To conclude, Ifemelu’s financial, emotional and mental growth which was initiated by two women, Aunty Uju and Mrs. Maduewesi, in her childhood and adolescence transformed her into a courageous young woman who refused to conform to the norms, roles, behavior and manners of the majority in Nigeria and in her prolonged stay in the USA. Although she had to grapple with unemployment, loneliness, sexual abuse, rejections, disappointments and insidious and covert forms of racism in the early months of her stay in the USA, she was not debilitated, overwhelmed or paralyzed. On the contrary, she refused to accept or act according to the racial, social and traditional norms and rejected the gender stereotypes, racial biases, white beauty standards and linguistic codes. In other words, Ifemelu did not act in compliance with the unwritten but deep-seated codes of success in a foreign land and she did not bow to the economic, linguistic, cultural and moral impositions. Although her struggle for self-improvement was jeopardized by racist acts, she was able to negotiate her affectations, aspirations and emulations. She also overthrew the visible and invisible hurdles of class and gender dictated by American and Nigerian cultures, traditions and societies. Ifemelu did not deny her cultural legacy, her home country, her people or her language and she always felt proud of her heritage. She was not the only one who suffered and succeeded in a foreign land but unlike the other characters she did not veer towards assimilation and blind imitation with her nonconformism, strong will and passion. Although she negotiated affectations and fallacies posed by the dominant American culture she could not help changing personally to some extent as a result of her long residence in the USA. Despite drastic strides of self-fulfillment rather than conforming to the cultural codes and standards in America, she could not help changing due to the unassailable influence of the dominant culture and she ended up becoming an americanah with a small a who changed slightly, positively and constructively in her behavior and outlook.

References

- Adichie, C. N. (2013). *Americanah*. London.
- Adichie, C. N. (2014, May 20). *Synne Rifbjerg's interview with Chimamanda Ngozi Adichie* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=b8r-dP9NqX8&lc=Ugjoq-iQZCsPD1XgCoAEC>
- Adichie, C. N. (2014, June 05.). *Steven Santo's interview with Chimamanda Ngozi Adichie* [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=EsWfm0_xgkc
- Adichie, C. N. (2014, November 04). *Michelle Norris' interview with Chimamanda Ngozi Adichie* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=2ijEqposkyk&lc=Ug-gAhaDH7hZd23gCoAEC.83NUNgvaCUY8PySmrJYWBJ>
- Adichie, C. N. (February 10, 2015). *Librairie Mollat's interview with Chimamanda Ngozi Adichie* [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=Rh5qNYU-_jI
- Amonyeze, C. (2017). Writing a new reputation: Liminality and bicultural identity in Chimamanda Adichie's *Americanah*. *Journal of Black Studies*, April-June, 1-9. <https://doi.org/10.1177/2158244017712773>
- Cruz-Gutiérrez, C. (2019). Hair politics in the blogosphere: Safe spaces and the politics of self-representation in Chimamanda Adichie's *Americanah*. *Journal of Postcolonial Writing*, 55(1), 66-79. DOI: 10.1080/17449855.2018.1462243
- Darroch, F. (2020). Journeys of becoming: Hair, the blogosphere and theopoetics in Chimamanda Ngozi Adichie's *Americanah*. *Cope*, 10, 135-150. <http://dx.doi.org/10.18778/2083-2931.10.08>
- Duce, V. (2021). Social media and female empowerment in Chimamanda Ngozi Adichie's *Americanah*. *The European Legacy*, 26(3-4), 243-256. DOI: 10.1080/10848770.2021.1891667
- Esplin, M. (2018). The right not to translate: The linguistic stakes of immigration in Chimamanda Ngozi Adichie's *Americanah*. *Research in African Literatures*, 49(2), 73-86. DOI: 10.2979/reseafrilite.49.2.05
- Kozielec, P. (2015). Narrative strategy in Chimamanda Ngozi Adichie's novel *Americanah*: The manifestation of migrant identity. *Studies of the Department of African Languages and Cultures*, 49, 96-113.
- Landry, A. (2018). Black is black is black?: African immigrant acculturation in Chimamanda Ngozi Adichie's *Americanah* and Yaa Gyasi's *Homegoing*. *MELUS*, 43(4) 127-147. DOI: 10.1093/melus/mly044
- Levine, C. (2015). "The strange familiar": Structure, infrastructure, and Adichie's *Americanah*. *MFS Modern Fiction Studies*, 61(4) 587-605. DOI: 10.1353/mfs.2015.0051

-
- Lyle, C. (2018). Afropolitanism for black women: Sexual identity and coming to voice in Chimamanda Ngozi Adichie's *Americanah*. *Aspeers Emerging Voices in American Studies*, 11, 101-123.
- McCoy, S. A. (2017). The "Outsider Within": Counter-narratives of the "New" African diaspora in Chimamanda Ngozi Adichie's *Americanah*. *Journal of the African Literature Association*, 11(3) 279-294. DOI: 10.1080/21674736.2018.1424389
- McMann, M. (2018). 'You're black': Transnational perceptions of race in Chimamanda Ngozi Adichie's *Americanah* and Andrea Levy's *Small Island*. *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, 59(2), 200-212. DOI: 10.1080/00111619.2017.1369387
- Murphy, E. R. (2017). New transatlantic African writing: Translation, transculturation and diasporic images in Chimamanda Ngozi Adichie's *the thing around your neck* and *Americanah*. *Prague Journal of English Studies*. 6(1), 93-104. DOI: 10.1515/pjes-2017-0006
- Villazor, R. C. (2015, October 10). The immigration act of 1965 and the creation of a modern, diverse America. Retrieved February 10, 2021 from https://www.huffpost.com/entry/the-immigration-act-of-19_b_8394570 Web. 10 February 2021

Metinlerarası Bir Okuma: *Karaağaçlar Altında Arzu*

Reyhan Özer TANİYAN*

Öz

20. yüzyıla adını veren Modernizm, önceki yüzyıllar ile kıyaslandığında daha bireyci, yalnız ve yabancılaşmış bir toplumun yansımalarını içermekteydi. Bu modern toplum, çağa yön veren bilimsel ve pozitivist gelişmeleri inanışlarında ön plana çıkarıp toplumları bağlayan bütünleştirici değer ve inanışları rafa kaldırmıştır. Tüm bu değerlerin yokluğu insanın yaşamını mutsuz ve anlamsız kılmıştı. Dönemin edebiyatçıları da yapıtlarında çoğunlukla bu boşluğa düşen insanları ele almış ve modern insanın yalnızlığını resmetmiştir. Fakat, insanın yaşamı anlamsız bulmasını mitlerin eksikliğine bağlayan bazı düşünürler mitlerin doğru yorumlandıklarında modern toplumların etkin yaşam rehberleri olabileceğini öne sürmüşlerdir. Dolayısıyla da 20. Yüzyıldaki edebi eserlerde mitler sürekli kullanılan tematik bir kaynak ve düzen öğesi haline gelmiştir. Bu çalışmada eserlerinde mitlere gönderme yapan Amerikalı tiyatro yazarı Eugene O'Neill'in *Karaağaçlar Altında Arzu*'sü ve konulaştırılan modern aile yapısı metinlerarasılık aracılığıyla incelenecektir. Makalenin çerçevesini, aile içi dengelerin ya da çarpıklıkların konu alındığı mitleşen eserler oluşturacaktır. Oyunun bel kemiğini oluşturan yasak aşk olgusu sırasıyla okuyuculara Sofokles'in *Oedipus Rex*, Seneca'nın *Phaedra* ve Euripides'in *Hippolytus* eserlerini ve son olarak da Euripides'in *Medea* adlı eserini hatırlatacaktır. Bu eserler, oyunda yeniden hayat bularak, modernist yazarların mitler ve söylencelerle toplumda ortak bir payda yaratmadaki nihai amacına hizmet edecektir. Bu bağlamda da metinlerarasılık, bu amaç ve yöntemlerin incelenmesinde gerekli olan kuramsal alt yapıyı sunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Eugene O'Neill, *Karaağaçlar Altında Arzu*, söylenceler, metinlerarasılık, modernizm.

* Doktor Öğretim Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Denizli, Türkiye.
Elmek: rotaniyan@pau.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0002-0285-1787>.

Geliş Tarihi / Received Date: 16.02.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 30.06.2021

DOI: 10.30767/diledeara.881243

An Intertextual Reading of *Desire Under the Elms*

Abstract

Modernist literature contains the reflections of an individualistic and alienated society compared to the previous centuries. Ideologically, this society has brought the scientific developments and positivist thinking to the forefront, which caused the deterioration of the integrative values once bound societies. The absence of these values made life unhappy and meaningless. Modernism mostly dealt with man who fell into this void. In this context, there appeared an opinion that attributed the meaninglessness of life to the lack of myths. According to this idea, myths can be effective life guide for modern man. Therefore, myths were used as an organizing principle and a thematic resource. The article examines American playwright Eugene O'Neill's *Desire Under the Elms* with a focus on the modern family structure through intertextual relations. The framework of the article will be mythical stories with broken family bounds or distortions. The phenomenon of forbidden love that constitutes the backbone of the play will remind respectively of Sophocles' *Oedipus Rex*, Seneca's *Phaedra* and Euripides' *Hippolytus*, and *Medea*. These works serve the ultimate purpose of modernist writers in creating a common ground through myths and legends. In this context, intertextuality provides the necessary theoretical background to examine these goals and methods.

Keywords: Eugene O'Neill, *Desire Under The Elms*, mythic stories, intertextuality, modernism.

Extended Summary

Modernist literature contains the reflections of a more individualistic, lonely, and alienated society compared to the previous centuries. In its belief system, this modern society has brought the scientific developments and positivist idea the forefront, which caused the deterioration of the integrative values and beliefs that used to bind societies together. The absence of all these binding values made human life unhappy and meaningless. Modernist literature mostly dealt with man who fell into this void and depicted the loneliness of the modern people. In this context, there appeared an opinion which attributed the meaninglessness of life to the lack of myths. According to this idea, myths, if interpreted correctly, can be effective life guide for the modern man. Therefore, myths were used both as an organizing principle and as a thematic resource in modernist literature. In this article, American playwright Eugene O'Neill's *Desire Under the Elms* will be examined with a particular focus on the depicted modern family structure through establishing intertextual relations. The framework of the article will be mythical stories with broken family bounds or distortions. The phenomenon of forbidden love, which constitutes the backbone of the play, will remind readers respectively of Sophocles' *Oedipus Rex*, Seneca's *Phaedra* and Euripides' *Hippolytus*, and finally Euripides' *Medea*. These works that revive in O'Neill's play serve the ultimate purpose of modernist writers in creating a common ground in society through myths and legends. In this context, intertextuality will provide the necessary theoretical background to examine all these goals and methods.

Myths have been in our life from the very beginning of the primitive times. It has shown its narrative power through stories full of successes or heroic deeds that nourish the dreams and desires of the human being. It has appeared in functional harmony with the narratives embellished with fantastic achievements. In this context, myths have undertaken an integrative role as being didactic and introducing role models or determining the cultural behaviours that bind social structures and institutions. For this reason, authors from all ages have been highly influenced by myths and the collective messages that are coded in them. Therefore, they have included myths or mythical references in their works.

The recognition of ancient myths by contemporary readers and their potential

to acquire new meanings have made them an impressive and creative tool for all artists. Modern playwrights, for sure, could not remain indifferent to this influence and breathed new life to ancient myths and stories in their works. In fact, by looking at the much more harmonious and integrative picture of the past, modernist artists begun to reconsider the lost values of the dispersed and alienated modern society in which no common centre exists. As a representative figure of the American Drama, O'Neill uses the power of myths and mythological stories in his works. By establishing a connection between the Native American drama and cultural, and archetypal representations encoded in myths, he left his mark on literature. In his work, *Desire Under the Elms*, he makes use of motifs of the classical drama as well as myths and archaic stereotypes. Relatedly, in this article, O'Neill's revisiting of Sophocles' *Oedipus Rex*, Seneca's *Phaedra* and Euripides' *Hippolytus* and *Medea* is discussed in terms of intertextuality. In the play, there are intertextual themes such as forbidden love, desires, incest, and filicide as well as intertextuality in tragic characters, revolting figures, and victims. All these are well reflected through the characters and themes; thus, the related mythological figures and stories are revived in this modern text. As a result, in a modern setting, O'Neill produces a modern classical tragedy enriched with intertextual relations.

Giriş

20. yüzyıl kayıtlara yeni bir dünyanın ve buna uygun olarak da gelişen yeni bir dünya görüşünün şekillenmeye başladığı dönem olarak geçmiştir. Döneme adını veren modernist akım, önceki yüzyıllarla kıyaslandığında daha bireyci, daha yalnız ve yabancılaşmış bir toplumun yansımalarını içermektedir. Bu modern toplum, çağa yön veren bilimsel gelişmeleri inanışlarında ön plana çıkarıp, toplumları birbirine bağlayan bütünleştirici değer ve inanışları rafa kaldırmıştır. Bu ortak değerler yelpazesi dini inanışlardan tabulara, folklorla, kültürel miraslara ve de aile bağlarına kadar toplumları birbirine bağlayan bütün anlamları içermektedir. Tüm bu bağlayıcı değerlerin yokluğu insanın yaşamını mutsuz ve anlamsız kılmıştır. Dönemin edebi isimleri de yapıtlarında çoğunlukla bu boşluğa düşen insanları ele almış ve modern insanın yalnızlığını resmetmiştir. Fakat, insanın yaşamı anlamsız bulmasını mitlerin eksikliğine bağlayan Joseph Campbell gibi isimler mitlerin doğru yorumlandıklarında modern toplumların etkin yaşam rehberleri olabileceğini öne sürmüşlerdir. Bu manada, mitlerin sembolik ve psikolojik yönlerinin bilimle örtüştürerek modern insanın da benimseyeceği bir ortak payda olduğu düşünülmüştür (Segal 1978: 67). Dolayısıyla da 20. Yüzyılda üretilen edebi eserlerde mitler sürekli kullanılan bir yöntem haline gelmiştir. Bu çalışmada da eserlerinde yoğunlukla mitlere gönderme yapan Amerikalı tiyatro yazarı Eugene O'Neill'in *Karağaçlar Altında Arzu*¹ adlı eseri ve konulaştırılan modern aile yapısı metinlerarasılık aracılığı ile incelenecektir. Elbette, eser metinlerarasılık çerçevesinde irdelenebilecek pek çok farklı alımlamalara sahiptir. Fakat, bu çalışmada çerçeveyi, yüzyıllar boyunca onlara atfedilen aile içi dengelerin ya da çarpıklıkların konu alındığı mitleşen eserler oluşturacaktır. Dolayısıyla, olayın bel kemiğini oluşturan ana fikir, yani yasak aşk nesnesi, bizi Sofokles'in ölümsüz eseri *Oedipus Rex*'e götürecektir². Bu trajedinin satır aralarında ise Seneca'nın *Phaedra*³ ve Euripides'in *Hippolytus*⁴ adlı eserlerinin izleri görülmektedir. Bu eserlerdeki üvey anne – oğul ve baba arasındaki aşk, nefret ve intikam dürtülerinin O'Neill'in oyunundaki benzerlikleri ve de ele

1 Orijinal adı *Desire Under The Elms* olan oyun, Orhan Burian tarafından çevrilip 1945 tarihinde Maarif Bakanlığı Devlet Konservatuarı Yayınları, no:22 serisi ile dilimize kazandırılmıştır. Fakat, çeviri dilinin güncelliği için makale içerisindeki metin alıntıları makalenin yazarı tarafından çevrilmiştir.

2 <http://classics.mit.edu/Sophocles/oedipus.html>

3 www.theoi.com/Text/SenecaPhaedra.html

4 <http://classics.mit.edu/Euripides/hippolytus.html>

alınan çarpık aşk üçgenin yarattığı trajedi yine Euripides'in *Medea*⁵ 'sı ile güçlendirilmiştir. Tüm bu eserlerin, O'Neill'in oyununda yeniden hayat bulması, modernist yazarların mitleri ve söylenceleri kullanarak toplumda ortak bir payda yaratmadaki nihai amacına da hizmet etmektedir. Bu bağlamda da metinlerarasılık, tüm bu amaç ve yöntemlerin incelenmesinde gerekli olan kuramsal alt yapıyı sunacaktır.

Mitler en ilkel olarak kabul edilen zamanlardan günümüze kadar anlatılar ve hikayeler (mitos) olarak hayatımızın içinde hep yer almışlardır. Yeri gelmiş insanın hayallerini, arzularını besleyen başarılarla dolu hikayeleri ile anlatı gücünü göstermiş, yeri gelmiş insanüstü sınırlar ile bezenmiş anlatılarla da işlevsel uyumluluk içinde karşımıza çıkmıştır. Bu bağlamda, mitler didaktik, rol model ya da kültürel davranışları belirleyen, sosyal yapı ve kurumları birbirine bağlayan bütüncül bir görevi üstlenmiştir. Bu nedenle, her çağdan farklı yazarlar mitlerden ve mitlerin içinde saklı olan kodlanmış kolektif mesajlardan oldukça etkilenmiş ve eserlerinde mitlere çokça yer vermişlerdir. Her ne kadar mitler içinde şekillendiği kültürün özelliklerine, diline ve yapısına has olarak kabul edilseler de her yeni ele alınışlarında alegorik ve metaforik anlamlarla yeniden yoğrulmuş farklı değerler kazanmış ve yaşamaya devam etmişlerdir. Yani mitler, "uzak geçmişteki bir gerçekliğin anlatı biçiminde yeniden yaşatılması" olarak hep var olmuşlardır (Malinowski 2000: 99). Bu nedenle özellikle edebi eserlerde tekrarlanan motiflerin, kutsal değerlerin ve kültürel döngülerin ortak bir paydası olarak sıkça okurların karşına çıkmaktadırlar. Antik mitlerin çağdaş okurlarca bu denli tanınmaları ve yeni anlamlar yüklenme olasılıkları tüm sanatçılar için etkileyici ve yaratıcı bir araca dönüşmüştür. Öyle ki modern tiyatro yazarları da bu etkilenmeye kayıtsız kalamamış ve eserlerinde antik mitler ve öykülere yeniden ruh kazandırmışlardır. Aslında, modern dönem sanatçıları geçmişin çok daha uyumlu ve bütüncül tablosuna bakarak içinde buldukları ortak bir merkezi olmayan, dağınık ve uzak modern toplumun yiten değerlerini yeniden ele almaya başlamışlardır. Bu durum en etkili şekilde dönemin önemli isimlerinden T.S. Eliot'ın yazdığı makalede belirtilmiştir. Eliot'a (1996) göre, eser sahiplerinin geçmiş ve gelecek arasında köprü kurabilme yetisine sahip olmaları gerekmektedir: "Yalnızca şimdide değil, aynı zamanda geçmişin şimdisinde yaşamadıkça; yalnızca ölümlerin değil, aynı zamanda yaşayanların da bilincinde olmadıkça [yazar] ne yapması gerektiğini bilemez"⁶ (98).

⁵ <http://classics.mit.edu/Euripides/medea.html>

⁶ "And he is not likely to know what is to be done unless he lives in what is not merely the present, but the present moment of the past, unless he is conscious, not of what is dead, but of what is already living" Eliot, Thomas Stearns. *Tradition and the individual talent*, The Sacred Wood. New York: Alfred A. Knopf, 1921; Bartleby.com, 1996.

Buradan hareketle, Eliot' un tanımına uyan kimi yazarlar, modern dönem ve toplumdaki edindikleri veya gözlemledikleri tutum ve yaklaşımları geçmişin belirgin olayları, diğeri bir deyişleyle mitleşmiş olguları ile eşleştirmişlerdir. Aslında kurdukları bu bağ ile modern dünyanın anlamsız koşuşturmasını ve boşluğunu mitlerin olay ve karakter örgüleriyle anlamlandırmaya ve de belirli bir neden sonuç ilişkisi içerisine oturtmaya çalışmışlardır. Eliot' ın da işaret ettiği gibi “mitlerin kullanımında, çağdaşlık ile antik çağ arasında süregelen bir paralelliği manipüle ederken” (1975: 177), modern yazarlar birbirlerini etkileyerek daha sonraki nesillere aktarılabilecek yeni mesajlar ortaya çıkarmışlardır. Daha önceden de belirtildiği üzere, O'Neill, Amerikan tiyatrosunun öncül ismi olarak bu beceriyi eserlerine sıkça yansıtmıştır. Amerikan yerli tiyatrosu ile mitlere kodlanmış kültürel ve arketip temsiller arasında bir bağlantı kurarak edebiyata damgasını vuran zengin eserler bırakmıştır. Örneklendirmek gerekirse, *Lazarus Laughed* (1925) adlı oyunda O'Neill ölümünden dört gün sonra İsa'nın diriltildiği Beytanyalı Lazarus olayını işlemiştir. *Mourning Becomes Electra* (1931) adlı üçlemeye bakılırsa da Aeschylus'un *Oresteia*'sının yeniden anlatımı bulunur. Aeschylus'un *Agamemnon*, *The Liberation Bearers* ve *The Eumenides* oyunları, O'Neill'in versiyonunda *Homecoming*, *The Hunted* ve *The Haunted* olarak yer alır. Karakterler de öncül eserdekilerin yeniden isimlendirilmesidir. *Oresteia*'daki Agamemnon, Clytemnestra, Orestes ve Electra gibi önemli karakterlere sırasıyla General Ezra Mannon, Christine, Orin ve Lavinia olarak hayat verilmiştir. Yine bu üçleme içerisinde Oidipus ve Elektra Karmaşalarının⁸ varlığı modern dönemdeki psikolojik ve bağlantılı olarak Freudcu okumalara da örnek teşkil etmektedir.

Eserlerinde kurduğu bu köprü ile de bir nevi çağdaş Amerikan toplumunun kültürel davranışlarını ve inanışlarını mitleştirmiştir. Bu tarz etkileşimler ve yeniden mitleştirmeler, her ne kadar modern dönemde artarak devam etse de aslında sürekliliği olan bir kullanımdır. Bu süreklilik ve her yeni alımlamanın eserlerde ortak bakış açılarını yaratması ise kaçınılmaz hale gelmiştir. Örneğin; O'Neill'in Amerikan edebiyatına miras olarak bıraktığı eserlere, antik dönem tiyatro eserlerinden arkaik dini öykülere kadar birçok farklı mitlerden alımlamalar işlenmiştir. Metin üzerinden örnekleri tartışmadan önce, O'Neill'in öyküsünü hatırlamak konunun irdelenmesinde yararlı olacaktır.

7 “In using the myth, in manipulating a continuous parallel between contemporaneity and antiquity [...]” T. S. Eliot, *Ulysses, Order, And Myth*, (Aksi belirtilmediği sürece metindeki tüm çeviriler makalenin yazarına aittir).

8 Detaylı bilgi için bkz. Jung, C. G. (1915). *The theory of psychoanalysis*. New York: Nervous and Mental Disease Publishing Co.

Dul kalan Ephraim Cabot, New England çiftliğini, ondan nefret eden ama en az onun kadar açgözlü üç oğluna bırakıp onları terk eder. Eben, en genç ve akıllı kardeş, çiftliğin kendi annesinin hakkı olduğuna inanır, çünkü Eben'e göre Ephraim, Eben'in annesini durmaksızın ağır çiftlik işleri ile meşgul ederek kadının ölümüne sebep olmuştur. Bu yüzden de kendisinin de çiftlik üzerinde aynı hakka sahip olduğunu düşünmektedir. Diğer üvey iki kardeşinin çiftlikteki haklarını da babasından çalmış olduğu parayla satın alır. Ellerine para geçen Peter ve Simeon, hayallerini kurdukları kolay yoldan elde edilmiş zenginlik içerisindeki bir gelecek için Kaliforniya'ya giderler: "Altın tarlaları! Servet tam da toprağın üstünde öylece duruyor, alınmak için bekliyor!"⁹ (O'Neill 1988: 138). Sonradan, Ephraim, oldukça genç, güzel ve zeki yeni bir eşle geri döner. Bu yeni eş, Abbie, üvey oğlu olan Eben ile ilişki kurarak kocasını aldatır. Bu ilişki ardında bir meyve bırakır; Abbie, Eben'in çocuğuna hamiledir. Abbie, zeki olmasının yanı sıra oldukça da kurnazdır. Ephraim'e çocuğun babasının kendisi olduğuna inandırır. Böyle bir yalana ihtiyaç duyar, çünkü Abbie bilir ki o çocuk kendisinin çiftlikte hak iddia edebilmesi ve geleceğini garanti altına alabilmesi için çok önemlidir. Ephraim ise durumdan bihaber doğacak çocuğu için övünür. Lakin, ondan başka herkes bu durumdan şüphe duyar ve onunla açık bir şekilde aldatılmış koca olarak dalga geçerler. Çocuk doğar, fakat Eben'e delicesine âşık olan Abbie, çocuğun ilişkilerine bir engel olabileceğini düşünür. Öteki taraftan, Ephraim yeniden bir erkek evlada sahip olmanın verdiği mutluluğu yaşarken, Eben miras için yeni bir rakip geldiğini hesap etmekte, bütün komşuları da onları ve bu ihaneti konuşmaktadırlar. Bu durum ise Eben'i Abbie'den uzaklaştırmaktadır. Abbie bu duruma daha fazla katlanamaz ve çocuğu öldürür. Bu haber karşısında çılgına dönen Eben, Abbie'yi şikâyet eder. Bu şikâyet Eben'in Abbie için hissettiği derin ve büyük aşkı kendine itiraf etmeden önce gerçekleşir ve bu yüzden kendini de bu cinayete ortak olarak gösterir. Oyunun olay örgüsü basitçe bu şekildedir fakat bu olay örgüsünün altında O'Neill'in geçmişin, yani antik dönemin en önemli söylencelerine yapmış olduğu atıflar bulunmaktadır. Oyundaki çarpık aile ilişkileri, antik Yunan tragediyalarının anımsatır niteliktedir ve bu çağrışımlar da tam olarak metinlerarasılık kavramı çerçevesinde irdelenmelidir.

Aslında neredeyse ilk yazılı metinlerden beri süregelen metinlerarası ilişki, 1960'lardan bu yana metinlerarasılık adı ile kavramlaştırılmaya başlanmış olup, popüler bir edebiyat yaklaşımı olarak metin çözümlemelerinin de vazgeçilmez kavramı

⁹ "fields o' gold!" and "Fortunes layin' just atop o' the ground waitin' t' be picked!"

haline gelmiştir. Temelde genel olarak, “bütüncül bir yapıya kavuşturulması amacıyla bir edebî metnin dokusuna hem edebiyat alanından hem de başka alanlardan metin parçalarının katılması” (TDK) olarak tanımlanan metinlerarasılığın çıkış noktası da kullanımı gibi parçalıdır. Yani, kavram Julia Kristeva (1980) ile özdeşleştirilse de temel ilkeleri Northrop Frye’nin *Eleştirinin Anatomisi (Anatomy of Criticism)* (1957) adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde verilmiştir. Frye, edebiyatı sözlü ilişkiler sisteminde, yaşam ve gerçeklik içeren bir varlık olarak görmüştür. Ayrıca bu savını, metinlerarasılık “ilişki ve farklılığa dayalı tipolojiyi [...] kapsıyor¹⁰” diyerek güçlendirmiştir (Clayton-Rothstein 1991:17). Ama, bu çalışmadaki ana amaç elbette kavramın kronolojik geçmişini irdelemek değıldir, çünkü Terry Eagleton’un da belirttiğı gibi kavramın kendisi uçuşuz bir döngüdedir:

Anlam, belirli bir gösterene sıkı sıkıya iliştirilmiş bir kavram değıil, gösterenlerin potansiyel olarak sonsuz oyununun çıktısidir. [...] Gösterenler sürekli olarak gösterilenlere, gösterilenler ise gösterenlere dönüşürler ve hiçbir zaman kendisi de bir gösteren olmayan nihai bir gösterilene ulaşamazsınız. (1990:139)

Kavramın farklı metinler arasındaki etkileşimi ve yazılı metinlerin ortaya çıkmasından beri var olduğunun kabulü, bu kavramı tanımlamaya çalışanlar tarafından zaten hep dile getirilmiştir: “Herhangi bir söyleyen, henüz gösterilemeyen nesnelere karşısında bir Âdem değıildir ki ilk kez adlandırsın” (Aktulum 1999: 28). Lakin, yine de metinlerarası terimi, Julia Kristeva deyince akla gelen ilk şeydir. Kristeva, Mikhail Bakhtin’in metinlerini ilk ele aldığında bu terimi kullanmıştır, fakat, daha sonra, metinlerarasılığın tanımları üzerine birçoğ aydınlatıcı açıklamalarda bulunmuştur: “Her metin alıntıları mozaiğı olarak yapılır, her metin bir diğeri için içine geçmiş ya da dönüştürülmüş halidir”

Açıklamak gerekirse, her yeni metin kendi içerisinde daha önceden yazılmış başka bir metni potasında eritip kendisinin, yani, yeni metnin bir parçası haline getirmiştir; “Verilen bir metnin evreninde, diğeri metinlerden alınan birkaç ifade birbiriyle keşişir ve birbirini etkisiz hale getirir”¹¹ (Kristeva 1980: 36). Bu nedenle Kristeva, metinlerarasılığı, önceden yazılmış olan metinlerden alıntılar bulunduran bir mozaik olarak düşünmüştür. Önceki metinlerde söylenmiş olanlar ya da yazılmış olanlar, yeni metinlerde kendilerine bir kaynak, bir örneklenen metin, bir anıştırma, bir imitasyon, bir arketip ya da bir parodi olarak yer bulurlar.

10 “subsumes [...] the typology based on relation and difference.”

11 “In the space of a given text, several utterances, taken from other texts, intersect and neutralize one another.”

Bütün edebi eserler, büyük bir ölçüde “yeniden yazma”dır (Eagleton 1983: 192), ve bu durum geçmiş dönemlere ait eserleri okuyanların farkında olmadan, yani bilinçdışı olarak, eserlerine bunları konu etme durumu da olabilmektedir. Bu bağlamda, Eagleton her eser bir yeniden yazma ürünüdür diye iddia etmektedir. Bu durumun ise tamamen bir aktarım olduğunu belirtir. Metinlerarasılıkta, aşına olunan fikirler, karakterler ya da olaylar ya genişletilmiş ya da etkisi altında kalınan olayları tamamen yeni bir durum içerisinde anlatmak olarak karşımıza çıkar ki bu durum yapı bozuculukta oldukça sık ele alınan bir olgudur. Yapı bozucular için, metinlerarasılık hem edebi metinler arasındaki ilişkiyi hem de onlarla diğer yazıya dökülmüş metinler arasında geçen bir diyalogu kastetmektedir. Belki de M. H. Abrams’ın metinlerarasılık tanımı, bu söylemler için en uygun çerçeveyi oluşturmaktadır. Ona göre, metinlerarasılık yaratıcı bir araçtır ve bu araç:

Herhangi bir yazınsal metnin başka metinlerde yankılandığı; ya da başka metinlerle bağlantısının açık veya örtülü alıntı ve göndermelerle kaçınılmaz olarak gösterildiği; ya da daha önce yazılan bir metnin kendisinden sonraki metinlere uyarlandığı, ya da ortak yazınsal kodlar ve geleneklere dahil edildiği çoklu yöntemlere işaret eder. (1981: 200)

Bu dönüşüm, alımlama, alıntılama ya da örneklendirme, edebi eserlerde bilinçli ya da bilinç dışı bir şekilde yapılmıştır. Her nasıl olursa olsun, “metinlerarası ilişki, eskimeye ve unutulmaya yüz tutan metinleri yeniden oluşturma ve onlara hayat verme gibi çok önemli bir görev de üstlenir” (Aktulum 2013: 202). İşte bu noktada okuyucular veya seyirciler, geçmişin değerli eserlerinin O’Neill’in oyununda yeniden sahnelenerek hayat bulmasını takip etmektedir. Olay örgüsünün altında yatan söylencelere ait çağrışımlar, oyundaki çarpık aile ilişkileri çerçevesinde antik Yunan tragedyalarına yeniden hayat vermektedir. Bu göndermeleri ele alacak olursak; ilk olarak Sofokles’in oyunu *Oedipus Rex*’ten başlamak gerekmektedir, çünkü bu eser, oyundaki aile içi yasak ilişki (ensest) ve Oidipus Karmaşası¹² temalarının temellendirilmesindeki mihenk taşıdır.

Esinlenen birinci eserde, Oidipus, bir kehanete göre babasını öldüreceği ve en sonunda da annesi ile evleneceği öngörülünce korku içindeki ailesi tarafından doğar doğmaz ülkesinden sürülür. Kaderine terk edilen Oidipus, Korinth Kral ve kraliçesinin himayesine alınır ve onların öz çocukları gibi bakılıp büyütülür. Yaşanan bazı tesadüfi olaylardan sonra gelecekte onu neyin beklediğini öğrenen Oidipus, çareyi Korinth’i terk

12 Detaylı bilgi için bkz: Sigmund Freud, *The Dissolution of the Oedipus Complex, The Ego and the Id and Other Works*, Vol. XIX, London, The Hogarth Press, 1961, pp. 171 – 179.

etmekte bulur. Fakat istemsizce daha büyük bir lanetin eşiğine sürüklenir. Kaderinden kaçmaya çalışırken farkında olmadan kaderin ağına düşer ve kehanetin öngördüğü olaylar yaşamaya başlar. Öz babasını öldüren Oidipus, annesini kendine eş yapar ve ondan çocukları olur. Trajik bir hal alan hayatları, gerçeklerin gün yüzüne çıkması ile dramatik sona ulaşır. Bu söylence, daha sonrasında, oğulun annesine karşı duyduğu aşkın ve bunun beraberinde de babanın bir rakip olarak görülmesinin yani düşmanlaştırılmasının psikanalistik bir sentezi olan “çocuğun yasak sevgi nesnesi yani Oidipus Karmaşası” (Freud 1999: 166) adıyla literatüre geçmiştir.

Lakin, O’Neill eserinde bu durumu daha karmaşık bir şekilde ele almıştır, çünkü Eben adlı karakterin hayatında üç tane baskın anne figürü bulunmaktadır; bunlar annesi, Abbie ve hayat kadını Min’dir. Eserdeki anne figürleri ise Eben örneği ile işlenen Oidipus kompleksine yeni ve farklı yönler eklemiştir. Aslında, annelik problemi/konusu eserin daha ilk sahnesinde sahne ve manzara tanımlarında doğrudan vurgulanmıştır:

Evin her iki yanında iki devasa karaağaç vardır. Aşağıya doğru uzanan dallarıyla çatının üzerine doğru eğilmişlerdir. Hem koruyup hem de emir altına alıyor gibi görünürler. Duruşlarında ezici, kıskanç bir şekilde kendine doğru çeken uğursuz bir analık vardır. Evdeki adamın yaşamıyla olan sıkı ilişkileri onları korkunç bir surette insanlaştırmıştır. Evin üstüne çökmüşlerdir. Sarkık memelerini, ellerini ve saçlarını çatıya yaslayıp dinlendiren bitkin kadınlar gibidirler ve her yağmur yağdığında göz yaşları damla damla akıp kiremitlerde çürürler.¹³ (O’Neill 1988: 136)

Bu iki karaağacın temsil ettiği Eben’in annesi ve anneliği koruyucu değil daha çok uğursuzdur. Tıpkı bir lanet gibi, evin üstüne yerleşmiş karaağaçlar gibi, Ephraim’in öldürdüğüne inandığı annesinin ruhu gibi hem eve hem de Eben’e musallat olmaktadır. Eben’in yaşadığı duygusal çalkantılar ve eksikliklerin kaynağı olarak annesi oyunda karaağaçlar ile sembolleştirilmiştir. Oyunun sonlarına doğru da Eben’in Abbie’ye kustuğu nefrette de bir lanetleme ve bela figürü olarak hatırlanmıştır. İkinci anne figürü ise yeni üvey anne Abbie’dir. Çiftliğin peşinde olan Abbie, Eben’i görür görmez onu arzulamaya başlamış, gözünü ona dikmiştir. Öte yandan Eben de güzelliği karşısında büyülenmiştir. Bu hoşlanma, özellikle Eben ve Abbie’nin, annesinin öldüğü odaya girdiği sahnede daha da artmış ve durumun anneye duyulan arzular

13 Two enormous elms are on each side of the house. They bend their trailing branches down over the roof. They appear to protect and at the same time subdue. There is a sinister maternity in their aspect, a crushing, jealous absorption. They have developed from their intimate contact with the life of man in the house an appalling humaneness. They brood oppressively over the house. They are like exhausted women resting their sagging breasts and hands and hair on its roof, and when it rains their tears trickle down monotonously and rot on the shingles.

ile örneleştirilmesini mümkün kılmıştır. Aslında, o oda annesinin ölümünden beri kullanılmamaktadır. Fakat, eve sahip olmak isteyen Abbie, o odayı da ele geçirmesi gerektiğinin farkındadır. Bu sebeple, şehvete kapılan Eben, Abbie ile bu yasaklı odaya girerek hem anne eksikliğini hem de cinsel arzularını tatmin etmiştir. Böylece Oidipal arzular ve ensest teması da oyunda anılmıştır:

ABBIE: (Kollarını vahşi bir şehvetle dolar) [...] Senin için ölürüm! (Ona karşı duyduğu delice arzusuna rağmen, davranışlarında ve sesinde içten bir anne sevgisi vardır – şehvet ve anne sevgisinin korkunç bir dürüstlikle apaçık karışımı) Ananın yerini alacağım! Senin için o neyse ben de o olacağım! [...] Seni art niyetsiz öpeceğim, Eben –ananmış gibi aynı – ve sen de beni oğlummuşsun, benim oğlum gibi, iyi geceler der gibi öpebilirsin! Öp beni, Eben. (Çekinerek öpüşürler. Sonra aniden vahşi tutku onu [Abbie’yi] alt eder. Tekrar tekrar şehvetli bir şekilde öper ve [Eben] onu sarmalar ve öpücüklerine karşılık verir).¹⁴ (O’Neill 1988: 178)

Oyundaki bir diğer anne figürü ise hayat kadını Min karakteridir. Eben, bu kadının daha önceden üvey kardeşleri Simeon ve Peter ve hatta babası Ephraim ile bile ilişkisi olduğunu çok iyi bilmektedir. Fakat, bilerek ve isteyerek Min’e gitmektedir çünkü ona sahip olmanın aynı zamanda babasını da alt etmek olduğunu düşünmektedir: “EBEN: “Onun [Ephraim] ve sizin de [Peter ve Simeon] olmuş olabilir ama şimdi o [Min] benimki oldu!¹⁵” (O’Neill 1988: 148).

Min, sahne üzerinde görülmemesine rağmen, Eben’in içsel ve cinsel çatışmalarının yansıtılması açısından önemlidir. Hatırlanacağı üzere, Eben’in istediğinde birlikte zaman geçirdiği kadın olan Min, elbette Abbie hayatlarına girene kadar, Eben’in hem annelik görevini üstlendiği hem de cinsel isteklerini giderdiği tek kişidir. Eben’in bu ruhsal karmaşası, annesinin aşkından dolayı babasına duyduğu, bilinçaltında gelişen düşmanlıktan doğmakta ve Abbie’nin gelişiyiyle daha da alevlenmektedir. Her iki adam da onun için acı çekmekte ve onu arzulamaktadır. Abbie, Eben’in yaşadığı içsel ve baba figürüne karşı göstermiş olduğu düşman tavrıyla da sergilendiği gibi dışsal çatışmayı etkilemektedir. Eben, Ephraim’i kendisi için bir düşman, bir rakip olarak görmekte ve onu saf dışı etmek istemektedir. Bu sebepten, Ephraim’i babalıktan reddetmiştir: “Demek istediğim – ben ondan değilim – onun gibi değilim – o ben

14 ABBIE--(both her arms around him--with wild passion) [...] I’ll die for ye! (In spite of her overwhelming desire for him, there is a sincere maternal love in her manner and voice--a horribly frank mixture of lust and mother love.) [...] I’ll take yer Maw’s place! I’ll be everythin’ she was t’ ye! [...] I’ll kiss ye pure, Eben--same ‘s if I was a Maw t’ ye--an’ ye kin kiss me back ‘s if yew was my son--my boy--sayin’ good-night t’ me! Kiss me, Eben. (They kiss in restrained fashion. Then suddenly wild passion overcomes her. She kisses him lustfully again and again and he flings his arms about her and returns her kisses)
15 “She may’ve been his’n – an’ your’n, too but she is mine now!”

değil!¹⁶” (O’Neill 1988: 141). Eben’in bu kompleksi, yani annesine karşı olan dayanılmaz zaafı ve annesinin onun üstündeki güçlü etkisi, onun nasıl bir karaktere sahip olacağını kısacası nasıl bir adam olacağını oyunun en başından beri şekillendirmiştir.

Oyununun diğer bir söylenceyle olan benzerliği, temelde yine bu düzlemde kaynaklanmaktadır. Bu yeni gönderme *Phaedra*’yı işaret etmektedir. Bu söylencede adı geçen *Phaedra*’nın, Theseus ve ilk karısından olan oğlu Hippolytus ile yaşadıkları bu oyunda kendini açıkça göstermektedir. Aslında, bu söylence sadece O’Neill’i değil birçok yazar, şair ve oyun yazarını da etkilemiştir. *Phaedra* söylencesi tarih boyunca çokça anlatılmış ve yeniden yorumlanmıştır. Bunlardan en önemlileri Yunanlı Euripides ve Romalı Seneca tarafından anlatılanlardır. Her iki ismin eserleri arasında çok ince ayrımlar bulunmaktadır. Seneca’nın *Phaedra* isimli oyununda, *Phaedra* Theseus’un ikinci eşidir ve kısa bir zaman sonra da kocasının oğlu ile tanışır ve âşık olur. Fakat Hippolytus onun aşkını kabul edemez ve bu olay da *Phaedra*’yı Hippolytus’ten intikam almaya yönlendirir. Onu, kendisini tecavüz etmekle suçlar ve Theseus, bunu duyduktan sonra, oğlunu lanetler, sonrasında Hippolytus ölür. Söylencelerin doğası gereği Hippolytus’un ölümünün nedenleri birak farklı versiyonda anlatılmıştır fakat ortak olan tek nokta hepsinde ölümünün nedeninin *Phaedra* olduğudur. Euripides’in *Hippolytus* adlı oyununda ise, olay örgüsü, Hippolytus’un savaş tanrıçası Artemis’i onurlandırmak için aşk tanrıçası Afrodit’in onurunu reddetmesiyle daha bir karmaşık hale gelmiştir. İntikamını almak için, Afrodit, Hippolytus’un üvey annesi *Phaedra*’yı büyüler ve Hippolytus’un ölümüne neden olacak bir aşk ile ikisini birleştirir. Seneca’nın anlatımında, *Phaedra* daha kurnaz ve aldaticı bir karakter olarak lanse edilirken, Euripides’in anlatımında *Phaedra* bir kurbandır. Bu sebepten Seneca’nın *Phaedra*’sının, eserdeki Abbie karakterine daha yakın olduğu söylemek çok zor olmayacaktır.

Söylencedeki karakterlerin ya da kahramanların tasvirlerine dayanarak denilebilir ki O’Neill, Cabot ailesini söylencedekilerle aynı şekilde kurgulayarak, mitlere oyununda hayat buldurmuştur. Hippolytus, *Phaedra* ve Theseus’un rolleri sırasıyla Eben, Abbie ve Ephraim ile yeniden can bulmuştur. Abbie, onu ilk başta reddeden Eben için hırslı ve şehvetli iken yasak aşklarının ve birlikteliklerinin sonlarını hazırlayacağından habersizdir. Olay örgüsünün başlangıcı da aslında söylenceye uygundur. Her iki üvey anne de üvey oğullarını tam da onlar babalarının varlıkları için birer tehdit durumlarındayken bulurlar. Her ikisi de gerçek duygularını nefretle

16 “I meant – I hain’t his’n – I hain’t like him – he hain’t me!”

saklamaya çalışırlar. Her iki gelişme de hızlı ve durdurulamaz bir biçimde yön bulur. Oyunun sonsözü de söylenceye benzemektedir: Ephraim yalnız bırakılır ve Eben'in laneti oğullarını da etkiler. Oyun ve söylence arasındaki farklılıklar oldukça nadirdir ve bu farklılıklar kendini sadece aşklarını paylaşmadaki istekliliklerinde ve de oğlunu lanetleyenin Ephraim değil de Eben'in olduğu sahnede kendini göstermektedir:

EBEN: (aldırış etmeden- işkence haline gelmiş tutkusuyla) Keşke ölseydin!¹⁷ Keşke bunlar olmadan önce seninle bir ben de ölseydim! (Öfkeyle) Ama intikamımı da alacağım! Anamın bana yardım etmesi için – geri gelip sana ve ona [Ephraim] musallat olması için dualar edeceğim

ABBIE--(kıvrılarak) Yapma, Eben! Yapma! ([Eben'in] önünde diz çöker, ağlar.) Sana kötü bir şey olsun istemedim! Affet beni, ne olur?

[...]

EBEN--(şiddetli bir kararlılıkla) Gidiyorum ben, söyleyeyim! Zengin olacağım orada, geri gelip çaldığı çiftlik için onunla hesaplaşacağım – İkinizi de sokağa atacağım – yollarda dilenip sokaklarda yatacaksınız – sen ve senin oğlun, ikiniz de – açlıktan sefillikten gebereceksiniz! (En sonunda histeriktir.)

ABBIE--(titreyerek- çekinerek) O senin de oğlun, Eben.

EBEN--(azap içinde) Keşke hiç doğmasaydı! Keşke şimdi, şu an ölse! Keşke onu hiç görmeseydim! Onun yüzünden – o yüzden doğurdun, çalmaya bahanen olsun diye – bu her şeyi değiştirdi! (O'Neill 1988: 193-94)

Eben'in hırs, üzüntü ve kin dolu bu konuşmaları oyunun gidişatında etkili olan başka bir söylenceye olan referansı da beraberinde getirmektedir. Eben'in şiddetle yoğrulmuş sözleri onların laneti haline dönüşür ve Abbie kendini, aşkını ve de bağlılığını kanıtlamak için Eben'in arzuları gibi görünen kehanetlerini yerine getirir; oğullarını öldürür. Abbie ve Eben'in bu trajik kaderi ve de hikayesi okuyucuyu bir diğer söylenceye, Medea'nın hikâyesine götürmektedir. Bu söylence de Euripides

17 EBEN--(unheedingly--with tortured passion) I wish ye was dead! I wish I was dead along with ye afore this come! (raging) But I'll git my vengeance too! I'll pray Maw t' come back t' help me--t' put her cuss on yew an' him!

ABBIE--(brokenly) Don't ye, Eben! Don't ye! (She throws herself on her knees before him, weeping.) I didn't mean t' do bad t' ye! Fergive me, won't ye?

[...]

EBEN--(with fierce determination) I'm a-goin', I tell ye! I'll git rich thar an' come back an' fight him fur the farm he stole--an' I'll kick ye both out in the road--t' beg an' sleep in the woods--an' yer son along with ye--t' starve an' die! (He is hysterical at the end.)

ABBIE--(with a shudder--humbly) He's yewr son, too, Eben.

EBEN--(torturedly) I wish he never was born! I wish he'd die this minit! I wish I'd never sot eyes on him! It's him--yew havin' him--a-purpose t' steal--that's changed everythin'!

tarafından kaleme alınmıştır. Bu söylence ise bahsi edilen diğer söylencelerin üstü-
ne kurgulanmıştır. Bilindiği zere, Medea kendisini başka bir kadın için terk eden
kocası Jason’dan intikam alabilmek için çocuklarını öldürmüş ve vahşi bir anne ola-
rak literatürde yerini almıştır. Çocuklarını öldürüp öldürmemek gibi bir seçim hak-
kı da olmasına rağmen, Medea düşünmeden onları katletmiştir. Yunan mitolojisinde
en büyük günahlardan biri olarak değerlendirilen evlat katilligi, Medea’nın adı ve
hikayesi ile sembolleştirilmiştir. Ve de bu sylenceyi alımlayan eserlerde de kendi
kanından ve canından olan birini hunharca katleden kadın, katil bir anne prototipi
olarak işlenmiştir. Önceden irdelenen olaylarla da bağlantılı olarak, Abbie yasak aşkı
Eben’den bir ocuk sahibi olmuştur. Tıpkı Medea gibi, Eben’e olan aşkını ispat et-
mek için, Abbie de kasıtlı olarak, yani bilerek ve isteyerek, kendi çocuğunun hayatına
son vermiştir. Dahası, bu ocuk çiftlikte kendisinin geleceğini garantileyecek ve aile-
nin devamını sağlayacak bir erkek evlat olduğu için herkes için önemlidir. Jason’un
Medea’yı lanetlediği gibi Eben de Abbie’yi lanetler, fakat yaptığından pişman olan
Eben suçluluk duygusu ile affını ister. Ancak, oyunun sonunda yaşanılanlardan sonra,
tıpkı Thesus’un Hippolytus’u lanetlediği gibi, Ephraim de her ikisini trajik bir sona
mahkm eder ve mitin işlenişini tamamlanmış olur.

CABOT: (onlara bakar, yüzü beton gibi. Uzun bir duraklama- kindar bir şekil-
de) Tam da bir çift katil kumru oldunuz! Aynı yağlı urgana beraber asılmalı rzgrda
sallanarak oracıkta rmelisiniz- benim gibi aptal yaşlılara yalnızlıklarına katlanma-
ları, sizin gibi geç aptallara şehvetlerine yenik düşmemeleri için ibret olsun diye!¹⁸
(O’Neill 1988: 204)

Sonuç: Ephraim’in bu ahı ile oyun sona erer. Hepsi kaderlerin uygun gr-
düğü dramatik bir sonla yaptıklarının cezasını ekerler. ağrıştırdıkları söylenceler
gibi oyunun perdeleri de kapanır. Alkışlar O’Neill’in ustalığıdır. Gündelik hayatta
yaşanabilecek olayları ve sıkıntılıları dramatize edebilmedeki mükemmellik ustalığını,
eski ve yeni birlikteliğini klasik mitler ile sabırla oyunlarına işlerken göstermektedir.
Oyunlarını kaleme aliş yöntemi Amerikan sahnesinde mevcut olan bir geleneğin r-
n değildir. O’Neill, mitleri kullanırken klasik formun içinde yerel ve gündelik içeriği
eritmiştir. Bunu yaparken de mitlerdeki sınıf farklılıklarını, karakter soyluluğunu ve
de demokrasi anlayışını evrenselliğe uygun olarak modern zamanlara uyarlamıştır.
Dolayısıyla da O’Neill’in gerçekçi ve bir o kadar da hayalperest kalemi ile bu uyar-

¹⁸ CABOT--(stares at them, his face hard. A long pause--vindictively) Ye make a slick pair o’ murderin’ turtle doves! Ye’d
ought t’ be both hung on the same limb an’ left thar t’ swing in the breeze an’ rot--a warnin’ t’ old fools like me t’ b’ar their
lonesomeness alone--an’ fur young fools like ye t’ hobble their lust.

lamalar Amerikan toplumunun modern zamanlardaki panoramasını resmetmektedir. Makalenin başında da belirtildiği gibi mitlerin bağlayıcı ve bütünleştirici özelliğine vurgu yapan kuramcılar ve çalışmaları ile modern dönem yazarları eserlerinde mitlere yer vermişlerdir. O'Neill de eserlerinde tam da bunu gerçekleştirmiştir. *Karaağaçlar Altında Arzu* adlı eserinde mitleri metinlerarasılık yöntemi ile işlemiştir. Olayın örgüsünü yasak aşk hikayesi üzerine kurgulayan O'Neill, okuyucuyu Sofokles'in ölümsüz eseri *Oedipus Rex*'e götürerek benzer olayları tecrübe eden *Phaedra*, *Hippolytus* ve *Medea* ile tanıştırmıştır.

Klasik tragedyalardaki olaylara kendi içinde yeniden hayat vermiş bu eser, olaylar ve karakterler arasında benzerlikler yaratmış ve bunun sonucu olarak da modern dönemde yazılmış olan bir eserle antik dönemde yazılan eserler arasında köprü kurarak metinlerarası özellikleri kendi içerisinde barındırmıştır. Eserde, metinlerarasılığa örnek teşkil edebilecek konular; antik dönem eserlerinden bölümler, günaha giren ve pişmanlık yaşayan çiftler, trajik ve güçlü aşklar, yasaklanan arzular, baba figürüne karşı isyan, karmaşık aşk ve nefret ilişkileri, çocuk kurbanlar, geçmişin insanın yakasını bırakmayı ve karakterlerin iç çatışmaları olarak sıralanmaktadır. Tüm bu özellikler, eserde modern dönemin çerçevesinde ele alınmış, yani başka bir deyişle, antik dönem olayları ve karakterleri modern dönemle birleştirilerek yeniden yazılmıştır. Bu şekilde de tıpkı çalışmanın en başında da tartışıldığı gibi, O'Neill geçmiş ve günümüz ile bağ kurmuş, metinlerarası ilişki çerçevesinde eskimeye yüz tutan metinleri yeniden oluşturarak onlara hayat vermiştir. Sonuç olarak da modern bir kurgu ve olay örgüsünde, klasik ve antik döneme ait göndermelerle modern-klasik bir tragedya elde edilmiştir.

Kaynakça

- Abrams, M. H. A. (1981). *Glossary of literary terms*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Aktulum, K. (1999). *Metinlerarası ilişkiler*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Aktulum, K. (2013). *Folklor ve metinlerarasılık*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Clayton, J. and Rothstein, E. (1991). Figures in the corpus: Theories of influence and intertextuality. In J. Rothstein (Eds.) *Influence and Intertextuality in Literary History* (pp. 3–35). Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Eagleton, T. (1983). *Literary theory: Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.
- Eagleton, T. (1990). *Edebiyat kuramı*. (Çev. Tuncay Birkan). Sanat ve Kuram Dizisi: 11. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eliot, T.S. (1975). Ulysses, order and myth. In *Selected prose of T.S. Eliot*. (pp. 175-8). London: Faber and Faber.
- Eliot, T.S. (2013). *T.S. Eliot- gelenek ve bireysel yetenek*. (Çev. Oğuz Tecimen). Notos 40 (pp. 94-98).
- Euripides. Hippolytus. <http://classics.mit.edu/Euripides/hippolytus.html>
- Medea. <http://classics.mit.edu/Euripides/medea.html>
- Freud, S. (1961). The dissolution of the oedipus complex. In *The ego and the id and other works*, Vol. XIX. (pp. 171 – 179). London: The Hogarth Press.
- Freud, S. (1999). *Psikopatoloji*. (Çev. Hakan Atalay). Payel Freud Kitaplığı, İstanbul, Payel Yayınevi.
- Jung, C. G. (1915). *The theory of psychoanalysis*. New York: Nervous and Mental Disease Publishing Co.
- Kristeva, J. (1980). The bounded text. In L. S. Roudiez (Ed.), *Desire in language: A semiotic approach to literature and art* (pp. 36-63). New York: Columbia University Press.
- (1986) Word, dialog and novel, In Toril Moi (Ed.), *The kristeva reader* (pp. 34-61). New York: Columbia University Press.
- Malinowski, B. (2000). *Büyük, bilim ve din*. (Çev. S. Özkal), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- O'Neill, Eugene. (1988). Desire Under the Elms. *O'Neill Complete Plays. 1920–1931*. (pp. 317-78) New York: Penguin.
- Robert A. Segal. (1978). Joseph Campbell's theory of myth: An essay review of his oeuvre. *Journal of the American Academy of Religion*, Volume XLVI(1), 67. <https://doi.org/10.1093/jaarel/XLVI.1.67>
- Seneca. (1917). *Tragedies*. (Trans. Miller, Frank Justus). Loeb Classical Library Volumes. London: William Heinemann Ltd. www.theoi.com/Text/SenecaPhaedra.html.
- Sophocles. *Oedipus the Rex*. <http://classics.mit.edu/Sophocles/oedipus.html>
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri. (12 Şubat 2021). Metinlerarasılık <https://sozluk.gov.tr/>

Orhan Pamuk Romanları Temelinde Metinsel-Aşknlık İlişkileri Terminolojisine Bir Katkı: Özgönderge-metin, Özgöndergeleştirim, Özalıntı, İçalıntı Kavramları*

Gizem KUNDURACI*
Muharrem DAYANÇ**

Öz

Metinsel-aşknlık ilişkileri kuramı, belirli ölçüde Ferdinand de Saussure tarafından tasarlanarak yirminci yüzyıl dil biliminin temelini teşkil eden Yapısalcılık kuramına, önemli ölçüde Mihail Bahtin tarafından temsil edilen biçimci anlayışa dayanmaktadır. Saussure'ün dil araştırmalarında ortaya koyduğu eşsüremlilik yaklaşım, Rus Biçimcileri tarafından metin incelemelerinde bir dayanak hâlini almıştır. Yazınsal okumalar üzerine dil bilimine dayalı bakış açıları geliştirmiş olan kuramcılar, 1915-1930 yılları arasında Moskova Dilbilim Çevresi ile Şiirsel Dil Araştırmaları Derneği etrafında bir araya gelmişlerdir. Aralarından Bahtin'in Dostoyevski romanları üzerine gerçekleştirdiği inceleme, çökseslilik, söyleşim ve söyleşimcilik kavramlarının metin okumada bir dayanak hâlini almasıyla ilgili kavramların kuramlaşması ve Julia Kristeva ile Metinlerarasılık kuramının dayanaklarını oluşturması sağlanmıştır. Gerard Genette ise, Metinsel-aşknlık kavramını tasarlayarak "metinlerarası" olgusunu metinsel-aşknlık biçimleri arasında değerlendirmiştir. Belirli bir metni metinsel-aşkın nitelikli okuma tecrübesiyle alımlayan okur, ana-metindeki gönderimi doğrudan doğruya gerçekleştirilmiş olmayan her bir metni, kendi ekinsel ve yazınsal tecrübesine bağlı olarak tespit edebilmektedir. Kimi zaman, ana-metnin üreticisinin herhangi bir biçimde maruz kalmadığı bu türden örüntüsel metinler, yalnızca okurun tek bir eşsüremlilik okuma tecrübesinde ortaya çıkabilmektedir. Belirli bir ana-metin, tek bir okur tarafından farklı süreçlerde gerçekleştirilen metinsel-aşkın nitelikli okuma tecrübeleri neticesinde, farklı metinsel-aşkın görünüm kazanabilmektedir. Metinlerarası ya da metinsel-aşkın çerçeveli okuma, önemli ölçüde okurluk tecrübesine bağlı olarak dönüşüm hâlinindedir. Nitekim ana-metnin üreticisi olan metinlerarası yazar da kendi okurluk tecrübeleri neticesinde söz konusu metni üretmektedir. Orhan Pamuk romanları, metinsel-aşknlık ilişkileri bakımından estetik bir çerçeveye sahip olmakla birlikte metin-ötesi görünümü bakımından kuramsal bir düzlem oluşturmaktadır. Pamuk'a ait romanlar metinsel-aşknlık çerçeveleriyle ele alındığında söz konusu metin ötesi ilişkilerin belirli bir metinlerarası anlam oluşturmakla birlikte roman yazarına ait bir okuma haritasıyla roman kuramına işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bu ilişkilerde tespit edilen bazı gönderim biçimleri, daha önce adlandırılmasına rastlanmamış bazı teknikler olarak dikkat çekmektedir. Bu incelemede özgöndergeleştirim, özalıntı ve ıçalıntı olarak adlandırılan söz konusu tekniklerin metin-ötesi ilgilere bakımından işlevlerinin ortaya konması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Metinsel-Aşknlık, Metinlerarasılık, Özgönderge-metin, Özgöndergeleştirim, Özalıntı, İçalıntı.

* Bu inceleme, Prof. Dr. Muharrem DAYANÇ danışmanlığında yürütülüp 2019 yılında tamamlanan "Metnin Ötesinde, Metinler Arasında Dolaşım: Orhan Pamuk'un Romanlarında Metinsel-Aşknlık Görünümleri" başlıklı doktora tez çalışmasından hareketle meydana getirilmiştir. [Çalışmanın künyesi: Kunduracı, Gizem (2019) "Metnin Ötesinde, Metinler Arasında Dolaşım: Orhan Pamuk'un Romanlarında Metinsel-Aşknlık Görünümleri", Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: (Yayınlanmamış Doktora Tezi).]

**Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, Eskişehir, Türkiye. Elmek: gkunduraci@ogu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8448-9322>.

***Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye.

Elmek: mdayancm@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0120-3374>.

Geliş Tarihi / Received Date: 24.02.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 06.08.2021

DOI: 10.30767/diledeara.885895

A Contribution to the Terminology of Transtextuality Relations Based on Orhan Pamuk's Novels: Selfreferential-text, Self-refereration, Self-citation, Internal-citation Concepts

Abstract

The transtextuality theory is based, to a certain extent, on the theory of Structuralism, which was conceived by Ferdinand de Saussure and formed the basis of twentieth-century linguistics, the formalist understanding represented significantly by Mikhail Bakhtin. The synchronic approach that Saussure put forward in language research has become a basis for text studies by Russian Formalists. Theorists who developed linguistic perspectives on literary readings came together around the "Moscow Linguistic Circle" and the "Society for the Study of Poetic Language" (Yücel 2008: 121) between 1915-1930. Among them, Bakhtin's analysis of Dostoyevsky's novels has been provided to theorize the concepts related to the concepts of polyphony, dialogy and dialogism becoming a basis in reading texts, and to form the basis of the intertextuality theory with Julia Kristeva. Gerard Genette, on the other hand, designed the concept of transtextuality and evaluated the "intertextuality" phenomenon among transtextual forms. The reader, who receives a certain text with a transtextual quality of reading experience, can identify each text in the base-text, which is not directly transmitted, depending on his own cultural and literary experience. In some cases, such patterned texts, to which the producer of the base-text is not exposed in any way, can only emerge in a single concurrent reading experience of the reader. A particular base-text can acquire different transtextual appearances as a result of transtextual reading experiences performed by a solitary reader in different processes. Intertextual or transtextual framed reading is in a state of transformation, depending significantly on the experience of reading. As a matter of fact, the intertextual writer, who is the producer of the base-text, produces the text in question as a result of his own reading experiences. Although Orhan Pamuk's novels have an aesthetic frame in terms of transtextual relations, they constitute a theoretical platform in terms of their transtextual appearances. When Pamuk's novels are handled with transtextuality case, it is understood that these transtextual relations constitute a certain intertextual meaning and point to the novel theory with a reading plan belonging to the novelist. Some forms of reference found in these relationships attract attention as some techniques that have not been named before. With this examination, it is aimed to reveal the functions of these techniques, which are called self-indication, self-quote and introspection, in terms of transtextual concerns.

Keywords: Transtextuality, Intertextuality, Selfreferential-text, Selfrefereration, Self-citation, Internal-citation.

Extended Summary

The theory of linguistics based on the Structuralist approach developed by Ferdinand de Saussure constitutes one of the starting points of the so-called Russian Formalists, who put their linguistic perspectives on the field of literature based on the literary phenomenon. Russian Formalists, including researchers such as Vladimir Propp and Mikhail Bakhtin, apply linguistic perspectives to the text in question, based on the determination of the literacy of a text whose specificity is determined, independent of markers such as society, history, and biography. Formalists discussed derivative relations such as parody and pastiche, which constitute the frame of the transtextuality theory in terms of method. Especially, Propp, which deals with Russian folk tales with the archetypal method of analysis, significantly represents the effectiveness of this community in the field of literature (Kunduracı 2019: 4). The adaptation of linguistics to the field of literature gained a new perspective when Bakhtin, among the Formalists, incorporated the concepts of polyphony and conversational dialogic into the theoretical plane through the texts of Dostoyevsky and Rabelais.

In the field of semiotics, Roland Barthes¹ evaluates the text as a texture composed of quotations from numerous cultural centers (Barthes 1977: 146). From this point of view, it is understood that Barthes evaluates the intertextual phenomenon, which enables the production of a new text in the context of synchrony, among the basic criteria of literacy and evaluates the reader's effectiveness at the forefront.

While Michael Rifaterre defines the intertextual phenomenon according to the relationship between the reader and the text, it gives a function to the reader and the reading activity (Aktulum 1999: 60). By finding the act of reading effective in the emergence of transtextual forms that occur through the "traces" in a certain base-text, it emphasizes the synchronicity. Thus, both approaches involve the transfer of the concept of synchronism, which Saussure directed to the field of twentieth century linguistics, to the text plane.

Julia Kristeva² revealed the concept of intertextuality by conceptualizing the

1 Roland Barthes, "The Death of Author", *Image, Music, Text* (Ed.&Trans.: Stephen Heath), Fontana Press, London, 1977.

2 Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (Ed.: Leon S. Roidiez; Trans.: Thomas Gora, Alice Jardine, Leon S. Roidiez) Columbia University Press, New York, 1980.

concepts of dialogy and polyphony, which Bakhtin put forward in a carnivalized text, as features determined in a particular base-text. Accordingly, a particular text is in conversation with texts other than itself and in this context it is polyphonic. Like the theorists before him, Laurent Jenny, who first evaluated the intertextuality and the quality of intertextuality or transtextuality among the literary criteria found in a certain text, by making the placement of different texts in a text into the base-texts and classifying the transtextual forms (Aktulum 1999: 41), like Kristeva, is another starting point for Gérard Genette.

Genette³, who systematizes the transtextuality theory by treating the second-order literary texts within the frame of palimpsest narratives, expresses the complex reading and text production style, which was expressed with the concept of intertextuality before him, with the concept of transtextuality in a way that expresses beyond a text.

Using techniques such as citation, reference, allusion; referent, epigraph, palimpsest, etc. each “external” element identified in the base-texts as a result of the processes of rewriting such as reduction, extension, and conversion into mise en abyme in forms constitutes the transtextuality terminology.

The quotation method, which is widely detected in transtextual relations, is a kind of referential method that can be detected during the act of reading, since it is mostly directly mentioned in the base-text. Here, the referent-text is entered into the base-text by means of quotation, epigraph or metaphor, the determination of which is relatively dependent on cultural sources. Such “texts” that are understood to be included in the main text by directly mentioning or quoting are considered as referent-text. Apart from these, there are some forms of quotation or recall made from texts belonging to the author of the base-text. These, unlike the basic referent-text, form a framework for the novel theory of the producer of the text, as well as establishing transtextual relations with semantic-thematic frames. This tendency makes each individual text a great river-narrative (based on the concept of the roman-fleuve, saga novel or river-novel), thanks to the quotations and reminiscences among themselves, although this tendency is mostly a playful novel constructing technique, especially in internal-citation applications. Thus, reference to the concepts of self-citation, internal-citation, selfreferential-text in determining and interpreting transtextual relations can be considered as a contribution to the theoretical terminology.

³ Gérard Genette, *Palimpsests: Literature in the Second Degree* (Trans.: Channa Newman, Claude Doubinsky), University of Nebraska Press, USA, 1997.

This type of quotation and reminiscence (self-reference and hence self-citation), which is a kind of reference text through the placement of “other”, “different” texts or sentences belonging to the author of the main text on the basis of Orhan Pamuk’s novels, is often used as a whole. When each text is put together, it forms a large base-text, in other words a roman-fleuve (or saga novel). Likewise, with the internal-citation method, a certain part of the base-text is taken and repeated elsewhere and a theme, image or phrase is emphasized in the base-text.

All kinds of quotations identified as self-referentials in a particular base-text are interpreted as “essence” citations in terms of containing the words of the text producer. Thus, self-citation (the text producer repeating a word in the main text or quoting from another word of his own) and as a result of this, the self-citation method emerges as a transtextual technique, based on the act of self-citation.

Based on the transtextual forms identified in Orhan Pamuk’s novels, the techniques that form the forms of interest and relation beyond a text called “self-referation,” “self-citation,” “internal-citation” are brought to the attention to be remembered in the intertextual readings. It is doubtless that the theory of transtextual relations, which is considered quite new in terms of the formation of Turkish terminology, will reach a kind of unity in style and terminology with the increase of similar studies.

Giriş

Metinsel-aşkınlık ilişkileri kuramı, metne d6n6k bir oluşturma kuramı olmakla birlikte, metinsel-aşkınlık nitelikli bir okuma yoluyla bir metnin anlamının ortaya çıkarılması, metni alımlayan okurun ekinsel birikimine ve okurluk tecr6besine bağlı bulunmaktadır. Belirli bir ana-metin 6reticisi konumunda bulunan ve aynı zamanda bir “metinlerarası okur” olduğu kabul edilen yazarın kuramsal bir bakış açısıyla ve bilinçli bir biçimde başvurabildiği metinsel-aşkınlık nitelikli metin 6retimi, belirli bir ana-metne n6fuz etmiş “başka” metinlerin çağrışımsal biçimde g6ndergeleşmesi, kimi zaman yeniden yazılması yoluyla da gerçekleşebilmektedir. Aynı zamanda metinsel-aşkınlık ya da bir metnin kendisinden daha fazlasını içerdiği ve ifade ettiği metin-6tesi, belirli bir ana-metin anlamını 6retmede temel bir dayanak olabileceği gibi, s6z konusu ana-metin estetik çerçevesini oluşturan bir s6s/bezek unsuru olarak da ortaya çıkabilmektedir.

T6rke terminolojide bulunan alıntı ve g6nderge y6ntemleriyle g6nderge-metin kavramı, Genette’in terminolojisinden aktarım sonucu dolaşıma getirilmiş kavramlar olarak dikkat çekmektedir. Nitekim, bu konuda Aktulum’un sunmuş olduėu⁴ adbilimsel çeviriler kavramların işlevsel etki alanlarıyla b6y6k 6l6de 6rt6şmektedir. Bununla birlikte, ele alınan metinler ve bu metinlerin ortaya çıkarılmış metinsel-aşkınlık bağlantıları niceliksel olarak genişledikçe, tespit edilen yeni kavramların ve işlevlerin adlandırılması ihtiyaı ortaya çıkmaktadır.

Orhan Pamuk romanlarının metinsel-aşkınlık ve estetiksel-aşkınlık çerçevesinin ortaya çıkarılması amacıyla metin-6tesinin araştırmaya konu edildiği incelemede⁵, literat6rde yer almamış bazı işlevler tespit edilmiş ve kavramlaştırılması 6nerilmiştir. Buna g6re, alıntılama ve g6ndergeleştirim işlemleri, ana-metin yazarının kendisine ait metinler arasında gerçekleştirildiğinde, metinsel-aşkınlık bağlantılı anlam 6retimi bakımından bir işlevsellik dikkati çekmiştir. Bu nedenle, nicelik bakımından geniş kapsamlı biçimde izlenebilen eğilim, metin 6reticisinin kendi eserleri içerisinden ve kendi izleksel çerçevesinden gerçekleştirilmiş olması sebebiyle 6z-alıntı kavramıyla

4 Bk.: Aktulum, Kubil6y (1999), *Metinlerarası İlişkiler*, Ankara: 6teki Yayınları.; Aktulum, Kubil6y (2011), *Metinlerarasılık/G6stergelerarasılık*, Ankara: Kanguru Yayınları.

5 [Bk.:Kunduracı, Gizem (2019), “Metnin 6tesinde, Metinler Arasında Dolaşım: Orhan Pamuk’un Romanlarında Metinsel-Aşkınlık G6r6n6mleri”, Eskişehir: Eskişehir Osmangazi 6niversitesi Sosyal Bilimler Enstit6s6: (Yayınlanmamış Doktora Tezi)].

izah edilmektedir. Bir ana-metinde yer alan söz konusu ana-metnin yazarına ait alıntı ve anımsamalar, birer gönderge-metni oluşturduğunda, bu tür gönderge-metinler özgönderge metin olarak adlandırılmaktadır.

Belirli bir ana-metinde kimi izleksel hususiyetlerin ya da üslup özelliklerinin vurgulanmak istediği kullanımlar da tespit edilebilmektedir. Bazı yinelemeler, alıntılar ya da anımsamalar yoluyla meydana getirilen bu öz-alıntılama biçimi ise, ele alınan ana-metnin içerisinde gerçekleştirilmesi sebebiyle iç-alıntı olarak adlandırılmaktadır. Böylece, mevcut terminolojiye ilave olarak dikkate sunulmuş Türkçe terim önerileriyle metinsel-aşknlık biçimlerinin göstergebilimsel işlevlerinin daha açık biçimde tespit ve izah edilebilmesinin sağlanması amaçlanmaktadır.

Ana Hatlarıyla Metinsel-Aşknlık Kuramı Terminolojisi

Yirminci yüzyıl dil bilimi sahasında Ferdinand de Saussure'e ait yapısalcı yaklaşımla birlikte ortaya çıkan modern dil bilimi, dil araştırmalarının yanında, dil olgusundan hareketle belirli bir metnin yazınsallığının tespitiyle dilsel birer ürün olarak edebî malzeme temelinde yapısalcı incelemeyi öngören farklı disiplinlerin istikametlerinde de tesirde bulunur. Dil bilimine dayalı biçimde gelecekte ortaya çıkacak bir araştırma alanı olarak genel bir göstergeler biliminden ya da göstergebilim disiplininden haber veren Saussure⁶, edebiyat dışında insana dair her türlü anlatımın dil biliminden hareketle tahlilini bu tasavvurla öngörür.

Saussure tarafından geliştirilen Yapısalcı dil bilimi kuramı, yazınsallık olgusundan hareketle dil bilimsel bakış açılarını edebiyat sahasına uygulamaya koyulan, “*Moskova Dilbilim Çevresi*” ile “*Şiirsel Dil Araştırmaları Derneği*” etrafında (Yücel 2008: 121) bir araya gelmiş olan ve Rus Biçimcileri olarak adlandırılan teorisyenlerin çıkış noktalarından birini teşkil eder. Aralarında Vladimir Propp, Mihail Bahtin gibi araştırmacıların yer aldığı Rus Biçimcileri, toplum, tarih, biyografi gibi işaretleyicilerden bağımsız ve özgüllüğü saptanmış bir metnin yazınsallığının tespitinden hareketle söz konusu metne dil bilimsel bakış açılarını uygular. Biçimciler, edebiyat metnini metinsel-aşknlık kuramının yöntem bakımından çerçevesini teşkil eden parodi (yansılama), pastiş (öykünme) gibi türev ilişkilerini ele almışlardır. Bilhassa Rus halk masallarını arketipik inceleme metoduyla ele alan Propp⁷, bu topluluğun edebiyat sahasındaki etkinliğini önemli ölçüde temsil etmektedir. Dil biliminin edebiyat sahasına intibak ettirilmesi, Biçimciler arasından Bahtin'in, çokseslilik (polyphony) ve söyle-

6 Saussure, Ferdinand d. (1998), *Genel Dilbilim Dersleri* (Çev.: Berke Vardar), İstanbul: Multilingual Yayınları.

7 İncelemenin Türkçe tercümesi için bk.: Propp, Vladimir (2008), *Masaların Biçimbilimi* (Çev.: Mehmet Rifat, Sema Rifat), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

şim (dialogy) kavramlarını⁸ Dostoyevski ve Rabelais metinleri üzerinden kuramsal düzleme dâhil etmesiyle ise dil bilimine dayalı biçimci yaklaşımın yazınsal düzlemde yeni bir perspektif kazandığı bilinmektedir.

Yapısalcı dil biliminden hareketle metinlerarasılık (intertextuality) kavramını tasarlayan Julia Kristeva, Rus Biçimcileri arasında değerlendirilen Mihail Bahtin'e ait söyleşim ve çokseslilik kavramlarından yola çıkar. Bahtin, söz konusu kavramları Dostoyevski romanlarını ele aldığı Türkçe olarak "*Dostoyevski Poetikasının Sorunları*"⁹ adıyla basılan incelemesiyle ve karnaval kültürünün bir yansıması olarak ele aldığı Rabelais romanlarına dair değerlendirmelerinden mürekkep "*Rabelais ve Dünyası*"¹⁰ incelemesinde öne sürer. Ona göre her bir karakterin özgül ve müstakil biçimde ifade imkânı bulmakta olan Dostoyevski eserleri, bu anlamda çoksesli birer yapıdadır. Yazarın sesinin de tespit edilebildiği bu metinlerde yazar, özgül bir ses olarak hiçbir karakterle özdeş bulunmadan yer alır. Rabelais ise orta çağ karnaval kültürünün bir uzantısı olarak romanlarında farklı türden anlatımların bir arada homojen biçimde bulunmasını sağlar. Böylece, karnavallaşmış¹¹, "melez" bir anlatım sunar. Halk anlatılarından kutsal ifadelere, yüksek edebi biçimlerden komikleşmiş edebî türlere çok üsluplu ana-metinde her bir tür, "söyleşim" hâlinde bulunur. Söyleşim ve çokseslilik, belirli bir ana-metinde farklı metinlerin, farklı sanat biçimlerinin ve nihayet farklı "söz"¹²lerin bir arada bulunduğu metinsel-aşkın yapıları anlatılar için de belirli bir karakteristiği temsil etmektedir. Her biri bir üslup, bir bakıma birer "söz" olan "metin"ler ya da söz zinciri parçaları, belirli bir metnin kendisi

8 Bk.: Bakhtin, M. Mikhail (1981), *The Dialogic Imagination: Four Essays* (Ed.: Michael Holquist; Trans.: Caryl Emerson-Michael Holquist), Texas: University of Texas Press, Austin.

9 Bahtin, M. Mihail (2015), *Dostoyevski Poetikasının Sorunları* (Çev.: Cem Soydemir), 2. b., İstanbul: Metis Yayınları, (1. Baskı: 2004).

10 Bahtin, M. Mihail (2005), *Rabelais ve Dünyası* (Çev. Çiçek Öztekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

11 Karnaval kültürünün edebiyat sahasına tezahürü ve bu neticede bir kavram olarak tasarlanan karnaval anlatı ya da karnavallaşmış anlatı türü için bk.: Bahtin, M. Mihail (2014), *Karnavalın Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar* (Çev. Cem Soydemir, Der. Sibel Irzık), 2. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

12 "Söz" kavramı için, "*Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*"nde, Saussure'ün dil ile söz arasında gerçekleştirdiği ayrımı değinilerek toplumsal nitelikli dilden ayrı biçimde, konuşan bireyin kişisel düşüncesini anlatmak üzere, dil dizgesini kullanmasını sağlayan türlü vasıtaları kapsadığı ifade edilir. Kavram, "[d]ilyetisinin kişisel bir istenç ve anlat eylemiyle özdeşleşen bireysel yanı" (Vardar vd. 2007: 180) olarak tanımlanır.

Yücel (2008: 28), dilin tutarlı bir yanına ulaşmayı çalıştığını belirttiği Saussure'ün, dilyetisinin bireysel gerçekleşimi olan söz ile toplumsal veçesini oluşturan dil arasında gerçekleştirdiği karşılaştırmadan, yapısalcı yaklaşımın dayanaklarını oluşturan başlıca karşıtlıklardan biri olarak söz eder.

Barthes ise, söz olgusunu, "*bireysel bir seçme ve gerçekleştirme edimi*" (Barthes 2016: 31) ibaresiyle tanımlar. Göstergebilim kuramını oluşturmada giyim kuşam benzetmesinden yola çıkan Barthes, (2016: 39-42), "giyim" olarak ele aldığı dil olgusuyla "giyinme" olarak ele aldığı söz olgusunu genel ve varsayımsal biçimde de olsa önceden belirlemenin göstergebilimsel açıdan artık olanaklı olmadığını belirtir. Nitekim, görüntü dili ya da müzik dili gibi, hakkında kapsamlı bilgiye sahip olunmayan dilsel dizgilerden söz eder.

Söz kavramının dilin bireysel yanı olarak ele alınışından hareketle, ana-metnin üreticisi olan yazarın belirli bir "metin"de kendi "söz"ünü gerçekleştirdiği düşünülebilir. Çoksesli ve söyleşimsel, kuramsal ifadeyle, metinsel-aşkın nitelikli metinlerde, birbirinden farklı, müstakil sözlerin bir araya gelerek birbirleriyle doğal bir iletişim kurduklarını, bu beraberlikle homojen yapıyı teşkil eden metnin bütününi oluşturduklarını ifade etmek mümkündür.

dışındaki “başka” metinlerle örülmesini sağlamaktadır. Bu mozaik yapı, aynı zamanda hem metin-ötesi hem metnin kendisidir.

Gösterebilim alanında Roland Barthes¹³ ise, metni sayısız kültür merkezinden alınan alıntılardan oluşmuş bir doku olarak (Barthes 1977: 146) değerlendirir. Buradan hareketle, Barthes’ın eşsüremlilik bağlamında yeni bir metin üretimini sağlayan metinlerarası olgusunu yazınsallığın temel ölçütleri arasında değerlendirdiği ve okurun etkinliğini ön sıralarda değerlendirdiği anlaşılır. Micheal Rifaterre, metinlerarası olgusunu okur ile metin arasındaki ilişkiye göre tanımlarken, okura ve okuma etkinliğine bir işlev yükler (Aktulum 1999: 60). Belirli bir ana-metindeki “iz”ler yoluyla meydana gelen metinsel-aşknlık biçimlerinin ortaya çıkmasında okuma edimini etkin bulmakla ise eşsüremlilik niteliği vurgulamış olur. Böylece, her iki yaklaşım sayesinde, Saussure tarafından yirminci yüzyıl dil bilimi sahasına yöneltmiş olan eşsüremlilik kavramının metin düzlemine taşınması ve yazınsal çerçevede kuramlaşması söz konusu olur. Julia Kristeva¹⁴, Bahtin’in ana hatlarıyla karnavallaşmış bir metinde tespit ederek ortaya koyduğu söyleşim ve çokseslilik kavramlarını belirli bir ana-metinde saptanan özellikler biçiminde kavramlaştırarak metinlerarasılık (intertextuality) kavramını ortaya koyar. Buna göre, belirli bir metin, kendisinden başka metinlerle söyleşim hâlinindedir ve bu bağlamda çokseslidir. Kendisinden önceki kuramcılar gibi, metinlerarası olgusuyla metinlerarasılık ya da metinsel-aşknlık niteliğini belirli bir metinde bulunan yazınsallık ölçütleri arasında başta değerlendiren Laurent Jenny ise, bir metinde bulunan farklı metinlerin ana-metinlere yerleşme biçimlerini ulamlaştırması ve metinsel-aşknlık biçimlerini tasnif etmesiyle (Aktulum 1999: 41), Kristeva gibi, Genette için diğer bir başlangıç noktasını oluşturur.

İkinci dereceden edebiyat metinlerini palimpsest anlatılar çerçevesinde ele alarak metinsel-aşknlık kuramını önemli ölçüde sistematize eden Gérard Genette¹⁵ ise, kendisinden önce metinlerarası ya da metinlerarasılık (intertextuality) kavramıyla ifade edilen kompleks okuma ve metin üretme biçimini, bir metnin ötesini de ifade edecek biçimde metinsel-aşknlık (transtextuality) kavramıyla ifade eder. Genette tarafından tasavvur edilen metinsel-aşknlık (transtextulaity)¹⁶ olgusu, kendisi ve kendisi dışındaki farklı göndergelerden, palimpsestlerden oluşan, zaman zaman kendisine

13 Barthes, Roland (1977), “The Death of Author”, *Image, Music, Text* (Ed.&Trans.: Stephen Heath), London: Fontana Press.

14 Kristeva, Julia (1980) *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (Ed.: Leon S. Roidiez; Trans.: Thomas Gora, Alice Jardine, Leon S. Roidiez), New York: Columbia University Press.

15 Genette, Gérard (1997), *Palimpsests: Literature in the Second Degree* (Trans.: Channa Newman, Claude Doubinsky), USA: University of Nebraska Press, USA.

16 Bk.: Genette, Gérard (1997a), *Palimpsests: Literature in the Second Degree* (Trans.: Channa Newman, Claude Doubinsky), USA: University of Nebraska Press.

gönderimde bulunan, oyunsu ipuçları taşıyan çoklu yapıdaki bir metnin yorumlanmasında metinsel-aşkınlık durumlarının karşılanması bakımından daha kapsayıcı bir ifade olarak ortaya çıkar. Buna göre metin-ötesi örüntülere sahip belirli bir metin, aynı zamanda ele alınan temel metin, ana-metin (hypertext) olarak kabul edilmekte, bu metnin kendisi dışındaki metinlerle anlatım biçimleri, üsluplar, kuram ve yöntemlerle ilişkileri sırasıyla metinlerarası, ana-metinsellik, üst-metinsellik, yorumsal üst-metinsellik gibi söyleşim biçimleriyle ortaya çıkmakta ve anlaşılmaktadır. Ana-metinde yer alan “başka” unsurlar, alıntı, gönderge, palimpsest, alt-metin gibi biçimlerde bulunmakta; bunlar da anlamsal ya da biçimsel kimi dönüştürüm işlemleri sonucunda ana-metnin anlamının üretilmesinde etkili bulunmaktadır.

Metne dayalı ve kısmî olarak okura bağlı biçimde işleyen metinsel-aşkınlık, bir okuma biçiminin yanı sıra kuramsal bir üretme biçimidir. Çoksesli, söyleşimsel ve metinlerarası nitelikli metin, metinsel-aşkınlık araştırmalarının temel noktasını teşkil eder. Metinsel-aşkın okumaya ya da çözümlmeye tabi tutulan kompleks metin, ana-metin olarak adlandırılmaktadır. Kimi anlatılarda muhtemel olarak bilinç dışının ana-metne taşıdığı birer iz olarak mevcut bulunan gönderimler, her bir metinde yer alış biçimlerine ve temsil ettikleri anlamsal çerçevelere göre tasnif edilebilmektedir. Söz konusu tasnif, metinsel-aşkınlık kuramının teknik çerçevesini ve bu kuramı temsil ederek inşa edilmiş poetik nitelikli metinlerin meydana geliş sistematiğini ortaya koymaktadır. Belirli bir ana-metinde bulunan başka ve öteki unsurlar, yalnızca birer edebî malzeme olmakla kalmayıp farklı sanat alanlarına ait ürünlerden, kimi zaman bilimsel ifadelerden, parodi edilmiş “ciddi” anlatım biçimlerinden, gazete kupürlerinden, basmakalıplaşmış söz zinciri parçalarından meydana gelmektedir. Tersî biçimde, edebiyat dışındaki sanat alanlarına da edebi malzeme, estetiksel-aşkın bir bezeyici olarak nüfuz edebilmektedir. Okuma edimi sırasında okur tarafından fark edilen kimi açık kimi kapalı her türden gönderim, metinsel-aşkınlık ilişkileri terminolojisinde bir yöntem olarak karşılık bulmaktadır.

Belirli bir örneklem temelinde mevcut terminolojide ana hatlarıyla yer alan metinsel-aşkınlık biçimleriyle bu biçimlerin ortaya çıkmasını ve yorumlanmasını sağlayan yöntemlere yer verilen bu incelemede, mevcut terminolojiye bir katkı olarak tespit edilen örnekler çerçevesinde özgöndergeleştirim, öz-alıntı, iç-alıntı gibi kavramlara başvurulmakta; söz konusu kavramlar, metinsel-aşkınlık ilişkileri kuramına dayalı incelemelerde göz önünde bulundurulmak üzere dikkatlere sunulmaktadır.

1. Alıntı, Gönderge ve Gönderge-metin

Bir ana-metinde belirgin biçimde tespit edilebilen metinsel-aşkınlık ilişkilere

rini meydana getiren alıntılama ve göndergeleştirme, doğrudan doğruya belirli bir eser etrafında gerçekleşebileceği gibi, belirli bir konu, imge veya izleğin ana-metne yerleştirilmesi ya da belirli bir sanatçı ve üslubun ana-metinde anılması yoluyla da gerçekleşebilmektedir. Genellikle gönderge-metnin yazarının anılmasıyla ya da gönderge-metnin muhtevasından bahsedilmesi yoluyla gerçekleşen alıntı veya gönderge-metin olarak yer verme biçimindeki bir göndergeleştirim işleminde okurun ekinsel birikimi ile okur hafızasından çok, yazara ait okuma geçmişinin etkisi bulunmaktadır. Anıştırma biçiminde gerçekleşen bir göndergeleştirimde ise metinsel-aşknlık ilişkisi, büyük ölçüde okurun okuma tecrübesine bağlı olarak ortaya çıkarılmaktadır.

1.1. Alıntı

Alıntı, bir ana-metinde, kaynak belirtilerek, gönderge-metinden alınan kesitler yoluyla gerçekleştirilen metinsel-aşkın nitelikli göndergeleştirim işlemidir. Alıntıda, ana-metin içerisinde gönderge olarak bulunan metinler açıkça belirtilmektedir.

Ele alınan metinler arasında bulunan Orhan Pamuk romanı *Yeni Hayat*'ta, 19. yüzyıl Fransız edebiyatı sahasında bilim kurgu ve fantastik konulu romanların yazarı Jules Verne ve romanı *İsimsiz Aile*, anlatı kişilerinin çocukluk ve gençlik yıllarında okumuş olduğu eserlerin yazarı olarak anılır. Roman, ana-metne bir gönderge hâlinde doğrudan alıntı yoluyla yerleştirilerek gönderge-metin olur: “‘Ama bu yörede hiç ev yoktu, yıkıntılardan başka bir şey görülüyordu. Bu harabeler zamandan değil de birtakım felaketler yüzünden oluşmuş gibi görünüyordu.’ Jules Verne, *İsimsiz Aile*” (Pamuk 2014b: 216). *İsimsiz Aile*'yi gönderge-metne dönüştüren aynı ibare, romanda bir iç-alıntı olarak yinelenir (Pamuk 2014b: 232). Böylece, *Yeni Hayat* bir özgönderge-metin olarak kendi içerisinde alıntılanmış olur.

1.2. Gönderge

Gönderge ise, gönderge-metinden doğrudan doğruya alıntı gerçekleştirilmeden, metnin gönderge olarak adının anılmasıyla, ya da gönderge-metnin yazarından bahsedilmesiyle (göndergeleştirim) gerçekleştirilen bir tür metinsel-aşkın gönderim sonucu ortaya çıkmaktadır. Gönderge-metin, bulunduğu ana-metinde alıntısız biçimde ortaya çıkan bir metinsel-aşkın unsurdur.

Yeni Hayat romanında, Andre Maurois'ye ait *İklimler* romanı, herhangi bir alıntılama işlemi gerçekleştirilmeden ana-metin içerisinde gönderge-metin olarak yer alır. Anlatıcı-kşi Osman'ın misafir olduğu bir evde, ev sahipleri arasında “And-

re Maurois 'in 'İklimler' romanı hakkında" (Pamuk 2014b: 166) tartışılır. Bu sayede roman, gönderge-metinlerden biri olur. Böylece, 1970'li ve 1980'li yıllarda oldukça popüler olduğu anlaşılan *İklimler* romanı, ana-metni oluşturan metinsel-aşkın nitelikli kuruluş içerisinde göndergesel bir anlama sahip olur.

1.3. Anıştırma ve Gizli Alıntı

Anıştırma, bir ana-metinde doğrudan anılmaksızın, bir göndergeye, belirli bir esere, ifadeye ya da dışünceye sezdirme yoluyla gönderimde bulunulması biçimindedir. Ana-metinde meydana getirilen alıntı, anıştırma yöntemi söz konusu olduğunda, dolaylı ya da kapalı bir biçimde gerçekleştirilmektedir. Metinsel-aşkınlık ilişkilerini meydana getiren yöntemler arasında anıştırma, alımlayıcının/okurun okuma edimi sırasında da ortaya çıkarılan göndergeleştirim biçimlerinin başında gelmektedir. Nitekim, doğrudan doğruya belirli bir "yapı"ya gönderimde bulunulmayan bu türden bir "anımsama", metnin yazarından ya da eserin sahibinden bağımsız, özgül ve ekinsel tecrübeye bağlı olarak okuma edimi sırasında gerçekleşebilmektedir. Aktulum'un da "*doğrudan belirtmeden sezdirim yoluyla gönderme yapılması*" olarak (Aktulum 2011: 419) izah ettiği "anıştırma"nın metinsel-aşkın düzlemdeki konumu, her bir okuma edimi sırasında yeniden belirlenebilmekte; bu sayede, farklı biçimlerde metinlerarası anlam üretilebilmektedir.

Orhan Pamuk romanlarından *Beyaz Kale*¹⁷, Miguel de Cervantes'e ait *Don Quijote*¹⁸ romanının bir tür yenidenyazım biçimidir. Ana-metin *Beyaz Kale* 'de, alt-metin *Don Quijote* ile metinsel-aşkınlık bağlamında türeve dayalı bir öykünme ilişkisi, anıştırma tekniği sayesinde sağlanır. Alt-metin *Don Quijote*'un yazarı Cervantes'in, İnebahtı Savaşı sırasında Türklere esir düştüğü ve bir kolunu kaybettiği bilinmektedir. Bu durumun üstkurmaca bağlamda *Don Quijote* romanına da yansıdığı tespit edilebilmektedir. Ana-metin *Beyaz Kale* 'de Venedikli adıyla anılan karakterin kürek mahkûmu olmaktan kurtulmak amacıyla hekim olduğunu söylemesi, *Beyaz Kale* için bir diğer alt-metin *Kanuni Devrinde İstanbul*¹⁹ ile ortak bir unsur olmakla beraber, iki alt-metni metinlerarası kılar. Ana-metinde ise Venedikli esirin cerrah olmadığını söyleme gerekçesi bakımından iki eser ayrışır. *Beyaz Kale* 'de Venedikli, "*gösterdikleri kolu kopmuş birini görünce cerrah olmadığını söyle[r]*" (Pamuk 2016a: 13). Burada anıştırılan kolu kopmuş kişinin *Don Quijote*'nin üstkurmaca anlatıcılarından biri ve kurmaca metnin yazarı Cervantes

17 Pamuk, Orhan (2016a), *Beyaz Kale*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

18 Cervantes Saavedra, M. d. (2017), *La Manchalı Yaratıcı Asilzade: Don Quijote* (ev.: Roza Hakmen), 2 Cilt, 22. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

19 Carım, Fuad (Haz.:) (1964), "*Kanuni Devrinde İstanbul Dört asır yayımlanmadan köşede kalmış çok önemli bir eser*", İstanbul: Yeni Savaş Matbaası.

olduğu anlaşılmaktadır. Anıştırmanın sebebi ise ilk modern roman sayılan, postmodern edebiyat eserlerinin bilhassa yorumsal üst-metin ilişkisi ve üstkurmaca niteliklerinin arketipi niteliğindeki *Don Quijote* ile onun yazarı Cervantes'e yönelik öykünme (pastiş) ilişkisi olmalıdır. *Beyaz Kale*'de alt-metin yazarı Cervantes ve *Don Quijote* ile öykünme yönlü metinsel-aşkın türev ilişkisi, romanın sonunda Hoca'nın İspanya'da kitaplar yazarak zengin olduğundan söz edilerek (Pamuk 2016a: 137) alt-metin *Don Quijote*'a yönelik diğer bir anıştırma ile eş-ruh teması üzerinden yeniden sağlanmaktadır.

Yeni Hayat romanında, Dr. Narin adıyla anılan karakterin Tanpınar'ı anımsatan bir ifadesinde, "*Saat tıkırtısı bizim için tıpkı cami avlusundaki şadırvanın şıkırtısı gibi, dünyayı fark etmenin değil, iç âleme geçmenin sesidir,*" (Pamuk 2014b: 135) ibaresiyle Ahmet Hamdi Tanpınar'a ait *Bursa'da Zaman*²⁰ şiirinden bir parça kaynak gösterilmeden kısmen alıntılanarak anıştırılır. Ana-metinde Dr. Narin'in varlığı ve Tanpınar'ın tesiri, okurun dikkatine bırakılmıştır. Söz konusu alıntının "gizli" biçimde gerçekleştirilmesinin dikkatli okura yönelik bir "oyun" çağırısı olarak değerlendirilmesi olanaklı görünmektedir.

Orhan Pamuk romanlarında tespit edilen bir diğer gönderge-metin *Oblomov*²¹, Pamuk romanlarında sıklıkla kendilik ve Doğu-Batı izlekleriyle bütünlük teşkil eden eş-ruh (Doppelgänger) ya da "*ikizler*"²² hikâyesinin kahramanları Hoca ile Venedikli-nin yaşam karşısında kayıtsız kalmaya başlamalarıyla, *Beyaz Kale*'de eş-ruh imgesini oluşturan kutupların (Venedikli-Hoca) bir tür "Oblomovluk" sergilediklerinden söz edilen bölümde anıştırılmaktadır:

"Arada bir, Gebze'ye gidip kırık dökük değirmenleri ve herkesten önce bizi to-raman çoban köpeklerinin karşıladığı köyleri gezerek gelirlerini denetliyor, kayıtları karıştırarak **Kâhya'nın bizi ne kadar aldattığını anlamaya çalışıyor**, kimi zaman gülüşerek, çoğu zaman da sıkıntıyla iç çekerek Padişah için eğlenceli risaleler yazıyor, başka bir şey de yapmıyorduk." (Pamuk 2016a: 95)

Hoca ile Venedikli'nin Gebze'de "*Kâhya'nın kendilerini ne kadar aldattığını anlamaya çalış[maları]*", *Oblomov*'un çiftliği ile ilgilenen kâhya tarafından her yıl dolandırılmasını hatıra getirmektedir.

20 "Bursa'da bir eski cami avlusu,

Küçük şadırvanda şakırdayan su;

Orhan zamanından kalma bir duvar..." "Bursa'da Zaman", (Tanpınar 2012: 50).

21 Gonçarov, İvan (2012), *Oblomov* (Çev.: Sabahattin Eyüboğlu-Erol Güneş), 11. b., İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

22 Orhan Pamuk, "Kitapların Benim Hayatım" başlıklı değerlendirmesinde *Beyaz Kale* romanının temelinde ikizler hikâyesinin yattığını ifade eder (Pamuk 2016c: 34).

Jale Parla tarafından "*ikizlik*", bir tür başkalaşım izleği olarak ele alınmaktadır (Parla 2018: 252). Nitekim *Beyaz Kale* romanının örüntüsü de Hoca-Venedikli eş-ruh terkibi içerisinde bir tür başkalaşım, birbirine dönüşme izleği etrafında şekillenmektedir.

Gizli alıntı ise, metinsel-aşkın tekniklerden biri olmakla beraber alıntıdan farklı olarak, gönderge-metinden ya da gönderge-metnin üreticisinden söz edilmeksizin, alıntı yapıldığı bildirilmeden metnin belirli bir bölümünün alıntılanarak ana-metne yerleştirilmesi biçiminde gerçekteşir. Anıştırma ile yakınlığı bulunmakla beraber, gizli alıntı, herhangi bir göndergeleştirme işleminin gerçekteşirilmediğı montajlama biçimi olarak anlaşılabilir.

Orhan Pamuk romanlarından *Sessiz Ev'de*, 16. yüzyıl Azerbaycan sahası Türk edebiyatı temsilcisi Fuzûlî'ye ait *Leylâ vü Mecnûn* mesnevisinin Mecnûn'a atfedilen gazelleri içerisinde 2604 numaralı beyit²³, kaynak gösterilmeksizin bir "gizli alıntı" biçiminde ana-metne girmiştir:

"[...] Okuduktan sonra kendisininmiş gibi gırtlığını şişirerek horoz gibi kasıldı şişko ve sonra bir daha:

***Öyle sermestem ki idrak etmezem dünya nedir
Men kimem saki olan kimdir mey-i sahba nedir***

diye okudu ve bu da kimin bilmiyorum dedi, Evliya'nın Seyahatname'sinden ve Ceylan ağzı açık Osmanlı alkol fıçısına gülümseyerek bakıyor ve daha da dinlemeye hazırlanıyordu [...]" (Pamuk 2015b: 183)

Fuzûlî'ye ait bir beyitin ana-metinde gizli biçimde alıntılanması, metinsel-aşkınlık ilişkileri bağlamında bir tür "aşırma"dan çok, "metinlerarası okur"a yönelik bir "oyun"un söz konusu olduğı düşüncesini ortaya çıkarmaktadır.

Ana-metnin üreticisinin ana-metin ya da bu metin dışında kendisine ait başka eserleri içerisinde gerçekteşirildiğı takdirde, gizli alıntıdan, terminolojiye dâhil edilmek üzere bir örnekleme oluşturulmaya çalışılan "öz-alıntı" adıyla söz edilebilir. Nitekim Orhan Pamuk romanlarında gizli biçimde alıntılanmış ibarelerin genel olarak yazarın kendisine ait sözceler içerisinde gerçekteşirildiğı ve yazar tarafından üretilmiş metinlerin birer gönderge-metin (ya da özgönderge-metin) olarak anımsatıldığı tespit edilebilmektedir.

1.3. Gönderge-metin

Metinsel-aşkın nitelikli bir ana-metinde yer alan gönderge-metin ise, ana-metin kabul edilen belirli bir metinde, herhangi bir alıntı gerçekteşirilmeksizin doğrudan doğruya anılmak suretiyle, bir kesitin alıntılanarak bu kesitine ana-metinde yer verilmesiyle ya da anıştırma biçiminde bir tür geriçağırım yoluyla yer alan metinleri

²³ "Öyle ser-mestem ki idrak etmezem dünyâ nedir
Ben kimim sâkı olan kimdir mey ü sahba nedir" (Fuzulî 2005: 379)

kapsamaktadır. Metinsel-aşknlık ilişkilerinde belirli bir ana-metinde gönderge-metin durumunda yer alan metnin, metinlerarası anlam yönüyle etkili bulunması söz konusu metinsel-aşknlık ilişkisinin niteliği bakımından bir ölçüt olarak kabul edilebilir. Nitekim, yalnızca oyunsu bir geriçağırma unsuru olarak ana-metinde yer aldığı varsayılan bir gönderge-metin, ana-metinle izleksel bakımdan bir bütünlük göstermediğinde yalnızca bir bezeme unsuru olarak dikkat çeker görünmektedir.

Gönderge-metinden ana-metne alıntılanarak giren kesit, alıntı yoluyla ana-metin gövdesinde bulunmakla birlikte, epigraf²⁴ biçiminde, genellikle bulunduğu bölümün anlamı hakkında bir tür ön-bilgi veren ya da ilgili bölümü özetleyen alıntılar olarak da yer alabilmektedir. Bir başka göndergeleştirim yöntemi olarak değerlendirilebilecek içanlatı²⁵ da epigraf gibi, belirli bir metnin indirgeme²⁶ yoluyla ana-metne yerleştirilmesi biçiminde ortaya çıkan metinsel-aşknlık biçimlerinden biridir.

Orhan Pamuk'a ait *Kırmızı Saçlı Kadın* romanında anlatının başkarakteri Cem Çelik, yaşamı boyunca okuduğu aktarılan baba ve oğul konulu metinlerden biri olan *Şehnâme*'den hareketle, sahip olduğu şirketin adını Sührab olarak belirler. Ana-metinde evladı bulunmayan başkarakterin genişlemekte olan şirketine verdiği isim, gönderge-metin ana-metinde izlekleştirilmesine zemin hazırlar. Ana-metinde yer yer bir ede-

24 Epigraf ya da "tanımlık" (Aktulum 2011: 474), biçim bakımından oldukça küçük bir hacme sahiptir ve diğer türlerdeki gönderge-metinlerden farklı olarak, metnin içerisinde değil, başında bulunur. Genellikle ana-metin başında ve ana-metne ait bölüm başlangıçlarında yer verilen epigraf, ana-metni özetleyen veya ana-metin içeriğini tamamlayan alıntılar biçiminde ortaya çıkar. Ana-metin ile yan-metinsellik ilişkisinde bulunan epigraf, çoğunlukla farklı gönderge-metinlerden alınarak kolaj biçiminde yerleştirilen "alıntı" metinlerden oluşmaktadır. (Bk.: Kunduracı 2019: 99-101.)

25 Anlatı içinde anlatı olarak da adlandırılan içanlatı kavramını karşılamak üzere Gülsoy (2014: 18) tarafından ilk defa André Gide tarafından kullanılmaya başlandığı belirtilen "sonsuzluğa düşüş" anlamındaki "la mise en abyme" ibaresi, resim içinde resim ya da metin içinde metin bulundurmaya sonsuz bir ayna imgesini anımsatacak biçimde kullanılmaktadır.

Orta çağ edebi anlatıları arasında yer alan diyalojik (söyleşimsel) yapısıyla metinsel-aşknlık nitelikli metinlerle akrabalığı bulunan satirik "Menippea yergisi" türünden itibaren tespit edilmekte olan "türlerin bir aradalığı" ya da "melezleşme" olgusu, postmodernist metinlerde içanlatı olarak sürdürülmektedir. Bir anlatının içerisine yerleştirilen ikinci derecedeki bu "yeni" anlatı, kendisini kapsayan içeriğin izleksel bir tamamlayıcısı durumundadır. Aktulum, "anlatı içinde anlatı", "öykü içinde öykü", "içanlatı", "içöykü" ibareleriyle sözünü ettiği, "eylemlerine ya da izleklerine az çok bağlı kalarak ana metin içerisinde bir başka anlatıya yer verilmesi" biçiminde tanımladığı içanlatıdan, ilk olarak André Gide tarafından 1893'te bir "Journal" yazısında resim yahut sahneye yerleştirilecek dışbükey ve bulanık bir aynanın, sahenin veya resmin içeriğini yansıttığı düşüncesiyle bahsedildiğini belirtir (2011: 439). Ana-metni meydana getiren eserin konusunu yineleyen içanlatının, içerisinde yer aldığı ana-metin taşıdığı anlama daha fazla açıklık getirdiği kabul edilmektedir. İçanlatının resim sanatı içerisindeki bir temsili olarak sanat tarihçilerince, "resim sanatının kendini fark etmesi" olarak açıklandığı belirtilen, ressam Velázquez'e ait "metakurmaca" *Las Meninas (1656)* "Nedimeler" adlı resimden yola çıkan Gülsoy, bir Hollanda kakao markası olan Droste kutularında bulunan iç içe geçmiş resimlerden hareketle, "Droste etkisi" olarak belirlenen yöneme değinir (2014: 26). Bir ana-metin ve bir iç-metin olmak üzere iki metnin çoğunlukla anlam veya izlek bakımından birbirleriyle "söyleşim" hâlinde bulunmasıyla, içanlatı, metinsel-aşknlık ilişkilerini meydana getiren bir unsur durumuna gelmektedir. İçanlatılar, çoğunlukla "özet" ve "indirgeme" biçimindeki dönüştürüm yöntemleriyle, ana-metne uygun bir alt-metinden türetilen metinlerden oluşmakta; "ilk" ve "temel" metnin hikâyesini yinelemektedir.

26 Ana-metinde biçimsel bakımdan önemli ölçüdeki bir değişikliğin gerçekleştiği dönüştürüm yöntemlerinden biri olan indirgeme yöntemi, ana-metne aktarılan bir metnin, aktarım işlemi sırasında ve yenidenyazım sonucunda kısaltılarak dönüştürülmesi olarak anlaşılmaktadır. Belirli bir ana-metinde bulunan hikâye parçaları olarak açıklanması mümkün olan içanlatılar, büyük ölçüde özetlenmiş farklı metinlere dayandıklarından indirgeme tekniğinin en geniş ölçüde izlenmesi mümkün olan anlatı parçalarını oluşturmaktadır.

biyat mahsulü olarak da anılmakta olan ve bu adla göndergeleştirilen İrani mesnevi şairi Firdevsi'nin *Şehnâme*'sinde yer alan Rüstem ile Sührâb'ın hikâyesi, ana-metinle izleksel bakımdan bir birliktelik sergilemektedir. *Şehnâme* mesnevisindeki hikâyede yer alan Rüstem ve Sührâb adlı başkarakterler, ana-metin *Kırmızı Saçlı Kadın*'ın çatı hikâyesinin başkarakterleri Akın Çelik ve Cem Çelik'in baba-oğul izleği etrafındaki kurgusal hikâyelerini aktarmada izleksel bir yardımcı/dayanak konumundadırlar. Bu sayede gönderge-metin, ana-metin izleksel çerçevesini oluştırmada metinsel-aşkınlık ilişkilerine başvurulması hususunda bir geriçağırım işlemi neticesinde anımsanan göndergeyi temsil etmiş olmaktadır. Bu sayede akraba karakterlerin tasarlanması yoluyla evrensel edebiyat tasavvuruna yönelik Doğu-Batı ekseninde ikiz veya farklı gönderge-metinlerin de anımsanmasıyla daha fazla katmanlı eş-izleksel kurgusal hikâyeler meydana getirilmiş olmaktadır.

2. Metinsel-Aşkınlık Terminolojisinde Değerlendirilmek Üzere Tespit Edilen Yöntemler ve Adlandırmalar

Metinsel-aşkınlık terminolojisinde yer almakta olan ve metinsel-aşkınlık temelindeki okumalarda birer yöntem olarak tespit edilebilen anıştırma, alıntı, gönderge gibi teknik unsurların yanı sıra, öz-alıntılama, iç-alıntılama, öz-göndergeleştirim gibi birtakım metin ötesi ve metin içi kurgulama yöntemleri, ele alınan metinler içerisinde tespit edilmektedir. Buldukları bağlama göre ana-metinlerde birbirinden farklı anımsama ve gönderimler neticesinde ürettikleri anlam, söz konusu montajlama biçimlerini birer yöntem olarak ele almayı mümkün kılmaktadır. Bunlardan iç-alıntı yöntemi ve sayesinde mümkün olan öz-göndergeleştirim, alıntı ve göndergenin bulunduğu metnin kendisine bir referans sağlamasını sağlamaktadır. Öz-alıntı yöntemi sayesinde gerçekte öz-göndergeleştirim yoluyla ise, ana-metinde anımsanan ve söz konusu metinle arasında metin ötesi bir ilgi kurulan aynı yazara ait başka metinler, tek tek yapıtlardan meydana gelen daha büyük bir ana-anlatı, başka bir ifadeyle bir nehir roman tasavvurunu ortaya koyar görünmektedir.

2.1. Öz-alıntı ve İç-alıntı Yöntemleri

Orhan Pamuk romanlarından hareketle metinsel-aşkınlık ilişkileri kapsamında tespit edilmiş ve öz-alıntı ile iç-alıntı olarak adlandırılmış olan yöntemler, genellikle oyunsu bir üslup özelliği gibi görünmekle birlikte ana-metinde izleksel bakımdan bir tür vurguyu sağlama işlevine sahiptir.

Öz-alıntı, bir ana-metin yazarının ya da üreticisinin kendi eserleri arasından bir kesite, görüşe yahut ibareye, alıntı, gönderge veya gizli alıntı biçiminde ana-metinde yer vermesi biçiminde gerçekleşen alıntılama biçimi olarak metinsel-aşkın bir tekniktir. Ana-metin üreticisinin, kendisine ait, ana-metinde bulunmayan ancak kendisine ait olduğu tespit edilebilen, çoğunlukla aynı metin üreticisinin farklı eserlerinden ana-metne yerleştirilen alıntılar, öz-alıntı olarak kabul edilmektedir. Kendi eserinden öz alıntılama işlemini gerçekleştiren yazar, ana-metinde, ana-metin dışında kalan eserlerine gönderge-metinler (özünderge-metin) olarak gönderimde bulunmaktadır. Orhan Pamuk romanlarında, ana-metne “gizli” biçimde, kaynak gösterilmeksizin yerleştirildiği tespit edilen alıntılar, çoğunlukla romanın yazarına ait metinlerden birer öz-alıntı olarak gerçekleştirildiğinden, söz konusu alıntı ve göndergeler bu başlık altında değerlendirilmiştir.

İç-alıntı, öz-alıntı ile birlikte, metinsel-aşkılık ilişkilerini meydana getirdiği tespit edilen yöntem adlandırmalarına öneri olarak tercih edilmiş kavramlardan bir diğeridir. Bir ana-metin içerdiği düşüncenin, ifadenin ya da belirli ibarelerin söz konusu ana-metinde yinelenmesi durumlarında gerçekleştirildiği tespit edilen “alıntı” işleminden “iç-alıntı” olarak söz edilebilir. İç-alıntılama işlemi, alıntı ve göndergeleştirme yoluyla gerçekleştirilebileceği gibi, gizli alıntı biçiminde de meydana getirilebilmektedir. İç-alıntı, ana-metin içerisinde söz konusu ana-metinden gerçekleştirilen alıntı işlemiyle, başka bir ifadeyle bir tür “yineleme” yoluyla ortaya çıkmaktadır. Ana-metinde yinelenen her türlü unsur birer iç-alıntı olmakla beraber, belirli bir metinde tekraren yer verilen ibarelerden meydana gelen “leitmotif” kullanımı da bir tür iç-alıntı olarak kabul edilebilmektedir. Bir ana-metinde tespit edilen iç-alıntılama yöntemi, herhangi bir gönderge-metin ya da epigraf içeriğinin yinelenmesi yoluyla gerçekleştirilebilmektedir. Bunun yanında, ana-metin kendisine ait bir bölümün yinelenmesi durumunda yöntemin asıl işlevi meydana getirilmektedir.

Orhan Pamuk’a ait roman *Masumiyet Müzesi*’nde de birkaç defa uygulanan iç alıntılama tekniği ile alıntılanan metin yinelenmiş, böylece ana-metin, özgönderge-metin durumuna getirilmiştir:

“Ertesi günkü buluşmamızda, Füsün bana küpesinin tekinin kayıp olduğunu söyledi. Aslında, o gittikten sonra ucunda adının baş harfi olan küpeyi mavi çarşaf-ların arasında görmüş, kenara kaldıraçağıma, tuhaf bir iç güdüyle, kaybolmasın diye ceketimin cebine koymuştum. ‘Burada canım,’ dedim. Sandalyenin arkalığına asılı ceketimin sağ cebine elimi attım. ‘Aaa, yok,’ dedim. Bir an bir felaketin, bir uğursuzluğun belirtisini hisseder gibi oldum, ama sabah sıcağı fark edince, başka bir ceket giydiğimi hemen hatırladım. ‘öteki ceketimin cebinde kalmış.’

‘Lütfen yarın getir, unutma,’ dedi Füsün gözlerini kocaman açarak. ‘Benim için çok önemi var.’

‘Peki.’” (Pamuk 2008: 12)

Ana-metnin başlangıç sayfalarında yer alan kısım, “Artık Bütün Hayatım Seninkine Bağlı” başlıklı on yedinci bölümde yinelenir:

“‘Dün taktığım küpenin teki kayıp,’ dedi beni öptükten sonra. **‘Burada canım,’ dedim. Sandalyenin arkalığına asılı ceketimin sağ cebine elimi attım. ‘Aaa, yok,’ dedim. Bir an bir felaketin, bir uğursuzluğun belirtisini hisseder gibi oldum, ama sabah sıcağı fark edince, başka bir ceket giydiğimi hemen hatırladım. ‘Öteki ceketimin cebinde kalmış.’**

‘Lütfen yarın getir, unutma,’ dedi Füsün gözlerini kocaman açarak. ‘Benim için çok önemli.’” (Pamuk 2008: 86)

Füsün’un kayıp küpesinin romanın örüntüsü bakımından öneme sahip olduğu, ana hikâyenin bu eşyaya dair muhtevasından anlaşılmaktadır. Nitekim başkarakter Kemal Basmacı, küpelerin kayıp tekini ailesiyle beraber yaşadığı evde de aramaya devam eder, evlerinde görevli bulunan Fatma Hanım’a bir küpe teki görüp görmediğini sorar. Küpeyi Fatma Hanım da görmemiştir. Kemal ile Sibel’in nişanlandıkları ve Kemal’in ıstırabı ile müzenin hikâyesinin başlamak üzere olduğu gece, Füsün’un “*Sevdiklerimizi kaybedince, onların adlarını ruh çağırma oyunlarında taciz etmeyelim... Onun yerine, onları hatırlatacak bir eşya, ne bileyim, mesela bir küpe bile, bizi yıllarca çok daha iyi teselli edebilir.*” (Pamuk 2008: 161) ifadeleri, söz konusu küpelerin romanın ve Masumiyet Müzesi adlı mekânın kuruluşundaki tesire dikkat çeker görünmektedir.

Masumiyet Müzesi, mimetik özellikli bir müze-eserdir. Müzenin, ansiklopedi-roman *Masumiyet Müzesi*’ni meydana getiren hikâyenin mekâna dönüşmesini temsil ettiği görüşünden hareketle, Füsün’un küpelerinin Kemal ile Füsün arasındaki duygusal yakınlığın bir temsili olarak tasavvur edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim, Müze’nin bu mekânında “1” numaralı kutuda bulunan ve ilk sergilenen eşya Füsün’un küpesi olmuş; romanda da önce küpenin hikâyesi anlatılmıştır. Böylece, romanda ve müzede simgesel aktarımı sağlayan küpenin kaybolduğunu anlatır bölüm bir iç-alıntıya dönüşürülüp yinelenmekte; küpeler simgeleştirilmektedir.

2.2. Özgönderge-metin

Kırmızı Saçlı Kadın romanında *Rüstem ile Sührab* olarak ele alınmış olan *Şehnâme*’de bulunan gönderge-metin, Pamuk’a ait diğer bir ana-metin *Benim Adım*

Kırmızı'nın metinsel-aşkın nitelikli okumasıyla tespit edilebilmektedir. Ana-metin-de çatı hikâyesinin karakterleri olan nakkaşlar, mesnevi hikâyesindeki kimi meclisleri nakşetmektedirler. Ana anlatının anlatım kipinin veya düzleminin değiştirilmesi yoluyla minyatür görünümleri betimlenen mesnevi meclisleri, ekfrastik birer sahneye dönüştürülerek alt-metin sayılan mesnevi hikâyesinin ana-metinde yeniden yazım yoluyla işlenmesini sağlamaktadırlar. Böylece, ana-metin *Kırmızı Saçlı Kadın*'ın izleksel çerçevesinin tespitinde dikkate alınan Pamuk'a ait öncül nitelikli diğer bir roman olan *Benim Adım Kırmızı*, ana-metin yazarına ait bir başka kurmaca metin olarak özgönderge-metin kabul edilmektedir.

Terminolojide yer alan gönderge-metin kavramının yanında özgönderge-metin biçimindeki farklı bir adlandırmaya başvurulmasının sebebi, ana-metinlerde göndergeleştirilen ana-metin yazarına ait "başka" "öteki" gönderge-metinlerin varlığı ile bu özerk ve müstakil metinlerin toplamından oluşan büyük bir anlatının meydana getirildiğinin tespitine dayanmaktadır. Metinsel-aşkın düzlemde diğerlerinden bağımsız hâlde bulunan ve ayrı birer bağlam teşkil eden her bir "metin", kendi özgül "anlam"ına sahip olmakla birlikte, özgöndergeleştirim işlemi sayesinde bir araya getirildiklerinde bir tür nehir romanın birbiriyle ilintili anlatı parçaları olarak değerlendirilebilmektedir. Özalıntılar yoluyla ana-metinlere yerleştirilen yazara ait gönderge-metinler (özgönderge-metin), buldukları ana-metin içerisinde kurgusal ve anlatımsal bir tutarlılığın yanı sıra metinsel-aşknlık bağlamında anlamsal ve izleksel bir bütünü oluşturmaktadır.

Orhan Pamuk romanlarından *Sessiz Ev*'in karakterleri arasında bulunan Fatma Hanım, anlatı boyunca, gençlik yıllarında Şükrü Paşa'nın kızlarıyla arkadaşlık ettiğini anımsar. Şükrü Paşa'nın kızları, Pamuk'a ait bir diğer roman *Cevdet Bey ve Oğulları*'nın da kişilerini oluşturmakla birlikte, kız kardeşlerden Nigân Hanım, hikâyesinin etrafında teşekkül ettiği Cevdet Bey'in hanımıdır. Gönderge-metin *Cevdet Bey ve Oğulları*, *Sessiz Ev*'de bir ölüm ilânı münasebetiyle alıntı yoluyla ana-metne yerleştirilir:

"Vefat: Evkaf Nazırı ve Paris sefiri merhum Şükrü Paşa'nın kızı ve merhume Türkân ile Şükran'ın kız kardeşleri, Nigân Işıkcı Hanımefendi, aah Nigân abla, senin de hakkın rahmetine kavuştuğunu okur, böylece elimde ölüm ilanları soğuk odanın ortasında öyle dururken ben İstanbul'da tanıdık kimsenin kalmadığını anlarım [...]" (Pamuk 2015b: 298)

Şükrü Paşa'nın kızları, ana-metin *Cevdet Bey ve Oğulları* ile ana-metin *Sessiz Ev*'de bir gönderge-metin olarak bulunan *Robinson Crusoe* okumalarıyla söz konu-

su gönderge-metnin metne girmesini sağlarlar. Nitekim, *Cevdet Bey ve Oğulları*'nda Nigân Hanım'ın oğlu Refik, gönderge-metni büyük ölçüde idealize etmekte ken; *Sessiz Ev*'de ise Fatma Hanım, kızların okudukları, babaları Şükrü Paşa'ya ait olduğu belirtilen kitap "*Hikâye-yi Robenson*"u ödünç aldığını anımsamaktadır. Avrupa edebiyatında kanonlaşmış bir eser olan gönderge-metin, her iki ana-metinde de Paris sefirliği görevini yürütmüş olan Şükrü Paşa münasebetiyle yer almaktadır.

Daha geniş bir ifadeyle, *Cevdet Bey ve Oğulları* romanının karakterlerinden *Masumiyet Müzesi* romanında da söz edilmektedir: Kemal Basmacı'nın babası Mümtaz Bey'in vefatıyla, gazetelere vefat ilânı verildiğinde ilân metni için, Kemal'in annesi Vecihe Hanım, "*Şükrü Paşa'nın kızları Nigân, Türkan ve Şükran'ın sırası da yanlış yazılmış...*", (Pamuk 2008: 252) der. Hatırlandığı gibi, Şükrü Paşa ve kızları, *Cevdet Bey ve Oğulları*'nın kişileridir. Nigân Hanım ise Cevdet Işıkçı'nın eşi olarak ana karakterler arasındadır. Yine bir ölüm ilânı içerisinde ana-metne yerleştirilen öz-alıntılanmış ibare, söz konusu üç romanı eş-kurgusal okunmasını mümkün kılmakta, farklı bir bakış açısıyla ise bu üç metnin birbiriyle metinlerarası okunmasını zorunlu kılmaktadır.

Beyaz Kale'de muhasara altına alınan Doppio Kalesi, *Masumiyet Müzesi*'nin kurmaca örüntüsüne bir takvim yaprağında bulunan "tarihte bugün" köşesiyle girer. Kemal Basmacı'nın hatıralarında "*3 Eylül 1658, bugün Osmanlı Ordusu'nun Doppio Kalesi kuşatması başladı, diye okurdu Füsun. Ya da '26 Ağustos 1071, bugün Malazgirt Meydan Muharebesi'nden sonra Türklere Anadolu'nun kapıları açıldı.*" (Pamuk 2008: 365) biçiminde alıntılanarak öz-alıntıyı meydana getirmiş olur. Kurgusal karakterlerin her iki romanda farklı bağlamlarda yer alması, söz konusu iki ana-metni birbiriyle bağıntılı biçimde okumayı olanaklı ve gerekli kılar.

3. Sonuç

Metinsel-aşkınlık ilişkileri, orta çağ karnaval geleneğine bağlı biçimde gelişen karnavallaşmış romanlarda türlerin bir araya gelişi, bu sayede ortaya çıkan melez anlatılarda parodi, bürlesk gibi anlatımsal dönüşüme dayalı türev ilişkilerinin meydana gelmesiyle ve ana-metinlerde palimpsest anlatıların izlerinin sürülmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu durum, söyleşim ve çokseslilik kavramlarıyla ifade edilebilmektedir. Çoksesli niteliğe sahip ve kendisi dışındaki her türlü "metin"le söyleşim hâlinde bulunabilen ana-metin, metinsel-aşkın niteliklidir. Metinsel-aşkın nitelikli bir metnin okunması ve çözümlenmesi ise bu bağlamla bir yaklaşımla gerçekleşmektedir. Büyük ölçüde okura

bağlı biçimde ortaya çıkan metinsel-aşknlık ilişkileri bağlamlı anlam, aynı zamanda belirli metinlerde kuramsallaşmış bir kuruluş biçimini temsil etmektedir.

Metinsel-aşknlık ilişkileri kuramı, Rus Biçimcilerinden bilhassa Mihail Bahtin'in çokseslilik (polyphony) ve söyleşim (dialogy) kavramları üzerinde şekillenirken, Julia Kristeva tarafından bu kavramlardan hareketle metinlerarası (intertextuality) kavramı ortaya koyulmuştur. Gérard Genette ise metinlerarasılık kavramını metinsel-aşknlık (transtextuality) ibaresiyle ifade etmiş ve bu türden ilişkiler üzerine bir tasnif ve terminoloji meydana getirmiştir. Genette'e göre metinlerarası (intertextuality), metinsel-aşknlık biçimlerinin bir türünü oluşturmaktadır. Kurama ve söz konusu ilişkilerin ortaya çıkış biçimlerine dair Türkçe terminoloji, Aktulum tarafından sistemleştirilmiştir.

Metinsel-aşknlık ilişkileri kuramı terminolojisinde alıntı ve gönderge kavramlarından hareketle teşekkül eden gönderge-metin kavramı bulunmaktadır. Bununla birlikte gönderge-metin, çoğunlukla ana-metinde çağrışımsal bir gönderim değerine sahip, metnin bütününün anlamını oluşturmada başvurulan ya da anımsanan bir izselleştirilmiş metin olarak yer almaktadır. Bu incelemede gönderge-metin kavramından yola çıkılarak tasarlanmış olan ancak işlev bakımından gönderge-metinden farklı özgönderge-metin (selfreferential-text) kavramı, tespit edilen gönderim işlemlerinde ana-metnin yazarına ait metin ya da ibarelerin ana-metin içerisine geriçağırım yoluyla yerleştirilerek çoğunlukla izleksel bir metinlerarası anlam meydana getiren kullanımlar için önerilmektedir.

Özgönderge-metin, ana-metnin yazarına ait "başka", "öteki" metinlerin ya da sözcelerin ana-metne yerleştirilmesi (öz-alıntı ve bunun sonucunda özgöndergeleştirim) yoluyla bir tür gönderge-metin olan bu tür alıntı ve anımsamalar, çoğunlukla ana-metni bir bütünün parçası kılmakta, her bir müstakil metin bir araya getirildiğinde bunlardan müteşekkil büyük bir ana-metin, başka bir ifadeyle bir nehir roman oluşturmaktadır. Aynı biçimde, iç-alıntı (internal-citation) yöntemiyle de söz konusu ana-metnin içerisinden belirli bir parça alınıp başka bir yerde yinelenerek söz konusu ana-metindeki bir izlek, imge veya ibare vurgulanmış olmaktadır.

Belirli bir ana-metin içerisinde özgönderge olarak tespit edilen her türden alıntı, metin üreticisinin kendisine ait sözceleri içermesi bakımından birer "öz" alıntılama biçimi olarak yorumlanmaktadır. Böylece, öz-alıntılama (metin üreticisinin ana-metin içerisinde bulunan bir sözcisini yinelemesi ya da kendine ait bir başka sözceden alıntılması) ve bunun sonucunda özgöndergeleştirim (selfreferation) ediminden hareketle öz-alıntı (self-citation) yöntemi bir metinsel-aşknlık tekniği olarak ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Aktulum, Kubilây (1999), *Metinlerarası İlişkiler*, Ankara: Öteki Yayınları.
- Aktulum, Kubilây (2011), *Metinlerarasılık/Göstergelelerarasılık*, Ankara: Kanguru Yayınları.
- Bakhtin, M. Mikhail (1981), *The Dialogic Imagination: Four Essays* (Ed.: Michael Holquist; Trans.: Caryl Emerson-Michael Holquist), Texas: University of Texas Press, Austin.
- Bahtin, M. Mihail (2014), *Karnavaldan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar* (Çev. Cem Soydemir, Der. Sibel Irzık), 2. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bahtin, M. Mihail (2005), *Rabelais ve Dünyası* (Çev. Çiçek Öztekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bahtin, M. Mihail (2015), *Dostoyevski Poetikasının Sorunları* (Çev.: Cem Soydemir), 2. b., İstanbul: Metis Yayınları.
- Barthes, Roland (1977), "The Death of Author", *Image, Music, Text* (Ed.&Trans.: Stephen Heath), London: Fontana Press.
- Barthes, Roland (2016), *Göstergebilimsel Serüven* (Çev.: Mehmet Rifat – Sema Rifat), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Carım, F. (Haz.:) (1964), "Kanuni Devrinde İstanbul Dört asır yayımlanmadan köşede kalmış çok önemli bir eser", İstanbul: Yeni Savaş Matbaası.
- Cervantes Saavedra, Miguel d. (2017), *La Manchalı Yaratıcı Asilzade: Don Quijote* (Çev.: Roza Hakmen), 2 Cilt, 22. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Defoe, Daniel (1997), *Robinson Crusoe* (Çev.: Akşit Göktürk), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Firdevsi, *Şehname I* (Çev.: Necati Lugal, Kenan Akyüz), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1945.
- Firdevsi, *Şehname II* (Çev.: Necati Lugal), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1994.
- Firdevsi, *Şehname IV* (Çev.: Necati Lugal), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1994.
- Fuzuli, *Leylâ vü Mecnûn* (Haz.: Hüseyin Ayan), 3. b., Dergâh Yayınları (1. Baskı: 1981), İstanbul, 2005.
- Genette, Gérard (1997a), *Palimpsests: Literature in the Second Degree* (Trans.: Channa Newman, Claude Doubinsky), USA: University of Nebraska Press.
- Genette, Gérard (1997b), *Paratexts: Thresholds of Interpretation* (Trans.: Jane E Lewin, Foreword.: Richard Macksey), USA: Cambridge University Press.
- Gonçarov, İvan (2012), *Oblomov* (Çev.: Sabahattin Eyüboğlu-Erol Güney), 11. b., İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gülsoy, Murat (2014), *602. Gece: Kendini Fark Eden Hikâye*, İstanbul: Can Yayınları.

- Kristeva, Julia (1980), *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (Ed.: Leon S. Roidiez; Trans.: Thomas Gora, Alice Jardine, Leon S. Roidiez), New York: Columbia University Press.
- Kunduracı, Gizem (2019) "Metnin Ötesinde, Metinler Arasında Dolaşım: Orhan Pamuk'un Romanlarında Metinsel-Aşknlık Görünümleri", Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Maurois, Andre (1967), *İklimler* (Çev.: Tahsin Yücel), İstanbul: Varlık Yayınları.
- Pamuk, Orhan (2008), *Masumiyet Müzesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pamuk, Orhan (2014a), *Cevdet Bey ve Oğulları*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Pamuk, Orhan (2014b), *Yeni Hayat*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Pamuk, Orhan (2015a), *Benim Adım Kırmızı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Pamuk, Orhan (2015b), *Sessiz Ev*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Pamuk, Orhan (2016a), *Beyaz Kale*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Pamuk, Orhan (2016b), *Kırmızı Saçlı Kadın*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Pamuk, Orhan (2016c), *Öteki Renkler*, 3. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Parla, Jale (2018), *Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım*, 4.b., İstanbul: İletişim Yayınları.
- Propp, Vladimir (2008), *Masalın Biçimbilimi* (Çev.: Mehmet Rifat, Sema Rifat), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Saussure, Ferdinand de (1998), *Genel Dilbilim Dersleri* (Çev.: Berke Vardar), İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2012), *Bütün Şiirleri* (Haz.: İnci Enginün), 12. b., İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Vardar, Berke vd. (2007), *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, 2. b., İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Verne, Jules (1964), *İsimsiz Aile* (Çev.: Ferid Namık Hansoy), İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Yücel, Tahsin (2008), *Yapısalcılık* (Haz.: Faruk Duman), İstanbul: Can Yayınları.

Köyü Modernleştirme ve Rejim İdeolojisini Köye Taşıma Projesi: Köy Enstitüleri

Arif Olgun KÖZLEME *

Abstract

Köy Enstitüleri, nüfusun çoğunluğunu oluşturan köyün bir türlü halledilemeyen ilköğretim sorununu yeni bir anlayışla çözenin projesidir. Bu proje aynı zamanda geleneğin yoğun olarak yaşandığı köyde rejim ideolojisini ikame etme projesidir. Köy Enstitüleri ile köylünün üretken hale getirilmesi, sekülerleşmesi, rejim bekciliğine soyunması ve köyünde kalması planlanmıştır. Bu planlar çerçevesinde 17 Nisan 1940 tarihinde Köy Enstitüleri kurulmuştur. İnşasının büyük ölçüde burada okuyacak öğrenciye yaptırıldığı Köy Enstitüleri, idamesi ve işleyişi bakımından da bir tarım üretim kooperatifi (eğitim kolhozu) görünüşü taşımıştır. Köy şartlarına göre buralardan mezun olacak öğretmenler hem köyün ilköğretim sorunu çözeceklerdi hem de köyde bir aydınlanma gerçekleştireceklerdi. Ancak ideolojik yaklaşımların eğitimin önüne geçmesi, aşırı seküler yapısından dolayı Enstitülerin köylüyle sağlıklı ilişki kuramaması ve antidemokratik yapısından dolayı çok geçmeden sürdürülebilirlik imkânını kaybetmeye başlamışlardır. II. Dünya Savaşı sonrası esen demokrasi rüzgârları, tek parti ruhuna uygun olan bu okulları siyasi açıdan da zayıf düşürerek kapanmasının yolunu açmıştır. 27 Ocak 1954'te komünist yuvaları olduğu gerekçesiyle kapatılan Enstitülerin Türk eğitim hayatına ve toplum üzerine birtakım etkileri de olmuştur. Bu çalışma da, bütün bu süreci sosyolojik ve eleştirel bir yaklaşımla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışma literatür taramasına ve yorumlanmasına dayalı tasviri bir yöntem kullanılmıştır.

Keywords: Köy Enstitüleri, Tek Parti Rejimi, Seküler Eğitim, Sosyal Mühendislik ve Eleştiri.

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Çanakkale, Türkiye.
Elmek: olgunkozleme@gmail.com
<http://orcid.org/0000000339013469>.

Geliş Tarihi / Received Date: 07.07.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 16.10.2021

DOI: 10.30767/diledeara.964074

Village Institutes: The Project of Modernizing the Village and Bringing the Regime Ideology to the Village

Öz

Village Institutes are the project of solving the primary education problem of the village, which constitutes the majority of the population, with a new understanding. This project is also a project of substituting the regime ideology in the village where the tradition is intense. With Village Institutes, has been planned to make the villager productive, secularize, act as a regime guard and stay in their village. Village Institutes were established on 17 April 1940 within the framework of these plans. The Village Institutes, which were mostly built by the students who will study here, had the appearance of an educational collective farm in terms of its maintenance and operation. According to the village conditions, the teachers who would graduate from these schools would solve the primary education problem of the village. Furthermore, they would also realize an enlightenment in the village. However, ideological approaches have taken precedence over education. The Village Institutes could not establish a healthy relationship with the villagers due to its extremely secular mission and antidemocratic structure. After the Second World War, the winds of democracy began to blow. This situation weakened the political support of the Institutes, which was in line with the one-party spirit. Thus, closure was inevitable. The institutes were closed on January 27, 1954, on the grounds that they were communist nests. However, they left some effects on Turkish education life and society. This study aims to reveal this whole process with a sociological and critical approach. A descriptive method based on literature review was used in the study.

Keywords: Village Institutes, One-Party Regime, Secular Education, Social Engineering and Criticism.

Extended Summary

Problem: With the French Revolution, primary education became compulsory. Before long, this understanding passed to the Ottoman Empire and then to the Republic of Turkey. From the first years of the Republic, it was desired to speed up the issue of primary education from time to time. As a result of these efforts, a relative success has been achieved in the cities. But it is difficult to say the same for the villages. The last effort towards this has been the People's Rooms. People's rooms did not give what was expected. Villages, however, made up the majority of the population. The peasant was poor but a great power as the bearer of tradition. This situation frightened the one-party government. Thus, Village Institutes came to the fore as a last resort. According to the government's approach, the villages were where illiteracy was most prevalent. This could only be solved with a project like Village Institutes.

Since the 1930s, the one-party regime, it's did not feel safe. Support for the government was least in the villages. This situation has pushed the government to policies towards the village. Village Institutes are the most concrete reflection of this policy. Village-oriented policies have also triggered a concern against urbanization and industrialization. Peasantism is the ideology of making the peasants dependent on the ideology of one party in the village, but also more productive and productive. Village Institutes are the most concrete extension of this ideology. One of the main reasons that gave birth to the Village Institutes was the crisis in the Turkish education system in the 1930s. Because the trained labor force could not be involved in production. In addition, it was a problem that urban teachers did not go to the village, and even if they did, they could not establish a healthy relationship with the people. However, ideology preceded education in Village Institutes. The teachers who graduated from these schools became strangers to the villagers more than the teachers who came from the city. This situation has been the biggest obstacle to the sustainability of Village Institutes.

Findings and Results: Village Institutes were able to find ground on the one-party ideology of the 1930s. These schools can also be seen as institutions made possible by the conditions of the Second World War. In this period when westernization was blessed, the most important task was assigned to education. But until the 1940s,

there was no success in education. But even if there was no success, the rhetoric was great. The educational problems of the past period were continuing. The economic means to solve this problem were not sufficient. Thus, came to the fore establishment of Village Institutes with the least cost. Village Institutes were established largely with the efforts of students. This situation has been criticized as the exploitation of labor.

These schools aimed at the structural transformation of the countryside in Turkey by means of education. In this respect, Village Institutes have been one of the most important issues of political debate since the 1940s. According to Kemalists, Village Institutes are the pinnacle of provincial enlightenment. According to the opponents, these schools are fascist institutions created to spread the ideology of the regime to the countryside. Village Institutes have had some positive reflections on Turkish education life. However, these schools did not create a myth in education. Village Institutes did not have a chance to survive. Because these schools were far from the public.

The republican government is shaped according to the will of the people. However, the single-party government did not take into account the will of the people. In addition, it was not foreseen that the teachers who graduated from these schools would not stay in the village.

These schools have closed on the grounds that they were communist nests. To call these schools communist nests would be an advanced assessment. However, both the construction and education of these schools are quite similar to the communist system. Moreover, these schools are an educational collective farm. The interest of the extreme left in these schools shows this.

Aim and Method: Village Institutes is one of the most Jacobin practices of the One Party administration. Village Institutes is a village-oriented social engineering project. Therefore, it was not possible for these schools to live in a democratic environment. The success or failure of these institutions, whose number cannot exceed 21 as a result of their fourteen years of activities, is an unfinished debate. Village Institutes have not been talked about much with their literacy success. They have discussed mostly with their ideological aspects. Therefore, the discussions could not be conducted properly. This study aims to reveal this whole process with a sociological and critical approach. The study has handled with a descriptive method based on literature review.

Giriş

Fransız İhtilâli ile başlayan ilköğretimi mecburi kılan anlayış, çok geçmeden Osmanlı'ya ve onun terekesi üzerinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren ilköğretim meselesine zaman zaman hız verilmek istenmiştir. Bu çabalar neticesinde şehirlerde görelî bir başarı sağlanmışsa da, köyler için aynı şeyi söylemek zordur. En son Halkodalarının da bu konuda istenileni sağlamaması üzerine, nüfusun çoğunluğunu oluşturan ve bütün yoksulluğuna rağmen geleneğin taşıyıcısı olarak gücünden de çekinilen taşraya Köy Enstitüleri açmak can suyu olarak gündeme gelmiştir. Hükümetin yaklaşımıyla, Köy Enstitüleri, bilimsizliğin (cehaletin) en çok yayıldığı köylere öğretmen ve lüzumlu diğer mesleklerin erbabını yetiştirmek, parasız ve mecburi ilköğrenimi yüzde yüz gerçekleştirme amacıyla kurulmuştur (Maarif Vekâleti, 2003: II, 77).

Köy Enstitüleri, 1930'lardan itibaren hükümetin kendisini güvende hissetmediğı bir halet-i ruhiyede, desteğinin en az olduğı köy kesimine dönük köycülük politikalarının bir yansımasıdır. Nüfusun ezici çoğunluğunu oluşturan bu kesime dönük köycülük politikaları, kentleşme ve sanayileşmeye karşı bir endişeyi de başlatmıştır. Köycülük, köylüyü köyde tek parti ideolojisine bağılı, aynı zamanda da daha verimli ve üretken kılmanın ideolojisidir. Köy Enstitüleri de bu ideolojinin en somut uzantısıdır (Karaömeroğlu, 2001: 286). Köy Enstitülerini doğuran ana nedenlerden biri de, 1930'larda Türk eğitim sisteminin içine girdiğı krizdir. Krizin nedeni hem eğitilen işgücünün üretim sürecinden kopukluğu, hem de şehirli öğretmenlerin köy gerçeğinden kopuk ve yabancılaşmış olmalarından köye gitmemeleri veya gitse de halk ile sağlıklı diyalog kuramamasıdır (Karaömeroğlu, 2001: 286). Öte yandan, köylüyü resmi ideolojiye bağlama adına köy Enstitülerinde yetiştirilen öğretmen tarzının, anlayış ve yaklaşım olarak şehirden gelen öğretmenler kadar veya onlardan daha fazla içinden çıktıkları toplumsal yapıya yabancı yetiştirilmeleri, bu okulların sürdürülebilirliğı önündeki en büyük engellerden biri olarak kapanmasına giden yolu da aralamıştır.

1930'ların tek parti ideolojisi üzerinde zemin bulan Köy Enstitüleri, II. Dünya Savaşı şartlarının bir yönüyle mecbur kıldığı kurumlar olarak da görülebilir. Batılılaşmanın kutsandığı ve bunun içerisinde eğitime oldukça önem verilip görev yüklendiğı 1940'lara kadar, söylemin ötesinde okuryazarlık açısından geçmişi gölgede bıraka-

cak bir başarı söz konusu değildir. Bu durumu bir an önce aşmak isteyen yönetimin önündeki en büyük engellerden biri de, II. Dünya Savaşı'nın doğurduğu ekonomik imkânsızlıklardır. Böylece devlet bütçesine asgari mali yük getirecek şekilde Köy Enstitüleri planlanmıştır. Büyük ölçüde öğrencilerin emekleri üzerine kurulu Köy Enstitülerinin inşa ve idamesi, bu yönüyle de eleştirilmiştir.

Bu okulların asıl eleştiriye muhatap olması gereken yönü, diğer bütün inkılâplarda olduğu gibi, halkı, onun geleceğini doğrudan ilgilendiren böyle bir konuda, halkın kaderini yine halkın iradesi tayin etmelidir, düsturundan kopuk olarak cumhuriyet ilkesiyle de tezat teşkil etmiş olasıdır. Burada halkın iradesinden kastın bir uzmanlık katkısı değil, ona dönük bir projede onun yapısının hiç dikkate alınmamasıdır. Köy Enstitülerini kurarken pek dikkate alınmayan diğer bir durum da, köylüyü köyde tutmak için açılan bu kurumlarda yarım yamalak da olsa bir eğitim alan insanların nasıl köyde tutulacağına cevabının bilinmemesidir.

Bu okulların kapanmasına sebep olan diğer bir eleştiri de, buraların komünist yuvası olduğudur. Köy Enstitülerini bir komünist yuvası olarak nitelemek ileri bir değerlendirme olmakla birlikte, bu okulların inşasından eğitim şekline kadar bir eğitim kolhozunu andırdığı da inkârı zor bir yaşanmışlıktır. Okullar kapandıktan sonra aşırı solun bu kurumlara dönük ideolojik övgüleri de, geniş kesimlerde bu algının oluşmasını pekiştirmiştir.

Batılılaşmacı seküler devletçi-seçkinçi tek parti bürokrasinin en jakoben uygulamalarından biri olan Köy Enstitüleri, köye dönük bir sosyal mühendislik kurumları olarak demokratik ortamda varlığını devam ettirememiştir. On dört yıllık faaliyetlerinin sonucunda sayıları 21'i geçemeyen bu kurumların başarı veya başarısızlığı ise, bitmemiş bir tartışmadır. Köy Enstitülerini övenler veya onları eleştirenler, Enstitülerin okuma yazma veya diğer eğitim başarısından ziyade, bu kurumların ideolojik yanlarını öne çıkarmışlardır. Bu da iki kutup arasında sıkışan meselenin doğru olarak ortaya konulmasını zorlaştırmıştır. Bu çalışma ise, her iki tarafın yaklaşımlarını ortaya koyarak ama onlardan bağımsız da olarak, meseleyi cumhuriyet ilkesi, toplum yapısı ve millet iradesi açısından ele alıp asıl yaşanmışlığı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca Köy Enstitülerinin yarattığı sosyolojinin menfi veya müspet etkilerinin toplum üzerindeki yansımalarının açıklayabilmek de bu çalışmanın diğer bir amacıdır. Çalışma literatür taramasına ve yorumlanmasına dayalı tasviri bir yöntemle ele alınmıştır.

1. Köy Enstitülerine Kadar Köy ve Eğitim

Köylünün cumhuriyet öncesi dönemde ihmal edildiği iddiası, özellikle Kemalist çevrelerde yoğun işlenen genel bir kanaat niteliğindedir. Yine bu çevrelere göre, Türk köylüsü hak ettiği değere Cumhuriyet ile beraber kavuşmuştur (Akçal, 1937: 1-2). Öte yandan tek parti dönemi dikkate alındığında, sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik açıdan köylüye somut olarak hangi değer verildiği, cevabı büyük ölçüde menfi olan karmaşık bir durumdur. Hâlbuki nitelik ve nicelik sorunu olsa da, Meşrutiyet döneminde Maarif Nezareti'nin köylere okullar açtığı ve öğretmen gönderdiği bir gerçektir (Nurgün, 3013: 97). Cumhuriyet döneminde gerçekleşen bir değişme varsa da bunun 20. yüzyıl ekonomik ve teknolojik gelişmelerinin köy ve köylüye doğal olarak kısmen yansımından ibaret olduğu söylenebilir.

Tek parti döneminde şehirlerde gerçekleşen önemli değişimlere rağmen, Türk köylüsünün eski halini koruduğu ve pek değişmediği ise bir vakıadır (Tonguç, 1938: 45). Bundan Cumhuriyet öncesi dönem belli ölçüde sorumlu olsa da tek parti dönemi köy politikalarını aklama adına bütün kötülüklerin kaynağı olarak önceki dönemi göstermek (Aytekin, 1936: 18) tek parti aydınının kolaycı, aklayıcı ve yaranmacı yaklaşımı olarak asıl gerçeği değiştirmemektedir. Zira Osmanlı döneminde var olan eski usullerle tarıma ve hayvancılığa dayalı verimsiz ve yoksul hayat, tek parti döneminde pek değişmemiştir (Tonguç, 1938: 58-59). Öyle ki, II. Dünya Savaşı yıllarında toprak ürünlerinin fiyatlarının artmasına karşılık, Türk köylüsünün ekonomik durumunda herhangi bir iyileşme olmamıştır (Tümay, 1944: 12). Çünkü ziraatta makineleşme ve verimin artırılmasına dönük politikalar, ideolojik empoze gayretlerinin yoğun çabasında ikincil önemde görülerek ertelenmiş veya cılız kalmıştır. Köylüyü kalkındırma veya toprak kanunu gibi girişimler, genellikle siyasi hesapların kurbanı olarak büyük ölçüde başarılı olamamıştır.

Esasında Cumhuriyet kurulduktan sonra tek parti yönetiminin köye ve köylüye yapmış olduğu en belirgin hizmet, onların eşkıya baskısından kurtarılması olmuştur. 1930'ların başına kadar "köylü milletin efendisidir" söyleminin ötesinde köye dönük büyük hizmetler söz konusu değildir. Bu tarihten sonra köye ve köylüye ilginin artmasının sebebi ise, yeni rejimin siyasal tabanını artırmaya dönük arzusunun bir sonucu olarak gerçekleşmiştir (Karaömeroğlu, 2001: 285).

Nüfusun çoğunluğunu oluşturan ve büyük ölçüde ilkel yöntemlerle tarım ve hayvancılığa dayalı köy hayatının sorunlarının şehre taşınması potansiyeli görülmeye başlandığından, buna dönük temel çözümler de tek parti dönemi yönetiminin gündemine gelmiştir. Bunların başında ise, köylüyü topraklandırma girişimi

gelmektedir. Böylece nüfusun % 80'ninin ekonomik ve buna bağlı pek çok sorunu çözülebilecekti. 4753 sayılı Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu ile çiftçiyi veya köylüyü kiracılıktan ve ortaklıktan kurtararak her çiftçi ailesinin kendisini geçindirecek kadar toprağının olması hedeflenmişse de CHP'nin içinde bulunan büyük toprak sahipleri, ki bunlar DP ile karşılaştırılmayacak kadar çok sayıda idi, köylüyü topraklandırma girişiminin başarılı olmasının önünde önemli bir engel oluşturmuş ve toprak reformunun büyük ölçüde bir gösteriden ibaret kalmasına yol açmıştır (Nurgün, 2013: 45). Ancak, daha önce CHP'nin bağrında olan büyük toprak sahiplerinin ve ticaret burjuvazisinin ilerici kabul edilirken, DP kurulunca bir anda gerici, tutucu ve sömürücü addedilmeleri (Koçak, 2013: 304-305), siyasal söylemin ötesinde bir gerçekliğe sahip değildir. Köylüyü topraklandırma tasarısını CHP yasallaştırmasına rağmen, onu hiçbir zaman uygulamamıştır. Yasa gerçek anlamda DP iktidarı döneminde uygulanmıştır (Koçak, 2013: 306). Bu yüzden Enstitülerin kapatılmasında özellikle DP iktidarı döneminde büyük toprak sahiplerinin başat rol oynadığı yaklaşımı, gerçekçi değildir. Zira büyük toprak sahipleri Cumhuriyet'in ilk yıllarından yüz yılın sonlarına kadar iktidarın her zaman önemli bir gücü olmayı başarabilmişlerdir. Bir söylemden ibaret olan bu iddianın, daha çok 1960'lı yılların sol literatüründe üretilen bir mit olduğu söylenebilir (Karaömeroğlu, 2001: 289).

Tek parti döneminde köylerin sosyal ve ekonomik durumunu düzeltmek için yapılan çabaların netice vermemesi üzerine kalıcı ve sorunsuz bir çözüm için ilköğretimin gerekliliğine inanılmıştır. Bununla birlikte nüfusunun %80'nin yaşadığı 40 bin köyü okula ve öğretmene kavuşturmanın başta mali olmak üzere bir takım zorlukları, bu konuda istenilen hedefe varma yolunda engeller teşkil etmiştir. Bu yüzden Osmanlı eğitim sistemi Kurtuluş Savaşı boyunca olduğu gibi savaştan sonra da teorik ve pratik olarak uzun yıllar devam etmiştir (Nurgün, 2013: 46). Ancak Cumhuriyet'le birlikte yeni rejimin gereklerine uygun bireylerin yetiştirilebilmesi için eğitim sisteminde köklü değişiklikler gerçekleştirilme yoluna gidilmiştir (Ulusoy, 1935: 101). Ulus ve homojen bir toplum yaratmak, aynı zamanda da gelecekte siyaseti belirlemede büyük bir aktör olma potansiyeli olan köylüyü de tek parti rejim ideolojisine bağlamak için, ilköğretimin köylerde yaygınlaştırılması bir gereklilik olarak görülmüştür. Buna dönük ilk ciddi icraatın, öğretmen yetiştirmek amacıyla 1926'da Kayseri ve Denizli'de kurulan Köy Muallim Mektepleri'nin açılması olduğu söylenebilir. Altı yıllık bir eğitim süresi olan bu okullar, eğitim ve üretimin iç içe olmasıyla (Akyüz, 1989: 433) gelecekteki Köy Enstitülerine temel teşkil etmişlerdir. Bu okullar, 1933'te

diğer öğretmen okulları ile farklılık göstermesi ve ikililiğe yol açması gibi nedenlerle kapatılmıştır.

1923-1924 öğretim yılında ilkokullara devam eden öğrenci sayısı 62954'ü kız, 273107'si erkek olmak üzere toplam 341941'dir. Hükümetin eğitimle ilgili büyük anlatı ve çabalarına rağmen, 1937-1938 öğretim yılında kız öğrencilerin sayısı 256061'e erkek öğrencilerin sayısı da 494612'ye çıkarak toplamda 750673'e ulaşmıştır (CHP On beşinci Yıl Kitabı, 1938: 171). Aynı dönemde Türkiye'nin nüfustaki yüksek artış ve savaş sonrası ortamlarında gerçekleşen hızlı düzelmeler hesabına katıldığında esasında ilköğretimde, görel bir artışa rağmen, efsane addedilecek bir başarıdan söz etmek zorlaşmaktadır. Aynı dönemde okula gidemeyen öğrencilerin sayısı gidenlerden daha fazladır (Nurgün, 2013: 48). Üstelik okula gidebilenlerin ezici çoğunluğunu da şehirdeki öğrencilerin oluşturduğu düşünüldüğünde, nüfusun %80'nini oluşturan köylerde Cumhuriyet'in 15. yılı itibariyle ilköğretim açısından ileri ölçüde bir sorun olduğu gözükmektedir.

Halkın fedakârlığı ile kurulan Cumhuriyet'i koruyacak olan halkı eğitmek (veya dönüştürmek), devletçi-seçkinci bürokratların ana hedeflerinden birini teşkil etmiştir. Bunu gerçekleştirmek için özellikle ilköğretim programları en sağlam eğitim esaslarına göre düzenlenmek istenmiştir (Antel, 1939: 146-147). Hükümet, halka okuma yazma öğretmek, genel bilgiler vermek ve en önemlisi olarak da inkılapları hazmettirmek için eğitim alanında pek çok çalışmalar yapmıştır. Millet Mektepleri, Halkevleri ve onun taşra versiyonu olan Halkodaları bütün bu amaç ve çabanın ürünleridir. Ancak gelinen noktada nüfusun pek azının bulunduğu büyük şehirlerde görel bir başarı elde edilmişse de nüfusun çoğunluğunu oluşturan köylerde veya küçük kasaba ve şehirlerde kayda değer bir başarı söz konusu değildir. Bu dengesiz durumun ülke içi nüfus hareketliliğini başlatma riski veya rejim ideolojisinin yaygınlaşmasını tehlikeye atma potansiyelinin olması, buna dönük yeni arayışları başlatmıştır. Bunu sağlamanın en pratik yolu olarak da Köy Enstitüleri gündeme gelmiştir.

Devletçi-seçkinci bürokrasinin yirmili ve otuzlu yıllarda köye hizmet veya köylü ile bağ kurma konusunda yaşadığı zorluklar, köylünün dilinden anlayan yeni bir aydın tipini gündeme getirmiştir. Böylece kendisi de bir köy çocuğu olan İsmail Hakkı Tonguç İlköğretim Genel Müdürlüğü'ne getirilerek bu soruna bir çözüm aramıştır. Tonguç yaptığı köy incelemelerinin ardından hazırladığı planla, başta öğretmen olmak üzere 20 yılda köyün pek çok sonunun çözüleceğine inanmıştır. Hasan Ali Yücel ise, on beş yıl içerisinde Köy Enstitüleri sayesinde bütün ilköğretim mese-

lesinin çözüleceği iddiasındadır (Yücel, 1993: 163-166). Tonguç, eğitmen sorununu çözmek için 1936 yılında Eskişehir Çifteler’de devlet çiftliğinde askerliğini yapmış okuryazar gençlerden mürekkep dört aylık bir kurs açmıştır. Gençler, bu kısa kursun ardından eğitmen sıfatıyla Ankara’nın köylerine öğretmen olarak gönderilmiştir. Göreli bir başarı sağlandığı düşüncesiyle bu kursların sayıları çoğaltılmıştır (Aysal, 2005: 267-282). Özellikle nüfusu 400’den az olan köylerin öğretmen ihtiyacını karşılamak için Köy Eğitmenleri Projesi geliştirilmiştir. 11 Haziran 1937’de çıkartılan Köy Eğitmenleri Kanunu’na göre, bu eğitmenler askerliğini onbaşı ve çavuş olarak yapmış okuma yazma bilenlerden seçilecektir. Altı aylık bir kurstan sonra eğitmen olarak üç sınıflı köylere gidecek olan bu eğitmenler sayesinde, köyün temel eğitim sorununa çözüm getirilmek istenmiştir (Akyüz, 1989: 433). Bu yasa çerçevesinde Eskişehir Çifteler çiftliğinde eğitmen kursuna ek olarak, İzmir Kızılçullu ve Edirne Karaağaç’ta eğitmen kursları açılmıştır.

Bütün bu yapılanlarla köylerde ilköğretim sorunun aşılamayacağı anlaşılınca, 3704 Sayılı Yasa ile Köy Öğretmen Okullarının açılması gündeme gelmiştir. Böylece Eğitmen Kursları, Köy Öğretmen Okulu’na dönüştürülmüştür. Daha sonra hem faaliyet, hem de mekân olarak Köy Öğretmen Okulları da, Köy Enstitülerine temel oluşturmuştur (Turan, 1999: 40). 18 Aralık 1938’de Milli Eğitim Bakanı olan Hasan Ali Yücel’in Tonguç’un çalışmalarına destek vermesiyle köy eğitim sorununa köklü çözüm meselesi hız kazanmıştır. Konu 17-29 Temmuz 1939 Birinci Maarif Şûrası’nda bütün ayrıntıları ile tartışılmış ve köylünün eğitiminde sadece okuma-yazma öğretmen öğretmen değil, çok yönlü bir eğitim verebilecek öğretmen yetiştirilmesine karar verilmiştir. Bu yüzden, büyük umutlar bağlanan ve köyde bir aydınlatma yaratacağı düşünülen bu öğretmen okullarına Köy Enstitüsü adının verilmesi uygun bulunmuştur (Tonguç, 1946: 319).

2. Köy Enstitülerinin Kuruluşu ve Amacı

Köy Enstitüleri, ülke nüfusunun çoğunluğunun yaşadığı köylerde ilk tahsili süratle ve kolaylıkla yaymak, aynı zamanda buralarda köy sanatlarını bilen unsurlar kazanmak için açılmıştır (Maarif Vekâleti, 2003: I, 1). Buralarda yetiştirilen öğretmenlere köy çocuklarını eğitmenin yanında, ülke nüfusunun büyük çoğunluğunu teşkil eden köy halkını eğitmek, bilinçlendirmek ve boş inançlardan kurtarmak (Aykaç vd., 2018: 183-201) gibi “ulvi” görevler de biçilmiştir. Ancak bu boş inançlardan kastın ne olduğu, bunu söyleyenlerin kafalarının arkasındaki gerçek niyetin ne olduğu çoğu kez

anlaşılamamıştır. Enstitülerin uygulamaları ve buradan mezun aydınların söylemleri dâhilinde belli ölçülerde anlaşılmıştır ki, bu “boş inançlar” hurafelerle birlikte halkın dini inancını da kapsamaktadır. Öte yandan, köydeki “boş inançlar”, yıkılırken, inşa edilen yeni sekülerize boş inanç ve hurafeler ise, asıl bilimsel gerçeklik olarak düşünölmüştür.

Köy Enstitülerinin kuruluşunu konu edinen Kemal Tahir’in Bozkırdaki Çekirdek romanında ortaya konduğu üzere, esasında Köy Enstitülerinde akademik eğitim verilmekten ziyade, modern tarım işçileri yaratmak amaçlanmaktadır. Bir miktar genel bilginin yanında esas olan meslek bilgisini vererek, onları köy hayatında öncü, sözü geçer, saygılı, kendine fikir sorulacak, akıl alınacak bireyler olarak yetiştirmek hedeflenmektedir. Böylece bu okullardan mezun olanlar köyde kalarak esas işleri tarımı modern usullerle yapacaklardı. Bu yüzden okuduktan sonra köyden gitmemeleri için Köy Enstitülerinin şehirden uzak yerlerde kurulması, bozulmamış köylü çocuğunu özel eğitimden geçirilmesi, çocuğun köydeki yaşayışının Enstitüde, Enstitüdeki yaşayışının da köyde geçmesi planlanmıştır (Tahir, 2011: 28-29). Böylece köylü çocukları köylölüklerini kaybetmeden köyde kalan toplum olarak yetiştirilecek ve onlara biçilen iki ödevi hakkıyla yerine getirecekti: Çocuk okutmak ve gerekirse vatan savunmasına koşmak (Tahir, 2011: 28-29).

Kemal Tahir’in tespit ettiği gibi aşırı seküler devletçi-seçkinci bürokrasiye göre, Türk köyü yurdun biricik dayanağı ve güvencesidir. Onun geleneksel saflığı ve ana cevherindeki özelliği bozulmamalıdır. Bu da ancak Köy Enstitüleri ile sağlanabilirdi. Bu okullarda geleneksel saflığı ile yetiştirilecek gençler, vatan için duraklamadan gözü kapalı olarak ölüme hazır, hiçbir çileden kaçınmayan, millet yolunda azla yetinen, uğradığı haksızlığı bile kutsal sayarak er geç düzeleceğine inanan (Tahir, 2011: 32) rejim erleri olmalıydı. Bu okullar sayesinde köylüyü her türlü sapkın düşüncelerden uzak Kubilay orduları haline getirerek, onları köyde devletin, partinin (CHP’nin), hükümetin gören gözü, duyan kulağı, söyleyen dili yapmak istenmiştir. Dahası, bu okullar sayesinde rejimin çekilmiş kılıcı haline getirilecek olan bu insanlar, gerekirse rejim düşmanlarını tepelemek için kullanılacaktı (Tahir, 2011: 32). Esasında Köy Enstitüleri taşraya dönük bir okuma yazma seferberliği değil, ideoljik bir ölküden ibaretti. O zaman için nüfusun yüzde sekseninin köylerde yaşadığı düşünöldüğünde tek parti rejiminin bu endişesi ve çabası anlaşılır gözökmektedir. Zira Köy Enstitülerinin kapatılmasını müteakip yıllarda rejimin adamı olmadan şehre gelen köylüler, çok geçmeden tek parti döneminde yapılanların pek çoğunun ters yüz

edilmesinde merkezi rol oynamışlardır. Bu yüzden “köylüyü köyünde güzel gören” (Irmak, 2018: 79-87) tek parti döneminin aşırı seküler devletçi-seçkinci bürokrasisi bu çerçeveden oldukça haklı gözükmektedir. Kemal Tahir’e göre ise, Türk aydınının müzmin bir hastalığı köylüyü sevmemesidir. Bunun sebebi ise, esasında hiçbir zaman köylülükten kurtulamayan bu insanların köylü yaşayıp köylü ölmelerinden kaynaklı aşağılık kompleksleridir (Tahir, 2011: 103).

Bütün bunlar çerçevesinde, Köy Enstitülerinin kuruluş amaçlarından biri olan, sınıftan kopmayacak, kopamayacak ama aynı zamanda kendi sınıfında kalarak onun çıkarlarının peşinde koşacak köylü aydınlar yetiştirmek gerçekleştirilmiş olacaktı (Karaömeroğlu, 2001: 292). Hâlbuki canını ve malını vererek savaşın en ağır yükünü sırtlamış olan köy ve köylüye biçilen bu rol pek adil görünmemektedir. Okula, bilgiye ve refaha ulaşmak kadar, istediği yerde yaşamak isteğinin de onun en temel hakkı olduğu önemli görülmemiştir.

Köy Enstitülerinin önde gelen mezunlarından Mehmet Başaran’a göre, Köy Enstitüleri, sadece okuryazarlığı yaygınlaştırmak, bütün köyleri okula kavuşturmak, yeni tip bir öğretmen yetiştirmek veya kapalı köy ekonomisini sürdürmek için açılmamıştır. Tarihi şartların sağladığı imkânlardan yararlanarak, eğitimi, emekçi üretici halkı bilinçlendirerek, siyasi bir güç durumuna getirici, sömürü düzenini zorlayıcı, değişmeyi hızlandırıcı bir özgürleşme eylemine dönüştürmekti (Başaran, 2008: 23).

Köy Enstitüleri, ülke nüfusunun çoğunluğunun yaşamakta olduğu köylerde, ilk tahsili süratle ve kolaylıkla yaymak, aynı zamanda köylere köy sanatlarını öğretmek (Köy Enstitüsü Kanunu, 1940: 13) gibi amaçlarla halkçılık ilkesinin bir gereği olarak köylüyü köyde eğiterek köyde bırakmak hedefleriyle açılmıştır. Her ne kadar Harf İnkılâbı, Millet Mektepleri, Halkevleri, Halkodaları gibi pek çok inkılâp ve faaliyetlerle bir okuma yazma seferberliği başlatılmışsa da, her şeyi yıkıp yeniden inşanın zorluğu ve ideolojik beklentiler gibi sebeplerle bu konuda istenilen başarının elde edilememiş olması, Köy Enstitüleri’ni gündeme getirmiştir. Zira 1935 nüfus sayımı istatistiklerine göre o zaman için okuma yazma bilmeyenlerin oranının erkeklerde %76,7 kadınlarda ise 91,8’dir (Köy Enstitüsü Kanunu, 1940: 14). Kırk bin köyün otuz bir binin de ise okul yoktur. İstatistik Umum Müdürlüğü’nün 1940 ders yılı başlangıcındaki tespitlerine göre, şehir ve kasabalarda okul çağındaki çocukların %39,4’ü, köydekilerin %78’i okuma yazma bilmemektedir (Maarif Vekâleti, 2003: 1-2). Bu tablo, şehir ve kasabalarda durumun iç açıcı olmadığını, köylerde ise vahim olduğunu göstermektedir. Bu sebeple, devlet elinin köylere uzatılması, köylü-

nün okutulması, terbiye edilmesi, istihsal kabiliyetlerinin artırılması (Köy Enstitüsü Kanunu, 1940: 15) bir zaruret olarak görülmüştür. Ancak söz konusu tabloda görülen durumun öğretmen, eğitimci veya okul ihtiyacını tam olarak karşılamamanın onlarca yıl alabileceğinin görülmesi, hükümeti pratik arayışlara sevk etmiştir (Maarif Vekâleti, 2003: I, 4). Bu arayışın neticesinde Köy Enstitüleri fikrinde karar kılınmıştır.

Bunu yaparken dikkat edilmesi gereken en önemli durum ise, köylüye köyde eğitim vererek, onun köyde kalmasını sağlamaktır. Ancak burada söylenmesi gereken ise, 1927 Nüfus Sayımı'na göre 13.648.000 olan Türkiye'de okuma yazma bilme oranı %11'dir (Arıkan, 2012: 61-62). Aradan on üç yıldan fazla geçen zamana ve efsaneleştirilen pek çok eğitim inkılabına rağmen, okuma yazma bilenlerin sadece %4 seviyelerinde bir artış göstermiş olması, esasında fark edilen başarısızlığa bir çözüm arayışı olduğunu da akla getirmektedir.

Köy Enstitüleri ile ilgili ilk adım yukarıda da belirtildiği üzere, 1936'da çıkarılan 3238 sayılı yasayla iki köy öğretmen okulu ile eğitimci kursunun açılmasıyla başlamıştır denebilir. 1940 yılı itibari ile bu okulların sayısı on dördü bulmuştur. Söz konusu bu okullar, 17 Nisan 1940'da çıkan 3803 sayılı yasayla Köy Enstitülerine dönüştürülmüştür (Makal, 2006: 53). Köy Enstitülerinin ilkeleri 1936'da İlk Öğretim Genel Müdürü İsmail Hakkı Tonguç ile Milli Eğitim Bakanı Saffet Arıkan'ın birlikte hazırlayarak Kültür Bakanlığı dergisi'nde yayınladıkları düşünceler çerçevesinde şekillenmiştir. Buna göre, öğretmen adaylarına genel geçer akademik bilginin yanında, üretime dönük pratik bilgi de verilecektir. Köy hayatının bütün şartlarına uygun yetiştirilecek bu öğretmenler, tarımdan sanayiye teorik ve pratik bir donanıma sahip olacaklardır (Makal, 2006: 53).

Köy Enstitüleri Kanunu'nun 5. maddesine göre, bu müesseselerde tahsillerini (beş yıl) bitirerek öğretmen tayin edilenler, Maarif Vekâleti'nin göstereceği yerlerde (yani köylerde), 20 sene ve ilk altı yılı 20 lira gibi küçük bir ücret karşılığında çalışmaya mecburdurlar. Aksi durumda kendilerinden veya kefillerinden okulda buldukları masrafların iki katı alınacağı ve hiçbir memuriyete giremeyeceği belirtilmektedir (Köy Enstitüsü Kanunu, 1940: 3-4). Öte yandan şehirlerdeki öğretmenlerin maaşlarının bunun üç katı olduğu da belirtilmelidir. Esasında bunlar tam öğretmen olarak da yetiştirilmeyecekti. Okuma yazma ve tarımı bilen çiftçiler olarak tarla ve atölyelerde köylüye rehberlik edecek olan (Köy Enstitüsü Kanunu, 1940: 4) yarı aydınlar olarak rejim ideolojisini köylerde yayacak olan seküler dervişlerdi. Ivan Illich'in, hiçbir devletin veya hükümetin eğitim politikası toplumu kendisine bağımlı yapacak ideolojik

çıkardan beri değildir (Bkz. Illich, 2006), şeklindeki yaklaşımı ve Enstitülerin müfredatı dikkate alındığında, bu okulların sadece köylüyü eğitime ve köyü kalkındırma projesi olduğunu söylemek pek ikna edici görünmemektedir.

Bu okulların öğretmenlerini köyden almak, köyden alınan bu çocukları köy hayatından uzaklaştırmadan çiftçiliği ve belli zanaatları öğretmek, fevkalade istidatlı olanları yükseköğrenime kabul etmek, olmayanları ise öğrendiği meslek üzerine köyünde serbest bırakmak (Köy Enstitüsü Kanunu, 1940: 18) amaçlanmıştır. Belli bir tahsil ve bilince ulaşarak bu gençlerin şehre gitme isteğine engel olunması ise, diğer önemli bir amaç olarak belirlenmiştir.

Zaten tabiatlarında var olan imece kültürünü daha da geliştirmek, “demokratik” ve laik eğitim sistemi içinde bu ilkeleri benimsetmek, bilimsel verilerin rehberliğinde Cumhuriyetin ilkelerini, Atatürk ilke ve inkılâplarının mahiyetini özümsemiş bireyler olarak çağdaş değerlerle teçhiz etmek Köy Enstitülerinin en temel ilkeleri arasında görülmüştür (Arıkan, 2012: 75). Nüfusun % 80’ninin yaşadığı köylere, yukarıdaki zihniyete uygun olarak milli kültürü yaymanın, milli huzura kavuşmanın olmazsa olmazı olarak belirlenmiştir (Maarif Vekâleti, 2003: II, 89). Köylüler daha iyi üreten, daha medeni, daha fedakâr, daha seküler vatandaşlar olacaklardı; ancak bütün bunlarla birlikte yine de köylü olarak kalmaları en nihai amaç olmuştur.

Köy Enstitüleri teşkili hakkında Maarif Vekilli’nce hazırlanan ve Başvekâletin 1194 sayılı ve 19 Mart 1940 tarihli tezkiresi ile Yüksek Meclise Maarif Encümeni tarafından takdim edilen kanun lâyihasına göre, köylüyü ve çiftçi halkı hakkıyla okutmak mümkün görülmemektedir. Ama Köy Enstitüleri ile birlikte onların çocuklarını okuma yazma bilenler olarak tarım işlerinde yetiştirmek mümkün görülmektedir. Yine aynı lâyihada önemli görülen nokta, köy çocuklarını okutmaktan öte, onları iyi ve mükemmel bir köylü olarak yetiştirmek gayesidir (Köy Enstitüsü Kanunu, 1940: 35-38).

Köylünün şehir ile bağının kesilmesinin hem imkân dâhilinde olmadığı, hem de milleti köylü ve şehirliler olarak birbirleriyle bağ kuramayan iki kutba bölebileceği eleştirileri önemsiz ayrıntılar olarak dikkate alınmamıştır. Çünkü Cumhuriyetin en güzel eseri olarak takdim edilen bu projenin menfî sonuçları olabileceği taraftarlarına göre mümkün değildir. Zira devletçi-seçkinci bürokrasiye göre, aşağılık denilmese de iptidai bir tabaka olan köylüyü köyünde medeni hale getirmek bir gerekliliktir (Köy Enstitüsü Kanunu, 1940: 83). Adı enstitü olsa da, esasında bu adın ifade ettiği manada bir eğitim yuvası olduğunu söylemek zordur.

17 Nisan 1940 tarihinde 3803 sayılı kanunla kabul edilen Köy Enstitüleri Yasasıyla, Çifteler (Eskişehir), Kızılçullu (İzmir), Kepirtepe (Edirne) ve Gököy (Kastamonu) Köy öğretmen okulları Köy Enstitülerine dönüştürülerek bu okulların faaliyetleri başlamıştır (Özkan, 2008: 199). Ancak Meclis'teki oylamada bir tek parti yönetiminde protesto edip Meclis'e girmeyenlerin haricinde 278 kabul oyuna karşılık 148 ret (Eronat, 1999, 135) oyunun çıkmış olması, demokratik bir ortamın varlığına değil, tasarı ile ilgili büyük endişelerin varlığına işarettir. Aynı yıl bu okullara on yenisini daha eklenmiştir (Aydoğan, 2012: 16). Bu okulların inşası müteahhide gidilmeden burada okuyacak çocukların yoğun şekilde çalıştırılmalarıyla tamamlanmıştır. 1946'da 20'yi, 1948'de ise, sayıları 21'i bulan Köy Enstitülerinin ömrü, her vilayete bir tane yapmak projesi gerçekteşmeden tamamlanmıştır.

Yerlerinin büyük bir özenle seçildiği, işçilikle öğrenciliğin birleştirilerek ikisinin de bir angarya olmaktan çıkarıldığı öne sürülen ve "gerçek ulusçuluk" (veya ideolojik) anlayışının belirlediği eğitim haritasında, yörelerin kendi özelliklerinden yararlanarak oraları canlandırmak için kurulan Köy Enstitülerinin adı ve yerleri şu şekildedir (Başaran, 2008: 35):

Akçadağ (Malatya), Akpınar (Samsun), Aksu (Antalya), Arifiye (Sakarya), Beşikdüzü (Trabzon), Cılavuz (Kars), Çifteler (Eskişehir), Diele (Diyarbakır), Düziçi (Adana), Ercis (Van), Gököy (Kastamonu), Gönen (Isparta), Hasanoğlan (Ankara), İvriz (Konya), Kepirtepe (Kırklareli), Kızılçulluk (İzmir), Pazarören (Kayseri), Pulur (Erzurum), Savaştepe (Balıkesir), Ortaklar (Aydın) ve Yıldızeli (Sivas) olmak üzere yirmi bir okuldur.

3. Köy Enstitülerine Yüklenen Anlam ve Misyon

Tek parti döneminde eğitime özel bir misyon yüklenmiştir. Bu misyon, Osmanlı/İslam geçmişiyle görülenlerin eğitim dışına çıkarılması, eğitim dışı veya eğitimin gerçekte hedeflerine aykırı olarak rejim propagandası yapılması ve geleneksel dini içerikli eğitim yerine laik bir ulus eğitim fikrinin yaratılması için eğitimin araçsallaştırılması şeklinde seyretmiştir (Tunçay, 2015: 239-240). O zaman için özellikle köy halkları arasında bulunan pek çok batıl inancı gerçekte göstererek, bu karanlıktan kurtulmak için Köy Enstitülerinin kurulduğuna işaret edilmesi (Dündar, 2011: 23), toplumsal gerçekteki açıısından etkileyici bir yaklaşım değildir. Zira benzer anlayışlar, çağdaş olarak nitelendirilen toplumlar dâhil her toplumda veya bugünkü Türk toplumunun seküler seçkinci olarak kendilerini nitelendirenler arasında da gö-

rülelebilmektedir. Ayrıca işin mimarı Hasan Ali Yücel'in söylemiyle, Köy Enstitüsünde yetiştirilecek öğretmenlerin, köylerde onun zıddı olarak görülen imamın karşısına yerleştirilmek istenmesi (Dündar, 2011: 30), bu öğretmenlere dine ve geleneğe karşı rejim savaşçıları misyonunun yüklendiğini göstermektedir. Ancak böyle bir yaklaşımın halkı bütünleşmiş bir kütle değil, birbirlerine yabancılaşan iki kutup haline getireceği görülememiştir.

Köy Enstitülerinin bir özgürleşme eylemi (Başaran, 2008: 20) olarak sunulması da oldukça girift bir söylem olarak durmaktadır. Köylüyü bir nevi köye hapsedmek çabası olan Köy Enstitülerinin, köylüyü geleneğinden sert bir şekilde koparmak anlamında bir özgürleştirme projesi olduğu doğru tespittir. Çünkü Köy Enstitülerini bir özgürleşme eylemi olarak görenlere göre, ahlak, gelenek ve manevi değerlerin de işin içinde olduğu bir eğitim sistemi sınıfsal bir eğitim olarak, düzeni yeniden üretmekten başka işe yaramayacaktır (Başaran, 2008: 20). O halde eğitimi şehirde olduğu gibi köylerde de 'bir orta çağ kalıntısı olan düşünme inan, düşünme öl, şehit ol' donukluğundan çıkararak, 'sen insansın, aklını kullan, dünyayı kendine göre düzenle' aydınlığına kavuşturmak gerekmektedir (Başaran, 2008: 21). Bu doğrultuda Köy Enstitülerine yüklenen asıl misyon, yeni rejimi tanıtarak köylüyü ona bağlamak, dinin ve imamların gündelik hayattaki etkin otoritesini zayıflatmaktır (Irmak, 2018: 219-220).

Köy Enstitülerini, Cumhuriyet tarihinin gelmiş geçmiş en büyük eğitim hamlesi (Dündar, 2011: 9) veya bir eğitim Rönesans'ı (Başaran, 2008: 61) olarak görenlerle, onu köylüyü köyde yararlı hale getirmenin ötesinde köye rejim ideolojisini enjekte eden enfekte bir kurum olarak görenler arasında hala bir orta yol bulunmuş değildir. Köy Enstitülerinin tarihin gelmiş geçmiş en büyük eğitim hamlesi olması tartışmalı olmakla birlikte, bu okulların söylem olarak Cumhuriyet tarihinin en romantik hamlelerinden birisi olduğu muhakkaktır. Her konuda mutad olan klişe söylemler Köy Enstitüleri için de geçerlidir. "*Sürer eker biçeriz, güvenip ötesine; milletin her kazancı milletin kesesine; toplandık baş çiftçinin, Atatürk'ün sesine; toprakla savaş için, ziraat cephesine*" (Dündar, 2011: 15) gibi bol miktarda destanlaştırma yazılarından da bu anlaşılmaktadır. Bu romantik yaklaşıma göre, öğretmen, memur, öğrenci, işçi, yönetici herkes aynı hayat şartlarını paylaşıyordu. Tamamen arkadaşlık içinde geçen bu yaşam, herkesi doğanın güçlüklerinden ve lütuflarından aynı ölçüde pay sahibi yapmaktaydı. İçilen su, yatılan yer, giyilen giysi hep aynıydı. Hep birlikte üşünüyor ve yağmur herkesi ıslatıyordu (Başaran, 2008: 50). Böylece demokratik bir hayatın temellerinin de atıldığı söylenen bu çağdaş eğitim kolhozlarında, herkesin

aynı düşünüp aynı giyinmesi totaliter veya sosyalist bir amaca hizmet etse de, demokratik ruh açısından bunu söylemek oldukça zordur.

Destanlaştırma çabalarına göre Köy Enstitüleri, zorba takımının, devlet adamlarının ve cami hocalarının el ele vererek köylünün kanını emmelerine son vermenin ve köylerden bütün kötülükleri kovmanın aydınlık kurumlarıydı (Tabanlıoğlu, 2004: 19). Böyle yaklaşanlara göre, çocuklara Arapça Kur'an kitabının ezberletilmesi, bilinci karatmaya ve zekâları ezmeye yeten birinci nedendi (Tabanlıoğlu, 2004: 27). Köy Enstitülerinin kapatılmasıyla Kur'an rahlesinde bellekler köreltmeye ve beyinler katledilmeye başlanmıştır (Tabanlıoğlu, 2004: 27). Gerçekten Köy Enstitülerinin misyonu bu ifade edilenler ise, halktan kopuk, gerçeklerden uzak ve oldukça da fantastik bu projenin Türkiye sosyolojisinde belli bir dönem dayatmanın ötesinde yaşama şansı da mümkün değildir.

Hasan Ali Yücel'in, Enstitüleri, bir arı kovani halinde tam bir aile görmesi, kendi ihtiyaçlarına cevap vermek mihverdi etrafında işleyen bir insan fabrikasına (Yücel, 1993: 63) benzetmesi bile, bir iyi niyet olsa da, sonuçları itibariyle pek de öyle olduğu söylenemez. Öte yandan Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren, bilgi, teknik ve ekonomik alanlarda ivme kazanılan dönemlerin Köy Enstitülerini destanlaştıranların eleştirdiği dönemlerde yaşanmış olması, açıklanmaya değer bir gerçeklik olarak ortada durmaktadır. Esasında Kirby'nin övgüyle belirttiği gibi, Enstitülere, Türk toplumunun büyük çoğunluğunu oluşturan köylüyü yapılan inkılâplar ve idealler çerçevesinde eğitmek (Kirby, 2000: 305-306) görevi verilmiştir.

4. Köy Enstitülerinin Faaliyetleri

Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel'in ismiyle özdeş hale gelen Köy Enstitüleri, O'nun tarafından hazırlatılan bir yasa teklifiyle, ülke tarım şartlarına göre her biri 3-4 ili kapsayan 21 bölgeye ayrılmıştır. Bu 21 bölgenin en uygun yerlerine de birer Köy Enstitüsü kurulacaktı. Köylünün şehre gitmeyi düşünmemesi için, Enstitüler şehirlerden uzakta ama tren istasyonlarına yakın bir yerde kurulacaktı. Bu Enstitülerde köyün kalkınması için gerekli öğretmenler yetiştirilecekti. Öğretmenler sadece okuma yazma değil, köylüye modern tarımdan, marangozluğa, müzikten hasta tedavisine kadar pek çok alanda eğitim verecekti. Böylece aydın köy öğretmenlerinin elinde aydın köylüler yetiştirilecekti (Dündar, 2011: 26-27). Bu maksatla Köy Enstitülerinin faaliyetleri ziraat işleri, kültür dersleri ve köye yarayacak bir mesleği öğretmek maksadıyla öğrenciye gösterilen atölye işleri olmak üzere üçe ayrılmıştır (Maarif Vekâleti,

2003: I, 13). Fikrin ve patronunun Hasan Ali Yücel, uygulayıcısının da İsmail Hakkı Tonguç olduğu projenin nihayetinde köylü yine köylü kalacaktı.

Yaparak öğrenme ilkesi üzerine kurulu Köy Enstitüleri, soyut bilgilerden çok “iş” kavramını merkeze almıştır. Ancak bu tür bir yaklaşım, köycülük ideolojisinde de görüldüğü üzere, Köy Enstitülerinde de anti-entelektüalizm olarak tanımlanabilecek, soyut bilgiye karşı hasmane bir tutumu geliştirmiştir (Karaömeroğlu, 2001: 287).

Kuruluşundan 1946’ya kadar Köy Enstitüleri kendilerine ait alanlarda, 15.000 dönüm arazi tarıma uygun hale getirilerek, öğrencilerinin uygulamalı eğitim gördüğü çiftliklere dönüştürülmüştür. Bu yedi yıllık dönemde çevreyi geliştirmeye dönük olarak 750.000 fidan dikilmiş, 1200 dönüm bağ oluşturulmuş, 1500 dönüm arazi sebze tarımı için uygun hale getirilmiş ve 9000 baş hayvan yetiştirilmiştir. Ayrıca çeşitli yapılar, yollar, sulama kanalları ve kanalizasyonlar da bu dönem içinde yapılmıştır (Gedikoğlu, 1971: 245). Bunlara ek olarak her birinin sayısı yüzlerce olan işlik, yeni okul ve öğretmen evi inşası, yine yüzlerce köy okulunun ise elden geçirilerek kullanıma uygun hale getirilmesi de eklenebilir. İçme, sulama suyu ihtiyacının halli ve bazı Enstitülere değirmen inşası gibi bütün bu faaliyetler öğrenciler tarafından yapılmıştır.

Köy Enstitüleri hakkında 7 Nisan 1943’te çıkan genelgeye göre, birinci sınıftan itibaren her öğrencinin bir ay içerisinde ders kitapları dışında kalan önemli ve esaslı kitaplardan en az bir kitap okuması; öğretmen ve usta öğreticilerin ise, kendi meslek ve işleriyle ilgili mehazlarla birlikte senede en az 24 kitap okumaları zorunlu tutulmuştur (Aydoğan, 2012: 19).

Zorunluluk Köy Enstitüsü faaliyetlerinin ana karakterini oluşturmuştur. Kız ve erkek her çocuk ziraat işleri faaliyetine iştirak etmeye mecburdur. Bu mecburi faaliyet, Enstitünün bulunduğu muhitin zirai durumuna göre tanzim edilmektedir. Yerin durumuna göre, tarla işleri, meyvecilik, balıkçılık, hayvancılık vs öne çıkmaktadır (Maarif Vekâleti, 2003: I, 15). Böylece belirgin bir akademik başarı gösteremeyenler, isteseler bile başka bir meslek seçme (devlet memuru olarak) konusunda muhayyer olamayacaklardı. Öte yandan mezun olarak gittikleri köylerde görecekle işleri kolaylaştırmaya dönük o muhitin işleri hususunda uygun bir eleman olacaklardı. İdarenin uygun gördüğü zamanlarda öğrenciye verilen toplam 45 günlük izinin haricinde yılın bütün aylarında ve günlerinde eğitim öğretim faaliyetleri kesintisiz devam ettirilmiştir. Öğrenciler, öğretmenlik derslerinin yanında, hem öğrenciyken üretime katkıda bulunmaları, hem de öğretmen olduklarında köydeki bir ihtiyacı karşılamaya dönük yetişmeleri için birtakım uygulamalı derslere katılmak zorunluluğu getirilmiştir. Bu

bağlamda erkeklerin, demircilik, inşaatçılık, nalbantlık, kooperatifçilik gibi derslere, kızların da dikiş-biçi, konservecilik, kümes hayvanı yetiştiriciliği, dokumacılık ve çocuk bakımı gibi derslere devam etmeleri veya üretim yapmaları mecburi kılınmıştır (Maarif Vekâleti, 2003: I, 15). Gerçekten burada Thomas More'un adı üzerinde Utopia eserinde hayal edilenlerin (Bkz. 1996) benzer bir şekilde gerçek hayata da uygulanma çabası görölmektedir.

Köy Enstitülerinin faaliyetleri içten bakış yapanlar tarafından oldukça abartılı bir dille ortaya konmuştur. Mahmut Makal'a göre Enstitüöüler, okulun her yanında ve her türlü işlerde arılar gibi çalışırlardı veya çalıştırılırdı. Dersliklerde veya açık havada ders yapanların deney, inceleme ve tartışması, başka bir yerde yapılan müzik dersi ve kulağa gelen mandolin, akardeon nağmeleri ile devam ederdi. Demircilik, dülgelik ve biçi-dikiş işliklerindeki çalışmalar, yeni bir inşaatta duyulan rende, keser ve çekiç seslerine karışırdı. Hemen ötede kazma, kürek, balyoz ve kaldıraçlarıyla taş ocağında çalışanların emeği, toprağı sulayan, fidanları temizleyen, hayvanları güdenlerinkiyle birleşirdi. Bulgur kaynatan, süt sağanlar, at arabası veya kamyonla taş, kum, kireç taşıyanlar, motor, hızar gibi makinelerin başında ter dökenler Köy Enstitülerinin aydınlığa koşan kutlu öğrencileriydi (Makal, 2005: 57). Yoğun bir okuma faaliyetinin yapıldığı ve hür iradeli insanların yetiştirildiğinin aynı yerde övölerek anlatıldığı böyle bir ortam içerisinde yetişen gençlerin, köylölüğü kabul ederek köyde kalacağına inanmak ise, binlerce yıllık insan pratiklerinden hareketle insan havsalasını oldukça zorlamaktadır. Üstelik köylüyü bir kültür değişimine zorlamak isteyen faaliyetlerin dışındakilerin çoğu, ilkel biçimde de olsa zaten köylerde yapılmaktaydı.

5. Köy Enstitülerinin Kapatılması

Köy Enstitüleri, 27 Ocak 1954 tarihinde 6234 sayılı kanunla komünistlik yuvaları olduğu gerekçesiyle kapatılmıştır. Enstitü taraftarlarına göre, bu okullar büyük toprak ağalarının menfaatlerini korumasına dönük baskıların sonucunda kapatılmış ve böylece de köyün aydınlanmasının önü kesilmiştir (Dündar, 2011: 99). Köy Enstitülerini Anadolu aydınlanma hareketinin doğuşu olarak gören (Aysal, 2005: 267-282) bir kesimin bugün hala mevcut olduğu söylenmelidir. Yine aynı yaklaşıma göre, rasathaneyi yıktıran, kanat takarak uçu diye Hazerfen Ahmet'i sürgünle cezalandıran Osmanlı zihniyeti, Köy Enstitülerinin kapatılmasında da başat rol oynamıştır (Arıkan, 2012: 223). İdeolojik beklentileri ve aşırı seküler yaklaşımları görmezden gelerek bu okullarının kapatılma gerekçesi olarak büyük toprak sahiplerinin baskısını göstermek,

tekçi bir yaklaşım olarak meseleyi bütünüyle açıklamaktan mahrum görünmektedir.

Köy Enstitülerinin kuruluşu sürecinde tek parti yönetiminin başında olan İsmet İnönü, yıllar sonra bu okulların kapatılması ile ilgili olarak kendisine yöneltilen soruya, bu okulların kapatılmasından bir babanın evladını kaybetmesinden duyduğu acıyı yaşadığını söylemiştir (Erten, 2010: 271). İnönü söyleyişinin devamında, 1946 yılında Köy Enstitülerinin emektarı Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel'i ve bu işin başındaki Genel Müdür İsmail Hakkı Tonguç'u istemeyerek görevden aldığını, hem ordudan hem de parti grubunun çoğunluğundan yoğun eleştiriler olduğunu, Genel Kurmay Başkanı Mareşal Fevzi Çakmak'ın kendisine bizzat "*bu komünist yuvalarını ne zaman kapatacaksın?*" diye şikâyetinde bulunduğunu ve bu durum karşısında Köy Enstitülerini eski gücü ve etkisiyle devam ettirme imkânının olmadığını görerek bu konuda bir takım değişikliğe gitmeye mecbur kaldığını beyan etmiştir (Erten, 2010: 271).

İnönü parti grubundaki gücünü kaybetmesinden endişe duyduğuna göre, o zaman için sadece CHP'nin içindeki sağ muhalefet değil, partinin çoğunluğunun bu okullara karşı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Enstitü mezunu birçok yazar ve düşünürün radikal sol düşüncenin memlekete hâkim olması için yoğun çabalar göstermiş olması, bu okullara karşı yapılan eleştirilerin iftira olmadığını göstermiştir. Esasında Köy Enstitülerinin kapanması resmi olarak 1954 ise de, fiilen İnönü'nün CHP'si tarafından 1946'da etkisizleştirilerek, ismi kalsa bile Mahmut Makal'a göre yöntem ve ruhları değiştirilerek (2005: 69) fiilen kapatma yoluna girilmiştir. Köy Enstitülerinin kapatılmasının en belirgin sebeplerinden biri, 1946'dan itibaren kademeli olarak ülkenin demokratik ortama geçmesidir.

Esasında 1946'dan sonra oldukça dar bir bürokratik ve aydınlar çevresi hariç, gerçeklerden ziyade ideallerin ürünü olan Köy Enstitülerinin destekleyeni kalmamıştır. Tek parti yönetimi köylünün değişmesini, yani şehre gelmesini, kurulan düzenin bozulacağı korkusuyla istememiştir (Tahir, 2011: 36). Köylünün büyük kesimi ise, "gâvurluğu" getireceği endişesiyle enstitüleri istememiştir (Tahir, 2011: 152). Uzun süre "Enstitü" adını dahi telaffuz edemeyen ve bir takım inkılâplardan da haberdar olan köylünün, bu okullara tereddütle bakması bu anlamda anlaşılabilir bir durumdur.

Başta Hasan Ali Yücel olmak üzere Köy Enstitüsü taraftarlarına göre, 17 Nisanın bulutlar arasında batmış görünen güneşi elbette bir gün beyinleri aydınlatacaktır (Yücel, 1959: Nisan 26). Bu yaklaşıma göre, Köy Enstitülerini kapatanların daha iyisini yapmak gibi bir düşünceleri bulunmuyordu. Bu okulları kapatan zihniyetin

sonradan yaptıkları, İmam Hatip Liselerinin sayılarını çoğaltmak, paralı eğitime geçmek, şehir enstitülerini oluşturmak ve ülkeyi elitlerle yönetmekten ibaret olmuştur (Aydoğan, 2012: 120).

Köy Enstitülerini açanların daha sonra kapatılmasına giden yolu da açmalarının temel sebeplerinden biri de, öngörülemeyen şekilde Enstitülerin şehirle etkileşimin yolunu açmaya başlamasıdır. Enstitülerin köylüyü şehre taşıyacak bir mobilite yaratması, hükümet tarafından bir tehlike olarak algılanmıştır. Hâlbuki projenin gündeme getirilmesinde arzulanan ana hedef, köylüleri daha fazla köylerine bağlamak ve şehre göçmelerini engellemektir (Karaömeroğlu, 2001: 292). Ancak yapısı gereği eğitim alan ve dış dünya konusunda farkındalığı artan her insan köyden gitmek ister. Nitekim pek çok Enstitü mezunu da ilk fırsatta soluğu şehirde almakta gecikmemiştir. Bu da Enstitülerin tek parti tarafından gözden düşmesinde oldukça etkili olacaktır. Köyün içerden canlandırılması için dışarıdan şekillendirilen bir sosyal mühendislik olarak Köy Enstitüleri, tatlı veya heyecan verici bir hayal olarak, daha açıldığı gün hızla kapanışa koşmaya mecbur kalmıştır.

Köy Enstitülerinin kapatılmasına giden yolu açan en önemli gelişme ise, 1946 sonrası dünya konjonktürünün değişmesiydi. Nazizmin ve Faşizmin yenilgisiyle birlikte tek parti rejimleri bütün dünyada gözden düşmeye başlamıştı. Dünyanın yeni hegemonik gücü ABD, “özgürlük havarisi” bir ülke olarak Türkiye gibi ülkelerde çok partili hayata geçilmesini istemekteydi. Aynı şekilde Türk aydınları ve yönetici sınıf da savaş sonrası yeni bir dönemin başladığını görebilmekteydi. Bu şartlar altında bir tek parti yönetimi kurumu olarak planlanan Köy Enstitülerinin çok partili hayatta yaşaması pek mümkün değildi. Halkevleri gibi Köy Enstitüleri de tek partili CHP iktidarı ile özdeşleşmiş kurumlardı. Zira yıllar sonra İsmet İnönü’nün de dediği gibi, Köy Enstitüleri, toplum yapısından kopuk olarak her şeyin seçkinciler tarafından kararlaştırıldığı, tek parti rejiminde yaşayabilirdi (Karaömeroğlu, 2001: 292). Çünkü demokratik ortamda karar paydaşları arasında halk da bulunduğundan, halka rağmen halk için bürokratik toplumsal mühendisliklerin veya fantastik ideolojik icraatların sürdürülebilmesi, yine halkın ikna edilmesine bağlı sosyal ve siyasal bir gerçekliktir.

Komünistlik ve ahlaksızlık yuvası eleştirileri ile karşı karşıya kalan Köy Enstitüleri, bu eleştiriler haklı veya haksız olsun bir algı olarak gerçeğin önüne geçtiğinden, demokratik ortamda böyle bir algıya duyarsız kalmanın imkânsızlığından neredeyse sahipsiz kalmışlardır. Özellikle tek parti yönetimine güvenin oldukça sarsıldığı bu dönemde, demokratik rekabetin başlamasıyla tek parti dönemi son icraatlarının en çok

eleştirilen sembol faaliyeti olarak Köy Enstitüleri için ‘son’ kaçınılmaz olmuştur. Zira artık CHP de büyük ölçüde Enstitülerin arkasında değildir. Muhafız düşünenler için ise Köy Enstitüleri; “*Anadolu çocuğunun ruh topografyasını silerek, dümdüz ederek, üzerinden silindir gibi geçerek, boşalan yere, Allahsızlık, milliyetsizlik, maddecilik ve Komünizma çatisının kurulması için girilen hesaplı ve seviyeli bir arsa teşebbüsüdür; Anadolu çocuğunun ruh mezbahasıdır ve dış ifadesiyle değil, iç gayesiyle, Türk’e ait bütün kıymetler bakımından en ağır küfür merkezi.*” (Kırsakürek, 1962: 34), olarak görülen kurumlardır.

6. Köy Enstitülerin Faaliyetlerinin Toplum Üzerindeki Etkisi

Fakir Baykurt, Mehmet Başaran, Ali Dündar, Dursun Akçam, Mahmut Makal ve Talip Apaydın gibi aydınların bu okullarda yetiştiğinden hareketle, Köy Enstitülerine dönük bir efsane çıkarmak epey bir zorlamadır. Belli bir ideolojinin taşıyıcısı olan bu insanlar, halkın geniş kesimlerini kucaklamaktan da mahrumdular. Üstelik bu şekilde isimler bulmak diğer okullar için de hiç de zor değildir. Enstitülerin asıl kuruluş amacı olan köyün kalkındırılması ve köylünün bilinçlendirilmesi konularında, belki de ömrü yetmediği için, belirgin bir başarı da söz konusu değildir. 1944 yılında Maarif vekili olarak Hasan Ali Yücel’in, “*nihayet on sene zarfında Türkiye’de ilköğretim meselesinin halledilmiş olacağını, açık ve kesin olarak görebiliyoruz*” (Maarif Vekaleti, 2003: II, 64) demiş olmasına rağmen, 1954 yılında bu okullar kapatıldığında hala ilköğretim işinin bir sorun olarak devamının söz konusu olması, en iyi dönemlerinde bile bu okulların sayısının 21’i aşamamış olması, Köy Enstitülerinin temel amacını gerçekleştirme konusunda bir başarısının söz konusu olmadığını göstermektedir. Zira Köy Enstitülerinin hem kuramcısı, hem de kurucu ve uygulayıcısı İsmail Hakkı Tonguç’un hazırlamış olduğu 20 yıllık plana göre, 1954 yılına kadar öğretmen, koruyucu, tarım teknisyeni ve sağlık hizmeti ulaşamamış köy kalmayacaktı (Aysal, 2005: 267-282). Bu başarısızlığı 1946’da Enstitülerin işleyişinde ve bünyesinde yapılan değişikliklere bağlamak, ideolojik bir savunmanın ötesine geçememektedir. Dar bir çevre tarafından okulların kutsal kâsesi muamelesi gören (Bkz. Irmak: 2018) Köy Enstitülerinin başarıları ve başarısızlıkları tartışılmaya devam etmektedir.

Öte yandan, Köy Enstitülerinden mezun olan ve yukarıda pek çoğunun adı geçen romancıların dine ve geleneğe bakışı, onları geniş kesimlerin gözünde birer efsane yapmamıştır. Hatta yıllar sonra bu okulların kapatılmasının haklı gerekçesi olarak görülmüştür. Mevzu bahis olan bu romancılar, bila istisna dine karşı mesafeli

insanlardır. Hurafe ile dini aynı kategoride gören ve ülkede özellikle taşrada geri kalmışlığın sebebini dinde bularak ona tavrı alan bir üslup geliştirmişlerdir. Bu insanların köye dair yazdıkları romanlarda dine ve onu temsil edenlere karşı neredeyse hiçbir olumlu yaklaşım yoktur (Erkan, 2018: 220). O kadar ki, dinin Kurtuluş Savaşı'nda halkın mücadele katsayısını artırıcı özelliğini bile görmezden gelmişlerdir. Söz konusu bu romanlarda imam gibi dini temsil edenler eğreti tiplerdir. Din, insanları tembelliğe ve köleliğe iten bir "afyondur" (Makal, 2009: 93).

Tavizsiz bir laiklik anlayışının görüldüğü Köy Enstitüsü mezunlarının köy romanlarında, dini halkın gözünden düşürmek için onu hiçleştirmek ve onunla veya onu temsil edenlerle alay etmek bir gelenek gibidir. Fakir Baykurt'un *Yılanların Öcü* romanında geçen, "Az sonra Beytullah Hocanın anlaşılmaz sesi duyuldu. Elli altmış yıldır, aynı kapıdan girer, aynı taş merdivenlerden aynı sekiye çıkar, Arabistan'a doğru döner, bu anlaşılmaz sözleri bir tek makama uyararak haykırır dururdu. Çoğu zaman haykırdığından da haberi olmazdı. Sesi altmış yıl öncesine ait külüstür bir plağın sesi gibi cansız ve cızırtılı çıkardı" (2009: 76), şeklindeki pek çok ifadesinde de bunları görmek mümkündür. Fakir Baykurt, doğrudan dine saldırmak yerine, dinin hayat üzerindeki etkisinin zayıfladığını, onun itikat ve pratiklerin modern dönemde hiçbir işe yaramayan eski hatıralar veya masallar mesabesinde olduğu konusunda okuyucuyu ikna etmeye çalışır (2010: 37).

Söz konusu romanlarda, geri kalmışlığın ve yoksulluğun yegâne sebebi olarak gösterilen din, insanın şahsiyetini ezen, özgüvenini öldüren yanılısamalı bir fenomendir (Baykurt, 2010: 37). Kur'an'ın veya dini kitapların küflü olarak tavsif edildiği romanlarda, imamların bunlardaki boş sözlerle insanları uyuttuğu ve kendilerinin panzehiri olan öğretmenlerden de rahatsız oldukları vurgulanarak, "taşranın güneşi" Köy Enstitülerinin önemine dikkat çekilmeye çalışılır (Baykurt, 2010: 309-318). Köy Enstitülerinin kutsandığı Onuncu Köy romanında Baykurt'a göre, artık imamların işi bitmiştir. Bundan sonra imam veya imamlar için iki yol kalmıştır. Ya Köy Enstitülerinin getirdiği "gerçek olan" yeni hayata uymak, ya da henüz bu okulların ve onların öğretmenlerinin gitmediği köylere çekip gitmektir (Baykurt, 2010: 334). İleri derecede materyalist bu söyleminin, Anadolu'da geniş bir zemin bulmasının sosyolojik imkânsızlığı görülememiştir.

Köylü kalarak kalkınmak, yeryüzünde pratiği olmayan tatlı bir hayal veya ideolojik bir çırpınış olarak başarısızlığı içinde barındırmaktaydı. Bilinçlenen veya zenginleşen köylünün köyde bir şekilde kalmayacağı, toplum hayatının kadim ka-

nunudur. Kemal Tahir'e göre, Köy Enstitüleri, köy çocuklarının çile çekme ve azla yetinme yatkınlıklarından yararlanarak en ağır işlerde çalıştırılıp sömürülmesinden başka bir sonuç vermemiştir (Bkz. 2011). Ayrıca bu okulların köye faydası olmamıştır/olmayacaktır. Zaten eğitim alan insanlar da büyük ölçüde köyde kalmamışlardır ve kalmayacaktır. Köy Enstitülerinin tek faydası, tek partinin hayalci ve idealist bürokrasinin fantezilerini doyurmaktan ibaret olmuştur (Tahir, 2011: 291). Söz konusu devletçi-seçkinci bürokrasinin asıl körlüğü ise, kendisinden saymadığı ve öteki gördüğü köylüye bu yaklaşımıyla hiçbir şey veremeyeceği gerçeğini hiçbir zaman görememesidir. Esasında Köy Enstitülerini olumlu karşılayan köylüler de olmuştur. Bunun sebebi ise, tek parti rejiminin beklentisinin aksine, bir eğitim olarak köylü olmaktan kurtulmak, efendi olmak, askerde emir alan değil de tokat atan olmak ve şehre giderek sınıf atlamak isteğidir (Tahir, 2011: 194).

Köy Enstitülerinin köylerde belirgin olarak ne gibi olumlu veya olumsuz etkileri olduğunu tam olarak ortaya koymak mümkün olmamakla birlikte, buralardan mezun olan ve üretimden de anlayan bir öğretmen kitlesi kalmıştır. Kapatılan bu Enstitülerden mezun yazar öğretmenler, Türk edebiyatında köyü merkeze alan yeni çıkış açma çabasında olmuşlardır. İçten bir bakış olarak köyü ve köyün sorunlarını dile getirmeye çalışmışlardır (Arıkan, 2012: 227). Ancak bu edebiyatın köylerdeki refahın artmasında pek bir etkisinden de bahsedilemez.

Köy Enstitülerinin köye, köylüye veya memlekete olan katkılarının çoğu kez savunucuları tarafından abartıldığı da görülmektedir. Köy Enstitüsü mezunu olup da yurtseverlik ve cumhuriyete bağlılık duyguları güçlü olmayan tek bir kişiye dahi rastlanmamıştır (Ekinci, 2010: Nisan 22), gibi söylemlerle başlayıp, Köy Enstitülerinin yüzde doksan dokuz onda dokuzu mesleğine buradan aldığı eğitimin hizmetini verdi (Dündar, 2010: Nisan 17), şekliyle devam eden abartılı söylemler çoktur. Ancak karşıtlarını da doğurarak gerçeğin görülmesini engelleyen bu yaklaşım tarzı, bu okullar özelinden o dönemde yaşanmış bir takım faydalı işlerin gerçekliğine karşı da güveni zayıflatabilmektedir.

Köy Enstitüleri 1954 yılında kapatılmış olsa da, onların üzerine birbiriyle uzlaştırılması iki zıt düşünce bugün hala devam etmektedir. Bir taraftan Köy Enstitülerini 20. yüzyılda Türklerin yarattığı ve insanlığa armağan ettiği en büyük iş olarak görenlerle (Aydoğan, 2012: 25), bu okulların ideolojik bir proje olarak köy çocuklarının önünü kesen, onlara köylüsün köyde kal, yaklaşımından öteye geçmeyen afakî bir hareket (Coşkun, 2006: Ocak 1) olduğuna inananlar arasında tartışmalar hızını

azaltarak da olsa devam etmektedir. Bu iki zıt algının kendi cenahlarından haklı yönlerinden bahsedilebilse de, Köy Enstitülerinin Türkiye dışında insanlığa ait özgün bir proje olarak görülerek uygulandığını tartışmalı bir konudur.

Köy Enstitülerinin kapatılmasının üzerinden yarım asır veya daha fazla zaman geçmesine ve olayın sıcaklığının sönmesiyle akliselim değerlendirme imkânlarına rağmen, söz konusu projenin özellikle lehinde yapılan değerlendirmeler, mevhumu muhalifinde gizli bir karşıtlığı da meşrulaştırmaktadır. Köyde veya köylü kalarak çağdaş bir gelişmişliğin mümkün olmadığını görüldüğü küresel dönemde dahi aşığıda yer verilen bazı değerlendirmeler, nostaljik bir ideolojinin varlığını veya zemin arayışını göstermektedir. Köy Enstitüleri, CHP (tek parti) iktidarının rejimle ilgili bazı amaçlarını gerçekleştirme isteğinin bir ön hazırlığı (Yetkin, 1987: Nisan 4) ve tek parti rejimin çağdaşlaşma tasarımını kırsal kesimde yaşama geçirme çalışmasıdır (Kepenek, 1997: Nisan 14). Köy Enstitülerinin nihai amacı köylüyü köyde tutabilmektir (Özmen, 1999: Ocak 1). Bu okullar geleceğin uygar çağdaş Türkiye'sinin yaratılma atılımı (Akbal, 2002: Nisan 16) ve Türk aydınlanma devriminin kilometre taşı (Bila, 2002: Nisan 17) veya aydınlanmanın köye taşınma hamlesidir (Sirmen, 2003: Nisan 17). Köy Enstitüleri, bilim insanların tabanda sağladığı bir Rönesans devrimidir (Başaran, 2007: Nisan 17), gibi, kuruluşundan bugüne birçok çelişkiyi de içinde barındıran binlerce değerlendirme ve güzelleme, bu okulların müspet ve menfi yanlarının görülmesinin önünde bir engel teşkil ederek sadece birbirlerini dinlemek ve anlamak istemeyen karşıtlarını ve taraftarlarını yaratmıştır. Ancak söz konusu karşıtlar ve taraftarlar (taraftarlar arasında yoğun olarak) büyük ölçüde entelektüel kesimde görülmektedir. Halkın nazarında veya gündeminde Köy Enstitülerine dair yoğun bir gündem veya özlem bulunduğunu söylemek zordur. Köy nüfusunun %10'lar civarında ve genellikle yaşlılardan mürekkep olduğu bugünün Türkiye'sinde, artık bu okulları yeniden canlandırmak mümkün değildir. Ancak, neredeyse köy hakkındaki bilgisi okuduklarından veya filmlerde gördüklerinden ibaret olan Köy Enstitüsü taraftarı aydınlara göre, amaç bu okulları yeniden canlandırmak değil, onun ruhunu yeniden yaşama geçirmektir (Memiş, 2008: Nisan 15). Bu da, ideolojik bir özlemin dışı vurumu olarak, sınırlı bir elit arasında genellikle Köy Enstitülerinin kapatılmasının yıl dönümlerinde ve bazı akademik çalışmalarda işlenen bir konu olmasının ötesinde, bugün için sosyolojik bir değer taşımadığı söylenebilir.

Köy Enstitüsü karşıtı olan aydınlara göre ise, demokrasiye geçişle birlikte demokrasinin bir gereğı olarak bu okulların kapatılmasıyla başta köylüler olmak üzere

Türk halkı ferahlamıştır (Uluengin, 1994: Nisan 21). Yine bu çerçeveden bakanlara göre, bu okullara sadece köy çocuklarının alınması ve mezunlarının da yine köylerde görevlendirilmesi, toplumda bir köylü-şehirli ayrımını daha derinleştirmiştir. Bu ise, Anayasanın halkçılık ve eşitlik ilkesine aykırı olarak görülmüştür. Bu okullara karşı çıkanlar tarafında diğer bir algı da, buralarda aşırı solcu, hatta komünist ideolojiyi hedefleyen bir eğitimin olduğudur. Gerçekten de okulların inşasından, tarım ve teknik uygulamalara, oradan temizlik ve bakım işlerine kadar komünist rejimlerde olduğu gibi öğrenciler çalıştırılmıştır. Enstitü yöneticilerinin genelde komünist ideolojideki yöneticilere bırakılması, yatakhaneleri farklı olsa da aynı mekânda karma eğitimin yapılması, masrafların büyük ölçüde ailelere yüklenmesi gibi (Turan, 1999: 46-47) pek çok eleştiri, bu okullara karşı olan aydın ve o doğrultudaki çoğunluklar arasında menfi bir tutumun gelişmesine sebep olmuştur. Enstitülerde doğrudan bir din düşmanlığı yapıp yapılmadığı tartışmalı olmakla birlikte, müfredatında dini bilgiye hiç yer verilmemiş olması da bu okullara karşı olumsuz bakışı beslemiştir.

Bütün bunlarla birlikte 14 yıllık ömründe, 8675 köy eğitmeni, 1398 kadın, 15943 erkek olmak üzere 17341 öğretmen, 1248 (veya 1599) sağlık elamanı yetiştirmiş (Arıkan, 2012: 227) olan Köy Enstitülerinin köy ve köylü üzerinde bir takım etkiler bırakmış olduğu söylenebilir. Ancak bir eğitim faaliyeti olmanın ötesinde, ideolojik beklentilerin gölgesinde kalan ve toplum yapısından kopuk olarak bürokratik bir dayatmanın ürünü olan Enstitülerinin halkın geniş kesimlerinde müspet bir izlenim bıraktığını söyleyebilmek ise zordur. Bunu Enstitülerin kapanış hikâyesinde görülen hem halk, hem de siyaset nazarında kalmış olduğu yalnızlıktan da anlamak mümkündür.

Değerlendirme ve Sonuç

Osmanlının son dönemlerinde olduğu gibi, Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra ilk karşılaştığı önemli sorunlardan birini temel eğitimin yaygınlaştırılması meselesi teşkil etmiştir. Fakat bütün çabalara rağmen, bu konuda şehirlerde kısmen yol alınsa da, nüfusun büyük çoğunluğunun yaşadığı köylerde ve köysü yerleşim yerlerinde istenilen sonuca ulaşamamıştır. Osmanlı Devleti'ne siyasal anlamda protest olarak kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti, bir yandan temel eğitimi yaygınlaştırmak isterken, bir yandan da eğitim ve hukuk vasıtası ile yeni rejimin ideolojisini de oturtmak istemiştir. Her ülkenin eğitim sisteminde belli bir ideolojik beklentiler bulunmaktadır. Ancak Türkiye Cumhuriyeti'nin önceki yönetime protest olarak kurulması, Batı eksenli yeni bir

kimlik inşasına girişmesi ve bu doğrultuda tek partinin kendi iktidar istikbalini garanti altına almak istemesi, yeni Cumhuriyet'te eğitimi tamamen siyasal veya ideolojik bir karaktere büründürerek salt araçsal bir enstrüman haline getirmiştir.

Büyük şehirlerdeki kısmi ilerlemeye rağmen, köylerde temel eğitim sorununun ve geleneğin gücünün devam etmesi, bu doğrultuda tek parti yönetimini sürekli yeni arayışların içine itmiştir. 1940'lara gelindiğinde köylerin büyük çoğunluğu hala okulsuzdur. En son Halkodalarını içine alan bunu aşmaya dönük tek parti yönetiminin pek çok girişimi, aşırı ideolojik yaklaşımlar ve mali zorluklardan dolayı istenilen başarıyı ortaya koyamamıştır. Ülke nüfusunun büyük çoğunluğunu teşkil eden köylünün geleneği ile birlikte şehre gelmesi, tek parti tarafından büyük tehlike olarak algılanmıştır. Şehirli öğretmenin köye gitmemesi, gitse de köylü ile yaşadığı doku uyumsuzluğu da başka bir çıkmazdı. Bu çıkmazı aşmaya dönük en son çare olarak Köy Enstitüleri projesi gündeme gelmiştir. Böylece devlete fazla mali bir yük getirmeden, Enstitülerde okuyacak öğrencilerin kendi emekleri ile okullar inşa edilerek, köylerde ilköğretim sorunu çözülecekti. Aynı zamanda cehaletin en yaygın olduğu düşünülen köylerde bir aydınlanma sağlanacak, köylü daha üretken olacak ve şehre de gelmeyecekti. Bütün bunlar ışığında şu değerlendirme yapılabilir: Köy Enstitüleri, tek parti ideolojisine bağlı üretken köylüler yaratarak, köylüyü köyde tutmanın ve tek parti ideolojisini selamete almanın mütemmim cüzü olarak planlanmıştır.

Köy Enstitülerinin faaliyetlerinin özellikle köy eğitim hayatına bir takım yansımaları olmuştur. Ancak, köylerde ilköğretim sorununun çok az bir kısmına ulaşması ve buralardan mezun olanların büyük ölçüde şehre gitmesi gibi sonuçlarıyla, Köy Enstitüleri amacına tam hâsıl olamamış kurumlar olarak tarihteki yerini almıştır. Buna ek olarak bu okullardan mezun olan öğretmenlerin, şehirli öğretmenler kadar, hatta onlardan daha çok seküler düşüncede ve tek parti ideolojisine iman eden bir tarzda yetiştirilmeleri, geleneğe hala derinden bağlı olan köylüyle sağlıklı bir ilişki kurmalarına engel olarak sürdürülemezliğin yolunu aralamıştır. Köy Enstitüleri 14 yıllık faaliyetleri sonucunda binlerce eğitimci, öğretmen ve sağlık elamanı yetiştirmişse de, bu okulların ömrünü tamamladığı 1954 yılı itibariyle köylerdeki eğitim sorununun büyük ölçüde devam ediyor olması, hedeflenen anlamda bir başarının olmadığını göstermektedir.

Eğitimin araçsallaştırılarak taşranın dönüşümünü hedeflemiş daha çok ideolojik kurumlar olan Köy Enstitüleri, kimileri için köyü aydınlatacak ve memleketi kalkındıracak eşsiz proje olarak görülmüşken, kimileri için ise rejim ideolojisini köy-

de ikame etmeye dönük antidemokratik girişim olarak görülmüştür. Bugün itibariyle bu iki yaklaşımın uzantıları, sadece aydın kesimde ve onların da sınırlı bir kısmında görülebilmektedir. Köy nüfusunun yüzde onlar civarında ve daha çok yaşlılardan mürekkep olduğu günümüzde ve demokratik ortamda, Köy Enstitüleri, geri getirilmesi imkan dahilinde olmayan nostaljik kurumlar olarak, sadece açılış ve kapanış yıl dönümlerinde dar bir aydın kesiminin gündemine gelmenin ve akademik çalışmalara malzeme olmanın ötesine geçme şansı olamayan tarihi bir yaşanmışlıktır.

Kaynakça

- Akbal, Oktay (2002), *Cumhuriyet Gazetesi*, Nisan 16.
- Akçal, İlhan (1937), Cumhuriyette Köy ve Köylü, İnanç Aylık Halkevi Dergisi, S. 9, ss.1-2.
- Antel, Sadrettin Celal (1939), *Maarifimiz ve Meseleleri*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Arıkan, Cihandar (2012), *Neden, Köy Enstitüleri?*, İstanbul: Markiz Yayınları.
- Aydoğan, Mustafa (2012), *Gazetelerde Köy Enstitüleri (1987-2011)*, Ankara: Köy Enstitüleri ve Çağdaş Eğitim Vakfı Yayınları.
- Aykaç, Murtaza vd. (2018), Bir Modernleşme Öyküsü: Köy Enstitüleri. *Turkish Studies Educational Sciences*, 13/27, ss. 183-201.
- Aysal, Necdet (2005), Anadolu Aydınlanma Hareketinin Doğuşu: Köy Enstitüleri, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 35-36, ss. 267-282.
- Aytekin, Sefer (1936), Her şeyden Önce Kültür, *19 Mayıs Samsun Halkevi Aylık Dergisi*, 2/15, s. 18.
- Başaran, Mehmet (2008), Özgürleşme Eylemi Köy Enstitüleri, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Başaran, Mehmet (2007), *Cumhuriyet Gazetesi*, Nisan: 17.
- Baykurt, Fakir (2009), *Onuncu Köy*, İstanbul: Literatür Yayınları.
- Baykurt, Fakir (2009), *Yılanların Öcü*, İstanbul: Literatür Yayınları.
- Bila, Hikmet (2002), *Cumhuriyet Gazetesi*, Nisan: 17.
- Coşkun, Ahmet Hakan (2006), *Hürriyet Gazetesi*, Ocak 1.
- Cumhuriyet Halk Partisi XV. Yıl Şeref Kitabı* (1938), Ankara: Cumhuriyet Matbaası.
- Çavdar, Tevfik (1999), *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1839-1950*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Dündar, Ali (2010), *Cumhuriyet Gazetesi*, Nisan 17.
- Dündar, Can (2011), *Köy Enstitüleri*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Ekinci, Oktay (2010), *Cumhuriyet Gazetesi*, Nisan 22.
- Ergin, Osman Nuri (1940), İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve sanat Müesseseleri-Dolayısıyla- Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul: Osman Bey Matbaası.
- Eronat, Canan Yücel (1999). *Hasan Ali Yücel'in TBMM Konuşmaları ve İlgili Görüşmeler*. C.I., Ankara: TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları.
- Erten, Muammer (2010), *Topraktan Parlamento*, İstanbul: Boyut Yayıncılık.
- Gedikoğlu, Şevket (1971), *Evreleri, Getirdikleri ve Yankalarıyla Köy Enstitüleri*, Ankara: İş Matbaacılık ve Ticaret.
- Irmak, Erkan (2018), *Eski Köye Yeni Roman: Köy Romanının Tarihi, Kökeni ve Sonu (1950-1980)*, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Karaömeroğlu, M. Asım (2001), Türkiye’de Köycülük, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, C. II, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kepek, Yakup (1997), *Cumhuriyet Gazetesi*, Nisan 14.
- Kısakürek, Necip Fazıl (1962), *Türkiye’de Komünizma ve Köy Enstitüleri*, İstanbul: Doğan Güneş.
- Kirby, Fay (2000), *Türkiye’de Köy Enstitüleri*, Ankara: Güldikeni Yayınları.
- Kocak, Cemil (2013), *Tarihin Buğulu Aynası: Efsaneler Çökerken*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Koç, Nurgün (2013), *Türk Kültür Tarihi İçerisinde Köy Enstitüleri*, İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Köy Enstitüleri Kanunu* (1940), Ankara: T.B.M.M. Matbaası.
- Maarif Vakfı* (2003), Köy Enstitüleri I-II, Ankara: Köy Enstitüleri ve Çağdaş Eğitim Vakfı Yayınları.
- Makal, Mahmut (2005), *Köy Enstitüleri ve Ötesi*, Ankara: Piramit Yayıncılık.
- Makal, Mahmut (2009), *Bizim Köy*, İstanbul: Literatür Yayınları.
- Memiş, Kazım (2008), *Cumhuriyet Gazetesi*, Nisan 15.
- More, Thomas (1996), *Utopia*. Çev: Gönül Derin, İstanbul: Düşünen Adam Yayınları.
- Özkan, Salih (2008), *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Özmen, Kemal (1999), *Cumhuriyet Gazetesi*, Ocak 1.
- Sakaoğlu, Necdet (1991), *Osmanlı eğitim Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sirmen, Ali (2003), *Cumhuriyet Gazetesi*, Nisan 17.
- Tabanlıoğlu, Mehmet (2004), *Köy Enstitüleri Destanı*, Ankara: Güldikeni Yayınevi.
- Tahir, Kemal (2011), *Bozkırdaki Çekirdek*, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Tonguç, İ. Hakkı (1938), *Köyde Eğitim*, İstanbul: Devlet Basımevi.
- Tonguç, İsmail Hakkı (1946), *İlköğretim Kavramı*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Tunçay, Mete (2015), *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması: 1923-1931*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Turan, Şerafettin (1999), *Türk Devrim Tarihi*, 4. Kitap, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Tümay, R. Kerim (1944), Köy kalkınmasında Motor, *Karabük Aylık Edebi, İlmi, İctimai Dergi*, S. 3., s. 12.
- Uluengin, Hadi (1994). *Hürriyet Gazetesi*, Nisan 21.
- Ulusoy, Müyesser (1935), Mekteplerde İnzibat Sistemi, *Taşpınar*, 3/30, ss. 100-101.
- Yahya Akyüz (1989). *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara Üniversitesi. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.

-
- Yasa, İbrahim (1955), *Hasanoğlan Köyünün İçtimaî - İktisadî Yapısı*, Ankara: Türkiye Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayını.
- Yetkin, etin (1987), *Milliyet Gazetesi*, Nisan 4.
- Yücel, Hasan Ali (1959), *Cumhuriyet Gazetesi*, Nisan 26.
- Yücel, Hasan Ali (1993), *Milli Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçler*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Climate Management and Structural Ignorance in Ray Hammond's *Extinction*

Hakan YILMAZ*

Abstract

In his dystopian novel, *Extinction* (2005), Ray Hammond envisions an image of the world in the near future where it is troubled by an extreme form of climate management that enables multi-national corporations and governments from the wealthier regions of the world to control the climate and make profits by selling climate services to the rest of the world. The invasive climate management practices of the capitalist system represented by corporations and governments interfere with and disrupt the natural rhythms of the Earth systems to the extent of the latter's collapse. Moreover, the representatives of the capitalist self-prioritizing system such as the ERGIA Corporation and the US Government in the novel spread ignorance regarding the true nature of their practices by suppressing and/or obscuring scientific findings and evidence that prove the harmful effects of their relentless climate management. Accordingly, this paper aims at tracing the links between the perpetuated practices of the capitalist corporations and governments, and environmental degradation and collapse in Ray Hammond's *Extinction* which presents a world where advanced climate management systems have been implemented in space and weather events are tightly controlled and scheduled. It further discusses how the environmental cataclysms brought about by deep interference with the Earth's magnetic field via extreme climate management in the novel expose the self-interested and ruthless capitalist system's failure to see or rather deliberate ignorance of the detrimental and irreversible effects and consequences of large-scale climate management which drives the world to extinction.

Keywords: Ray Hammond, *Extinction*, Climate Change, Climate Management, Global Warming, Agnotology, Capitalism.

* Asst. Prof. Dr., Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Science and Letters, Department of Western Languages and Literatures, English Language and Literature, Burdur, Turkey.
Elmek: hknylmzz@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6019-2214>.

Geliş Tarihi / Received Date: 03.04.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 05.09.2021

DOI: 10.30767/diledeara.1011950

Ray Hammond'ın *Extinction* Romanında İklim Yönetimi ve Yapısal Bilmezlik

Öz

Extinction (2005) adlı distopik romanında, Ray Hammond, dünyanın daha zengin bölgelerinden olan çok uluslu şirketlerin ve hükümetlerin iklimi kontrol etmesine ve dünyanın geri kalanına iklim hizmetleri satarak kazanç sağlamasına olanak veren iklim yönetiminin aşırı bir formunun başına bela olduğu dünyanın yakın gelecekteki bir tasvirini yapar. Şirketlerin ve hükümetlerin temsil ettiği kapitalist sistemin istilacı iklim yönetim uygulamaları, yerküre sistemlerinin doğal ritimlerini, bunların çöküşüne varan ölçüde, sekteye uğratar ve bozar. Üstelik, romanda, ERGIA Şirketi ve Amerikan hükümeti gibi kendini önceleyen kapitalist sistemin temsilcileri, sonu gelmeyen iklim yönetimlerinin zararlı etkilerini kanıtlayan bilimsel bulguları ve kanıtları ortadan kaldırarak ve/ya karartarak, uygulamalarının gerçek yüzü ile ilgili bilmezlik yayarlar. Dolayısıyla, bu çalışma, ileri düzey iklim yönetim sistemlerinin uzayda kurulu olduğu ve hava olaylarının sıkı bir şekilde kontrol edildiği bir dünya sunan Ray Hammond'ın *Extinction* isimli eserinde, kapitalist şirketlerin ve hükümetlerin sürdürülen uygulamaları ile çevresel bozulma ve çöküş arasındaki bağlantıların izini sürmeyi hedeflemektedir. Ayrıca, romanda, aşırı iklim yönetimi sebebiyle dünyanın manyetik alanına yoğun bir darbe inmesi sonucu meydana gelen çevresel felaketlerin, dünyayı yok oluşa sürükleyen büyük ölçekli iklim yönetiminin zararlı ve geri dönüşü olmayan etkilerini ve sonuçlarını, çıkarıcı ve amansız kapitalist sistemin görememesini ya da bundan ziyade kasıtlı görmezden gelişini nasıl açığa çıkardığını tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Artgönderim, Bağlama, Uzak-Ara Dönüşlü Adılları, Dönüşlülük, İkileme.

Genişletilmiş Özet

Ray Hammond, *Extinction* (2005) adlı romanında, dünyanın daha zengin bölgelerinden olan çok uluslu şirketlerin ve devletlerin iklimi kontrol ederek ve iklim hizmetleri satarak gelir elde ettikleri bir dünya kurgular. Yakın gelecekte geçen roman, iklim yönetiminin aşırı bir şekilde uygulandığında ne tür etkileri ve sonuçları olabileceğini gözler önüne serer. Romanda, ERGIA gibi bir çok iklim yönetimi şirketlerinin pratikleri, yerküre sistemlerinin doğal akışının aksamasına ve hatta bozulmasına sebebiyet vermektedir. Tüm amacı daha çok kâr etmek olan söz konusu şirketler iklim yönetimi politikalarını uygularken bu konuda uzmanların yaptığı uyarıları ısrarla göz ardı etmektedir. Üstelik, uyguladıkları kâr odaklı iklim yönetimi pratiklerinin olumsuz etkilerini örtmek için hem şirketler hem de hükümetler bu pratikler ile ilgili gerçekleri saptırma ve/veya saklama yoluna giderler ve insanları bilerek yanıltırlar. İklım yönetimi şirketleri, insanlarda bu tür bir bilmezlik ve bilgisizlik yaratarak, sistematik bir biçimde, kendi pratikleri ve gün geçtikçe daha belirgin olan evre sorunları arasında olduğu düşünölen tüm bağlantıları da reddeder. Bu şirketlerin (kasıtlı) bilmezliği, dünyanın ekolojik olarak içerisinde bulunduğu gerçek durumu gözler önüne seren bilimsel kanıtları ve bulguları kasten önemsizleştirme, karartma ve hatta yok sayma raddesine gelir çünkü ekonomi, özellikle de daha zengin ölkelerin ekonomisi, büyük ölçüde söz konusu çok uluslu şirketlerin sağladığı iklim yönetimine dayanmaktadır. Daha çok kâr yapma hırsıyla güdülenmiş bu ekonomik sistem, çoğunlukla tahmin etmesi kolay olmayan çevresel bozulmalara yol açmasına rağmen, ekonomik büyümeyi önceleyen yapısal bilmezliği sebebiyle, yerküre sistemlerinin maruz kaldığı bozulmaların ne boyutta olduğunu gör(e)mez. Bu açıdan bakıldığında, Ray Hammond'ın *Extinction* romanı, kapitalist ekonomik sistemin tek yaşam destek sistemimiz olan dünyamızı kaçınılmaz bir şekilde etkileyen edimlerinin ölümcöl sonuçlarını gözler önüne sermekle kalmaz aynı zamanda okuyucuya söylenmemiş, gizlenmiş veya saptırılmış gerçekleri görebileceği ve kapitalist sistemin pratiklerinin nasıl ve ne oranda yerküre sistemlerini etkilediğini daha iyi kavrayabilmesini mümkün kılan bir bakış açısı da sunar. Hızla değişen bu zamanlarda, doğa ve ekosistemler, genellikle ilerleme ve geilişme adına sistemin uygulamaya koyduğu tüm kâr amaçlı pratikler ve bu pratiklerin zararlı ve önceden kestirilemeyen etkileri karşısında en savunmasız kalan varlıklardır

çünkü söz konusu etkiler yerküre sistemleri için tamiri mümkün olmayan hasarlara yol açarak bu sistemlerin tümden çöküşüne sebebiyet verme potansiyeline her zaman sahiptir. Böylelikle, bu çalışma, Ray Hammond'ın *Extinction* adlı romanında, kapitalist şirketlerin ve hükümetlerin temsil ettiği ekonomik sistemin bilmezlikten gelen ve sürdürülen pratikleri ile çevresel bozulma ve ekolojik çöküş arasındaki bağlantıları ve ilişkileri incelemeyi ve ortaya koymayı amaçlamaktadır. Üstelik, romanda aşırı bir şekilde uygulaması yapılan iklim yönetiminin dünyanın manyetik alanında bozulmalara yol açması sonucu meydana gelen çevresel felaketlerin, kendine hizmet eden ve acımasız kapitalist sistemin dünyayı yok oluşa sürükleyen büyük ölçekli iklim yönetiminin döndürülemez etkileri ve sonuçlarını görememesini veya bundan ziyade kasıtlı bir şekilde görmeyi reddetmesini nasıl açığa çıkardığı tartışılacaktır. Ayrıca, Hammond'ın *Extinction* romanı gibi ekolojik yönü kuvvetli olan eserlerin, kapitalist ekonomik sistemin bilmezlik yaratmak ve yaymak için kullandığı stratejik taktikleri ve girişimleri görmemizi, anlamamızı ve gerçekte neyi amaçladıklarını kavramamızı sağlayabilecek bir potansiyel barındırdığı gösterilecektir. Ekolojik yönü ağır basan söz konusu anlatıları felaket tellallığı olarak görmek yerine çoktan ciddiye almamız gerektiği sonucuna varılacaktır çünkü sistemin bilmez pratikleri ve bilmezlik yaratması ve yayması devam ederse şayet, Hammond'ın romanında yaşanan çevresel yıkımların günümüzden çok uzakta olmadığı görülecektir. Bu yüzdendir ki ekolojik anlatılar, sadece birer hayal ürünü olmaktan ziyade, gerçekleşmesi oldukça muhtemel birçok ekolojik olgu üzerinde durarak aynı zamanda ekolojik bir bilincin oluşmasında çok önemli bir rol oynar. Günümüzde küresel ısınma, yükselen deniz seviyeleri, artan dip su sıcaklıkları gibi romanda detaylı bir şekilde ele alınan birçok çevre sorununun hâlihazırda zaten ürkütücü seviyelere ulaştığı göz önüne alındığında, çevresel yıkıma karşı harekete geçmek ve ekolojik farkındalık yaratmak için, Hammond'ın romanı gibi anlatılara ihtiyacımız vardır çünkü nihayetinde ekolojik anlatılar içinde bulunduğumuz dünyanın maruz kaldığı kapitalist ekonomik sistemin amansız pratikleri sonucu dönüşebileceği suretleri kurgulayarak bizlere birer öngörü sunmakla kalmaz dünya ile ilişkimizi yeniden gözden geçirmemizi mümkün kılar.

Introduction

In his prescient dystopian work, *Extinction* (2005), Ray Hammond envisions a world that has already undergone a significant body of changes due to global warming. Many people have already lost their homes to rising sea levels in the novel and are now forced to live on old tankers or hulks on the open seas because wealthy nations refuse to welcome these environmental refugees into their countries. These “hulk communities,” as the environmentally displaced people are referred to in the novel, are, instead, pushed to “the bottom of the world, in the Southern Ocean, 1,500 miles south-east of New Zealand” (Hammond 2005: 2) where they suffer from terrible weather conditions and dire living circumstances, whereas the richer countries that can afford climate management services provided by capitalist corporations can adjust climate according to their needs. However, the implementation of climate control systems (particularly solar reflectors) on such a large scale to produce desired weather conditions begins to take its toll on the Earth systems. Various ecological disasters begin to occur in the form of earthquakes, volcanic eruptions, and tsunamis that largely damage the regions where they happen. The ERGIA Climate Management Corporation run by Nicholas Negromonte controls the climate and sells region-specific weather conditions to nations all around the world. With their solar reflectors set up in space, this company along with other climate management corporations can produce rain, sunlight, wind, etc., and thus play with every aspect of the climate. The visible and detrimental consequences of this company’s interference with the Earth systems are repeatedly ignored by both the company itself as well as the American government which has established close links with the former for funding. The unbridled profit-driven practices of the capitalist corporations in the novel lead to many unprecedented environmental catastrophes around the world. In this paper, I will trace the links and correlations between the perpetuated ignorant practices of the system represented by capitalist corporations and governments, and environmental degradation and collapse in Ray Hammond’s *Extinction*. I will further argue that the environmental cataclysms brought about by deep interference with the Earth’s magnetic field via extreme climate management in the novel expose the self-interested and ruthless capitalist system’s failure to see or rather deliberate ignorance of the harmful and ir-

reversible effects and consequences of large-scale climate management which drives the world to extinction.

Climate Management and Ignorance in the Making in *Extinction*

The futuristic world *Extinction* presents is controlled by techno-scientific capitalist corporations that, as it were, run the climate of the world with their climate management technologies. Climate management is part of the recently burgeoning field of geoengineering which indicates “the deliberate large-scale manipulation of the planetary environment to counteract anthropogenic climate change” (Shepherd 2009: 1). Although there is still no geoengineering technology developed enough to be extensively used today, there are two main branches of geoengineering that attempt to offer solutions to the problem of climate change from different angles: Carbon Dioxide Removal (CDR) and Solar Radiation Management (SRM). As Thornes and Pope put it, while “CDR technologies aim to reduce climate change by removing greenhouse gases from the atmosphere,” SRM techniques intend to “decrease the effects of climate change by reducing the amount of energy within the Earth system by reflecting a proportion of solar radiation back to space” (2014: 20). The technology used in the novel for climate control is the fully-fledged and much more advanced version of space-based SRM schemes that have been proposed since the 1990s such as setting up sunlight deflectors and mirrors in space. Although the research and development costs of space-based methods make them “unlikely to be feasible in the medium term” (Shepherd 2009: 36), climate management which is reportedly introduced in Europe in 2031 in the novel (Hammond 2005: 187) is the most competitive and invested sector where Nicholas Negromonte’s ERGIA Climate Management Corporation is the leading player. The ERGIA Corporation and the like offer climate services to governments and other companies (for instance, insurance companies) by using orbiting solar reflectors in space: “By reflecting concentrated sunlight onto the upper atmosphere, the ERGIA Corporation and its competitors could regulate the temperature and altitude of the stratospheric winds. This allowed whole weather systems to be seeded, grown, aborted, directed or dispersed” (Hammond 2005: 15). With their highly advanced technological means and techniques including “atmospheric inversion, wind steering, tornado nudging, cloud seeding and slow-ocean warming” (Hammond 2005: 188), the corporations can manipulate the weather and climatic events in accordance with demands coming from governments and other companies. In addition,

these techniques enable them to adjust the local climate, based on the needs of any given region (e.g. providing shade over polar ice caps and/or other regions that run the risk of overheating due to global warming). Being “the world’s dominant service supplier of managed weather” (Hammond 2005: 191), the ERGIA Corporation even develops “the latest, and by far the largest, solar-reflector project” called LunaSun which allows them to establish 42,000 solar mirrors on the surface of the moon. This project is sanctioned by the United Nations which “grant the ERGIA Corporation a unique license to utilize a tract of the Earth-facing lunar surface for solar capture” (Hammond 2005: 18). Climate control as such was initially introduced as a way to set on track the derailed course of climate change and “manage away the worst effects of global warming” (Hammond 2005: 14), but it turns into a very profitable sector before long.

However, ironically enough, many of the capital-driven climate management corporations in the novel were at first oil, gas, and coal providers. Today, according to the IPCC 2014 report, population growth and, more importantly, economic growth linked to fossil fuel combustion seem “to be the most important drivers of increases in CO₂ emissions,” hence global warming (IPCC 2014: 5). In the novel, when the practices of the former fossil fuel companies were too much for the Earth to bear, they changed sectors and started, this time, selling climate services to mitigate the impact of global warming. Put differently, they are the very companies that initially triggered global warming with their relentless and damaging practices. When the effects of these were too obvious to ignore, they turned to the newly burgeoning climate management industry to make money under the pretext of countering global warming. Nevertheless, as Thorne and Pope warn, the potential benefits of climate geoengineering “need to be carefully weighed against the detriments. A true assessment of geoengineering cannot be achieved until we better understand the environmental, technological, economic and governance issues, associated through its use” (2014: 20). While implementing their climate management policies whose sole purpose is to procure more capital, the corporations in *Extinction* ignore many of the warnings both discernible in natural patterns and coming from experts in the field. Despite their sustained efforts to control the climate and tightly schedule weather, there still take place unpredictable weather events that baffle them and the public. For instance, on a Thursday evening scheduled to be “dry and fine” and “sunny and hot,” it pours down in San Francisco, spoiling many of the activities arranged for a sunny weather (Hammond 2005: 41). Similarly, on the other side of the world, in Independent Samoa, “the

formerly idyllic weather had become far too unpredictable” (Hammond 2005: 21). These unpredictable occurrences along with large-scale tectonic movements, volcanic eruptions, earthquakes, and tsunamis in the remainder of the novel are closely linked to prevalent global warming, rising sea levels, ocean warming, and disturbances in the Earth’s magnetic field (due to climate management) which are being documented by various scientists in the novel but ignored by corporations and governments. Their ignorance in this sense goes so far as to intentionally downplay, dismiss, and even obscure scientific evidence and findings that attest to the real situation the world is in. It is thus necessary to unpack and critically analyze these maneuvers by capitalist corporations so as to arrive at a fuller understanding of how ignorance is perpetuated, and what kind of repercussions such ignorance might have for the Earth systems.

The persistent ignorance engendered throughout the novel can be explicated with specific reference to the term “agnotology.” Agnotology is a concept coined by Iain Boal, a linguist, who was asked by Robert N. Proctor, a historian of science, in the early 1990s to come up with a word to refer to “the historicity and artifactuality of non-knowing and the non-known—and the potential fruitfulness of studying such things” (Proctor 2008: 27). It is derived from the Greek word *agnosis* which means lack of knowledge or ignorance, and thus designates “the study of ignorance making,” that is, “how ignorance is produced or maintained in diverse settings, through mechanisms such as deliberate or inadvertent neglect, secrecy and suppression, document destruction, unquestioned tradition, and myriad forms of inherent (or avoidable) culturo-political selectivity” (Proctor and Schiebinger 2008: vii). Accordingly, it interrogates how ignorance is made and spread through various social, cultural, and scientific means that might help circulate certain deceptive ideas or data, and continually strive to contest and invalidate facts. These attempts are generally made in the name of protecting the capital-driven system which is inclined to manipulate and falsify facts in accordance with its economic interests, and instead offer its own fabricated facts to preserve the *status quo*. “[S]tructural production of ignorance” (Proctor 2008: 3) is integral to self-prioritizing systems like capitalist corporations and governments as seen in their suppression and/or obscuration of information to preempt any latent resistance to the implementation of their highly profitable and yet environmentally destructive practices. Such ignorance making pervasive in the system might lead to irreparable environmental deterioration the degree of which is, for the most part, not easy to predict because the system is fundamentally guided by monetary motives which preclude it from seeing the harm caused

by its structural ignorance. In these rapidly changing times, nature and ecosystems seem to be the most vulnerable entities to the deleterious and unpredictable effects of the system's practices which are made mostly in the name of progress and which have come to damage the planet Earth to the extent of irreparability and imminent collapse.

Arguing against the common understanding of ignorance simply “as something in need of correction, a kind of natural absence or void where knowledge has not yet spread,” Robert Proctor further contends that ignorance might be engendered variously by “censorship, disinformation . . . neglect, forgetfulness, myopia, extinction, secrecy, or suppression,” and roughly makes three distinctions: “ignorance as *native state* (or resource), ignorance as *lost realm* (or selective choice), and ignorance as a deliberately engineered and *strategic ploy* (or active construct)” (2008: 2–3 emphases original). The third one configures

ignorance—or doubt or uncertainty—as something that is made, maintained, and manipulated by means of certain arts and sciences. The idea is one that easily lends itself to paranoia: namely, that certain people don't want you to know certain things, or will actively work to organize doubt or uncertainty or misinformation to help maintain (your) ignorance. (Proctor 2008: 8)

In light of such ignorance making or what Proctor calls “agnogenesis” (Proctor 2008: 8) at its best, climate management corporations in *Extinction* systematically deny any correlation between their extreme practices and the environmental perturbation that is becoming more and more visible, and instead argue that there is no scientific evidence that corroborates the damage their actions reportedly inflict on the Earth. However, the evidence that proves the connection between climate control and the disruption of the Earth systems has been suppressed by the US government and the ERGIA Corporation in the novel. Robert Fivetrees, a stellar planetary geophysicist in the novel, collects and analyzes the data from the Jesuit observations and compares them to the historical climate records only to arrive at the conclusion that there is a strong evidence that confirms the weakening of the Earth's magnetic field—which in turn leads to seismic events all around the world in the form of tremors, earthquakes, and volcanic eruptions. The motion of the liquid iron outer core of the Earth naturally creates a magnetic field that “shield[s] the life on the planet from the harmful effects of cosmic radiation” coming from the sun (Kilifarska–Bakmutov et al. 2020: 1). And Fivetrees' research finds that this protective shield is being increasingly incapacitated due to extreme climate management practices:

My analysis proves that there is a direct link between electrical activity in the magnetosphere, the planet's climate, and the degree of seismic unrest. Stronger magnetic fields in the ionosphere directly weaken the magnetic fields produced by the dynamo of the Earth's molten core—the two are *totally* interdependent—and when you start artificially changing the climate around the planet, you weaken the magnetic fields being produced *inside* the Earth. The result is that the mantle flows are disrupted and you get a sudden increase of seismic events in the Earth's crust. (Hammond 2005: 104)

Fivetrees further predicts that if the extreme forms of sunlight harvesting via solar reflectors continue to be used, the magnetic poles of the Earth might reverse or flip, resulting in something “totally catastrophic, something that would qualify as what biologists call an ‘extinction event’” (Hammond 2005: 106). Hammond's futuristic projection of such a possibility of the disruption of the magnetic field does seem to be a possible scenario given the recent research on the motion of the magnetic poles. Surendra Adhikari and Erik R. Ivins, two NASA geophysicists from Jet Propulsion Laboratory, California Institute of Technology, have found a correlation between climate change and the sudden turn of the direction of the north magnetic pole which they refer to as “climate-driven polar motion” (2016: 1).

The strong evidence Fivetrees finds is readily ignored and suppressed by the US government when he wants to publish his findings in the *US Geophysical Review*. He is immediately served “an emergency secrecy order” by the US government on the grounds of “a matter of national security,” and is not only prevented from publishing his research, but also accused of “being unnecessarily alarmist” (Hammond 2005: 102, 106). Fivetrees sees the real reason behind the government's attempt to silence him as deriving from an economic interest:

Politicians are now too scared to relinquish climate management . . . All of the developed economies in the world have become totally dependent on tightly scheduled weather patterns—energy consumption and production is now wholly geared to it. If governments suddenly banned climate control, industries like tourism, agriculture, insurance and energy would be set back by decades, with colossal losses. Worldwide recession would follow—and no politician holding office is going to risk that. (Hammond 2005: 106)

The economy, especially that of the wealthier countries, largely depends on climate management provided by multi-national corporations, and this new world order

is bound by the proper operation of each cog in the machine. The Australian ecofeminist Val Plumwood locates the problem in the working of the system itself, arguing that “the system is self-prioritizing and has eliminated . . . political, scientific and other potentially critical and corrective systems . . . [and] it has little capacity to reflect on or correct its increasingly life-threatening failures and blindspots” (2002: 16). In this regard, governments and corporations privilege the proper working of the system over “the health and soundness of Nature” in Thoreau’s words (2008: 53). For them, these money-making practices should continue to be carried out even at the expense of the collapse of the only life-support system for humans and all other life forms. Both the US government and the ERGIA Corporation CEO Nicholas Negromonte dismiss Fivetrees as “a troublesome crank” (Hammond 2005: 106) and his claim “a crackpot idea” (Hammond 2005: 200), and thus ignore his warnings. Driven by greed to make more capital, the economic system is blinded on its path to economic growth which “depends on the existence—and the active production—of human and extra-human natures whose costs of reproduction are kept ‘off the books’” (Moore 2017: 606). This is why some critics like Jason W. Moore and Andreas Malm increasingly refer to the epoch we live in today as “the Capitalocene,” namely, “the earth under the rule of capital” (Altvater 2016: 146), and these scholars evaluate the current economic system “as a system of power, profit, and re/production in the web of life” (Moore 2017: 606). In the novel, an extreme form of this profit-driven system clearly finds expression in Negromonte’s latest project called LunaSun. This project turns the surface of the moon into an immense field of sun reflectors the profits of which will be used to “begin climate modification on Mars. They’re going to melt polar ice and stimulate oxygen production by planting GM crops specially designed for Martian conditions. ERGIA’s *long-term* aim is to sell Martian real estate” (Hammond 2005: 142). Given the amount of money at stake, it is no surprise that this corporation goes any length to stay on course and suppress any protest that might do damage to its business.

Similarly, other threats that pose problems for the capitalist system and the political institutions in the novel are also promptly quelled by the staunch guardians of the system. Highlighting such political and economic interrelations, Michael Lazarus and Harro van Asselt write that in our present age “carbon-intensive investments create dependencies, political and institutional interests, and economic advantages that make it more difficult to move to lower-carbon pathways and thus reduce climate risks” (2018: 3). If to translate this position to the new world order presented

in the novel, climate management investments engender a similar set of political and economic dependencies and entanglements. The system thus attempts to neutralize any resistance and/or threat to such interdependent relations. For example, Carole Gonzaga, the protagonist Michael Fairfax's ex-girlfriend, is a member of Planet First Organization which is considered a terrorist organization due to its militant activities to draw attention to environmental degradation caused by the practices of climate management corporations. Accused of being an "eco-terrorist" (Hammond 2005: 60), she is arrested and placed in Lompoc State Penitentiary from where she calls Michael and entreats him to visit her. Upon Michael's visit, she tells him about Fivetrees' findings about the disruption of the Earth's magnetic field and asks him to help Fivetrees find a legal way to bypass the national secrecy order placed on him and publish his research (Hammond 2005: 80). During the conversation, she also says that she will not seek bail and instead will represent herself in the court: "I intend to make a statement from the witness box, and tell the world in open court—where they can't stop me—what our government is covering up" (Hammond 2005: 80). When Michael tries to contact her later via telephone, the officer at the penitentiary tells him that she committed suicide by hanging herself in her cell. In the meantime, the government detains Dr. Emilia Knight, a seismologist working for "the world's leading seismic prediction" company GeoHazard Labs (Hammond 2005: 33), in a naval hospital in a military base in San Diego, citing as a reason her exposure to a highly radioactive piece of rock spurted out from the depths of Mount Mariota in Independent Samoa during its eruption. All these events take place suspiciously after Michael reveals in a press conference that he will bring a class action against the multi-national corporations in the Court of International Civil Justice in The Hague, the Netherlands—which was established "[f]ollowing decades of environmental, social, and economic abuse by corporations in all corners of the planet . . . to administer corporate justice" (Hammond 2005: 24). Michael mentions Fivetrees' and Knight's findings during the press conference without giving away their names and says that they are willing to testify in the court shortly after which Fivetrees is killed in a staged car accident and Dr. Emilia Knight is kept away against her will in a naval hospital. Michael is "very suspicious about all this" because he is "losing witnesses so fast [that] it's unnatural" (Hammond 2005: 182). Thus, the self-prioritizing capitalist system is ruthless when it detects a potential danger that might spoil its otherwise highly lucrative run. By eliminating any risk that might turn against it and obscuring the evidence that would expose the truth about its environmentally catastrophic practices, the system purposefully per-

petuates ignorance and keeps people in the dark which is, in Robert Proctor's words, "an actively engineered part of a deliberate plan" (2008: 9).

The system prioritizes its survival and growth at the cost of the ecosystems and justifies this prioritization in the name of development and progress. It takes its cue from the "presumption to know the natural world scientifically, to manipulate it technologically and exploit it economically, and thereby ultimately to create a human sphere apart from it in a historical process that is usually labeled 'progress'" (Heise 2006: 507). The progress humankind has achieved in the first half of the twenty-first century in the novel is remarkable in its adherence to unrestrained development in science and technology. With the help of innumerable sensors scattered across the world and in space, companies track the tectonic activities of the Earth, weather patterns, and deep-sea temperatures. For instance, GeoHazard Labs is one such company that tracks and predicts seismic occurrences around the world, and makes money out of selling predictions. Likewise, Nicholas Negromonte's ERGIA Corporation along with its competitors will be controlling the climate of "about seventy percent of the main land masses" in the world, especially after its LunaSun project starts operating (Hammond 2005: 199). In a sense, as Greg Garrard puts it, "[d]eploying science allowed [the corporations] to claim to speak for the whole world, a process called 'scientification'" (2004: 168). The approach of these companies takes the direction of using science to support their claims and practices. In a Baconian way, they penetrate into the depths of the Earth systems and map out the inner workings of the ecocycles to better implement the changes that they want to make to the ecosystem and achieve desired ends, and at times use this procured knowledge to circumvent undesired circumstances.

The deployment of science generally helps capitalist corporations strengthen their position and gives them the upper hand in manipulating public opinion about their practices. As Robert Proctor puts it, "[i]gnorance can be made or unmade, and science can be complicit in either process" (2008: 3). Indeed, when speculation about the potential relation between climate control and tectonic events that have started to happen around the world goes wild in the novel, the US President James Underwood asks Negromonte, the CEO of the ERGIA Corporation, if there really is any connection between these two seemingly unrelated phenomena. The latter responds as follows:

We've grilled our own scientists, sir—they come from the world's most prestigious universities. None of them can see any link whatsoever. That was just a

crackpot idea—although I gather the poor man who dreamt it up is now dead—killed in a car accident. (Hammond 2005: 200)

In addition, during an interview with Perdy Curtis from BBC, Negromonte dismisses such claims as “wild theories” as well as mere “media concoction” (Hammond 2005: 192). Negromonte’s attitude is redolent of that of climate change deniers in the 1990s and early 2000s who, in the form of government administrations like the George W. Bush administration, industry tycoons, and certain research institutes like the George C. Marshall Institute in the USA, repeatedly “emphasiz[ed] the uncertainties rather than the accepted and established scientific relations” and, “insisted that the evidence of global climate change is uncertain, incomplete, insufficient, or otherwise inadequate” (Oreskes and Conway 2008: 60). Likewise, Negromonte not only repudiates any claim of a possible link between climate services and environmental degradation, but also argues that climate management as the latest scientific accomplishment is beneficial for everyone: “The choice is whether we control things to prevent the worst effects of this warming, or whether we just stand by and allow Mother Nature to flood yet more of our cities and coastlines” (Hammond 2005: 191). In an effort to swing the public opinion, he announces that his company is planning to “provide thirteen percent of LunaSun’s output free of charge for distribution by the United Nations. Hundreds of millions of the world’s poorest people will now be able to benefit from ERGIA Climate Management Services, with our compliments” (Hammond 2005: 193). Negromonte attempts to give the impression of a philanthropist while, in fact, his company and the like were fossil-fuel energy companies in the first place and largely contributed to global warming and rising sea levels, and now continue to do so with their new climate services. Their practices made millions of people lose their homes and land because of floods, thereby causing the formation of hulk communities.

In his private meeting with President James Underwood, Negromonte reveals his real intentions when he says that “[w]e want everyone to think this [LunaSun project] is beneficial for the whole world” where it is in fact just “another example of American capitalistic colonialism” (Hammond 2005: 199). In a sense, although they market their practices under the disguise of philanthropy, the projects developed by Negromonte’s company and other corporations are solely driven by economic interest. As such, the prevalent capitalist system is, in Val Plumwood’s words, “sado-dispassionate” (2002: 36), that is, stripped of all emotion and compassion. With its prioritization of economic

development over and against everything else, the system either fails to recognize or, more likely, deliberately tends to overlook the damage it inflicts on many communities and the planet Earth because it is “devoted to maximum productivity and the unbridled assertion of human dominance” (Roszak 2003: 33). The so-called productivity or progress benefits only a small number of people or nations, while causing destruction and poverty elsewhere (mostly in the poorer regions of the world). For instance, as the narrator reveals at the beginning of the novel, “climate management techniques” are only “routinely applied to the wealthier regions of the planet” (Hammond 2005: 2), while the rest of the world suffers from their effects. This is why, as Malcolm Sen argues, we should “place power relationships at the center of analysis and [should not] overlook economic and developmentalist issues which are often embroiled within environmental ones” (2009: 366). Since its inception, climate management has gradually become so integral a part of the economy that these corporations know it is impossible to go back despite the increasing uncertainty regarding the impact of their practices. When the US President, for example, tells Negromonte that he would “have to shut [them] all down” if there were any connection between the natural disasters and climate control, Negromonte is well aware that the president’s “threat was merely bravado—there wasn’t a serving government on Earth that would risk depriving the electorate of its managed weather. Not only would voters hate reverting to an uncontrolled climate, the world economy would be plunged into chaos” (Hammond 2005: 200). Moreover, it is not just the world economy that would suffer from returning to a previous uncontrolled climate, but also the president himself because he is “very keen to become the first African-American President of the United States to secure a second term in office” (Hammond 2005: 238-239), and his party has received “the largest single donation ever made to a political re-election campaign” from Negromonte’s company (Hammond 2005: 135). Accordingly, the president not only endorses the ERGIA Corporation’s LunaSun Project, but also “agree[s] to officiate at the formal opening” of the “moon energy facility” in return for this donation (Hammond 2005: 135). In this respect, all decisions and actions taken by both governments and corporations are fundamentally girded by economic interests that bind and entangle different powerful players on the scene to take the same side. As such, they become the gatekeepers of the capitalist system because ultimately they are the ones who financially benefit from it the most.

Drawing attention to the vulnerability of the Earth, Theodore Roszak writes that “we have an economic style whose dynamism is too great, too fast, too reckless

for the ecological systems that must absorb its impact” (2003: 33). Indeed, the capitalist economic order embodied by huge corporations like the ERGIA Corporation in the novel interferes with the Earth’s self-sustaining system and disrupts its operation with its uninhibited lethal practices—which ultimately triggers a chain of natural cataclysms. The novel opens into a world that is already troubled by global warming and rising sea levels precipitated by fossil-fuel energy industries over the last century. Early in the novel, we learn that the rising oceans have “swallowed nearly all of the beaches” of Independent Samoa and “also contaminated most of the islands’ scant ground-water reserves . . . and now this remote nation was almost wholly unvisited and its coastal inhabitants had been driven from their homelands” (Hammond 2005: 22). Many other places across the world have been submerged under water because of floods caused by global warming. Also, deep-sea temperatures in the Pacific Ocean have “soared by almost two degrees in a single year” (Hammond 2005: 47), which means that a great number of coastal regions will also be inundated soon. Besides the alarming sea levels, the narrator also reveals that “in recent times the annual number of non-climatic hazardous events such as earthquakes and volcanic activity had more than doubled” (Hammond 2005: 36). These early signs of other imminent catastrophes to take place later in the novel mean nothing to the capitalist corporations because they are committed supporters of “a radical free market ideology opposing any kind of restriction on the pursuit of market capitalism, no matter the justification” (Oreskes and Conway 2008: 77). Therefore, all of these events are the early yet highly distinctive warnings that corporations and governments relentlessly ignore for the sake of economic gains.

Proposing a “supply-side policy” geared towards regulating the fossil fuel suppliers’ practices, Michael Lazarus and Harro van Asselt argue that this approach “requires examination of how fossil fuel markets work, how fossil fuel interests are entangled with national governments, and who stands to win or lose with the introduction of constraints on fossil fuel production” (2018: 10). When these pertinent questions are considered, Hammond in *Extinction* explores a scenario in which supply-side policies have evidently failed to be implemented, and thus exposes who stood to lose. One of the most significant consequences of this failure to implement supply-side policies in the novel is the formation and victimization of hulk communities that consist of millions of “environmentally dispossessed [people] scattered across—but tightly corralled within—the angry seas of the unpopulated southern latitudes” (Ham-

mond 2005: 10). They lead their lives under terrible conditions with no proper food, drinking water, medicine, and shelter because they are not allowed to approach any coast. As the narrator says,

the member states of the United Nations still refused to grant these masses any rights to asylum, rights from which so-called ‘political’ emigrants benefited automatically. These refugees, all victims of extreme global warming, were the ‘unofficials’ that no nation was prepared to welcome onto its shores. (Hammond 2005: 7)

Today, the definition of “refugee” introduced by the United Nations in 1951 is still in use and basically revolves around the idea of political persecution which justifies seeking asylum. Despite many calls in the late twentieth century and early twenty-first century to broaden the scope of the definition of “refugee” so as to include those variously called “environmental refugees,” “environmentally displaced persons,” “climate change displaced people,” “climate refugees” and “forced climate migrants,” no official status has been assigned to them yet (Berchin–Valduga et al. 2017: 148). Many of the people living in the hulk communities in the novel are originally from “the lower-lying lands of the equatorial belt” such as Bangladesh, the Seychelles, the Philippines, Cambodia, Thailand, Egypt, etc. (Hammond 2005: 67), and none of them are regarded as refugees. By refusing to grant them the right to asylum, the xenophobic nations whose practices caused these people to lose their homes in the first place avoid not only facing the consequences of their actions but also taking responsibility for their misdeeds. They reportedly feel “intimidated by these hordes of homeless, status-less people roaming the oceans in old, unseaworthy hulks” and thus not “prepared to open [their] borders to these refugees, people who were regarded as voluntary, unofficial migrants” (Hammond 2005: 68). The way the rich nations see hulk people as “voluntary, unofficial migrants” is quite ironic given the fact that it is the multinational corporations based in these rich nations that caused global warming and forced the people to flee their homelands. Since these hulk communities are not welcome anywhere (when they approach a coast, they are immediately met with hostility and driven away), they “lash[ed] their many ships together to form a single platform . . . [which] could float across the giant undulations of the oceans like a leaf on the surface of a flood” (Hammond 2005: 81). Only by doing so could they manage to survive in the turbulent southern oceans.

Paying no heed to the ecological warnings over the last decades, the corporations in the novel continue their climate management practices in full force which

seriously enfeeble the magnetic field of the Earth with fatal outcomes. NASA researchers have found that the magnetic field, in fact, has "[a] small but evolving dent" and "an unusually weak spot . . . called the South Atlantic Anomaly" which is presumably brought about by the motion of the outer core of the Earth and disrupts only the functioning of satellites for the time being (Johnson-Groh–Merzdorf 2020: par. 1–2). However, in the novel, Hammond magnifies the weakening of the magnetic field by scaling up the level of disruption, and attributes it to extensive anthropogenic changes. For instance, Fivetrees' findings demonstrate that

by reflecting so much additional solar radiation towards the Earth the massive increase in electrically charged particles is warping the magnetosphere, the Earth's magnetic shield. In turn, these new forces are pulling at the magnetic fields deep in the planet's mantle and this is the direct cause of the devastating volcanic eruptions and earthquakes we have been suffering lately. (Hammond 2005: 146)

Indeed, in the course of the novel, innumerable ecological disasters occur, resulting in millions of casualties. Early in the novel, an earthquake of magnitude 9.1 which "is by far the largest and most powerful earthquake ever measured by modern science" hits San Francisco, killing 650,000 people in total (Hammond 2005: 131). Another earthquake occurs about seventy miles off the coast of Hawaii, triggering a tsunami that deluges its northern coastlines and destroys the towns along the coast (Hammond 2005: 184–185). Another series of earthquakes happen in regions ranging across "Turkey, Albania, Montenegro, Italy, Egypt and the Aegean Islands . . ." (Hammond 2005: 267). In a sense, all of these disasters across the world attest to the (deliberate) failure of the corporations to recognize the irreversible damage they wreak on the Earth systems.

On the other hand, many unforeseen volcanic activities are detected and a lot of volcanoes around the world become active. For instance, Mount Mariota, "a long-dormant volcano" in Independent Samoa, erupts unexpectedly and is "the fourteenth major eruption" in the same year (Hammond 2005: 27). In Naples, Mount Vesuvius erupts for the third time in the last fifty years (Hammond 2005: 51). In Indonesia, Mount Papandayan erupts and causes the deaths of around 250,000 people in its immediate aftermath because of the deadly gas released with the eruption (Hammond 2005: 225). And in the Atlantic Ocean, Cumbre Vieja begins its eruption and makes "[t]he entire western flank of Las Palma island, already weakened by millennia of

volcanic activity, collapse into the Atlantic Ocean . . .” (Hammond 2005: 241). These volcanic activities in turn create mega-tsunamis that inundate lands all over the world and swallow whole islands and coastlines, destroying many cities. The mega-tsunami caused by the Cumbre Vieja eruption heads westward, crossing the Atlantic Ocean and flooding the east coast of the Americas. In a chain effect, a series of seismic and volcanic activities is triggered because of the reversal of the Earth’s magnetic poles:

At least twenty thousand volcanoes on land or under the seas are currently in major eruption . . . One hundred and sixty-two earthquakes above Magnitude 8 have occurred in the last twelve hours . . . Sea levels all over the world are rising rapidly . . . the Antarctic ice cap is melting . . . Finally, our instruments are recording a major disturbance within the Earth’s magnetic field . . . (Hammond 2005: 274–275)

With these tectonic and volcanic events simultaneously happening across the world, the Earth’s land masses are shattered and come crumbling down, hence changing the face of the Earth: “As seismic chaos continued in all parts of the globe, even the largest continental land masses—the Americas, Europe, Russia, Asia, Africa, Australia—had started to disappear beneath the overheated waves” (Hammond 2005: 277). Therefore, since “the Earth is a highly complex and non-linear system with numerous feedbacks which are not fully understood” (Thornes–Pope 2014: 18), the capitalist system’s unbridled interference with the world’s natural rhythm via its relentless exploitative practices brings the demise of the Earth along with the death and disappearance of millions of people, species, and lands.

Conclusion

The invasive climate management methods of the companies like the ERGIA Corporation in Hammond’s *Extinction* interfere with and disrupt the natural rhythms of the Earth systems to the extent of the latter’s collapse. These self-interested and capital-driven practices are further falsely validated through the fabrication and spread of ignorance in the public by corporations and governments themselves which either suppress the truth about their climate management practices or deliberately distort the facts. In this sense, Hammond’s novel lays bare the deadly repercussions of the capitalist economic system’s (mis)deeds that inflict irreversible and fatal damage on our only life-support system. Highlighting the power of such accounts, Serenella Iovino writes that stories are “potentially apt to raise our responsiveness about values and

responsibilities (whether 'environment-society,' or 'human-nonhuman') and envision strategies of change" (2010:761). According to Iovino, as "a creative form of ethical responsibility" and "a [potential] moral (and therefore political) project," such narratives like Hammond's *Extinction* "not only influence our understanding of a given reality, but also creatively enable a project that takes on society and its values" (2010: 761). In this respect, Hammond's narration provides the reader with a lens through which the reader can see the untold and hidden realities, and grasp better how and at what cost the actions of the capitalist system affect the Earth systems.

To inspire action against environmental destruction and raise eco-consciousness, we need such narratives as Hammond's because "[t]o consciously interact with the world in which we live, we need stories as much as we need reality" (Iovino 2010: 762). Stories not only "redirect human consciousness to a full consideration of its place in a threatened natural world" (Love 1996: 237), but also encourage us to critically "think about the conscious, unconscious, and structural production of ignorance" (Proctor 2008: 3). Accordingly, Hammond's novel should serve as a cautionary tale instead of being dismissed simply as doom-mongering since global warming, rising sea levels, and rising deep-sea temperatures recounted in the novel have already reached alarming levels in our present age. Ecologically oriented works like *Extinction*, therefore, harbor the potential to make us see through and beyond the strategic ploys the system uses to inculcate ignorance. And it is time we lend a serious ear to these stories because they are not far from becoming our reality if the system's ignorant practices and ignorance making prevail.

References

- Adhikari, Surendra, and Ivins, Erik R. (2016), "Climate-Driven Polar Motion: 2003–2015," *Science Advances*, vol.2, no. 4, pp. 1–10.
- Altvater, Elmar (2016), "The Capitalocene, or, Geoengineering against Capitalism's Planetary Boundaries," *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, ed. Jason W. Moore, Oakland, PM Press, pp. 138–152.
- Berchin, Issa Ibrahim, Valduga, Isabela Blasi, Garcia, Jéssica, and Guerra, José Baltazar Salgueirinho Osorio de Andrade (2017), "Climate Change and Forced Migrations: An Effort Towards Recognizing Climate Refugees," *Geoforum*, vol. 84, pp. 147–150.
- Garrard, Greg (2004), *Ecocriticism*, New York, Routledge.
- Heise, Ursula K. (2006), "The Hitchhiker's Guide to Ecocriticism," *PMLA*, vol. 121, no. 2, pp. 503–516.
- Iovino, Serenella (2010), "Ecocriticism, Ecology of Mind, and Narrative Ethics: A Theoretical Ground for Ecocriticism as Educational Practice," *ISLE*, vol. 17, no. 4, pp. 759–762.
- IPCC (2014), *Climate Change 2014, Synthesis Report, Summary for Policymakers*, Intergovernmental Panel on Climate Change https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/02/AR5_SYR_FINAL_SPM.pdf (Last accessed: March 15, 2021).
- Johnson-Groh, Mara, and Merzdorf, Jessica (2020, August 19), "NASA Researchers Track Slowly Splitting 'Dent' in Earth's Magnetic Field," <https://www.nasa.gov/feature/nasa-researchers-track-slowly-splitting-dent-in-earth-s-magnetic-field> (Last accessed: March 19, 2021).
- Kilifarska Natalya A., Bakmutov, Volodymyr G., and Melnyk, Galyna V. (2020), *The Hidden Link between Earth's Magnetic Field and Climate*, Amsterdam, Elsevier.
- Lazarus, Michael, and Asselt, Harro van (2018), "Fossil Fuel Supply and Climate Policy: Exploring the Road Less Taken," *Climatic Change*, vol. 150, pp. 1–13.
- Love, Glen A. (1996), "Revaluing Nature: Toward an Ecological Criticism," *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*, eds. Cheryll Glotfelty and Harold Fromm, Athens, University of Georgia Press, pp. 225–240.
- Moore, Jason W. (2017), "The Capitalocene, Part I: On the Nature and Origins of Our Ecological Crisis," *The Journal of Peasant Studies*, vol. 44, no. 3, pp. 594–630.
- Oreskes, Naomi, and Conway, Erik M. (2008), "Challenging Knowledge: How Climate Science Became a Victim of the Cold War," *Agnotology: The Making and Unmaking of Ignorance*, ed. Robert N. Proctor and Londa Schiebinger, Stanford, Stanford University Press, pp. 55–89.
- Plumwood, Val (2002), *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, New York, Routledge.

- Proctor, Robert N. (2008), "Agnotology: A Missing Term to Describe the Cultural Production of Ignorance (and Its Study)," *Agnotology: The Making and Unmaking of Ignorance*, eds. Robert N. Proctor and Londa Schiebinger, Stanford, Stanford University Press, pp. 1–33.
- Proctor, Robert N., and Schiebinger, Londa (2008), Preface, *Agnotology: The Making and Unmaking of Ignorance*, eds. Robert N. Proctor and Londa Schiebinger. Stanford, Stanford University Press, pp. vii–viii.
- Roszak, Theodore (2003), *Person/Planet: The Creative Disintegration of Industrial Society*, Lincoln, iUniverse.
- Sen, Malcolm (2009), "Spatial Justice: The Ecological Imperative and Postcolonial Development," *Journal of Postcolonial Writing*, vol. 45, no. 4, pp. 365–377.
- Shepherd, John (2009), *Geoengineering the Climate: Science, Governance and Uncertainty*, London, The Royal Society.
- Thoreau, Henry David (2008), *Walking*, Auckland, The Floating Press.
- Thornes, John E., and Pope, Francis D. (2014), "Why Do We Need Solutions to Global Warming?," *Geoengineering of the Climate System*, eds. Ronald E. Hester and Roy M. Harrison, Cambridge, The Royal Society of Chemistry, pp. 1–21.

Japonların Kültürel Kimlik Araştırmalarının Japon Milliyetçiliği zerindeki Etkileri (İkinci Dünya Savaşından nceki Süreç)

Habibe SALĖAR*

z

Bu makalenin amacı, II. Dünya Savaşı ncesi süreçte artan Japon milliyetçiliği bağlamında değerlendirilebilecek Japon halkının üstünlük söylemlerini, ulusal birlik (*kokutai*), ülke çalışmaları (*kokugaku*), ülke edebiyatı (*kokubungaku*) ve aile devleti sistemi gibi kavramlar çerçevesinde incelemektir. Tarihsel süreç içinde, Japonların geleneksel yapısına vurgu yapan ve imparatorluk sistemi (*tennsei*) atısı altında birleşen düşünce sisteminin evrilerek Japon halkının üstünlüğü savlarının Japon militarizmine dönüşümünün izi srlmştir. Bu düşünce yapısı Max Weber'in "devletin ideolojik aygıtında din" anlayışı temelinde incelenmiştir. II. Dünya Savaşı öncesinde ve savaş yıllarında Japon halkı yceltilmiş ve Japonların dünyada seçkin bir ulus oldukları Japon halkına empoze edilmiştir. Emperyalizm, militarizm yanlısı bir siyasete evrilme sürecinde gemişteki yerel değerlere vurgu yapan ideologlar ve ideolojiler ile keşişen noktalar incelenmiştir. Sonuç olarak, dış tehditlerin şekillendirdiği ve aşırı milliyetçiliğe evrilen Japon ulusu bilincinin, dünyada değişen güç dengeleri ve sömürge sisteminin etkisini yansıtın sürecin tesiri ile oluştuğu ortaya konmuş, Japonya'da ulus - devlet bilincinin tamlığını vurgulama girişimlerinin bir yansımısı olduğu tartışılmıştir.

Keywords: Kokutai, milliyetçilik, şintoizm, tennsei, Japonların stnlk söylemleri.

* Arş. Gr. Dr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Japon Dili ve Edebiyatı Bölümü, Konya, Türkiye.
Elmek: habibesalgar@selcuk.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0002-4393-9101>.

Geliş Tarihi / Received Date: 06.02.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 31.05.2021

DOI: 10.30767/diledeara.875505

Effects of Japanese Cultural Identity Inquiries on Japanese Nationalism (Pre Second World War Period)

Abstract

This article aims to examine the superiority discourses of the Japanese people, which can be evaluated with reference to the increasing Japanese nationalism in the pre-war period, by means of the concepts such as national unity (*kokutai*), country studies (*kokugaku*), country literature (*kokubungaku*) and family state system. The evolution of the thought system, which emphasized the traditional structure of the Japan and united under the imperial system (*tennōsei*), and the transformation of the Japanese people's supremacy arguments into Japanese militarism was traced in the historical process. This frame of mind is examined on the basis of Max Weber's expression of "religion in the ideological agency of state". Before and during the war years some arguments which constantly glorify the Japanese people as that the Japan is an elite nation in the world have been imposed on the Japanese people in Japan. In the process of imperialism's evolution into a pro-militarist politics and, its intersecting points with ideologues and ideologies which emphasize the local values in the past are examined. As a result, it is obvious that the Japanese nation consciousness, shaped by the external threats and evolved into extreme nationalism, was formed with the effect of the process reflecting the changing power balances as well as the effect of the colonial system in the world. Moreover, it is argued that it was a reflection of the attempts to emphasize the completeness of the nation-state consciousness in Japan.

Keywords: Kokutai, nationalism, Shintoism, tennosei, supremacy rhetorics of Japanese.

Extended Summary

In this study, the factors behind the increasing nationalist ideas in the pre-war period of Japan have been articulated. The important names and ideological foundations that are considered to be pioneers in the discourses of glorifying the Japanese people have been evaluated. In this context, the following questions will be answered: What are the factors that encourage nationalism and the concept of nation in Japan? Which references were made about indigenous thoughts within increasing nationalism before the Second World War? Which local values were emphasized in Japan? These queries provide us some clues regarding the underlying ideologies and aspects of Japanese nation consciousness, the cultural and historical place and importance of Japan in the world. The components of cultural structure and belief system had shaped Japanese politics and way of thinking before the war years.

The famous sociologist Max Weber thinks that the birth of local gods had a significant impact on the formation of the idea of political unity. Based on Weber, it can be claimed that sacred beliefs and motives have similar social effects for daily goals and expectations. As Weber emphasized, “although the earliest and strongest aspects of the idea of nation are somehow masked, it [always] encompassed a divine mission legend”. The position and glory of the Japanese emperors have constituted an important example of the Japanese exaltation of social structures. The concept of national unity (*kokutai*) has been developed with the works of the Japanese that prioritize the indigenous and the original features of uniqueness of Japan with kokugaku and kokubungaku studies. These studies have been effective in the preservation of Japanese identity and its promotion to the world. Especially kokugaku (country studies) was an innate response to the Sino centric intellectual atmosphere in Japan during the Tokugawa era and emphasized the uncovering of indigenous culture and values in Japan. Hirata Atsutane revealed the superior aspects of Shinto religion over foreign religions and philosophies. With Hirata Shintoism state’s ideological power gained a more active struggle which would later be used to create a greater national integrity around the divine emperor. Eri Hotta (2007: 67) emphasizes the importance of the process of political reconstruction in the Meiji period and the emergence of the claims that the Japanese are descended from the gods. He argues that during the

process of innovation in the Meiji period, the Japanese tried to fill the unifying role of Christianity in Europe with elements of Shintoism. In the Japanese literary works (kokubungaku) Mark Anderson (2009: 153-155) draws attention to Haga Yaichi whose efforts prove Japanese power in the international arena in the early Meiji period of Japan. Haga's writings were based on classical studies of Japanese literature as a discourse that seeks to legitimize Japanese control especially over Korea. Haga's education in Europe made him recall the works of Kamo no Mabuchi and Motoori Norinaga in Japan. Motoori Norinaga's detailed study *Kojikiden* about *Kojiki* that one of the oldest written sources of Japan, aimed to understand the "Way of the Gods" (Shintō), which ruled the lands of ancient Japan and formed the basis of belief forms (Nishimura - Norinaga 1991: 22). *Kojikiden* reveals that the continuity and importance of the emperor lineage, harmony and unity have emerged as the main characteristic of the Japanese people. According to Kamo no Mabuchi, researches on the local Japanese values should be conducted before foreign influence in Japan. Following this idea Kamo no Mabuchi focused specifically on *kogaku*.

During the pre-Second World War period when Japan was dominant in Asia, the most important element that represent the Japanese nation was being loyal to divine emperors. The arguments that the Japanese are an elite nation in the world are imposed on the Japanese people constantly before and during the war. Japanese propaganda has not only remained an internal issue of Japan, it has gradually expanded the other places in Asia. This propaganda also focused on uniting different geographical locations and different populations under the Japanese Empire. In the Japanese political discourse, there was a common relationship between the Japanese local beliefs and idea on nationalism. It can be argued that it formed an important component before Second World War.

Giriş

Japonya’da ulus bilincinin oluşmasında, Japon geleneksel kültür değerlerine sahip çıkılması ve bu alanla ilgili çalışmaların payı yadsınamaz. Burada ncelikle, Japonların yerel ve özgün olanı önceleyen çalışmalarının (*kokugaku*, *kokubungaku*) etkisi dikkate değerdir (Brownlee 1997: 5; Bentley 2017). Bu alışmalar, Japon ulus bütünlüğü (*kokutai*) kavramı ile gelişmiş ve ilerleyen süreçlerde Japon kimliğinin korunması ve dünyaya tanıtılmasında etkili olmuştur. Japonya’nın 19. yzyılın ortalarında gerçekleştirdiği “modernleşme” arayışlarında, bilinçli bir girişim olarak “ideoloji” özellikle devletin önemli bir kaygısı olmuştur. 1868 yılındaki restorasyonun ardından kurumsal değişimlerin aciliyeti, Japonya’daki liderlere göre halkın güvenliği için kurumların değişmesi/dönüşmesi yeterli görülmemiştir. Sadece yönetimin merkezileşmesi de yeterli olmadığı için, ekonominin gelişmesi, sosyal sınıfların yeniden düzenlenmesi, uluslararası tanınırlık için diğer insanların etkilenmesi de gerekli görülmüştür (Gluck 1985: 3). Milliyetçilik zerine günümüzde pek çok çalışma, etnik ve ulusal kimliklerin etrafında şekillendiği anahtar faktör olarak dinin etkin rolünü vurgulamaktadır (Colley 1996; Hastings 1997; van der Veer - Lehmann 1999). Japonların mitolojilerinde yer bulan tanrılar soyundan geldiklerine yönelik inanç, Japon İmparatoru’nun konumu ve yüceliği, Japonların kendi toplumsal yapılarını yceltmelerinin önemli bir örneğini teşkil etmiştir. Anthony Smith, bir etnik kimliğin altı özelliğini listeler: (1) kolektif bir özel isim; (2) ortak soy efsanesi; (3) paylaşılan tarihsel anılar; (4) ortak kültürün bir veya daha fazla farklılaştırıcı unsuru; (5) belirli bir “anavatan” ile bir ilişki; (6) nüfusun önemli kesimleri için dayanışma duygusu (1991: 21). Japonya’da da bu unsurların büyük bir rol oynadığı *kokutai* kavramı “ulus bütünlüğü” ile Japon toplumuna aşılanmıştır. Japonların *kokugaku* (lke araştırmaları) olarak adlandırdıkları alışmaları Edo Dneminde¹ başlamıştır. Japonya’nın yerel değerlerini Çin merkezinden arındırmak için ortaya çıkan bu alışmalar Japonya’nın özgün taraflarını ortaya koymayı amaçlamıştır. 1868 Meiji Restorasyonunu izleyen ilk otuz yıl boyunca Japon toplumunda, daha büyük siyasi, idari ve eğitimsel merkezileşme ve ekonomik büyümenin sağlanması yanısıra

1 1603 – 1868 yıllarını kapsayan Edo dönemi, dönemin imparatorunun adı olan Tokugawa dönemi olarak da adlandırılmaktadır. Bu dönemde Japonya, Hollanda ve Çin dışında diğer ülkeler ile dış ilişkileri kesmiş, bu süreç 1868 yılında Meiji Restorasyonu’nun ilan edilmesi ile sona ermiştir.

ülke bütünlüğü önemsenmiştir (Kosaku 1992: 61 - 62). 1920-1945 yılları arasında Şintoizm, Meiji döneminde olduğu gibi bir din olarak değil, “din dışı vatansever bir kült” olarak tanıtılmıştır. Hükümet yetkilileri, Şinto’nun kamusal hayata girişini bir din olarak değil, ulusal bir etik sistem olarak empoze etmiştir. Şintoizm, II. Dünya Savaşı’na kadar Asya’da artan Japon militarist faaliyetlerin etkisi altında vatansever bağlılıkların ardındaki itici güç olarak rol oynamıştır. Bir diğer ifaydeyle, Şinto inancı² milliyetçi ideolojiyi desteklemiştir (Fridell 1983: 165 - 166).

Bu çalışmada savaş öncesi süreçte artan milliyetçi fikirlerin arka planındaki faktörlerin Japonların antik çağlardan itibaren süregelen geleneksel değerleri, inanç biçimlerinden evrilerek savaş öncesi süreçte nasıl ideolojik aygıtlara dönüştüğü üzerinde durulmaya çalışılacak, Japon halkını yüceltme söylemlerinde öncü olduğu düşünülen önemli isimlere ve ideolojik temellere yer verilecektir. Bu bağlamda bazı sorulara yanıt aranmaya çalışılacaktır: Japonya’da milliyetçilik ve ulus kavramını teşvik eden unsurlar nelerdir? II. Dünya Savaşı öncesinde artan milliyetçilikte Japonya’daki yerel düşünce biçimlerine nasıl atıflar yapılmıştır? Savaş öncesi Japon milliyetçiliği hangi yerel değerlere vurgu yapmıştır? Bu sorular bize Japonya’nın dünyaya kapalı bir ülke olduğu dönemden, dünyanın büyük güçleri ile savaşılabilecek hale geldiği döneme kadar geçen sürede, Japon ulus bilincinin değişmesinin altında yatan faktörleri, Japonya’nın kültürel ve tarihsel olarak dünya içindeki kültürel konumunu anlayabilme noktasında ipuçları sunarken, Japonya’nın kültürel yapısı ve inanç sistemi bileşenlerinin II. Dünya Savaşı öncesi dönemde Japon siyaseti ve düşünce yapısını nasıl şekillendirdiğini anlamamıza imkân tanıyacaktır.

Japonya’da “Tanrılar Ülkesi” İnancının Şekillenmesi

Ünlü sosyolog Max Weber, yerel tanrıların doğuşunun, siyasal bir birlik fikrinin oluşumunda kayda değer bir etkisi olduğunu düşünür. Kutsal güdülerin, askeri ve ekonomik faktörler kadar, “gündelik amaca yönelik eylemler”³ olarak, yaşamda kritik bir rol oynadığına inanır (Weber 2012a: 523-539). Japonya’da tarih boyunca kültürel

2 Dünyanın en eski dinleri arasında yer alan Şintoizm, MÖ 7. Yüzyıla kadar dayandırılabilir. Japonların milli dini yapısını oluşturmaktadır. Şintoizm “Tanrıların Yolu” anlamına gelir. Herhangi bir kurucusu yoktur. Japoncada genellikle tanrı veya onun yerini tutacak kavramlar için “üst”, “yukarı” anlamına gelen *kami* ifadesi kullanılır. Şintoizmde ilahlar hem erkek (izanagi) hem de dişidir (izanami). Bu iki ilah daha sonra geleceklelerin ataları olmuştur (Yılmaz 2009: 113, 115).

3 “Gündelik amaca yönelik” eylemleri, verili pratik amaçlara yönelik kendi içinde akılcı eylemler olarak da tanımlayabiliriz. Bu bakımdan gündelik yaşamda araçlar, çeşitli pratik amaçlar için en makul şekilde kullanılmaya çalışılır. Weber, tarih boyu köylülerin bu nedenle daha çok büyüye eğilimli mistik inanışları olmasına karşılık; savaşçıların ise daha dünyevi inanışları olduğunu iddia eder (Kundakçı 2016: 55). Weber’den hareketle genel olarak kutsal inanç ve güdülerin de benzer şekilde gündelik amaç ve beklentiler için toplumsal etkileri olduğu düşünülebilir.

alışveriş, özellikle Çin medeniyeti ile yoğun olarak yaşanmıştır. Bu kültürel etkileşim Japonya’da yerli gelenekleri önceleyen çalışmaların ortaya çıkarılmasına da etki etmiştir. Japonya’nın coğrafi yapısı oldukça dağlık olduğundan, bu durum insanların birbirinden ayrı yerlerde yaşamasına neden olmuştur. Japon takımadaları birbirinden çok uzak olmasa da dağlar, ormanlar ve şehirlerin içinden geçen nehirler ulaşım ve iletişimi zorlaştırmış ve merkezi siyasi yapının kurulmasını zorlaştırmıştır. Bugün Japonya’daki insanların siyasi birliği ve güçlü ulusal kimliğine baktığımızda, bu tür birlik ve paylaşılan kimliğin uzun ve sürekli bir tarihsel deneyimle doğrudan ilişkili olduğunu görürüz (Gordon 2002: 2). Japonya’da 1870’ler, Japonya’nın ilk efsanevi imparatoru (Tenn) Jimmu kültürünün yaratılışına tanık olmuştur (Brownlee, 1997; Saaler 2016: 2). Japonya’nın antik mitolojik geçmişine ait olan imparator Jimmu heykelleri ve diğer fiğrler 1880 ve 90’larda kamusal alanlarda ortaya çıkmaya başlamıştır (Saaler, 2009; Saaler 2016: 2). Edo dönemi gibi erken tarihlerde ülke araştırmaları (*kokugaku*) Japonların mitolojisine dayanan Japon İmparatorluk Sarayı’nın tarihi devamlılığının Japonya’nın ulusal kimliğinin merkezi unsuru olduğunu vurgulamıştır. Fakat Japon ulus kimliği düşüncesi modern dönemlere geçilmeden önce, küçük bir elit sınıfın çevresi ile sınırlıydı (Doak 2007: 36, Saaler 2016: 2). Bu yeni başlayan ulusalcı düşünceler 19. Yzyılın sonlarında biçimlenmiş ve yeni milliyetçilik ideolojisine entegre edilmiştir. Bu bağlamda, ideoloğlar ve siyasetçiler tanrıları kadar dayanan antik Japon mitolojisini “Japon ulusuna ait tarihsel bir anlatı” olarak yaratmaya hizmet etmek üzere ortaya çıkarmaya çalışmışlardır (Saaler 2016: 2).

Japon adaları coğrafi olarak Japon denizi ile diğer ülkelerden ayrılmış olduğundan, uzun yıllar yabancı askerlerce ülkenin işgal edilmesi ya da yabancı g dalgası mümkün olmamıştır (Hunter 2002: 222).⁴ Japon takımadaları bölge savaşlarından da tamamen uzak kalmıştır. Japon milliyetçiliğinin sorunları, yeleri tarafından paylaşılan Japon etnik kökeninin benzersizliği, kültür, din ve ırkın bir işlevi olan benzersizlik kavramı etrafında yoğunlaşmıştır (Kosaku 1992: 50). Coğrafi yapının etkisiyle Japonların hayatlarının önemli bir parçası haline gelen sulu pirinç tarımı, sınırlı bir alanda yaşamak zorunda kalan Japonların sabır, dayanıklılık, işbirliği, grup bilinci ve bağlılığının gelişmesinde önemli faktörler olmuştur. Ülkenin

4 Ada lkelerinin ulusal düzeydeki özgün konumları hakkındaki iddialar, siyaset sosyolojisinin klasik düşünürleri arasında yer alan Montesquieu tarafından henüz 18. yzyılın ortalarında dile getirilmeye başlamıştır. Montesquieu, denizin ada ulusunu, zorbaların baskılarından koruyabildiğini, fatihlerin akınlarını durdurduğunu ve “adalar[ın] istila hareketlerinin dışında kaldıkları için kanunlarını kolaylıkla korur” (Montesquieu, 2014: 273). Montesquieu bu ve benzer ifadeleriyle, bir ulus topluluğunun kurumsal yapısının birtakım koşullar bütününün zorunlu bir sonucu olarak doğduğunu ifade etmeye çalışmaktadır (Aron, 2007: 53).

ekonomisinin önemli oranda pirince dayalı olması, Japon halkının grup ile uyumlu hareket etmesini beraberinde getirmiş, grup içerisinde meydana gelen herhangi bir olumsuz davranışın hem grubun hem de tanrıların öfkesini toplayacağı düşünülmüştür. Ayrıca insanlar ve toprak imparatora aittir ve imparator, tanrının (*kami*) yeryüzündeki temsilidir (De Mente 1997: 31 - 32). Güneş Tanrıçası Amaterasu no Ōmikami Japon imparatorluk hanedanının ilk atası olarak tanımlanmıştır. “Ebediyen kırılmayacak olan imparatorluk çizgisi” (*bansei ikkei*) vurgusu Amaterasu ile başlatılır. Japon İmparatorluğunun kuruluşunun ise M.Ö. 660 yılında onun büyük torunu Jimmu ile başladığı kabul edilir. Bu yapı, ulus kavramının çekirdeğini oluştururken, Japonya’nın modern ulus anlatılarını işaret etmek için güçlü bir dini özellik olduğunu açıklamaktadır (Saaler 2016: 2). Japonya’nın kendine özgü inanışındaki *kami*lerin (tanrı), Japonya’da çoğalan birçok Şinto tapınağı ve mabedinde yaşadığına inanılır. Mabedler farklı *kami*lere adanmıştır, bu nedenle her birindeki ritüeller yer yer farklılık gösterir, ancak tapınakların özellikle yeni yılda *kaminin* yeniden canlandırılması için güç görevi gördüğü kabul edilmektedir. Japon halkı, “*kami*’ye hizmet etmek” anlamına gelen, saygı ve itaat gibi çok değerli nitelikleri bünyesinde barındıran bir kelime olan *matsuri* (festival) faaliyetlerini gerçekleştirir. Şinto inancı, yaşamdan ve yaşayanların nimetlerinden sorumlu olan tanrı ve atalara minnettarlığı teşvik eder. Şinto’nun amacı, *kaminin*, ailenin, atalarının, topluluğun ve nihayetinde ulusun iradesini hayata geçirmektir (Kingsley 1999: 39). Anlaşıldığı üzere, Weber’in de altını çizdiği gibi “ulus fikrinin en erken ve en güçlü görünümüleri bir şekilde maskelense de, [her daim] tanrısal bir misyon efsanesini kapsamıştır” (Weber 2012b: 291).

“Antik çağlarda pirinç hasadı dönemlerinde yapılan ritüeller gücünü ilahi kaynaktan aldığı düşünüldüğünden Japon imparatorları, bu ritüellerin dini yöneticisi konumunda olmuştur” (Ohnuki 2002: 79). Bu ifade bizi Japon imparatorunun ilahi bir konuma yerleştirilmesinde ritüeller ile ilahi güç arasındaki ilişkiyi düşünmeye sevk eder. Dolayısıyla toplumdaki ritüellerin ilahi güçle desteklenmesi arzusu imparatorun ilahi gücünün antik çağlara kadar ulaşabileceğı ihtimaline olanak tanır. Kitasawa (1915: 479 – 481), “Şintoizmin önemini tam anlamıyla Japonlara özgü” oluşunda görür. Bu sistemin en başında ise atalara tapma vardır. Şintoizm anlayışına göre, atalar ölmüş olarak düşünülmez. Onu sevenler arasında kaldıklarına inanılır. Görünmeyen atalar evi korur, izler. Yaşayan ile ölü arasındaki ilişki birbiriyle ortaktır. Hayatta olanın huzurlu olması ile ölü atanın huzurlu olması birbirine bağlıdır. Bu nedenle atalara tapmak önemli ve gereklidir.

Earhart (1974: 2), “Japonya’da din kavramına birlik ve çoğulculuk yönü” ile bakmak gerektiğini belirtir. Bir diğer ifadeyle, ortak bir kültürel ve dini bağlamın genel birliği içinde çok sayıda dini gelenek bulunur. Japon din tarihinin ayırt edici bir özelliği, Şinto, Budizm ve Konfüçyüsçülük gibi bir dizi ayrı dini geleneğin ortak biçimde kendine yer bulması ve bireyin, yalnızca bunlardan birine ait olmaktan ziyade, bilinçli olarak her birine bağlı olması veya bilinçsiz bir şekilde katılmasıdır. Bu dine yaklaşımda Japon halkına uygun olan kısımların benimsenmesi ve Japonya’daki yapıya uygun hale getirilmesi durumunu oluşturmuştur. Aşağıda da açıklanacağı üzere iktidar ve din ilişkisi zamanla ideolojik bir boyut kazanır. Max Weber, Asya’nın tüm bu popüler dinlerinin gündelik yaşamda tüccarların kazanç güdüsüne, zanaatkarların geçim kaygısına ve köylülerin geleneksel yapısında izler bıraktığını ve Japonya’nın da dâhil olduğu birçok Asya ülkesinde “hem felsefi düşünüşe hem de imtiyazlı grupların statü yönelimli geleneksel yaşam kalıplarına” dokunmadığını ifade eder (Weber 2012a: 763).

Japonya’da önemli bir terim olan “tanrılar ülkesi” ifadesi Kore tarafından Japonya’yı işaret eden bir terim olarak *Nihon Shoki* adlı kaynakta kullanılmasına rağmen, bir düşünce olarak şekillenmesi 12. yüzyılın sonları ile 17. yüzyıl arasındaki döneme rastlar. Japonya’nın Ortaçağı (*chūsei*, 1184 - 1603) olarak adlandırılan bu dönemde insanların dünya ile ilgili düşündüğü “üç ülke” (*sankoku*) terimi ile ifade edilen, Budizm kaynaklı bir düşünce biçimi mevcuttu. Bu düşünceye göre, bu üç ülke, Hindistan (*Tenjiku*), Çin (*Shintan*) ve Japonya (*Honchō*) ülkelerinden oluşmaktadır. Bu ifade, Budizm’in doğduğu topraklardan yayıldığı rotayı işaret etmektedir (Tajiri 2011: 27). Budizm’in yayıldığı çevre ülkeleri imlemek için kullanılan *hendo zokusankoku* teriminin Japonya’yı da işaret ettiği düşünülür. Budist inancın merkezinden - Hindistan (*Tenjiku*)- uzak olan toprakların kestane taneleri gibi dağılmış olduğu belirtilmekte ve küçük bir ülke olan Japonya’yı da içine almaktadır. Bunun yanı sıra Buda’nın öğretilerinden maddi dünyaya ve sonrasında da çöküşe doğru uzanan tarihsel bilinci de yansıtmaktadır. Doğru öğreti, doğru uygulama, doğru bir aydınlanmanın uygulandığı dönemler yavaş yavaş unutulmuş ve sadece biçimsel bir öğreti geride kalmıştır. Bu öğretileri uygulayanların kalmadığı, aydınlanmanın beklenmediği ve çöküş yıllarına girildiği vaazına inanılmıştır. O zamandan sonra mekânsal olarak *Tenjiku*’dan uzak ve zamansal olarak da son döneme girmiş olan Ortaçaę Japonya’sında imparatorluk hanedanının zayıflaması ile kesişmiş, bu düşünce tüm ülkeye yayılmıştır. Buda’nın yeniden vücut bulması ve tanrılar tarafından korunan kutsal topraklar anlamına gelen

“tanrılar ülkesi” düşüncesi, anavatan bilincinin anahtar kelimesi olarak Japonya’da ortaya çıkmıştır. “Tanrılar ülkesi” kavramının ortaya çıkmasında sıkça söylenen Moğol işgali de büyük bir ortam yaratmıştır. Moğol işgali sırasında, ülkenin her yerinde tapınaklarda toplanılıp düşmanın teslim olması için dualar edilmiş, Moğolların askeri gücünün yenilgiye uğratılmasında tanrılar tarafından korundukları düşüncesi ortaya çıkmıştır (Tajiri 2011: 27 - 28).

13. yüzyıldan itibaren, Budizm’in Zen koluna mensup rahipler Japonlara akıllarını kontrol etmeyi öğretmeye başlamışlardır. Zen öğretisinde akılı kontrol etmenin fiziksel aktiviteyi kontrol etmekle eşzamanlı olması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla herhangi bir alandaki uzmanlık, hem akıl hem de fiziksel aktivitenin harmonisi ile uyumlu olmalıdır. Örneğin, bir samuray aklını kılıcı ile aynı zamanda kullanmalı, bir ressam akılı ile fırçasını birlikte hareket ettirmelidir. Bu teori eğer başarılı olursa, hem düşünce hem de eylem mükemmele ulaşır (De Mente 1997: 15). Edo dönemi Japonyası dört sınıftan oluşan katı bir hiyerarşiye göre örgütlenmiş feodal bir toplumdur: samuray, köylüler, zanaatkârlar ve tüccarlar. Her grubun kendi sosyal organizasyon kalıpları, normları ve değerleri vardı. Edo döneminin sonuna doğru samuraylar toplam nüfusun yalnızca yüzde 6 ila 7’sini oluşturuyordu; köylüler ise toplam nüfusun yüzde 80 - 85’lik bir kesimini oluşturuyordu (Kosaku 1992: 68 - 69). Tokugawa Askeri İdaresi (Tokugawa şogunluğu) uzun yıllar toplum içinde barışı sağlamıştır fakat bu durum iktidarın barışçıl bir yapıda olmasından değil, dini bir isyanın tamamen baskı yoluyla sindirilmesi ile sağlanan kanlı bir mücadelenin ardından kurulmuştur (Tajiri 2011: 22). şogunluk, dinin özerkliğine karşı derin bir korku beslemiş ve dini bir sisteme mesafeli durulmuştur. Savaşan beylikler döneminde, önemli isimlerin iktidarları sırasında ve şogunluğun idaresinin sürdüğü uzun zaman dilimi içinde bu iktidarın karşısında çoğunlukla dini ayaklanmalar kaynaklı isyanların yer alması bunun en önemli sebebidir. Örneğin, *Jōdō Shinshu Honganji* Okulu’nun (bilindik adıyla Ikkō Tarikatı) Kaga’daki öğrencileri, Hokuriku’daki gücü arkalarına alarak ayaklanmışlar ve Togashi Masachika’yı 1488 yılında öldürmüşlerdir. 1580 yılında Shibata Katsue tarafından isyan bastırılana kadar yaklaşık bir asır *Honganshi no wakaguni* (Honganshi Özerkliği) ya da *hyakushō no mochitaru kuni* (Köylülerin Memleketi) adlarıyla özerk bir dini merkez olarak hayatını sürdürmüştür (Tajiri 2011: 22 - 23). Dini isyanların büyüklüğü ya da içselleştirilmiş bir dini güç ile iktidarın sarsılması endişeleri ile korkulan bir düşmana karşı en önemli korunma yöntemi olarak iktidarın kendisini ilahlaştırması ve “tanrılar ülkesi” ideolojisinin yaratılması

olmuştur (Tajiri 2011: 24). Dolayısıyla Japonların yabancı ũlkelerle olan kũltũrel etkileşimi yer yer oluşan tehditten kaçınmak, kendi ũlkelerindeki kũltũrel ve manevi değerlere ilişkin çalışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Tarihsel sũre içerisinde coğrafi yapının etkisiyle gelişen kũltũrel değerler ilahi bir kaynak ile ilişkilendirilirken imparator bu ilahi kaynağın temsilcisi konumuna yerleştirilmiştir. Bu dũřũnce Japonya'nın savaş öncesi yıllarda kullandığı milliyetçi ideolojilerin içinde önemli bir yer bulmuştur.

Japon Kũltũrel Kimliğine nem Veren alışmaların Ortaya ıkışı

Bir nceki blũmde, Edo döneminde iktidarın gũcũnũ sağlaması için dini yapıların kontrol altına alınması, Japonya'daki kũltũrel yapı ve inanış biçiminin ortaya çıkmasına zemin hazırladığı tartışılmıştır. Bu blũmde ise Japon milliyetçiliğinin temel kavramı olan *Kokutai* (ũlke birliği) ve ũlke çalışmaları ũzerinde durulacaktır.

Kokutai kavramı Edo döneminde ortaya çıkmış ve ũlke alışmaları (*Kokugaku*) araştırmacılarının çalışmalarıyla ilişkilendirilmiştir. Bu araştırmacılar arasında dört önemli isim: Kada no Azumamaro (1669-1736), Kamo-no Mabuchi (1697-1769), Norinaga Motoori (1730-1801) ve Hirata Atsutane (1776-1843) (Yamaguchi 2012: 44 - 53; Yazovskaya 2018: 512) ne çıkmaktadır. *Kokugaku* Tokugawa döneminde Japonya'daki Çin merkezli entelektũel atmosfere karşı doğuştan gelen bir tepkiydi ve Japonya'daki yerli kũltũrũn ve değerlerinin ortaya çıkarılmasını vurguluyordu. *Kokugaku*, antik Őiirin filolojik bir incelemesi olarak başlamıştır. Japon Őiirinin sekizinci yũzyıl antolojisi olan *Manyōshū*'nun, Keichū (1640-1701) ile başlayan filolojik çalışması, daha sonraki ulusal öğrenim akademisyenlerine önemli bir ivme kazandırmıştır. Kada no Azumamaro daha çok Őinto inancının "antik yol" (*kodō*) olarak yeniden canlandırılmasıyla ilgileniyordu. Bu iki ilgi, "antik edebiyat" ve "antik yol" ile ilgili meseleler, daha sonraki akademisyenlerin çalışmalarında farklı ifadeler bulur. Kamo no Mabuchi, Keichū'nun çalışmalarını daha da ileri taşıyarak, *Manyōshū* Őiir antolojisinin eski Japonların duygularını nasıl canlı bir Őekilde ortaya çıkaracağını göstermek amacıyla *Manyōshū*'yu yeniden ele almıştır. Hem Konfũyũsũ bilim adamlarının biçimciliğe tepki verme eğiliminden hem de eski klasikleri incelemeye dönme eğiliminin yanı sıra, Japon tarihi Mito okulunun çalışmalarından etkilenen Mabuchi, antik aę (*kogaku*) alışmalarının nũnũ açmıştır. 1765 tarihli *Kokuikō* (Ulusal İradenin Deęerlendirmesi) ile sonraki *kokugaku* bilim adamları için öneriler sunmuştur. Bu çalışmada, yabancıların ũrũnlerinin ũlkeye

ithal edilmeden önce, Japonya'daki insanların arkaik düşünce sistemine ve yapısal özelliklerine (Japon insanının sadeliği) işaret etmek amaçlanmıştır (Kosaku 1992: 34). Daha önceki *kokugaku* bilginleri eski geleneklerin filolojik araştırmalarına saygı duyarken, Hirata Atsutane (1776 - 1843) sadece bu tür metin analizlerinden memnun değildi. Daha önceki bilim adamlarının sezgiselliği ve onların Konfüçyüsçülüğün normatifliğine yönelik eleştirileriyle çatışan bir yaklaşım olan eski yol (*kodō*) veya Şinto'nun normatif rolünü vurguladı. Atsutane, bu dünyada ahlaki bir yaşam sürmenin öbür dünyada ödülünü vurgulayan dini bir dünya görüşünün formülasyonu ile güçlü bir şekilde ilgileniyordu. Şinto daha önceki bilim adamlarından daha somut bir dinsel ve normatif içerikler sundu ve Şinto dininin yabancı dinler ve felsefelerden üstün taraflarını ortaya çıkardı. Atsutane ile Şinto, daha aktif bir ideolojik güç kazandı, bu güç daha sonra ilahi imparator etrafında daha büyük bir ulusal birlik yaratmak için kullanılacaktı. Atsutane'nin din teorisi ve normatif Şinto, Tokugawa döneminin sonlarında birçok düşünür üzerinde güçlü bir etki yarattı. Öğrencileri, Şinto uygulamasının önemi ve ilahi imparatorun merkeziyetine daha güçlü bir vurgu yaptılar, böylece imparatora saygı (*sonnō*) hareketinde, ayrıca savaş öncesi ve savaş zamanı Japonya'sında milliyetçi ideolojilerin kullanımında Şinto dinine vurgu önemli bir rol oynamıştır (Matsumoto 1957; Haga 1963; Kosaku 1992).

Japonların en eski yazılı kaynaklarından biri olan *Kojiki* üzerine araştırmaları ile bilinen Norinaga Motoori'nin yazdığı *Kojikiden* adlı çalışması, antik Japonya topraklarını yöneten ve inanç biçimlerinin temelini oluşturan "Tanrılar Yolu" (Şinto) hakkında bir anlayış elde etmeyi amaçlamıştır (Nishimura - Norinaga 1991: 22). Buna göre Motoori'nin *Kojiki* üzerine yaptığı çalışmadan çıkarsadığı temel sonuçları şöyle sıralamak mümkündür:

1. *Kojiki'de kaydedilenler gerçektir, dolayısıyla Yol'dur.*
2. *İnsanlar Yol'u anlamak için zihinlerini Çin etkisinden arındırmalıdır.*
3. *Yol'un gerçekten var olduğunun kanıtı, Yol'un Japon imparatorlarının birbirini izleyen barışçıl hükümdarlıklarını koruyarak Yol'u aktarmasıdır. Tanrılar Çağı'nda Güneş Tanrıçası (Amaterasu) tarafından Yol'a göre milletin iradesi imparatorluk soyuna emanet edilmiştir.*
4. *Japonya halkı, ülkelerinin antik tarihini inceleyen, tanrılara tapınma, bir insana düşen tüm erdemleri yerine getirme, talihsizlikleri kabul ederek, kötü tanrıların kaçınılmaz eylemlerini kabul edip, Çin'in yapmacık düşüncesini bir yana bırakarak Yol'u gözlemlemelidir. Temiz ateş, düzeni sağlamak için üstlerine itaat*

etmek ve toplumdaki konumlarına uygun biçimde, barış ve mutluluk içinde yaşayan bireyler olarak hayat sürmektir (Nishimura - Norinaga 1991: 22).

Yukarıda Nishimura ve Norinaga'nın özetlediği *Kojiki* temelli çalışmalar, Japonya'nın kendi geleneksel yapısına yönelmeyi vurgularken, ülkenin geleneksel yapısının şekillenmesinde etkili olan Çin medeniyetinin etkisinden çıkılmasını salık verir. Japonya'nın imparatorlar soyunun devamlılığı ve önemini ortaya koyarken, bu noktada uyum ve birlikteliğin Japon halkının esas özelliği olarak ortaya çıktığı görülmektedir. 18. yüzyılda Norinaga Motoori, *Kojiki*'nin önemini keşfedene kadar *Kojiki*, MS 720'de tamamlanan bir tarih kitabı olan *Nihonshoki*'den çok daha aşağı görülmüyordu. *Nihonshoki* malzemesini daha farklı birçok yönden sunduğundan *Kojiki*'den daha ulaşılabilir. Diğer taraftan *Kojiki*, okuru mitlere daha sempati ile yaklaşmaya davet eder. Ayrıca hikayeler arasında bir uyuma ya da mantığa önem vermez. *Kojiki*, Şinto inancının temel kaynağı olduğu kadar birçok yönden imparatorun gücünü de pekiştirir. *Kojiki*'de üç katmanlı evren mitleri ortaya çıkar. İlk olarak İzanagi ve İzanami tarafından Japonya'nın yaratılması yaşamın gücü ve üretkenlik, ardından kirlilik ve temizlik ile devam eder. İkincisi, güneş tanrıçası Amaterasu'nun şanının üstünlüğü ve imparatorluğun da onun soyundan gelmesi vardır. Üçüncü olarak *kami*'yi veya ruhları çağırarak için gerekli olan ritüeller ve ilahilerden bahsedilir (Kingsley 1999: 22 - 23). *Kojiki*, Çin'in etkisi yoğun bir şekilde Japonya'da yayıldığı bir dönemde yazılmıştır. Yasa sistemi, sanat ve edebiyat bu etkiyi en çok gösteren alanlar olmuştur. Çin'den yayılan Budizm 6. yüzyıldaki Asya'da aristokratlar arasında baskın inanç olmuş, Japonya'da ise yabancı etkisinden önce *Kojiki* önemli kayıtlardan biri kabul edilmiştir. Bu kitapta tanrı ve doğanın insanlar ile bir bütün olduğu duygusu güçlü bir şekilde işlenmiştir (Kingsley 1999: 23).

İmparatorluk Çatısı Altındaki “Aile Devlet” Yapısı ve “Ulus Birliği”

Moyser (1991: 10)'a göre, “kutsal kavramı, siyaseti kendi alanına tabi tutan özerk ve egemen bir yapıya sahip olarak algılanır. Hatta bir siyasi sistem, kutsal seçime dayalı olarak tasvir edilebilir.” Hatta devlet, ilahi bir güç tarafından onaylanmış, özerk olarak var edilmiş biçiminde sunulabilir. Din, insan eylemlerini ve kararlarını yöneten toplumun temel değerlerini sunacak şekilde algılanır. Japonya'da 12. yüzyıldan itibaren askeri gücü siyasi yönetim ile birleştiren bir askeri yönetim anlayışı uzun bir süre devam etmiş olsa da imparatorun ilahi sembolik gücü ortadan kalkmamıştır. 17. yüzyılın ortalarına doğru, yabancı misyonerlerin Japonya'da

tehlike olarak görülmesi üzerine 1839 yılında alınan Ülkeyi Kapatma Emri (*Sakukorei*) kararı ile, dış ülkelerle temas oldukça düşük düzeyde tutulmuştur. Japonya dış ülkelerle ilişkileri şüpheli ve yer yer tehlikeli görmüştür (Kamigaito 1994: 6). Tokugawa ailesi 1600 yılında otoritesini kurmadan önce, güç özellikle üç yüzyıl boyunca parçalanmış bir haldedir. Siyasi düzeni ve barışı ile ünlü Tokugawa yönetimi döneminde yerel yöneticiler özerkliklerini iyi korumuşlardır. Ortak bir Japon kültürünün sahibi olma bilinci, ortak bir kimlik paylaşma ölçüsünde oldukça sınırlı kalmıştır. Japonlar birçok yönden, tutarlı bir ulus oluşturana birleşik bir yer olduğu fikri modern zamanlarda ortaya çıkmıştır. “Japon olma” kavramı, zor bir coğrafyanın içinde halkı bir araya getirilen bir kimliktir. Yeni bir siyasi düzenin kurulduğu Meiji döneminde de bu söylemler devam etmiştir. “Ülke birliği” (*kokutai*) ve “ayın ve kural birliği” (*saisei icchi*) gibi kavramlar, Tokugawa yönetiminin son yıllarını saran ve “iç sıkıntılar ve dış tehditler” in (*naiyü gaikan*) yeni yönetim biçimleri aramak için siyasi tahayyül ürünleriydi (Yasumaru 2001: 12 - 13). 19. yüzyılda dünya çapında iki önemli sonuç meydana çıkmıştır: Bunlardan biri endüstriyel teknolojinin ne kadar güçlü olduğu, bir diğeri ise Avrupalıların Asya ve Afrika’daki sömürge faaliyetleri ve bölgelerde etkin güç olmaları durumudur. 1800 yılında Avrupalılar dünyanın yüzde 35’lik bir alanını işgal etmişler ve kontrolleri altına almışlar, 1878 yılında bu oran yüzde 67’ye 1914’e gelindiğinde ise dünyanın %84 oranına yükselmiştir (Headrick 1981: 3). Japonya’da modern bilim tarihi, 1890 civarında Batı’dan, Konfüçyüs inancının beraberinde getirdiği şüpheleri incelemek ve batıl inançlara akılcı çözümler üretmek için benimsemiştir. Bu, 1889 Meiji Anayasası’nın modern Japon devletini tanımlamasıyla aynı dönemlerde gerçeleşir. Anayasa ile imparatorun egemenliği devam ederken, bu güç, tam olarak Japonya’nın kökenleri ve Tokugawa döneminde *kokugaku* âlimleri tarafından yeniden onaylanan imparatorlar soyu hakkındaki antik mitlere dayanıyordu. Bu efsaneler dışında hiçbir şey Japon siyaset teorisinde amaç edinmek üzere mevcut değildi. Bu efsaneler temelinde imparator, Anayasa’da “kutsal ve dokunulmaz” olarak tanımlanmıştır. Böylece, devlet zorunlu olarak eski mitlerin destekçisi olmuştur (Brownlee 1997: 7). “Aile devleti” kavramı, Meiji hükümetindeki liderler tarafından, halkın eşitliği ve özgürlüğüne dayanan daha liberal popöler egemenlik teorisine karşı koymak için tasarlanmıştır. Meiji seçkinleri, halkın duygusal olarak etki altına alınması için, ülkeyi birleştirmenin ve milliyetçiliği güçlendirmeyi en etkili yol olarak görmüşlerdir. Bu, aile ve devlet (millet) analogisini “aile devlet” olarak benimseme yoluyla sürdürülmüştür (Kosaku 1992: 65 - 66).

Eri Hotta (2007: 67), “Japonların tanrılar soyundan geldiğine ilişkin savların ortaya çıkmasında Meiji döneminin siyasi olarak yeniden yapılanması sürecinin önemi”ne vurgu yapar. “Meiji ile yaşanan yenileşme sürecinde, Japonların Avrupa’daki Hıristiyanlığın birleştirici rolünü kendilerine ait olan Şintoizm öğeleri ile doldurmaya çalıştıkları”nı savunur. Japonya’nın Batılı ülkelerin gücü karşısında takındığı tutum, Batı’nın gücüne karşı Batı kaynaklarını örnek alarak güçlenme eğilimi göstermiştir. İnanç sisteminde de Batı’da geniş kitleleri etkisi altına alan Hıristiyanlık karşısında, Japonlarda kendilerine özgü bir inanç sistemi olan Şintoizm yer almıştır. Mendl (2005: 16), “Japon ulus bilincinin oluşmasında dış dünyayı kendi kollarının uzanabileceği mesafede tutan ve resmi bir politika ile görece rahatsız edilmemiş bir çevrenin resmi makamlarca oluşturulmasının, ülke içerisinde güçlü bir ulus bilinci” yarattığına vurgu yapar. Hıristiyan misyonerlerin ülkeye yayılması endişesinin bu inziva politikasının ortaya çıkışında doğrudan etkisi bulunmaktadır. Fakat bu korku yabancı güçlerin ülkeye saldırma tehdidi değil, öncelikle Şogun’un otoritesine olan tehdit üzerine odaklanmıştır. Japonya’da oluşan *kokutai* kavramı ile Çin kültürüne karşı hissedilen aşağı kalmışlık duygusu azaltılmış ya da tersine çevrilmiştir. Asya’da Japonya merkezli bir düzenin hayali, âlimler arasında ortaya çıkmış ve sürmüştür. Bu tarz bir hayalin şekillenmesi ve paylaşılmasında, *Kojiki* ve *Nihon shoki* gibi kaynaklardan aktarılan tanrılara ilişkin hikâyeler ve Japonya’nın eski dönemlerde bazı uluslar üzerindeki hâkimiyet kurma idealleri (Kore hâkimiyeti) gibi geçmişe dair hatıralar doğrudan etkili olmuştur. (Tanrılar zamanından beri bütünlüğünü koruyan Japonya’ya karşı yönetici isimlerin sürekli değiştiği, toplumsal bir düzeni olmayan, sürekli farklı ulusların istilası ve kontrolü altında kalan zayıf ülke Çin, tarihi olarak Japonya’ya bağlı olan Kore, Japonya’ya iade edilen Ryūkyū adaları ve barbar bir topluluk olan Ainu halkı). Japonya’yı yücelten böylesi durumların artmasıyla, çeşitli milletleri çevresinde toplayarak, Amaterasu’dan beri soyu tanrılar ve imparatorlar memleketi kabul edilen Japonya’da, Doğu Asya’da düzen sağlama bilinci oluşmaya başlamıştır (Tajiri 2011: 16 - 17). Bu mitler ve geleneksel yapının şekillendirdiği ulusal birlik, diğer ülkelerde görülen yabancı ülke tehditlerinin Japonya’da daha da yoğun biçimde hissedilmesi durumundan kaynaklanmıştır.

Japonya’nın Dünya Sahnesine Çıkışı: Japon Ulusunun İçeride ve Dışarıda Güç Arayışları

Batı, moderniteyi hiçbir zaman başka bir şey olarak algılamamıştır. Avrupa’dan uzakta olanlar için ise “modernite” Batı’ya özgüdür. Batı dışındaki ülkelerde,

modernite bir projeydi, seçildiği ya da dayatıldığı kadar evrimsel olmayan ve sık sık gelenekler ve dünya görüşleri olan, değişiklikler üreten bir öz-bilinçti (ed. Washburn - Reinhard 2007: xi). Meiji döneminin çalkantılı ilk beş yılında (1868-1912), Japon devleti ülkede meşruiyetini güvence altına almaya ve 19. yüzyıl diplomasisinin genellikle düşman sularında gezinmeye çalışırken, birbirini izleyen örgütsel ve politik düzenlemeler yapmıştır. Bu düzenlemelerin merkezinde imparator ve otoritesinin ritüel ve doktrinsel yansımaları da yer almıştır. Pragmatik kaygıların yanı sıra, entelektüel meşguliyetler bu dönemde imparatorluk kurumunu şekillendirmede önemli bir rol oynamıştır. Özellikle de Hristiyanlığa karşı ulusal bir doktrin ilan etmeye yönelik ilk girişimler bu çabalar arasındadır (Maxey 2007: 5). 1877'deki Japonya'nın mücadelesi, karşılaştığı ırk meselesi, büyük ülkelerin askeri ve ekonomik güçlerinin etkin olduğu Asya ülkelerindeki sömürge hareketleri ve baskılarına karşı ülkesinde birliği sağlamak ve bağımsız kalabilmek için gelişmeyi muhafaza etmek ve sürdürmek olmuştur. Bu amaçla, ülke içerisindeki sistem ve dış siyasetin gerekliliklerini öğrenmenin ulusal görev olduğu kanaatine varılmıştır. Bu süreçte oluşan bilinç, dünya düzeninin güçlü - zayıf ilişkisine bağlı olduğu, güçlü olanın zayıfı kontrol altına aldığı gerçeğidir (Eizawa 1995: 15). Yeni hükümetin statü ayrımlarını kaldırmaya yönelik taahhüdüne rağmen, Meiji Restorasyonunu takip eden yıllarda yetkililer ile halk arasındaki uçurum fazladır. Birinci nesil bürokratlar, çoğunlukla önemli derebeylerinden olan Satsuma ve Choshū'nun muzaffer bölgelerinden gelen eski samuraylardan oluşuyordu. 1882'de, tüm yüksek memurların yüzde 1'inden daha azını sıradan halkın oluşturduğu kesim, yüzde 80,1'i eski samuraylar ve yüzde 16,7'sini asiller oluşturmaktaydı. Samuray kökenliler, 1907 ile 1917 yılları arasında yüksek rütbeli memurların yaklaşık yüzde 30'unu oluşturuyordu (Hata 1983: 9-15). Bu durum, Japonya'nın modernleşme serüveninin başladığı dönemde Japon siyasetine yön veren kesimin çoğunlukla samuray ve asillerden oluştuğunu ortaya koyarken, Japonya'da yerleşmiş olan askeri yapının dolaylı da olsa etkisini gösterdiğini ortaya koymaktadır. Japonya Batı'dan aldığı örneklerle "modern devlet" inşa ederken, eğitim revizyonu, parlamenter devlet, ve askeri konularda ilerleme kaydetmiştir (Strang - Meyer 1993).

Anderson (2009: 153 - 155), Meiji döneminin başlarında Haga Yaichi'nin Japon edebiyatı çalışmalarına (*kokubungaku*) dikkat çeker. Meiji döneminde Japonya'nın ülke imajının medeniyetsiz olduğu ve bu nedenle uluslararası tanınma, yasal, siyasi veya ekonomik egemenlik için vasıfsız olduğu iddialarına yanıt olarak, Japonya'nın medeni bir ulus olduğu iddialarını ortaya koymadaki rolü ve Yaichi'nin klasik edebiyat anlayışının,

“Kore’ye Japon m¼dahalesini ve işgalini meşrulaştırmak için siyasi aktivizmi içermek ¼zere dışarıda tasarlanmış bir kapitalist y¼netim biçimi ile araçsallaştırılan bir Japon iselligi s¼ylemi” için bir kaynak olarak hizmet ettiği arg¼manını ortaya koymaktadır. Yaichi’ye g¼re, Japonya’nın Kore ¼zerindeki emellerini desteklemek için, Japonya’da imparatorun ataerkil otoritesine olan ¼st¼n bağlılığı, Japonya’nın medeniyet hiyerarşisinde Kore’den daha ¼st sırada yer almaktadır. Dolayısıyla Japonya’nın ataerkil sorumluluğa sahip ¼lke olduğuna işaret edilmiştir. 1910’daki Kore perspektifinden, Haga’nın yazıları, Japonların Kore ¼zerindeki denetimini meşrulaştırmaya çalışan bir s¼ylemin temeli olarak klasik Japon edebiyatı çalışmaları ¼zerine kurulmuştur. Haga, Kore’yi y¼netme g¼revini, Japonya ile Kore arasındaki k¼lt¼rel farklılık dinamiği kurarak verir. Buna g¼re, ¼zellikle Japon ahlaki ve k¼lt¼rel ¼st¼nl¼ę¼n¼ savunur. Bu anlamda, Haga’nın yazıları, Japonların Kore ¼zerindeki meşruiyetini vurgulamak ¼zere, Kore’nin geri kalmışlığına alternatif olarak Japonların Kore ¼zerindeki kontrol¼n¼ bir babalık g¼revi olarak g¼stermiř, Japon eylem tarzını en y¼ksek etik davranışlar olarak sunar. S¼m¼rgeci egemenliği haklı çıkarmak için Japon ve Kore ahlaki k¼lt¼r¼ ile ilgili bir Japon hakikat ve bilgi rejimine başvurulur. Haga, Japonların Avrupa-Amerika karşısında k¼lt¼rel ¼zerklięini s¼rd¼rmek için geliştirdiği Japon ayrımını Japon emperyal genişlemesi için bir haklılık iddiasına d¼n¼řt¼r¼r (Anderson 2009: 175). Haga Yaichi, Avrupa’daki eğitimi sırasında Alman filolojisinin Yunanistan ve Roma’dan miras kalan bir geleneğe dayandığını ve Batı’daki k¼lt¼r ve medeniyet çalışmalarının temelini oluşturduğunu fark etmiş; bu durum kendi ¼lkesi Japonya’da, Kamo no Mabuchi ve Norinaga Motoori’nin çalışmalarını hatırlamasını sağlamıştır. Haga, Japonya’daki *kokugaku* ¼zerine 1904’te “Kokugaku to wa nani zo ya” (¼lke çalışmaları nedir) adlı bir makale kaleme almıştır. Bu makalede temel olarak, Japonların ideolojisi, Japonya’nın Yolu ve ulusal y¼netimin ¼zel karakterini ortaya koymuştur (Bentley 2017: 1 - 2).

Gerçek ulusal kimliğin k¼lt¼rel olduğu d¼ř¼ncesi, 20. y¼zyılın başlarında pek çok Japon milliyetçisi için çekici gelmiştir, ¼nk¼ kendi monarşik devletleri gerçek bir ulus-devlet çağrılarını reddederken, ulus yetkisini ciddi şekilde kısıtlamıştır. Halkı siyasi hayatın belli sınırlarına yerleştirmiştir. Japonya’da Anayasa’nın ilan edilmesi sonrasında Halk Hakları Hareketi’nin başarısızlığından kaynaklanan hayal kırıklıkları, Japonya’da k¼lt¼r kavramının benimsenmesine yol açmıştır. Takayama Chogy¼ (1871 - 1902) bu kavramı Kulturv¼lker olarak tanıtmiş ve daha sonra bunu Japoncaya *jimbun minzoku* olarak çevirmiştir. Takayama, bir ulusun (*minzoku*) kendi medeniyetine sahip olmasını gerektirdiğini savunur. Takayama’nın ulusların

tarihsel gelişimi hakkındaki argümanı, yalnızca modern Japon etnik ulus kavramının temellerini sağlamlaştırmakla kalmamış, aynı zamanda ülkede politik veya devletçi ulus kavramlarını tanıtmıştır (Doak 2007: 13).

Öte yandan hükümet eğitimde de destekleyici faaliyetler sürdürmüştür. 1890'da Eğitim Üzerine İmparatorluk Kararnamesi yayımlanmış, 1891'de ahlaki eğitime öncelik veren gözden geçirilmiş İlkokul Eğitimi Temel Yönetmelikleri yayınlanmıştır. Buna göre, 1890'larda yayınlanan ders kitapları ahlaki eğitim içeriğini genişletmiştir (Lincicome 1995: 224 - 229). Devlet okullarda ahlaki eğitim sıkı bir kontrole tabiydi. Eğitim Bakanlığı, ilkokul yetkililerine, İmparatorluk Eğitim Yönetmeliğinde (1890) açıklanan aileciliğin ahlaki eğitimin temeli olması gerektiği talimatını verdi. Ayrıca 1903'ten sonra kullanılan ders kitapları doğrudan bakanlık tarafından derlendi. Aile devleti kavramı o zamandan itibaren önemsenmiş, özellikle İkinci Dünya Savaşı öncesi ve sırasında vurgulanmıştır. 1937'de, Eğitim Bakanlığı Ülke Birliğinin İlkeleri'ni (*Kokutai no Hongi*) yayınlamış ve eğitimin çeşitli ilkeler üzerine kurulması gerektiğini ilan etmiştir. Bu ilkelerde akrabalığın ve Şintoizmin imparator sistemindeki içindeki önemi vurgulanmıştır: "Ülkemiz büyük bir aile milletidir ve İmparatorluk Soyu ulusun baş ailesi ve ulusal yaşamın çekirdeğidir. Halk, atalarına şefkatle bağlıdır ve baş aile olan İmparatorluk Ailesi'ne saygı duyar; İmparator da tebaasını sever (Kosaku 1992: 66). Bu aşamada ders kitapları ticari yayıncılar tarafından üretilmiş ve hükümet tarafından okullarda okutulmak üzere düzenlenmiştir. 1890'larda çoğu konu için 50'den fazla farklı temel ders kitabı mevcuttu. Devlet tarafından zorunlu kılınan ilk ders kitapları 1903'ten itibaren kullanılmaya başlandı (Naka 1979: 57 - 58). Bu dönemde, *kokutai* ve imparatoru yüceltmek için okul törenleri de düzenlenmiştir. 1888'de Milli Eğitim Bakanlığı, okullara "üç büyük bayram" (*sandaisetsu*), Yeni Yıl (1 Ocak), Ulusal Kuruluş Günü (*kigensetsu*, 11 Şubat) ve İmparatorun Doğum Günü (*tenchōsetsu*, 3 Kasım) için törenler düzenlemeleri talimatı vermiştir (Cave, 2016). Yeni ders kitaplarında doğa, günlük yaşam, imparator ve millet hakkında şarkıların yanı sıra insanlarla ilgili birçok şarkı yer aldı. Bazıları Momotaro ve Urashima Taro gibi halk masallarıydı. Diğerleri, Toyotomi Hideyoshi gibi tarihsel karakterlerdi, ya da Rus-Japon Savaşı'ndan çağdaş figürlerdi. Bu kahramanlar aracılığıyla ülkede bir ulusal kimlik duygusu aşılacak hedeflenmiştir (Cave 2016: 14 - 15). Konfüçyüsçü bilim adamı Inoue Tetsujirō (1855 - 1944), Eğitim Üzerine İmparatorluk Fermanı (1890) üzerine yaptığı çalışmalarında, aile devleti (*kazoku kokka*) kavramını diğer birçok tanınmış akademisyenin

yardımla netleştirmeye çalıştı. Aile ve devlet arasında bir analogi kuran ve iki temel Konfüçyüsçü ahlaki ilkeyi kullanan Inoue, imparatora (*tennō*) sadakatin (*chū*) evlatlık dindarlığıyla (*kō*) özdeş olduğunu belirtmiştir. Daha sonra, imparator ve tebaası arasında tek bir birleşme ilkesi olması gerektiği açıklanmıştır, çünkü devlet, hücreleri bireysel ailelerden oluşan bir organizmaydı. Kosaku (1992: 66) Kawashima Takeyoshi tarafından, aile-devlet ideolojisini, Tokugawa döneminde samuraylarla sınırlı olan Konfüçyüsçü aile ahlakı ve yukarıda bahsedilen halk arasında yerli aile kurumu olmak üzere iki tür aile yapısının birleşimiyle formüle edildiğini ileri sürer. Samuray tipi, öncelikle ‘normatif bilinç’e yönelikti ve sıradan insanların “duygusal” tepkilere yönelimi fazla idi. Temeli imparatorluk sistemi olan Japonya ülkesinin, Şinto inanç biçimi tarafından desteklenen atalara dayanan ailevi yapıya sıkı sıkıya bağlı olduğu savunuluyordu. 1890’da imparatorun çok eski zamanlardan beri (Amaterasu) kesintisiz imparatorluk soyundan dolayı ilahi olduğu (halka) aşılanmıştır. İmparator, daha sonra tüm Japon ailelerinin ayrıldığı ana ailenin zirvesi ve ülkenin en başındaki isim olarak düşünölmüştür.

Ulus - İdeoloji - Milliyetçilik İlişkisi

Savaş öncesi süreçte Japon ulusunun yüceliği ile ilgili ortaya çıkan teoriler ve bu teorilerin temelleri özellikle ideoloji ve milliyetçilik ilişkisi içerisinde incelenebilir. Japonların antik çağlardan itibaren süregelen kültürel yapısı ve geleneksel değerleri, Japon halkının kendine özgü yapısının biçimlenmesindeki çeşitli faktörlerin Japon halkını özgün gösterme çabasının bir ürünü olduğu kadar savaş öncesi süreçte üretilen milliyetçilik propagandalarını da çeşitli şekillerde etkilemiştir.

1884’ten önce, *nación* sözcüğü, basitçe “bir eyalet, bir ülke ya da bir krallıkta oturanların toplama” ve aynı zamanda yabancı anlamında kullanılıyordu. İspanya Kraliyet Akademisi Sözlüğü’nün 1884 basımından önce modern anlamıyla devlet, millet ve dil terminolojisi kullanılmazken, 1884 basımı ile, artık “her şeyden üstün bir ortak yönetim merkezini tanıyan bir devlet ya da politik birim”, bunun yanında “bir bütün sayılan bu devletin oluşturduğu topraklar ve bu topraklarda yaşayan insanlar” anlamı yüklenmişti. Bundan başka, İspanya Akademisi Sözlüđünde “millet”in kesin tanımı 1925 yılına kadar görünmez. Millet ancak o zaman “aynı etnik kökene sahip olan, genelde aynı dili konuşan ve ortak bir geleneği paylaşan insanların oluşturduğu kolektivite” olarak anlatılır. Yönetim anlamına gelen *gobierno*, 1884’e kadar *nación* kavramıyla özellikle ilişkilendirilmemiştir. Dolayısıyla “nation” sözcüğünün ilk anla-

mı kökene işaret etmektedir (Hobsbawn 1995: 29 - 30).

Doak (2007: 5), milliyetçilik kavramını “ulus” bileşenlerinin sosyal ve politik yaşamın merkezi ilkesine yükseltme meselesi” olarak değerlendirir. Tarihsel olarak ulus kavramı, milliyetçilik kavramından daha eskidir. İngilizce “ulus” kelimesi ve onun Avrupalı soydaşlarının kökenleri, “doğmuş, var olmuş bir varlık” anlamına gelen Latince “natio” kelimesinden gelmektedir. Modern anlamıyla ulus kavramının kökenleri, 16. yüzyılın başlarında, “elit” anlamına gelen “nation” kelimesinin ülke nüfusu için kullanıldığı ve “halk” kelimesiyle eş anlamlı hale getirildiği İngiltere’de bulunur. Greenfeld, milliyetçiliğin bu anda başladığını ve İngiltere’den dünyaya yayıldığını savunur. Bu süreçte, milliyetçiliğin kuluçka merkezlerinde bulunan başlıca tarihsel koşullara dayalı olarak farklı “halk” anlayışları ortaya çıkar: İnsanların eşit olarak tanımlandığı İngiltere; Halkın devletçilikle ilişkili olarak sosyal sözleşme ile tanımlandığı Fransa; Halkın toprak ve devletle paradoksal bir ilişki içinde tanımlandığı Rusya; İngiltere ve Fransa’ya kızgınlığın etnik (Volkisch) bir halk kavramına yol açtığı Almanya ve İngiliz sözleşmeli milliyetçiliğinin idealist bir sivil milliyetçiliği doğurduğu Amerika. Greenfeld, bu yeni ulus kavramının ortaya çıkışını bu erken tarihte tanımladığı için, milliyetçiliğin tam da o anda başladığı sonucuna varır. Milliyetçiliği diğer kimlik türlerinden ayıran milliyetçiliğin özgüllüğü, milliyetçiliğin bireysel kimliğin kaynağını egemenliğin taşıyıcısı, toplu dayanışmanın temeli sadakatın merkezi nesnesi olarak görülen bir “halk” içinde konumlandırmasından kaynaklanmaktadır (1992: 6; Doak 2007: 6).

Modern Japon kimliğini oluşturmak için yapılan ilk girişimler 1890’larda etkili olan millet (*kokumin*) ideolojileridir. Bu ideolojiler yeni keşfedilen popüler düzeydeki ulusal kimlik hissini arttırmaya yönelik bir çözümler getirir, aynı zamanda popüler milliyetçilik düşüncesini ile devleti bütünleştirmenin daha iyi yolları bulunmaya çalışılır (Doak 1997: 287). Modern milliyetçilik olarak adlandırılabilen kolektif duyarlılık türü Japonya’da 1895’e götüren on yıl boyunca izlenebilir. “1895’ten önceki yıllarda milliyetçi fikirler ve eylemler vardı, ancak bunlar esas olarak entelektüellerle ve yönetici sınıfın bir kesimiyle sınırlı kalmıştır” (Kosaku 1992: 61 - 62). Yeni milliyetçilik bağlamında Norinaga Motoori (1730 - 1817) ve Nobuhiro Satō (1769 - 1850)’nun Japonların kendine özgü vasıfları olduğunu ve dünyaya egemen olmada onların önceden belirlenmiş görevleri olduğunu belirtirler. Bu bakış, imparatorlarının Amaterasu’nun soyundan geldiğine ilişkin kutsal inanişa dayandırılır (Mendl 2005: 17).

İlkel ve antik insanın karakteristik inanç biçimi olan mit, bazen modern insan

için önemli bir kategoridir. İdeolojinin kökeni, mantıksal olarak “mitin kökeni” ne tabi olan bir konudur. “İnançların kökeni” hakkında bahsetmek “mit” alanına girerken, ideolojiyle ilgili olarak daha çok “inançların kalıplaşması” (Halpern 1961: 135) ifadesi kullanılabilir. İdeoloji ile ilgili ise Halpern şu tanımlamayı yapar:

“İdeoloji” entelektüel geleneklerden değil, yaşayan mitlerden doğar, eyleme geçme ve her şeyi kökten değiştirme iradesinin taze deneyimini ifade eder. Bu nedenle, (efsaneden ödünç alınan) gücü alevlendirir. Ancak ideoloji, yalnızca mitin gücü dâhilinde olmayan yeni bir şey de getirir: “düşünceyi eğitir” ve böylece etkili eylem için gerekli “ideolojik birliği” yaratır (Halpern 1961: 139).

Okuni Takamasa (1793 - 1871) Japonya’da yabancı karşıtı⁵ duyguların doruğunda, barbarların sınır dışı edilmesi fikirlerini eleştirmiştir. Bunun yerine, “imparatorluk yolunun, barbarların teknolojileri ve öğretileriyle birlikte düzenlemesi” ve Japon imparatoruna “sadakat” kavramının herkesin kalbine yerleştirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Gluck, bu ideolojinin Japonya’da yayılma sürecini kısaca şöyle tanımlamaktadır:

Tennōsei olarak adlandırılan “imparatorluk sistemi” ideolojisi, 1890’lı yıllarda modern imparatorluk sisteminin bir ürünü idi. Devletin doğasını ahlâkileştirerek ve gizemli hale getirerek yönetimi siyasi arenanın dışına da çıkarmış oluyordu. Böyle olması, halkın devlete gönüllü olarak sadık ve bağlı olmasını gerektiriyor, bu durumu halka yaymak için öncelikle eğitimin en yaygın olan birinci kademesine ve ardından bu ideolojiyi toplumun çeşitli katmanlarına, sosyal hayata kadar ulaştırıyordu (1985: 5).

Ulus ve devlet birbirine yakın olduğunda, kişi o zaman ve ancak o zaman bir “ulus-devlet” in varlığından söz edebilir. Ancak, gerçek bir “ulus-devlet”, milliyetçi söylem ve eylemin bir milliyetçi ideoloji kaynağı olmaktan daha çok ideal hedefidir (Doak 2007: 11). Japonya’nın Asya’da hâkim olduğu II. Dünya Savaşı öncesi dönem boyunca Japon ulusunu temsil eden en önemli unsur, bu milletin İmparator’larına olan bağlılığı olmuştur. Tarih içerisinde en iyi bilinen anlatı, Japon yönetiminin imparatorluk ailesinden geldiği ya da ailelerinin tanrıların soyundan gelen imparatorluk ailesinden oluştuğu söylemidir. 1945’e kadar, Japon her öğrenci geçmişten gelen atalara ilişkin söylemleri arkaik Japonca’da ezberlemek zorunda kalmış, Japonya’nın ebedi refahını ant içerek güvence altına alan ebedi imparatorlar soyuna odaklanan eşsiz ulusal özün temeli olarak kabul edilmiştir. Brownlee (1997: 5) bu durumu şöyle

⁵ “Bu psikolojik koşullanmada iyi ve güzel olan her şey bizimle, kötü ve çirkin olan her şey de ötekiyle [yabancı ile] ilişkilendirilir” (Kalpaklı 2016: 12) ve böylelikle yabancı karşıtlığı toplumlarda rasyonalize edilir.

ifade eder: “Savaş öncesi dönemde, tüm öğrenciler Jinmu’dan başlayarak imparatorların listesini ezberlediler: Jinmu, Suizei, Annei, Itoku, Kosho ve diğer imparatorların isimlerini, resmi sayıma göre 124. sırada olan ve o sırada hüküm süren Showa imparatorunun adını biliyorlardı”. Bu, Japonya’nın sonsuz refahının yemine güvence altına alındığı, ebedi imparator çizgisine odaklanan, ülke birliği temeli olarak kabul edilmiştir. Adı “ilahi savaşçı” anlamına gelen bu ilk imparatorun savaş niteliği 1945’e kadar Japon milleti tarafından kaybedilmemiştir. Japonya’nın en eski tarihi kaynakları olarak kabul edilen *Kojiki* ve *Nihon Shoki* içinde yazılı olan hiçbir şey tanrılardan insanlara geçişi işaret etmese de, 1945’ten önce Japonya’daki bilim adamları, tanrılardan imparatorluğa geçişin gerçekleştiğini kabul etmişlerdir (Brownlee 1997: 5). Buna göre, Japonya’da uzun yıllar devam eden bu yönetimi inşa edenler, animist öğelerden gelen Şinto inaniş sistemi ile yüzyıllardan beri var olan ve kutsal kabul edilen imparator’u Tokyo’daki siyasetin zirvesine koymuşlardır. İmparator yaşayan en yüce ilahi varlık olarak Şintoizm inanişına güç vermektedir.

Japonya’da benimsenen bu tanrı ile imparatorluk soyu arasındaki ilişki savaş öncesi süreçte, Japonya yayılcılığını kutsal gösterme durumunun bir parçası olarak düşünölebilecek bu ideolojik faktörler diğer bölümde ele alınacaktır.

II. Dünya Savaşı Öncesinde Japon Ulusunun Üstünlüğüne İlişkin İdeolojik Söylemler

19. yüzyılın ortalarında, Japon yetkililer ve alimler uluslararası arenada devlet politikasına ilişkin pragmatik bilgiyi tavsiye ederken jeopolitik meseleler üzerine de tartışmaya başlamışlardır. Bu tartışmalar içerisinde, devlet eliyle endüstri ve ticarete müdahale, güçlü bir ordunun oluşturulması, Hokkaidō’nun sömürgeleştirilmesi, Kuril, Sahalin, Kamçatka, Aleut adaları, kuzey Amerika da dâhil olmak üzere yayılma önerileri ortaya çıkmaya başlamıştır (Mendl 2005: 17). Pan – Asyacılık ideolojisinin önde gelen ismi Okakura Tenshin (1863 – 1913) “Asya tektir” savını Batı karşısında Asya’nın gücünü ortaya koyarak savunmuştur. Savaş öncesi dönemde Tenshin’in bu savı, Japonya’da milliyetçilik algısı Japonların sanatsal ve manevi üstünlüğünü ve Japonya’nın Asya’daki yeni dünya düzeninde liderlik misyonu - onu önde gelen milliyetçi söylemlerinin önemli bir sesi haline getirmiştir (He 2011: 102). Shōwa Dönemi (1926-1989) ile Japon hükümeti, ulusal kimlik fikirlerini ilerletmek ve Japon İmparatorluğu’ndaki gururu aşlamak için her türlü medyayı ve eğitimi seferber etmiştir. Örneğin *Kokutai no hongı*, Shōwa yetkililerinin Meiji Dönemi’nden sonra

Japonya'nın evrimsel yörüngesine dair fikirlerini resmetmiştir. Metne göre, Amaterasu Ōmikami'nin soyundan gelen imparatorun merkezi rolü sürekli olarak imparatorun hayatının ve faaliyetlerinin kaynağı olarak görülmüştür. Bu nedenle, imparatora hizmet etmek ve imparatorun büyük iradesini kabul etmek, tarihi yaşatmanın mantığı olarak görülmüş, halkın ahlakı buna dayanmıştır.

II. Dünya Savaşı öncesinde ve savaş yıllarında Japonya'da sürekli olarak Japon halkını yücelten ve Japonların dünyada seçkin bir ulus olduklarına yönelik savlar Japon halkına empoze edilmiştir. Smythe (1953: 259) bu durumu şöyle ifade eder:

Yaratılan bu ortam içinde genellikle Japonların sadakate önem verdikleri, vatansaver olmaları, yabancı bir kültüre çabuk adapte olabilmeleri ve geleneksel değerlere önem vermeleri gibi özellikler vurgulanmıştır. Ayrıca birlik olma, diğer uluslar ile kıyaslandığında başka coğrafyalara uyum sağlayabilme gücü gibi özelliklerden övgü ile bahsedilmiştir.

Japonya'daki savaş propagandası, savaş cephelerini ülkesindeki cephe ile birleştirmek hedeflenmiştir. Bu hedefin yanı sıra ırkçılığı yenmek ve Asya'yı özgürleştirmek gibi arka planda kalan ve ana hedefi destekleyen birçok neden bulunmaktaydı. Fakat tüm bu çabalar imparatorluğun yayılmasını desteklemek için sivil halkın ve cephedeki askerlerin simbiyotik⁶ bir ilişki ortaya çıkarmasına neden olmuştur. "Savaş cepheleri ve ülke içindeki bu ilişki nedeniyle Japon propagandası yalnızca Japonya'nın bir iç meselesi olarak kalmamış, giderek genişlemiştir. Bu propaganda, aynı zamanda farklı coğrafi mekânları ve farklı nüfusları Japon İmparatorluğu altında birleştirme"ye odaklanmıştır (Kushner 2006: 6). 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında dünyanın iki büyük ülkesi olan Çin ve Rusya ile yaptığı savaşlardan galip çıkan Japonya'nın dünyanın önemli güçlerinden biri olmaya aday olduğunu göstermesi, dünya kamuoyunda büyük bir şaşkınlık uyandırdığı gibi Japon ırkına yönelik merakı da beraberinde getirmiştir.⁷ Batıda Japon ırkına ilişkin birçok antropolojik çalışma yapılırken, Japonlar da Batı'da sürdürülen ırk bilimine (*racial science*) yönelik araştırmalara önem vermeye başlamışlardır. Onun ortaya çıkardığı "Asya tektir" sloganı modern Japon ulusunda ulusal kimlik inşası için farklı bir düşünce biçimini ortaya çıkarmıştır. 1903'te "Asya birdir" iddiasından çok önce,

6 Karşılıklı çıkar ilişkisine dayanan ortak bir yaşam.

7 Weber'in, "her muzaffer savaş[in] kültürel prestiji arttırdığı"ni ifade ettiği bir pasajda, 1905 Rus-Japon Savaşı'na işaret etmesi bu açıdan rastlantı olmasa gerek (Weber 2012b: 291). Nasıl ki, 1871 Prusya-Fransa savaşı, Alman kültürünün sanat ve edebiyat başta olmak üzere ulus fikri ve ulusal kültürel gelişimine katkı sağlamışsa; 1905'in de; Japon kültürüne etkisinin benzer bir nitelik taşıdığı düşünülebilir.

Okakura'nın Asya anlayışı Japon sanat tarihi üzerine (1890-1893) işlediği derslerde ortaya çıkmıştı, bu dersler içinde sadece Doğu Asya sanatını incelemekle kalmamış, aynı zamanda Hindistan, Asur ve Arabistan kültürünü de incelemiştir. Okakura'nın düşünceleri 1893 yılında Çin – Japon savaşının patlak vermesinden hemen önce Çin'e düzenlediği seyahat sürecinde olgunlaşmıştır. Ortak kültürel değişimler içinde Batı kültürünün Doğu kültürünün etkisi altında kaldığını savunmuş bunun yanı sıra Hellenizmin ailevi rolünü reddetmek için ortaçağ Çin medeniyeti ve Arap kültürlerinin ikili etkisinden söz etmiştir (He 2011: 102).

Taishō (1912 - 1926) ve Shōwa (1926 - 1989) dönemlerinde Japon hükümetinin izlediği eğitim politikaları içinde ilkokul öğrencilerine yönelik olarak, ilkokul ders kitapları ve etik dersi kitaplarında, Japonya'nın Meiji dönemindeki önemli figürleri Nogi Maresuke, Hirose Takeo, Kusunoki Masashige gibi isimler, “kamusal erdem”, “dürüstlük örneği”, “imparatora duyulan sadakat”, “askeri cesaret” gibi özellikleri ve kahramanlıklarına dair anlatılar ile tasvir edilip öğrencilere aşılanmıştır. Çocukların ulusal kahramanlarla özdeleşmeyi öğrenmesi sadece okul ortamında değil, bunu yarım günden iki güne kadar süren şarkı söyleme, okuma ve drama gibi sanatsal etkinliklerin *gakugeikai* olarak adlandırılan okulun sanat etkinliklerinde de öğrenci performansları ile sergilemeleri sağlanmıştır (Cave 2016: 15 - 18). Taishō döneminde büyüyen bu pedagojik ilerlemecilik 1930'lardan itibaren imparatorluk kurumu okullar merkezli “milli ruhu” geliştirmek için artan baskı ile sürmüştür. Sanat eğitimi ve ücretsiz eğitim hareketlerinin önderlerinin çoğu ve bunlardan etkilenen öğretmenlerin önemli bir kesimi, pedagojik ilerlemeciliği bu dönemde tasarlandığı şekliyle ulusal birliğe (*kokutai*) ve emperyal misyona bağlılıkla bağdaştırmıştır. *Gakugeikai*, bazı durumlarda çocuklar tahliye edildiğinde bile Asya-Pasifik Savaşı şiddetlenirken yapılmaya devam edilmiştir. Vatansızlık ve militarizm ön plana çıkarılmıştır (Cave 2016: 18 - 19). 1930'lardan önce, Japonya'da Japon ulusunun kökenlerine dair çeşitli görüşler mevcuttur. En etkili görüşlerden biri Pan – Turanizm'in Ural – Altay tezi ile ilgili olanıdır. Buna göre, Koreliler ve Japonlar ortak kökene aittir ve bu argümanı kanıtlayan Japonya'da resmi ve gayri-resmi akrabalıkların olduğuna ilişkin güçlü kanıtlar sunan belgeler vardır (Hotta 2007: 103). 1930'lar süresince, Japonya'da etnik milliyetçilik üzerine yapılan söylemler, hukuki ve politik meselelerin ötesine geçmiş, kimlik, benlik ve toplum gibi meselelerde kültüre ilişkin teoriler ve edebiyat teorilerini de kapsar hâle gelmiştir.

Japon edebiyatı 1930'ların ilk dönemlerinde Japon kültürünü anlama, etnik

köken ve kimliğe yönelmeye ilişkin girişimlere destek vermiştir (Doak 2001: 7 – 8). Tokyo İmparatorluk Üniversitesi’nden militarizm ve emperyalizm yanlısı olan Profesör Hiraizumi Kiyoshi önderliğindeki bir grup, 1930’larda Japon siyasetine egemen olmuştur. Japon tarihini, mitlerin tarihselliğinin resmi olarak onaylanmasına doğru götürmüşlerdir. Bazı tarihçiler, mitleri doğrulamanın ötesine geçerek içten katılıma gitmişlerdir. Bunlardan en önemlileri, Tokyo İmparatorluk Üniversitesi’nden Profesörler Mikami Sanji ve Kuroita Katsumi, 1937’de Japonya Ulusal Varlığının Ana İlkeleri (*Kokutai no Hongi*) adlı komitenin üyeleri idi. Otoriter imparatorluk devletini destekleyen bu isimlerin uzun ve seçkin mesleki kariyerleri boyunca sahip oldukları bilimsel görüşler ile çok az benzerlik gösterdi. Kendi neslinin üçüncü önde gelen bilim adamı olan Tokyo İmparatorluk Üniversitesi’nden Tsuji Zennosuke, mitleri onaylamak için daha uzun bir yol izledi ancak 1940’ta ortak düşünceye ulaştı (Brownlee 1997: 9). Tanınmış yazar Yokomitsu Riichi (1898 - 1947) Japon yazarları kendi etnik kimliğine yönelmeye davet etmiş proleter safta yer alan eleştirmen Hayashi Fusao (1903 - 1975) Japon etnik ruhunu yeniden keşfedebilmek amacıyla proletarya destekli iddialarını terk etmiştir (Doak 2001: 8). Japonlar, Hitler’in Almanya’da kullandığı *White Nordic* ırkına yönelik tanımlamayı değiştirerek *Yellow Asiatic* terimini üretmişler ve Nazilerin Yahudileri düşman ya da günah keçisi olarak görmelerine karşılık, Japonlar da Britanya’yı ve daha az derecede de olsa Amerika Birleşik Devletlerini günah keçisi ilân etmişlerdir (Padover 1943: 193 – 194). Almanya’nın Avrupa’da yaptığı gibi Asya’da da Japonya kendisinin en güçlü ülke olduğunu savunarak diğer Asyalı ulusların beyazlara karşı Japonya liderliğinde ayaklanmasını istemişlerdir (Padover 1943: 200). Japon liderler Japonların bu özelliklerini sürekli vurgulayarak diğer milletlerden üstün oldukları düşüncesini Japon halkına yaymaya çalışmışlardır. Smythe, “Japonların övündükleri tüm bu özelliklerin çıkış noktasını kendilerine özgü inanış sistemi olan Şintoizm’den aldıkları”na vurgu yapar (1953: 259). Doak (1997: 283) ise Japonların kendilerine özgü benzer yapılarının oluşumunda, “Japonların tarihsel temelleri, milliyetçiliğe ilişkin genel teorileri ve ulusal mitolojilerinin etkili olduğunu” savunur. Japon siyasi söyleminde, Japonların yerel inanç biçimi ve milliyetçilik arasında ortak bir ilişki olduğu II. Dünya Savaşı öncesinde önemli bir bileşen oluşturduğu ifade edilebilir.

Japon ırkının üstünlüğüne ilişkin savlar, II. Dünya Savaşının ardından da devam etmiştir. 1970’lerde *Ninhonjin ron* (Japon halkı savı) gündeme gelir. Bu savlar içerisinde Yahudi ismi kullanan Yamamoto Hichihei’nin savları önemli bir yer tutar.

Yamamoto, bir Yahudi gibi görüntü vererek Bendasan ismini kullanırken, kitapların çevirmeni olarak ise kendi adını kullanmıştır (Nozaki 2008: 54). Bu durum, Japon aşırı milliyetçiliğinin tam olarak ortadan kalkmadığının ufak bir emsalidir.

Sonuç

Japonya Tokugawa dönemi ile ulusal birliği sağladığında, askeri yönetim siyasi gücüne tehlike oluşturabilecek yapıları – özellikle dini kurumlar – ortadan kaldırmış ya da kontrol altına almıştır. Bu süreçte tarih boyunca Çin ile yaşanan kültürel etkileşim içinde. Japonya’daki yerel değerler ve sistemi yüceltmeye yönelik girişimin Edo dönemindeki *kokugaku* ile başlaması, Çin medeniyeti karşısında Japon yerel değerlere verilen önemin göstergesi olmuştur. Bu duruma benzer biçimde, Japon ulusal bilincinin Meiji döneminde daha da yoğunlaştığı görülür. Bunun sebebi, ülkeye hızla nüfuz eden batı etkisi ile Hıristiyanlığın etkisini şintoizm ve imparatorun ilahi gücü ile kırma durumuna yönelme olmuştur. Japonya’nın batılı ülkeler karşısındaki zayıflığını ortadan kaldırmak için batılı ülkeler model alınmış, manevi, dini ve kültürel değerleri yüceltme girişimleri zamanla Japon imparatorunun gücü ile birleşen Japon halkının üstün olduğu düşüncelerine evrilerek ilerlemiştir. Özellikle Meiji döneminde şintoizm “vatanseverlik duygusunun ön plana çıkarılmasındaki temel güç” olarak kullanılmıştır.

Japonya’da milliyetçiliğin artması ve Asya’da Japon militarizmi ve emperyalizminin yoğunlaştığı 1930’lu yıllarla birlikte “ülke birliği” ve “ulus” (kokumin) kavramları yeniden önemsenmiştir. Dolayısıyla, Japonya’da yabancı etkisinin arttığının hissedildiği yıllarda *kokutai* kavramının Japonları birleştiren en önemli husus olduğu ifade edilebilir. Bu dönemlerdeki Japonya’nın bölgesel ve kültürel yapısına bakıldığında, her ne kadar Asya coğrafyası içinde bulunan ve Asyalı ülkelere aldığı etki baskın konumda bir ülke olsa da Japonya’nın 19. yüzyılda askeri, teknolojik ve birçok alanda gerçekleştirdiği atılımların etkisi ile Asya’da modernleşen tek ülke olduğunu göstermiştir. Edo dönemindeki çalışmaların etkisinin sonraki dönemlere yansması ve Meiji Dönemi ile güçlenen Japonya, sonraki yıllarda Japonya’nın geleneksel özellikleri ve tarih boyunca askeri geleneklerinin de etkisi ile Shōwa döneminde imparatorun yüceliği ve Japon halkının Asya halkları içinde üstün olduğuna ilişkin teoriler militarist ve yayılmacı siyasete etki etmiştir. Bu savların temelleri birçok unsura dayandığı gibi inanç sistemi tarafından yaratılan imparatorluk kavramı, coğrafi yapısı, tarihi kökenleri, sosyolojik yapısı gibi birçok

etmenin rol oynadığı ifade edilebilir. Bu özellikler temelinde makalede incelenen nokta, Japonya'nın II. Dünya Savaşı'na evrilen süreçte ortaya attığı Japon ulusunun üstünlüğünün ortaya çıkışının temelinde yatan unsurların Japon ulusu temelinde ortaya çıkan ideolojiler temeline dayandığıdır. Bu durum savaş öncesi süreçte, halkın desteğini kazanmak ve askeriye'nin bu temellere bağlı olarak güçlenmesini teşvik etmek amacıyla daha baskın bir biçimde ortaya çıkmıştır.

Kaynakça

- Anderson, Mark (2009), *Haga Yaichi's Institution of Classical Japanese Literature*, New York: Palgrave Macmillan.
- Aron, Raymond (2007), *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Bentley, John R. (2017), *An Anthology of Kokugaku Scholars (1690 - 1868)*, New York: Cornell University Press.
- Brownlee, John S. (1997), *Japanese Historians and the National Myths 1600 - 1945*. Vancouver: UBS Press.
- Cave, Peter (2016), "Story, Song, and Ceremony: Shaping Dispositions in Japanese Elementary Schools During Taisho and Early Showa", *Japan Forum*, C. 28 S. 1 s. 9-31, DOI10.1080/09555803.2015.1077875
- Colley, Linda (1996), *Britons, Forging the Nation 1707–1837*, London: Vintage.
- De Mente, Boya Lafayette (1990), *Japan Secret Weapon The Kata Factor: The Cultural Programming that Made the Japanese a Superior People*. Arizona: Phoenix Books.
- Doak, M. Kevin (2001), "Building National Identity through Ethnicity: Ethnology in Wartime Japan and After" *Journal of Japanese Studies*, C. 27, S. 1, s. 1 - 39.
- Doak, M. Kevin (2007). *A History of Nationalism in Modern Japan: Placing the People*, C. 13, Leiden & Boston: Brill.
- Earhart, Byron H. (1974), *Japanese Religion: Unity and Diversity*, California: Dickenson Publishing Company.
- Eizawa, Kōji (1995), *Dai Tōa Kyoeiken no Shiso (大東亜共栄圏の思想)*. Tokyo: Kōdansha Gendai Shinsho.
- Fridell, W.M. (1983), "Modern Japanese Nationalism: State Shinto, the Religion that was 'Not a Religion'". Ed. P.H. Merkl, & N. Smart. *Religion and Politics in the Modern World*. New York: New York University Press.
- Fukase-Indergaard Fumiko and Michael Indergaard (2008), "Religious Nationalism and the Making of the Modern Japanese State", *Theory and Society*, C.37 , S. 4, s. 343-374.
- Gluck, Carol (1985), *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton & New Jersey: Princeton University Press.
- Gordon, Andrew (2002), *A Modern History of Japan from Tokugawa Times to the Present*, UK: Oxford University Press.
- Greenfeld, L. (1992), *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Haga, Noboru (1963), *Bakumatsu kokugaku no tenkai (幕末の国学の展開)*, Tokyo: Hanawa

Shobō.

- Halpern, Ben (1961), "Myth and Ideology in Modern Usage", *History and Theory*, C.1, S.2, s. 129-149.
- Hastings, Adrian (1997), *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hata, Ikuhiko (1983), *Kanryō no kenkyū* (官僚の研究), Tokyo: Kodansha.
- He, Jing (2011), "Okakura Tenshin and Pan – Asianism 1903 – 1906". ed. Svan Saaler; Christopher W.A. Szpilman *Pan – Asianism: A Documentary History, Vol. 1: 1850 – 1920*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- Headrick, Daniel R. (1981), *The Tools of Empire: Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Hobsbawn, E.J. (1995), *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, çev. Osman Akinhay, 2. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hotta, Eri (2007), *Pan – Asianism and Japan's War 1931 – 1945*, New York: Palgrave Macmillan Transnational History Series.
- Hunter, E. Janet (2002). *Modern Japonya'nın Doğuşu*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Kalpaklı, Fatma (2016), *Amitav Ghosh ile Elif Şafak'ın Romanlarında Öteki/leştirme*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Kamigaito, Ken'ichi (1994), *Sakoku no Hikaku Bunmei Ron* (鎖国の比較文明論), Tokyo: Kōdansha.
- Kingsley, Rebecca (1999), *Japanese Gods and Myths: Ancient Culture*, London: Quantum Books.
- Kitasawa, Shinjiro (1915), "Shintoism and the Japanese Nation", *The Sewanee Review*, C. 23, S. 4, s. 479 - 483.
- Kosaku, Yoshino (1992), *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry*, London & New York: Routledge.
- Kundakçı, Deniz (2015), *Max Weber*. İstanbul: Say Yayınları.
- Kushner, Barak (2006), *The Thought War: Japanese Imperial Propaganda*, Honolulu: University of Hawaii Press,.
- Lincicome, Mark E., (1995), *Principle, Praxis, and The Politics of Educational Reform in Meiji Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Matsumoto, Sannosuke (1957), *Kokugaku Seiji shisō no Kenkyū* (国学政治思想の研究), Tokyo: Yūhikaku.
- Maxey, Trent, (2007), "The Crisis of Conversion and Search for National Doctrine in Early Meiji Japan" ed. Dennis Washburn; Kevin Reinhart, *Converting Cultures: Religion, Ideology and Transformations of Modernity*, Brill, Leiden & Boston. 3- 26.

-
- Mendl, Wolf (2005), *Japan's Asia Policy: Regional Security and Global Interest*. Londra: Routledge Publishers.
- Montesquieu (2014), *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, Hiperlink: İstanbul.
- Moyser, G. (1991), *Politics and Religion in the Modern World*, Routledge: London.
- Naka, A., (1979). *Gakko no Rekishi: Dainikan, Shogakko no Rekishi* (学校の歴史第二巻小学校の歴史). Tokyo: Daiichi-hoki shuppan.
- Nishijima, H. (1995), Sozo no 'Nippon': shoka no tsukutta Genfukei. Ed. N. Morita vd., *Kyōikugaku nenpō 4: kōsei to iu genso* (教育学年報4 構成という幻想). Yokohama: Seori shobō, s. 433 - 466.
- Nishimura, S., & Norinaga, M. (1991). "The Way of the Gods. Motoori Noriaga's Naobi no Mitama". *Monumenta Nipponica*, C. 46, S. 1, s. 27 - 41.
- Nozaki, Yoshiko (2008), *War Memory, Nationalism and Education in Postwar Japan 1945 – 2007*, New York: Routledge Contemporary Japan Series.
- Ohnuki Tierney, Emiko (2002), *Kamikaze Cherry Blossoms and Nationalisms: The Militarization of Aesthetics in Japanese History*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Padover, Saul (1943), "Japanese Race Propaganda", *The Public Opinion Quarterly*, C. 7, S. 2, s.191 - 204.
- Saaler, Svan (2009), "Men in Metal: Representations of the Nation in Public Space in Meiji Japan, 1868-1912," *Comparativ* 19, s. 27-43.
- Saaler, Sven (2016) "Nationalism and History in Contemporary Japan", *The Asia Pacific Journal*, vol. 14, Issue 20, Number 7, 1 – 17.
- Strang David; Meyer John W. (1993), "Institutional Conditions for Diffusion", *Theory and Society* 22, s. 487 - 511.
- Smith, Anthony D. (1991), *National Identity*, Reno: University of Nevada Press.
- Smythe, H. H. (1953), "Note on Racial Ideas of the Japanese", *Social Forces*, C. 31, S. 3, s, 258 - 260.
- Tajiri, Yūichirō (2011), *Edo no Shisō shi* (江戸の思想史), Tokyo: Chuokoron Shinsha.
- Van der Veer, Peter; Lehmann, Hartmut (eds) (1999), *Nation and Religion, Perspectives on Europe and Asia*, Princeton: Princeton University Press.
- Wang, Tay Sheng (2000), *Legal Reform in Taiwan under Japanese Colonial Rule, 1895-1945: The Reception of Western Law*. Seattle & Londra: University of Washington Press.
- Washburn Dennis & Kevin Reinhart (Ed.) (2007), *Converting Cultures: Religion, Ideology and Transformations of Modernity*, Leiden & Boston: Brill,

-
- Weber, Max (2012a), *Ekonomi & Toplum, cilt 1.* çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarı Yayınları.
- Weber, Max (2012b), *Ekonomi & Toplum cilt 2.* çev. Latif Boyacı, İstanbul: Yarı Yayınları.
- Yamaguchi S. (2012), *English-Japanese Shinto from an International Perspective.* Tokyo: Ebisu Kōshō Publication Co.
- Yamazumi, M., (1994), *Kodomo no Uta wo Kataru: Shōka to Dōyō 子供の歌を語る唱歌と童謡,* Iwanami shinshō, Tokyo:Iwanami shoten.
- Yasumaru, Yoshio (2001), *Kindai tennōzō no keisei (近代天皇像の形成),* Tokyo: Iwanami shoten.
- Yazovskaya Olga (2018), “Concept of Kokutai As National Essence in the Foundation of Japan’s Imperial Subjectness in Late XIX First Half of XX. Century. <http://ijasos.ocerintjournals.org/tr/download/article-file/527761> (Erişim Tarihi: 7 Ocak 2021).
- Yılmaz, Asaf Atalay (2009), *Dinler Tarihi,* Ankara: Alter Yayıncılık.

Metaphorical and Metonymical Heart in Turkish: Kalp and Yürek

Sevgi GÖKÇE*

Abstract

Traditionally, the notion of metaphor has been conceived as a figure of speech used in poetry and prose so far. In Lakoffian paradigm, however, metaphors are not confined to literary language; they are located in everyday language and they shape the way one conceptualizes a mental domain via another. Thus, abstract concepts like life, time, state and change are expressed metaphorically (Lakoff, 1993). In this study, metaphors and metonyms of kalp and yürek frequently used in colloquial Turkish are dealt within the above-mentioned theoretical framework, and even though the two words are known as synonyms, what kinds of similarities and differences exist between their metaphorical and metonymical uses are put forth. Data were collected from METU Turkish Written Corpus (Say et al., 2004), a Turkish monolingual dictionary and two Turkish dictionaries of idioms and proverbs. Findings indicate that the concept of yürek is used far more frequently than kalp in metaphors and metonyms, and that one is not replaced with another in some contexts. What this difference may result from was partially interpreted in the study; nevertheless, more research on spoken corpora and folkloric works in particular could be necessary.

Keywords: kalp, yürek, metaphor, metonym, Lakoffian paradigm.

* Öğr. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi University, School of Foreign Languages, Eskişehir, Turkey.
Elmek: sevgigokce@ogu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0727-4429.

Geliş Tarihi / Received Date: 16.02.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 03.06.2021

DOI: 10.30767/diledeara.881269

Türkçede Kalp ve Yürek Eğretilmeleri ve Ad Eksiltmeleri

Öz

Eğretilme kavramı, bugüne değin geleneksel anlamda şiir ve düzyazıda kullanılan bir söz sanatı olarak düşünülmüştür. Ancak Lakoff'un kuramsal dizisinde eğretilmeler (metaforlar) yazınsal dille sınırlı değildir; aksine günlük konuşma dilinde yer almaktadır ve bir zihinsel alanın bir başkası aracılığıyla kavramsallaştırılmasını şekillendirmektedir. Dolayısıyla yaşam, zaman, durum, değişim gibi soyut kavramlar eğretilme yoluyla dile getirilmektedir (Lakoff, 1993). Bu çalışmada Türkçe günlük söylemde sıkça kullanılan kalp ve yürek eğretilmeleri ve ad eksiltmeleri adı geçen kuramsal çerçevede ele alınmakta ve iki sözcüğün eş anlamlı olarak bilinmesine karşın eğretilmeler ve ad eksiltmelerde nasıl benzerlikler ve farklılıklar taşıdığı ortaya konmaktadır. Araştırma verileri ODTÜ Türkçe yazılı derlem (Say v.d., 2004), bir Türkçe sözlük ve iki Türkçe atasözü ve deyimler sözlüğünden toplanmıştır. Sonuçlar, yürek kavramının kalp kavramına göre eğretilme ve ad eksiltmede çok daha sık kullanıldığını ve kimi bağlamlarda birinin diğerinin yerine geçmediğini göstermektedir. Bu farklılığın neden kaynaklanabileceği çalışmada kısmen yorumlanmış olsa da; özellikle sözlü derlem ve halk-bilim yapıtları üzerinde daha fazla araştırmanın gerekliliği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: kalp, yürek, eğretilme, ad eksiltme, Lakoff'un kuramsal dizisi.

Genişletilmiş Özet

Metafor (eğretileme) kavramı bugüne değin şiir ve düzyazıda kullanılan bir söz sanatı olarak düşünölmüştür. Lakoff ve Johnson'ın (1980) ifadesiyle metafor, olağandan çok olağanüstüyü dile getiren bir kavram olarak görölmekte ve insan bilişindeki yaygınlığı gözden kaçırılmaktadır. Lakoff paradigması, metaforların edebi dille sınırlı olmayıp günlük dilde yer aldığına ve bir zihinsel alanı bir başkası aracılığıyla kavramsallaştırdığına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla hayat, zaman, hal, değişim, aşk gibi birçok soyut kavram metaforik olarak ifade edilmektedir; örneğin "Aşk bir yolculuktur" cümlesinde göröleceği gibi soyut bir kavram olan "aşk", "yolculuk" gibi daha somut bir kavramla (Lakoff, 1993) eşleşmektedir.

Lakoff ve Johnson'ın (1980) kuramı, metaforun insanların bir şeyi başka bir şey açısından anlamalarına ve deneyimlemelerine yardımcı olduğu tanımına dayanmaktadır. Bu kurama göre, insanın düşünsel sistemi metaforik olarak yapılandırılmıştır; bu nedenle metaforik kavramlar keyfi değil; sistematiktir. Sistematiklikleri, kaynak ve hedef alanların belirli bileşenlerinin, eşleşmelerin, unsurların, kaynak ve hedef alanların ilişkilerinin, deneyimsel temelin ve beyindeki kaynak ve hedef alanlara karşılık gelen sinirsel yapıların, metaforik dil ifadelerinin ve dil dışı gerçeğliklerin ve kültörel modellerin bileşiminden gelir. (Kövecses, 2005).

Bu çalışmada Türkçede sıklıkla kullanılan kalp ve yürek metaforları ve ad eksiltmeleri yukarıda belirtilen kuramsal çerçevede ele alınmaktadır. Türkçede kalp ve yürek eş anlamlı olarak bilinmekte ve eş anlamlı sözcüğü "anamları aynı veya birbirine çok yakın olan" olarak tanımlanmaktadır (Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, 2002). Sözlük tanımında olduğu gibi, kalp ve yürek bazı anlamlarda neredeyse aynı anlama gelmektedir. Öte yandan, ikisi de çeşitli bağlamalarda ve morfolojik formlarda farklı anlamlar taşımaktadır. O nedenle bu sözcükler, eş anlamlılar gibi birbirlerinin yerini alamaz; ancak "kısmi eş anlamlılar" olarak adlandırılabilir. Bu çalışmada, kısmen eş anlamlı olan kalp ve yürek sözcüklerinin Türkçedeki metafor ve ad eksiltmelerindeki kullanımları arasındaki benzerlik ve farklılıklar incelenmektedir.

Veriler, ODTÜ Türkçe Yazılı Derlemi (Say v.d., 2004), bir Türkçe sözlük (Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük, t.y.) ve iki Türkçe deyim ve atasözleri sözlüğünden (Püsküllöğlü, 2004; Türk Dil Kurumu Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, t.y.) toplanmıştır.

Elde edilen sonuçlara göre yürek, kalpten daha sık kullanılmaktadır. Taranan derlem ve sözlüklerde yürek ile ilgili 75 girdi ve 409 alıntı cümle varken kalp ile ilgili 36 girdi ve 301 alıntı cümle bulunmaktadır. Kalp ile ilgili girdilerin neredeyse yarısını kalbin organ anlamındaki kullanımı oluşturmaktadır. Buna karşın yürek sözcüğü yalnızca 18 kez organ anlamıyla kullanılırken geri kalan girdiler metaforik anlamlar içermektedir. Aynı şekilde, incelenen Türkçe atasözü ve deyimler sözlüklerinde de kalp sözcüğünün 35 girdisi görülürken yürek sözcüğünün 83 girdisi ile karşılaşılmaktadır.

Ayrıca her iki sözcüğün 8 benzer ve 7 farklı metaforik kullanımına rastlanmıştır. Kimi metaforlarda iki sözcük de benzersiz ve yeri doldurulamaz bir hedef alan olduğundan biri ötekini yerine kullanılmamaktadır. Bunun nedeni sözcüklerin etimolojik geçmişlerinin farklı olması olabilir; zira kalp Arapçadan Türkçeye geçmiş, yürek ise Türkçe bir sözcüktür. Kalp sözcüğü yazılı dildeki yerini 13. yüzyılda almaya başlarken yürek 8. yüzyıldaki Uygur metinlerinde görülmeye başlamıştır (Çetinkaya, 2007). Bu tarihsel durum, yürek sözcüğünün kalp sözcüğüne göre derlem ve sözlüklerde daha sık yer almasının nedeni sayılabilir ve bu sözcükler eş anlamlı olarak tanımlansa da tarih boyunca ana dili Türkçe olan insanlarda farklı duygu ve düşünceler çağrıştırmış olabilir.

Bu boyuta ek olarak, iki sözcük arasındaki metafor ve ad eksiltme farklılıkları, folk modeli kavramından yararlanarak açıklanabilir. Sonuçlardan yola çıkarak düşünülebilecek bir folk modele göre, naiflik, romantizm, kırılğanlık, nezaket ve merhamet kalbe atfedilmektedir. Yürek ise cesaretle, dayanışmayla ve bireyin yaşadığı olumsuzluklardan ötürü çeşitli mecazi yaralanmalarla iç içedir. Kalp, mecaz dışı kullanımlarda bile organ olarak ayrıcalıklı konumunu korumakta; yürek sözcüğünde olduğu gibi bir sakatat olarak yenilebilir bir gıda anlamı taşımamaktadır.

Bu derlem ve sözlük araştırmasında, metafor sınıflandırmaları ve olası bir kalp ve yürek folk modeli ortaya konmaya çalışılmıştır. Folk modellerini araştırmak için sözlü derlem ve folklorik eserler üzerinde daha fazla ve daha kapsamlı araştırma yapılması gerekmektedir. Küçük bir başlangıç olarak bu çalışmanın, iki kısmi eş anlamlı sözcüğün metaforik farklılıklarını görmek açısından bir çerçeve çizmesi umulmaktadır.

Introduction

In the movie *Il Postino* (Radford, 1994) a postman is assigned to deliver letters to the famous Chilean poet Pablo Neruda, who was exiled to a small island for political reasons. As the time goes by, their relationship evolves into a friendship throughout which the postman discovers poetry and the power of metaphors. When he falls in love with a girl in his neighborhood, he writes some of Neruda's "metaphorically loaded" lines to the girl to charm her. Understanding that her niece has been captivated by the poor postman's love letters, the girl's aunt, who does not approve this possible relationship at all, knocks at Neruda's door and complains about the postman as: "Your friend has lured my niece with his metaphors!"

Till these three major characters above -postman, girl and aunt- meet Neruda, none of them have ever heard of the word "metaphor". Therefore, all of them have produced their own definition depending on the change the concept has created in their lives. In the aunt's eyes, it is a dangerous way of seduction; for the postman, however, metaphors have become a new way of enjoying life.

Likewise, the way the concept of metaphor is handled in reference materials is not very different from the movie characters' approaches. In Merriam-Webster's Collegiate Dictionary (2000), it is defined as "a figure of speech in which a word or phrase literally denoting one kind of object or idea is used in place of another to suggest a likeness or analogy between them". The definition in Encyclopedia Britannica Online (2011, ¶ 1) is: "figure of speech that implies comparison between two unlike entities, as distinguished from simile, an explicit comparison signaled by the words "like" or "as"". Both definitions tend to handle metaphor as a "figure of speech" and a rhetorical device for writing influential poems and aestheticizing literary texts. In Lakoff and Johnson's (1980, p. 3) words, it is seen as "a matter of extraordinary rather than ordinary language"; however, its pervasiveness in human cognition is overlooked.

Taking this cognitive linguistic approach to metaphor as a point of departure, this study encompasses how Turkish speakers use "heart" metaphorically and metonymically to express their thoughts and emotions. Since heart has two equivalents in Turkish -*kalp* and *yürek*-, differences and similarities between the two are discussed. To this end, data were collected from METU Turkish Written Corpus (Say et al.,

2004) and Turkish dictionaries (Püsküllüoğlu, 2004; Türk Dil Kurumu [TDK] Atasözlere ve Deyimler Sözlüğü, n.d., TDK Büyük Türkçe Sözlük, n.d.).

Review of Literature

Metaphor: Lakoff and Johnson's (1980) theory is based on the definition that metaphor helps people understand and experience one thing in terms of another. According to the theory, human conceptual system is metaphorically structured, therefore metaphorical concepts are not arbitrary; they are systematic. Their systematicity comes from the combination of certain components which are going to be explained and exemplified below:

- source and target domains
- mappings
- entailments
- relationships of source and target domains
- experiential basis and neural structures corresponding to source and target domains in the brain
- metaphorical linguistic expressions and nonlinguistic realizations
- cultural models (Kövecses, 2005).

Source and target domains constitute the conceptual domains of a metaphor. Source domain provides the basis for drawing metaphorical expressions to understand the target domain (Kövecses, 2002). To illustrate, considering the metaphor "life is a journey", "life" stands for the target domain and "journey" stands for the source domain where mappings take their foundation.

Mappings are systematic correspondences between target and source domains, through which abstract concepts are concretized (Kövecses, 2002). Mappings are not arbitrary; on the contrary, they are grounded in the body, everyday experience and knowledge (Lakoff, 1993). In the abovementioned metaphor, one of the elements of "life" is "human", so the element of "journey" corresponding to human is "wayfarer". In other words, "wayfarer" in the source domain goes with "human" in the target domain. Therefore, "humans are wayfarers" is a basic example of mapping. If these mappings go beyond a simple source-domain correspondence, they are called "entailments" (Kövecses, 2005). For instance, in English, calling someone a "wet blanket" in a party is an entailment of the metaphor "enthusiasm is fire" (Kövecses, 2007). Further than mappings and entailments, the relationship of sources and targets can be

multidirectional; that is, a source can match more than one target or vice versa.

Experiential basis is related to real-life physical, social or cultural bases. For instance, “happy is up” and “sad is down” because a happy person has an erect and dynamic posture in contrast to an unhappy person’s drooping posture. (Lakoff & Johnson, 1980). In addition, the bodily experiential basis is called “embodiment”. For example, the conceptualization of “affection is warmth” is embodied in the experience of increase in body temperature as a result of affection. Accordingly, embodied experience activates certain neural connections in such a way that “when the area of the brain corresponding to affection is activated, the area corresponding to warmth is also activated” (Kövecses, 2005, p. 6). As a result, such an embodiment can be put into words by “metaphorical linguistic expressions” like “warm relationship” (Kövecses, 2005).

Nonlinguistic realizations can be called as real-life actualizations of linguistic expressions in cartoons, literary works, rituals, dream interpretation, myths, physical symptoms, social institutions, social practices, laws, foreign policy, forms of discourse. For instance, since “status is up” newborn babies are carried upstairs to ensure their success in certain rituals of some cultures (Lakoff, 1993). Moreover, cultural models of entities shape both linguistic and nonlinguistic realizations. For example, time is regarded to move in the cultures in which the culture-specific mental representation of time is that it is a moving entity (Kövecses, 2005).

Metonymy: Just like metaphor, metonymy has also been viewed as a matter of literary or figurative language; nevertheless, it is a conceptual phenomenon and it involves a cognitive process. In “She’s just a pretty face” (Lakoff & Johnson, 1980), *face* does not merely substitute the person; instead *face* evokes the person and person evokes the face to form a new, complex meaning (Radden & Kövecses, 1999). Likewise, in Turkish, *yüz*, which means face in English, includes the notion of honor and situation-specific identity (Ruhi & Işık-Güler, 2007). With regard to metonymy, Barcelona (2000, p. 4) provides a definition: “Metonymy is a conceptual projection whereby one experiential domain (the target) is partially understood in terms of another experiential domain (the source) included *in the same common experiential domain*”. The mappings in metonymy exist between domains and subdomains; as in the example “She’s just a pretty face” there is an interrelation between the part/subdomain (face) and the whole/domain (person).

Furthermore, metonymy operates within idealized cognitive model in respect of “contiguity” (Radden & Kövecses, 1999). The vehicle entity provides mental

access to a target entity when the two are contiguously related, that is, when they belong to the same domain. To illustrate, an author and his books belong to the same domain; they form a coherent whole and they are tightly linked in our experience of the world (Kövecses, 2002). Therefore, one can clearly infer from the sentence “I read Byron” that the speaker read one of Byron’s literary works.

Studies on “heart”: Kövecses (2002) counts “the human body” as one of the common source domains and reports a small-scale corpus study in which it was found that a large portion of metaphorical meaning derived from bodily experiences. Particularly in Turkish, speakers use parts of the body like *yürek* (heart), *kalp* (heart), *ciğer* (lung) or abstract bodily concepts like *iç* (inside), *gönül* (desire), *can* (soul), etc. in order to refer to their feelings (Aksan, 2006). Therefore, being a part of the body, “heart” is a common source and target domain for metaphors in several languages like Turkish.

Pérez (2008) dealt with conceptualizations of heart in five languages: French, Italian and Spanish, English and German. In most of the conceptualizations, the researcher found parallelisms among languages particularly when metaphors originated from bodily experiences. Idiosyncratic expressions and idioms derived from cultural and linguistic differences. As a result, the researcher concluded that if a metaphor is grounded in the body and mind, then it is expected to be universal. If it reflects idiosyncratic cultural aspects, cultural aspects in addition to cognitive aspects should be taken into account.

Adopting another culture-centered approach to studying metaphors, Pritzker (2007) worked on Chinese patients’ narrative accounts of depression. Rather than labeling heart as the one and only container of emotions, she focused on the brain metaphors serving the patients’ expression of their thoughts and emotions as well. She also drew attention to the Western categorization of heart for emotions and brain for thoughts, which was contradicted by the Chinese patients’ narrations in the study. The patients used both heart and brain for expressing their emotions and thoughts, and this was taken as an indication of multiplicity of metaphorical models of self in a Chinese context.

Metaphor studies in terms of heart metaphors in Turkish contexts are found to be scarce. Çalışkan (2010) worked on Turkish idioms and proverbs which take their conceptual domains from bodily organs, namely, foot, nose, ear, heart and face. She lists idioms and proverbs under each metaphorical conceptualization of the organs and

suggests teaching idioms and proverbs systematically within this framework. Yet, she does not make a distinction between the two equivalents of “heart” in Turkish: *kalp* and *yürek*.

Even though they are considered synonymous (TDK Büyük Türkçe Sözlük, n.d.), there are certain metaphorical and metonymical uses in which one cannot replace the other. Günay (2015) discusses the synonymy of *gönül*, *kalp* and *yürek* throughout the history of Turkish and points out that even though these three words appear to replace one another, they have several different senses in various contexts. She notes that in contemporary Turkish *gönül* and *kalp* can substitute each other in some religious senses whereas *yürek* is not used in that sense. As another example by Günay (*ibid.*), *kalp* and *yürek* may be used in medical contexts to refer to heart, but *gönül* cannot refer to an organ apart from few exceptional idioms like *gönlü bulanmak*.

Regarding the rarity of research on metaphorical and metonymical uses of “heart” in Turkish within Lakoffian paradigm, it is aimed to deal with differences and similarities between metaphors and metonymies in the domains of *kalp* and *yürek* in this study.

Method

Data were collected from METU Turkish Written Corpus (Say, et al., 2004) and dictionaries of Turkish idioms (Püsküllüoğlu, 2004; TDK Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, n.d.). On the basis of Lakoffian paradigm and components of metaphors, cases of metaphorical and metonymical uses of “heart” in Turkish were counted, grouped and analyzed to find an answer to the research question: “What are the similarities and differences between *kalp* and *yürek* in terms of metaphorical and metonymical uses?”

Findings

In the corpus the uses of *yürek* are more frequently encountered than the uses of *kalp*. 75 entries of *yürek* (including 409 excerpts) and 36 entries of *kalp* (including 301 excerpts) are examined. Almost half of the entries in *kalp* belong to literal uses of heart as the organ (143 excerpts). Standing in stark contrast, only 18 excerpts of *yürek* refer to the organ while the remaining is predominantly used for metaphorical conceptualizations (See Table 1). Likewise, in dictionaries of Turkish idioms, 35 idiomatic

expressions of *kalp* are listed, whereas idiomatic expressions of *yürek* are counted as 83. More frequent use of *yürek* is attributed to its being a Turkish word since it was seen in Uighur written texts in the 8th century while *kalp* was borrowed from Arabic and encountered in the 13th-century written texts (Çetinkaya, 2007).

Table 1. Percentages of Uses of Kalp and Yürek in METU Turkish Written Corpus (Say, et al., 2004)

	<i>kalp</i>	<i>yürek</i>
Literal use	47.5%	4.4%
Metaphorical and metonymical uses	52.5%	95.6%

Metaphors: Similar metaphorical conceptualizations of *yürek* and *kalp*

Yürek / kalp is a container of emotions: In almost all dialects of Turkish language, *kalp* or *yürek* is the place for emotions (Özkan & Şadiyeva, 2003), which is also reported in other languages (Pérez, 2008). Haşim (1928) shares the opinion of Chartier, a French philosopher, on the rationale for the worldwide perception of heart as the place of love and courage, about which Turkish is not an exception:

The word “heart” means both “love” and “courage” in every language. Since words have taken their meanings with the experience of centuries, this consensus in the meanings attributed to the word “heart” in every language evidences that folk observation has encountered the same truth in every era and in every country. He who does not know how to love does not know how to die, and war complements love. Folk wisdom accepting the “heart” as the center of love and heroism, which is located in the chest as the rich and noble region where the life forces are divided, does not place these two feelings in the stomach, which is the intestinal bed of nutrition and digestion. Thus, one is able to rise to the virtues of love and courage only by despising vulgar needs. Is it really possible to imagine a “love” or “courage” that keeps accounts like a merchant? (p. 28)

In addition to this universal conception of heart as a sublime container of emotions of love and courage, heart is used to support mind or brain in Turkish.

Daha fazla bozulmadan yeni kuşaklara ulaşabilmeleri için bizden yardım istediklerini fısıltılarıyla ulaştırıyorlar, kulaklarımızdan önce yüreklerimize ve beynimize. (In order to reach new generations without spoiling any more, they conveyed their wishes for our help by their whispers to our hearts and brains before our ears.)

Türkiye'nin başarısı, Müslümanların kalbinin ve aklının kazanılması için, hem

ABD hem de dünya açısından ok nemlidir. (In order to win Muslims' hearts and minds, Turkey's success is very important for both the USA and the world.)

Yerek / kalp is in the deepest: *Yerek / kalp is a place at depth where all secrets are kept.*

Mrekkep yreğindeki btn gizleri dkecek ortaya. (Ink will reveal all the secrets in his/her heart.)

Siz de kanatlı szler duymaktan hoşlanırsınız eminim bundan, kalbinizin bir kşesinde kk bir iyi nokta kalmıştır mutlaka. (You like hearing wingy words too, I'm sure about it, and in a corner of your heart a good small spot has absolutely stayed.)

Experiences are 'buried' in *kalp / yerek* as well:

Oğlunun cenazesinde gururla ve acısını ta yreğinin iine gmerek halay eki-yordu. (The mother danced the halay proudly in his son's funeral burying her sorrow just in her heart's inside.)

Biz, gemişte ne varsa gzel olan, yanımıza aldık, kalbimize gmdk. (We took whatever was good in the past and buried them in our heart.)

Similar to the conceptualization of burial of experiences, reviving beloved memory of a person in heart can be another entailment of "heart as the most secure and the deepest part" of the human.

O lmedi; kalbimizde yaşıyor. (He did not die; he lives in our hearts.)

Every event happening to this deepest part is conceptualized to have permanent effects on the human as well. Therefore, idiomatic phrases of *kalbine / yüreğine dokunmak (touch one's heart)* and *kalbine / yüreğine işlemek (perpetrate one's heart)* are used to express profound effects of events on the deepest part of the body.

O gn gelene dek, işıltılı vitrinlerin altında ısınabilmek için kibritler akacağız, ayaz yreğimize işleyecek, elimizdeki ateşi çocuklara doğru uzatacağız. (Until that day we are going to strike matches to warm under shining shop windows, crisp weather is going to penetrate our heart, we are going to pass the fire in our hands to children.)

stmzden geip giden şehrin *ta* kalbimize işleyen titreşimlerine bıraktım kendimi. (*I let myself go with the vibrations penetrating into our hearts of the city which passed above us.*) Because *yerek* and *kalp* are conceptualized to be located in the deepest place of the human body, in order to emphasize this distance, *ta* is additionally used to give the meaning "over there".

Yürek / kalp is restless: In line with the conceptualization of containing emotions, *yürek* and *kalp* overperform their “beating” function when the human body undergoes an intense emotive experience. This can be explained through humans’ experiential basis. Since in real life heart beats faster when the human experiences love, anxiety, etc, this excessive beating is expressed through certain verbs. The restlessness of *yürek / kalp* is conceptualized in its response to two main emotive situations:

Reactions to positive emotions like overjoy, excitement, exhilaration, etc: *Yürek / kalp* can react to events arousing such positive feelings through *atmak* (throb), *çarpmak* (throb), *kuş gibi çarpmak / çırpınmak* (flutter), *oynamak* (get loose), *oynatmak* (cause heart to get loose), *yerinden oynamak* (come loose), *kalkmak* (stand up), *kaldırmak* (cause heart to stand up), and onomatopoeic verbs like *hop etmek* (leap), *hoplamak* (leap), *hoplatmak* (cause heart to leap), *küt küt / güm güm atmak* (throb with several knocks), *kıpır kıpır olmak* (be fidgety).

Sevda için çarpan yüreklerimize kilit vuran devrimcilerdik. (We were the revolutionists who locked their hearts throbbing for love.)

In addition to these restless activities of heart, if extremity in excitement peaks, heart can “almost stop”.

Her aramaya gidişte, kazmaya başlayışta heyecandan kalpler duracak gibi olur. (In every search, in every excavation, hearts are on the verge of stopping out of excitement.)

Reactions to negative emotions like stress, tension, fear, etc: The verbs listed above can be used for expressing negative feelings as well.

İki gün iki gece uyku uyumadan çalışmıştık. Hazırlık tamdı. Herkesin kalbi küt küt atıyordu. *(We worked without sleeping for two days and nights. Preparations were complete. Everybody’s heart throbbed with several knocks.)*

Kendimi hasta gibi duyumsuyordum. Başımın ağrısı, yüreğimin huzursuz çırpınışı... (I felt ill. My headache, my heart’s uneasy flutter...)

Furthermore, *yüreğine / kalbine inmek* is used for articulating death and extreme fears, which means “being struck with paralysis in one’s heart”. Since the existence of a healthy heart is essential for being alive, extreme experiences may lead to death or fears as terrible as death. Another extremity, overanxiety, is expressed through the idiom of *yüreği / kalbi ağzında olmak* (having one’s heart in one’s mouth) or *yüreği / kalbi ağzına gelmek* (coming of one’s heart to one’s mouth). Considering

the conceptualization that heart is in the deepest place of the human body, this idiomatic expression visualizes how heart can rapidly come a long way from the very innermost to the mouth because of intensive anxiety as illustrated below:

Kuşkuluıydım. Heyecanlııydım. Oturur oturmaz çantasından bir zarf çıkardı, şunu okuyun, sonra konuşuruz, dedi. Yüreğim ağzıma geldi. (I was suspicious. I was nervous. The minute s/he sat down, s/he took an envelope out of his/her bag, “Read this and then we’ll speak”, s/he said. My heart came to my mouth.)

Yürek / kalp is virtue or evil: İyi kalpli / iyi yürekli stands for *good-hearted* and their opposites, *kötü kalpli / kötü yürekli* (bad-hearted) are used for describing evil people. *Temiz kalpli / temiz yürekli* (clean-hearted) can be used for describing *simple-hearted* people and both *açık kalpli* and *açık yürekli* mean *open-hearted*. However, opposites of neither cleanness (**kirli kalpli / *kirli yürekli*) nor openness (**kapalı kalpli / *kapalı yürekli*) exist in domains of *kalp / yürek*. When *kalpli* takes an adjective, it gains the meaning of the adjective used (Günay, 2015) and in the cases of *temiz* and *açık*, it gains the secondary meanings of the adjectives (e.g.: *temiz* means morally pure in this context); as a result, antonyms of their primary meanings cannot go together with *kalp*.

Yürek / kalp is material: The equivalent of *taş kalpli / taş yürekli* is *stony hearted* and its opposite *yumuşak kalpli / yumuşak yürekli* is *softhearted*. However, *yufka yürekli* (heart like phyllo dough) which also stands for softheartedness cannot alternate with **yufka kalpli* and it is not encountered in the corpus and dictionaries at all. This may be due to the etymological differences between *yufka* and *kalp* because the word *yufka* dates back to Central Asian Turkic languages (Terzi, 2006) and its use can be assumed as former as *yürek* while *kalp*, as mentioned before, began to be used later. Therefore, it can be deduced that *yufka* and *yürek* had already collocated before the appearance of *kalp* in the history of Turkish.

Yürek / kalp is sincerity: *Yürek / kalp* is conceptualized as the most sincere part of the human because it contains the purest forms of emotions hidden in the deepest part of the body, it reacts to these emotions and it represents the human’s true virtue or evil by its quality or its material. Thus, something coming from *yürek / kalp* is welcome as a sign of sincerity.

Saddam’la samimi ve nazik bir ortamda görüşme yaptıklarını belirten Tüzmen, “Sayın Saddam kalpten konuştu. Gerçekçi konuştu...” dedi. (Stating that they had a meeting with Saddam in a sincere and kind atmosphere, Tüzmen said: “Mr. Saddam spoke wholeheartedly. He spoke realistically...”)

Sigara bağımlısı olduğunuz sürece bir şeyi yürekte söyleyemezsiniz: mutlu, doyumlu ve huzurlu bir sigara içicisi olduğunuzu. (As far as you are a smoking addict, you cannot say one thing wholeheartedly: you are a happy, satisfied and peaceful smoker.)

Yürek / kalp is fillable: *Yürek / kalp* is conceptualized like a tabula rasa to be filled with new emotions. This may seem conflicting with the first assumption that *yürek / kalp* is already the container of emotions. On the contrary, it is related to the highlighting versus hiding functions of metaphors (Kövecses, 2002). In the ‘container’ metaphor, the heart limited to one certain emotion is highlighted, while its fillable aspect is hidden. Similarly, in the ‘fillable’ metaphor, the heart’s initial empty state and its refillability are highlighted, but its being a container is hidden.

İçimizi ısıtan, yaşam yollarımızı aydınlatan, yüreğimizi güven ve sınımsız bir sevgiyle dolduran, belki de bu dünyaya ait olmayan bir insandı. (He was such a person warming our innermost, illuminating our roads in life, filling our hearts with trust and a warm love, and maybe not belonging to this world.)

The idiom *yüreğini boşaltmak / dökmek* (empty / pour one’s heart) meaning relief after self-revelation is an entailment of this metaphor, as well.

Yürek / kalp is flexible: In Turkish, shape of the heart is not conceived as a fixed entity; it gives reaction to emotion-arousing happenings by being squeezed (*kalbi / yüreği sıkışmak*) and narrowing (*kalbi / yüreği daralmak*) for unpleasant experiences, widening (*kalbi / yüreği genişlemek*) for relief, and swelling (*yüreği kabarmak / şişmek*) for intensive pleasant or unpleasant emotions.

Eşber Beye haber salındı mı, Mahmut Bey? diye sorduğunu duydum, yüreğim korkuyla sıkıştı. (I heard s/he asked “Has news been brought to Eşber, Mahmut?”, my heart was squeezed with fear.)

Musa, kalbinin sıkıştığını hissetti. Kadın, kendisine bir şeyler söylemeye çalışıyordu galiba. (Musa felt his heart tightened. The woman probably tried to say something to him.)

Sevinçten yüreği kabardı Elmas’ın. (Elmas’s heart swelled out of joy.)

En basit olumsuzluk belirtisi, olasılığı, oluşumu yüreğimi daraltmaya yetiyor. (A simplest sign, possibility and occurrence of misfortune suffice to narrow my heart.)

Neden? Çünkü canımız sıkıldı bizim. Çok sıkıldı. İnsanlıktan konuşunca

genişliyor kalbimiz bir tek. (Why? Because we got annoyed. So annoyed. Our heart widens only when we speak about humanity.)

An entailment of this flexibility might be the pressurizable feature of heart as exemplified below:

Onu bu hallerde görünce uğursuz bir kasvet çöküyordu yüreğinin üstüne. (When s/he saw him/her in these circumstances, a sinister gloom flopped down on his/her heart.)

İçinde çok kötü, çok huzursuz, çok soğuk bir boşluk, sanki midesine, yüreğine, beynine oturmuş kara, soğuk bir sıkıntı topu vardı. (S/he had a very bad, very uneasy, very cold hollow in his/her inside as if there were a dark, cold ball of depression sitting in his stomach, heart, brain.)

Different metaphorical conceptualizations of *yürek* and *kalp*

Kalp rather than *yürek* is precious: Although *altın kalpli* (golden-hearted) is observed in 4 cases in the corpus, *altın yürekli* is not. Labeling gem-like value to *kalp* is also exemplified in *ırlanta gibi kalp* –heart like a brilliant- (Çetinkaya, 2007). The opposite of this value is put into words as *kalbi bozuk* (spoilt heart). The example below displays that a precious *kalp* can only be ‘won’ or ‘stolen’.

Bu birikimini en iyi şekilde değerlendirerek öğretmenlerin kalbini kazanabilir. (S/he can win his/her teachers’ hearts by making the most of his/her accumulation.)

Winning *kalp* exists, but winning *yürek* does not. The idiom *kalbine girmek* (enter one’s heart) also means winning a person’s heart. Since *kalp* is conceptualized as treasury, one has to deserve to enter it! Likewise, in the databases stealing one’s *kalp* exists, but stealing one’s *yürek* does not. Thus, ascribing gem-like values to *kalp* but not to *yürek* can be owing to Turkish speakers’ different image schemata of the two.

Kalp is mercy: *Kalp* represents mercifulness, but when the derivational morpheme of *-li* (with) is attached to *kalp* (**kalpli*: with heart), it does not describe merciful people. However, if the adjectives of *iyi* (good) and *kötü* (bad) or the nouns of *altın* (gold) and *taş* (stone) precede *kalp*, these combinations are used to describe existence or absence of mercy in a human being. In contrast, the derivational morpheme of *-siz* (without) can be attached to *kalp* (*kalpsiz*: heartless) to refer to merciless people. By the same token, one cannot become or be made ‘heartful’ (**kalplileş(tir)mek*), but

one can become or be made ‘heartless’ (*kalpsizleş(tir)mek*). Günay (2015) underlines that when *kalp* is used together with an adjective, it gives the sense that heart is full of a certain positive or negative emotion described by that adjective because *kalp* embraces all spiritual states. Therefore, it can be understood that using the derivational morpheme of *-siz* (as in *kalpsiz*) eliminates all humane feelings. The case in *yürek* is, though, different, which is to be dealt later in the paper.

Kalp is the center more than yürek: In Turkish monolingual dictionary (TDK, Büyük Türkçe Sözlük, n.d.) and in Çetinkaya’s research (2007), metaphorical conceptualization of “centrality” is restricted to *kalp* as the center of something. Similarly, more tokens for *kalp* (7 cases) are found in the corpus than the ones for *yürek* (4 cases). Particularly for organizations, foundations and countries *kalp* (5 cases) is more frequently used than *yürek* (1 case) in the corpus. This can be explained with tendency to use *kalp* as the organ. As *kalp* is located at the center of the body, centrality of something can be better explained with it. In addition, *kalp* is vital to body, so is a centralized phenomenon to its surroundings. Kövecses (2002) elucidates such relationships with correlations in experience and perceived structural similarity.

Türk modeli ve ‘enerji coğrafyası’nın kalbindeki Türkiye’nin jeostratejik konumu 11 Eylül dünyasında öylesine ön plana çıktı ki... (Turkish model and the geostrategic position of Turkey at the heart of energy region have come to the foreground in the world of September 11 in such a way that...)

Kalp is fragile; yürek suffers injuries: *Kalp* can be broken in Turkish, but *yürek* cannot. This may be due to the metaphorical conceptualization of *yürek* as courage, and there may be an underlying assumption that courage is a tough and infrangible thing.

Tibet bu davranışıyla benim kalbimi kırdı. (Tibet broke my heart with his behavior.)

On the other hand, *yürek* can get stung (*sızlamak*), get sprained (*burkulmak*), hurt (*acımak*), bleed (*kanamak*), smash (*parçalanmak*) and be wounded (*yaralanmak*) for sorrowful events.

Küçük çocukların katledilmesi yüreğimizi sızlatıyor. (Murders of very small children sting our hearts.)

Mersin’de 12 yaşındaki Senem Kısaç’ın 5 milyon lira ödemediği için karnesini alamayıp hastalanması, yürekleri burktu. (12-year-old Senem Kısaç’s not getting her

report card and falling ill as she could not afford to pay 5 million liras for it sprained hearts.)

Buraya niçin geldiğinizi anlatmaya kalksam inanın ÷lkem adına y÷reğim acır. (If I attempted to tell why you came here, believe me, my heart would hurt on behalf of my country.)

Kızının yumuşak dokularının her ezilişinde, annenin y÷reği kanamıştı. (The mother's heart bled for every smash of her daughter's soft tissues.)

Bu ağır tutum karşısında Dreyfus'un adalet için y÷rekleri paralayan haykırışını dinledi. (He listened to Dreyfus' outcry smashing hearts against that oppressive attitude.)

B÷t÷n bu gelişimin sonrasında birkaç haftadır yaşanan ve s÷ylenenler Fener'e sempati duyan ÷řk÷darlı çocuğun sarı - kırmızı y÷reğini derinden yaralıyor. (Following the entire event, the things that happened and were said for a few weeks deeply wound the yellow-and-red heart of the child from ÷řk÷dar liking Fener.)

In addition, only *y÷rek* is flammable, but *kalp* is not. *Kalp* can merely contain fire, but it cannot burn or melt. A clear, contrastive example can be found in the lines of *The Epic of Sheikh Bedreddin* by the famous Turkish poet, Nâzım Hikmet: “*O âteş ki kalbimin içindedir / tutuşmuştur / g÷nden g÷ne artıyor. / D÷v÷lm÷ř demir olsa dayanmaz buna / eriyecek y÷reğim...*” (“*The fire in my heart / has burst into flame / and is mounting daily. / Were my heart wrought iron, it could not resist, / it would melt...*” tr. by Blasing & Konuk, 2002)

Entailments of the flammability of *y÷rek* can be seen in the onomatopoeic verb *cız etmek* in which “*cız*” is the sound of burning, and in the idioms of *y÷reğine su serpmek* (*sprinkle water at one's heart*) and *y÷reği serinlemek / y÷reğini serinletmek* (*heart's cooling / cooling one's heart*) in case of a relief.

As seen in the examples above, *y÷rek* suffers more injuries and burns in comparison to *kalp* since *y÷rek* is a dynamic power which provides the link between interior and exterior forces, and burning of *y÷rek* depicts one's firm belief in God in Islam (Günay, 2015). The reason behind this difference may be found in the etymological roots of *y÷rek*. It came from the verb *yür÷mek* (to walk), and it used to include the meanings of moving, walking and working (Eyuboğlu, 2004). Consequently, *y÷rek* as a moveable entity may run the risk of getting injured, burning and melting.

Yürek is the stomach: In the idioms *yüreği bayılmak* (fainting of heart) and *yüreği ezilmek* (crushing of heart) the meaning is ‘getting hungry’ and in *yüreği bulanmak* (nausea of heart) and *yüreği kabarmak* (swelling of heart) ‘being nauseated’ is meant. As Çetinkaya (2007) reports, *kalp* refers to the heart itself, whereas *yürek* embraces a wider part of the body as it alternates with words like *iç* (inside), *bağır* (chest), *karın* (stomach) in certain idioms such as *içi ezilmek* (crushing of inside) and *yüreği ezilmek* (crushing of heart).

Yürek is courage: *Yürek* is used to refer to courage, but *kalp* is not. *Yürek* can also take derivational morphemes of *-li* (with) and *-siz* (without), which evinces the conceptualization that *yürek*, denoting courage, can be later added to the body or removed from it. However, *kalp*, that is thought to already exist as a vital organ, can only be removed as in *kalpsiz*. Thus, one can be ‘with heart’ (*yürekli*), one can ‘get heartened’ (*yüreklenmek*) or one can ‘hearten someone’ (*yüreklendirmek*) for instilling brevity, but one cannot be described as **kalpli*, they cannot get heartened with *kalp* (**kalplenmek*), nor can they hearten another with it (**kalplendirmek*).

Baştakiler kıskırtılmış kalabalığa karşın, mertçe, yüreklice davranırlarsa her şey kolayca düzelecek. (Despite the provoked crowd, if the rulers act manfully, heartfully, everything will get better.)

Kendi takımına alır, oyuna katkıda bulunmama yardımcı olur, paslaşır, yürekendirir, iyi oynamam için desteklerdi. (He used to pick me for his team, help me contribute to the game, pass, hearten, support me to play well.)

The idiom *yüreğini koymak* (put one’s heart into) can also be taken as an entailment of this metaphor since it involves plucking up courage and taking initiative.

Sayın genel başkanım, gelin koyun yüreğinizi, merkez soldaki bir büyük buluşmayı, ulusalcılık ve namusluluk temelindeki bir büyük uzlaşmayı yaratalım. (Dear general president, come and put your heart, let us create a great meeting at the center-left, a great consensus based on nationalism and honesty.)

Yürek is a means of solidarity: Particularly when preceded by the adjective *tek* (one, single), *yürek* functions as a tool to describe all the people involved in a solidaristic act as if their hearts beat simultaneously.

Türkiye Cumhuriyeti benim tanık olduğum en zor günlerini geçiriyor. Ulusal güçler ortak değerlerde tek yürek olarak birleşmek zorundadır. (Turkish Republic is going through the most difficult days I have ever witnessed. National forces have to unite on common values as one heart.)

Metonymies

Similar metonymical conceptualization of *yürek* and *kalp* for the human:

Both *kalp* and *yürek* have part-whole relationship in metonymical expressions. It should be noted, however, this part-whole relationship is not between the organ and the body. Heart represents the human or his/her personality.

Meydanlara sığar mıydı acep yalnız kalplerin ayak sesleri? (I wonder if lonely hearts' footsteps would fit in squares.)

Ben de seni, temiz, bilinçli bi yürek olarak bilirdim. (I supposed you to be a pure, conscious heart.)

Different metonymical conceptualization of *yürek* and *kalp* for heart diseases: *Kalp* is used to refer to cardiac illnesses such as heart failure, heart attack, etc, but *yürek* is rarely preferred. This may be due to the more frequent use of *kalp* as the organ (Çıkmaç, 2006) because after Turks had accepted Islam, *kalp* entered Turkish as an equivalent of *gönül*, but semantic extension resulted in using *kalp* as the organ pumping blood (Eyuboğlu, 2004). Therefore, in the idealized cognitive model (Radden & Kövecses, 1999), *kalp* is more contiguous to diseases.

Bir - iki yıl sonra sevgili Selâhattin ağabey kalpten öldü. Nur içinde yatsın... (A few years later beloved brother Selâhattin died of heart. Rest in peace...)

Discussion

Although there are cases in which *kalp* and *yürek* can replace each other, *kalp* is a unique and irreplaceable target domain and *yürek* is another unique and irreplaceable target in certain metaphors. This may be due to the different etymological histories of the words; that is, *kalp* was borrowed from Arabic following the acceptance of Islam, whereas *yürek* has been a long-standing Turkish word since it was used in first written texts (Çetinkaya, 2007; Günay, 2015). Therefore, this historical background might be the reason behind the frequency of entries of *yürek* in corpora. Besides, these words might have evoked different things in people's image schemata throughout the history.

In addition to this diachronic dimension, the metaphorical and metonymical variation between the two words can be attributed to different folk models. Folk models are considered to be simplified cultural models of understanding (Radden, 2001). While fragility, kindness, mercifulness are ascribed to *kalp*, *yürek* is the token for

courage, solidarity and several kinds of metaphorical injuries for expressing sorrow. Furthermore, Çetinkaya (2007) suggests that in Turkish prose the emotive concepts of courage and fear are associated with *yürek*, but love and romance are more frequently associated with *kalp*. Similarly, while the idiom *kalbi dolu* (one's heart filled with someone special) and its opposite *kalbi boş* (one's empty heart lacking significant other) are used to refer to involvement in a romantic relationship, **yüreği dolu* and **yüreği boş* are not encountered in the corpora. The proverb *kalp kalbe karşıdır* (Heart faces heart) means "love is mutual" (TDK, Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, n.d.), but it cannot be alternated with **yürek yüreğe karşıdır*.

Then the possibility of diverse folk models can be taken into account: There might be a folk model of *kalp* as something naïve, romantic and fragile, *yürek* as something bold and confronting difficulties. As another possibility, *kalp* may enjoy an aristocratic image as it was much used in romantic poems of *Divan* poetry appealing to the governors and bureaucrats of the Ottoman Empire, and *yürek* which was recorded in Turkish folk poems and songs may have belonged to larger populations throughout the history. Even in literal uses, *kalp* maintains its privileged status as the organ. It cannot be lowered to the "edible" level of *yürek* as a type of sweetbread. In the corpus, the use of *kalp* as the meat for human consumption was not encountered, but 4 excerpts of *yürek* in this respect were found. There is also an idiom in Turkish as "*yürek yemek*" (to eat heart) which refers to daring acts of people. Therefore, while one can easily eat *yürek*, what exempts *kalp* from being a part of the human diet might be found in the abovementioned folk model.

Though simplistic the assumptions may be, more systematic and diachronic investigation into heart in Turkish folklore together with its poetry, prose, legends, lyrics, idioms, proverbs, lullabies, etc. may yield valuable results. Also in such a study, it should not be disregarded that metaphorical and metonymical distinctions between *kalp* and *yürek* may have social, ethnic, regional, stylistic and individual dimensions (Kövecses, 2005).

Seeing that metaphors and metonymies constitute indispensable parts of languages, Turkish language instruction cannot escape raising metaphorical and metonymical consciousness. Yağız and Yiğiter (2007) suggest designing classroom activities to teach the unknown through the known by teaching mappings and to make students aware of both universality of metaphors and cross-cultural dissimilarities. Moreover, Çalışkan (2010) advocates teaching idioms and proverbs within the frame-

work of conceptual metaphors instead of grounding teaching process on memorization of a set of arbitrarily formed idioms. Accordingly, this study may provide a basic outline to teach idioms constructed with *kalp* and *yürek* to learners of Turkish as a foreign language.

Conclusion

This study was an English language teacher's attempt to examine two seemingly synonymous Turkish words (*kalp* and *yürek*) in the Lakoffian paradigm of metaphors. On the basis of corpus and dictionary data, it was observed that the words do not have the same meaning in several contexts. Hence, it is concluded that the differences between the two words might be based on folk models originating from different historical backgrounds of the words. These possible folk models are thought to deserve further linguistic and etymological research^{1*}.

^{1*} The author is grateful to Prof. Dr. Ümit Deniz Turan for her valuable comments.

References

- Aksan, M. (2006). The container metaphor in Turkish expressions of anger. *Mersin Üniversitesi Dil ve Edebiyat Dergisi*, 3 (2).
- Barcelona, A. (2000). Introduction: The cognitive theory of metaphor and metonymy. In Barcelona, A. (ed.), *Metaphor and Metonymy at the Crossroads: A Cognitive Perspective* (pp. 1-29). Berlin: Mouton de Gruyter.
- Blasing, R., & Konuk, M. (2002). *Poems of Nazım Hikmet: Revised and Expanded*. New York: Persea Books.
- Çalışkan, N. (2010). Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde söz varlığını geliştirme: Kavramsal anahtarlar aracılığıyla deyim öğretimi. *Turkish Studies*, 5 (4), 258-275.
- Çetinkaya, B. (2007). *Bağlam içerisinde yürek ve kalp sözcükleri*. Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 9 (1), 111-134.**
- Çıkmaz, S. (2006). *Türkçe anatomi terimlerinin etimolojik ve semantik açıdan incelenmesi*. Yayınlanmamış doktora tezi. Edirne: Trakya Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Encyclopædia Britannica Online (2011). Retrieved December 24, 2011 from <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/377872/metaphor>
- Eyuboğlu, İ. Z. (2004). *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Günay, N. (2015). Türk dilinde eş anlamlılık ve “gönül, yürek, kalp” kelimeleri. *Türkbilig*, (29), 121-146.
- Haşim, A. (1928). *Gurebahane-i Laklakan*, hzl. Timur Aydın (2020). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nâzım Hikmet (2002). *Benerci Kendini Niçin Öldürdü?* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lakoff, G. (1993). The contemporary theory of metaphor. In Ortony, A. (ed.), *Metaphor and Thought* (pp. 202-251). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kövecses, Z. (2002). *Metaphor: A Practical Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Kövecses, Z. (2005). *Metaphor in Culture: Universality and Variation*. New York: Cambridge University Press.
- Kövecses, Z. (2007). Variation in metaphor. *Ilha do Desterro*, 53, 13-39.
- Merriam-Webster's Collegiate Dictionary (2000). Incorporated electronic version 2.5.
- Özkan, F., & Şadiyeva, G. (2003). Somatik deyimler. *Bilig*, 24, 135-157.
- Pérez, R.G. (2008). A cross-cultural analysis of heart metaphors. *Revista Alicantina de Estudios Ingleses*, 21, 25-56.

- Pritzker, S. (2007). Thinking hearts, feeling brains: Metaphor, culture, and the self in Chinese narratives of depression. *Metaphor and Symbol*, 22 (3), 251-274.
- Püsküllüoğlu, A. (2004). *Türkçe Deyimler Sözlüğü*. Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Radford, M. (Director) (1994). *Il Postino* [Motion picture]. United States: Walt Disney Studios.
- Radden, G. (2001). The folk model of language. *Metaphorik.de*, 1. Retrieved January 14, 2012 from <http://www.metaphorik.de/01/radden.htm>
- Radden, G., & Kövecses, Z. (1999). Towards a theory of metonymy. In Panther, K.U.; Radden, G. (eds.), *Metonymy in Language and Thought* (pp. 17-60). Amsterdam: John Benjamins.
- Ruhi, ř., & Işık-Güler, H. (2007). Conceptualizing face and relational work in (im) politeness: Revelations from politeness lexemes and idioms in Turkish. *Journal of Pragmatics*, 39(4), 681-711.
- Say, B., Zeyrek, D., Ofłazer, K., & Özge, U. (2004). "Development of a corpus and a treebank for present-day written Turkish", (Proceedings of the Eleventh International Conference of Turkish Linguistics, August, 2002) In İmer, K.; Dođan G. (eds.), *Current Research in Turkish Linguistics*, pp.183-192, Eastern Mediterranean University Press.
- Türk Dil Kurumu Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü [electronic version] (n.d.). Retrieved March 7, 2012 from <http://tdkterim.gov.tr/atasoz/>
- Türk Dil Kurumu Büyük Türkçe Sözlük [electronic version] (n.d.). Retrieved January 3, 2012 from <http://tdkterim.gov.tr/bts/>
- Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük [electronic version] (2002). <https://sozluk.tdk.gov.tr/>
- Terzi, ř. (2006). Baklavanın alt kimliği de, üst kimliği de karışık. *Hürriyet Pazar*, 21.05.2006.
- Yağız, O., & Yiğiter, K. (2007). Metaphor in the axis of language, thought and language teaching. *KKEFD/JOKKEF*, 16. 234-246.

Sâilî-i Şîrâzî'nin Dîvân'ında Kozmik Unsurlar

Serpil YILDIRIM*

Zeynep GÜLZAR**

Öz

Tabiatın önemli bir parçası olan kozmik âlem deyince ilk başta aklımıza gökyüzü, felek, güneş, yıldızlar, ay, gezegenler ve bunlarla ilgili kavramlar gelir. Şairlerimiz ve yazarlarımız, değişik özellikleri dolayısıyla bu unsurlara eserlerinde sıklıkla yer vermişlerdir. Bu unsurları şiirlerinde kullanırken şairler, yalnızca kelimelere vakıf olmadıklarını, içinde yaşadıkları evrenin sakinlerini yani felek kavramını, yıldızları, yıldız kümlelerini, gezegenleri ve diğer kozmik unsurları yakından tanıdıklarını gözler önüne sermişlerdir. Bu unsurlar, güneş ve ayda olduğu gibi bazen şekilleri ve özellikleri dolayısıyla sevgiliye benzetilmiş ve âşık için benzersiz oluşu yönüyle ele alınmıştır. Bazen de felekte olduğu gibi gerek sürekli dönüşü, gerekse yükseklere bulunuşu, ulaşılmaz oluşu gibi özelliklerinden dolayı olumsuzluklarla birlikte anılmıştır. Sonuç itibari ile şairler, farklı çağrışımlarla şiirlerine güzellik katmanın yanı sıra bu tür kullanımlarla da okuyucuya hayal gücünü genişletme adına eşsiz imkânlar sunmuşlardır. Edebî metinler dikkatle incelendiğinde bunların çoğunun, gerçekte o devir insanının gökyüzü hakkındaki samimi fikirlerinin yansıması olduğu açıkça görülür. İşte Farsça söyleyen 16. yüzyıl Osmanlı şairlerinden olan Sâilî-i Şîrâzî'nin Dîvân'ı da içinde bir hayli kozmik unsur barındıran bir eserdir. Dolayısıyla bu çalışma, Sâilî'nin Dîvân'ındaki kozmik unsurların tespit edilerek bu unsurların özelliklerini ve ne şekilde ele alındıklarını örnekler vererek ortaya koyma amacıyla oluşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sâilî-i Şîrâzî, gökyüzü, felek, yıldızlar, kozmik unsurlar, 16. yüzyıl.

* Arş. Gör. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye.
Elmek: yldrmserpil44@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9566-7232>.
** Öğr. Gör., Kırıkkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Mütercim-Tercümanlık (Farsça) Anabilim Dalı, Kırıkkale, Türkiye.
Elmek: abdigolzar@yahoo.com.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1623-6504>.

Geliş Tarihi / Received Date: 23.03.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 24.07.2021

DOI: 10.30767/diledeara.901780

Cosmic Elements In Diwan Work Of Saeli-ye Shirazi

Abstract

When we talk about the cosmic universe, which is an integrate part of nature, the first thing that comes to our minds is the sky, the sun, the stars, the moon, planets, and other related concepts. Due to their various properties, our poets and writers have used these elements in their works. While using these elements in their poems, the poets revealed that they do not only know the words, but that they closely know the inhabitants of the universe they live in, namely the concept of destiny, stars, star clusters, planets, and other cosmic elements. These elements, as in the sun and the moon, were sometimes likened to the lover due to their shapes and features and were discussed in terms of being unique for the lover. Sometimes, as in fate, it was mentioned with negativities due to its features such as its constant rotation, being at high altitudes, and being inaccessible. As a result, poets not only added beauty to their poems with different connotations but also offered unique opportunities to expand the reader's imagination with such applications. When the literary texts are examined carefully, it becomes clear that most of them are reflections of the sincere ideas of the people of that era about the sky. There are various cosmic elements in Diwan of Saeli-ye Shirazi, one of the 16th-century Ottoman poets who sang in Persian. Therefore, this study has been composed to carried out the cosmic elements in Saeli-ye Shirazi's Diwan and introduce the features of these elements and how they were tackled by giving examples.

Keywords: Saeli-ye Shirazi, Sky, Fate, Planets, Cosmic Elements, 16th century.

Extended Summary

Nature is an indispensable part of life. Because human beings sustain lives inside nature. Nature and the environment where human beings inhabit have an inherently great effect and importance on their lives. One of the natural consequences of this situation is the reflection of the nature in a poet and his poems. Every poet is affected by nature and the environment where he has lived and somehow reflects his emotions and passions in his poems. But this reflection is not materialized in ottoman poetry in real terms. For this reason, Ottoman poets' resort to *mazmuns* (propositions) by expressing a feeling more poetic and stronger when they want to explain more than its true meaning. Ottoman poem has emerged by avoiding true meanings of words and thus becoming a *mazmun* and thanks to meaning relations of this *mazmuns* between themselves using metaphorical and symbolic narrations.

The cosmic universe is also an integrate part of nature. At first, the sky, the earth, the sun, the skies, the moon, the planets, and related concepts comes to our minds when we talk about the cosmic universe. These elements have been appeared in the works of our poets and writers in our literature because of their varied properties. To be used different cosmic elements successfully by poets in their poems was proof of high-level knowledge of poets of that period other than the fields of literature and poetry. These elements, which has been frequently benefitted by many ottoman poets, were widely and with various meanings referred to by Saeli-ye Shirazi, who is one of the Persian-speaking ottoman poets during the 16th century, in his *manzum* work named Saeli-ye Shirazi's Diwan dedicated to Yavuz Sultan Selim. Consequently, this work has been produced to establish cosmic elements that took part in Diwan of Saeli and indicate how he used these elements in his poems. Cosmic elements have been evaluated under the headings of the sky, the earth, stars and star clusters, the planets, and other cosmic elements. But before evaluation, brief information has been given on the life and works of Saeli. In the light of this information, the oldest information on our poets has been recorded in Mecalisu Nefais of Ali Shir Nevai that poet has been cited as Mawlana Saeli in this work. It is clearly stated in the source that he is originally from Turkestan. It has been determined that during Bayezid II period, namely between the years 1480-81, he was in Rum based on his remarks of Saeli. In the light

of this information, it is possible to state that Saeli, after leaving Iranian at a young age, has been spent at least forty years of his life in Rum, Rumeli, and Istanbul. Saeli stated that he was in Istanbul when he started to write his work named Diwan. This work, which was started to be written by Saeli-ye Shirazi on behalf of Yavuz Sultan Selim in 912/1512, was published in the Ankara National Library at 06 Mk. Yz. It is located between sheets 214b and 383b of the corpus registered in A6799.

Saeli sometimes praised the sultan for his discernment, wisdom, intelligence, supremacy, generosity, strength, and compassion by associating these characteristic aspects with brightness or being numerous of stars or being at the highest level like the sky or with their beauties. In some cases, fate has been regarded as an obstacle to the reunion with one's beloved and sometimes has been handled its cruelty, bloodshed and cannot be known by anyone. Sometimes dealt with earth for being ninefold, dome-shaped, tent-like, and old aspects. Other cosmic elements like the moon, cloud, rainbow, the highest point in the sky, and dawn have been referred to when describing the lover's beauty, bloody tears of a lover, being unattainable by the lover, or suffering that has not been greeted with loyalty. Among these things, cosmic components have also profited as a satirical element. Saeli approached the stars for their brightness, supremacy, and heights in his poems. The stars are also a metaphor for an army, slave, and teardrop. For instance, multitude and scattered stars depict a disordered army defeated in the war. Sureyya star, also known as Ülker or Pervin star, has been cited as Sipah namely soldier for expressing a multiplicity of their numbers. Saeli depicted Sultan's clever aspect with Mercury planet that has features religion, modesty, wisdom, and mind in his Sultan praise poem. He dealt with the solar system for resemblance to the crown for its glow, to gloss for nonstop rotation, and to Romeo or beggar for continuous turn and arriving at the same point. Saeli mostly used this planet for its glossiness, supremacy, and strength aspects.

Giriş

Tabiat hayatın vazgeçilmez bir parçasıdır. Çünkü insanoğlu yaşamını tabiatın içerisinde idame ettirmektedir. Doğal olarak tabiatın, içinde yaşanan çevrenin insanoğlunun hayatında büyük bir etkisi ve önemi vardır. Bu durumun doğal bir sonucu da sanatçıda ve şairlerinde tabiatın yansımaları görülmesidir. Her sanatçı içinde bulunduğu çevreden, doğadan etkilenir ve bir şekilde duygularını ve tutkularını eserlerine yansıtır. Ancak bu yansıma divan şiirinde reel olarak gerçekleşmez. Bu nedenle divan şairleri bir duyguyu daha şiirsel ve daha güçlü ifade ederek gerçek anlamından fazlasını anlatmak istediklerinde mazmunlara başvururlar. İşte divan şiiri, metaforik ve sembolik anlatımlarla kelimelerin gerçek anlamlarından sıyrılarak birer mazmun haline gelmeleri ve bu mazmunların kendi aralarındaki anlam ilişkileri sayesinde hayat bulmuştur. Dolayısıyla divan şiirinde mazmunların çok büyük önemi vardır.

Kozmik âlem de tabiatın önemli bir parçasıdır. Kozmik âlem deyince ilk başta aklımıza gökyüzü, felek, güneş, yıldızlar, ay, gezegenler ve bunlarla ilgili kavramlar gelir. Bu unsurlara, değişik özellikleri dolayısıyla şairlerimiz ve yazarlarımız tarafından sıklıkla eserlerinde yer verilir. Şairlerin şiirlerinde çeşitli kozmik unsurları başarılı bir şekilde kullanmaları, dönemin şairlerinin edebiyat ve şiir dışındaki alanlar hakkındaki bilgilerinin ne kadar üst seviyelerde olduğunun bir kanıtı niteliğindedir. Divan şairlerinin birçoğu tarafından sıklıkla kullanılan bu unsurları XVI. yüzyıl Farsça söyleyen Osmanlı şairlerinden Sâilî-i Şîrâzî de *Dîvân*'ında çokça ve çeşitli anlamlarda kullanmıştır. Dolayısıyla bu çalışma Sâilî'nin *Dîvân*'ında yer alan kozmik unsurları tespit etmek ve şairin bu unsurları şiirlerinde nasıl kullandığını belirtmek amacıyla oluşturulmuştur. Kozmik unsurlar; gökyüzü-felek, seyyareler, yıldızlar ve yıldız kümeleri ve diğer kozmik unsurlar gibi başlıklar altında değerlendirilmiştir.

Sâilî'nin 912/1512 yılında Yavuz Sultan Selim adına yazmaya başladığı *Dîvân*'ı, Milli Kütüphane'de 06 Mk. Yz. A6799'da² kayıtlı olan külliyyatın 214b ila 383b yaprakları arasında yer alır.

1. Eserde Yer Alan Kozmik Unsurlar

1.1. Gökyüzü-Felek: Felek, gerdun, çarh, asuman, sipihr, sema ve arş gibi gökyüzüyle ilgili ifadeler edebi eserlerde çokça kullanılmış ve şairler tarafından daha çok yükseklik, yücelik, genişlik, sonsuzluk, parlaklık gibi özellikleriyle anılmıştır. “*Kale, perestâr, peleng, pîr, top, tevsen, cevşen, çenberî, çevgân, hâtem, hung, atlas, çetr, hisar, dam, hayme, kubbe, tâk, gerdân, tâs, nüh, kebûd, firâş-ı zer-keş, kebûd, çînî, mînâ, nil-gûn, âb-gîne, levh-i zeberced nigûn-sâr*” (Çavuşoğlu 2017: 250-251) gibi kelimelerle birlikte benzetme yoluyla kullanılan felek; yaşlılığı, dönemliği, kimseye yâr olmaması ve kahpeliği gibi özellikleriyle daha çok şikâyetlere neden olmuştur (Pala 2011: 150)

Birinci ve en alttaki felek Ferş, sekizinci felek Kürsî, dokuzuncu felek ise Arş olarak da adlandırılmış, dokuz feleğin tamamına ise nüh-felek denmiştir (Gülüm 2014: 522). Tasavvuf edebiyatında “dokuz eflâk”, “göğün dokuz katı” demektir. Eski Türklere göre gök 9 kat olduğu için dokuz sayısı onlar için eski ve kutlu sayılır (Ögel 2014: 196). Sâilî de, şiirlerinde feleği, zalimliği, kahpeliği ve yaşlı olması ve dokuz kat olması yönleriyle ele almıştır:

ای سلیمان منزلت شاهى که بهر خدمتست
شش جهت نه چرخ هفت انجم بچار ارکان رسید

“*Ey Süleyman, hizmete ait olan padişahlık makamı, altı yön, dokuz felek ve yedi yıldızı her dört erkâna³ da ulaştırdı.*”

(Sâilî, vr. 226a)

Felek, kimi zaman sevgiliye kavuşma engeli olarak karşımıza çıkar ve vuslat hasreti çeken âşığı ayrılık gamına düşürür. Visâl günlerinde iyice kibirlenen feleğin bu mağrur hali âşığı şikâyet ettirir:

از لب یار باشدم جام وصال آرزو
گرچه که هرگز از فلک کار نشد بکام ما

1 Şairin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Serpil Yıldırım, Sâilî-Şîrâzî ve Târîh-i Âl-i Osmânî'si (İnceleme-
metin-çeviri), Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: (yayınlanmamış doktora tezi).

2 Sâilî-Şîrâzî, Külliyyat-i Sâilî-i Şîrâzî, Yz., Milli Ktp., No 06 Mk. Yz. A 6799.

3 Doğu, batı, kuzey, güney. Yani padişah her şeyi; altı yönü, dokuz feleği ve yedi yıldızı bile dünyanın dört bir yanına ulaştırdı. Aynı zamanda enâsır-ı erbaa olarak da geçen çar erkan, bütün varlıkların yapısında değişik şekillerde bulunan ateş, hava, su ve toprak'tır.

“Gerçi felek hiçbir zaman muradımı vermedi ama sevgili dudağından vuslat kadehini içmeyi arzuluyorum.”

(Sâilî, vr. 272a)

سوخت دود آه شام هجر بی زلفت مرا
این شکایت نیست از درد دلم هست از فلک

“*Senin saçın olmadan ayrılık gecesinin ah ateşi beni yaktı; bu şikâyet değil, felekten dert yanmadır.*”

(Sâilî, vr. 324b)

Feleğin zalim olduğu düşüncesi divan şairleri arasında bir hayli yaygındır. Bunun sebebi; hayattan muratlarını alamayan şairlerin, bu durumdan mesul tutacakları bir günah keçisi arayışıdır. Genellikle felek; zalim, kindar, adaletsiz ve acımasız olarak ele alınmıştır. Aşağıdaki beyitte, felek, aşığının kanını döktüğü için hunhar ve zalim olarak betimlenir. Sâilî, kahpeliği ve zalimliği gibi özellikleri üzerinden feleğe duyduğu şikâyeti şiirinde şöyle dile getirmiştir:

این کهن اوراق گردون کاندرو انجم بسوخت
از پی خون تو می گردد نه نیکو محضرت

“*İhtiyar felek yıldızları sana iyilik olsun diye değil, kanının peşinde olduğu için yaktı.*”

(Sâilî, vr. 224b)

قصد دندان تو دارد ظاهرا زال آسمان
کش دو پستان کرده پر شیر از مه و خور دربرست

“*Yaşlı felek memelerine aydan süt doldurmuş, güneşi de koynuna almış; anlaşılan seni alt etmeye niyetlenmiş.*”

(Sâilî, vr. 224b)

Şahnâme’ye göre İran kahramanı Sam’ın, doğuştan ak saçlı olan oğluna Zâl yani yaşlı adı verilmiştir. Bu yüzden de Sâilî, yukarıdaki beyitte feleğin ihtiyarlığı yönünü belirtmek için ismi ihtiyarlık sembolü haline gelen Zâl’ı benzetme unsuru olarak kullanmıştır:

عید تا در قصر جاهت یافت عزت آسمان
فرش پای عید را از مهر و مه دمر کشد

“*Bayram, senin ihtiyarlı sarayında şeref bulduğu zaman felek, bayramın getirdiği tazeliği güneş ve aydan çaldı.*”

(Sâilî, vr. 229a)

Felek, pek çok şair tarafından tas veya kâse şeklinde tasavvur edilerek çeşitli benzetme ve söz oyunlarına zemin hazırlamıştır. Sâilî ise, felek kâsesini, işret şarabıyla dolu bir kadeh olarak tasavvur etmiştir.

مجوی باده عشرت ز کاسه گردون
کجا ز جام نگون می طمع کند هشیار

“*Feleğin kâsesinden işret (eğlence) şarabı bekleme; akıllı kişinin, feleğin kadehinden şarap umduğu nerede görülmüş.*”

(Sâilî, vr. 248b)

1.2. Gezegenler (Seyyareler)

Zühâl (Keyvân, Satürn, Sekendiz): Yedinci felektedir. Farsçada “Keş” ve “Keyvân” da denir. Tabiatı aşırı soğuk ve kurudur. En uğursuz yıldız kabul edilip felaket getireceğine inanılır (Şentürk 1994: 69). Korkaklık, cehalet, cimrilik, yalancılık, gam ve kin, onun vasıfları arasındadır. Bu seyyarenin etkisi altında olanlar korkak, yalancı, cahil, ahmak ve kindar olurlar. Eski yıldız ilmine göre uğursuzlukların kaynağı olarak görülen Zühâl edebiyatta da uğursuzluk ve kötülüğün sembolü olarak yer almıştır. Gerek siyah rengi dolayısı ile gerekse de uğursuzluğu sebebiyle Merih (Behrâm) ile birlikte anılır (Şentürk 1994: 172), Sâilî, bu gezegenin ismini Behrâm ile birlikte anarak onun uğursuzluğu yönünü ele almıştır:

کیوان ز تف کینت بهرام وار منحوس
برجیس باسعادت از تست و مهر میمون

“*Keyvan, senin Behram gibi kininin hararetinden dolayı uğursuz, Müşteri'nin (bercis) mutluluğu ve güneşin uğurluluğu sendendir.*”

(Sâilî, vr.220b)

Bu gezegen, “Berid-i Felek” (feleğin postacısı), “Pâsbân-ı Felek” (feleğin muhafızı), “Pîr-i Felek” (feleğin piri), “Dîde-bân-ı Felek” (feleğin gözcüsü), “Hindû-yı Pir”, “Hindû-yı Sipih” gibi adlarla da vasıflandırılmıştır. Siyaha yakın yeşil oluşu sebebiyle “Hindû” olarak zikredilmiştir (Şentürk 1994: 69). Sâilî, aşağıdaki beyitte bu gezegeni pâsbân ve siyah rengi sebebiyle Hindû olarak nitelemiştir:

پاسبان شه انجم که بود کیوان هست
کمترین هندوست از انجم و کیوان بر سر

“*Yıldızların muhafızı kimdir; Keyvân'dır; yıldızların en siyahı olsa da, Keyvân en başta gelir.*”

(Sâilî, vr. 249a)

Merih (Behrâm, Mars): Beşinci feleğin yıldızıdır. Savaş, kin ve zulmü temsil eder. Bu yıldızın etkisi altında olanlar, tahammülsüz, şehvete düşkün ve kan dökücü olurlar. Kin, zulüm ve intikam duygularını temsil eder (Şentürk 1994: 162). Şiirlerde de bu duygulara sahip kişilerin tasvirlerinde bu gezegenin vasıflarından istifade edilir. Sâilî, bu unsuru olumsuz, zarar verici ve kin tutması yönüyle ele almıştır:

کیوان ز تف کینت بهرام وار منحوس
برجیس باسعادت از تست و مهر میمون

“*Keyvan, senin Behram gibi kininin hararetinden dolayı uğursuz, Müşteri'nin (bercis) mutluluğu güneşin uğurluluğu sendendir.*”

(Sâilî, vr.220b)

Şems (Hûrşîd, Âfitâb, Mihr, Güneş): Dördüncü feleğe hâkimdir. Tabiatı sıcak ve kurudur. Şiddet, öfke, kahır, utanma, iffet ve merhamet gibi özellikleri vardır. Şiirlerde parlaklığı dolayısıyla taca, durmadan dönüşüyle kadehe, sürekli dönüp dolmasıyla divaneye ve dilenciye benzemesi yönüyle ele alınmıştır. Sâilî, bu gezegeni daha çok parlaklığı, yüceliği, sarılığı ve gücü yönleriyle kullanmıştır.

ای جلوه داده مه را به حسن روزافزون
سر گشته جمالت خورشید ملک گردون

“*Ey gündün güne artan güzelliğiyle aya güzellik katan, dönen dünya senin cemalinin hayranıdır.*”

(Sâilî, vr. 220a)

بر خنگ چرخ آسا اگر آن ماه در جولان شود
خورشید روز از وی خجل چون شب رسد پنهان شود

“*O ay (padişah) atıyla meydana salınca güneş utancından gecenin karanlığına saklanır.*”

(Sâilî, vr. 306b)

کجا شد آنکه در میدان وصلت راندمی مرکب
تو چون خورشید در جولان دمن افشاندمی کوکب

“*Savaş meydanında at koşturmalarına ne oldu, güneş gibi kötülükler meydanında yıldız saçmalarına ne oldu?*”

(Sâilî, vr. 362b)

Sâilî, aşağıdaki iki beyitte kadehi; parlaklığı, yakıcılığı ve elden ele dolaşması yönüyle güneşe benzetmiştir.

صوفی شبخیز را بس نور طاعت شمع شب
رند اگر خواهد صبحی آفتابش ساغرست

“Geceleri uyanan sufiye mum ışığında yapılan ibadet nurunun ışığı yeter; eğer rind, sabah şarabı isterse de güneş onun kadehidir.”

(Sâilî, vr. 255b)

شاهها همه عمر در دلت باد فرح
بر کف بادت از زر خورشید قدح

“Ey padişah, bütün ömür gönlün ferah olsun, elinde güneş gibi altın kadehin olsun.”

(Sâilî, vr. 376a)

Kamer (Mâh, Hilâl, Bedr, Ay): Birinci feleğe hâkimdir. Tabiatı, bârid (soğuk) ve ratıptır (nemli). Bu gezegenin etkisi altında olanlar zayıf, sebatsız, ihmalkâr, karar-sız ve hayalperest olurlar. Dostu güneş olup, uğurlu rengi beyazdır (Pala 2011: 42). “Kamer, el değmemişlik, yanına yaklaşılamama, her gece görünmeme ve bir yerde karar kılmama, yüksekte bulunma ve yüzünde siyah lekeler olması gibi vasıfları sebebiyle sevgi ile birlikte anılır.” (Büyükkarcı Yılmaz 2014: 134) Sâilî aşağıdaki şiirlerinde Ay’ı parlaklığı, yüceliği, gücü ve güzellik unsuru oluşu yönüyle kullanmıştır:

می برد نور دو چشمت خیره خیره پر مبین
ماه ملک شام یا خود نور مهر خاورست

“Bariz olan keskin bakışlı iki gözünün nuru Şam diyarının ayı ya da doğu güneşinin ışığı gibidir.”

(Sâilî, vr. 224b)

Ay gibi olan sevgilinin kendisi gibi yanağı, yüzü ve alını da ay gibidir. Hatta bazı benzetmelerde sevgilinin yüzü aydan daha güzel ve daha parlaktır. Sâilî, ayı güzellik unsuru olarak kullanıp sevgilinin yüzünü aya benzetmiştir:

دیدن ماه عارضت هست بخوابم آرزو
طرفه که بی مه رخت دیده من بخواب نی

“Rüyamda ay yüzünü görmeyi hayal ediyorum; ey tazecik, senin ay yüzün olmayan gözüme uyku girmiyor.”

(Sâilî, vr. 358a)

Şairler kadehi görüntü ve şekil itibarıyla aya benzetmektedir. Kadeh gerçekten şekil olarak mehtaba benzer. Şairler mehtabı dolu kadeh olarak tasavvur etmişlerdir. Ayrıca şairler, ayın ışığını güneşten alması olayını şiirlerde kullanmışlar ve ay tutulmasına varıncaya kadar bu konuyu işlemişlerdir (Bahadır 2012: 305).

ساغر و پیمانہ گر ماہ است و انجم شام وصل
خوش بر آمد همچو من با ساغر و پیمانہ شمع

“Eğer sürahi ve kadeh ay, yıldızlar da vuslat gecesiye, mum da benim gibi
sürahi ve kadehe iyi eşlik etti/birleşti.”

(Sâilî, vr. 320b)

اگر چه صد لطافت آفتاب خاوری دارد
بخوبی ماہ من مانند او صد مشتری دارد

“Doğu güneşinin yüzlerce güzelliği varsa benim ayımın da güzellik bakımın-
dan yüzlerce müşterisi vardır.”

(Sâilî, vr. 295b)

Sâilî, aşağıdaki iki beyitte ayı parlaklığı ve karanlık geceyi aydınlatması yö-
nüyle ele almıştır:

جان محرومت ز روز تیره غم بارزست
در شب تار تو نوری از مه تابان رسید

“Ruhsuz canın kederli günden daha karanlıktır; senin karanlık gecene parlak
aydan ışık doğdu.”

برافکند از رخ چون روز ماہ من نقاب امشب
بکنج تیره ما تافت نور آفتاب امشب

(Sâilî, vr. 225b)

“Bu gece ay, benim gündüz gibi yüzümden örtüyü kaldırdı ve bu gece karanlık
köşemize güneş gibi ışık saçıldı.”

(Sâilî, vr. 277b)

Müşteri (Bircis, Jupiter): Altıncı feleğe hâkimdir. Yaygın görüşe göre din, tevazu, ilim, akıl ve fesahat bu yıldızın niteliklerindedir. “Eski metinlerde vezirler, âlimler, hâkimler bu yıldızla benzetilmiştir. (Onay 2019: 308) Zühre’den sonra en parlak yıldızdır. Dostları Kamer ve Merih, düşmanları ise Utârid ve Zühal’dır Müşteri, şiiirlerde feleğin kadısı veyahut hatibi anlamına gelen “Kâdî-i felek” ya da “Hatîb-i felek” şeklinde kullanılır. (Şentürk 1994: 164) Bu yüzden Sâilî, bu yıldız felek ile birlikte kullanmış ve mesleğinin hatîb olması yönüne dikkat çekmiştir.

خطبه عیدی بنامت تا بخواند بر فلک
مشتری همچون خطیب آواز بر منبر کشد

“Adına bayram hutbesi okunduğunda Müşteri, hatip gibi bunu kürsüden feleğe
duyurur.”

(Sâilî, vr. 229a)

“Müşteri yıldızı, kelime manasıyla da doğru orantılı olarak, alış-veriş işlerinde satın alıcı olarak gösterilir; fakat bu müşteri, öylesine bir malın değil, sevgilinin talibidir. Karşılığında da âşık sevgiliye gönülünü sunar.” (Kapal 2013: 167) Sâilî'nin aşağıdaki beytinde Müşteri'nin iki anlamlı kullanımı söz konusudur. Hem Utârid'in düşmanı olan bir gezegen hem de alış-veriş işlerinde satın alıcı olarak kullanılmıştır:

دی ز دیوانت عطار دخواست صاحب دفتری
از فلک گلبانک زد بردی ز غیرت مشتری

“Utârid, dün gece senin divanından defterdarı çağırdı/istedi; kıskançlıktan müşteriye kaçırdı diye felekten ses geldi.”

(Sâilî, vr. 235b)

Utârid (Debîr, Merkür): İkinci feleğin gezegenidir. Hırsızlığı dolayısı ile yalancı, yalancılığı sebebiyle de söz ustası hatip ve tüccarların tanrısı olarak telakki edilmiştir. Fesahât ve belagâtin sembolü oluşu sebebiyle “Debîr-i Felek” adıyla anılarak defter ve kalemle sembolize edilmiştir (Şentürk 1994: 152). Tîr, debîr-i felek, debîr-i sema, münşi-i çarh gibi tâbirler de bu gezegene aittir (Onay 2019: 417). Sâilî ise onu, padişah sarayının divan kâtibi olarak vasıflandırmıştır. Müşteri ile birlikte kullanmıştır:

دی ز دیوانت عطار دخواست صاحب دفتری
از فلک گلبانک زد بردی ز غیرت مشتری

“Utârid, dün gece senin divanından defterdarı çağırdı/istedi; kıskançlıktan müşteriye kaçırdı diye felekten ses geldi.”

(Sâilî, vr. 235b)

Zühre (Nâhîd, Venüs): Nahid, Çobanyıldızı, Venüs, sa'd-ı asgar (küçük mutluluk) sayılır. Bu yıldızın tesiri altındakiler güzel, zarif, zeki, hamarat ve sanatkâr olurlar. Üçüncü felek Zühre'ye aittir. Feleğin sâzendesi olarak bilinir. Dîvân şiirinde çok zaman şarkı, aşk, meclis, güzellik ve çalgı ile birlikte anılır (Çelik 2014: 5).

Nâhîd, Fars edebiyatında özellikle Zühre adıyla bilinip birçok mazmunda yer alır: Zühre perverden: güzelin yüzünü süslemek; Zühre cebîn: güzel yüz; Zühre ruh: sevgili; Zühre-yi çengî: şarkıcı Zühre; Zühre had: güzel yüz; Zühre rûy: güzel (parlak) yüz; Zühresîmâ: güzel yüz; Zühre tâli': talihli; Zühre tarab: mutlu; Zühre likâ: parlak yüz; Zühre nevâ: güzel sesli, iyi okuyan; Nâhîd-i Çengî: feleğin şarkıcısı Zühre; Nâhîd-i işretzây: feleğin çalgıcısı Nâhîd...(Çelik 2014: 7).

Zühre'nin içki âlemleri, eğlencelerde saz çalıp, şarkı söylediği anlatılır. Güneş cihan sultanı, Zühre de onun çalgıcısı olarak canlandırılır. Divan şiirinde çeng, saz musiki, nağme gibi sözcüklerle birlikte anılır (Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi 1986: 12799). Sâilî, bu unsuru felek ile birlikte anarak onu feleğın sazendesi olarak vasıflandırmıştır:

بنه بكام به تخت سپهر پا كه تراست
ستاره سعد و عطارد دبیر و زهره ندیم

Zaferle ayağını feleğın tahtına koy, çünkü uğurlu yıldız, kâtip Utârid ve çal-
“gıcı Zühre seninledir

(Sâilî, vr. 243b)

“Şems’i seyyareler arasında (sultan-cihan) sayan eski münecimler diğer seyyareler, o sultanın maiyetinde birer hizmet izafe etmişlerdir. Buna nazaran Kamer bu sultanın veziri, Zühre çalgıcısı, Müşteri kadısı, Utârid kâtipi, Zühal hazinedarı, Merih de seraskeri itibar edilmiştir” (Çelik 2014: 1)

1.3. Yıldızlar ve Yıldız Kümeleri

Kevkeb, necm, encüm, nücüm, ecram, ahter ve sitâre adlarıyla yer alan yıldızlar parlaklıkları, çoklukları, yücelikleri, yükseklikleri ve ulaşılmaz olmaları gibi daha birçok özellikleriyle gerçek anlamda kullanıldıkları gibi farklı hayâllere de konu olmuşlardır (Kul 2015: 69). Şairler, genellikle yıldızları; parlaklıkları, sayıca çoklukları, güzellikleri, kaderi temsil etmeleri, yol gösterici olmaları, şansı ya da şanssızlığı sembolize etmeleri ve bunların dışında benzetme unsuru olarak kullanmışlardır. Yıldızların bazı unsurlar ile benzerliği de daha çok şekil itibariyledir (Yıldırım 2021: 221).

Sâilî, şiirlerinde yıldızları; parlaklıkları, yücelikleri ve yükseklikleri yönüyle ele almıştır. Aynı zamanda yıldızlar ile ordu, köle ve gözyaşı gibi kelimeler arasında benzetmeler kurmuştur.

هر شب رود از یاریم آواز بکوکب
تا چند بود یاریم از هجر تو یارب

“Ey Rabbim! Her gece sesim yıldızlara kadar ulaşır; ey Rabbim! senin uzaklığından daha ne zamana kadar böyle sesleneceğim?”

(Sâilî, vr. 276a)

خلعت عیدت مرصع از نجوم تخت و تاج
تا فلک بر قامت خود خلعت اخضر کشد

“*Bayram hilatın, taht ve tacın yıldızları ile bezenmiş, boyuna feleğe kadar yeşil hilat çekilmiş.*”

(Sâilî, vr. 229b)

ای سلیمان منزلت شاهی که بهر خدمتست
شش جهت نه چرخ هفت انجم بچار ارکان رسید

“*Ey Süleyman, hizmete ait olan padişahlık makamı, altı yön, dokuz felek ve yedi yıldızı her dört erkân'a da ulaştırdı*

(Sâilî, vr. 226a)

بس که شب سیاره اشکم فرو بارد ز چشم
زین تحیر دیده بیدار من شد باد صبح

“*Geceleri sabaha kadar gözümden yıldız dökülüyor, bunun çaresizliğinden uykusuz gözüm sabah rüzgârı oldu*”

(Sâilî, vr. 291a)

دانه دانه گر بریزد اشک انجم زان چه سود
باغ عمرت از خزان مرگ بی بر شد دریغ

“*Damla damla yıldız gibi gözyaşı damlasa da ne fayda; ömür bahçen hazan sebebiyle meyve vermeden soldu, ne yazık.*”

(Sâilî, vr.259b)

Yukarıdaki beyitte, Sâilî geceleri gözüne uyku girmeyen ve sabahlara kadar ağlayan aşığın gözyaşlarını, çokluk ve parlaklıkları sebebi ile yıldızlara benzetmiştir.

Kahkeşan: Mecerre olarak da bilinir. Samanyolu galaksisidir. Birbirlerine çok yakın oldukları için beyaz toz bulutu gibi görünürler. Gecenin ilk saatlerinde bir başı güneyde bir başı kuzeydedir ve gecenin sonuna doğru ise bunun tam tersi olur (Gülüm 2014: 526). Şiirlerde ismi ip, kement, kervan, yol, köprü, zincir gibi kelimeler ile birlikte anılır. Sâilî’de ise ismi kement ve ip kelimeleri ile birlikte zikredilmiş ve uzunluğuna atıf yapılmıştır:

تا ببینی عید ذاتت غسل ساز و شام عید
آسمان چون خادمان از کهکشان میزر کشد

“Bayram gelince kendini arındır, bayram akşamı gökyüzü, emre hazır bir şekilde samanyolundan hizmet kemerini kuşanır.”

(Sâilî, vr. 229a)

بسوز خصم كه قهرش نظر كند سوى چرخ
روان كند ز شب راه كهكشان آتش

“Düşman öfke ve kahırla feleğe bakınca gecenin karanlığından samanyoluna ateş püskürtür.”

(Sâilî, vr. 241b)

برای بستن و خستن عدوش را گردون
كند كمند ز محور ز كهكشان خنجر

“Felek, düşmanını bağlamak ve yaralamak için eksenden kement, samanyolundan hançer yapar.”

(Sâilî, vr. 238b)

Süheyl: Parlak ve büyük bir yıldız olan Süheyl yıldızına, Yemen’den de çok iyi görülmesi sebebiyle Sühely-i Yemânî de denilmektedir. “Süheyl yıldızının özellikle Yemen bölgesinde bulunan ‘akik’ taşlarına kırmızı rengi verdiği inaniştir.” (Gülüm 2014: 526) Sâilî’nin şiirlerinde Yemen ve şafak kelimeleri ile birlikte kullanılmıştır. Bununla birlikte parlaklığına da vurgu yapılmıştır:

سهیل تیغت اگر سر زند به خون عدو
نهان كند سپر چرخ را شفق باد بم

“Kılıcının Süheyl gibi parlaklığı kendini gösterirse, Yemen rüzgârı feleğin sıperini düşman kanıyla boyar.”

(Sâilî, vr. 243a)

1.4. Diğer Kozmik Unsurlar

Sâilî’nin eserinde yıldızlar, seyyareler ve burçların yanı sıra başka kozmik unsurların varlığına da rastlanmaktadır. Sâilî’nin, özellikle yağmur, bulut, şimşek, çığ ve gökkuşağı gibi doğa olaylarına da yer verdiği görülmektedir. Bu kullandığı doğa olaylarını ve gökyüzü ile ilgili bazı unsurları eserinden seçilen örneklerle birlikte ele alacağız:

Kavs-i Kuzah: Gökkuşağı demektir. Işık ışınlarının su damlaları içinden geçerken kırılıp yansmasıyla oluşur. Şiirlerde genellikle şekil ve renk yönüyle ele alınmıştır.

افتاب دشمنت را مغرب آمد جای از آن
بر رخ او اشک چون قوس قزح الوان رسید

“Düşmanın güneşi battı, o nedenle yüzünde mutluluk gözyaşları gökkuşağı gibi parladı.”

(Sâilî, vr. 226b)

بر بام سرات نه فلک فاخته
طوق آمده آن فاخته را قوس و قزح

“Sarayının çatısında dokuz felek kumrular gibi dizilmiş ve gökkuşağı o kumruların etrafını gerdanlık gibi süslemiş.”

(Sâilî, vr. 376a)

Berk: Şimşek demektir. Yağmur yüklü bulutların birbiriyle teması esnasında oluşan ışıklardır. Çok fazla ışık çıkardığı için etrafı bir anda aydınlatır. Beyitlerin çoğunda berk-i ah tamlamasıyla geçen şimşek, daha çok parlaklığı dolayısıyla kılıç, çerag, altın taç gibi benzetmelerle (Şeker 2015: 127) ve yağmur ve bulut gibi tabiat olaylarıyla birlikte kullanılır.

روز هجران برق آهم داد نوری خانه را
وقت مردن شمع روشن میکند کاشانه را

“Ayrılık günü ahımın kıvılcımı evi aydınlattı, ölüm vakti evi mum aydınlatır.”

(Sâilî, vr. 382b)

Şihâb: Kıvılcım, kayan yıldız. Bugünkü fenne göre şihâblar gök boşluğunda bulunan gök cisimlerinin etrafındaki havaya süratle çarparak tutuşmasından meydana gelir. Şihâblara halk yıldız uçma, yıldız akma derler (Onay 2019: 395). Bir inanışa göre şeytan, bir şeyler öğrenmek için melekler âlemine yaklaştıkça ona şihab (kayan yıldızlar) atılarak kovalanır. Bir diğer inanışa göre ise, özellikle evlerde ateş söndürülmeden bırakılmaz. Çünkü şeytan kıvılcımla (şihab) oynamayıp yangın çıkmasına sebep olur (Çaliova 2013: 944). Sâilî, bu unsuru memduhun övgüsünde kullanmıştır. Onun ok ve mızrağının keskinliğini ve parlaklığını, şihâb ile yani etrafa saçılan kıvılcımlar ile betimliyor.

شام عید از لعب آتش دم بدم طفل شهاب
چون خدنگت هر طرف خط بر رخ اختر کشد

“*Bayram gecesi, her an ateş oyunundan çıkan küçük kıvılcımlar, senin okun gibi yıldızların yüzünü çizer.*”

(Sâilî, vr. 229b)

شهاب رمح تو زینسانکه سر زند بس ازین
بهیچ جای نیابد پناه دیو وخیم

“*Senin mızrağının kıvılcımı kendisini gösterdiğinde tehlikeli şeytan hiçbir yerde sığınamaz.*”

(Sâilî, vr. 243b)

Ebr: Bulut demektir. Yeryüzündeki suyun güneşin etkisiyle buharlaşarak göğe yükselmesiyle oluşur. Beyitlerde dolu, yağmur, çığ ve baharla birlikte kullanılır. Ayrıca; karanlık ve siyah olması yönüyle de sevgilinin zülfüne benzetilir (Okmak 2018: 162). Sâilî, nisan ve bahar kelimeleriyle terkip içerisinde kullanmıştır:

ابر نیسانش خط و هر نقطه از وی قطره
کاغذش دریا در و هر نکته در از هرست

“*Yazısı, nisan bulutu; yazının her noktası da damladır; deniz onun kâğıdı ve oraya damlayan her bir nükte parlayan incidir.*”

(Sâilî, vr. 225a)

Bulut, bahar mevsiminde vermiş olduğu yağmurlarla tabiatın tekrardan canlanmasına vesile olur. Bu yağmur sonucunda her yer tazelenir ve güzelleşir. Sâilî, bulutu, baharda yağmurlarını çoğaltarak, gül, sümbül, lale gibi çiçeklerin açmasına neden olması yönüyle anar:

ابر بهار آب خزان برده است باز
گل روی تازه در چمن آورده است باز

“*Bahar bulutu hazan suyunu yine götürmüş; gül, çimene yine taze yüz getirmiş.*”

(Sâilî, vr. 313a)

Aşığın gamı ve yaşlı gözü, buluta benzer. Âşık Sâilî de, gam ve kederle dolu iken sevgilisine gitmek istemez. Zira bulutun yağmurla dolu olması gibi kendi gözünün de yaşlarla dolu olduğunu ve hatta dökülen gözyaşlarından dolayı yolların da camur olduğunu ifade eder.

بروز غم نه رهم سوى آن بت چگل است
که شام تیره و از ابر دیده راه گل است

“Kötü günümde o güzel sevgiliye gitmem, çünkü gece karanlık ve gözyaşlarından yollar çamurdur.”

(Sâilî, vr. 287a)

Yağmur taneleri birer inci olunca bulut dür-feşan, dür-nisar ve gevher-feşan olur. Zaten sedef de nisanda karaya çıkıp yağmur tanesi yutunca dür (inci) meydana gelir (Pala 2011: 130). Sâilî, memduhun lütfunu ve cömertliğini ifade etmek için dür-behş ifadesini kullanarak padişahın inci bağışlayan elini inciye benzeyen yağmur damlalarını saçan buluta benzetmiştir:

ور ببارد ابر نیشان و برندش رشکها
با کف دُر بخش رشک آنچنان باران تویی

“Madem nisan bulutu yağmur yağıdırınca kıskanılıyor, inci bağışlayan avucundan dolayı da yağmur seni kıskanıyor.”

(Sâilî, vr. 235b)

Şafak: Güneşin doğuşu ile batışı sırasında ufuktaki kızılığa denir. Şafağın oluşabilmesi için güneşe ihtiyaç duyulması sebebiyle beyitlerde genellikle ismi güneş ile birlikte anılır (Yıldırım 2021: 227). Aynı zamanda elbise, etek, gözyaşı, kadeh, kan ve ateş gibi kelimelerle birlikte teşbih unsuru olarak kullanılır. Sâilî, şafağı rengi yönünden ele almıştır:

در شبستان فراغت بهر بزم خاص تست
می شفق مه ساقی انجم نقل و ساغر آفتاب

“Rahatlık hareminde tüm eğlence meclisi sana özeldir; meclîsteki şarap, şafak; saki, ay; meclîstekiler yıldızlar; kadeh de güneştir.”

(Sâilî, vr. 229b)

شام هجرانم شفق مردم تصور می کنند
شعله غم سائلی بر دامن افلاک زد

“İnsanlar, benim ayrılık gecemin şafak olduğunu düşünüyor; Sâilî'nin kederi/gamı, felekleri ateşe verdi.”

(Sâilî, vr. 300b)

Divan şiirinde aşğın çektiği acı ve ıstıraptan dolayı ettiği âhlar, feryatlar ve figanlar da felekler kadar sonsuzdur. Hatta onları bile aşar. Aşğın ıstırabı karşısında

bazen felek bile ağlar (Pala 2011: 150). Dolayısıyla Sâilî, yukarıdaki beyitte ayrılık gecesinde çektiği âh ile gam ateşinin felekleri yaktığını ifade etmektedir.

برزخ گردون شفق نبود که زال آسمان
باز با جاروب خورشید اشک گلگون پاک کرد

“Felekte kızılık kalmadı çünkü yaşlı gökyüzü yine güneş süpürgesiyle onun kanlı gözyaşını süpürüp temizledi.”

(Sâilî, vr. 258b)

Sâilî, yukarıdaki beyitte, aşığın feleklere kadar ulaşan âh ve gam ateşinden dolayı ağlayan feleğin kanlı gözyaşlarının güneşin parlak ışıklarıyla temizlendiğini ifade ederek, şafağın kızılığını kanlı gözyaşına benzetmiştir.

Baran: Yağmur demektir. Şiirlerde daha çok bulut, bahar, çiçek, gözyaşı vb ile bir bağlantı içinde ele alınır. Bolluk ve bereketin simgesi olarak telakki edilir. Sâilî, aşığın gözyaşlarını yağmura benzetmiştir. Sevgiliye duyduğu hasretten gözyaşı döken aşığın gözyaşı bazen, âb olur, bazen bârân, sel ve seylâb olur.

خشک گشتم ز بس آب که بارید از چشم
گرچه در کوی تو تر ساخته باران ما را

“Ağlamaktan gözlerim kurudu, gerçi senin sokağında beni, yağmur ıslattı.”

(Sâilî, vr. 272b)

ز باران سرشکم سیل غم بر کند گردون را
به کوی او میر سیلاب باران مرا یارب

“Gözyaşlarımdan (gözyaşı yağmurundan) gam seli, feleği alabora etti; ya Rab onun sokağını benim gözyaşı selimden koru.”

(Sâilî, vr. 277a)

Ra'd: Gök gürültüsü demektir. Beyitlerde çok şiddetli ve korkunç sesi olması yönüyle kullanılmıştır. Divan şiirinde feryad, ah, top, tüfenk gibi kelimeler ile benzetme unsuru olarak ele alınır. Sâilî, *Dîvân*'ında sadece bir yerde kullanmış, sesinin yüksek ve korkutucu olmasına vurgu yapmıştır:

رعد توپ و تفنک صاعقه و پیکانش
خضم را ریخته چون ژاله و باران بر سر

“Gök gürültüsünü andıran top ve tüfeğini ve yıldırım gibi hızlı mızrağını yağmur ve kasırga gibi düşmanın başına yağdırdı.”

(Sâilî, vr. 247a)

Ferkadan Yıldızı: Kuzey kutbuna yakın iki yıldızın adıdır. Bu yüzden Ferkadeyn olarak da bilinir. Bu iki yıldız, Büyük Ayı yıldız kümesinin en parlak yıldızı olup buldukları yerden doğup batırlar (Pala 2011: 153). Sâilî, bu yıldızı parlaklığı sebebiyle şiirinde kullanmıştır:

قدر دلی که ز پای تکاورش عزم
به جای تاج برد فرق فرقدان اتش

“*Cesur kişi, savaşçı ayağı ile meydana girdiğinde başına taç yerine Ferkadan Yıldızı koyar.*”

(Sâilî, vr. 241b)

Sonuç

Divan şairlerinin birçoğu tarafından bir padişahı yüceltmek, övmek ya da sevgilinin güzelliğini anlatmak için sıklıkla kullanılan kozmik unsurlar benzer ve farklı şekillerle Sâilî tarafından da kullanılmıştır. Bu kullanımlar daha çok memduha yönelik olup, farklı anlam ilgileri ile teşbih unsuru olarak ele alınmıştır. Sâilî, bazen bir padişahın feraset, akıl, yücelik, cömertlik, kuvvet ve şefkat gibi yönlerini gökyüzü, yıldız ve seyyare gibi unsurların parlaklıkları, yüksekte bulunmaları, sayıca çok olmaları ve güzellikleri yönüyle beyitlerinde övmüştür. Bazı durumlarda felek, sevgiliye kavuşma engeli olarak görülürken bazen de zalimliği, kimseye yar olmayışı ve kan dökücülüğü gibi özellikleri yönünden ele alınmıştır. Kimi zaman şiirlerinde feleği, dokuz kat olması, kubbe şeklinde olması, çadıra benzemesi ve yaşlı olması yönleriyle ele almıştır. Ay, yağmur, bulut, gökkuşağı, ayyuk ve şafak gibi diğer kozmik unsurlar da sevgilinin güzelliği, aşğın nezdinde ulaşılmaz oluşu, cefa edip vefa göstermemesi, aşğın kanlı gözyaşları gibi yönleri anlatılırken yine kozmik unsurların özelliklerine başvurulmuştur.

Sâilî, şiirlerinde yıldızları parlaklıkları, yücelikleri ve yükseklikleri yönüyle ele almıştır. Aynı zamanda yıldızlar ile ordu, köle ve gözyaşı gibi kelimeler arasında benzetmeler kurmuştur. Örneğin, yıldızların çokluğu ve dağınıklığı, savaşta yenilen ordunun perişan hâlinin ifadesi olarak konu edilmiştir. Ülker ya da Pervin yıldızı diye de bilinen Süreyyâ yıldızının ismini “sıpah” yani asker benzetmesinde sayılarının çokluğunu ifade etmek için zikretmiştir. Sâilî, padişah övgüsünde onun akıllı olma yönünü; din, tevazu, ilim, akıl ve fesahat gibi niteliklere sahip olan Merkür gezegeni ile ifade etmiştir. Güneş gezegenini, parlaklığı dolayısıyla taca, durmadan dönüşü-

le kadehe, sürekli dönüp dolaşmasıyla divaneye ve dilenciye benzemesi yönüyle ele almıştır. Sil, bu gezegeni daha çok parlaklığı, yüceliği, sarılığı ve gücü yönleriyle kullanmıştır. Bunların yanı sıra yergi unsuru olarak da kozmik unsurlardan istifade etmiştir. Sevgilinin güzelliği, ulaşılmaz oluşu, cefa edip vefa göstermemesi gibi yönleri anlatılırken yine kozmik unsurların özelliklerine başvurulmuştur.

Kaynakça

Bahadır, Savaşkan Cem, (2012), "16. Yüzyıl Klasik Türk Şiirinde Şarap ve Şarapla İlgili Unsurlar", İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: (yayınlanmamış doktora tezi).

Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, (1986), Cilt: 20, İstanbul: Gelişim Yayınları.

Büyükkarcı Yılmaz, Fatma, (2014), "Kamer, Burçlar ve Menzillerle İlişkisi Hakkında İki Risale", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, S. IX, C. 9, s. 131-143.

Çalıova, Ebubekir, (2013), "Necâti Beg'in Gazellerinde "Şeytan"a Dair Halk İnanışları", İstanbul Kültür Üniversitesi IV. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Kongresi, ed. Ömür Ceylan, İstanbul.

Çavuşoğlu, Mehmed, (2017), *Necati Bey Divanı'nın Tahlili*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Çelik, Hasan, (2014), "Klasik Türk Edebiyatında Zühre, "Afrodit, Lilit" Karakterlerinin Araştırılması", Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü: (yayınlanmamış bitirme tezi).

Gülüm, Emrah, (2014), "Sümbülzade Vehbi Divanı'nda (Sümbülîstân) Kozmik Unsurların Kullanımı", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, S. 9, C. IX, s. 519-546.

Kapal, Nurefşan, (2013), "Zatî Divan'ında Kozmik Unsurlar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. VI, S. 24, s. 160-170-

Kul, Nuray, (2015), "16. Yüzyıl Şairlerinde Felek Kavramı", Ordu: Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: (yayınlanmamış yüksek lisans tezi).

Okmak, Özgür, (2018), "Cem Sultan Divanı'nda Kozmik Âlem", *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S. 14, C. VI, s. 154-166.

Onay, Ahmet Talât, (2019), *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, hzl. Cemal Kurnaz, Ankara: Kurgan Edebiyat, 3. bs.

Ögel, Bahaeddin, (2014), *Türk Mitolojisi*, 2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Pala, İskender, (2011), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı Yayınları.

Sâilî-Şîrâzî, Külliyyat-i Sâilî-i Şîrâzî, Yz., Milli Ktp., No 06 Mk. Yz. A 6799.

Sâmi, Şemseddin, (1311/1894), *Ķāmûsu'l-a'lâm*, 4, İstanbul: Mihrân Matbaası.

Şeker, Esmâ, (2015), 15. Yüzyıl Divanlarında Kozmik Unsurlar, Ordu: Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: (yayınlanmamış yüksek lisans tezi).

Şentürk, A. Atilla, (1994), "Osmanlı Edebiyatında Felekler, Seyyare ve Sabiteler (Burçlar)", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Numara 90, s. 131-179.

Yıldırım, Serpil, (2018), "Sâilî-i Şîrâzî ve Târîh-i Âl-i Osmânî'si" (inceleme-metin-çeviri) Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: (yayınlanmamış doktora tezi).

Yıldırım, Serpil, (2021). "Sâilî-i Şîrâzî'nin Târîh-i Âl-i Osmânî Adlı Eserinde Kozmik Unsurlar", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, S. 252, C. 128, s. 217-232.

Sarah Hall'un *Carhullan Ordusu* Romanına Materyal/ Eko Feminist Yaklaşım

Pelin KÜMBET *

Öz

Sarah Hall *Carhullan Ordusu* (2007) romanında gelecekte kadın üremesinin ve doğum kontrolünün nasıl olacağını, eko-distopik ve spekülâtif tasvirli anlatımında, ekolojik sorunları ve bedensel hastalıkları cinsiyet politikasıyla ilişkilendirir. Geçmişe dönük olarak Sister tarafından anlatılan roman, çoğu sular altında, şiddetli ekonomik bunalım, acımasız savaşlar, eko-felaketler, ölümcül salgınlar, sosyal kargaşa, kültürel çöküşler ve büyük cinsiyet eşitsizliği ile mücadele eden kasvetli, yakın gelecekteki İngiltere'yi tasvir eder. Karada ve havada toksisitenin beden ötesi geçirgenlik (trans-coporeal) anlayışıyla yayılması, "Authority" olarak anılan totaliter ve despotik bir hükümeti istemsiz kısırlaştırma planı başlatmak için kışkırtır. Authority, kirliliğin kaynağı olarak kadınları hedef almakta ve onları gıda ve kaynak kıtlığı, yaygın zararlılar ve yeni hastalıklar, aşırı nüfus ve yaygın kirlenmeden sorumlu olarak damgalamaktadır. Nüfus kontrolü bahanesiyle kadınlara zorlayıcı bir doğum kontrol yöntemi uygulanmaktadır. Kadınlar ayrıca rutin ve aşağılayıcı kamusal gösteriler aracılığıyla sürekli gözetim altındadır. Ayrıca, kimin çocuk sahibi olabileceğine yönelik hak hükümetçe uygulanan bir üreme piyangosu ile belirlenir. Sister, zorunlu doğum kontrol implantını vücudunu, üreme organlarını ve özgürlüğünü tehlikeye atan bir işgalci cisim olarak hissetmektedir. Sister, marjinalleştirilmiş ötekiler olarak adlandırılan sadece kadınlardan oluşan *Carhullan*'da bulunan *Carhullan Ordusu*'na katılmak için kaçır. Bu makale, baskıcı hükümetin kadınları nasıl kontrol edilebilir biyolojik nesnelere (bio-subjects) ve vücutlarını biyolojik taşıyıcılara (biological vessels) indirgediğini analiz etmektedir. Bu çalışma materyal/ eko feminizmden yararlanarak, romanda tasvir edildiği gibi, karmaşık çevre politikaları ağları ile kadının üreme sistemleri arasındaki bağlantıları inceler.

Anahtar Kelimeler: Sarah Hall, *Carhullan Ordusu*, Materyal/Eko Feminizm, Eko-Distopya, Toksisite.

* Asst. Prof., Kocaeli University, Western Languages and Literatures, Faculty of Science and Letters, Kocaeli, Turkey.
Elmek: pelin.kumbet@kocaeli.edu.tr
http://orcid.org/0000-0002-2704-9117.

Geliş Tarihi / Received Date: 12.04.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 12.07.2021

DOI: 10.30767/diledeara.913636

A Material/Eco Feminist Approach to Sarah Hall's *The Carhullan Army*

Abstract

Sarah Hall's *The Carhullan Army* (2007) links ecological problems and bodily sicknesses with gender politics in an eco-dystopian and speculative portrayal of the future of reproduction and birth control. Retrospectively narrated by "Sister," the novel depicts a bleak, near-future Britain, mostly underwater, undergoing severe economic depression, relentless wars, eco-disasters, lethal epidemics, social turmoil, cultural breakdowns, and massive gender inequality. The trans-corporeal dissemination of toxicity in land and air has provoked the totalitarian and despotic government, referred to as the "Authority," to initiate involuntary sterilization. The Authority targets women as the source of pollution and stigmatizes them as accountable for food and resource shortages, pervasive pests and new diseases, overpopulation and prevalent contamination. Under the pretext of population control, a coercive birth control method is enforced on women. Women are also under constant surveillance through routine and humiliating public displays. What is more, the right to have children is determined by a government-administered reproductive lottery. Sister feels her mandated birth control implant as an alien invader compromising her body, reproductive organs and freedom. She escapes to join the Army of Carhullan, made up of marginalized others living in Carhullan. This paper explores how the oppressive government reduces women to controllable biosubjects and their bodies in biological vessels. Drawing on material/eco feminism, it analyzes the interface between complex networks of environmental policies and women's reproduction as depicted in the novel.

Keywords: Sarah Hall, *The Carhullan Army*, Material/Eco feminism, Eco-dystopia, Toxicity.

Extended Summary

A significant award-winning British feminist speculative fiction writer, Sarah Hall's *The Carhullan Army*, (2007) (published in the US. as the *Daughters of the North*) combines feminism with environmentalism in expressing her fear of imminent environmental destruction, the depletion of natural and energy resources, which would trigger misogynistic and sexist thoughts in communities. In particular, by intersecting ecological problems and bodily sicknesses with gender politics, offers a dystopian and speculative portrayal of how the future might become with particular regards to reproduction and birth control. Retrospectively narrated by "Sister," the novel depicts not-too-distant future of bleak Britain, mostly sunk underwater, undergoing severe economic depression, relentless wars, eco-disasters, lethal epidemics, social turmoil, cultural breakdowns, and massive gender inequality. The novel encompasses the events aftermath of an eco-disaster with the unnamed female narrator's introducing herself to the reader, who would rather be called Sister. Having her individual identity and agency voluntarily or involuntarily been stripped off, she, in retrospect, sets out to recount her personal and experiential story to set as an exemplary amplification to warn the reader against the imminent dangers of the aggravated global climate crisis and environmental destruction. Her personal account is intended to display the reader how things can get out of control easily and abruptly in the face of environmental deterioration and an ecological crisis. Her story thus transforms into "a narrative of environmental collapse" (Walezak 3), transgressing the taken-for-granted borders and intersecting past with the present, the patriarchal world with the matriarchal world, femininity with the present masculinity, nature, and culture, all of which are embedded into one another.

This wrecked and grim town in the novel, Rith, vividly signifies a dystopian microcosm of England in the near future, which is hugely hit by series of environmental calamities starting with the massive flood caused by anthropocentric and anthropogenic impacts of human beings. With her spatial emphasis on altered and toxified post-natural landscape, especially as a result of excessive massive flooding, which has caused most parts of England to sink underwater, and drastic climate change in England, Sister mentions miscellaneous irredeemable transformations in this post-

apocalyptic society. The trans-corporeal dissemination of toxicity both in the land and the air has provoked the totalitarian and despotic government, referred to as the “Authority” to initiate an involuntary sterilization policy. Adopting a gender-biased and misogynistic approach, the Authority targets women as the source of all sorts of pollution and stigmatize them as accountable for food and resource shortage, pervasive pests and new diseases, overpopulation, and prevalent contamination. Under the pretext of population control for environmental protection and stability, a coercive birth control method is thus forcibly impinged upon women with the implementation of state-imposed metal coil. For this alleged eugenic environmentalism, women’s reproductivity is regulated via this obligatory contraceptive aid, and is also put into constant surveillance through routine and humiliating public displays. Women are compelled to wear this coil all the time regardless of contraceptive-related diseases and cramps. Only the system of breeding lottery determines who is bestowed with a right to conceive a child under governmental control. While everyone seems to “accommodate the intrusion” into their bodies to “save the environment,” Sister feels it exactly as an “alien implant” under her skin, compromising her body, reproductive organs, her freedom, and her agency. The oppressive government transposes women into controllable bio-subjects, and their bodies into biological vessels through state-controlled women contraceptives. It is in this sense that metal coils function as a legitimate and patriarchal bio-power tool to be wielded and exerted on women’s bodies to manipulate and govern their biological and natural reproduction. From this post-anthropocentric exploitation, Sister escapes to join the Army of Carhullan, made up of a group of alienated women labeled as “child-deserters, men-haters, ... celibacies” (48). In Carhullan, she embarks on an ecological material feminist journey to acknowledge whether she can find a solace where she can truly de-toxify herself from the patriarchal impositions and constraints, and live in a more egalitarian, non-hierarchical, gender unbiased, harmonious ecological order. In this paper, the material/eco feminist perspective provides a perceptual framework in analyzing the interface between complex networks of governments’ environmental policies and women’s reproduction. Adopting an alternative material feminist embodiment to Hall’s *The Carhullan Army*, this paper thus discusses the traces of the intersections between environmental and reproductive justice and raises critical questions regarding their dual infringement.

Key Words: Sarah Hall, *The Carhullan Army*, Material/Eco Feminism, Eco-dystopia, Toxicity

Giriş

Yaygın olarak beyaz erkek üstünlüğünün hâkim olduğu ve çoğunlukla farklı, zorlu coğrafyalarda ve tehdit edici jeolojik yapılarla erkek karakterlerin benzersiz ve sıra dışı deneyimlerine ve yolculuğına dayanan bilimkurgu türü, 1960’larda başlayan İkinci Dalga feminist hareketleri ile yeni bir yön ve soluk kazanmıştır. İkinci Dalga feminizm, özellikle Simone de Beauvoir’un *The Second Sex* (İkinci Cinsiyet) (1949, 1953), Betty Friedan’ın *The Feminine Mystique* (Kadınlığın Gizemi) (1963), ve Kate Millet’in *Sexual Politics* (Cinsel Politika) (1969) gibi emsal teşkil eden eserleriyle, alternatif, fantastik ve bazen de distopik manzaralarda kadınların değişen rollerine ve kimlik politikalarına feminist bir bakış açısıyla yansıtan feminist bilimkurgu türünün ortaya çıkmasına önemli katkıda bulunmuştur. Sarah Lefanu’nun, *The Chinks of the World Machine: Feminism and Science Fiction* (Dünya Makinesinin şingirtuları: Feminizm ve Bilim Kurgu) kitabında iddia ettiği üzere, bilimkurgu türü “ağırlıklı erkek önyargısına rağmen, kadın yazarlara yaygın kurguda bulunmayan içerik kadar stil açısından da bir özgürlük sunar” (1988: 2) ve kadınlara türü özgülleştirici bir girişim olarak kullanmaları için muazzam bir fırsat verir. Bu feminist bilinç ve uyanış, edebiyatta özellikle toplumsal cinsiyet, kadınsılık, kadın cinsiyeti, ayrıcalıklı kadın kimliği, benliği, bireyselliği ve bedeni gibi konuların merkeze taşınmasına vesile olmuş, kadın yazarlar bu kavramların yeniden oluşumu ve erkek egemen tasvirde kurtarılması için çaba sarf etmişlerdir. Ayrıca, feminist bilimkurgu, kurumsallaşmış cinsiyetçilik, kadın düşmanlığı ve kadın bedenine yapılan tahakküm ve kontrol mekanizmaları gibi konuları eleştiri çerçevesine almış ve kadın benliğine, üremesine ve biyolojisine yapılan her türlü müdahale ve baskı çabalarını alternatif bir düzen inşa ederek yıkmayı hedeflemiştir. Böylece, bilimkurgu türünde uzun süredir devam eden erkek hakimiyeti ve egemenliği, alana yeni bir yapışö-kümcü feminist müdahaleyle parçalanmaya başlamıştır. Feminist bilimkurgu ile beraber kadınlar artık tehlikeli durumlarda savunmasız canlılar ve “korkusuz,” erkek kahramanları tarafından kurtarılmayı bekleyen özneler olarak gösterilmez, kendi özgürlüğü ve öznelliği için meydan okuyucu role sahip bireyler olarak yansıtılırlar.

Feminist bilimkurgunun önemli temsilcilerinden olan Britanya’lı yazar Sarah Hall, *Carhullan Ordu* (2007) (*The Carhullan Army*)¹ romanında yönetimi ele geçir-

1 Kuzey Amerika’da *Daughters of the North* (Kuzey’in Kızları) (2008) adıyla yayımlanmıştır “çeviriler tarafıma aittir”.

miş ataerkil ve teokratik hükümetlerin kadın bedeni ve biyolojisi üzerinde tahakküm kurma çabasını betimlemektedir. Bunu da çevreyi sterilize etmek adına yaptığını iddia etmesine ve bu ikili tahakküme dayanamayan kadın ana kahramanın bu düzenle roman boyunca savaşına ve bulunduğu şehirden kaçışına, ayrıca da benliğini yeniden yapılandırmaya çalışma serüvenine tanıklık ederiz. Kadın bedenine uygulanan/gelecekte uygulanması muhtemel olan (biyo)politikalara dikkat çeken Hall, korkutucu ekolojik, politik ve sosyal tablonun ve yaşanan felaketlerin bedelini en ağır biçimde kadının ödeyeceğinin altını çizerek bu konuda farkındalık yaratmakta ve geleceğe yönelik de ortaya çıkabilecek olan artış göstermesi muhtemel iklim değişikliği krizini ve çevresel felaketleri kadın biyolojisi, kadın bedeni ve üremesiyle ilişkilendirileceğinin vurgusunu yapmakta ve bu ekolojik felaketlerle birlikte artan kadın düşmanlığı ve nefretinin de ayrıca altını çizmektedir.

Bu amaç uğruna, Hall, feminist öğeleri ekolojik yıkımlar, çevresel sağlık ve çevresel duyarlılıkla kesiştirip sunmasında onlara en uygun zemini hazırlayan, daha çok erkek nüfus sahası olan spekülâtif bilimkurgu türünün alt dalı olan distopya anlayışını benimser. Distopya geleneğinde deneysel yazmayı tercih etmiş olan Hall, alternatif fütüristik dünyayı feminist bir perspektiften resmetmiştir. Feminist spekülâtif bilimkurgunun en çarpıcı örneklerinden olan *Carhullan Ordusu (The Carhullan Army)* (2007) romanında Hall, kadın ve çevre arasındaki ilişkiyi incelemiş, kadın, nüfus, üreme ile doğum kontrolü ve yöntemleri, toplumsal cinsiyet ve eşitlik, özgürlükçü cinsiyet anlayışı ve arayışı gibi konuları mercek altına yatırmıştır. Bu çalışmada, Sarah Hall'un *Carhullan Ordusu (The Carhullan Army)* romanında baskıcı ve yobaz hükümetin kadınları nasıl kontrol edilebilir "biyolojik taşıyıcılara" (biological vessels) indirgediği ve iklim kriziyle mücadelede nüfus kontrolü adına doğum kontrol aracılığıyla gerçekleşen kadın bedenine ve biyolojisine dayatılan istenmeyen müdahale materyal/eko feminizm anlayışıyla incelenecektir. Bu romanlarla eleştirel bir yaklaşımla materyal/eko feminist düzenlemeyi benimseyen Hall, çevre adaleti ve üreme adaleti arasındaki kesişme noktalarının izini sürmekte ve iki adalet anlayışının da nasıl ihlal edildiğini göstermektedir .

Ekolojik Distopya: Sarah Hall'un *Carhullan Ordusu*

Sarah Hall feminist öğeleri, ekolojik yıkımlar, çevresel sağlık ve çevresel duyarlılıkla kesiştirip sunmasında ona en uygun zemini hazırlayan distopya anlayışını *Carhullan Ordusu* romanında uyarlar. Çünkü distopya yazınının en büyük amaçlarından

biri yabancılaştırma etkisi yaratarak doğal ve normal olarak kanıksanmış ve yerleşmiş algılara ve problem oluşturan sosyal politik eylemlere meydan okuyarak yeni bir bakış açısı geliştirip, bir bilinç aşılamaktır. Keith M. Booker'in ifade ettiği gibi, “[d]istopik kurgular, aksi takdirde genel geçer kabul edilebilecek veya doğal ve kaçınılmaz olarak kabul edilebilecek sorunlu sosyal ve politik uygulamalar hakkında yeni bakış açıları sağlar” (1994: 19). Bu nedenle, Hall'un, özellikle ağdaş feminist meseleleri küresel olarak tirmanan iklim kriziyle birleştirip incelemek aynı zamanda da son yıllarda genel evre sağlığı ve istikrarına ilişkin endişeleri yaygınlaşan toksisiteyi değerlendirmek için uygun bir zemin olarak özellikle ekolojik distopya anlayışını benimsediği söylenbilir. Ekolojik topyanın var olup olamayacağını da tartışan Hall evresel felaketleri, hastalıkları ve kıranları da incelerken ikili karşıtlıklara dayanan dünya görüşlerimizi yıkarak, özellikle bedenlerimizle çevrelerimiz arasındaki bağların Antroposen ağında daha da gtl olduğunun altını çizmekte ve materyal/eko feminist bir bakış açısı sunmaktadır.

Distopya türünün çevresel farkındalık ve bilinç yaratmada ve aynı zamanda da feminist hareketleri uyandırma konusundaki etkinliğine kararlı bir şekilde inanan Hall rneğin, “spekülasyonlarının ciddiye alınması için distopik kurgu, ağdaş toplum tartışmasının bir parçası, belki de süregiden siyasi başarısızlıkların bir yansıması ya da gelecekteki felaketler için mevcut tehlikenin sıkıştırıyor olması gerekmektedir” (“Survivor’s Tale”) der. Hall'un tanımına göre, “distopya şu anda ister sosyal ister politik veya çevresel düzeyde deneyimlediğimizi hissedebileceğimiz bir şey” (“A Conversation with Sarah Hall”: 2) olduğundan dolayı, distopik unsuru spekülatif bilimkurgusuna entegre etmek ağdaş sosyal, politik, cinsiyet ve çevresel meseleleri ve bunların gelecekte yaşayabileceğimiz olası ve korkunç yansımalarını ele almak adına amacına hizmet eder. Hall, *Carhullan Ordusu* romanında çevresel tahribat, hammadde yetersizliği, enerji kaynaklarının tükenmesi ve doğal felaketlerin yaşamı tehdit etmesi durumunda sosyal, politik, ekonomik dokunun zarar göreceği ama en çok ta kadın düşmanlığı ve cinsiyetçi düşüncelerin tetikleneceği yönündeki endişelerini ve korkularını, feminizm ve evrecilik anlayışı ile birleştirdiği ekolojik distopya türüyle açıkça dile getirmiştir. Bu nedenle, kadınla evre, nüfus ve üreme kontrolü, bedensel hastalık ve ekolojik bozulma arasındaki girift ve materyal ilişkiyi kasvetli bir atmosferde işlediği romanında ekolojik distopya geleneğini benimsemeyi seçmesi olağan dışı değildir. Bu ilişkiyi incelediği 2007 romanı *Carhullan Ordusu* romanında kullandığı ekolojik distopya geleneği, Hall'a göre,

kadınlara odaklanarak türlerin hayatta kalması fikriyle ilgilenmesi nedeniyle uygundur. Kadınlar yaşamı, üremeyi, doğuşu temsil eder – ve biyolojilerinin devlet tarafından yönetimi çeşitli kâbus senaryoları doğurmuştur. Benim kadın manipülasyonu versiyonum gerçekten kasvetlidir. Kadın bedeni hala tartışmalı ve hararetle de tartışılan bir konudur. Annelik, kürtaj, cinsellik, yasal haklar, nasıl görünmemiz gerektiği ve nasıl davranmamız gerektiği konuları hala tam anlamıyla uzlaşmamış durumdadır. (“A Conversation with Sarah Hall”: 4)

Hall'un bu sözlerinden yola çıkarsak onun hem mevcut hem de olası tehditkâr fütüristik yaşamlarla ilgili distopik ortamlarda hayatta kalma kavramıyla özellikle daha fazla ilgileniyor gibi görüldüğü söylemek yanlış olmaz. Hayatta kalmanın devamının özünde “hayat veren, hayat taşıyıcı” kadınlar olduğu için (“A Conversation with Sarah Hall” 3), onların varoluşuna ve biyolojilerine yönelik her düzeyde tehdit “kâbus” tur, der. Tasvir ettiği gibi, “kadın üreme ve kadın cinselliği, hayatta kalma öncülünün merkezindedir” (“A Conversation with Sarah Hall”: 3). Bu nedenle, kadın biyolojilerinin, cinselliklerinin, bedenlerinin ve özellikle de üremenin tıbbi uygulamalar ve hükümetler aracılığıyla kontrol edilme ve yönetilme yollarıyla özellikle meşgul olmasının nedeni budur ve her ikisi de *Carhullan Ordusu*'nda yansıtıldığı gibi ataerkilliğin örtük ajanları olarak çalışırlar. Özellikle *Carhullan Ordusu*'nda Sarah Hall, feminizmi çevrecilikle birleştirerek, yakın çevre tahribatı, doğal kaynakların ve enerji kaynaklarının tükenmesi ve toplumlarda kadın düşmanı ve cinsiyetçi düşünceleri tetikleyeceği korkusunu ifade eder. Romanın amacı, Hall'un belirttiği gibi, bizim çevremizle ilgili şu anda “düşüncesizce” olan ilişkilerimize karşı bir uyanış sağlamaktır.

***Carhullan Ordusu* ve Toksik Yaşam**

Sarah Hall'un *Carhullan Ordusu* romanında resmettiği karanlık fütüristik Britanya toplumunda Authority adlı yönetimi ele geçiren hükümetin insan-merkezli ve endüstriyel faaliyetlerinin neden olduğu büyük ölçekli sellerin sonucu olarak İngiltere'de şiddetli iklim değişikliğine neden olmuştur ve İngiltere'nin çoğu bölümü sular altında kalmış, şehirleri yaşanmaz hale gelmiştir. Özellikle 2005 İngiltere'sindeki amansız sel olaylarının ardından küresel çevresel tahribatın olası yansımaları konusunda fazlasıyla endişeli hale gelen Hall, *Carhullan Ordusu* romanında İngiltere'de geçen hayali bir sel olayını “Antroposen çağında yaşam için sembolik bir imge olarak tasvir ediyor: öngörülemez, ezici ve yutan” (Bracke: 278) küresel bir felaket. Bu felaketler zincirinin çarklarını sarıp sarmalayan sebepleri de insan-merkezli ve kapitalist zihni-

yetin tetiklediği hırs, güç, daha fazla kazanım elde etme ve doğayı ekonomik, politik ve askeri çıkarlar doğrultusunda sömürmenin gerekçelendirebilir olması olarak görür. Dolayısıyla, Hall romanda küresel ekolojik krizlere ve çevresel tahribata yanıt vermenin bir yolunu tartışan, gezegen ölçeğinde ciddi çevresel yıkıma karşı bazı ciddi önlemler alma aciliyetini ortaya koyan ve aynı zamanda gerçek iklim zorluklarıyla yüzleşmeyi anlatan mücadeleyi tartışmaktadır. Bu İngiltere’de meydana gelen ve Hall’u da bu eseri yazmaya sürükleyen peş peşe olan seller, Bracke’nin de işaret ettiği gibi, “Hall’a, iklim değişikliğinin etkilerinin artık hayal edilmediğini, ancak görünür olduğunu fark ettiğinde romanı yazması için ilham vermiştir” (2019: 280-281).

Değişen ve kirletilmiş post-natürel manzaraya ve toksik yaşamlara mekânsal vurgu yapan romandaki Sister adlı anlatıcı, bu kıyamet sonrası toplum tasvirinde telefisi mümkün olmayan ve akıl almaz derecede hızla meydana gelen sosyal, politik, kültürel aynı zamanda da ekolojik ve çevresel dönüşümlerden geriye dönük anlatımıyla bahseder. Parlamento Binası, Thames nehrini çevreleyen bariyerlerinin de yıkılmasına sebep olan su taşkınıyla bozguna uğramış, böylece İngiliz siyasi sisteminin ve “demokratik” siyasi gücün yıkılmasına da neden olmuştur. Çevresel bozulma ve ekofelaketler, devam eden küresel savaş, ciddi ekonomik istikrarsızlık ve para krizi, benzin ve petrol arz kıtlığı ve beraberinde gelen birbiriyle ilişkili sorunlar sosyal ve kültürel kargaşa, bu spekülâtif distopik yakın gelecek anlatımında yaşamı tehdit etmektedir. Ek olarak ta, doğal kaynaklar tükenmiş, elektrik ciddi şekilde kesintiye uğramış ve oranlanarak dağıtılmaktadır. Yiyecekler çok azalmıştır, bu nedenle insanlar ABD’den ithal edilen “jelatinimsi içerikli ithal konserve gıdalara” (Hall 2007:32) bağımlıdır. İnsanlar, “Teras Mahalleleri” (Terrace Quarters) olarak adlandırılan, sıçan deliklerine benzeyen, son derece sıkışık, harap olmuş küçük apartman dairelerinde yaşamak ve fabrikalarda uzun saatler boyunca çalışmak zorunda kalmıştır. Yaşanan bu korkunç sel felaketinden sonra, iktidar ve güç yanıp tutuşan yobaz Powell liderliğinde yönetimi ele geçiren Authority hükümeti İngiltere’yi yeniden inşa edeceğine dair insanlara ümit vermiş, uyguladığı sıkı politikalarla, getirdiği yaptırımlar, sınırlamalar ve zorlamalarla insanlara zulüm ederek, yaşamlarını daha da zorlaştırmış ve halka eko-distopik bir hayat yaşatmaktadır. İnsanlara zulmünün yanında, ekolojik düzenin, biyo-çeşitliliğin bozulmasına ve canlı çeşitliliğinin de yok olmasına. Dolayısıyla büyük doğal tahribata sebep olmuştur. Yarattığı sadece ekonomik belirsizlik, toplumsal, politik ve cinsiyetçi sorunlar değil, aynı zamanda da tahrip gücü yüksek endüstriyel hareketlerle çevresel, ekolojik ve mekânsal yıkımlara da neden olmuştur.

Kendisi de toksik olan Authority'nin göreve başlaması ve biyo-iktidarı kullanması beraberinde, sosyal ve sivil yaşamın parçalanmasına, ihlal edilmiş demokrasiye, sansürlenmiş haberlere ve televizyonun salt bir propaganda aracı olarak kullanılmasına neden olur. Resmi izin alınmadan nadiren verilen seyahat özgürlüğü ve aralıksız sokağa çıkma yasakları, devriye gezileri, kontrol noktaları ile ilgili kısıtlamalar ve düzenlemeler nedeniyle bu distopik yaşam "karıncavari" (Hall 2007: 88) hale gelmiştir. İntihar oranları, uyuşturucu kullanımı ve aşırı doz vakaları artmıştır. Kısacası, çevre krizi, romanda İngiltere'deki siyasi, ekonomik, sosyal-kültürel ve kişisel yaşamların yıkımının yolunu kademeli ama yavaş yavaş bir şekilde açar. Eko-distopik etkiler hayatlarının her alanında kendini göstermekte, bireysellikler, bedenler, özgürlükler sekteye uğramıştır.

Bu nedenle, romanda yer alan bu enkaz ve kasvetli kasaba Rith, canlı ve çarpıcı bir şekilde yakın gelecekte insanların insan-merkezli ve antropojenik etkilerinin neden olduğu büyük ölçekli selle başlayan bir dizi çevresel felaketten aşırı etkilenen İngiltere'nin eko-distopik bir mikrokozmosunu betimlemektedir. Romanın eko-distopik yönü, en başından beri Sister'ın belgeselvari yaptığı açıklamalarının çevresel bozulmayla güçlü bir şekilde bağlantılandırılmış ve güçlendirilmiştir: "Çürüyen bir Ekim ayıydı ... Atmosfer sanki parçalanıyor hissini uyandırıyor" (Hall 2007: 5). Romanın başından itibaren Sister, şehrin aşırı kirlendiğini, yaygın toksisiteyi, keskin atmosfer ve sıcaklık değişiminin boyutunu titizlikle gözler önüne serer. Authority'nin sıkı denetiminde olan Rith şehrine yeni akaryakıt fabrikalarının kurulmakta olduğunu ve böylece şehrin son derece toksik bir yer haline geldiğinin her fırsatta vurgusunu yapmaktadır:

Rafineri ve yakıt tesislerinin bakteriyel kokusu, bulutlar inceldiğinde ve ısı yükseldiğinde geceleri dağılmaya başladı. Yeniden Sivil Örgütlenmeden sonra her yıl yaz nemi daha uzun sürdü, daha soğuk mevsimleri takvimin daha küçük bir bölümüne itirdi. Bu da bizi sürekli tecavüz ve katran kumu yanmasıyla çevreliyordu ve hepimiz odun kulübesinde bir balık gibi sıkı bir şekilde bir araya toplanmış hissi veriyordu. (Hall 2007: 5)

Bu söylem bize, ağır ve artan sanayileşmenin romandaki bireylerin hem toksik bir yaşam sürmelerine neden olan yaşamlarını daracık ve kasvetli sınırlı alanlarda geçirmeye mahkûm olduğunu, hem de özellikle esas olarak endüstriyel teknolojik sistemlerin neden olduğu iklim değişikliği üzerinde korkunç toksik etkisi olduğunu göstermektedir. Böylece tüm yaşam zehirli,

kirlenmiş ve toksik hale gelir. Yağmur “düzensiz, şiddetli” yağmakta ve “yaralıymış” hissi vermekte (Hall 2007: 6), gökyüzü “ziftin esmer rengi” ve ay “bulutun astarında çıkıntılı ve ince bir ülser gibi görünen beyaz bir lekedir” (Hall 2007: 8). Ayrıca, kıranlara, pisliğe, yaygın bir salgına neden olan kemirgenlerin sayısında da büyük bir artış vardır. Küçük meyveler “ok erken olgunlaşmış, çok küçük kalmış ve sonra da buruşmuş” (Hall 2007:19), siyah görünümüne dönmüştür. Yeni fabrikalar, sosyal ve ekonomik krizi hafifletmek yerine daha fazla kirlilik ve yıkıma yol açan Authority hükümetinin sıkı denetimi altında yeniden inşa edilmektedir. Sel taşkınlarmn sebep olduğu tahribatın yanı sıra, fabrikalardan salınan tehlikeli gazlar çevreyi daha da bozmuştur. Anlatıcı Sister’ın da belirttiği gibi: “hava petrokimyasal emisyonlarla ve toplanmamış çöplerin çürümüş olarak etrafa dağılmış halde olmasıyla doluydu” (Hall 2007: 65). Arabalar, “aç geçitlerinde paslanmaya bırakılmış ve kulübe avluları yol kenarına terk edilmişti ... anahtarları kilitlenip saklanmış, plakaları Authority’nin kayıtlarına kaydedilmişti” (Hall 2007: 19). Toksik çevre ve toksik yaşamlar arasındaki bağlantı, insanın bedenselliğinin hiçbir zaman yaşadığı çevreden ayrı, bağımsız ve kopuk olamayacağını göstermektedir. Toksik kirlenmeyle değişime uğrayan bedenler ve yaşamlar, Hall’un hem yerel hem de küresel anlamda ekolojik bozulmaya yönelik tarif edilemez endişelerini yansıtır. Ursula Heise’nin de belirttiği gibi,

toksik söylemler çerçevesinde yazan ağdaş kurgu yazarları, doğal çevre için çok tehlikeli tehditler konusunda farkındalık yaratılmasına katkıda bulunurken, “evre” ile beden, kamusal ile iç mekân, zararlı ile faydalı teknolojiler arasındaki sınırlarmn kalktığını göstermek için toksik bileşenleri ve toksik maddeyle yüklü mekanları metafor olarak kullanırlar. (2002: 748)

Yer bilincine (place-consciousness) sahip bir yazar olarak manzaranın ağrıştırdıklarını canlı ve çarpıcı bir şekilde betimleyen Sarah Hall, karakterlerin yaşamlarını kaplayan ve kendi gerçekleri haline gelen toksik yaygınliğa özellikle dikkat çekmekte ve çevresel yıkımın ve bununla ilgili sorunlarmn temel nedeninin, ataerkil zihniyete sahip Authority hükümeti ve onun endüstriyel ve teknolojik uygulamaları olduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Yine de Sister’ın da fark ettiği gibi, insanlar

toksistenin hayatlarındaki etkisinin boyutlarının farkında bile değildir. Sister'ın açıkladığı gibi, bu toksik zehirlenmeye maruz kalan kadın komşularından biri Heather Houser'ın “eko-hastalık” (eco-sickness) diye tanımladığı tüberküloz olmuştur. Eko-hastalık, çevreyle ilgili bir hastalıktır ve “bedenlerle ve insan-dışı-dünya arasındaki bağı görünür kılan” (2014:21), bir ekolojik hastalıktır. Ekolojik düşüşün ardından bu acımasız dünya düzeninde hastalıklar büyük bir sorun haline gelir. Komşusu şöyle der: “Benim TB olduğum ortaya çıktı. Bu yeni kanlı leke. Muhtemelen beni karantinaya koyacaklar” (2007: 40). Çevresel toksisiteye maruz kalan insanlar, “eko-hastalık” olarak nitelenebilecek bu çevresel hastalıkların bazı semptomlarını göstermeye başlarlar. Sonunda, “ülkeden geriye kalan, hastalığın bıraktığı biçimsizlik, hastalığının bıraktığı kusurlardır” (Hall 2007:73).

Okuyucuyu kirlenmiş ve bozulmuş şehrin turuna çıkaran Sister, maddesel bedenler ve fiziksel ortamlar arasındaki sınırların artan geçirgenliğini sergilemeyi amaçlamıştır. Aynı zamanda “çevre sorunlarının nasıl sağlık sorunlarına dönüştüğünü belirtir, çünkü yaşamı sürdüren süreçler aracılığıyla yeryüzü ile insan bedeni arasında bir süreklilik vardır” (Shiva 1988: 3). Böylece, romanda ortaya çıkan eko-hastalıklar, bu manzaradaki toksistenin ciddiyetini ortaya çıkarmaktadır. Hall, yerin eyleyiciliğine (agency) ve sezgisine kararlı bir inanan olarak, insanların Antroposen çağında zehirli saldırılarla her zamankinden daha sıkı bir şekilde bağ kurduklarının altını çiziyor. Canlandırdığı karakterlerle çevre arasındaki ayrılmaz ve bölünemez süregelen ilişkiyi incelemek için eko-bilinçli ve eko-bilgilendirici bir yaklaşım sergilemeye olan ilgisini de şu sözlerle ifade ediyor: “Çevre üzerindeki etkimiz ve manzaranın “bizi nasıl etkilediği ile sadece ‘yeşil’ anlamda değil, karakterlerin çevre tarafından nasıl şekillendirilebileceğiyle ilgileniyorum” (“Interview with Sarah Hall”). Bedenlerimiz ve çevremiz arasındaki bedenler arası geçirgenliğe ve dolaşıklığa dikkat çeken Hall, *Carhullan Ordusu* romanında toksik hükümetin yükselişi ile insanların bedenlerinde ve zihinlerinde artan toksik tehdit arasındaki bağlantıya, geçişin ve akışın özellikle üzerinde durur. İnsan-çevre bağlantılarına ve karakterlerin çevreleriyle kendi deneysel, genellikle canlı, gelişmekte olan ve dinamik etkileşimlerini nasıl inşa ettiklerine dair özel çabası, *Carhullan Ordusu*'nda açıkça ortaya çıkar.

Doğa Sterilizasyonu/Kadın Sterilizasyonu

Bugün çoğu materyal ekokritiklerin ve ekofeministlerin de üzerinde durduğu üzere doğa ve bedenler arasındaki sınırların ortadan kalkması ve günümüzdeki

biyoteknolojik, biyomedikal ve bir sürü gelişmeyle beraber daha fazla hissedilmeye başlanmış, çevresel faktörlerin etkilerini bedenimizde çok daha fazla hisseder hale gelmiş bulunmaktayız. Bunu romanda da sadece havanın toksik olmadığını aynı zamanda bedenlerin de bir çeşit toksik bir ortama dönüştüğünden anlayabiliyoruz. Artık çevre kadar bedenler ve zihinler de kirlenmiştir, yedikleri yiyecek, soludukları hava kadar ilişkiler, politikalar ve kurulan bağlar da toksik hale gelmiştir. Geriye dönük anlatımıyla, korkutucu gerçekliğin yavaş yavaş yaşamlarını kontrol etmeye başladığını hissettiğini dile getiren Sister şöyle devam eder: “Korkunç gerçek üzerimizdeydi; işler tamamen, onarılamaz bir şekilde parçalanıyordu; Bildiğimiz tüm özgürlükler iptal edildi ve onu durdurmak için hiçbir şey yapılamadı” (Hall 2007:26). Toksik etkiyle yaşamları, alışkanlıkları, beklentileri ve muhtemel umutları tepetakla olmuş, toksisite hayatlarının bir parçası olmuştur.

Authority'nin söz verdiği yeniden yapılandırıcı strateji ve “umutsuz mit” (Hall 2007:9) haline gelen kurtarma planı işe yaramadığından, Authority'nin despotik liderleri, iddia edildiği gibi çevresel temizliği ve yeniden istikrarı mümkün kılmak ve sosyal, ekonomik ve ekolojik çatışmaları çözümlmek için insanlıktan çıkarıcı bir popülasyon kontrol programı başlatır. Artan çevresel toksik tehditler, çeşitli zehirli fabrikaların, kimyasal ve endüstriyel olarak kirlenmiş çevrenin yeniden inşa edilmesi için adım olarak gösterilmesine rağmen, düşük ekonomik kazanç ve bunların ölümcül sonuçları, daha spesifik olmak gerekirse, artan insan nüfusunun yaşam standartlarını devam ettirmek için yeterli kaynağa sahip olmaması, Authority'yi insan nüfusunun düşmesine karşı bazı kısıtlayıcı önlemler almaya teşvik eder. Ancak nüfus kontrolü üzerindeki bu baskı, adaletsiz ve haksız bir şekilde yalnızca kadınları hedef alır.

Authority yaşanan ekolojik felaketleri, yiyecek kıtlığını, kaynak yetersizliğini, haşere saldırılarını, yaygın hastalıkları, aşırı nüfusu ve hüküm süren çevresel kirlilik ve kadınla ilişkilendirir ve bu tür problemlerden kurtulmanın kadın sterilizasyonundan geçtiğini savunur. Bu devlet düzenini korumak, kötü ve tehdit olarak görülen rızaya ve özgür iradeye dayalı üremeyi düzenlemek ve kadın doğurganlığını sıkı bir şekilde denetleyip kontrol altına almak için, kadınların bedenlerine “sel sonrası gerçekliğin” sembolik bir uzantısı olarak zorunlu doğum kontrol cihazı uygulanır (Bracke 2014: 283). Çevresel iyileştirme ve süreklilik adına, yaşına bakmaksızın tüm kadınlar “coil” adı verilen bobine benzer metali zorlayıcı ve tehlikeli doğum kontrol yöntemi olarak takmak zorunda olup ve bu dayatılan uygulamaya boyun eğmek zorunda bırakılırlar.

Carhullan Ordusu'nda Materyal/Eko feminist izler

Romanda doğa sterilizasyon anlayışının kadın sterilizasyon ve kadının üreme kontrolü ile sağlanmaya çalışılması, dogmatik, özcü, güçlü ataerkil yasalar uygulayarak, tüm bedenler ve doğalar üzerine hükümler kurmayı ilke edinen Authority hükümetinin doğa ve kadını aynı düzeyde sömürülebilir gördüğünden kaynaklanmaktadır. Romanın “kadının baskılanması ve özgürleşmesi hakkında” (“Conversation with Sarah Hall”: 4) olduğunu söyleyen Hall, bu noktada, materyal/eko feminist bir anlayış benimseyerek kadını tahakküm altına almaya çalışan zihniyetle doğayı umarsızca sömüren zihniyetin paralel yapıda işlediğinin altını çizmektedir. Materyal feminizmi eko-feminist bir uzantı olarak ele alan bu çalışma ve son zamanlarda akademilerde özellikle cinsiyet çalışmalarında sıklıkla karşımıza çıkan materyal feminizm kavramının eko feminizmden etkilendiğinin vurgusunu yapmaktadır.

Eko feminizm 1970’lerde özellikle ikinci dalga feminist hareketlerle birlikte doğan ve gelişen bir akım olup, kadın sömürülmesi ve istismarı, kadın bedenine ve doğaya uygulanan tahakküm arasında bir bağlantı olduğu fikrinden filizlenmiştir. Çoğu ekofeminist kadınların da kitlesel çevresel ekolojik felaketlere ve ekolojik hastalıklara bir çözüm sunabileceği düşüncesinden yola çıkmıştır. Özellikle, Ynestra King, Susan Griffin, Charlene Spretnak ve Starhawk gibi erken dönem eko feministleri “kadının erkekten daha doğal olduğunu iddia ederek” (Sandilands 1999: 24) kadın ve doğayı özdeşleştirmişler ve kadını doğaya atfedilen özelliklerle betimlemede sıkıntı görmemişlerdir. Çünkü onlara göre kadının çevrenin kurtarılması açısından çabası çok önem arz etmekte ve bu çabayı da doğayla bütünleşmesinden alabilmektedir. Ayrıca, bu betimlemenin değersizleştirilmiş ve ötekileştirilmiş tüm insan ve insan-olmayan yaşam formlarının ve aynı zamanda farklı cinsiyet ve ırkların daha özgürleşmesinde büyük bir adım olduğunu düşünmüşlerdir. Daha sonraki eko feministler kadın-doğa ilişkilendirmesinin sorunlu olduğu yönünde söylemlerle öne çıkmış, bu benzetmeyi ikisinin de ortak tahakkümünü gerekçelendirdiği savıyla, reddetmişler ve bu düşünceye meydan okuyucu girişimlerde bulunmuşlardır. Her ne kadar eko feministler birbirinden farklı belirli duruş, yönelim ve yaklaşımla ayrışsa da en genel ifadeyle eko feminizm

kadının ve doğanın baskı altına alınmasıyla ilişkilendirilebilecek sosyal, politik ve akademik bir kuram ve eylemci bir hareket olarak adlandırılabilir. Hem kadın hem de çevre (doğa) üzerinde kurulan tahakküm arasındaki kritik benzer noktalara yoğunlaşan ekofeminizm, günümüzde bir felsefi yaklaşım olarak kadın hareketleriyle birlikte çevresel hareketlerle de ilişki içindedir. (Kümbet 2012: 171)

Çevreci ve feminist bir hareket ve manifesto olarak bilirse de eko feminizm içerisinde, savaş siyasetinden, biyolojik hakimiyete, sınıfcılıktan, cinsel ayrımcılığa, askeri ve nükleer silah politikalarından dinsel ötekileştirmeye kadar birçok sosyal ve politik konuyu ve evrensel ideolojileri de içinde barındırması bakımından önemli bir paradigma çıkışıdır. Bu küresel problemler arasında kritik bir ilişki olduğunu savunan eko feministler şu görüşü benimserler:

Kadınlar baskı altına alınmış sınıftır. Bizim baskılanmamız hayatımızın her alanını etkileyen bir bütündür. Seks objesi, besleyici, evcil hizmetçi ve ucuz iş gücü olarak sömürölüyoruz ... Sömürölmemizin sebebini erkekler olarak görüyoruz. Erkek egemenliği, en eski, en ilkel hükümrancılık biçimidir. Diğer bütün sömürü ve baskı biçimleri (ırkçılık, kapitalizm, emperyalizm, vb.) erkek egemen anlayışın uzantılarıdır. (Morgan 1970: 533-534)

Eko feminizm tüm birbiriyle dolaşıklık içinde olan tahakküm biçimlerinin baskılayıcı ve tümleyici olan ataerkil itici gücünden kaynaklandığını iddia ederler. Tabi ki sadece hâkim erkek egemen anlayışa meydan okumakla kalmaz aynı zamanda dayatılan ve yerleşmiş ikili karşıtlıklara (insan/insan-olmayan, akıl/beden, kültür/doğa, mantık/duygu gibi), hiyerarşik yapılara, türçölüğe ve baskıcı sistemlere de karşı çıkar. Eko feminist hareket,

Batı medeniyetinin erkek egemen (androcentric) ve insan-merkezli (anthropocentric) önyargılarını yıkmakla sona ermemektedir. Kültür/doğa, akıl/duygu, insan/hayvan gibi ikilemlerin eleştirisini yaptıktan sonra ekofeminizm, bütün hayatları sürdürülebilirliğini sağlayacak biyolojik ve kültürel çeşitliliğe değer verip onu tanıyacak yeni hikâyeler örmeyi amaç edinir. (Ynestra 1990:xi)

Bu bakımdan materyal feminizm, eko feminizmin bir uzantısı ve gelişim göstermiş hali olarak değerlendirilebilir. Materyal feminizm, feminist teorilerin kendilerini “doğa’dan ne kadar uzaklaştırırsa, o kadar ‘doğa’ nın, kadın düşmanlığının hain bataklığı olarak örtük veya açık bir şekilde yeniden oluşturulmasıdır” (Alaimo ve Hekman 2018: 4). Eko feminizmin üzerinde durmadığı insan bedeninin ve insandışı-dünyanın materyalliğinin önemi (make matter matter) konusuna materyal eko feministler özellikle vurgu yapar. Ayrıca, materyal dünyanın ontolojisine ve eyleciliğine (agency) dair bir anlayış geliştirirler. Materyal feminizm, kadınların ve diğer tüm ezilen, baskılanan ve hükümrancılık sağlanmaya çalışılan tüm yaşam formlarının materyal/maddesel koşullarını ve durumlarını inceleyerek sadece ataerkil zihniyetin

değil aynı zamanda bunu tetikleyen kapitalizmin de büyük ölçüde payı olduğunu söyler. Kapitalizmin içerisinde yer alan kadınların da deneyimini etkileyen bu materyal sistemlerin birleşip cinsiyetçi baskıya nasıl katkıda bulunduğu yine materyal feminizmin konusudur.

Materyal feministler, bedenlerin ve tabiatların önemli unsuru olan maddeselliği yeniden düşünmenin gerekliliğini söylerler. Bu materyal feministlerin ve kuramcılarının “maddesele dönüş” (material turn) diye nitelendirdikleri maddeselliği ciddiye alan bir feminist teori dalgasını oluşturdular:

Bu perspektifi araştıran feministlerden ortaya çıkan teoriler, doğal, insan ve insan olmayan arasındaki ilişkilere dair anlayışımızı yeniden tanımlamaktadır. Doğanın pasif bir sosyal yapıdan daha fazlası olduğu, daha ziyade insan da dahil olmak üzere karışımındaki diğer unsurlarla etkileşime giren ve bunları değiştiren bir eyleyici güç olduğu kuramları geliştirmektedirler... İnsan-olmayan ve posthüman doğa sorununu ve bunun insanla ilişkisini araştırmaktadırlar. Bu yaklaşımdaki ana konulardan biri, eyleycilik sorunudur, özellikle de bedenlerin ve tabiatların eyleyciliğidir. Materyal feministler kültür, tarih, söylem, teknoloji, biyoloji ve “çevre” arasındaki etkileşimini, bu unsurların hiçbirine ayrıcalık tanımadan incelerler. (Alaimo ve Hekman 2018: 7)

Materyal Feminizmler (2008) (*Material Feminisms*) kitabının editörlüğünü üstlenen Stacy Alaimo ve Susan Hekman'ın yukarıda kitabın giriş kısmında açıkladığı üzere materyal feminizm insan bedenselliği ve insan-dışı doğakültürlerin (naturescultures) materyalliğinin birbiriyle içten-etkimli (intra-active) bir ilişki içerisinde olduğunu belirttikleri bir çevre politikası öne sürerler ve yeni çevresel metotlar oluştururlar. Çevresel yıkımdan ve ekolojik tahribattan çok etkilenen Sarah Hall da, bunun özellikle kadınlar üzerine yarattığı sonuçları, kadının ve doğanın ötekileştirilmesine sebep olan kapitalist ve ataerkil zihniyeti *Carhullan Ordusu*'nda işlemektedir. Ayrıca, “doğanın sömürülmesine ve öneminin basite indirgenmesine olanak sağlayan ideolojik görüşlerle ilişkili, toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf farklarından kaynaklanan haksızlıkları görmezden gelen ve bu sömürüye yetki veren kurumları, kuruluşları ya da ideolojileri ...” (Kümbet 2012:173) incelediğinden dolayı bu bağlamda, *Carhullan Ordusu* materyal/eko feminist bir roman olarak değerlendirilebilir.

Romanda çevresel felaketlerin ortaya çıkmasında sözde en etkin rolü oynayan kadınlar, yine çevreyi kurtaran rolünü üstlenmekle zorunlu tutulmuşlardır. Bu yüzden kadın bedenine yapılan yaptırımlardan hiç çekinilmemiş, kadının acı duyup duymadığı

ğı veya biyolojisinin zarar görüp görmediğı umursanmadan bedeninde zorla yabancı bir cisim takılı yaşamak zorunda bırakılmıştır. Nüfus kontrolünün ve ülkenin sözde sterilizasyonunun bu şekilde sağlanacağı düşünülmüştür. Materyal/eko feminizm altında, toplumsal cinsiyet inşa edilmiş bir yapı olarak görülür ve toplum, çocuk sahibi olmak veya nüfus kontrolü gibi toplumsal cinsiyet rollerini kadınlara dayatmaktadır.

Materyal/ekofeminist pencereden incelendiğinde, burada kadın biyolojisi toprak gibi sürülebilir pasif, eyleyicilikten yoksun bir unsur olarak görülür. Kadının acı çekip çekmemesi göz ardı edilir çünkü kadın bedeni, biyolojisi hiçe sayılmış, kapitalist ve ataerkil amaçların aracı olup “şey” leştirilmiştir. Kadınlar artık istedikleri zaman hamile kalamayacaklardır. Cinselliğı ve doğurganlık hakkı hükümete geçmiştir, hükümetçe yürürlüğe giren üreme piyangosuna tabi tutulan kadınlar, bu piyango çekilişine göre çocuk sahibi olmaya hak kazanmaktadırlar. Daha da kötüsü belki de Authority hükümetinin monitör adı verilen kişilerce kadınları diledikleri gibi ve istedikleri zaman bu zorlayıcı doğum kontrol yöntemini kullanıp kullanmadıklarını kontrol edebilmeleri ve bunun da normalleştirilmesidir. Kendisinin başına gelen bu rutin kontrol deneyimini Sister şu şekilde paylaşır: “Köpek tasmaları hakkında şaka yapan meslektaşının yanında eldivenli elleriyle yaklaşarak tulumumu indirtti ve coil (bobin) in teli kolayca görünüyorsa da, yine de beni muayene etti” (Hall 2007:17). Bu aşağılayıcı doğum kontrol yöntemini teli görüldüğü için dışarıdan belli olsa da yine de monitör ün muayene etmeye devam etmesi kadını zayıflatmak güçsüzleştirmek böylece üzerindeki hakimiyeti güçlendirmek içindir. Üreme tehdidi karşısında vücutlarının bu korkunç incelemesi sırasında kadınların bireyselliğı, kimliğı, kendine güveni ve haysiyeti, onlara hiçbir değer atfedilmediğı için kolaylıkla sıyrılabılır. “Hükümetin doğurgan olmayan öznelere” olarak çoğu bastırılmış kadın, çaresizce bobini takmaya alışmaya başlar, ancak yine de “çirkin bir doğum lekesi” (2007: 90) varmış gibi kendisi “sürekli utanç duygusuna” (Hall 2007: 90) kapılır. Alet derisinin altında, her zaman rahatsız ediciliğıyle ataerkil düzen gibi varlığını devamlı hissettirmektedir ve bedenine müdahalesini her daim tecrübe etmektedir. Hükümetin yürüttüğü bu sözde çevre politikası cinsiyetçi ve kadın düşmanlığını tetikleyici bir politikadır.

Bu devlet düzeni için kötü ve tehdit olarak görülen rızaya dayalı ve özgür iradedi üremeyi düzenlemek ve sıkı bir şekilde kontrol altına almak için, “sel sonrası gerçekliğin” sembolik bir uzantısı olarak kadınların bedenlerine zorunlu doğum kontrol cihazı uygulanır (Bracke 2019: 283). İnsanlığı (çevresel) yıkımdan sözde kurtarmak için bir bahane olarak, Authority elde ettiği tüm ataerkil biyo-güçü ve eyleyiciliğini

kadınlara uygulayarak, kadınların her zaman “bir işgalci” (Hall 2007:90) gibi hissettiği bir biyo-politik kontrol parçası olarak bu zorunlu “yabancı implant” e maruz bırakılmışlardır ve çocuk sahibi olma hakkı, kadınlara yalnızca üreme adaletini, eyleyiciliğini ve özgürlüğünü reddeden bir piyango ile bahşedilir. Authority yaşanan ekolojik felaketleri, yiyecek kıtlığını, kaynak yetersizliğini, haşere saldırılarını, yaygın hastalıkları, aşırı nüfusu ve hüküm süren çevresel kirlilik ve kontaminasyonu kadınla ilişkilendirir ve bu tür problemlerden kurtulmanın kadın sterilizasyonundan geçtiğini savunur. Loreatta Ross’un belirttiği gibi, üreme adaleti “nüfus kontrolü, bedensel hür irade, göçmen hakları, ekonomik ve çevresel adalet, egemenlik ve militarizm ve grup veya topluluk baskıları nedeniyle bireysel insan haklarını sınırlayan cezai adaletsizlikler” (Hall 2017:3) konularını kapsar. Bu durumda, nüfus kontrolü yoluyla çevreyi arındırma planı, kadın üremesini kısırlaştırmasının cinsiyetten etkilenen, baskılayıcı ve aşağılayıcı bir biyo-politik pratiği ve üreme adaleti ve üreme haklarının ihlali haline gelir.

Dolayısıyla, bu boğucu ve yıkıcı yönetim düzeninde çevresel arındırma politikaları, bedenlerin sermayeleştirilmesi ve “coil” adı verilen kanca ile damgalanmasını gerektirir. Bu damgalanmış ve kapitalize edilmiş bedenler, doğanın kendisi gibi kullanılıp sömürülmek için yönetimin biyo-politik metaları haline gelir. Bu, Hall’un materyal/eko feminist bir yaklaşımla feminizm ve çevreciliği nasıl bir araya getirdiğini ve onların ikili özgürleşmesi için nasıl çaba sarf ettiğini göstermektedir. Hall, karakterlerin hayatlarını kuşatan ve her noktada hüküm süren toksik çevreyi ayrılmış ve görünmez bir yapay bir olgu olarak değil, karakterlerin düşünme, hareket etme ve çevrelerindeki dünyayı kavrama biçimlerini yaygın bir şekilde şekillendiren “canlı bir madde” (vibrant matter) olarak kabul etmemiz gerektiğinin imasında bulunmaktadır. Bu anlamda, bu baskılayıcı ve katı hükümet, Authority tarafından güçlendirilen çevresel bozulmanın neden olduğu toksisitenin eyleyici kapasitesi, karakterlerin zihinlerini ve bedenlerini de kökten değiştirilir. Sister’ın dediği gibi, “şartlar hepimiz için zordu. Hayat her yönden değişti ve uyum sağlamak zordu. Umutsuzluk ve kızgınlık, yiyecek kıtlığı, aşığılama vardı” (Hall 2007: 30). Bu metal kanca aynı zamanda kadınların istedikleri zaman çocuk sahibi olmalarını da kısıtladığı için sadece doğum kontrolü değil üreme özgürlüklerine de bir nevi ket vurmudur.

Kadınların çoğu “çevreyi kurtarmak” için bedenlerine “izinsiz müdahaleye” (Hall 2007:90) sesini çıkarmazken ister bunu tam olarak ta derisinin altına yerleştirilmiş vücudunu, üreme organlarını, özgürlüğünü ve özgürlüğünü tehlikeye atan ataerkil

düşüncenin vücudunda vuku bulmuş hali olarak anımsar. Diğer kadınların aksine Sister, Rith de bu aşağılayıcı beden politikalarına maruz kalmaya devam edemeyecektir. Kendi bedeninin ele geçirildiği hissine kapılan Sister ise şunları hisseder:

Bu regülatör yerleştirildiğinden beri kendim hakkında sürekli bir utanç duygusu hissetmiştim, bu sanki çirkin bir doğum lekesiydi. Etrafımdaki diğer kişilere de takıldığımı biliyordum ve yüzeyde bu izinsiz müdahaleden alışmış gibi görünüyordlardı. Cihaz tam olarak olduğu gibi hissettirdi: yabancı bir implant ... Derinin altında bir leke gibiydi; batması durmuştu, ama hiçbir gün onun varlığını unutmadım. Ve ondan nefret etmek yanlış değildi. (Hall 2007: 90)

Sister'ın bu kişisel ifadesi, bireysel hakların, özellikle de kadın haklarının ve bedenlerinin ve üreme hakları ve adaletinin ihlalini açıkça ortaya koymaktadır. Sister'ın deneyimlediğini şu şekilde ifade eder: “Tek düşünebildiğim, bir çiftçinin sürüsünden birinin kulağını delip cihazı etkili bir şekilde takması gibi doktorun içime soğuk bir yağ sürüp spekulumu yerleştirmesiydi” (Hall 2007: 28). Ayrıca, kadınların nasıl yalnızca kuluçka hayvanlarına indirildiğini ve cihazın sağlam ve her zaman takıldığından emin olmak için aralıklı olarak bobinlerinin “rastgele incelenmesine” maruz kaldıklarını gösterir.

Authority'nin kadınların üremesine müdahalesinin ardında yatan gizli gündem, kadınları baskılamak, özgüvenlerini azaltmak ve kadınlıklarını yaralamak amacını gütmektedir. Ayrıca, kadınların artık kendi bedenlerinin kontrolünde olmadığını, ancak Authority'nin diktatörlük kontrolü altında olması gerektiğini gösterir. Bu bağlamda, üreme haklarının, adaletin ve doğurganlığın yasaklanmasının bu sistematik ve planlı suistimali kadına yönelik bir şiddet aracı olarak ortaya çıkmakta, bu zorunlu bobinin yerleştirilmesi, kurumsallaşmış tecavüzün biyo-politik bir aracı işlevi görmektedir. Bu müdahaleyle,

artık tek bir nesne değil, deney veya döllenme için kullanılmayan ova gibi izole edilebilen, incelenebilen, yeniden birleştirilebilen, satılabilen, kiralanabilen veya basitçe atılabilen bir dizi nesnedir. Bu, kadının bir insan, bir birey, yani bölünemeyen bir kişi olarak bütünlüğünün yok olduğu anlamına gelir. Kadının bir insan olarak yok edilmesine ve bir üreme maddesi yığınına dönüşmesine yol açan bilimsel analiz ve sentez yöntemiyle birleşen, erkeğin doğa ve kadın üzerindeki egemenliğinin ideolojisidir. (Mies 1987: 332)

Bu nedenle, “Sister” bu süreçte aşağılanmış ve küçümsenmiş hissederken, meta-lin hızla yerleştirilebilmesi sürecinde kayganlık sağlamak için uygulanan “yarı saydam tıbbi jöle” kocası Andrew'ün cinsel yönden tahrik olmasına sebep olur. İlk başlarda

sisteme karşı tepkisini dile getiren kocası bile pasifize olmuş, ne olacak ki yine sen senin demiş, hatta bu metot enjekte edilip eve geldiğinde onunla birlikte olmak istemiştir. Ayrıca önceden, Sister'ın bireysel haklarının arkasında duruyor ve Sister'ı güçlendiriyor gibi görünse de “[sen] hala sensin... Güzelsin. Bunu kontrol edemezler, değil mi? (Hall 2007: 29),” derken, daha sonra cinsel ilişki sırasında engellerin olmadığı fikrinden cesaretlenir ve kendi cinsel zevklerine yenik düşer: “Sadece senin içinde olmak istiyorum... Yapabilir miyim? Belki unutturur mu? Haydi. Sadece biz ikimiz olacağız” (Hall 2007: 29) der. Kanamasına aldırmış etmeden, arada bariyerler olmadan birlikte olma hissini güzel olduğunu söyler. Kendi korunmak zorunda olmadan ilişkiye girebiliyor olmak ona bir çeşit güç verir. Bir bakıma onu özgürleştirir. Bu boyun eğdirici bobini yerleştirme sürecinin arkasındaki biyo-politik istismar ajandasını anlamayan ve Sister ile empati kuramayan Andrew, bunun hamile önleme konusunda onun daha güçlü hissetmesi gerektiğini düşünür, ancak Maria Miess'in altını çizdiği gibi, yeni (üreme) teknolojilerin gelişmesi, kaçınılmaz olarak, cinsiyetlendirilmiş güç dinamiklerindeki, belirli gruplardaki dengesizlikleri pekiştirmiş ve bu gruplar içinde / arasında “sömürücü ve eşitsiz ilişkilerini” (1987: 324) yoğunlaştırmıştır. Maria Miess'in gözlemlediği benzer bireysellikten uzaklaştırma *Carhullan Ordusu* romanında da izlenebilir.

Çevre, her yerde varlığını hissettiren Authority'nin endüstriyel ve tekno-bilimsel uygulamalarıyla mahvolsa da, üreme kapasiteleri nedeniyle kirlenici olarak görülen ve manzarayı kirlen olarak attettirilen kadınlara suçluluk kolayca yüklenmektedir. Doğurganlığın, yayılmanın kontrolü altına alınması gereken bir tür hastalık veya salgınmış gibi algılandığı için, otoriter hükümet, insanların üreme davranışlarına müdahalesini meşrulaştırır. Kadınlar, Dorothy Roberts'ın ifade ettiği gibi, nüfus kontrolünde mesul olarak algılanır, nüfus kontrol ideolojileri de, yaptırım politikaları aracılığıyla amaç, “kadınların üreme kararları olan ... cezalandırıcı düzenlemeyi meşrulaştırmak...” (2013:785) tır. Daha sonra şöyle devam eder: “Üremeyi acınacak sosyal koşulların nedeni olarak tanımlayarak, üreme cezaları dikkati devletin sorumluluğundan ve sosyal değişim ihtiyacından uzaklaştırır” (2013: 785). Roberts'ın vurguladığı nokta Authority'nin stratejisiyle paralellik gösterebilir, yani; hükümet, çevreye yönelik sömürücü eylemlerinin sorumluluğunu ve hesap verebilirliğini üstlenmek ve bunun yaygın toksik kirlenmesine neden olmak ve toplumsal bir değişim için çalışmak yerine, cinsiyetçi yaklaşım üstlenerek “kadınları çevre politikası olarak suçlama” (Seager 2003: 966) yoluna giderek kadınlara suçluluk ve hesap verebilirlik yansıtmaktadır.

Eko/Materyal Feminist Bir Arayış

Authority'nin kendisi ve diğer doğurgan kadınlar için zorla yaptırımlarını ve harap olmuş ve disipline edilmiş dayatılan varoluş anlayışına suç ortağı olmayı reddeden ve buna sıkı meydan okuyan Sister, sonunda bu eko-felakete uğramış eko-distopik ve baskıcı ortamdaki Carhullan adlı marjinalleştirilmiş, ötekileştirilmiş ve "steril" yere tüm sınırları ve yaptırımları delerek kaçmaya karar verir. Bu toplulukta, ataerkil dayatmalardan ve kısıtlamalardan uzak, kendisini gerçekten Rith'deki toksik yaşamdan ve toksik erillikten arındırılabilceği, feminist bir teselli bulup sığınabileceği ve daha eşitlikçi, hiyerarşik olmayan, cinsiyet önyargısız, uyumlu bir ekolojik düzen içinde bir hayat yaşayabileceğini düşündüğü ekolojik materyal/eko feminist bir yolculuğa çıkar. "Yetkili olmayanlar" (Un-officials) olarak adlandırılan bir grup kadının, baskıcı ataerkillik, erillik ve militarizm uygulamalarına, evlilik hayatının kısıtlamalarına ve heteroseksizme karşı bir araya gelerek dayanışma oluşturduğu türa bir Kuzey çiftliğidir Carhullan. Rith'de toplumundaki diğer kadınlar gibi aynı korkunç muameleye maruz kalan Sister, despot Authority hükümetinden, kaderini ve tüm hayatını, yaşamının dönüm anı olacak sadece kadınlardan oluşan Carhullan'a kaçarak değiştirmeye karar verir: "Bir koca, cezalar ve fedakarlıklar olsa bile temelde hayatta kalmayı garantileyen bir yaşamı bıraktım. Hiçbir şey ve bir hiç olmak için isteyerek toplumdaki uzaklaşmıştım. Beni korkutmalıydı ama olmadı" (Hall 2007:23). Görünüşe göre bu "özgürleştirici yerleşim bölgesi" (Robinson 2013:197), Sister'ın doğal manzara ve çevreyle iç içe ve beden-ötesi geçirgenlik (trans-corporeal) ile materyal/eko feminist bir ittifak oluşturan yeni bir kimlik oluşturmaya ve

ilişkiler ve aile hakkında cinsiyete dayalı önyargılardan bağımsız olan Carhullan'ın tam bir sakini olmasına imkan sağlayacak özbenliğin yapıbozulma sürecine dahil olur – Bir zamanlar kendisinden bir çocuk dünyaya getirmek istediği ama daha sonra totaliter bir Britanya'nın baskıcı atmosferine uyum sağlamasıyla kendinden tiksindiren bir eşi geride bırakarak. (Cotrell 2017: 685)

Carhullan, Authority tarafından kurulan ataerkil düzene ve çevrenin tahribatına bir meydan okuyucu niteliğinde, kadınların kendi öz benlik ve kimliklerini bulabilecekleri ve bedenlerine hâkim olabilecekleri ideal ve feminist bir yer olarak Sister'ın hayalini süslemektedir. Çocukken hatırladığı kadarıyla sisteme karşı dik duran bu insanlar "rahibeler, dini ucubeler, komünistler, mahkumlar" olarak anılıyorlardı ve toplumdaki yabancılaştırılıyorlardı. Donna Haraway'in tabiriyle onlar "uygunsuz/uygunsuzlaştırılmış ötekiler" (in/appropriated others) dir. Rith'te cinsiyetçi ve kadın düşmanı ideolojiler dev-

redeyken, Hall tam teşekküllü ataerkil sisteme meydan okumak için Carhullan'da bir "karşıt anlatı" (counter-narrative) (Robinson 2013: 209) geliştirir.

Eski asker Jackie Nixon tarafından yönetilen Carhullan, "idealize edilmiş, endüstri öncesi bir geçmişe, kendine güvenen ve bölgeyle uyum içinde olan bir topluluk hissine geri dönüşü" (Cottrell 2017:687) uyandırmaktadır. Daha önceki daraltılmış ve sınırlandırılmış yaşamının ötesine geçmek ve zincirlerini tıp ve ataerkil iş birliği dünyasındaki tuzaktan kurtarmanın olanaklarını keşfetmek ve bedenini, cinselliğini ve kimliğini güçlendirme fırsatını yakalamak ve insan hassasiyetine sahip kocasız yeni biri olmak için Sister Carhullan'a yasal olmayan yollarla kaçır. Carhullan hakkında pek çok hikâye duymuş olan Sister, burayı son feminist çare, feminist özdeşleşme ve özerklikle ilişkilendirdiği, tarif edildiği gibi "çevresel olasılık, gerçek ev içi canlanma örneği" (Hall 2007:166) için umut ve idealize edilmiş bir çözüm sunar. Bu çözümü ve umudun gerçekleşmesini "geçmişten ellerini yıkayan" (Hall 2007:115) diğer üyeler gibi yeniden kazanmayı ummaktadır. Bu kadınlar cinsiyetsiz, güçlü, cesur ve kendi kendine yeten kadınlar olarak ortaya çıkar ve aynı zamanda kadınların hayatta kalmak için erkeklere bağlı olduğuna dair yaygın ataerkil inancı yıkmak için çalışırlar. Burası aynı zamanda lezbiyen ilişkilerinin mutlu bir şekilde yaşandığı ve heteroseksüelliğin bir norm olmadığı bir kuirtopya olarak da sunuluyor. Bu kuir idealleştirme ile, herhangi bir erkek gerektirmeyen cinsel zevkte bile kendi kendine yeten kadın arkadaşlığını kanıtlamayı hedefliyorlar. Bu çalışkan kadınlar çiftliklerde çalışıyor, meyvelerden sebzelere kendi yiyeceklerini yetiştiriyorlar, yeterli sığır stoğuna sahipler ve vahşi doğada hayatta kalıyorlar:

Yerleştikten bir yıl sonra kadınlar, yakındaki bir pınardan koşarak bir su çarkı kurdular. Yıl boyunca bir bahçe ve hızla büyüyen bir söğüt ağacı dikilmişti. Tarlanın arka mekiğinde arpacıklar, arılar, meyve bahçesi ve balıkçılık vardı. Turba tekneleri, filtrasyon tankları vardı. Tamamen bütünseldi, gerçekten yeşil bir girişimdi. (Hall 2007: 40)

Jackie'nin Carhullan'daki kadınların durumunun farklı olduğunu belirterek şöyle der: Carhullan'daki Rith'teki bu cinsiyet ayrımcılığının aksine, "herkes çalışıyor. Kimse ayrı bir kilisede diz çöktürülmez. Kimse zorla boyun eğdirilmiyor. Üremekteyiz. Özgürüz" (Hall 2007:116). Her kadın çalışmakta ve herkes bir şekilde kendi becerisi, yeteneği dahilinde üretime dahil olmaktadır. Teknolojinin başarısızlıklarına, korkunç sellere ve "sanayileşmiş dünyanın muazzam hatalarına" (2007:5) tanık olduktan sonra, aynı zamanda Carhullan'ı "çevresel olasılığın bir örneği" ola-

rak sunmak isterler (Hall 2007:166). Çiftlikte her kadının farklı bir görevi vardır ve birlikte kendi yiyecek, su, kıyafet ve güç kaynaklarını üretirler. Bu çalışkan kadınlar, beden-ötesi geçirgenlik (trans-corporeality) fikrini yaşamlarına tam olarak entegre ederek, daha bütünsel ve somut bir vizyonu benimsemelerini destekleyen, maddesel bağlantılarını ve bedenselliklerini insan-dışı dünyaya (more-than-human world) genişlettikleri izlenimini veriyorlar. Bu bakımdan da yeni ve alternatif, daha kapsamlı ve kucaklayıcı, aynı zamanda da daha etik bir çevre anlayışı sunmaktadır. Diğer taraftan, Rith'te kadınlara Nixon'ın açıkladığı gibi

ikinci sınıf vatandaşlar ve seks nesnelere gibi davranılıyordu. Yetersiz maaş alıyorlardı, yeterince takdir edilmiyorlardı. İnan bana, sana bir iş için uygun olmadığının söylenmesi hakkında her şeyi biliyorum. Dünyadaki kadın nüfusunun yüzde ellisi tecavüze uğruyor...Hepimiz kadınların temel haklar üzerinde değil nasıl görünmesi ve giyinmesi gerektiğini tartışıyorduk. (Hall 2007:116)

Jackie ekibiyle beraber, bu tüm ataerkil dayatmalardan, sıkı yönetimden, baskılardan, kadın bedenine yapılan zulmeden kurtulabilecekleri Carhullan'ı inşa ederek, kadınların ve doğanın pasif, eyleycilikten yoksun, ikincil algısına karşı çıkmayı hedeflerler.

Buradaki kadınlar zorlamadan yoksun ekolojik olarak sağlıklı ve sağlam bir toplum oluşturmak için diktatörlükten kaçak olsalar da, ironik bir şekilde başka bir hiyerarşik sistem yaratırlar. Sister şöyle gözlemler: "Tüm eşitlikler ve burasının nasıl yönetildiği bir kenara dursun, Carhullan'ın bir kontrol sistemi uyguladığı, bir hiyerarşi olduğu ve Jackie Nixon'un emirlerine uyulduğu ilk geceden beri belliydi. O üstündü. O bir Alfaydı" (Hall 2007:84). Eşit bir yönetim yaratmaktan çok uzak ve ironik bir şekilde kadın hakimiyetinin ve baskısının olduğu bir yere dönüşür. Sıkı bir şekilde kontrol edilen Rith topluluğunda eski terk edilmiş benliğinden tamamen ayrı bir sığınak ararken, yeni bir başlangıçla, hayatı ironik ve umutsuz bir şekilde Carhullan'daki vahşete aynı miktarda maruz kalmasıyla başlar. Tam da bu matraste Carhullan'ın ekotopyan ve idealist imgesi distopik bir yere dönüşerek eşit tiranlıkla son buluyor. Bu bakımdan Carhullan tamamıyla başarısızlığa uğramış eco-topia örneğidir. Sister'ın bu materyal/ekofeminist yolculuğu ve arayışı hüsrarla sonuçlanarak Hall okuyucuyu şaşkına uğratmıştır. Belki de yarattığı tiranlığın ve aynı düzeyde baskıcı rejimin farkında olan Jackie, yeni bir toplum özlemini ve arayışını dile getirmektedir:

Bizim için her şey beden ve cinsellikle ilgili... Bunlar aracılığıyla kontrol ediyoruz; psikolojik olarak, finansal olarak, ebediyen. Aramızdaki bizi ayıran,

gerçek yeteneğimizi elimizden alan insan yapımı rekabeti destekliyoruz. Daha iyi yönetebileceğimize inanmıyoruz ve buna inanana kadar da asla iyi yönetemeyeceğiz. Yeni bir toplum zamanı. (Hall 2007:51)

Sonuç

Sonuç olarak, bu romanda da Henriette Roos'un betimlemesiyle, "biyolojik taşıyıcı gemi" vazifesi gören bu kadınlar çevrenin kurtarılması dolayısıyla insan nüfusun dengesi için bir çeşit taşıyıcı gemidir ve görevlerini yerine getirene kadar korkunç ve süregelen denetim, disiplin, bedenlerine ve biyolojilerine ihlalden geçerler. Hall bu eko-distopik romanda biyolojik hayat nasıl devletin ve kontrol mekanizmalarının nesnesi haline geldiğine işaret eder. Biyolojik hayatın, doğumdan yaşam standartlarına, doğum kontrolünden, cinsellik, ailelere kadar birçok konuda kullanıldığı, sömürüldüğü ve boyunduruk altına girdiği anlamına gelmektedir. Biyo-iktidarların uyguladığı biyo-güçle kadınların sadece bedenlerine değil aynı zamanda biyolojilerini de tahakküm kurulur ve bu da ekolojik düzeni kurma kisvesi altında yapılır. Çevresel felaketlerle ilintilenen kadın gelecekteki bilimsel korkuların da ana oyuncusudur. Sarah Hall'un dediği gibi kadın yaşamdır kadının kontrolü sağlamak oradaki yaşamların kontrolünü sağlamaktır. Özellikle eko-distopya geleneğini kullanarak kadın bedenine uygulanan sözde çevreyi ve insanlığı kurtarıcı bilimsellik üzerinden kadın ve çevrenin erkek egemen ve insan merkezli tahakküründen uzak bir kurtarılaşa ihtiyacı olduğunun vurgusunu yapmıştır.

Gaard'ın ifadesiyle "ekolojik demokrasi"ye (ecological democracy) ihtiyacımız olduğu noktasında durmuşlardır. Çok çeşitli çevreleri, ırkları, farklı kökenleri, farklı kadınları kucaklayan ve onların özdeğerliliğini kabul eden bir sisteme ihtiyacımız olduğunu özellikle belirtmişlerdir. Yerleşmiş, esasçı değerlerimizi, anlayışlarımızı, basmakalıp düşüncelerimizi değiştirmemiz, ikilemelere dayalı yaşam tarzımızı ve algılarımızı yeniden değerlendirmemiz gerektiğini savunurlar. Eko-feminizmin vurguladığı gibi, ikili karşıtlıkları yıkmak için adımlar atmalı, farklı kimlikleri, grupları, tüm toplumsal cinsiyetleri kabul edip benimsemeli, böylece daha demokratik bir anlayışa sahip olmalıyız. (Kümbet 2012:184)

Bu nedenle Hall, biyo-politik güçler, cinsiyet eşitsizlikleri ve çevresel ve doğa sömürü ve kötüye kullanımı arasındaki dolaşıklıkları ve ilişkileri inceleyip araştırırken ve mevcut ekolojik krizlere ve yaygın toksisiteye odaklanırken, ekolojik düzeni yeniden sağlamanın ancak tüm toplumsal cinsiyetlere eşit davranarak, insan olmayan dünyaya doğru uzanan genişletilmiş ve onun eyleyici, canlı ve güçlü olduğu yönünde bir çev-

reci anlayıřı tanıyan post hūmanist ve materyal/eko feminist perspektif sunmaktadır. Tūm adaletsizliklerin, tūm cinsiyetçi yaklařımların, tūm hırs ve intikamla gūcū elinde tutmaya çalıřmanın son bulmadıđı sūrece insan ve insan dıřı dūnyanın adaletinden sōz etmenin zor olduđunu gōzler önūne sermektedir. Hall, ataerkillikle ve erillikle savařmak adına sadece kadınlardan oluřan cinsiyetçi bir toplum kurmak ta en az ataerkil, despot ve baskıcı dūzen kadar tehlikeli olmasının altını çizmektedir.

Kaynakça

- Alaimo, Stacy, and Susan J. Hekman, (2008). "Introduction: Emerging Models of Materiality in Feminist Theory," *Material Feminisms*, Bloomington, IN: Indiana UP.
- Bennett, Jane, (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, USA: Duke University Press.
- Bracke, Astrid, (2019). "Flooded Futures: The Representation of the Anthropocene in Twenty-First-Century British Flood Fictions," *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, vol. 60:3, 278-288.
- Booker, M. Keith, (2019). *The Dystopian Impulse in Modern Literature: Fiction as Social Criticism*, USA: Greenwood Press.
- Cottrell, Anna, (2019). "The Power of Love: from Feminist Utopia to the Politics of Imperceptibility in Sarah Hall's Fiction." *Textual Practice*, vol. 33: 4, 679–693.
- Hall, Sarah, (2017). *The Carhullan Army*, London: Faber & Faber.
- Hall, Sarah, (2017). "A Conversation with Sarah Hall," *The Carhullan Army*, London: Faber & Faber.
- Hall, Sarah. *Bookgroup.info: Interview: Sarah Hall*. www.bookgroup.info/041205/interview.php?id=39.
- Hall, Sarah, (2007, Dec, 1). "Sarah Hall Discusses the Influence of Z for Zachariah." *The Guardian*, Guardian News and Media.
www.theguardian.com/books/2007/dec/01/featuresreviews.guardianreview16.
- Haraway, Donna, (2020). "The Promises Of Monsters," *The Monster Theory Reader*, USA: Routledge, 459– 521.
- Heise, Ursula, (2002). "Toxins, Drugs, and Global Systems: Risk and Narrative in the Contemporary Novel," *American Literature*, 74:4, 747-78.
- Houser, Heather, (2014). *Ecosickness in Contemporary U.S. Fiction: Environment and Affect*, New York: Columbia University Press.
- King, Ynestra, (1990). "Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and the Nature/Culture Dualism," *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. Ed. Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein, San Francisco: Sierra Club, 106-21.
- Kümbet, Pelin, (2012). "Ekofeminizm: Kadın, Kimlik ve Doğa," *Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat*, Edt. Serpil Oppermann, Ankara: Phoenix Yay,171-206.

-
- Lefanu, Sarah, (1988). *In the Chinks of the World Machine: Feminism and Science Fiction*. The Women's Press, 1988.
- Mies, Maria, and Vandana Shiva, (2014). *Ecofeminism*, London: Zed Books.
- Mies, Maria, (1987). "Sexist and Racist Implications of New Reproductive Technologies," *Alternatives: Global, Local, Political*, vol. 12: 3, 323–342.
- Morgan, Robin, (1970). *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, New York: Vintage.
- Nash, Linda Lorraine, (2007). *Inescapable Ecologies: A History of Environment, Disease, and Knowledge*. USA: University of California Press.
- Roberts, E. Dorothy, (2013). "Race, Gender, and Genetic Technologies: A New Reproductive Dystopia?," *Women, Science, and Technology*, 352–367.
- Robinson, Iain, (2013). "'You Just Know When the World Is about to Break Apart': Utopia, Dystopia and New Global Uncertainties in Sarah Hall's *The Carhullan Army*," *Twenty-First Century Fiction*, 197–211.
- Ross, Loretta J, (2017). "Teaching Reproductive Justice: An Activist's Approach," *Black Women's Liberatory Pedagogies*, 159–180.
- Sandilands, Catriona, (1999). "From Difference to Differences: A Proliferation of Ecofeminisms," *The Good-natured Feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Seager, Joni, (2003). "Rachel Carson Died of Breast Cancer: The Coming of Age of Feminist Environmentalism," *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28: 3, 945–972.
- Shiva, Vandana, (1988). *Staying Alive: Women, Ecology, and Development*. London: Zed Books.
- Walezak, Emilie, (2018). "Landscape and Identity: Utopian/Dystopian Cumbria in Sarah Hall's *The Carhullan Army*," *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, vol. 60:1, 67–74.

تقييم الترجمة الآلية من اللغة العربية إلى اللغة التركية: ترجمة جوجل ويانديكس نموذجاً

Abdulmuttalip IŞIDAN*

Halil İbrahim ŞANVERDİ**

المخلص

الترجمة أداة مهمة لتبادل المشاعر والأفكار بين الناس. يلعب نشاط الترجمة الذي أصبح جزءاً لا يتجزأ من الحياة، دوراً هاماً في التواصل بين المجتمعات ونقل المعرفة وتنمية المجتمعات. وبالإضافة إلى ذلك أن الترجمة لها مكانة مهمة من حيث العلاقات الدولية. يحاول الناس نقل معارفهم وأفكارهم ومشاعرهم إلى الآخرين في أقرب وقت ممكن من خلال الترجمة. ولهذا السبب، يستخدم الناس الترجمة الآلية للوصول إلى المعلومات بسرعة. هذا النوع من الترجمة يسمى الترجمة الآلية أو ترجمة الكمبيوتر، وهو نوع الترجمة الذي يتم باستخدام البرامج الإلكترونية أو عبر الإنترنت دون تدخل من المترجمين. وهي تحتل مكانة مهمة في عصر التكنولوجيا بسبب سرعتها في الترجمة. هناك العديد من تطبيقات الترجمة عبر الإنترنت أو الهاتف المحمول، مثل ترجمتا جوجل ويانديكس اللتان تُستخدمان لترجمة النصوص من لغة المصدر إلى اللغة الهدف. بالإضافة إلى ذلك، يمكن للجميع استخدام هذه البرامج، التي تحظى بشعبية كبيرة لأنها مجانية. ومع ذلك، عند استخدام الترجمة الآلية، تتم مواجهة العديد من الأخطاء مثل أخطاء اللغة والقواعد. في هذه الدراسة، تمت دراسة مفاهيم الترجمة والترجمة الآلية ومحاولة ترجمة الجمل العربية المختلفة باستخدام برامجي جوجل ويانديكس عبر الإنترنت. في سياق هذه الجمل النموذجية، يتم تقديم جمل الترجمة التي تمت ترجمتها عن طريق الترجمة الآلية وترجمة الجملة المقترحة في الجدول ويتم تقييم الأخطاء التي تمت مواجهتها أثناء الترجمة. اليوم، على الرغم من التطورات التكنولوجية عالية المستوى، فقد تم إدراك أن معظم الترجمات التي تتم على أساس برامج الترجمة عبر الإنترنت فقط ليست ملائمة دون أن يكون خبيراً في اللغتين.

الكلمات المفتاحية: ترجمة، ترجمة آلية، عربية-تركية، ترجمة جوجل، ترجمة يانديكس

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara, Türkiye.

Elmek: muttalipisidan@gmail.com

http://orcid.org/0000-0002-8391-0629.

** Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, Isparta, Türkiye.

Elmek: halilibrahimsanverdi@gmail.com

http://orcid.org/0000-0002-7093-7099.

Geliş Tarihi / Received Date: 01.04.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 08.08.2021

DOI: 10.30767/diledeara.1011925

Arapçadan Türkçeye Makine Çevirisi Değerlendirmesi: Google ve Yandex Çeviri Örneği

Öz

Çeviri, insanlar arasında duygu ve düşünce alışverişi için önemli bir araçtır. Hayatın ayrılmaz bir parçası haline gelen çeviri faaliyeti toplumlar arası iletişimde, bilgi aktarımında ve toplumların gelişmesinde önemli rol oynamaktadır. Çevirinin uluslararası ilişkiler açısından önemli bir yere sahip olduğu bir gerçektir. İnsanlar bilgi, düşünce ve duygularını çeviri yoluyla en kısa sürede başkalarına aktarmaya çalışırlar. Bu nedenle bilgiye hızlı bir şekilde ulaşmak için makine çevirisini kullanırlar. Makine çevirisi veya bilgisayar çevirisi olarak adlandırılan bu çeviri türü, çevirmenlerin müdahalesi olmadan elektronik ya da çevrimiçi programlar kullanılarak yapılan çeviri türüdür. Çeviri hızı nedeniyle teknoloji çağında önemli bir yere sahiptir. Metinleri kaynak dilden hedef dile çevirmek için kullanılan Google ve Yandex çeviri gibi birçok online veya cep telefonu çeviri uygulaması bulunmaktadır. Ayrıca ücretsiz olduğu için oldukça popüler olan bu programlar herkes tarafından kullanılabilir. Ancak makine çevirisi kullanılırken dil ve gramer hataları gibi birçok hata ile karşılaşmaktadır. Bu çalışmada çeviri ve makine çevirisi kavramları üzerinde çalışılmış ve çeşitli Arapça cümlelerin Google ve Yandex çevrimiçi programları ile çevirisi denetlenmiştir. Bu örnek cümleler bağlamında, makine çevirisi ile yapılan çeviri cümleleri ve önerilen cümle çevirisi bir tablo halinde verilmiş ve çeviri sırasında karşılaşılan hatalar değerlendirilmiştir. Günümüzde üst düzey teknolojik gelişmelere rağmen sadece online çeviri programları temelinde yapılan çevirilerin çoğunun her iki dilde de uzman olmadan uygun olmadığı anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çeviri, Makine çevirisi, Arapça-Türkçe, Google çeviri, Yandex çeviri.

Genişletilmiş Özet

Çeviri, insanlar arasında duygu ve düşünce alışverişini sağlayan önemli bir araçtır. Hayatın ayrılmaz bir parçası haline dönüşen çeviri etkinliği toplumlar arası iletişimde, bilgi aktarımında ve toplumların gelişiminde önemli bir görev üstlenmektedir. Çevirinin uluslararası ilişkiler açısından da önemli bir yere sahip olduğu bir gerçektir. İnsanlar çeviri yoluyla bilgilerini, düşünce ve duygularını mümkün olan en kısa sürede başkalarına aktarmaya çalışmaktadır. Ayrıca herhangi bir konuda yabancı dillerde yazılmış olan bilgilere de çeviri yoluyla ulaşılmaktadır. Bu nedenle de bilgiye hızlı bir şekilde erişmek için makine çevirisi günümüzde sıklıkla kullanılmaktadır.

Makine çevirisi ya da bilgisayar çevirisi olarak adlandırılan bu çeviri türü, çevirmenlerin müdahalesi olmadan elektronik ya da çevrimiçi programlarla yapılan çeviri türüdür. Bu çeviri türü çeviri hızı nedeniyle teknoloji çağında önemli bir yere sahiptir. Günümüzde makine çevirisi ya da başka bir ifadeyle bilgisayar çevirisi insanların sıkça kullandığı bir çeviri çeşidi haline gelmiştir. Ülkelerarası etkileşimin artması çeviriye olan ihtiyacın artışını beraberinde getirmiştir. Bunun yanı sıra çevrilecek belge ve çeşitli materyallerin nicel olarak fazla olması çeviri etkinliğinin hızlı olmasını gerekli kılmıştır. Bunun sonucunda da çeviriyi daha hızlı yapabilmek için çeşitli programlar geliştirilmiştir. Bu programlardan ücretsiz, online ya da akıllı telefon uygulamalarıyla çevrimdışı yapabilen Google ve Yandex çeviri programları öne çıkmaktadır. Bu programların yanı sıra ücretli olarak kullanılan çeviri programları da mevcuttur. Bu programlar her türlü metni çeşitli diller arasında çeviri yapabilme özelliğine sahiptir. Uzun bir geçmişe sahip makine çevirisi çalışmaları son yıllarda gelişerek akıllı telefonlardaki kamera ile çeviri yapabilme özelliğinin eklenmesiyle farklı bir boyuta girmiştir. Bu programlar ile yapılan çevirilerin ne derece kaynak dil ile hedef dil arasında eşdeğerlik oluşturduğu çeşitli çalışmalarla farklı diller arasında ortaya konulmuştur. Bu programlarla yapılan çevirilerle çeviri süreci her ne kadar hız kazansa da programların çeviride tam olarak başarılı olduğunu söylemek henüz mümkün görünmemektedir. Özellikle kültürel anlam yüklü dilsel yapılar barındıran cümlelerin tam anlamıyla çevrilmesi bu programlar açısından bir hayli zor bir işlemdir. Bu bağlamda özellikle

kültürel anlam içeren cümlelerin çeviri programları ile yapılan çevirilerinde bir çevirmen tarafından gözden geçirilmesini gerekmektedir.

Bu çalışmada sağlık, medya, hukuk gibi çeşitli metinlerle makine çevirisinin Arapçadan Türkçeye çeviri yeterliliği ortaya konulmuştur. Çalışmada çeşitli cümleler Google ve Yandex online çeviri programlarında çevrilmiş bunun yanında örnek cümlenin Arapçadan Türkçeye çeviri önerisi verilmiştir. Bu örneklerin çevirileri karşılaştırılarak programların çeviri düzeyleri ve yapılan çeviriler sonucunda makine çevirisinin ne derece başarılı olduğu kısaca değerlendirilmiştir. Yapılan çevirilerde çevrimiçi programların Arapça cümlelerde yer alan bazı Türkçe özel isimleri farklı çevirdiği görülmüştür. Deyim çevirisinde de Arapça cümlede yer alan deyimini birebir çevirerek kaynak dilde yer alan anlamın etkileyciliğini tam olarak verememiştir. Ayrıca bir şiirden alınan örnekte de hedef dilde şiir tam manasıyla verilememiştir. Burada da kültürel öğelerin çevirisinde her iki dilde uzman bir çevirmenin varlığı öne çıkmaktadır.

Çalışma sonucunda örnek cümlelerden yola çıkılarak Arapçadan Türkçeye yapılan çeviri örneklerinde her iki programın basit yapıları cümlelerde yer yer kabul edilebilir çeviriler yaptığı görülse de biraz uzun ve karmaşık yapıları Arapça cümlelerde başarılı olamadığı saptanmıştır. Ayrıca bu iki programın Arapça-Türkçe arasında çeşitli alanlarla ilgili yapılan çeviri cümlelerde de henüz yeterli yetkinliğe ulaşamadığı ve başarı sağlayamadığına şahit olunmuştur. Hâlihazırda edebi çeviri, deyim çevirisi, sağlık çevirisi ya da herhangi bir sözleşmede yer alan maddelerden birinin çevirisi gibi çevirilerde bu iki programın sınırlı düzeyde kullanılabileceği sonucuna ulaşılmıştır. Kısacası makine çevirisi çalışmaları her ne kadar geçmiş bir tarihe sahip olsa da çeviri yapılacak olan Arapça ve Türkçe dilleri arasında uzman bir çevirmen olmadan sadece bu programlara dayanarak yapılan çevirilerin henüz tam olarak yeterli ve kabul edilebilir çeviriler yapabildiğini söylemek zor görünmektedir. Sonuç olarak hayatımızın her alanında ihtiyaç duyduğumuz çeviri için geliştirilen çevrimiçi ücretsiz programların Arapça-Türkçe arası çeviride hala yetersiz olduğu ve geliştirilerek sürekli güncellenmesi gerektiğiyle birlikte çeviri sürecinde bir çevirmen desteğine ihtiyaç duyulduğu sonucuna varılmıştır.

المقدمة

اللغة هي أداة التواصل بين الناس في المجتمع. يعبر الناس عن أفكارهم وحاجتهم عبر استخدام اللغة. لا نستطيع أن نفكر مجتمع بدون لغة ولا لغة بدون مجتمع. يحتاج الناس اللغة في نقل المعارف، والأفكار إلى الشعوب والأمم والمجتمعات الأخرى. ويتبادل الناس أفكارهم، ومعارفهم مع الناس في المجتمعات الأخرى عبر استخدام اللغة. ويكون التواصل مع المجتمعات والأمم الأخرى عبر استخدام الترجمة. ولذلك الترجمة تلعب دوراً فعالاً في التواصل بين الشعوب والأمم.

الترجمة تساهم في تطوير العلاقات في كل جوانب بين المجتمعات. يقوم الناس بالتبادل الثقافي، والتجاري، والعلمي عبر استخدام الترجمة. ولذلك تلعب الترجمة دوراً هاماً في التطور الحضاري، والثقافي، والعلمي والتجاري وقد ازدادت الحاجة إلى الترجمة في السنوات الأخيرة بسبب ازدياد التبادل في كل المجالات بين المجتمعات. مثلاً مع تطور العلاقات الثنائية بين تركيا والدول العربية تمت الحاجة إلى الترجمة لنقل الأفكار والمعارف. فقد لعبت الترجمة دوراً حضارياً وثقافياً وعلمياً بدأ منذ بزوغ فجر التاريخ البشري، ولا تزال تقوم بدورها حتى وقتنا هذا وستستمر في أدائه ما بقي للبشر حياة على وجه الأرض (حركة الترجمة في عصر الحديث، <https://www.fikrmag.com>).

من الممكن أن نرى مساهمة الترجمة في كل المجالات. مثلاً ترجمة الأوراق الرسمية، والأوراق التجارية، والترجمة الأدبية مثل الروايات، والقصص القصيرة، والترجمة بين الدبلوماسيين والسياسيين، والترجمة بين رجال الأعمال. لا نستطيع أن نقننصر الترجمة بهذه المجالات فقط، بل من الممكن أن نرى مساهمة الترجمة في كل تواصل بين المجتمعات. ولاشك أن الترجمة في يومنا الحالي مع ازدياد وتيرة التقدم العلمي، وتسارع الاكتشافات والاختراعات أصبحت ضرورة ملحة تحشد الدول النامية من أجلها كل الطاقات، وتوظف في سبيلها كل الإمكانيات وذلك بهدف اللحاق بالركب العلمي مع الحفاظ على الهوية اللغوية والثقافية، فالترجمة تكفل نقل العلوم والإستفادة منها مع المحافظة على اللغة القومية وتميمتها وعدم استبدالها بلغة وافدة تقضي على الهوية، وتمكن الثقافة الوافدة من اضعاف مضامين الوحدة السياسية (سلاح الترجمة في الدول العربية، <https://cairotranslation.com>).

الترجمة

الترجمة هي نقل المعلومات، والتجارب، والأفكار من اللغة المصدر إلى اللغة الهدف. يقوم الديدواي بتعريف الترجمة بأنها نقل الأفكار والأقوال من لغة إلى أخرى بأدق وأحسن ما يمكن (الديدواي، 2002، ص.5). أما يتم تعريف الترجمة في لسان العرب بأنها من الفعل الرباعي ترجم وهو بمعنى بيان الكلام وتوضيح معانيه وجعله يسيراً مفهوماً وتكون الترجمة بمعنى التوضيح والتفسير والبيان، يقال ترجم كلام غيره بمعنى نقله من لغة إلى أخرى والترجمان هو المفسر للسان (منظور، لسان العرب).

ما هدف الترجمة؟ إن الهدف الأساسي هو نقل معاني كلمات نص ما من لغة إلى أخرى على أن نحقق

المعادلة بين اللغة المصدر واللغة الهدف للحصول على نص له المعنى نفسه والواقع والأثر نفسيهما على القارئ أو المتلقي الجديد الذي تختلف لغته وثقافته عن لغة وثقافة النص، ونحرص خلال ذلك على أن نأخذ بالحسبان الدقة والأسلوب والقواعد (لينا يوسف، 2010، ص.713). ومن هنا يظهر أهمية المترجم. يجب على المترجم أن يترجم النص أو الكلام سليماً وصحيحاً. ولذلك عليه أن يعرف اللغة المصدر واللغة الهدف جيداً، وبنتيجه هذا يلعب دوره بالترجمة بأتم صورة. «وهنا يؤدي المترجم دوراً هاماً إذ يتحتم عليه أن يكون متلقياً ومرسلاً في الوقت نفسه، ويتحتم عليه أن يسيطر على نظامين مختلفين من الترميز اللغوي فيفهم الأول بشكل كامل ويفك رموز الصيغ في لغة المصدر، ويعيد تركيب رموز جديدة يفترض بها أن تكون واضحة وتحاكي الأول في مضمونها ولهجتها وأسلوبها (لينا يوسف، 2010، ص.713)».

الترجمة الآلية

الترجمة تشمل مجالاً واسعاً وفيها أنواع متعددة. يمكن أن نقسم أساليب الترجمة بشكل عام إلى أربعة أقسام هي؛

الترجمة البشرية: وهي الترجمة التي يقوم بها العنصر البشري كاملة، معتمداً على مخزونه المعرفي والثقافي.

الترجمة البشرية بمساعدة الآلة: فتعني استعانة الإنسان بالآلة أثناء الترجمة، سواء في مرحلة تحرير النص لما تقدمه له الآلة من معطيات ومقالات، كتب، مجلات. العرب لا يستخدمون الفواصل في مثل هذه الأمور بل يضعون حرف الواو؛ من معطيات ومقالات وكتب ومجلات والخ.

الترجمة الآلية بمساعدة البشر: يقتصر دور الإنسان على تصحيح الأخطاء الواردة في النص الهدف وتعديلها، بتغيير بعض المفردات والتأكد من السلامة النحوية والصرفية وفك اللبس اللغوي.

الترجمة الآلية الخالصة: وهي أن يقوم الحاسوب بجميع أدوار الترجمة بدون تدخل المترجم البشري، إذ يعتمد الحاسوب في ترجمته على مجموعة من القواميس والمكانز، بنوك مصطلحات يستعين بها للوصول لنص الهدف شأنه في ذلك شأن المترجم البشري (فطيمة، 2014، ص. 12-13).

مع تزايد العلاقات بين الشعوب والدول في العالم تزداد الحاجة إلى المترجمين أو الترجمات. خاصة في عصرنا الراهن ازدادت حاجة الإنسان للترجمة السريعة ولذلك يحاول الباحثون أن يُطَوِّروا الترجمة الآلية في مجال الترجمة. فالترجمة الآلية ببساطة هي الترجمة التي لا يتدخل فيها الإنسان. الباحثون يدرسون منذ عام 1950م ترجمة النصوص بمساعدة الأجهزة الإلكترونية، ولكن إلى يومنا هذا لم يستطيعوا الوصول إلى المستوى المطلوب.

فلو نظرنا إلى حاجة الهيئات العامة والخاصة والمؤسسات العلمية والتجارية والصناعية والأفراد إلى الترجمة لوجدنا أن حجم المواد المطلوب ترجمتها يفوق بكثير قدرة المترجمين المؤهلين الموجودين حالياً (إبراهيم ومحمد، 2012، ص.61). «والجدير بالذكر أن أهم أسباب التوجه نحو استخدام الترجمة الآلية هي السرعة الفائقة التي تتميز بها الآلة، فالحاسوب يستطيع أن يترجم النصوص بسرعة تتفاوت بين ثلاثة آلاف كلمة إلى أضعاف ذلك في الساعة الواحدة، بينما لا يستطيع العقل البشري أن يترجم أكثر من مائتي كلمة في الساعة الواحدة (إبراهيم ومحمد، 2012، ص.62)». «إننا نعيش عصر الثورة التكنولوجية التي تناولت مجالات شتى، ومع هذه الطفرة الهائلة، لم يعد المترجم مقتنعاً بمفهوم الترجمة التقليدية لكثرة ما يلقاه من عناء وما يعوقه

من ببطء، وأصبح يتطلع إلى مجازاة القفزات العلمية بما يضمن له الإتقان والسرعة، أو بعبارة أخرى الإسراع والإبداع، وأصبح المترجم العصري في خضم من التداخل بين الترجمة والمصطلحية والتخصص والإلكترونيات (الحمادي، 2014، ص.20). لماذا الترجمة الآلية؟ السبب الأول والأهم هو وجود كمية هائلة مما يجب ترجمته مما لا يكفي المترجمين من البشر القيام بجزء يسير منه خاصة بعد تفجر ثورة المعلومات وتنوع اللغات التي تنتج المعارف اليوم مما ينبغي معرفته ممن لا يتكلمون تلك اللغة. يزيد عدد اللغات الحية اليوم على 4000 لغة في كافة أنحاء العالم (خصر، 2008، ص.4).

ويقول هوتشينز أن الأسباب التي تدفع إلى استخدام الحاسوب في مجال الترجمة هي؛

هناك كثير من النصوص للترجمة، والمترجمون لا يقصر عن ترجمتها،

الترجمات التقنية مملّة جداً، والمترجمون لا يحبون ذلك النوع كثيراً،

وطلب الشركات الكبيرة دائماً ترجمة المصطلحات التقنية بشكل متشابه ومتسق،

وإمكان أدوات الترجمة الآلية أن تترجم بحجم كبير وبسرعة،

أحياناً ليس هناك حاجة دائماً إلى مستوى عالٍ مثل ترجمات الناس (Şahin, 2013, s. 78).

تستخدم اصطلاحات كثيرة لإشارة هذا المفهوم يعني الترجمة الآلية، منها: الترجمة الميكانيكية، والترجمة الأتوماتيكية، والترجمة الإلكترونية، والترجمة الحاسوبية. ويسمى بعضهم من أجل استخدام الحاسوب، «الترجمة بمعاونة الحاسوب». ولكن الآن استخدام اصطلاح «الترجمة الآلية» أكثر شيوعاً ولهذا استخدمنا هذا الاصطلاح في بحثنا. وأردنا التطرق إلى نشأة الترجمة الآلية باختصار.

لمحة إلى تاريخ الترجمة الآلية

تذكر المصادر المختلفة أن الترجمة الآلية نشأت في القرن التاسع عشر الميلادي، وكان أول من تحدث رسمياً عن إمكانية استخدام الحاسوب في الترجمة هو العالم الأمريكي وارين ويفر الذي كان نائباً لرئيس مؤسسة روكفلر التي كانت تمول مشروعات تطوير الحاسوب في الولايات المتحدة الأمريكية. «قد أعلن ويفر عن فكرة استخدام الحاسوب في الترجمة في مذكرة كتبها في يوليو عام 1949م، وضح فيها آفاق الترجمة الآلية، والطرق المختلفة لبناء نظم الترجمة الآلية، والنظريات المتعلقة بالترجمة. وعلى إثر هذه المذكرة بدأت الدراسات والبحوث في مجال الترجمة الآلية في عدد من الجامعات والمراكز العلمية في أمريكا وبريطانيا وفرنسا وإيطاليا وألمانيا، إضافة إلى الاتحاد السوفياتي الذي بدأ تجارب الترجمة الآلية في عام 1955م، واليابان التي بدأت العمل في هذا المجال في عام 1956م (إبراهيم ومحمد، 1955، ص.64).»

فإن هناك شبه اتفاق على أن الترجمة الآلية بشكلها القريب من المعاصر بدأت في الثلاثينيات والأربعينيات على اختلاف بين الفريقين؛ ففريق يرى أنها سابقة على اختراع الحاسوب، وفريق يرى أنها تالفة عليه، إلا أن هناك اتفاقاً على أنه في عام 1951م، بدأ معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا في الولايات المتحدة الأمريكية بمشروع الترجمة الآلية، وبعد سنة من ذلك، وقد عقد أول مؤتمر في المعهد السابق الذي تمت فيه تجارب عملية للترجمة الآلية تحت رعاية مؤسسة روكفلر حضره 18 عالماً في تخصصات شتى من مؤسسات علمية مختلفة (الحمادي، 2014، ص.19).

«وارتكز البحث في خمسينيات القرن الماضي، على الترجمة الحرفية، أي الترجمة كلمة بكلمة دون مراعاة القواعد اللسانية. فالمشروع الروسي الذي انطلق من جامعة "جورج تاون" عام 1950م، يُمثل أول محاولة منهجية ترمي إلى إنشاء نظام للترجمة الآلية بحيث يُمكن استخدامه في مجال الترجمة (خالف، 2010، ص. 87)». وفي جورج تاون أجريت بنجاح أول ترجمة من اللغة الروسية إلى الانجليزية عام 1954م. وفي عام 1955م أجريت في الاتحاد السوفييتي أول تجربة في الترجمة الآلية من الانجليزية إلى الروسية في الرياضيات (على أساس قاموس يحوي 2300 كلمة). وقد استمرت الأبحاث في هذه الفترة باستعمال ما يسمى الجيل الأول من برامج الترجمة الآلية حتى عام 1966م (خضر، 2008، ص. 9).

وفي عام 1989م بدأ عهد جديد في أسس الترجمة الآلية بالإستناد إلى المعلومات الإحصائية حينما قامت شركة أ.ب.م. بمشروع كارديد الذي استند إلى الترجمة بالأمثلة والترجمة المحدودة الموضوع وتعدد اللغات المترجم منها والمترجم إليها. وأقرب ذلك تزايد الإهتمام بالترجمة الآلية لحد لم يسبق له مثيل. وعلى ذلك يمكن اعتبار فترة التسعينيات من القرن العشرين فترة ظهور الجيل الثالث من برامج الترجمة الآلية المستندة إلى الذخيرة اللغوية Corpus Based MT والتي لا تزال في تطور حتى اليوم مع بعض التكمال مع الأساليب الأخرى للترجمة الآلية (خضر، 2008، ص. 10).

منذ عام 1990م عادت الترجمة الآلية لتحظى باهتمام الباحثين والمتخصصين في الترجمة الآلية من جديد. ومع تطور الأبحاث المقدمة في مجال الترجمة الآلية تمكنت بعض الشركات الخاصة من الوصول إلى عدد كبير من المستخدمين للترجمة الآلية وبطرق أكثر تنوعاً، منها شبكات الإنترنت، ومحطات العمل، الحواسيب الشخصية. «وتعد شركة سيستران من الشركات الرائدة في هذا المجال خاصة بعد تثبيتها نظام منتيل الفرنسي. ومنذ ذلك الحين حظيت أبحاث الترجمة الآلية بدعم من بعض الشركات العالمية مثل فيليبس في هولندا، وسيمنز في ميونيخ. في اليابان ساهمت جميع شركات الإلكترونيات الكبرى تقريباً في تطوير برامج الترجمة الآلية التجارية. وعلى ضوء هذا التقدم الهائل استطاعت أبحاث الترجمة الآلية أن تحصل مجدداً على الدعم المادي من القطاع العام، وخاصة الأبحاث المتعلقة بالترجمة المنطوقة (إبراهيم ومحمد، 2012، ص. 64-65).»

كيف تتم عملية الترجمة الآلية؟ تجيب أستاذة لنا هذا السؤال ببحثها:

«الترجمة الآلية فتكون عندما تقوم الآلة وحدها بالترجمة من لغة إلى أخرى دون تدخل الإنسان، تبدأ عملية الترجمة الآلية بأن يتعرف الحاسب الآلي أولاً مفردات اللغة المصدر ويحللها تحليلاً صرفياً ليعرف جذر كل كلمة ومصدرها فيتعرف الأشكال المختلفة للأسماء والتصريفات المختلفة للأفعال. وبعد ذلك يبدأ الحاسب الآلي في إعراب الجملة ومعرفة بنيتها النحوية فيتعرف الاسم والفعل واسم الإشارة وحرف الجر وغيرها ويتعرف على مكونات هذه التراكيب كلها. وبناء على ذلك يبدأ الحاسب الآلي في تحديد الوظائف النحوية لكل واحد من هذه التراكيب كلها فيحدد القائم بالحدث (الفاعل) ومن وقع عليه الحدث (المفعول) وغير ذلك من الوظائف النحوية. ثم يبدأ الحاسب الآلي بعد ذلك في تحديد معاني المفردات طبقاً للسباق واختيار المعنى المناسب من بين خيارات متعددة؛ وفي هذه المرحلة يعتمد الحاسب الآلي على أدوات مساعدة في فك اللبس وتعرف المصطلحات. وبعد الانتهاء من تحليل الجملة وفهمها في اللغة المصدر تبدأ عملية التحويل إلى اللغة الهدف، ويتم نقل المعنى على المستوى النحوي واللفظي إلى اللغة الهدف (لينا يوسف، 2010، ص. 715-716).»

توجد البرامج الإلكترونية التي تستخدم في ترجمة النصوص من اللغة المصدر إلى اللغة الهدف في عصرنا الراهن. ومن أحد أشهر البرامج في هذا المجال بوقتنا الحالي هو برنامج ترجمة جوجل. هذا البرنامج أكثر شيوعاً في الاستخدام. لأنه يتيح للمستخدمين فرصة الترجمة بين 103 لغة تقريباً. وهو برنامج مجاني ومتاح للجميع عبر الإنترنت. وفي السنوات الأخيرة عرضت شركة جوجل تطبيقاً يستخدم على الهاتف الذكي، وبهذا التطبيق الجديد يمكن الترجمة في 59 لغة بلا إنترنت ويترجم في 38 لغة بالكاميرا ([./https://translate.google.com/intl/ar/about/languages](https://translate.google.com/intl/ar/about/languages)).

تقييم الجمل المترجمة بواسطة النظم الآلية

يهدف هذا البحث لتسليط الضوء على نظم الترجمة الآلية، والمتمثلة في ترجمة «جوجل» وترجمة «يانديكس». نقف في بحثنا هذا المسمى بقدرة نظام الترجمة الآلية المختلفة على ترجمة النصوص من اللغة العربية إلى اللغة التركية. ونحاول تحديد أوجه القصور في هذين البرنامجين بترجمة النصوص من اللغة العربية إلى التركية. يتم تحديث برامج ترجمة جوجل ويانديكس باستمرار. لذلك، تم أخذ تاريخ كتابة المقال في الاعتبار عند ترجمة الجمل النموذجية. من المعروف أن اللغة التركية والعربية مختلفتين في بعض النواحي. من ناحية العائلة اللغوية، والخط، والأبجدية، والكتابة ومن حيث ترتيب الجملة. تبدأ الكتابة بالعربية من اليمين ولكن بالتركية من اليسار. وبالقراءة في اللغة التركية توجد الحروف الصائتة عند الحروف الصامتة حيث تستخدم اللغة العربية الحركات لإعطاء الأصوات. وكمثال لترجمة جملة باللغة العربية مرتبة بشكل سليم إلى اللغة التركية، كما يلي؛

الجملة العربية	ذهب	علي	إلى المدرسة
فعل	مفعول	فاعل	مفعول
gitti	okula	Ali	الجملة التركية
فعل	مفعول	فاعل	

ببساطة، في الجملة أعلاه الفعل في اللغة التركية في آخر الجملة كما نرى، ولكن في العربية في بداية الجملة ويمكن أن يأتي بعد الفاعل. ومكان المفعول يتغير في الجملة بين اللغتين أيضاً. ويتغير مكان المفعول في كلتا اللغتين. ونتناول في هذا القسم نماذج من النصوص المترجمة في نظامي «جوجل» و«يانديكس»، ونعطي الترجمة المقترحة.

المثال ١:

التقييم	بورجو تحب قراءة الكتب	الجملة العربية
مقبولة	Borgo kitap okumayı sever	ترجمة جوجل
مقبولة	Borgo kitap okumayı sever	ترجمة يانديكس
	Burcu kitap okumayı sever.	الترجمة المقترحة

• الترجمة الصحيحة لهذه الجملة "Burcu kitap okumayı sever". وترجمة جوجل هي، Borgo kitap okumayı sever. الترجمة صحيحة ولكن ترجمة جوجل لم تعترف بالإسم. أما ترجمة يانديكس فهي، Borgo kitap okumayı sever ترجمة يانديكس لم تعترف بالاسم كذلك. الجملة هي بسيطة وسهلة للترجمة. حسب المعطيات الواردة من ترجمة جوجل ويانديكس نستنتج أن كلا البرنامجين بإمكانهما ترجمة جمل سهلة الفهم. ولكن من الصعب أن يعترفا بأسماء العلم. ويجب على المترجم البشري أن يصلح كتابة الاسم العلم بالنص الهدف بشكل صحيح.

المثال ٢:

التقييم	عائشة تحب قراءة الكتب قبل النوم في الليل	الجملة العربية
مقبولة	Aisha gece yatmadan önce kitap okumayı sever.	ترجمة جوجل
مقبولة	Aysha geceleri yatmadan önce kitap okumayı sever	ترجمة يانديكس
	Ayşe gece yatmadan önce kitap okumayı sever.	الترجمة المقترحة

• أضفنا بعض الكلمات للجملة المذكورة في الترجمة الأولى. وترجمة جوجل لهذه الجملة صحيحة ما عدا ترجمة الاسم أيضاً. وترجمة يانديكس لهذه الجملة صحيحة أيضاً غير أن ترجمتها للاسم وكلمة ليل، قامت يانديكس بترجمة كلمة ليل إلى اللغة التركية بصيغة الجمع كاليالي. وهذا ليست خطأ من قبل اللغة الهدف. نستنتج من هنا أن محركا البحث جوجل ويانديكس يستطيعان أن يقوموا بترجمات مقبولة على الرغم من إضافة بعض الكلمات لجملة سهلة الفهم.

المثال ٣:

التقييم	عائشة وفاطمة تحبان قراءة الكتب المتنوعة مثل القصص والروايات على ضوء الشموع واستماع الموسيقى قبل النوم في الليل.	الجملة العربية
غير مقبولة	Aisha ve Fatima, mum ışığında hikayeler ve romanlar gibi çeşitli kitapları okumayı ve geceleri yatmadan önce müzik dinlemeyi severler.	ترجمة جوجل
غير مقبولة	Aisha ve Fatima, mum ışığında hikayeler ve romanlar gibi kitapları okumayı ve gece uyumadan önce müzik dinlemeyi sever.	ترجمة يانديكس
	Ayşe ve Fatma gece yatmadan önce mum ışığında hikâye ve roman gibi çeşitli kitaplar okumayı ve müzik dinlemeyi sever.	الترجمة المقترحة

• في هذه الجملة لقد أضفنا كلمات جديدة للجملة المذكورة أعلاه. لقد غيرت ترجمة جوجل الجملة من بعض الوجوه. لأنها استخدمت كلمة "geceleri" بدلا من "gece" ولم تعترف بالأسماء. وهي أيضا أخطأت في ترتيب الكلمات في الجملة. أما ترجمة يانديكس لم تستخدم كلمة «متنوعة» في ترجمتها. هي أيضا استخدمت كلمة "severler" بدلا من "sever". وهذا البرمجان ترجما عبارة «قبل النوم في الليل» لاستماع الموسيقى لكن في النص المصدر العبارة تشمل الأمرين. من الممكن أن نفهم من هنا أنه عندما يزداد عدد الكلمات في الترجمة تخطأ ترجمة جوجل وترجمة يانديكس في ترجمتهما.

المثال ٤:

التقييم	يصل إلى القاهرة غدا الجمعة زعيم حزب الشعب الديموقراطي السوداني المعارض في زيارة إلى مصر تستغرق عدة أيام (Suçin, 2014, s.47).	الجملة العربية
غير مقبولة	Muhalefetteki Sudan Halk Demokrat Partisi (PDP) lideri yarın Cuma günü Kahire'ye birkaç günlük Mısır ziyareti için gelecek.	ترجمة جوجل
غير مقبولة	Yarın Cuma günü Kahire'ye gelen Sudan Demokratik Halk Partisi'nin muhalefet lideri, birkaç gün boyunca Mısır'ı ziyaret ediyor.	ترجمة يانديكس
	Muhalefetteki Sudan Demokratik Halk Partisi lideri Mısır'a yapacağı birkaç günlük ziyaret için yarın (Cuma) Kahire'ye geliyor.	الترجمة المقترحة

• في هذا المثال لقد استخدمنا جملة إعلامية أيضا. ولكن كما نرى أن الترجمتين الآليتين لا تطابقان بالترجمة المقترحة. ترجمة جوجل مفهومة إلى حد ما ولكن لا تناسب لغة الإعلام. أما ترجمة يانديكس كذلك مفهومة ولكن لا تناسب لغة الإعلام. ولذلك كلتا الترجمتين غير مقبولة ولا تناسب لغة الإعلام.

المثال ٥:

التقييم	تتم عملية زراعة الكلية بوضع الكلية الجديدة في الجزء السفلي من البطن سواء في الجهة اليمنى أو اليسرى حسب قرار الفريق المعالج، ثم يتم توصيل الكلية الجديدة مع الأوعية الدموية في البطن، مع التأكد من سير الدم في الأوعية الدموية ووصوله إلى الكلية الجديدة.	الجملة العربية
غير مقبولة	Böbrek nakli, tedavi ekibinin kararına göre yeni böbreğin karının alt kısmına, sağ veya sol tarafa yerleştirilmesiyle yapılır, ardından yeni böbrek karın içindeki kan damarlarına bağlanır, yeni böbrek yapılır. kanın damarlarda dolaşıp yeni böbreğe ulaştığından emin olun.	ترجمة جوجل
غير مقبولة	Böbrek nakli, tedavi ekibinin kararına göre yeni böbreği karının alt kısmına, sağ veya sol tarafa yerleştirerek yapılır ve daha sonra yeni böbrek karındaki kan damarlarına bağlanır ve kan damarlarındaki kan akışının yeni böbreğe ulaştığından emin olur.	ترجمة يانديكس
	Böbrek nakil işlemi tedavi ekibinin kararına göre yeni böbreğin karının alt kısmında sağ ve sol tarafa yerleştirilmesiyle yapılır. Daha sonra kanın damarlarda dolaştığından/kan dolaşımının damarlarda sağlandığından ve yeni böbreğe ulaştığından emin olarak yeni böbrek karın içerisindeki kan damarlarına bağlanır.	الترجمة المقترحة

• في هذا المثال لقد استخدمنا جملة طبية. ترجمة جوجل وترجمة يانديكس لم تستطعا أن تقوموا بترجمة الجملة بشكل صحيح. هما أخطاتا في ترتيب الجملة وإعطاء المعنى المطلوب. نفهم من هنا أن الترجمة الآلية لديها صعوبة في ترجمة النصوص الطبية أيضا. وعدم ترجمة النصوص الطبية بشكل صحيح يؤدي إلى نتائج سلبية في فهم المعنى كاملا.

المثال ٦:

التقييم	يكون مجموع أسعار الماكينات الموضوع في البند الأول بمبلغ مائتين وثلاثة آلاف وخمسمائة ليرة تركية شاملة أجور تركيب الماكينات في العراق.	الجملة العربية
غير مقبولة	İlk maddeye konulan makinelerin toplam fiyatı, Irak'taki makinelerin kurulum ücretleri de dahil olmak üzere iki yüz üç bin beş yüz Türk lirası olacak.	ترجمة جوجل
غير مقبولة	1.maddedeki makinelerin toplam fiyatı, makinelerin Irak'taki kurulum ücretleri dahil olmak üzere iki yüz üç bin beş bin Türk lirası olacaktır.	ترجمة يانديكس

Birinci maddede bahsi geçen makinelerin fiyatı, makinelerin Irak'taki montaj ücretleri de dâhil olmak üzere toplam iki yüz üç bin beş yüz Türk lirasıdır.	الترجمة المقترحة
---	------------------

• هذه الجملة واحدة من مواد اتفاقية بين شركتين. ترجمة جوجل وترجمة يانديكس لهذه الجملة قريبتان من الترجمة المقترحة ولكن لا تطابقان بالترجمة المقترحة كاملاً. ويانديكس يترجم السعر في المادة بالخطأ.

المثال ٧:

التقييم	حيدار حيدار أحد الروائيين والقصاصين العرب الكبار. بزغ نجمه الأدبي مع مجموعته الأولى حكايات النورس المهاجر أواسط الستينيات في سوريا (Doğru, 2011, s.66).	الجملة العربية
غير مقبولة	Hydar Hydar, Arap romancılarından ve harika hikâye anlatıcılarından biridir. İlk koleksiyonuyla edebi yıldızı Suriye'deki altmışlı yılların ortalarında Nawras al-Muhajir'in masallarını dağıttı.	ترجمة جوجل
غير مقبولة	Haidar Haidar büyük bir Arap romancı ve hikâye anlatıcısıdır. Onun edebi yıldızı, ilk koleksiyonu ile birlikte, Suriye'de 60'ların ortalarında göçmen martı masalları yayıldı.	ترجمة يانديكس
	Haydar Haydar büyük Arap öykücü ve romancılarından biridir. Edebiyatındaki yıldızı altmışların ortalarında Suriye'de ilk koleksiyonu "Göçmen Martı" hikâyeleriyle parladı.	الترجمة المقترحة

• ترجمة جوجل لهذه الجملة ليست مفهومة ولا يوجد ترتيب في الجملة المترجمة من قبل جوجل. وترجمة يانديكس أيضا ليست مفهومة. لا يوجد ترتيب في الجملة المترجمة من قبل يانديكس أيضا. يوجد تعبير "yıldızı parlamak" في هذه الجملة. ولم يستطع جوجل ويانديكس ترجمة وتعبير هذه الجملة بشكل صحيح. ترجمة جوجل لم تستطع أن تقوم بترجمة حكايات النورس المهاجر.

المثال ٨:

التقييم	استنادا إلى قرار مجلس الوزراء رقم ٧ لسنة 2008 والقرار رقم 530 لعام 2008 بشأن تنفيذ نظام الفحص الطبي للوافدين إلى الدولة أو الإقامة أو الدراسة فقد تم إجراء الفحص الطبي اللازم وأظهرت نتيجة الفحص أن المريض غير لائق طبيا بسبب إصابته بمرض التهاب الكبد الوبائي ب.	الجملة العربية
تأهوبقم ريغ	Devlete, ikametgâh veya çalışmaya göçmenler için tıbbi muayene sisteminin uygulanmasına ilişkin 2008 yılı 7 numaralı Bakanlar Kurulu ve 2008'in 530 sayılı Kararı'na göre, gerekli tıbbi muayene yapıldı ve muayenenin sonucu, hepatit B hastalığı nedeniyle hastalığın tıbbi açıdan uygun olmadığını gösterdi.	ترجمة جوجل

فلوبقم ريغ	Devlet gurbetçilerin tıbbi muayene sisteminin uygulanması 2008 530 2008 ve No. 7 No. Bakanlar Konseyi dayanarak, gerekli tıbbi muayene yürüttüklerini ikamet veya çalışma hastalığı Mayan hastalık, hepatit B nede niyle test sonucu gösterdi	ترجمة يانديكس
Ülkeye iş, ikamet ve eğitim için gelenlere tıbbi kontrol sisteminin uygulanması ile ilgili 2008 yılı 7 sayılı Bakanlar Kurulu kararı ve 2008 yılı 30 sayılı Bakanlık kararına istinaden gerekli tıbbi kontrol yapılmış olup sonuç, hastanın Hepatit B hastalığı olmasından dolayı sağlıklı olmadığını göstermektedir.		الترجمة المقترحة

• هذه الجملة تحتوي على عبارات تتعلق بالصحة. الجمل المترجمة من قبل محرر البحث جوجل ويانديكس غير صحيحة، ولا تعطي المعنى المطلوب. نفهم من هنا أنه لا نستطيع أن نعتمد على هذين البرنامجين في الترجمة. لأن ترجمة هذين البرنامجين غير صحيحة ولا يوجد ترتيب في الجمل المترجمة. عندما يقرأ الجملة التركية لا يفهم القارئ التركي منها المعنى بشكل صحيح. إضافة إلى الأمثال السابقة نرى في هذا المثال من الضروري أن تترجم بعض الجمل من قبل المترجم البشري.

المثال ٩:

التقييم	لن تهربي مني.. فإني رجل مقدر عليك لن تخلصني مني .. فإن الله قد أرسلني إليك. فمرة.. أطلع من أرنبتي أذنيك ومرة أطلع من أساور الفيروز في يديك وحين يأتي الصيف يا حبيبتني أسبح كلاسماك في بحيرتي عينيك (Suçin, 2016, s.48).	الجملة العربية
غير مقبولة	Benden kaçmayacaksın .. çünkü ben senin için hedeflenmiş bir adamım Beni kurtarmayacaksın .. Tanrı beni sana gönderdi .. Bir keresinde ... tavşan kulaklarımdan çık Ve bir kez, ellerinizdeki turkuaz bileziklerden dışarı bakın Ve yaz geldiğinde aşkım Göz gölümde balık gibi yüz	ترجمة جوجل
غير مقبولة	Benden kaçamazsın.. Ben kaderimin adamıyım. Benden kurtulamazsın .. Tanrı beni sana gönderdi. Bir zamanlar.. Kulak tavşanlarından çıkıyorum. Ve bir kez senin elinde turkuaz bilezik çıkıp. Ve yaz geldiğinde, aşkım ... Göllerinizdeki balıklar gibi yüzüyorum.	ترجمة يانديكس

Kaçamayacaksın benden... Alnına yazılmış adamım Kurtulmayacaksın benden... Allah gönderdi sana beni Kah kulaklarının memelerinden çıkarım Kah ellerindeki firuze bileziklerden Ve yaz gelince sevgilim Balıklar gibi yüzerim gözlerinin iki gölünde	الترجمة المقترحة
--	------------------

• في هذا المثال لقد ترجمنا قسما من الشعر العربي. ولكن برنامج الترجمة جوجل لم يستطع أن يترجم الشعر وبرنامج الترجمة يانديكس أيضا لم يستطع أن يترجم الشعر. كلا البرنامجين أخطأ في ترجمة الشعر ولم يستطيعا أن يعطيا المعنى المطلوب. ويمكن أن نقول البرامج الالكترونية أو الآلية لا تستطيع ترجمة النصوص الأدبية لان لغة هذه الأعمال مختلفة وتوجد معنى أخرى فيها.

المثال ٠١:

التقييم	في حال تأخر الفريق الأول عن دفع 25% من المبلغ المتبقي كما ورد في البند (4) أو تأخره عن دفع الدفعة الأخيرة عن التركيب يدفع الفريق الأول للفريق الثاني ضعف المبلغ المتأخر عن دفعه.	الجملة العربية
غير مقبولة	Birinci tarafın (4) maddesinde belirtilen kalan miktarın %25'ini ödememesi veya son taksit ödemesini yapamaması durumunda, birinci taraf ikinci takıma ödenmemiş tutarın iki katı kadar ödeme yapar	ترجمة جوجل
غير مقبولة	Madde (4) 'de belirtildiği gibi kalan tutarın %25'inin ödenmesi için gecikmiş ilk takım durumunda veya düzenleme için son taksit ödeme için gecikme ödeme için gecikmiş miktarın iki katı ikinci takıma ilk takım öder	ترجمة يانديكس
	Birinci taraf, 4.maddede belirtilen kalan %25'lik meblağın ödemesini geciktirmesi durumunda ya da montajdaki son ödemeyi geciktirmesi durumunda ödemesi gecikmiş meblağın iki katını ikinci tarafa öder.	الترجمة المقترحة

• هذه الجملة واحدة من مواد اتفاقية بين شركتين. ترجمة جوجل لهذه الجملة ليست صحيحة. لانها لا تعطي المعنى المطلوب. وترجمة يانديكس ليس لديها معنى ولم تقم بترتيب الكلمات بشكل مناسب. ولذلك كلتا الترجمتين لا تعطيان الترجمة المطلوبة. ومن ثم ممكن أن نقول من الصعب أن البرمجتان ناجحان في عقد الاتفاق. ويجب على هذا النص أن تترجم من قبل مترجم بشري.

المشكلات

«أدى التطور التقني والبرمجي للحاسوب إلى التفكير جدياً في حوسبة الترجمة ضمن ما يعرف بالترجمة الآلية التي عرفت رواجاً في الآونة الأخيرة فقد ظهرت نتائج مرضية على مستوى الألفاظ والجمل في مقابل ترجمتها للنصوص التي مازالت تعاني قصوراً (قطيمة، ٢٠١٠، ص.ب.)» بدأ بعضهم يعتقد أن الترجمة الآلية «ستلغي دور الإنسان وستحقق المعجزات في نقل آلاف الكتب والبحوث والدوريات والمراجع بين لغات العالم المختلفة خلال ساعات بدل الأشهر والسنين التي يتطلبها المترجمون البشر. ناسين بذلك دور الذكاء والوعي البشريين القادرين على التعلم والفهم والتفكير والإبداع لاكتشاف الخطأ وتصحيحه وعدم تكراره. هذه الصفات كلها ضرورية لعملية الترجمة، خاصة بالدماغ البشري ولا يمكن لأي آلة أن تمتلكها أو أن تغذي بها كاملاً (لينا يوسف، 2010، ص.716)».

الترجمة الآلية لن تستطيع إلغاء دور المترجمين من البشر.

إن هناك عدة مشاكل تخص الترجمة الآلية: منها، الكلمة المستخدمة في اللغة المصدر يكون لها عدة مرادفات وعلى المترجم أن يختار الكلمة المناسبة للسياق. ومن المحتمل أن يغير البرنامج ترتيب الجملة أو النص عندما يقوم بالترجمة وهذا يفسد المعنى. وأيضاً البرامج قد تغير صيغة الجملة وهذا الخطأ يمنع فهم النص بشكل صحيح، كما قمنا بتوضيح هذا الأمر بالأمثلة الواردة أعلاه. وإذا وجد في النص تعبيرات مرتبطة بالثقافة فمن الصعب أن تترجم البرامج هذه العبارات بشكل صحيح. وعلاوة على ذلك كله يوجد في اللغة العربية قواعد التذكير والتأنيث ونعلم أنهما يختلفان في التعامل، وتوجد قواعد للمثنى إلى جانب الجمع والمفرد. وللجملة العربية ترتيب خاص بها. وكل هذه الأمور تشكل صعوبة للبرامج الآلية عند ترجمتها للجملة العربية. فمثلاً، لا توجد في اللغة التركية قواعد التذكير والتأنيث كما في اللغة العربية. وعندما نقول باللغة التركية «Temiz çocuk» يعني «الطفل النظيف» أو «الطفلة النظيفة»، ولا نستطيع فهم المقصود إن كان طفل أم طفلة، ولكي نفهم هذا علينا أن ننظر إلى سياق الجملة. وإضافة إلى ذلك يوجد في اللغة العربية تنطابق بين الصفة والموصوف في بعض النواحي. وجربنا بالبرنامجين العبارة التركية الواردة ووصلنا إلى ما يأتي؛

جوجل: طفل نظيفة

يانديكس: طفل نظيفة.

ومن الممكن أن يحل المترجم البشري هذه المشاكل. إذا كان عنده اختصاص في اللغتين ويعرف التفاصيل ويرى أخطاء البرامج أثناء الترجمة أو يترجم بنفسه بشكل صحيح. ومن الممكن أن نقول أننا نحتاج للمترجم البشري في وقتنا الراهن بين الترجمة العربية والتركية.

الخاتمة

لقد حاولنا بواسطة هذا البحث التوصل إلى المشاكل التي يقع فيها البرنامجين الأليين المذكورين أثناء ترجمتها للنصوص. ووصلنا من خلال الأمثال إلى عيوب هذين البرنامجين. على الإطلاق للترجمة الآلية مزايا وعيوب. مثلا الترجمة الآلية أسرع من البشر ولكن للترجمة البشرية أكثر وثوق في الترجمات التي لها معنى خاص. ومن الطبيعي أن الترجمة على البرامج صعبة. لأن النظم اللغوية تختلف عن لغة إلى أخرى وخاصة اللغة التركيبية تختلف عن العربية في بعض النواحي كما ذكرنا سابقا.

شملت الأمثال التي اتخذناها في بحثنا الجمل القصيرة والواضحة والقسم من الشعر العربي والجمل المختلفة. يمكن أن يتم تناول أمثلة من النصوص المختلفة في بحث آخر. ومن المعروف أن نظم الترجمة الآلية يضعف أداؤها عند ترجمة النصوص الطويلة. ولذلك يُنصح بتقطيع النص الذي يراد ترجمته إلى قطع صغيرة. على الرغم من تطور البحوث العلمية في مجال الترجمة الآلية في عصرنا، فلا تزال نظم الترجمة الآلية تحتاج إلى تدخل الإنسان. إذ تبقى النصوص التي تترجم آلياً بدون مساعدة البشر غير مقبولة في كثير من المجال. فإذا طُلب في الترجمة الآلية النجاح، على الإنسان أن يساعد الحاسوب في ترجمته. وإذا أردنا أن تطور الترجمة الآلية بين تلك اللغتين يجب أن يجتمع المتخصصون ويدرسون المشاكل لإيجاد الحلول في هذا المجال.

المراجع

- إبراهيم، مجدي حاج؛ محمد عائشة رابع (يونيو/2012). «نظم الترجمة الآلية الإحصائية والتحويلية: دراسة تحليلية مقارنة»، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، العدد الأول، ص. 60-83.
- الحمادي، فايزة بنت صالح (يونيو/2014). «الترجمة الآلية إلى اللغة العربية. صعوبات وتحديات «ترجمة غوغل» مثالا»، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، العدد الأول، ص. 17-38.
- الديداوي، محمد (2002). الترجمة والتعريب بين اللغة البيانية واللغة الحاسوبية. المغرب: المركز الثقافي العربي.
- خضر، محمد زكي (2008). «اللغة العربية والترجمة الآلية المشاكل والحلول»، مؤتمر التعريب الحادي عشر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، عمان.
- خالف، الجوهر (2013). «الترجمة الآلية»، مجلة معالم، العدد – 6، ص. 84-87.
- محدب، فطيمة (2015/2014). «أخطاء الترجمة الآلية (ترجمة غوغل نموذجاً)»، مذكرة مقدمة لاستكمال شهادة الماستر في اللغة العربية و آدابها، جامعة عبد الرحمان ميرة «بجاية»/الجزائر.
- صوتشين، محمد حقي (2014). «الأدب العربي في اللغة التركية»، مجلة العربي، ص. 194-221.
- طه، لينا يوسف (2010). «التفاعل والتعاون بين الإنسان والآلة في عملية الترجمة»، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٦٢ - العدد الأول+الثاني، ص. 709-723.

Kaynakça

- Büyükaslan, Ali (2005). Bilgisayar destekli çeviri üzerine bir inceleme, *V. Dil, Yazın, Değişim Sempozyumu*, s.24-36).
- Cabré, M. Teresa (1999). *Terminology, methods and applications*, PA, USA: John Benjamins Company.
- Dağbaşı, Gürkan (2017). Arapçadan Türkçeye yapılan şiir çevirilerinde ara dil kullanımı problemi. *Turkish Studies*, 12/22, s.287-300. DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12262>.
- Dağbaşı, Gürkan (2017). Arapçadan Türkçeye yapılan şiir çevirilerinde nitelik sorunu. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c.6 (16), s.177-195.
- Doğru, Erdinç (2011). *Dilin derin devleti deyimler*. Ankara. Fecr Yayın.
- İşler, E. ve Yıldız, M. (2018). *Arapça çeviri kılavuzu*. İstanbul: Akdem.
- Özcan, Murat (2017), Nobel ödüllü Mısırlı yazar Necip Mahfuz'un el-kahiretu'l-cedide adlı romanının Türkçe çevirisindeki dil oyunlarının eşdeğerlik açısından incelenmesi. *Turkish Studies*, c. 12/7, 619-632. doi: 10.7827/TurkishStudies.11470
- Suçin, M.Hakkı (2016). Nizar Kabbani Aşkın Kitabı. Ankara. Hece Yayınları
- Suçin, M.Hakkı (2007). *Öteki dilde var olmak*. İstanbul. Multilingual Yayınları.
- Suçin, M.Hakkı (2012). *Dünden bugüne Arapçaya çevirinin serüveni*. Ankara. Kurgan Edebiyat.
- Suçin, M.Hakkı (2014). Arapça-Türkçe /Türkçe- Arapça Haber çevirisi. İstanbul. Opus Yayınları.
- Şahin, Mehmet (2013), *Çeviri ve teknoloji*, İzmir: İzmir Ekonomi Üniversitesi Yayınları.
- Tantuğ, A. Cüneyd (2007). *Akraba ve bitişken diller arasında bilgisayarlı çeviri için karma bir model* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- <https://translate.google.com/?hl=tr>
- <https://ceviri.yandex.com.tr/>
- حركة الترجمة في العصر الحديث
- https://www.fikrmag.com/topic_details.php?topic_id=24 (Erişim Tarihi: 15.10.2019).
- سلاح الترجمة في الدول العربية،
- <https://cairotranslation.com/%D8%B3%D9%84%D8%A7%D8%AD-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D8%AC%D9%85%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9/> (Erişim Tarihi: 13.10.2019).

Sekülerliğin Tezahürleri: Sezai Karakoç Şiirinde Mit ve Simge

Hasan TURGUT*

Öz

Sezai Karakoç, Türkiye'deki İslamcılık düşüncesinin inşasındaki en kritik figürlerden biridir. Karakoç şiirindeki kapsayıcı İslam anlayışı, seleflerinden ve çağdaşlarından büyük oranda ayrışır. Bu noktada Karakoç'un dinsel şiiri, kozmolojik göstergeler açısından elverişli yorumlar sunar. Pek çok yazarın kültürel alanı tasarlamasında pratik sonuçlar doğuran ortodoks İslami görüş, Karakoç'ta daha içermeci bir yapı gösterir. Söz konusu şiir, güçlü metafiziksel niteliklerine rağmen oldukça müphem bir doğaya sahiptir. Karakoç'un öznesi, seküler ve modern kentte yaşarken kendisini ara bir bölgede konumlandırır. Öznenin dünyevilik ve dinsellik arasındaki salınımı, sekülerliğin bariz kaynaklarından biridir. Talal Asad'a göre sekülerlik, farklı dünyalar arasında müzakere önerirken yeni ilişkiler, yakınlıklar ve etkileşimler sunar. Asad ayrıca modern Arap şiirindeki mitik atmosferle dinsel dogmacılık arasında bir karşıtlık kurar. Asad'ın analiziyle paralel biçimde, Karakoç şiiri seküler ve dinsel temalara devingen bir biçimde geniş bir alan açar. Karakoç'taki belirgin arayış, mit ve simgelere başvurarak dünyevi talepleri eskatolojik göndermelerle çözmeye çalışmaktır. Bu makale, Karakoç şiirini bir mücadele alanı hâline getiren karmaşık göstergelerin anlamını çözümlenmeyi amaçlar.

Anahtar Kelimeler: Sezai Karakoç, Talal Asad, sekülerlik, simge, mit.

* Doktora Öğrencisi, Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye.
Elmek: turguthsn@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4685-5077>.

Geliş Tarihi / Received Date: 09.04.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 14.09.2021

DOI: 10.30767/diledeara.912544

The Signs of Secular: Myth and Symbol in Sezai Karakoç's Poetry

Abstract

Sezai Karakoç is one of the most important figures in the construction of Islamist thought in Turkey. The inclusive inclinations in Karakoç's poetry with respect to its particular understanding of Islam substantially distinguishes it from its predecessors and contemporaries. At this point, the cosmological signs in Karakoç's religious poetry offers bona fide interpretations. The orthodox Islamic view that provides practical means to numerous writers for shaping the cultural field, exhibits a more inclusive structure in Karakoç's poetry. His poetry displays a rather ambiguous character, despite its strong metaphysical attributions. Although the protagonists of Karakoç's poems live in the secular and modern city, they are situated in a liminal sphere. The protagonists' constant oscillations between worldliness and spirituality are an obvious reference to secularism. For Talal Asad, as secular offers the negotiation among the separate worlds, produces new relationships, intimacies, and interactions. Asad also formulates a dichotomy between the mythic atmosphere and the religious dogmatism in the modern Arabic poetry. In parallel with Talal Asad's analysis, Karakoç poetry affords an immense field to both secular and spiritual themes in a dynamic fashion. Karakoç's deliberate quest aims to resolve certain worldly demands by invoking myths and symbols in his poetry's eschatological references. This article aims to analyze the meaning of complex signs that renders Karakoç's poetry a contested zone for its readers.

Keywords: Sezai Karakoç, Talal Asad, secular, symbol, myth.

Extended Summary

Sezai Karakoç is one of the most decisive personalities of modern Turkish poetry. With the birth of the Second New movement in the 1950s, Karakoç's poetry acquires a *sui generis* identity that exhibits both secular and spiritual qualities compared to its contemporaries. Karakoç's Islamic outlook does not promote an orthodox poetry due to its inclusive cultural character that is related to questions of secularism. According to Talal Asad, secularism is a liminal sphere between the worldliness and religiosity that proposes a dynamic mobility among different worlds. This adaptable quality of secularism establishes unorthodox and multiple outcomes in a given cultural field including interactions, intimacies, and affiliations that are cultivated among certain dissimilar circles. For Asad, romantic poets object to the modern world through the formation of a mythic order. In that sense, the mythic style turns into a means of resistance for the romantic movement against the material conditions of life. The origins of secularism in Turkish literature date back to the Tanzimat era in the first half of the 19th century but the paramount emergence of this tendency is with the Second New movement. Sezai Karakoç's poetical birth is full of secular meanings including certain worldly desires, metaphysical quests, and ambiguous pursuits.

The main subject of this article is the secularism in Sezai Karakoç's poetry that contains numerous worldly signs by virtue of the mythical and the symbolic. In the introduction part of the study, Karakoç's poetry's significance within the Second New movement is elaborated by delving into his prose regarding secularism, religiosity, and modern Turkish poetry. According to this prose, there are two Karakoç portraits in the beginning of the Second New movement: The first one aims to carve out a mutual literary understanding with his contemporaries, and the second one shows resistance to this literary circle's materialist worldview. On the one hand, Karakoç's poetry achieves a mythic and symbolic literary structure in the Second New movement and on the other hand, it distinguishes itself from the profane attitudes of the members of this group which designate their formal literary trajectories. In this respect, Karakoç's poetry offers a rather complicated and fraught experience for its readers due to its equivocal attributions. First part of this article delved into Karakoç's outlook on secularism, myths, and symbols. At first, the notion of secularism proposes a complex structure that consists of the profane and the sacred syn-

chronously. Talal Asad's conceptualization of the secular merely contests to its profane meanings and offers an ambivalent framework related to the experience of modernity. For him, the knowledge that is derived out of this experience necessarily comprises the dual form of existence due to its paradoxical nature. Asad's heterodox analysis of secularism attributes equivalent values to the profane and the sacred as part of the modern experience in comparison with the strict interpretations of secularism. Secondly, Talal Asad's conceptualization of the mythical examines the metaphysical tendencies of romantic poets who take critical a stance against the capitalist worldview. According to this perspective, the myth plays a crucial role for the romantic movement's emphasis on the importance of an organic wholeness of things in the world. Romantic poets' understanding of the mythical expands a mystic order against the worldly poetical codes of the seculars. Due to the antagonistic direction that the myth takes, the poetic field in question attains a democratic openness that refuses certain homogenizing themes and approaches. Thirdly, in addition to the mythic promise, the symbol generates a unique imaginative pattern compared with the allegory that attributes a specific meaning the given reality (Here, this article refers to Hans-Georg Gadamer's conceptualizations of the allegory and the symbol). Hence, the myth and symbol turn into a set of secular means for the romantic poets to construct the spiritual worlds in their poems.

In the second part of the study, the signs of secularism in Karakoç's poetry are elucidated with the aid of the mythic and symbolic traces it reveals. With its endorsement of a symbolic and mythic identity, Karakoç's poetry forms a secular passage that does not deny any negotiation among opposing worlds. The main protagonists in Karakoç's poetry are situated in culturally distinct neighborhoods that present other perspectives and experiences. For this reason, Karakoç's poetry nullifies certain orthodox approaches and dichotomies via the inclusive literary model it entails. In comparison with other Islamist intellectuals of the 1950s and 1960s, Karakoç's cultural positioning exhibits compromising characteristics due to its thematic diversity that involves numerous spiritual and worldly contents. As a singular example, Karakoç's poetry generates a clear rupture in the Second New movement and also in Turkish literature.

Based on the literary analysis in this study, the concept of secularism acquires an extended network of meanings considering the romantic movement and also Sezai Karakoç's poetry. By delving into Karakoç's poetry that enables its own contradictive interpretations, this article argues for a new understanding with respect to the roots of secularism in Turkish literature in the second half of the 20th century.

Giriş

Sezai Karakoç şiiri, modernlik deneyiminden kaynaklanan bireysel ve toplumsal açmazlara ilişkin yanıtlar açısından güçlü göstergeler barındırır. Bu göstergeler, şairin İkinci Yeni etrafında gerçekteşen çıkışının, tek yönlü bir hareketten ibaret olduğu yönündeki yaygın okumayı geçersizleştirmektedir. Sezai Karakoç (1986a: 8), modernlikle karşılaşmanın şairi şeytani bir mücadele döngüsüne itmesine rağmen, dış dünyayı kuşatan gerçekliğin, içsel deneyimin sunduğu mistisizm kanalıyla dönüştürülebilir olduğunu savunur. Gündelik hayatın sağanağı, ebediyetin inşası aşamasında şairin hem güçlüklere kurtuluşunun hem de onlara kapılışının kaynağıdır. Karakoç'un 1950'li yıllarda dönemin ana akım edebî kanonundan çıkmamak için çekinceli bir tavır olarak benimsediği mistik yönelişin zaman içinde temel bir izlek hâlini alışı, poetik düzlemde *mümin öznenin* zeminini hazırlar. İdeolojik ve kültürel bir unsur olarak dinselliğin şiir kanonundaki pozisyonu geniş bir tarihselliğe sahiptir; modern bir tavır biçiminde Mehmet Âkif Ersoy'da kökleşen bu atılımın Necip Fazıl Kısakürek ve mistisizme kayan yönleriyle Asaf Hâlet Çelebi gibi daha geç örneklerinden de bahsedilmelidir. Karakoç'un şiirsel varoluğu bu üç anıtsal ismin gölgesinde gerçekteşmiş gibidir. Ancak gelenek, estetikten çok siyasal alanda iş görmüştür; Karakoç söz konusu isimlerle benzer bir dinî duyarlılığa sahip olmasının getirdiği kültürel yükleri estetik varoluğunu tesis ederken unutmaya yoluna gidecektir.

Karakoç'un İkinci Yeni'yle mühürlenene doğuğu, onu kültürel göstergelerin hegemonya kurduğu bir alandansa biçimsel arayışların evla sayıldığı bir ortama bırakır. Yalçın Armağan (2011: 141), Kemalist modernleşme hareketinin ötekileştirdiği İslami duyarlılığın İkinci Yeni atmosferinde Karakoç'un varlığıyla kendisine yer bulmuş olmasını, onun ontolojik düzeyde estetik özerkliği öncelemesine atfeder. Türkiye'deki edebî kamplaşmaların ideolojik ve kültürel yakınlıklar ekseninde gerçekteşme tarzı, İkinci Yeni'nin türdeş olmayan şair kadrosuyla kesintiye uğramıştır. Sezai Karakoç'un buradaki konumu kendisinin de söz konusu dönemde kültürel arzuları merkeze koymamasıyla ilişkilidir. Bu bakımdan İkinci Yeni'nin yarı resmî yayın organı görünümündeki *Pazar Postası* dergisindeki 1958 tarihli "Dişimizin Zarı" isimli yazı, şairin çeşitli uzlaşımları gözetme hâlini ortaya koyar:

“Laleli’den dünyaya doğru giden bir tramvaydayız. İşte yeni şiiri özetleyen bir mısra. Bu artık klasik şairin yolculuğuna benzemiyor. Klasik şair, azgın davetle neredeyse toprağın sonuna gider. Uçmak, kayıp gitmek, kaçıp dönmemek şartıyla. Orhan Veli akımında ise insan, Laleli’den çıkar bir yolculuğa ve tramvaya atlar; ama mutlaka Sirkeci’ye gider. Yeni gerçekçi akımda ise (çünkü bence, yeni akım, bir çeşit neo-realist akımdır), Laleli’den çıkar yolculuğa tramvayla ama dünyaya gider. Ben’in en küçük davranışı bile büyük bir haber gibidir. Yaşamı vardır ve önemlidir ama bir haber olarak. (...) Zaman önemini kaybetmiştir, insandır hep bu şiir. İsa ve İncil varsa bu şiirde, mistik ya da dini bir şiir sanmayın. Tam anlamıyla laik bir şiirdir. Din bir dekor, ya bir benzetim ya bir sondaj aletidir. Yaşamayı çekip çıkarmak için bir alet” (Karakoç 1986b: 27-28).

Karakoç şiirine ilişkin birtakım erken dönemli ve süreklileşen temaları sergilemesi bakımından oldukça tipik olan bu pasajın, İkinci Yeni söyleminin içinde kalmaya dönük bir çaba sergilemeye çalıştığı açıktır. Yeni Gerçekçi akım adı verilen İkinci Yeni’nin, bu durumda Gerçekçi akım olan Garip şiirinin somut ve sürprizsiz havasından büsbütün farklılık taşıdığı söylenmektedir. Şaşırtmaca ve belirsizlik, İkinci Yeni şiirinin özneyi merkeze alan tutumunun temel özellikleri olarak gösterilmiştir. Ancak Karakoç, burada daha önce defalarca vurgulanan bu izleklerin yanına sekülerliği ekleyerek hem kendi şiirsel varoluşuna hem de İkinci Yeni’nin bütününe ilişkin oldukça çatışmacı bir gözlem yapmıştır. Bu gözlemin, şiirin özellikle erken dönemde yakın temaslar kurması açısından işlevsel katkılarından söz etmek gerekir; ne var ki sekülerlik vurgusunun, şairin ekseriyetle 1960’lı yıllardaki poetik inşasında çeşitli gerilimlere kaynaklık ettiği de belirtilmelidir.

Karakoç şiiri, İkinci Yeni söylemiyle görece barışçıl bir mesafe kurduğu seküler döneminin sorunlarını bütün hayatı boyunca sürdürmekten kurtulamamıştır. Nitekim şairin 1964 yılında yazdığı bir yazıda İkinci Yeni’den kopuşunu aktarırken kullandığı keskin dil, sorunların gölgesinin üzerinde gezinmeye devam ettiğini hissettirir:

“Sanat tutumum, genel dünya görüşümün bir bölümünden başka bir şey değildir. Onu bir sesin, yeni bir sesin sırtına yüklemekten ibarettir. Benim şiirim aşk, hürriyet, yaşayış ve ölüm gibi var olmanın dinamitlendiği noktalardaki trajik espriyi, irrasyonale ve absürde bulanmış Mutlak’ı zaptetmektir. Gittikçe şiirde bunu yapmak istiyorum. Bunun için, başlangıçta sanat planında görünüşte çok yakın bir noktadan çıktığım arkadaşlardan şiirim uzaklaşıyor. Ses ve biçim, motifler ve imajlarda, başlangıçta çok yakın olduğumuz şair arkadaşlardan git-

tikçe o biçimi dolduran ve o sesi fırlatan varoluşu idrak farkı yüzünden ayrılıyor. Kişilik farkından. Ya da baştan beri olan bu farklılık gittikçe daha çok beliriyor” (Karakoç 1986b: 37).

Karakoç, İkinci Yeni’den çıkışını estetik dönüşümle değil, geçmişte de olan ancak çeşitli uzlaşmaları sekteye uğratmamak adına silikleştirilen ontolojik farklılaşmayla açıklamaktadır. Şairin idrak düzeyi artık estetik öncelikleri gözetme noktasında işlevsizleşmiştir. Bu dönemde estetiğin ideolojik tahayyülün çeperiyle sınırlandırılması, Karakoç şiirini yoğun bir anlam örüntüsüyle donatmaya başlayacaktır. Sanatın mutlak arayışında araçsallaştırılması, şiire içkin olan yapısal özerkliği bir *hakikat rejiminin* emrine sunmaktadır. *Pazar Postası* döneminde dünyanın açıklanması bakımından bir dekor olarak iş gören din, artık doğrudan doğruya sahnenin kendisi biçiminde ele alınmaya başlamıştır. Söz gelimi Laurent Mignon (2003: 136), yeni mutasavvıf şairlerden biri olarak tanımladığı Karakoç’taki bariz yönelimin, üsluplaştırılmış bir mekândaki gizem arayışı olduğunu savunur. Divan şiirinin soyut ve kapalı mistisizmi, Karakoç’ta modernlik tecrübesinin çıktısı olan uyumsuzluklarla somut bir mecraya kavuşur. Bu noktada duyumsal bağlantıların, eskatolojik ilhamların gelişimi için sınırlayıcı bir kaynak hâlini aldığını da vurgulamak gerekir. Karakoç şiirinin bu sınırlılığa yanıt olarak, maveranın ontolojik bir merkez hâline gelmesi adına çeşitli stratejiler geliştirdiği ve edebî alanı metafiziğe özgü kavramlarla kurguladığı belirtilmelidir. Hiçbir şeyin başlangıçtaki biçimini muhafaza edemediği bir düzende Karakoç şiiri, mutlak âlemden gelen vahiylerle toparlanma yoluna gitmeyi seçer (Baş 2008: 472). Bu makale, Karakoç şiirindeki dünyevilikle dinselilik arasındaki çatışmaların çözümünde mit ve sembolün temel bir rol icra ettiğini iddia etmektedir. Karakoç, seleflerinden farklı olarak bu çatışmayı daha derin biçimde yaşayıp dinsel aşkınlıkla materyalist hayat koşulları arasında bir uyum yakalamaya çalışırken aşağıda daha kapsamlı gösterileceği üzere Talal Asad’ın sekülerizm tarifıyla örtüşen bir şiirsel alan yaratır. Şiirlerinde farklı dünyalar arasında diyalogu önemseyen bir çerçeve kuran Karakoç, bu noktada mitin ve simgenin biçimsel olanaklarından yararlanmaktadır. Yine bir sonraki bölümde bazı kuramcıların görüşlerinden yardım alınarak tartışılacağı üzere, mit, değişik dünyalar ve anlayışlar arasında bulunduğu süreklilik deneyimiyle; simge ise alegoriye kıyasla sağladığı yaratıcı muhayyile imkânıyla Karakoç şiirindeki seküler çoğulculuğun kaynağı olmaktadır.

Karakoç şiirinde, tanrısal mesajın kişinin rıza arzusuyla çakışma ânını işaretleyen vahiy, mitik deneyimin en bariz göstergelerinden biridir. Dolayısıyla modernlik deneyiminden kaynaklanan çürümenin panzehiri olarak görülen metafizik, İslam

uygarlığının temel ilkesi olan mutlaklık âlemine giden yolda radikal taleplerden biri hâline gelir. Karakoç (1988: 6) bu dünyayı, öte dünyaya *bir çıkma ve dipnot* olarak tasarlamıştır. Ancak dünyanın, maveranın iz düşümüne dönüşümü bir sıfırlama eylemi değildir; Karakoç’un dinsel bir içgörüyü dayandırdığı şiiri, kozmolojik göstergelerden yana elverişli okumalar sunar. Karakoç şiirini bir mücadele alanı hâline getiren de açmaz gibi görünen bu ikili harekettir. Mümin öznenin dünyayla ilişkileri öte âlemin tesisi açısından elzemdir; ne var ki inşanın maddi koşullarda gerçekleştirilmesi, özneyi sekülerlik halesiyle damgalı kılmaktadır. Karakoç’un öznesinin tarafgir biçimde bir seçim paradoksuyla lekelenmemesinin altında, bu şiirin dünyevilik ve dinsellik arasındaki geçişken kimliği yatar. Geçişken yapı hem dinsellik hem de dünyevilik yüklü lirizmin kaynağıdır. Karakoç, lirizmi, taşlaşmış maddi gerçekliğe bir cevap olarak şiirsel mesaisinin başat tekniği hâline getirmiştir. Buradaki lirik Adorno’nun deyişiyle (2008: 118), “dünyanın şeyleşmesine ve sınaî devrimin hayattaki baskın güç hâline gelişinden beri insanların meta tahakkümü altına girişine karşı” kişisel ama evrensel doğru genişleyen bir muhalefet örgütler. Bununla birlikte, Karakoç’un lirik şiiri, metafizik ihtiyaçlarla dünyanın maddi talepleri arasında bir denge tuturmaya çalışırken çeşitli döngülerden geçmek durumunda kalır. Mistik bir çilecilikten, acının failleştirdiği bir öznelliğe, mitik bir kurtuluş düşüncesinden, simgeci bir gizem arayışına ve nihai olarak ruhsal bir diriliş felsefesine Karakoç şiirinin geniş tabanlı bir ilişkiler ağı vardır. Bu ağın, şairin *dünya sürgününe* kategorik olarak bazı ilhamlar zerk ettiği ve böylece sürgünü katlanılabilir kıldığı iddia edilebilir. Seleflerinin kültürel alanı tasarlamasında farklı düzeylerde dışlayıcı sonuçlar doğuran ortodoks İslami görüş, Karakoç’ta yerini daha katılımcı bir yapıya bırakır. Söz konusu şiiri, İslamcı ideolojinin diğer önemli figürlerinden uzaklaştıran da güçlü metafizik arzusuna rağmen kendisini çeşitli tikel durumların yatağı hâline getiren çoğul doğasıdır. Necmiye Alpay (2005: 132), Karakoç şiirinin tüm medeniyetleri ve dünya dinlerini artılmış tarih ve anlamlarıyla İslam çatısı altında diriltmek isteyen bir sisteme sahip olduğunu söyler. Karakoç poetikasının kapsayıcılık söylemi, İslam merkezli dokusuna karşın her türden kültürel göstergenin dolaşım özgürlüğünü garanti altına alan bir bakışa sahiptir.¹

¹ Necmiye Alpay’ın kapsayıcılık iddiasına yaklaşanlardan biri de Laurent Mignon’dur. Mignon “Türkçe Edebiyatta Haçın Gölgesi” isimli yazısında, aralarında Sezai Karakoç’un da olduğu çok sayıda Türk şairin Hıristiyan kültüründen tematik olarak etkilendiğini ve bu yolla şiirlerinin kültürel zeminini genişlettiklerini savunur: “Karakoç’un birçok şiirinde Meryem ve İsa figürleri Müslümanca ele alınıyor. Ne var ki Karakoç’un şairlik tanımında da önemli bir rol oynayan insanlığın çilesini çekme fikri, Hıristiyanların inandığı insanlığın çilesini ve günahların üstlenerek kendini feda eden İsa imgesine uymuyor değil doğrusu” (Mignon 2016: 34).

Sekülerlik, Mit ve Simge

Sezai Karakoç'un İkinci Yeni'ye ilişkin sekülerizm okumasından vazgeçerken metafizik bir merkez yaratma çabasına girişmesi, modernlik deneyimiyle yüz yüze kalan şairlik konumunun bir sonucudur. Metafizik talebin, şairin diriliş söylemiyle kesişmesi, şiiri güçlü bir dinsel çerçeveye bağlar; ancak bu çerçevenin doğası bazı açılardan karmaşık örüntüler içermektedir. Bunun sekülerlikle ilişkileri biçimlendiren temel yönelimlerden biri hâline geldiği ve ara formlar üretme noktasında kışkırtıcı bir tartışma vadettiği belirtilmelidir. Ara formların Karakoç şiirindeki teknik göstergelerinin yorumlanmasında Talal Asad'ın sekülerlik konusunda kurduğu teorik çerçeve önemli imkânlar sunar. Asad, sekülerlik ve dinselliğin sabit kategoriler olmadığını söylerken bunları tanımlayacak evrensel bir özün yokluğuna işaret eder: "Seküler ne kendisini öncelediği varsayılan dinî olanın devamıdır (yani kutsal kökenin son aşaması değildir) ne de bundan basit bir kopuştur (yani, onun karşıtı, kutsal olanı dışlayan bir öz değildir)" (Asad 2016: 37-38). Asad'ın yaklaşımında, iki olgu arasındaki ikame ilişkisi kendiliğinden devre dışı kalmaktadır. Öte yandan, ikame ilişkisinin yokluğu olguların birbirlerini tüketmesine yol açmaz; hem sekülerlik hem de dinsellik çatışma ve müzakere ihtimalini dışlamadan bir arada yaşamaya devam ederler. Asad *kutsal* olanla *din dışı* arasındaki ayrımın modernleşmeci evrensel paradigma yoluyla literatüre girdiğini savunur: "Orta Çağ teolojisinde esas karşıtlık doğüstü kutsal ile doğal din dışı arasında değil, her ikisi de aşkın güçler olan 'ilahi' ile 'şeytani' arasında ya da her ikisi de dünyevi kurumlar olan 'manevi' ile 'dünyevi' arasındaydı" (Asad 2016: 45). Buradan hareketle, sekülerliğin ortaya çıkışı dinselliğin sönümlendiği bir karar ânıyla ilişkilendirilmez; dinsellik ve sekülerlik birbirlerine su taşıyan kategoriler olarak diyalojik zeminde temas kurmayı sürdürürler.² Asad'ın okumasıyla sekülerliğin ya da kutsalın, ötekisi tarafından dışlandığı bir tasfiye mekanizması gündem dışı kalmaktadır. Ne kutsal din dışının hilafında çalışma çabasına girişecektir ne de din dışı kutsalın altını oymak için rasyonel müdahalelere soyunacaktır. Asad, iki olgunun da sabitleştirilemeyeceğini ve çeşitli stratejiler kanalıyla birbirlerinde gedikler açtıklarını vurgular.

Asad (2016: 69-71), özellikle Batılı romantik şairlerde büyü bozulan dünyayı yeniden büyüyle tanıştırmaya dönük arayışın mit kullanımını doğurduğunu söyler-

² Asad'ın ılımlı sekülerlik analizinin bir benzerini Özgür Taburoğlu da yapar. Taburoğlu, dünyevilikle kutsallık arasındaki keskin ayrımın geçersizliğini vurgularken daha müphem bir modelden söz eder: "Ara biçimler'in bir yüzü kutsallıkta, diğer yüzü zındık, dünyevi taraftadır. Bir tarafı sonsuzluktayken, diğer tarafı şimdi ve buraya bakar. Ara biçimler yer ve ötesi arasında dururlar. Bu yönden hayaletlere benzerler; hem şimdi ve burada gibidirler hem de değildirler. Ara biçim ne tam olarak kutsaldır ne de zındık ne tam olarak maneviyat alanına aittir ne de dünyevi, gündelik mekâna. Geçirgendir ama tam olarak maddesiz, cisimsiz de değildir. Ara biçimlerin bu arada kalmış varlığı, kutsal ve dünyevi ikiliğini, karşıtlığını geçersizleştirir. Ötedeki varlıklar ara biçimler üzerinden yere karışır ve kutsallık, dünyeviliğe, zındıklığa dolanır. Kutsal ve din dışı alanlar ara biçimler üzerinden karışarak, birbirlerini dönüştürür" (Taburoğlu: 2008: 21).

ken, modern Arap şiirinde tevarüs eden temsilin daha farklı bir amaca hizmet ettiğini savunur. Modern Arap şiirindeki mitik atmosfer, Müslüman toplumların sekülerleşme konusunda gösterdikleri düşünülen başarısızlığa bir yanıt olurken aynı zamanda tek tanrıcı dinlerin totaliter yasalarına karşı çoğul ve hatta isyankâr bir öneri sunar. Kapitalizmin metalaştırıcı karakterinin doğurduğu bencillik ve doğadan kopuşu, mitik anlatıların sunduğu organik uyumla çözmeye dönük iyimser çaba, romantik şairlerde güçlü bir tekniğe dönüşmüştür. Dünyanın seküler manzarasına ilişkin maneviyatçı bir muhalefet hâline gelen bu teknik, Arap şairlerde farklı bir yansıma bulmuştur. Asad, modern Arap şiirinin deneyimini, dinselliğin dogmatik ve hegemonyacı boyutlarına şerh düşmek biçiminde okumaktadır. Arap şiirinde dinselliğin tekçi karakteri, mitin getirdiği demokratik açıklıkla berhava edilir. Arap şairlerdeki mitik yönelimin altında, aynı zamanda sekülerliğin getirdiği pürüzlerle baş etme güdüsü yatmaktadır. Modern şiir kendisine mündemîç olan gerilimleri, sekülerliğin bir kanadı tarafından akıldışı sayılan mite başvurarak çözmeye çalışır. Bu çabanın sekülerle kutsalı birbirine yakınlattığı ve böylece alanların dokusunda kısmi esneklikler yarattığı belirtilmelidir.

Mitin, seküler bir dünyada ontolojik zeminini yitiren şairler tarafından kopan bağların yeniden tesis edilmesinde tematik bir kaynağa dönüşümü, sembol ve alegori düzleminde de görülmektedir. Söz gelimi Paul de Man (2008: 221), Samuel Taylor Coleridge'in sembolle alegori arasında gerçekleştirdiği ayırmadan yola çıkarak temsil boyutunu irdeler. Buna göre, sembol, bir bütünselliğin parçası olarak sonsuz bir işaretler sistemine gönderme yaparken, alegorinin kendisinden menkul yapısı çağrışım potansiyellerini tekil bir anlama indirger. Alegorinin başka hakikatleri vazeden niteliğine karşın sembol, özdeşlik ihtimalini muhafaza etmeye devam eder. Hans-Georg Gadamer ise sembolün, keyfi biçimde seçilmiş ya da yaratılmış bir gösterge olmadığını bilgisinden hareketle onun görülebilir olanla görülemeyen arasındaki metafizik ilişkiyi kurmaya muktedir olduğunu söylemektedir. Sembol, sanat yapıtlarının iç birliğine dayalı bir mekanizma üretirken, alegori daima başka bir şeye işaret eder. Sembolün kendi içindeki anlamı kristalize etmeye dönük çabası, alegorinin farklı ilişkisellikler kurma girişimleriyle bağdaşmaz: "Sembol duyularla algılanabilir olan ile duyularla algılanabilir-olmayanın örtüşmesidir; alegori duyularla algılanabilir olan ile duyularla algılanabilir-olmayanın anlamlı ilişkisidir" (Gadamer 2008: 101-103). Paul de Man ve Gadamer'in izahatları, sembolü, alegorik biçimin ekseriyetle tekçi yapısından farklılaştıran bir noktaya ulaştırır. Nitekim Orhan Koçak da (2011: 115) sembolü "küçük, kısmi, somut ve geçici olan şeyle büyük, soyut, ölçülmez ve aşkın olan arasında-

ki karşılıklı anlayış, empati ve eşduyum âni”na yerleştirir. Sembolün ikilikler arasında kurduğu dolaysız bağlantılar, sekülerlik deneyimiyle hemhal olan şairlere g¼çlü bir estetik alan imkânı sunmaktadır. Alegorinin belirli hakikatleri zerk eden kısıtlayıcı yapısı, sembolün d¼nyalar arasında geçişlere olanak tanıyan özg¼rleřtirici jestleriyle ikame edilir. Dolayısıyla modern şiirde mitin çoğulcu karakterine, sembolün çok sesli bir çağrışım alanına açık nitelikleri eşlik etmektedir. Bir sonraki bölümde bu analizin Karakoç şiirindeki işaretleri irdelenecektir.

D¼nyalar Arasında Bir şiir

Çileci bir öznelliğin deneyimini sırtlayan Sezai Karakoç şiiri, Asad’ın kavram-sallaştırmasında dinselikle d¼nyevilik arasındaki sınır deneyimleri tanımlamak için iş gören seküler söylemin ve bu söyleme özg¼ mitik eğilimin göstergeleriyle doludur. Karakoç şiiri aynı zamanda ara formlar üretme noktasında Paul de Man, Gadamer, Coleridge ve Orhan Koçak gibi eleştirmenlerin izahatlarından yola çıkılarak sunulduğu şekliyle simgeden de faydalanmaktadır. Karakoç (1986b: 13), olgunluk döneminin ürünlerinden biri sayılabilecek “Kendini Arayan şiirimiz” isimli yazısında, eski şiirin mazmun merkezli geleneksel biçimlerinin ve destan kaynaklı epik temsillerinin cari koşullarda yeniden üretilmesini savunurken yukarıdaki tartışmaya eklenmektedir. Bu açıdan şairin bir ütopya örneği olarak sunduğu “Fecir Devleti” şiiri kadim göndergesiyle tipiktir:

“Çağırdığım fecirde yoğrulacak bir yapı
 Dumanlar içinde
 Alevler içinde bir şeyh Galib’tir ustası
 Taş- ses mercan kitap doğurgan yara
 Fırtına öncesi bir uygarlık
 Dumanlar alevler kan içinde bir usta
 Ve horoz çamaşır çarşambaları
 Hayaletler mi
 Bir tarihe hayalet dedin”
 (Karakoç, 2000: 415).

Karakoç bir çağrıyla açtığı şiir boyunca *tufandan* önceki sahih büt¼nl¼k hâline gönderme yapar. Mitolojik talebin g¼çlü bir çizgiye dönüşmesi, şimdiki zaman deneyiminin çözüms¼zl¼kleriyle ilişkilidir. Byung-Chul Han (2018: 29), mitolojik zamanın, kokusunu kaybeden tarihsel zamandan farklı olarak bir derinlik ve enginlik

deneyimi sunduğunu belirtir. Güncel koşulların düz, cılız ve un ufak edici manzarası, burada mitolojik zamanın bütünlüklü zamansallığıyla ikame edilmektedir. Şair güncel zamandaki ontolojik yetersizliği aşmak için radikal biçimde geriye sığrama yapmak durumunda kalır. Karakoç şiirinde öznenin tarihsel ahenkle kamaşma arzusunu kristalize eden Fecir Devleti tasarımı *Büyük Amaç*'ın mekânı olacaktır. Ancak bu tasarımda *harap ev iskeletleri, bozguna fetih düşü, kömür tabakası, madeni sis* gibi sembollerde kendisini bulan bir yabancılaşmadan söz etmemek imkânsızdır. Şiirsel anlatıcının, diriliş gıyabında bir hafıza merkezi hâline getirdiği tarihin hayaletimsi içeriği çeşitli belirsizliklere kaynaklık etmektedir. Nitekim “Fecir Devleti” şiirine tevarüs eden idealin, Karakoç'un çatı katındaki evinde mütevazı bir hayalle sonlanması bir tür geri çekilme deneyimini anımstırır.

Karakoç şiirinde, giderek çıkmaza dönüşen gelgitler modern dünyadaki konumlanma güçlüğüyle dolaysız ilişki hâlinindedir. Bunun ilk evrede münhasıran kısık sesle tebarüz ettiği örnekse “Balkon” şiiridir. Şairin 1957-1962 yılları arasındaki verimini içeren *Körfez* kitabında yer alan şiir melankolik bir atmosfere sahiptir:

“Çocuk düşerse ölür çünkü balkon
 Ölümün cesur körfezleridir evlerde
 Yüzünde son gülümseme kaybolurken çocukların
 Anneler anneler elleri balkonların demirinde
 İçimde ve evlerde balkon
 Bir tabut kadar yer tutar
 Çamaşırlarınızı asarsınız hazır kefen
 Şezlongunuzu uzanın ölü
 Gelecek zamanlarda
 Ölülere balonlara gömecekler
 İnsan rahat etmeyecek
 Öldükten sonra da
 Bana sormayın böyle nereye
 Koşa koşa gidiyorum
 Alnından öpmeye gidiyorum
 Evleri balkonsuz yapan mimarların”
 (Karakoç, 2000: 81).

Karakoç poetikasına ilişkin kimi eğilimleri sergilemesi bakımından katmanlı bir şiir olan “Balkon”, 1957 yılının İkinci Yeni tabanlı tarihselliğine kusursuz biçimde te-

kabül eder. Karakoç'un sonraki şiirlerinde karşılaşılan tahkiyecî üslup, burada yerini minimal bir kelime kadrosuna bırakmıştır. Şairin, İkinci Yeni'nin estetik özerklik eksenli tutumu içinde kalmaya dönük çabası, şiirin akışkanlığına olumlu düzeyde katkı sunmuştur. Kentleşme olgusunun kırılğanlıklarına odaklanan şiir, masumiyet arayışını bir ideal hâline getirir. Karakoç masumiyet kaybını balkon simgesiyle ifade ederken, kaybın öznesi olarak çocuk ve anneyi merkeze taşımaktadır. Çocuk ile anneye, *içine ve evine bir tabut yalnızlığı oturan* şiirsel anlatıcı eşlik etmektedir. Karakoç'un ufkunda, balkona ilişkin bütün göstergeler ölüme ayarlıdır; balkonun dünyası dirimin değil, ölümün mecrası olarak modern öznenin tükenişini katmanlı hâle getirir. Karakoç'un şiirdeki görece yavaş tempoyu, son kıtada bir hızlanma motifiyle dönüştürme yoluna gitmesi balkonsuz bir kent ütopyasının sonucudur. Şaire dair metafizik tezahürler bu erken dönemde sonrasında mukayese edilemeyecek düzeyde sembolik alanın içine gizlenmiştir. Georg Simmel (2009: 327), metropol olgusunun, bireyin elinden "her türlü maneviyat ve değeri söküp alan ve bunları öznel formlarından çıkarıp salt nesnel bir hayat formuna dönüştüren muazzam bir güçler organizasyonu" hâline geldiğini savunur.³ Kişiliğin bu koşullar altındaki oluşumu tinsellik ihtiyacını ezici biçimde billurlaştırmaktadır. Nitekim "Balkon"un *evleri balkonsuz yapan mimarları* koşarak öpmeye giden anlatıcısının tinsel kaygıları, zaman içinde Karakoç şiirinin başat niteliği hâline gelerek ilk evredeki çekinceli tavrı tedavülden kaldıracaktır. Dolayısıyla balkonsuz ev tasarımı, modernleşmenin yol açtığı travmatik deneyime metafizik bir noktayı sabitleyerek karşı çıkma eylemidir. Başka bir deyişle, modernist tekniklerin gıyabında güncel zamana taşırılmak istenen metafizik söylem, sekülerlik deneyimine yanıt verme çabasını içermektedir.

Karakoç'ta bir direniş formuna dönüşen sembolik tavrın altında çileci bir meydan okuma yatar. Modern dünya bilgisinin getirdiği trajik deneyim, ne olursa olsun maneviyat yükünden azade hâle gelememektedir. Bu aşamada, Karakoç şiirinin, sadece dinsel yüküklü içsel bir sürece hapsolmayıp çatışmacı bir tutum takınması, sekülerler bir dünyada yaşamının zorunluluklarıyla ilişkilidir. Buna rağmen, Karakoç çeşitli dinsel çerçevelere ait sembol ve mitleri modernleşmeci bir perspektif içinde yeniden

³ Simmel, aynı yazısında metropol deneyiminin nesnel kültüründen neşet eden bir hegemonyanın kişilerde bireysel kültürü vurgulama ihtiyacını doğurduğunu da savunur: "Öte yandan, şahsi renkleri ve benzersizlikleri ortadan kaldırmaya meyilli olan bu gayrişahsi içerikler ve değerler hayatı gittikçe daha fazla doldurmaktadır. Bu da bireyin şahsiyetinin çekirdeğini koruyabilmek için, sahip olduğu eşsizliği ve tikelliği öne çıkarmak adına elinden geleni ardına koymamasına yol açar. Kendisi için bile duyulabilir kalabilmesi amacıyla, bu şahsi unsuru abartmamak zorundadır. Nesnel kültürün aşırı büyümesi yüzünden bireysel kültürün küçülmesi, Nietzsche başta olmak üzere en uç bireyciliği vazedenerin metropole duydukları buruk nefretin nedenlerinden biridir. Ama bu bireycilik vaizlerinin metropolde bu kadar tutkuyla sevimlelerinin, metropol insanının onları kendi karşılanmamış özlemlerini ifade eden birer peygamber ve kurtarıcı gibi görmelerinin nedeni de budur" (Simmel 2009: 328).

yorumlayarak başat siyasi projesi dirilişi edebî planda gerçekleştirmeye devam eder.⁴ Beşir Ayvazoğlu (1997: 207), Türkçede ilk defa Asaf Hâlet Çelebi şiirinde belirginleşen mitik üslubun Karakoç’la birlikte anekdotik ve romantik bir çizgiye kaydığını iddia eder. Bunun şiire bir yandan güçlü bir tarihsel arka plan imkânı sunduğu ama öte yandan şairi bir tür imge sağanağı altında ilerlemek durumunda bıraktığı savunulabilir. Karakoç, klasik şiirin beyit merkezli ekonomik sembol repertuarını uzun şiir tercihleriyle daha kapsamlı bir anlatıya dönüştürür. Şiirlerdeki görece uzun anlatısal tercihler, içeriğe atfedilen güçlü anlam ağıyla dolaysız irtibat hâlinindedir. Şaire ilişkin kimi kültürelci yorumların mükerreren vurguladığı gibi Karakoç şiiri, “yok olma tehdidiyle karşı karşıya kalan bir uygarlığın yeniden kurulmasına yönelik bir umudu canlı tutar” (Akbakır 2012: 59). Karakoç’un kaybolan bir medeniyeti yeniden gün yüzüne çıkarmakla vazifelendirildiği yorumların kaynağı, poetikasının bütününe yayılan mitik kalıntılardır. Söz gelimi Fırat Mollaer, Karakoç’un *Yitik Cennet*’indeki endişe tonu yüksek dokuyu Batılılaşmanın doğurduğu *aura* çözülüşüyle ilişkilendirir: “*Yitik Cennet*’in saf kültürel bütünlük ve sahicilik fikri, mağduriyet söyleminin en önemli parçalarından birini oluşturur. Adem’le Havva’nın Cennette öncesiz ve sonsuzmuşçasına mutlu bir hayatı yaşadıkları zaman gibiydi hayatımız *Batının soluğu bize gelmeden önce*” (Mollaer, 2016: 114). Yitik cennet arayışına paralel biçimde Karakoç poetikasındaki güç istencinin merkezinde Asr-ı Saadet düşüncesinden taşan arzular da etkin rol oynar. Modernleşmenin doğurduğu ruhsal boşluk, Karakoç’ta metafizik *et-hosun* hafıza yoluyla hatırlatılması sonucunu doğurur (Andrews 2004: 18). Bunun giderek ilksel bir bütünlük hâlini kristalize ettiği ve mümin öznenin seküler dünyadaki *zillet* kapanına yakalanmasını takiben gerçekleşen yozlaşmayla şiiri teleolojik irtibatlar kurma çabasına ittiği belirtilmelidir:

“*Portakal buğusudur yalayan seni beni*
Kentte başlarken gece horozun terkettiği
Bir kadını havlıyor taşıyor o ıssız köpekler ki
Kırmızı bir karpuzun ortasından kesilen o köpekler ki

4 Laurent Mignon benzer bir tavra bu kez ters çevirmeyle Nâzım Hikmet’te de karşılaştığını söyler: “Nâzım Hikmet aynı imgeleri alıp, örneğin rubailerinde veya bazı oyunlarında yaptığı gibi, onları dini ve gizemci anlamlarından çıkarıp marksizmin ışığında yeniden yorumlamaktadır” (Mignon 2003: 141). Sezai Karakoç’un eskatolojik kültürü temel alarak gerçekleştirdiği evrimsel tarih anlayışı, Nâzım Hikmet’te Marksizm kaynaklı doğrusal bir çizgiselliğe ulaşır. Byung-Chul Han iki zaman arasındaki farklılığı şöyle nitelendirir: “Aydınlanma döneminde, özgül bir tarihsel zaman tahayyülü ortaya çıktı. Eskatolojik zamandan farklı olarak, ucu açık bir gelecek varsayıyordu. Bu tahayyülün zamansallığına sona doğru varoluş değil, yeniye doğru ilerleme hükmeder Bir anlamlılık edinir, kendi ağırlığı vardır. Çaresizlik içinde hızla kıyamete doğru ilerlemez. Hiçbir oluşallık, hiçbir doğal sabit unsur bu zamansallığı döngüsel bir tekrara zorlayamaz. Böylece devrim de tamamen farklı bir anlam edinir. Yıldızlara özgü dairesel hareket tasavvurundan özgürdür artık. Döngüsel bir devirden çok, doğrusal, ilerleyen bir olaylar silsilesi belirler devrimin zamansallığını” (Byung-Chul Han 2018: 25).

Deniz mi dedin ne denizi
Ben Kristof Kolomb'un uşağı değilim
Ben ırmakçıyım denizci değilim
Kulağımda ne bir aşk ne de bir kürek sesi
Bir meydan uğultusu barbar bir inşaat sesi
Bir kere kente girdin
Bir kadını al onu yont anne olsun
Her kadını acıma anıtı bir anne olsun
Çocuklara açılan mavi kırmızı pencere anne
Sen bu şehrin sokaklarından geç sonsuz pencerelerle
Bir insanı al onu çöz çöz çocuk olsun"

(Karakoç, 2000: 129). "Köpük" şiirinin öznesi, aşına olduğu mekândan sökülüp atılmanın şaşkınlığını üzerinden atamamıştır. Kente giriş, eski yaşantının horroz ve köpek sesleriyle karpuz imgesinden mürekkep doğal atmosferinde yeni bir aşamaya işaret eder. Karakoç'un birçoğ şiirinde masumiyetle simgeleşen çocuk ve anne burada da merkezdedir; şiirsel anlatıcının aslına rücu edişi, özündeki yitik çocukluğu yeniden keşfiyle mümkün hâle gelir. Kentin en bilindik sıfatı burada barbarlıktır. Karakoç epik bir formda düzenlediği şiirde kent-çöl karşıtlığı kurar. Kentin *felçli kadın karyolalı* ve Azrail'in *boyuna gerdeğe girdiği* katastrofik sahnesinden çıkış hem şairin kendi çocukluğundan devşirdiği bütüncül manzaralara hem de genel insanlık tarihinde biriken dinsel ve mitolojik hakikatlere bağlanmıştır. Çocukluktan güncel zamana ulaşan parçalar, ağırlıklı olarak babanın anlatısında somutlaşan yerel dinsel mesajlarken, ortak tarih İbrahim, Musa, İsa ve Meryem kurguları üzerinden ilerleyen çileci mitolojik anlatılardan oluşur. Kadim kültürlerin Karakoç'taki yansımalarının gerek şiirin bir silsileye eklememesi gerekse şairin güçlü bir ikonografik temsille eşleşmesi açasından pratik faydaları vardır. Karakoç eski kültürlerin dinî duyarlılık eksenli saflık arayışını, müşterek bir *dua* motifiyle işleyerek lirik bir bölgeye çekilir (Eroğlu, 2005: 51). Ne var ki, şairin sırtını dayadığı öte dünya birikimi, öznelliğin tanrısal bir konum tarafından sıfırlanmasını zorunlu kılmaktadır. Byung-Chul Han eskatolojik zamanın, ilerleme vadeden tarihsel zamanın doğrusal çizgisinden keskin biçimde farklı bir akışla malul olduğunu belirtir: "Eskatolojik zaman herhangi bir eyleme, bir tasarıya cevaz vermez. İnsan özgür değildir. Tanrı'ya tabidir. Kendini geleceğe doğru tasarlamaz. Kendi zamanını tasarlamaz. Sona, dünyanın ve zamanın nihai sonuna fırlatılmıştır daha çok. Tarihin öznesi değildir. Düzene sokan, Tanrı'dır asıl" (Byung-Chul Han, 2018: 24-25). Karakoç şiiri hem Byung-Chul Han'ın sözüünü

ettiği zamanın sonuna fırlatılmış edilgen öznenin deneyimini hem de zamanın sonuna ulaşmak için canhıraş bir mücadele veren modern öznenin çatışmalarını aynı anda içerir. Özneliğin kutsallık içindeki kırılmalarının, Karakoç şiirinin seküler dünyadaki konumlanması açısından ikircikli sonuçlar doğurduğunu ifade etmek gerekir. Şairin gerek şiirlerine gerekse de düzyazılarına yansıyan seküler biçimler, kanonlaşma sürecindeki kimi gerilimlerin de habercisi olur. Karakoç şiirinin konumlandırılmasında yaşanan kararsızlıklar, poetik odağa ilişkin sorunların kendisi kadar önemli hâle gelir. Başka bir deyişle, Karakoç'un kendisinden menkul bir şiirsel bölgeye yerleş(tiril)mesinin arka planında şairin poetik çoğulculuğu etkin bir rol oynamıştır.

Şairin gelenekle ilgili bahiste mutlak bir şart olarak öne sürdüğü *pirlerle alışveriş* söylemi, özellikle İkinci Yeni'yle bağların seyreltiği dönemde giderek önem kazanmıştır (Karakoç, 1988: 18). Bu kapsamda Karakoç'un Batı'yla karşılaşmanın yarattığı tipolojileri yedi ayrı düzeyde işlediği şiirlerden biri olan "Masal"ın kendi kabuğuna çekilme jestiyle noktalanması şaşırtıcı değildir:

*"En büyük Batı kentinin en büyük meydanında
Durdu ve tanrıya yakardı önce
Kendisini değiştiremesinler diye
Sonra ansızın ona bir ilham geldi
Ve başladı oymaya olduğu yeri
Başına toplandı ve baktılar Batılılar
O aldırmadı bakışlara
Kazdı durmadan kazdı
Sonra yarı beline kadar girdi çukura
Kalabalık büyümüş çok büyümüşü
O zaman dönüp konuştu:
Batılılar!
Bilmeden
Altı oğlunu yuttuğunuz
Bir babanın yedinci oğluyum ben
Gömülmek istiyorum buraya hiç değişmeden"*

(Karakoç, 2000: 412). "Masal"daki yedinci oğul, kaçınılmaz değişim çemberinden geçmemek için büyük Batı kentlerinden birindeki meydana kendisini gömerken görünür. Değişim kapanından kaçış ancak ölümün bir tercih hâline getirilmesiyle mümkün olacaktır. Karakoç'un diğer oğullara kıyasla saf kalabilmiş yedinci oğul da yeryü-

zünden silinmiştir. şiir, son oğlun girdiği çukurda *nurdan bir sütuna* dönüşmesi ve bunu takiben *onulmaz yarası olanların* bu sütunu ziyaretleriyle görece iyimser bir sonuca ulaşır. “Masal” hem biçimsel hem de içeriksel düzeniyle geleneksel ve modernist formların keşiştiği bir arayüzü anıştırır. Yedinci oğlun, etrafını boşaltarak kendi kazdığı çukura girmesi sembolik düzeyde Karakoç şiirindeki sessizleşme hareketine gönderme yapar gibidir. “Masal”ın anlatıcısı etkilenme potansiyelini ierdikten sonra Harold Bloom’un altı revizyon kategorisinden biri olan *askesis* aşamasının niteliklerine çekilmiştir. Bloom’a (2008: 148) göre, etkilenme endişesine karşı başarılı bir savunma olan *askesis* aşamasında şair, diğer benliklerden ve dışsal olan her şeyin gerçekliğinden azade hle gelen bir krleştirme programı uygular. 1969 tarihli “Masal” şiiri, Karakoç’un İkinici Yeni’den ayrılma evresinin sonlarına denk düşmesiyle, kendi merkezinin etrafını boşaltma hamlelerine dair güçlü işaretler barındırır. Ancak bu süreç aynı zamanda şairi yeni çağrışım imknları bulmaya sevk etmektedir. Nitekim Karakoç şiirindeki mitik göndermelerin, İşlam merkezde olmak üzere din aşknlığın ve çileci öznelliğin büyük çizgilere dönüşmeleri, sekülerlik deneyiminin artık bir sorunsal olarak görülmeye bařlandđı bu döneme rastlar.

Bu gerilimler nedeniyle Karakoç şiiri ne seküler kalabildiği İkinici Yeni ortamıyla ne de Müslüman olabildiği *Büyük Doğu* ve *Hisar* gibi maneviyatçı çevrelerle mutlak düzeyde barışıl bir ilişki kurma şansı elde etmiştir. Ahmet Oktay 1960’lardan sonraki yazınsal iktidarın, Karakoç ismi etrafında bir sessizlik oluşturmayı bildiğini; bir ortak-yaşarlığı (*symbiosis*) seç(e)meyen şairin de bu yazınsal iktidarı bir daha görmemek üzere dıřladđını ne sürer. Oktay, Karakoç’un gözden uzaklaştırılmasının altında İşlamı ideolojinin siyasal alana taşınma arzusuna set çekme kaygısı olduğunu savunur: “Karakoç için yalnızca ‘mistik’ bir sorun değildir din, dünyasal bir sorundur da. İşlam *devlette* tenleşir. İşte sessizliğin nedeni” (Oktay 2001: 239-240).⁵ Oktay, Karakoç’un İşlamı söylemi toplumsal bir kurtuluş reçetesi hline getirme çabasının, söz konusu yılların görece seküler ortamı için bir tehdit olarak görüldüğünü söylemektedir. Aynı şekilde Karakoç’un kendisi de, 1960’lı yılların aktivizm ortamında şiirlerini güncel siyasal duruma göre yenileyen eski yol arkadaşlarını değerlendirirken döneme yön veren kültürel endişeleri dışarıda bırakmaz.⁶ Ahmet Oktay, Karakoç’un

⁵ Mehmet Can Doğan da Ahmet Oktay’a benzer biçimde dışlanmanın altında şiirsel perspektifteki farklılaşmayı görür: “İlk şiirlerinden beri metafizik bir dikkat geliştirmiş olan Sezai Karakoç, 1960’larda bu dikkati, İşlami bir duyuşla derinleştirip ‘Diriliş’ söylemiyle sistemleştirir. Kendi şiirinin ustası olma sürecinde geldiği nokta, Karakoç’un edebiyat kanonu tarafından dışlanmasına yol açar. Öyle ki bu dışlama, sadece 1960’lar ve sonrasıyla da sınırlı kalmaz. Karakoç, modern Türk şiirinin en önemli hamlelerinden biri olarak kabul edilen İkinici Yeni şiirinden de dışlanmak, çıkarılmak istenir. Bu tutuma karşı o da edebiyat kanonunu dışlar” (Mehmet Can Doğan 2018: 340).

⁶ Karakoç gerek İkinici Yeni’deki arkadaşlarından gerekse de daha farklı çevrelere angaje olan şairlerden ilkesel düzeydeki

“Bir Materyalist Şair” başlıklı Edip Cansever eleştirisine atıf yaparak Karakoç şiirindeki tinsel eğilimlerin en başından itibaren güçlü bir arayış olduğunu ifade etmektedir. İkinci Yeni’yle ilişkilerin henüz sıcak tutulduğu 1958 yılında kaleme alınan eleştiri, daha ismiyle bile bir seçim yapmaktadır. Materyalizmin, şiirin tinsel enerjisini boşaltan ve onu ölüme sürükleyen bir eğilim olduğu iddiası, bu eleştirinin temel tezidir. Bununla birlikte Oktay (2001: 253), Karakoç’un ilk dönem yazılarına dahi yansıyan metafizik yanlısı tutuma rağmen, onun materyalist şair Guellevic’ten çeviri yapmasını şaşırtıcı bulur. Oktay’a göre, İkinci Yeni’nin çoğu şair için kimi uzlaşmaları içeren bir dönemin ürünü olan bu ilgi, Karakoç’un modernlikle gelenek arasında temas kurmasının sonucudur.⁷ Karakoç şiirinin metafizik kimliği maddi hayat koşullarının biçimlerini içermek zorunda kalmıştır. Onda seküler ve modern kente karşı çözü öneren çileci mümin öznenin ikameti, kendisine ara bir bölgede yerleşiklik bulmuştur. Dolayısıyla kentle mücadelenin onun yasalarına tabi olmadan gerçekleşmeyeceğini bilen öznenin, dünyevilik ve dinsel arasında salınımı, sekülerliğin bariz kaynaklarından birine dönüşmektedir. Karakoç şiiri, gündelik deneyime açık yapısıyla paradoksal biçimde hem dünyadan kopuş hem de dünyaya dönüş vaadini aynı anda içermektedir (Oktay, 2001: 262). Karakoç’un temel söyleminde, seküler ve dinsel temalar devingen biçimde birbirleriyle ikame edilmiştir. Bu aşamada mit ve sembol kullanımının şair tarafından bir direniş aracına dönüştürüldüğünü vurgulamak gerekir. Karakoç (1986a: 41-42). “Mucize Medeniyeti ve Görüntü Medeniyeti” başlıklı yazısında, mucize medeniyetinin daha yüksek bir ruh dünyasına girişindeki vect hâlini somutlaştırdığını savunurken, görüntü medeniyetinin temel amacının, insanın duymasal potansiyelleri-

ayrılışını şöyle ifade eder: “Sanatı, birtakım duyguları (ama o duygular ne olursa olsun, çağla ve insan için derin bölgesi, en alt bölgesiyle ilgili ne olursa olsun) heykeltirir gibi yontmaktan ibaret sayanlarla, sanatı sadece doktrinlerin propaganda aleti sayanlardan ayırıyorum. Bence sanat eseri, öyle bir varlık ve yaratıktır ki, bir açıdan insanı metafizik yüksek fırınlarına sokup çıkarırken, öte yandan, tek başına bulutsuz ve sakin zeytin dalı, çam kokusu ve güvercin dolu yaz göklerinde, yüksek heyecanlarda dolaştırır. Sanat eserinde, ‘saf yaratış’ karşısında duyulan heyecan verici bir çarpıcılık gizlidir. Büyük bir şiiri okumadan önceki insanla okuduktan sonraki insan arasında bir fark vardır. Eser insanı değiştirmiştir; çarpmış, bütyülemiş ve metamorfoza uğratmıştır” (Karakoç 1986b: 37). Ahmet Oktay’a göre Karakoç’un, İkinci Yeni çevresini yorumlama pratiği zamanla dinsel bir düzlemde gerçekleşir: “Karakoç’un çağdaşlarıyla paylaştığı tek duygunun, yaşanan zamanın ve toplumun parçalanmışlığı, bölünmüşlüğü karşısında duyulan tedirginlik, haksızlıklara karşı yöneltilen öfke olduğu söylenebilir. Ancak hemen belirtilmelidir ki, Karakoç’ta içerilmiş bulunan ütopya, çağdaşların *karşıtındaki* yönümler. Çağdaşlar, buradan bakıldığında Karakoç açısından yitirilmiş kişilerdir. Günahlilik hâlinin değilse bile *yanılmışlık* hâlinin temsilcileridir” (Oktay, 2001: 251-252).

7 Ahmet Oktay, Karakoç’un modernist geleneğin ilerlemeci kanadıyla olan ilişkilerini Necip Fazıl Kısakürek’in içe kapanmacı yöneliminden ayırır: “Karakoç, egemen kültür ortamından henüz tam anlamıyla kop(a)madığı, bu yüzden de güncel düşüncelerle iletişim/bildirişimi koruduğu için modern ile gelenek arasında kurmayı istediği teması yenilikçi yazın içinde aramıştır. Ancak özellikle belirtmeliyim: Batı yenilikçiliği tarafından içerilme, kapsanma ya da o yenilikçiliğe eklenme söz konusu değildir. ‘Temas’ sözcüğünü o yüzden seçtim. Karakoç, değişmekte olan kavramaya, ona dokunmaya çalışmaktadır. Dokunacak ve kendi yönüne dönecektir. Dokunuş sırasında *farklılığının* bilincindedir elbet. Ama vurgulamak gerekir: Bu bilinç, o yıllarda Necip Fazıl’da görüldüğü türden *yalnızlıkçı* (infiltratçı) bir bilinç değildi. Mümin, henüz dışa, yabancıya kısaca öteki’ne yönelimlidir” (Oktay, 2001: 253).

ni kullanarak hayatın ağır fiziksel koşullarıyla uyuşmasını yine maddi dünya içindeki konforlu alanda belirginleştirmek olduğunu söyler. Nitekim, Karakoç şiiri de görüntü medeniyetinin seküler araçlarını seferber ederek mucize medeniyetinin metafizik umudunu içermeye dönük bir önerinin mecrası hâline gelmektedir.

Sonuç

Bu makale, Sezai Karakoç'un dünyevilikle dinselilik arasında sarkaç hareketleri yapan şiirinin, sekülerlik deneyimine açık bir pozisyonda yer aldığını temsili şiirlerle göstermeye çalışmıştır. Karakoç, İkinci Yeni şiirinin seküler ortamı içinde görece karmaşık bir figür olarak çağdaşlarından çok farklı bir poetik öneride bulunmuştur. Karakoç şiirinde en başından itibaren siperde duran mit ve sembol tercihleri, özellikle etik ve dinsel kaygıların merkeze taşındığı angaje dönemde seküler bir doku taşımıştır. Karakoç'un dinsel içerikli şiiri, mitin ve simgenin olanaklardan yararlanarak kutsalı başka formlarda yeniden üretmiştir. Dolayısıyla Karakoç'taki belirgin arayış, dünyevi taleplerin eskatolojik göndermelerle uyumlulaştırılması olmuştur. Bu çalışma, aynı zamanda Karakoç şiirinin münhasıran İslamcılık ekseninde okunamayacak düzeyde müphem ve heterodoks unsurlar barındırdığını göstermeyi denemiştir. Türk şiirinde Necip Fazıl Kısakürek'in başlangıç figürü olduğu İslamcılıkla mukayese edildiğinde Karakoç, çok daha kapsayıcı ve müzakereye açık bir İslamcı toplum modeli sunmuştur. Karakoç'un seküler hayat koşullarında başka dünyalarla diyalog ve etkileşimi esas alan tercihlerde bulunması, onu, kendi şiirsel hakikatini ihlal eden bir şair hâline getirmemiş; tam aksine bu yolla şiirine içkin olan açıklığa daha çok yaklaştırmıştır. Hakikatin şiir yoluyla tanınmasındaki çeşitlilik, başka bir düzeyde Karakoç'u kozmosun diğer veçheleriyle buluşturmuştur.

Kaynakça

- Adorno, Theodor W (2008), *Edebiyat Yazıları*, Sabir Yücesoy, Orhan Koçak (Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Akbakır, Sıddık (2012), “*Yoktur Gölgesi Türkiye’de*”: Sezai Karakoç, İstanbul: Turkuvaz Yayınları.
- Alpay, Necmiye (2005), *Yaklaşma Çabası*, İstanbul: Kanat Yayınları.
- Andrews, Walter G (2004), “Stepping Aside: Ottoman Literature in Modern Turkey”. *Journal of Turkish Literature*, S. 1, s. 9-32.
- Armağan, Yalçın (2011), *İmkânsız Özerklik*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Asad, Talal (2016), *Sekülerliğin Biçimleri*, Ferit Burak Aydar (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Ayvazoğlu, Beşir (1997), *Geleneğin Direnişi*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Baş, Münire Kevser (2008), *Diriliş Taşları: Sezai Karakoç’un Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar*, İstanbul: Lotus Yayınları.
- Bloom, Harold (2008), *Etkilenme Endişesi*, Ferit Burak Aydar (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- de Man, Paul (2008), *Körlük ve İçgörü: Çağdaş Eleştirinin Retoriği Üzerine Denemeler*, Ferit Burak Aydar (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Doğan, Mehmet Can (2018), *Modern Türk Şiiri*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Eroğlu, Ebubekir (2005), *Modern Türk Şiirinin Doğası*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gadamer, Hans-Georg (2008), *Hakikat ve Yöntem*, Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan (Çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Han, Byung-Chul (2018), *Zamanın Kokusu: Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme*, Şeyda Öztürk (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Karakoç, Sezai (1986a), *Günlük Yazılar III*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- (1986b), *Edebiyat Yazıları II*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- (1988), *Edebiyat Yazıları I*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- (2000), *Gün Doğmadan*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Koçak, Orhan (2011), *Bahisleri Yükseltmek: Turgut Uyar Şiirinde Kendini Yaratma Deneyimi*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Mignon, Laurent (2003), “Kaldırımlar’dan Monna Rosa’ya”, *Hece*, S. 73, s. 135-145.
- (2016), *Edebiyatın Sınırlarında*, İstanbul: Evrensel Yayınları.
- Mollaer, Fırat (2016), *Tekno Muhafazakârlığın Eleştirisi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oktay, Ahmet (2001), *Şairin Kanı: Yazımsal Eleştiriler I (1954-2000)*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Simmel, Georg (2009), *Bireysellik ve Kültür*, Tuncay Birkan (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Taburoğlu, Özgür (2008), *Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları*, İstanbul: Metis Yayınları.

Arhanan Yazıtı Üzerine Notlar

Zeynep Ülkü SİNANOĞLU*

Öz

Moğolistan Türk dili, kültürü ve tarihi açısından son derece önemli bir coğrafyadır. Türk dilinin en eski yazılı kaynakları bu topraklarda bulunmuştur. Arhanan Yazıtı da Moğolistan'ın Bulgan eyaletinde (aymag) bulunmuş bir yazıttır. Yazıt diklemesine bir kayaya yazılmıştır ve 3 satır runik yazı ihtiva eder. Runik metin üzerine ilk okuma ve anlamlandırma çalışması ise 1965 yılında E. Tryjarski tarafından yapılmıştır. Arhanan Yazıtının hangi tarihte yazıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak söz varlığı ve bazı yazım özellikleri Uygur dönemi yazıtlarından olabileceğine işaret eder. Bu çalışmada Arhanan Yazıtı hakkında genel bilgilere yer verildikten sonra yazıttaki her bir satır tek tek ele alınıp runik metin dizgisi ve transliterasyonu verilecektir. Ardından önceki araştırmacıların okuyuşları ve tarafımızca hazırlanan okuma anlamlandırma denemesi yer alacaktır. Her bir satırın sonunda ilgili satura dair ele alınan bazı sözcüklere ve yazım özelliklerine değinilecektir. Makalenin amacı bu zamana kadar yapılan çalışmalara toplu bir bakış sağlamak, birtakım sözcükler ve yazım özelliklerine dair açıklamalar getirmektir.

Anahtar Kelimeler: Arhanan Yazıtı, kaya yazıtları, Moğolistan'daki eski Türk yazıtları.

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye.
Elmek: zeynepsinanoglu27@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6538-0612>.

Geliş Tarihi / Received Date: 12.07.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 09.10.2021

DOI: 10.30767/diledeara.963388

Notes on the Arkhanan Inscription

Abstract

Mongolia is an extremely important geography in terms of Turkic language, culture and history. The oldest written sources of the Turkic language were found here. The Arkhanan Inscription is also an inscription found in the Bulgan Aymag of Mongolia. The inscription was written upright on a rock and consists of 3 lines of runic text. First reading and interpretation study on the text has been done by Edward Tryjarski in 1965. It is not known yet for sure the period of the inscription. However, its vocabulary and some spelling features indicate that it may be from the Uyghur period inscriptions. In this study, after giving general information about the Arhanan Inscription, each line in the inscription will be handled one by one and the runic text string and transliteration will be given. After that, each line in the inscription is handled one by one and the runic text string, the readings of previous researchers and the reading prepared by us is given. At the end of each line, some words and spelling features that we have discussed about the relevant line will be mentioned. The aim of the study is to provide an overview of the works done so far and to provide explanations about some words and spelling features.

Keywords: Arkhanan Inscription, rock inscriptions, old Turkic inscriptions in Mongolia.

Extended Summary

Mongolia is an extremely important geography in terms of Turkic language, culture and history. The oldest written sources of the Turkic language were found here. The first research trips to the region were the expeditions made by Finnish and Russian delegations in 1889-90. Atlases of the inscriptions found as a result of these researches began to be published. Following these, W. Radloff and V. Thomsen competed with each other for the analysis of Köktürk Alphabet. V. Thomsen announced to the scientific world in 1893 that the language of the inscriptions is Turkic. With the analysis of the alphabet, many texts were published, especially by W. Radloff and V. Thomsen. However, the majority of these studies are on inscriptions such as Kl Tgin, Bilge Kaĝan, Tunyukuk, Kara Balgasun, Ongi, which are large and voluminous inscriptions. Apart from these inscriptions, many short inscriptions have been found in Mongolia. These are a few lines of inscriptions, sometimes written on rocks and sometimes on various objects.

In this article, one of these short inscriptions, the Arhanan Inscription, will be discussed. The Arhanan Inscription was found in the Bulgan Aymag (province) of Mongolia. The inscription contains 3 lines of runic writing written on a rock wall. It is not known exactly when the inscription was written. Its vocabulary and some spelling features indicate that it may be from the Uyghur period inscriptions. The first reading comprehension study on the runic text was made in 1965 by E. Tryjarski. Tryjarski's work is based on retouched photographs taken by Gombojav, the photographer of the National Central Museum of Mongolia, in 1962. (Tryjarski, 1965: 423-424). According to the information given by the Mongolian scientist Tsend Battulga, O. Namnandorj produced a hand-copy photograph of the inscription in 1966 (2005: 115). The runic text of the inscription was published by Rintchen (1968: 37). Later, S. Karjaubay (1980: 90-93), Klyāřtornıy-Tryjarski (1990: 65-68), F. S. Barutçu znder (2000: 126-131), Ts. Battulga (2005: 115-121, 2020: 142), N. Bazilhan (2005: 128), İ. V. Kormusin-Ts. Battulga (2013: 204-219) and by E. Aydın (2018: 90-91) are studied.

In the inscription, it can be said that there is a blessed news or it is told. Line 1 is the longest line of the inscription. It was hoped that "Yaņı Kul Tarkan", who was the soldier of the city, "Tura Erkin, the nephew of the Holy Princess", brought a bri-

degroom, and that he would be as solid as a rock with these two. 'I wrote the inscription, congratulations' on line 2. The third line states that the inscription was written by the servant, that he was blessed and that he carved the inscription on the rock himself.

When we look at the vocabulary of the inscription, we come across proper names and titles. Such as Kul Tarkan, Tura Erkin.

The article consists of two parts: introduction and conclusion. The introduction contains general information about the inscription. After the introduction, each line in the inscription is handled one by one and the runic text string, the readings of previous researchers reading are given. After the transcription and translation of previous publications are given, reading-translation prepared by us is given. The lines are shown as (1), (2), (3). Unity is achieved in transcription. At the end of each line, some words and spelling features that we have discussed about the relevant line are mentioned. In the conclusion part, there is a holistic reading and translation of the inscription. The aim of the study is to provide an overview of the works done so far and to provide explanations about some words and spelling features.

Giriş

Arhanan yazıtı Moğolistan'ın Bulgan eyaleti (aymag), Hişig-Öndör kasabasında (sum) bulunmuştur. Üç satırlık runik metin ve damgalar bir kaya yüzüne kazınmıştır. Yazıtın ilk okuma ve anlamlandırma denemesi 1965 yılında Edward Tryjarski tarafından yapılmıştır. Moğol bilim adamı Tsend Battulga'nın verdiği bilgiye göre O. Namnandorj 1966 yılında yazıtın elle kopyasını çıkarmıştır (2005: 115). Yazıtın runik metin basımını Rinçen yapmıştır (1968: 37). Daha sonra S. Karjaubay (1980), Klyaştorniy-Tryjarski (1990) F. S. Barutçu Özönder (2000), Ts. Battulga (2005), N. Bazılhan (2005), 2011 yılında yapılan Rus-Moğol keşif gezisi sonucu İ. V. Kormuşin-Ts. Battulga (2013), E. Aydın (2018) ve son çalışma yazıtı birçok kez ziyaret eden Ts. Battulga (2020) tarafından yapılmıştır.

Arhanan Yazıtının hangi döneme ait olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Ancak üzerinde bulunan damgalar ve söz varlığı Uygur dönemine ait olabileceğine işaret eder. Klyaştorniy-Tryjarski genel olarak 8. yüzyılın ikinci yarısı ya da 9. yüzyıl başı olarak tarihlendirirken (1990: 66), İ. Kormuşin- Ts. Battulga ise yaklaşık olarak 9. yüzyıl ortası olabileceğini söyler (2013: 218).

Yazıtta kutlu olan bir haber ya da olayın anlatıldığı söylenebilir. 1. satır, en uzun satırdır. Kutsal Prenses'in yeğeni Tura Erkin'in şehrin askeri olduğu, Yağı Kül Tarkan'ın (?) güvey getirdiği (?) bu ikisinin kaya gibi sağlam olması temenni edilmiştir. 2. satırda 'Yazıtı yazdım, kutlu olun' şeklindedir. 3. satırda ise, yazıtı yazanın hizmetkâr olduğu belirtildikten sonra tekrar kutlu olması temenni edilir ve kayaya yazıyı kendisinin kazıdığını bildirir.

Yazıt üzerine yapılan okumalar birbirlerinden harf tespiti ve okuyuş bakımından oldukça farklıdır. Bunun sebebi bu çalışmalarda kullanılan fotoğraf ve el kopyalarını okuma ve yorumlamadaki zorluktur. Tryjarski'nin çalışması 1962 yılında Moğolistan Ulusal Merkez Müzesinin fotoğrafçısı olan Gombojav'ın çektiği rötuşlu fotoğraflara dayanır (Tryjarski 1965: 423-424). Karjaubay'ın runik metni kendi el kopyasıdır. Klyaştorniy-Tryjarski ise çalışmalarında kullandıkları fotoğrafların yeterli olmadığını büyük oranda Klyaştorniy'in el kopyalarından faydalandıklarını belirtmişlerdir (1990: 65). Özönder'in çalışması kendisinden önceki araştırmacıların metinlerine dayanmaktadır (2000: 128). Son yıllarda yazıtı yerinde inceleyen Moğol araştırmacı Ts. Battulga'nın (2005: 115-121; 2020: 142-143) çalışmaları ve Kormuşin-Battulga

[KB] teŋriken kuñçuy : yigen botur irkin : balık eri : bolı turdı : yaŋı kül tarkan : küdegü kelürti : buna bügikin kaya teg bek bolzun

[A] teŋriken kuñçuy yegen botur erkin awlak? eri bolup turdı yaŋı köl tarkan küdegü kelirti bunça <...> eki kaya teg bek bolzun

[B] teŋriken kuñçuy yigen butur irkin balık eri bolı turdı yaŋı kül tarkan küdegü kelirti bun teg ikin kaya teg bek bolzun

t(e)ŋr(i)k(e)n : kuñç(u)y : yeg(e)n : bo tura? : erk(i)n : b(a)l(i)k : (e)ri bolı : turdı : y(a)ŋı kül t(a)rk(a)n : küd(e)gü k(e)l(i)rti : bo ... ekin k(a)ya : t(e)g b(e)k bolzun

Çeviri

[T] (je me suis séparé de mes) femmes (princessess), de tous (ou: de mon peuple), de mes compagnons (ou : affaires) ... (moi) Uk (Ok) Kül Tarqan

[K] Небом рожденного принца (священного) лица скрылось (улетело) Высочеству ... к... в году мы (обряды погребения) север ... Лунного первого месяца зятю Кюль-тархана жертвоприношение принесли. Биркюзой украшали, навек погребли насыпью

[KT] Her Sacred Majesty Princess Yigen, Butur (Botor, Botur, Butor), İrkin, Yasal Qazgan pitched here (their) camp. Her (?) father (is) Kül (Köl) Tarqan. We arrived. There was a river. We penetrated (so far) as (these) two rocks. Let it be (known).

[Ö] Tengriken Prensesi Yigen Botur İrkin (maiyetinde) ... yılında hazırladık. (Onlar) götürürler. Böylece, (bu yılın) yazında Köl Tarkan Küdegü “Güveyi” (sanıyla) saadetli/bahtiyar/devletli idi. Bu san onda kayadan (daha) dayanıklı/berk olsun.

[Ba] Тоңірікен ханшайым : Йеген Бүтүр Еркін екі жылға күн ? жаңа Күл тархан атағы игі ер ерікті ... жартас ақ игі болсын.

[KB] Племянник супруги Божественного — Ботур - иркин жил в городе в качестве его дружинника. Вновь (назначенный) Кюль-тархан привел (его сюда) в качестве (своего) зятя. В связи с этим пусть будет крепкое как скала здравие им обоим!

[A] Kutlu prenses, Yegen Botur Erkin Avlak eri olmuştı? Yangı Köl Tarkan güvey getirdi. Bunca <...> orduyu <...> iki kaya gibi sağlam olsun!

[B] Passed away princess('s) cousin Butur Irkin became soldier of the city, and dwelled. New Köl Tarkan send a good news. Let it set as root. Wish you be strong as rock.

Kutsal Prenses yeğen(i) bo Tura? Êrkin şehri(in) asker(i) olunca/olup?, durdu? Yanı Kül Tarkan güvey getirdi. Bu... ikisi kaya gibi sağlam olsun!

1. Satır Açıklamalar:

𐰽𐰺𐰸𐰸𐰺 *teŋriken*

Sözcük Ongi 5/6/8, Karabalgasun I/1, TÇ 6/1, Hangiday/4, Hutag Uul/1 ve Erdal tarafından yayımlanan ‘Adrianov Koleksiyonundan Bilinmeyen Bir Yenisey Yazıtı’nda 2/4 karşılaşılmıştır.

Clauson sözcüğe ‘dindar’ anlamını verirken (1972: 525a), Ongi yazıtında, özellikle Uygur metinlerinde, özel addan ziyade niteleyici bir unvan olduğunu söyler (Clauson, 1957: 185). DLT’de “keşiş, bilgin” açıklaması yer alır. Sözcüğün *teŋri+ken* biçiminde oluştuğu düşünülmektedir (Tekin, 2016: 81).

T *kunçuy* sözcüğünden önce 𐰽.m[?]N² harflerini tespit etmiş ancak herhangi bir okuma yapmamıştır.

K tarafından *teŋir ekin* okunmuş, takip eden yayınların tamamı *teŋriken* olarak devam etmiştir.

KT *teŋriken*’in Uygur dönemi metinlerine işaret ettiğini *tenriteg* biçimiyle de Köktürk dönemi metinlerinde görüldüğünü belirtir ve ‘her Sacred Majesty’ olarak anlamlandırır (1990: 67).

B merhum (passed away); KB ‘Божественного»; A ‘kutlu’; bu çalışmada ise ‘kutsal’ anlamı verilmiştir.

𐰽𐰺𐰸𐰸 *kunçuy*

KT D 20, BK D 16, TÇ 3/1,2 ve Yenisey Yazıtlarında sıkça geçmektedir.

Çince 公主 gong zhu “imparatorun kızı, prenses” sözcüğünden gelir (DTS: 466; Ölmez, 1999: 59, Li, 2019: 356).

Clauson *kunçuy* sözcüğünün ilk zamanlarda Çin İmparatorluğu’nun kağanlara gelin olarak gönderdiği kızları için kullanılırken daha sonra devlet yönetiminden bağımsız eş için kullanılmaya başlandığını belirtir (1972: 635a).

DLT’de ise ‘hatundan bir derece aşağıda bulunan kadın’ olarak geçer (2019: 302). Moğolistan bölgesi yazıtlarında ‘prensес’ anlamıyla (KT D 20, BK D 16 vb.) Yenisey yazıtlarında (E/27, E/25, E/65 vb.) umumiyetle eş anlamında kullanılmıştır (Kormuşin 2017: 331).

Arhanan yazıtında KB ‘супруги’ diğer okuyuşlarda ise ‘prensese’ olarak alınmıştır.

ԾՅԻԿ yazımı Köktürk dönemi yazıtlarında (KT D 20, K 9; BK D 17, G3) karşımıza çıkarken T 3/1 ve Yenisey yazıtlarında ԾՅԻԿ olup ‘Կ’ harfi yerine ‘Ի’ ile yazılış dikkat çekmektedir. Arhanan yazıtındaki *kunçuy* yazımı Tayhar uluu ve Yenisey Yazıtlarının diliyle örtüşür.

ԻԷԴԳ *yegen*

M B 8; Sü 8; T 7/3; K 21/26; KT D 33;  2; E 5/2, 8/3, 59/1 yazıtlarında geçmektedir.

Clauson ‘küçük kız kardeşin oğlu’ olarak alır ve özel adlarda da görüldüğünü belirtir (1972: 912b-913a; DTS: 252). Akrabalık adı olarak ayrıntılı bilgi için bkz. (Li 2019: 276). “yeğen” anlamı M B 8, Sü 8 yazıtlarında, diğer yazıtlarda (T 7/3, K 21, KT D 33, E 59/1 E 5/2 8/3) ise özel adın parçası olarak karşımıza çıkar.

Sözcük bu yazıtta KT, Ö, Ba ve A tarafından özel ada dahil edilirken KB, B ve bu çalışmada ‘yeğen’ anlamı verilmiştir.

ԿԻՏԻՏ *bo tura?*

tura temel olarak ‘arkasına sığınacak bir şey’ anlamında hem kalıcı tahkimatlar hem de geçici olarak yere sabitlenebilen ve hareket ettirilebilen taşınabilir ‘göğüs şiperi’ için kullanılır (Clauson 1972: 531a). DLT’de *tora* şeklinde “sığır derisinden yapılan kalkan; düşmandan korunmak için kullanılan her şey” olarak açıklanır (2019: 484). DTS’de ise *tura* I sağlamlaştırılmış konut; kale (587).

Yazıtta KT’nin çalışmasından itibaren araştırmacılar tarafından *botur/botor/butur* şekillerinde okunan sözcük özel ad olarak alınmıştır. Ancak daha önce karşılaşılmış bir sözcük değildir. Ö, A ve B sözcükle ilgili herhangi bir açıklamada bulunmaz. KT sözcüğü DLT ve Clauson’da geçen *buturak* ‘giysilere takılan bir çeşit diken; çökmekten kurtarmak için ikiye bölünmüş ve etrafına sarılmış bir ağaç’ ile ilişkilendirir (1990 :67). KB ise yazıtın kahramanının adı olduğu için iki ünlüsünün de yazıldığını belirtir (2013: 215).

Sondaki Կ harfinin hakkâkın ihmalıyla yazılmadığı düşünöldüğü takdirde sözcüğü bilinen bir sözcük olan *tura* olarak okumak mümkündür.

𐎧𐎶𐎶𐎶 *érkin*

BK G 14, KT D 34, KÇ D 21, Tar K 6, TÇ 7/3, 8/2, Ç 2 yazıtlarında geçer.

Clauson *irkin* şeklinde alıp “kabile liderinin ailesinden gelen kağan’ın altında beg’in üstünde olan bir unvan” olarak açıklar (1972: 225a). Tekin ise yüksek rütbeli bir unvan olarak alır (1983: 836).

Arhanan yazıtında i’li biçimde ‘𐎧𐎶𐎶𐎶’ yazılırken Tar K 6, TÇ 7/3, 8/2 yazıtlarında ‘𐎧𐎶𐎶’ olarak i’siz yazılmıştır. Yazılıştaki bu ikiliğin kapalı e’yi işaret ettiği söylenebilir (Thomsen, 1896: 15-16).

Yazıtta *érkin* sözcüğü KT tarafından tespit edilmiştir.

𐎧𐎶𐎶𐎶 : 𐎧𐎶𐎶𐎶𐎶 :𐎧𐎶𐎶 *balık eri? bolı : turdı?*

K, KT, Ö ve Ba tarafından bu kısım için tespit edilen harfler ve okuyuşlar oldukça farklıdır. Yazıtı yerinde gören Ts. Battulga harfleri B¹L¹K¹: R²IB¹WL¹I : T¹WR¹D¹I olarak vermiştir (2005: 117).

bol- eyleminin zarf-fiil eki olarak *-I* almış olması dikkat çekicidir. E 45/3 yazıtında *-(X)p* almış haliyle karşılaşırsınız ancak Kormuşin ‘P’ olarak okuduğu bu harfin 1 ‘P’ değil 𐎧 ‘I’ şeklinde yazılmış olduğunu bu durumun hakkakin ‘aynalı görme’ hatasından kaynaklandığını bildirerek ‘bolup’ okur (2017: 241). Benzer durum E 10/8 yazıtında da vardır (Kormuşin, 2017: 261).

Arhanan Yazıtında KB ve B ‘bolı’, A ise ‘bolup’ olarak aktarmıştır. Bu çalışmada da bolı okuyuşu izlenmiştir.

tur- ‘durmak; ayağa kalkmak; hareketsiz durmak’ (Clauson, 1972: 329b).

Tar K 2 yazıtında *tur -dI* ekli biçimiyle karşımıza çıkar.

Yazıtta KT “pitched camp”. ‘kamp kurmak’ KB, B ‘yerleşmek; ikamet etmek’ A *bolup turdı* ‘olmuştu’ olarak anlamlandırmıştır.

𐎧𐎶𐎶 *yağı*

yağı anlamı ‘yeni’ olmakla birlikte bir şeyin (yılın gibi) parçası olma durumu için kullanılır, Eski Uygurcada ayın ilk on gününü ifade eder (Clauson, 1972: 943b).

Sözcük takvim sisteminde 8. yüzyılın ilk yarısından itibaren görülür. Bu kullanım kalıbıyla Uygurcanın söz varlığına aittir (Ölmez 2018: 139).

Yazıtlarda ayın ilk on gününü işaret etmesi anlamıyla her zaman *+ka* eki almıştır (MÇ K 9, D 1/3/5/6 B 1/2/4; Chang’an yazıtı/17). Eksiz biçimiyle yalnızca bu yazıtta, Arhanan’da, karşımıza çıkmaktadır.

𐰽𐰺𐰸 *kül*

Tes G 1; MÇ K 5, TÇ 6/3, Sevrey 3 yazıtlarında geçer.

Clauson sözcüğün hem özel ad hem de unvan (özellikle ilk dönemlerde) olarak kullanıldığını bildirir. Sözcüğün yazımının -ü- mü -ö- mü olması gerektiği konusunda Çince karakterlerin aktarımının (transkripsiyonunun) *k'üe* olması -ü- yazımını destekler (1972: 715a).

II. Köktürk kağanı *Kül Tegin* adında geçmesi sebebiyle *ö mü ü mü* okunması gerektiği çokça tartışılmıştır. İlk okumalarda *kül* tercih edilmiştir. Sonrasında Moğolca Dalay Lama unvanındaki Dalay ‘deniz, umman’ ile göl sözcüğü karşılaştırılmış *köl* yaygınlık kazanmıştır (Ölmez, 2011: 632). Konuyla ilgili temel görüşler şöyledir:

1. Bazin ayrıntılı olarak okuyuşları değerlendirip, DLT’de geçen *köl bilge han* ‘göl gibi akıl dolu’ anlamından yola çıkarak *köl* okuyuşunu tercih eder (Bazin, 1981:1-7).

2. Temir ise *kül* okuyuşunu ‘ateş kültü’ ve Moğolca *otçigin* ‘ateş prens’ ile ilişkilendirir (1981: 194-200).

Ö, A, B *köl* ; T, K, Ba, KB *kül* okumuştur. Bu çalışmada *kül* okuyuşunu takip ediyoruz.

𐰽𐰺𐰸𐰸 *tarkan*

BK G 13/14, KÇ 1, Tar B 6/8 K 2/3/5/6, TÇ 6/3, Sü 3 yazıtlarında karşımıza çıkar. Clauson *tarxan* şeklinde alır ve eski yüksek bir unvan olduğunu söyler. Pulleyblank’in Xiongnuların kağanlarının yüksek bir unvanı olan *shan-yü* (Eski Çince **dān-gwag*) ile *tarkan* sözcüğünü karşılaştırmasının en iyi etimoloji olarak değerlendirir. Ayrıca sözcüğün çoğul (+t) şeklinin (*tegin=tegit* gibi) *tarxa(n)t* olması gerektiğini bildirir (Clauson, 1972: 539b).

𐰽𐰺𐰸𐰸𐰸 *küdegü*

Yenisey E 3/6 yazıtında geçer.

**küde-* “evlenmek” fiilinden -*gü* ekiyle , “kızın kocası, damat, evlenmekte olan erkek” anlamlarına gelir (Clauson, 1972: 703a; Li, 2019: 412).

B ve Ba *kü edgü* “iyi haber” şeklinde; K, Ö, KB, A ve bu çalışmada *küdegü* “güvey” olarak alınmıştır.

𐰽𐰺𐰸𐰸𐰸 *kelir-/kelür-*

“getirmek” fiili Orhon Yazıtlarında (KT G 11, K 1; T53 vb.) K²L²ŪR şek-

Çeviri

[T] ... j'écris (cette) inscription sur (dans) le roc

[K] ... Тщательно надпись написал я. Небом рожденный скале. Пусть будет благодатным!

[KT] I wrote the inscription (in) the rock. May Her Sacred Majesty enjoy divine favour(...)

[Ö] Sonsuzluk yazıtı yazdım. İlâhi kaya kutlu olsun!

[Ba] Б.....бітікші жаздым: жартаска Тонірікен: кутты болсын

[KB] Я написал (эту) надпись . (Крепкий как) скала Божественный (правитель)— будьте благословенны!

[A] Yazıt yazdım. Kutlu kaya (gibi) kutlu olsun!

[B] I, the writer wrote it. Bless Rocky Heaven.

...yazıt yazdım. Kutsal kaya (gibi), kutlu olun.

2. Satır Açıklamalar:

*xkƒǰǰkƒǰ bitig biti-

bitig ve *biti-* yazıtlarda (KT G 13, BK K 14, MÇ D 8, Tar B 2, Tes G 3 vb.) sıkça geçmektedir.

biti- ‘yazmak’ (Clauson, 1972: 299a; Tekin, 2016: 85; Ölmez, 2021: 620).

Bu eylemden türetilmiş olan *biti-g* ‘yazıt, yazılı olan her şey’ (yazıtlar, kağıda yazılı belgeler) için kullanır (OTWF 184; Ölmez, 2021: 622).

(3)

*ǰǰǰǰ :ǰǰǰ :ǰǰǰ :ǰǰǰǰ :ǰǰǰǰ

K²WL¹Ç^wKA: K¹WT¹L¹G¹: B¹WL¹NG: K¹Y¹A: R¹WR¹T¹M

Yazı çevirimi

[T] /.../ku[o]l /.../ yoluk /.../

[K] kulaçkın kutlug boluñ! kırın bedizdim

[KT] ir[k]a ina y s l [yasaul? yaşıl?]: [...] kutlug bolzun kirurtım

[Ö] (a)ñ(a)ru kolçuk(u)ñ : kutl(u)g bol(u)ñ : kır(ı)n : b(e)dz(e)d(i)m

[Ba] k... kulçuk.. kutlug er ara bolzun bedizdim

[KB] kul çoka (~açuka-?) : kutlug : boluñ : kayaru : urtım

[A] kul açuk a kutlug boluñ kaya <u>r<t>urtum

[B] kul açuka (açoka) kutlug boluñ kaya ururtum

kulçuk-a: kutl(u)g : bol(u)ñ : k(a)ya : ru urt(u)m

Çeviri

[T] esclave (ou: bras) ... sacrifice..

[K] твоя сажень ((тело)) пусть будет благодатным! Вырезал, начертил я.

[KT] May İrkin (?) Yasal (? ...) enjoy divine favour.

[Ö] Onlara (kut) ihsan edin! Kutlu olun. Yalçın dik kayayı bezedim/süsledim

[Ba] К... кутты ер арасы болсын бодіздедім

[KB] Кул - Чока / Ачука (~ Раб Божий Чока / Ачука) — будьте благословенны ! Я выбил (все это) на скале.

[A] (Adım) Kul Açuk. Kutlu olun. Kaya(ya) yazı vurdurdum.

[B] Bless servant Açoqa. Engraved on the rock by me.

(Ben) Hizmetkâr. Kutlu olun. Kayaya yazı yazdım.

3. Satır Açıklamalar:

𐰽𐰺𐰸𐰺𐰽𐰾 *kulçuk-a?*

kul BK D 7/17/18; KT D 7/20/21/24; MÇ G 9, D 1; Gurbelçin Yazıtı, E 69/2 vb. yazıtlarda geçer.

kün ‘kadın köle, cariyeye’ sözcüğünün eril karşılığı *kul* ‘köle, erkek köle’ anlamındadır (Clauson, 1972: 615a; DTS: 464).

kulçuk kul sözcüğünün +çUk küçültme eki olarak oluşturulmuş şekli gibi durmaktadır. *kapçuk* ‘küçük kap’, *küpçük* ‘küçük kap’, *otçuk* ‘küçük bir ateş yeri’ sözcüklerinde olduğu gibi (OTWF: 107-108). Sondaki *a* ise Yenisey Yazıtlarında sıklıkla rastladığımız ünlem sesi olarak alınmıştır.

Sözcüğü Ö *kolçukun* şeklinde *okur ve qol-* ‘istemek’ eylemine dayandırır (2000: 130). Ba *kulçuk*; KB *kul çoka/açuka*; A *kul açuk*; B *açoka/açoka* olarak okumuşlardır. Bu çalışmada *kulçuk-a* ‘hizmetkâr, köle’ okuyuşu tercih edilmiştir.

𐰽𐰺𐰸𐰺𐰽𐰾 :𐰽𐰾𐰾 *kaya:ru urtum*

Yazıtlarda genel olarak iki nokta sözcükleri birbirinden ayırmak için kullanılmıştır. Ancak bazı Yenisey Yazıtlarında (E 1/1-2, E 22/1 gibi) eklerin de kimi zaman iki nokta ile ayrıldığı görülür.

kaya:ru ‘kayaya’ sözcüğünde de aynı durum söz konusudur. Sözcük *kaya+rU* yön gösterme ekinden (Tekin 2016: 125; Erdal 2004: 178) oluşmaktadır.

KB *kayaru : urtum*; A *kaya <u>r<t>urtum*; B *kaya ururtum*; bu çalışmada ise *kaya:ru urtum* ‘kayaya yazdım’ şeklinde ele alınmıştır.

Sonuç

Arhanan Yazıtı üç satırlık kısa bir yazıt olmasına rağmen üzerine birçok araştırımcı çalışmıştır. İlk çalışmalar rötuşlu fotoğraflara ve el kopyalarına dayanmaktadır. Bu durum harf tespitini zorlaştırmış ve okuma farklılıklarını ortaya çıkarmıştır. Bu çalışmada Arhanan Yazıtı üzerine yapılan çalışmalara yer verilerek bütüncül bir bakış açısı sağlanmaya çalışılmıştır. Birinci satırda yer alan daha önce *botur/butur/botor* şekillerinde okunan özel adın *tura* olarak okunması ve ikinci satırda geçen *boluņ* sözcüğü “olun” şeklinde anlamlandırılması önerilerinin yanında sözcüklerle ilgili notlara yer verilmiştir. Makalede yer alan notlar çerçevesinde ortaya konulan yazıt metni şöyledir:

Yazı çevirimi

- (1) t(e)ņr(i)k(e)n : kuņç(u)y : yėg(e)n : tura? : ěrk(i)n : b(a)l(i)k : (e)ri bolı :
turdı : y(a)ņı kül t(a)rk(a)n : küd(e)gü k(e)l(i)rti : bo ... ěkin k(a)ya : t(e)g b(e)k bolzun
(2) ...bit(i)g bit(i)d(i)m : k(a)ya : t(e)ņr(i)k(e)n : kutl(u)g bol(u)ņ
(3) kulçuk-a: kutl(u)g : bol(u)ņ : k(a)ya :ru urt(u)m

Çeviri

- (1) Kutsal Prenses yeėen(i) Tura ěrkin řehr(in) asker(i) olunca/olup?, durdu?
Yaņı Kül Tarkan güvey getirdi. Bu... ikisi kaya gibi sağlam olsun!
(2) ... yazıt yazdım. Kutsal kaya (gibi), kutlu olun.
(3) (Ben) Hizmetkâr, Kutlu olun. Kayaya yazı yazdım.

Diğer Kısaltmalar:

- BK: Bilge Kağan Yazıtı.
Ç: Çoyr Yazıtı.
MÇ: Moyun Çor Yazıtı.
KÇ: Küli Çor Yazıtı.
KT: Kül Tegin Yazıtı.
Sü: Süci Yazıtı
TÇ: Tayhar Çuluu Yazıtları.
Tar: Taryat yazıtı.

Kaynakça

- Aydın, E. (2018). *Uygur Yazıtları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Barutçu Özönder, F. S. (2000). Eski Türk Çağı Kaya Yazıtları I. Örük Yazıtı, II. Hangiday Yazıtı, III. Arhanan Yazıtı. *Kök Araştırmalar* 2/1: 121-133.
- Battulga, Ts. (2005). *Mongolin Runı Biçgiin Dursgaluud. Corpus Scriptorum*, Tomus 1-3. Ulaanbaatar.
- Battulga, Ts. (2020). *The Small Monuments of Mongolian Runic Inscription*. Archaeological Relicks Of Mongolia Catalogue Series. Ulaanbaatar.
- Bazilhan, N. (2005). *Kazakistan Tarihi Turalı Turki Dereketemeleri II, Köne Türük Bitiktastarı Men Eskertkişteri* (Orhon, Yenisey, Talas). Almatı: Dayk.
- Bazin, L. (1981). Kül Tegin ou Köl Tegin? *Scholia*: K. Röhrborn- H. W. Brands (hrsg.): *Scholia. Beiträge zur Turcologie und Zentralasienkunde. (Annemarie von Gabain zum 80. Geburtstag am 4. Juli 1981 dargebracht von Kollagen, Freunden und Schülern)*. Wiesbaden, 1981: Harrasowitz. 1-7.
- Clauson, Sir G. (1957). The Ongin Inscription. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. No. 3/4 s. 177-192.
- Clauson, Sir G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press.
- Erdal, M. (1991). *A Grammer of Old Turkic*. Leiden: Brill.
- Erdal, M. (1991). *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexicon*, I-II, Wiesbaden: Otto Harrasowitz (OTWF).
- Erdal, M. (1998). Eine unbekannte Jenissei-Inschrift aus der Adrianov-Kollektion, J. P. Laut-Mehmet Ölmez (hzl.): *Bahşı Öğdisi*. (Festschrift für Klaus Röhrborn anlässlich seines 60. Geburtstag/60. Doğum Yılı Dolayısıyla Klaus Röhrborn Armağanı) Simurg. Freiburg-İstanbul, 83-96.
- Kaçalın, M. S. (2019). *Divānu Lugāti-t-Türk. Mahmūd el-Kāşgarī*. (Yay. Haz. Mehmet Ölmez). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Karjaubay, S. (1980). Nadpis'na skale Arxanana. *Xel Zoxiolın Sudlal*, UB., Tom. XIV, Fasc. 15, 90-93.
- Klyaştorny, S. G. ve Tryjarski, E. (1990). An imroved edition of the Arkhanen inscription. *Rocznik Orientalistyczny*. 47/ 1: 65-68.
- Kormuşın, İ. V. ve Battulga, Ts. (2013). *Туркологический Сборник (2011-2012)*, Российская академия наук Институт восточных рукописе, Москва, 204-219.
- Kormuşın, İ. V. (2017). *Yenisey Eski Türk Mezar Yazıtları Metinler ve İncelemeler*,

- Çev. Rysbek Alimov. Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Li, Y.-S. (2017). *Türk Dillerinde Akrabalık Adları*. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara.
- Nadelyayev, V. M., Nasilov, D. M., Tenişev, E. R., Şçerbak A. M. (1969). *Drevnetyurkskiy slovar'*. Leningrad: Nauka.
- Ölmez, M. (1999). Eski Türk Yazıtlarında Yabancı Öğeler (3), *Türk Dilleri Araştırmaları*, S. 9, s. 59-65.
- Ölmez, M. (2011). Eski Uygur ve Çin Kaynakları Işığında Orhon Yazıtlarında Geçen Yer ve Kişi Adları. *Orhon Yazıtlarının Bulunuşundan 120 Yıl Sonra Türklük Bilimi ve 21. Yüzyıl Konulu III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu. 26-29 Mayıs 2010, Bildiriler Kitabı*, ed. Ülkü Ç. Şavk, 2. cilt, Ankara 629-640.
- Ölmez, M. (2018). *Uygur Hanlığı Yazıtları*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Ölmez, M. (2021). Eski Türkçedeki *biti-*, *bitig* ve *bitigüçi* Sözlere Hakkında. T. Karaayak-U. Uzunkaya (hzl.): *Esengü Bitig*. (Doğumunun 60. Yılında Zühal Ölmez Armağanı). Kesit Yay. İstanbul, s. 619-629.
- Rintchen, E. B. (1968). *Les designs pictographiques et les inscriptions sur les rochers et sur les stelles en Mongolie recueillies (Corpus Scriptorum Mongolorum)*. Ulaanbaatar.
- Tekin, T. (1983). Kuzey Moğolistan'da Bir Uygur Anıtı: Taryat (Terhin) Kitabesi. *Bulleten* 46/184: 795-838.
- Tekin, T. (2016). *Orhon Türkçesi Grameri*. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara.
- Temir, A. (1981). Türkçe Kül-Tigin ve Moğolca Otçigin Adları Üzerine, K. Röhbörn- H. W. Brands (hrsg.): *Scholia. Beiträge zur Turcologie und Zentralasienkunde. (Annemarie von Gabain zum 80. Geburtstag am 4. Juli 1981 dargebracht von Kollagen, Freunden und Schülern)*. Wiesbaden, 1981: Harrasowitz. s. 194-200.
- Thomsen, V. (1896). *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées*. (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 5, 1-224). (*Orhon ve Yenisey Yazıtlarının Çözümü İlk Bildiri, Çözölmüş Orhon Yazıtları*. Çev. Vedat Köken, Ankara, 1993: TDK, 13-240).
- Tryjaski, E. (1965). L'inscription turque runiforme d' Arkhanen en Mongolie. *Ural-Altäische Jahrbücher*. 36/3-4: 423-428.

Person and Number Hierarchy In Turkish: A Processing-Based Approach*

Mehmet AYGÜNEŞ**

Abstract

In the literature, studies have suggested a hierarchical structure in the form of 1st P(erson) > 2nd P(erson), 2nd P > 1st P, 1st P = 2nd P for the person features in the language descriptions by taking the level of speech participation of person features into account. This study aimed to determine whether there is a person hierarchy in the form of 1st P > 2nd P or 2nd P > 1st P and a number hierarchy in the form of plural > singular or singular > plural in the processing of person and number features in Turkish subject DPs and IP heads. For this purpose, the Event-Related Potentials (ERP) were collected. The results show hierarchical structuring in the form of 2nd P > 1st P in terms of person features in the subject DP while structuring in the form of 1st P = 2nd P in the IP head. In terms of the number feature, no hierarchical structuring between singularity and plurality was found in either the subject DP or the IP head. The reason why this effect on person features in the IP head contrasts with the subject DP is considered to result from both the interpretability of the features in the subject DP and being equipped with D-features. The reason for the hierarchy in the subject DP to be 2nd P > 1st P is thought to stem from the fact that in the presentation of the first and second person in speech participant phrase, the [receiver] feature is presented in the second person, while the [speaker] is not presented in the first person, and the second person is more pronounced than the first person. It is thought that the reason why there is no difference in the number features is that the Number feature is uninterpretable in the IP head, as well as being a weak feature in the subject DP.

Keywords: Person, Number, Processing, Event Related Brain Potentials, N400, P600.

* This article was developed from the author's PhD thesis. This research was supported by the TUBITAK (Project ID: 111K230).

** Assist. Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Linguistics, Istanbul, Turkey.
Elmek: mehmet.aygunes@istanbul.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0327-6905>.

Geliş Tarihi / Received Date: 15.07.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 18.10.2021

DOI: 10.30767/diledeara.1011948

Türkçede Kişi ve Sayı Hiyerarşisi: İşleme Temelli Bir Yaklaşım

Öz

Alanyazında kişi özelliklerinin konuşma eylemine katılım düzeyini dikkate alarak dillerde yapılan betimlemelerde kişi özellikleri için 1.kişi > 2.kişi, 2.kişi > 1.kişi, 1.kişi = 2.Kişi biçiminde çeşitli hiyerarşik yapılanmaların önerildiği görülmektedir. Bu çalışmanın amacı; Türkçede Belirleyici Öbeğinde (BelÖ) ve Çekim Öbeğinin (ÇÖ) başında kişi ve sayı özelliklerinin işlenmesinde 1. kişi > 2.kişi ya da 2.kişi > 1.kişi biçiminde kişi hiyerarşisi ve Çoğul > Tekil ya da Tekil > Çoğul biçiminde bir sayı hiyerarşisi bulunup bulunmadığını Olaya İlişkin Beyin Potansiyelleri yöntemi ile belirlemektir. Çalışma sonucunda BelÖ'de kişi özellikleri açısından 2.kişi > 1.kişi biçiminde bir hiyerarşik yapılanma görülürken, ÇÖ başında 1.kişi = 2.kişi biçiminde bir yapılanma olduğu görülmüştür. Sayı özelliği açısından gerek BelÖ'de gerekse ÇÖ başında sayı kategorisinde tekillik ile çoğulluk arasında hiyerarşik bir yapılanmanın olmadığı görülmüştür. Kişi özelliklerinde ilgili etkinin ÇÖ'nün aksine BelÖ'de görülmesinin nedeni BelÖ'deki özelliklerin gerek yorumlanabilir olmasından, gerekse B-özelliklerle donatılı olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. BelÖ'deki hiyerarşinin 2. kişi > 1.kişi biçiminde olmasının nedeni olarak da katılımcı öbeği içerisinde yer alan birinci ve ikinci kişinin sunumunda, [alıcı] özelliğinin ikinci kişide sunulurken [konuşucu]'nun birinci kişide sunulmaması dolayısıyla ikinci kişinin birinci kişiye göre daha belirgin olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Sayı özellikleri içerisinde fark oluşmamasının nedeninin Sayı özelliğinin ÇÖ başında yorumlanamaz olmasının yanı sıra BelÖ'de de zayıf bir özellik olmaları olduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kişi, Sayı, İşleme, Olaya İlişkin Beyin Potansiyelleri, N400, P600.

Genişletilmiş Özet

Alanyazında Kişi ile Sayı özellikleri arasındaki ilişkinin yanı sıra Kişi kategorisi içerisindeki ilişkilerin de incelendiği ve bu özellikler içerisinde de hiyerarşik yapılanmanın bulunabileceği öne sürölmektedir (Benveniste, 1966; Silverstein, 1985; Carminati, 2005). Kişi özelliği diğer bir ifadeyle, [katılımcı] özelliği içerisindeki yapılanma için 2. kişi > 1. kişi (Harley ve Ritter, 2002), 1.kişi > 2.kişi (Mc Ginnis, 2005) biçiminde farklı hiyerarşik yapılanmaların sunulduğu ve [katılımcı] özelliği açısından diller arasında farklılıkların oluşabileği görölmektedir.

Bu çalışmanın temel amacı; Türkçede gerek özne Belirleyici Öbeği (BelÖ) içerisinde gerekse Çekim Öbeğinin (ÇÖ) başında birinci kişi ve ikinci kişi özelliklerinin bilişsel işlemlenmesinde bir farklılaşmanın olup olmadığını belirlemektir. Diğer bir ifadeyle, bu çalışmada özne konumunda yer alan birinci kişi ve ikinci kişi özellikleri arasında ve eylem çekiminde yer alan birinci kişi ve ikinci kişi özellikleri arasında 1. kişi > 2. kişi ya da 2. kişi > 1. kişi biçiminde işleme tabanlı bir farklılaşmanın oluşup oluşmadığı sorgulanmaktadır. İkinci olarak, Türkçede gerek özne BelÖ'de gerekse ÇÖ başında yer alan sayı özellikleri arasında bir işleme farklılığının bulunup bulunmadığı da bu çalışmanın temel soruları arasında yer almaktadır. Bu çerçevede öznedeki ve eylem çekiminde yer alan Tekil ve Çoğul özelliklere bakıldığında Tekil > Çoğul ya da Çoğul > Tekil biçiminde bir işleme farklılığının oluşup oluşmadığı da sorgulanmaktadır.

İlgili özelliklerin bilişsel işlemlenmesi incelendiğinden çalışmada Olaya İlişkin Beyin Potansiyelleri (OİP) yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemde katılımcıların kafa yüzeyine yerleştirilen elektrotlar aracılığı ile sunulan uyarılara karşı beynin ürettiği elektriksel aktivasyon yüksek çözünürlüklü biçimde kaydedilebilmektedir. OİP çalışmalarında uyarı sunumundan 400 ms sonra negatif polaritede tepe yapan N400 bileşeni, uyarı sunumundan 600 ms sonra pozitif polaritede tepe yapan P600 bileşeni gibi bileşenlerin dilsel işlemeyle ilintili olduğu belirtilmektedir. Sözelimi N400 bileşeninin anlambilimsel

işlemlenmeyle (Kutas ve Hillyard, 1980a, 1980b) ilintili olduğu belirtilmekle birlikte, bu bileşenin sözdizimsel süreçlere de duyarlı olabileceği de (Mancini ve diğ., 2011a, 2011b) öne sürülmektedir. P600 bileşeninin ise sözdizimsel (Kaan ve Swaab, 2003) ve biçimsözdizimsel süreçlere (Carreiras ve diğ., 2004; Kaan ve diğ., 2000) duyarlı olduğu belirtilmektedir.

Bu çalışmada gerek birinci kişi gerekse ikinci kişi özelliklerinin işlenmesinde N400 ve P600 bileşenlerinin oluştuğu görülmüştür. Her ne kadar iki kişi özelliğinde de benzer OİP bileşenleri gözlemlense de N400 bileşeni açısından özne BelÖ'sünde 2. kişi'nin 1. kişi'den daha büyük genlikli N400 ürettiği, diğer bir ifadeyle özne BelÖ'sünde 2. kişi'nin işlenmesinde daha fazla bilişsel kaynağa gereksinim duyulduğu gözlemlenmiştir. Buna karşın, eylem çekiminde diğer bir ifadeyle ÇÖ başında gerek N400 bileşeni gerekse P600 bileşeni açısından 1. kişi ile 2. kişi arasında anlamlı bir farklılığın oluşmadığı görülmüştür. Kişi özelliği açısından değerlendirdiğinde, özne BelÖ'sünde 2. kişi > 1. kişi biçiminde bir kişi hiyerarşisinin bulunduğu ancak ÇÖ başında yer alan kişi özellikleri arasında böyle bir ayrışmanın bulunmadığı gözlemlenmiştir. Bu bulguların oluşmasında özne BelÖ'sünde özelliklerin gerek yorumlanabilir özellikler olması gerekse özne BelÖ'sünün B-özellikler ile donatılı olmasının etkili olması olasıdır. ÇÖ başında yer alan kişi özelliklerinin gerek yorumlanabilir olmamasının gerekse B-özelliklerle donatılı olmamasının eylem çekiminde 2. kişi > 1. kişi biçimindeki bir hiyerarşinin oluşmasını engelleyebileceği de düşünülebilir.

Çalışmanın ikinci temel sorusu olan Sayı hiyerarşisine bakıldığında ise, gerek BelÖ'de gerekse ÇÖ başında tekillik ile çoğulluk arasında bir farklılaşmanın olmadığı görülmüştür. Alanyazında Sayı özelliğinin seçimlik olduğunu (Chomsky, 1995) ya da zayıf bir özellik olduğunu belirten (Nevins, 2011) çalışmalar bulunmaktadır. Sayı özelliğinin bilişsel belirginliğinin gerek BelÖ'de gerekse eylem çekimde zayıf olmasının tekillik ile çoğulluk arasında bir farklılaşmanın oluşmasını engellediği düşünülmektedir.

Son olarak Kişi ve Sayı özelliklerinin etkileşimine bakıldığında, özne BelÖ'sü içerisinde 2.kişi-tekil biçimin, 1.kişi-tekil biçimden daha büyük negativite oluşturduğu (2.kişi tekil > 1.kişi tekil) diğer bir ifadeyle, 2.kişi- tekil biçimin işlenmesinde daha fazla bilişsel kaynağa ihtiyaç duyulduğu görül-

mektedir. ÇÖ başında yer alan Kişi ve Sayı özelliklerine bakıldığında ise, özne BelÖ'sünün tam tersi bir görünümle, 1. kişi-tekil biçimin, 2. kişi-tekil biçiminden daha büyük negativite oluşturduğu görölmektedir (1. kişi tekil > 2. kişi tekil). Çoğul yapılarda ise, özne BelÖ'sünde 1. kişi-çoğul biçimin 2. kişi-çoğul biçimle benzer bir etki oluştururken (1. kişi-çoğul = 2. kişi-çoğul) ÇÖ başında 2. kişi-çoğul biçimin, 1. kişi-çoğul biçimden daha büyük negativite oluşturduğu (2. kişi çoğul > 1. kişi çoğul) görölmüştür. Kişi ve Sayı özelliğinin etkileşiminde ortaya çıkan bu görünümlerin temelinde de yine özne BelÖ'sünün taşıdığı özelliklerin belirginliğinin temel rol oynadığı düşünölmektedir. Örneğin tekil yapılarda özne BelÖ'sünde ikinci kişi ile birinci kişi karşılaştırıldığında 2. kişinin (Sen) +Katılımcı, +Alıcı özellik taşıdığı, buna karşın 1. kişinin (Ben) sadece +Katılımcı özellik taşıdığı dolayısıyla 2. kişi > 1. kişi hiyerarşisinin altında yatan nedenin bu kişilerin taşıdığı özellikler olduğu dikkat çekmektedir. Benzer biçimde, çoğul yapılarda 1. kişi (Biz) +Katılımcı, +(Alıcı) özellik taşırken 2. kişi (Siz) benzer biçimde +Katılımcı, +Alıcı özellik taşımakta bu durum da iki kişi özelliği arasında işleme farklılığın oluşmamasına neden olmaktadır. Dolayısıyla, gerek özne BelÖ'sünde gerekse ÇÖ başında yer alan Kişi ve Sayı özelliklerinde özellik sayısı arttıkça işleme sürecinde bir yük oluşturduğu ve bunun daha N400 bileşenin genliğine etki ettiği görölmektedir.

1. Introduction

In addition to the literature which suggests that there is a markedness hierarchy between the person and number features in the form person > number (Nevins et al. 2007; Mancini et al. 2011; Aygüneş 2013/Aygüneş et. al. 2021; Mancini et al. 2014; Zawiszewski et al. 2016), observations in various languages indicate that there may be a hierarchical structuring within the person feature (Benveniste 1966; Silverstein 1985; Carminati 2005 et al.). Benveniste (1966) argues that while the first and the second person have grammatical features of person, the third person does not refer to a specific, particular person; therefore, the third person does not have the person feature. In other words, Benveniste (1966) proposes that while the first and second person are grammatical features, the third person refers to a discursive feature.

Silverstein (1985), as a result of interlingual observations, states that person and number features have some sub-hierarchies, and there is a hierarchy in the form of singular > plural in number features, 1stP(erson) / 2ndP(erson) > 3rdP(erson) in the person features. Similarly, Carminati (2005) suggests a sub-hierarchy of 1stP/2ndP > 3rdP in Italian. Furthermore, Carminati (2005) argues that such a hierarchy also includes the person > number hierarchy because the first and second persons are equipped with the person features, and the third person is equipped with the number features.

Crosslinguistic observations support the argument that there may be a hierarchy between the first person and the second person in verb agreement. Harley and Ritter (2002) claim that according to the person feature in the Morphosyntactic Feature Geometry, there can be three forms of differentiation within the person feature of languages. The first and second person that constitutes the Participant node is different from the third person that does not have the participant feature. In this case, the first and second persons exhibit a more distinctive feature than the third person. Harley and Ritter point out that if there is a specifically inclusive feature in a language, that feature will have the Participant node. Accordingly, it may have two dependent features, [speaker] and [addressee], as shown in Figure 1.

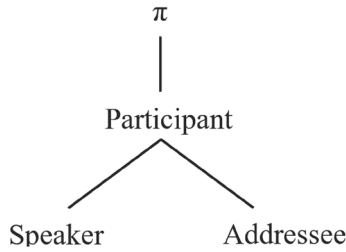


Figure 1. Inclusive feature

Although an inclusive interpretation is possible in Turkish, there is no morpheme that represents the inclusive feature:

- (1) Biz konuyu biliyoruz.
- We know the subject.*
- (Biz/We: speaker and addressee)*
- (Biz/We: speaker and others than the addressee)*

In Turkish, different morphological processes do not occur for both interpretations, so there is no morpheme to express the inclusive feature in Turkish. Harley and Ritter (2002) claim that in languages such as Turkish, in which the inclusive feature does not have a morpheme, there is a default feature in the speaker [participant] node. In other words, Harley and Ritter (2002), as a result of their observations on 91 languages, report that the [speaker] is the default feature in the participant node. As a result, the first person and second person presentations are shown below (Figure 2).

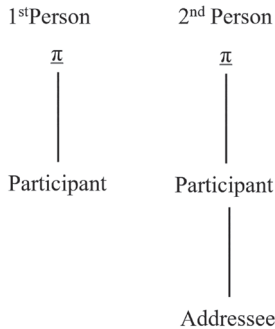


Figure 2. Participant features of the first and second person
(adapted from Harley and Ritter, 2002)

In other words, second person is more marked than first person because it has the [addressee] feature. Third person is the least marked, and in this case, there is a hierarchy in the form of 2ndP > 1stP > 3rdP as follows (Figure 3):

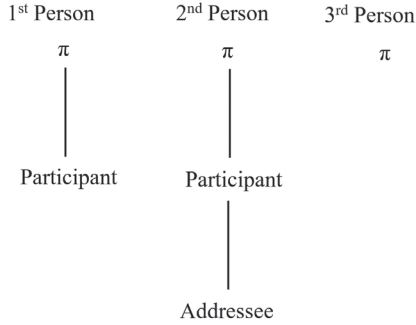


Figure 3. Participant features of the first, second and third person (adapted from Harley and Ritter, 2002)

Contrary to this view, McGinnis (2005) argues that the [speaker] is attached to the [participant] node before the [addressee], which means that the first person and the inclusive feature are more marked, while the second person is less marked. The third person is the least marked (1stP > 2ndP > 3rdP) (Figure 4):

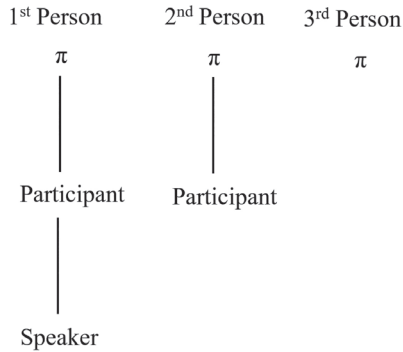


Figure 4. Participant features of the first, second and third person (McGinnis, 2005)

Considering the morpho-syntactic expression form in the information structure, Jelinek (2000) asserts that referential hierarchical structuring can be associated with two basic rules and argues that there is a hierarchy in the form of 1stP > 2ndP > 3rdP (animate) > 3rdP (inanimate) within the argument features. As a second rule, he

suggests that the person in the object position should not be in a higher position than the person in the subject position. Nichols (2001), in her studies on Kashmiri, argues that there is a hierarchical structuring in the person feature in the form of 1st P > 2nd P > 3rd P, and the second rule proposed by Jelinek is also valid for Kashmiri. In Picuris language, she indicates that the second rule is also valid, but the hierarchical structuring of person feature is reflected in this language as 1st P / 2nd P > 3rd P. As a result of her observations in Kashmiri and Picuris languages, Nichols (2001) proposes that when person features are structurally related to tense, they have a hierarchical effect; moreover, the argument above the hierarchy is related to tense.

Bianchi (2006), as a result of her observations on Italian, states that the first and second person have different appearances from the third person in the Speech Participation Phrase (SPP), and the third person is lower in the argument structure.

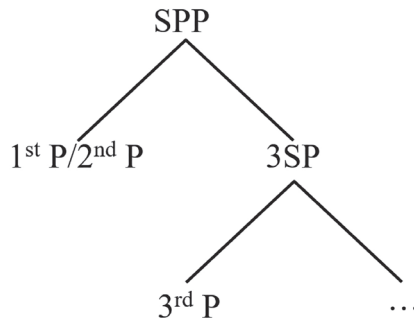


Figure 5. Speech participation phrase (SPP) structuring

However, Bianchi (2006) claims that despite the difference of the third person from the first and second persons, both possibilities of 1st P > 2nd P and 2nd P > 1st P between the first and second person are not possible for Italian.

Many studies on the acquisition of pronouns in the first language show that the first person is acquired earlier than the second person, and so the [speaker] is earlier than the [addressee] in the participant node (Chiat 1978; Feuer 1980; Clark 1985). This observation regarding the acquisition process supports that the second person is more marked while the first person is the default.

İnce, Aygen, and Aydın (2012) states that the IP (Inflectional phrase) head in Turkish prefers Subject DP with the [participant] feature, and it can agree with the

Subject DP with the [participant] feature in a lower position because there is no VP in copula structures and no phase edge between the IP head and the Subject DP with the [participant] feature. Regardless of whether the first person is a subject or a predicate (2), the first person morphemes are used in the inflection, and this is also valid for the second person in (3). On the other hand, in (4), the copula structure always agrees with the Subject DP in the subject position:

(2)	a.	Ben	o-yum	b.	O	ben-im	1 st P> 3 rd P
		<i>1st P</i>	<i>3rd P-1stP SUF.</i>		<i>3rd P</i>	<i>1st P-1stP SUF.</i>	
		<i>I</i>	<i>am her/his</i>		<i>(S)he</i>	<i>is me</i>	
(3)	a.	Sen	o-sun	b.	O	sen-sin	2 nd P> 3 rd P
		<i>2nd P</i>	<i>3rd P-2nd P SUF.</i>		<i>3rd P</i>	<i>2nd P-2nd P SUF.</i>	
		<i>You</i>	<i>are her/his</i>		<i>(S)he</i>	<i>is you</i>	
(4)	a.	Ben	sen-im	b.	Sen	ben-sin	2 nd P= 1 st P
		<i>1st P</i>	<i>2ndP-1stP SUF.</i>		<i>2nd P</i>	<i>1st P-2nd P SUF.</i>	
		<i>I</i>	<i>am you</i>		<i>You</i>	<i>are me</i>	

As can be seen in 2, 3 and 4, in structures where vP is found in Turkish and thus forms a phase, the IP head agrees with the Subject DP, which is only in the subject position, and in the copula structures without the vP phase, it can also agree with the Subject DP in the predicate position. In such cases, although the hierarchy of 1stP= 2ndP> 3rdP appears in the Turkish syntax, it is also possible to see a hierarchy between the first person and the second person in processing, as well as this hierarchy reflected in the syntax.

As a result, all possible explanations in the form of 2ndP> 1stP, 1stP> 2ndP and 1stP = 2ndP are presented for the structuring within the [participant] feature in the literature, and there are differences among languages in terms of [participant] feature.

In the literature, there is less discussion about the number feature, unlike these different opinions about the structuring within the person features. Chomsky (1995) argues that the number feature is an optional feature among the grammatical features and he divides it into two, as intrinsic and optional; in other words, there is no need for a separate head for the number feature, and this relationship is formed by adding to the word in the numeration. Panagiotidis (2002) states that the number feature is not interpretable on the Subject DP. Similarly, Nevins (2011) proposes that the person feature [\pm participant] shows a binary feature such as [\pm speaker], while the number feature is weak and has only the [+ plural] feature. Therefore, it is emphasized in the literature that the number feature is weak.

2. Processing of Person and Number features

Person and Number features are among the topics discussed in processing studies as well as theoretical linguistics studies, and Event-Related Potentials (ERP) is mostly used in processing studies examining these features.

ERP is a method based on measuring the brain's electrical activity that occurs time locked to certain stimuli through electrodes on the scalp. Studies in the literature claim that ERP components such as N400 and P600 are related to language processing. The N400 component peaks in negative polarity 400 ms after stimulus presentation and is observed in the posterior area. The N400 component is argued to be related to processing semantic processes (Kutas and Hillyard 1980a, 1980b). However, it is also related to morphosyntactic and syntactic processes (Bornkessel, McElree, Schlesewsky & Friederici 2004; Choudhary et al. 2009; Mancini et.al. 2011a; 2011b; Zawiszewski et.al. 2016). The P600 component, on the other hand, peaks in positive polarity 600 ms after stimulus presentation and is distributed in the posterior area. It is suggested that the P600 component is sensitive to syntactic processes. Although there are no ERP studies that examine the structuring of the person feature and the number feature in the literature, there are ERP studies examining the relationship between Person and Number features. Nevins et al. (2007) argued that the condition of Gender mismatch together with Person mismatch in the experiment set they created with third person structures in Hindi, created a P600 amplitude greater than all other conditions. Although the study mentioned positivity in the condition of Gender mismatch with Number mismatch, it reported that the amplitude of P600 created by the Person + Gender mismatch condition was greater than this condition. Hence, the findings supported a hierarchy in the form of Person > Number. Silva-Pareyra and Carreiras (2007) used both singular and plural forms with first and second person structures in Spanish and found no difference between processing of Person and Number features. Mancini et al. (2011a) stated that Person and Number traits can only be examined through 3rd person structures. The study indicated that the processing of the Number feature is related to the LAN and the processing of the Person feature is related to the N400. Based on this finding, they claimed that the parser is differentially sensitive to the two features. Zawiszewski et al. (2016) examined the processing of Person and Number features through Basque and with second singular person structures. It indicated that the N400 + P600 pattern was observed in the processing of both Person and Number features, but the difference between Person and Number features occurred in the P600

component. Aygüneş (2013)/Aygüneş et. al. (2021), similar to Silva-Pareyra and Carreiras's (2007) experiment set, used both singular and plural forms of first and second person structures in Turkish, and N400 component was formed in the processing of both Person and Number properties, but N400 amplitude was greater in Person feature. As a result, he suggested that there was a difference in the processing of the two features.

Although there are studies on the processing of person and number features in the literature, there are no studies in the ERP literature that focuses on processing within the person feature (1st P, 2nd P, 3rd P) and number feature (singular, plural). This study aims to determine whether there is a person hierarchy in the form of 1stP> 2ndP or 2ndP> 1stP and a number hierarchy in the form of P(lural)> S(ingular) or S> P in the processing of person and number features in the Subject DP and the IP head in Turkish.

3. Method

In this study, the ERP data in Aygüneş (2013) / Aygüneş et.al. (2021) regarding the relationship between the person and number feature, have been reconstructed and analyzed to determine whether there is a differentiation in the person and the number feature. For this reason, although the participant, material, process, EEG recording, and analysis parameters in this study were the same as Aygüneş (2013) /Aygüneş et.al. (2021), this study includes the reconstruction of the data, its statistical analysis, and implications in a way to reveal and revise the structure within the person and number feature.

3.1. Participants: In the study, we analyzed the data of 34 participants (19 females, mean age: 27.02; 15 males, mean age: 26.18). All of the participants studying at least undergraduate level were right-handed and had a normal or corrected vision. The native language of all participants was Turkish. Before starting the experiments, the participants filled out and signed the "Informed Consent Form" approved by the Istanbul University Ethics Committee.

3.2 Material: This study questioned whether there is a hierarchical difference in the person (1st P, 2nd P) and number (S, P) features in the Subject DP and the processing within the person and number features in the IP head. Thus, we formed two sub-analysis sets, and analyzed them separately.

Wagers et al. (2009) emphasize that the best way to understand the processing procedure is when the system is forced to deal with errors; in other words, the processing of ungrammatical structures created in a controlled manner should be observed. In this framework, the structures in Aygüneş (2013)/ Aygüneş et.al. (2021) that include person and number mismatches were reconstructed to reflect the appearance in the subject DP and the IP head. In experiment sets, subjects were formed with the 1st P, Sg (*ben*, I), 1st P, Pl (*biz*, we), 2nd P, Sg (*sen*, you), and 2nd P, Pl (*siz*, you). 100 sentences, including person and number mismatches, were included in the analysis. The subject-object-verb sequence was used in all sentences, and the past tense suffix *-DI* was used in all verbs.

Table 1 Sample of the experiment set

	Person mismatch	Number mismatch	n
Ben yemeğ-i I food-Acc.	yap-tı-n cook-Past-2 nd Sg.	yap-tı-k cook-Past-2 nd Pl.	100
Sen kahveyi You coffee-Acc.	iç-ti-m drink-Past-1 st Sg.	iç-ti-niz drink-Past-1 st Pl.	100
Biz tahta-yı We board-Acc.	sil-di-niz clean-Past-2 nd Pl.	sil-di-m clean-Past-1 st Sg.	100
Siz müze-yi You museum Acc.	gez-di-k visit-Past-1 st Pl.	gez-di-n visit-Past-2 nd Sg.	100
Total	100	100	400

3.3. Data Analysis: In this study, statistical analysis was carried out in two areas, namely the subject DP and the IP head. The first of the analyses was designed to reveal the relationship between the person (first person-second person) and number (singular-plural) features in the Subject DP (Table 2). For this purpose, the Subject DPs were kept constant, and the person and number mismatches in the IP head were formed in a way to represent the 1st/2nd person and singular/plural forms homogeneously (1st Sg, 2nd Sg, 1st Pl, 2nd Pl); thus the effect seen could be ascribed to be belonging to the argument that was kept constant, namely the Subject DP. Repeated measure ANOVA was used in the statistical analysis process.

The factors in statistical analysis were as follows: Person (two levels: first person, second person) × Number (two levels: singular, plural) × mismatch (two levels: person mismatch, number mismatch) × ROI (two levels: frontal, parietal) × Hemisphere (two levels: left, right). Greenhouse-Geisser correction (Greenhouse-Geisser

1959) was applied to all repeated measures with more than one degree of freedom in the numeration.

Table 2 The analysis set in which person and number features in the Subject DP are examined

1 st Person	Singular	Ben	<u>okul</u> -a	git-ti-n
		I (1 st P, Sg)	school-DAT	go-PAST-2 nd P, Sg
		Ben	<u>okul</u> -a	git-ti-k
	Plural	I (1 st P, Sg)	school-DAT	go-PAST-1 st P, Pl
		Biz	<u>okul</u> -a	git-ti-niz
		We (1 st P, Pl)	school-DAT	go-PAST-2 nd P, Pl
2 nd Person	Singular	Biz	<u>okul</u> -a	git-ti-m
		We (1 st P, Pl)	school-DAT	go-PAST-1 st P, Sg
		Sen	<u>okul</u> -a	git-ti-m
	Plural	You (2 nd P, Sg)	school-DAT	go-PAST-1 st P, Sg
		Sen	<u>okul</u> -a	git-ti-niz
		You (2 nd P, Sg)	school-DAT	go-PAST-2 nd P, Pl
Plural	<u>Siz</u>	<u>okul</u> -a	git-ti-k	
	You (2 nd P, Pl)	school-DAT	go-PAST-1 st P, Pl	
	<u>Siz</u>	<u>okul</u> -a	git-ti-n	
		You (2 nd P, Pl)	school-DAT	go-PAST-2 nd P, Sg

The second analysis aimed to determine the relationship within person features (first person, second person) and within number features (singular, plural) in the IP head (Table 3). Contrary to the first analysis, the verb inflections were kept constant in this analysis. The person and number features in the subject DP were designed to represent the first person/second person and singular/plural forms homogeneously. The same approach was followed in this statistical analysis, as in the first analysis.

The factors in the analysis in which repeated-measures ANOVA was used are as follows: Person (two levels: first person, second person) \times Number (two levels: singular, plural) \times Mismatch (two levels: person mismatch, number mismatch) \times ROI

(two levels: frontal, parietal) × Hemisphere (two levels: left, right). Greenhouse-Geisser correction (Greenhouse-Geisser 1959) was applied to all repeated measures with more than one degree of freedom in the numeration.

Table 3 Analysis set in which the person and number features were tested in the IP head.

Sen	<u>okul</u> -a	git-ti-m	Singular	1 st Person
You (2ndP, Sg)	school-DAT	go-PAST-1 st P, Sg		
Biz	<u>okul</u> -a	git-ti-m		
We (1 st P, Pl)	school-DAT	go-PAST-1 st P, Sg		
<u>Siz</u>	<u>okul</u> -a	git-ti-k	Plural	
You (2ndP, Pl)	school-DAT	go-PAST-1 st P, Pl		
Ben	<u>okul</u> -a	git-ti-k		
I (1 st P, Sg)	school-DAT	go-PAST-1 st P, Pl		
Ben	<u>okul</u> -a	git-ti-n	Singular	2 nd Person
I (1 st P, Sg)	school-DAT	go-PAST-2 nd P, Sg		
<u>Siz</u>	<u>okul</u> -a	git-ti-n		
You (2ndP, Pl)	school-DAT	go-PAST-2 nd P, Sg		
Biz	<u>okul</u> -a	git-ti-niz	Plural	
We (1 st P, Pl)	school-DAT	go-PAST-2 nd P, Pl		
Sen	<u>okul</u> -a	git-ti-niz		
You (2ndP, Sg)	school-DAT	go-PAST-2 nd P, Pl		

In this analysis set, the IP head was grouped to include 1stP and 2ndP. In contrast to the first analysis set, the IP head represents the 1st person, while the Subject DP includes 1st Sg, 1stPl, 2nd Sg, and 2nd Pl. The same was true for the 2nd P. Therefore, the person and number features in the Subject DP were distributed homogeneously. As a result, the effect seen in this analysis set was due to the IP head.

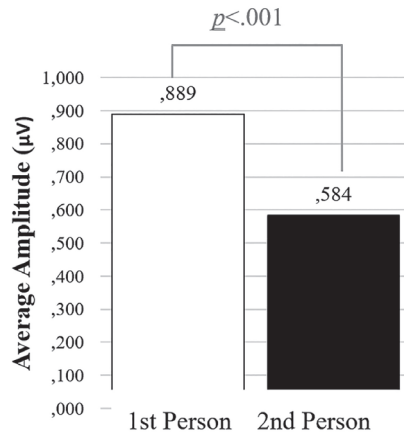
3.4. Procedure: We presented the sentences visually and word by word in the ERP experiments. In the presentation of stimuli, the fixation marker remained on the screen for 1000 ms, followed by a 300 ms blank screen, and the words were presented for 500 ms, and a 300 ms blank screen was left between words.

3.5. EEG Recording: EEG recordings were performed with the 32-channel BrainAmp system placed according to the International 10/20 system, and unipolar EEG recording was made as referenced on-line to linked ear-lobes. Electrode impedances are kept at 10 k Ω in EEG recordings, the sampling rate is 500 Hz, and bandpass Butterworth filters (0.1-15Hz) are administered to the EEG signals. In this study, similar to Aygüneş (2013) /Aygüneş et.al. (2021), left-frontal (F3, F7, FC3, FT7), right-frontal (F4, F8, FC4, FT8), left-parietal (CP3, TP7, P3, P7) and the right parietal (CP4, TP8, P4, P8) areas were grouped to form regions of interest. Statistical analyses were performed in 270-450 ms and 500-750 ms time windows as time-locked to the stimulus presentation.

4. Results

4.1. First Analysis: Findings regarding the person and number features in the subject DP.

4.1.1. 270-450 ms time window: It was found that negativity (N400) occurred in the centro-parietal area in this time window, where the effect created by the Subject DP was examined. The effect of subject DP was examined, and a statistically significant difference, $F(1,33) = 8.856, p < 0.001$, in the main effect of Person condition was found. When the mean amplitudes were examined, we found that the second person led to larger negativity (Figure 6, Figure 10 Panel A1). In other words, more cognitive resources were required for the processing of the second person than the first person, regardless of the mismatch conditions.

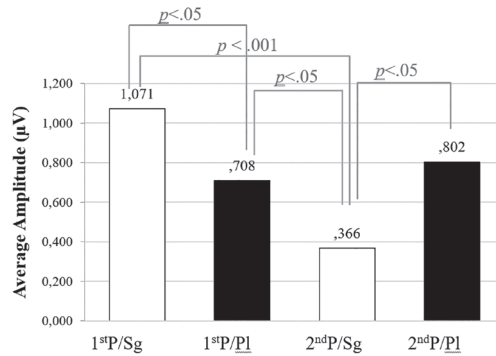


In this figure, the effect created by the 1st P and 2nd P in the Subject DP in a time window of 270-450 ms is presented. The values reflect the average am-

plitude values obtained from all scalp electrodes.

Figure 6. Average amplitudes of the first person and second person in subject DP

The analysis showed no significant difference in the main effect of Number (singular, plural) in terms of the effect created by the subject DP, $F(1,33) = 0.097, p > 0.05$. On the other hand, there was a significant difference in Person \times Number interaction, $F(1,33) = 15.283, p < 0.001$. In pairwise comparisons, between first person-singular and second person-singular, $F(1,33) = 22.991, p < 0.001$, and between first person-singular and first person-plural, $F(1,33) = 6.350, p < 0.05$, statistically significant difference was found. In addition, there was a significant difference between second person-singular and second person-plural, $F(1,33) = 6.912, p < 0.05$ and between second person-singular and first person-plural, $F(1,33) = 4.708, p < 0.05$. The average amplitudes created by the Person \times Number interaction are as follows (Figure 7, Figure 10 Panel A2):



In this figure, the effect created by the Person \times Number interaction in the Subject DP in a time window of 270-450 ms is presented. The values reflect the average amplitude values obtained from all scalp electrodes.

Figure 7. Average amplitudes of person and number interaction in the subject DP

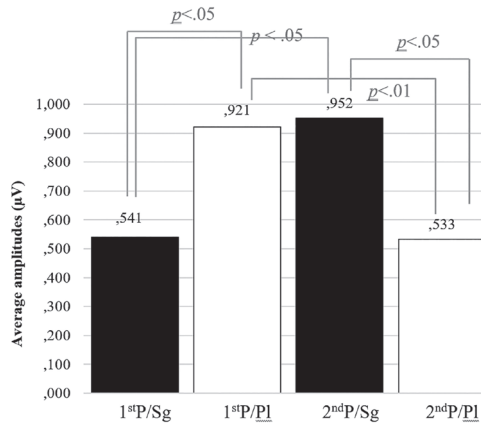
While examining in terms of person and number features in the DP, it was found that the second person elicited the largest negativity while the first person elicited the least negativity.

In this time window, no significant difference was found in the interaction of Person \times Mismatch, $F(1,33) = 0.010, p > 0.05$. In other words, the difference between person mismatch and number mismatch emerges independently from the first and second person in the subject DP.

4.1.2. 500-750 ms time window: In this time window, that positivity (P600) was observed in all conditions (Figure 9 - Panel A1, Panel A2). However, there was no significant difference between the first person and the second person, $F(1,33) = 0.460, p > 0.05$, between the singularity and the plurality, $F(1,33) = 0.002, p > 0.05$, and between the person mismatch and the number mismatch, $F(1,33) = 3.694, p > 0.05$.

4.2. Second Analysis: Findings regarding the features of person and number in the IP head:

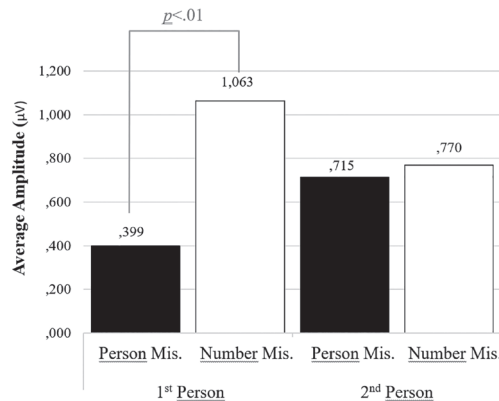
4.2.1. 270-450 ms time window: When this time window was evaluated within the framework of the effect created by the IP head, unlike the subject DP, there was no statistically significant difference in the main effect of Person, $F(1,33) = 0.010, p > 0.05$, and the Number, $F(1,33) = 0.019, p > 0.05$, in the IP head (Figure 9). However, we found that the person \times number interaction creates a statistically significant difference, $F(1,33) = 15.283, p < 0.001$. When the person \times number interaction was examined in pairwise comparisons, it was found that between first person singular and second person-singular, $F(1,33) = 5.937, p < 0.05$, and between first person singular and first person-plural, $F(1,33) = 5.012, p < 0.05$, there is a statistically significant difference as well as between second person-singular and second person-plural, $F(1,33) = 5.633, p < 0.05$, and between first person-plural and second person-plural, $F(1,33) = 8.002, p < 0.01$. Average amplitudes created by person \times number interaction in the IP head are as follows (Figure 7, Figure 10 – Panel B):



In this figure, the effect created by the Person \times Number interaction on the IP Head is presented in a time window of 270-450 ms. The values reflect the average amplitude values obtained from all scalp electrodes.

Figure 8. Average amplitudes of person and number interaction in the IP head

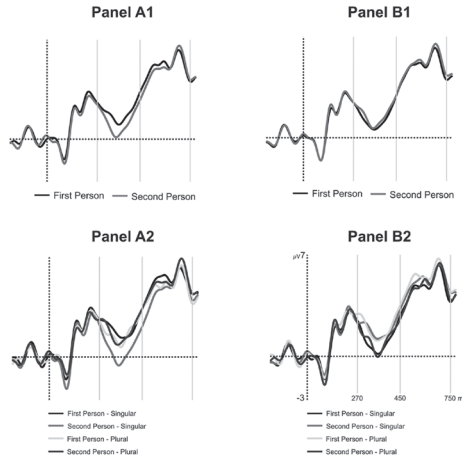
Another difference between the IP head and the subject DP was observed in Person \times Mismatch interaction. Contrary to the effect created by the subject DP, a significant difference in the person \times mismatch interaction in the IP head was found, $F(1,33) = 8.856, p < 0.01$. While looking at the average amplitudes, we found that in the IP head, the person mismatch elicited larger negativity in the first person compared to the number mismatch. In contrast, in the second person, person and number mismatches led to a similar effect (Figure 8).



In this figure, the effect created by the Person \times Mismatch interaction on the IP Head in a time window of 270-450 ms is presented. The values reflect the average amplitude values obtained from all scalp electrodes.

Figure 9. Average amplitudes of person - mismatch interaction in the IP head

4.2.2. 500-750 ms time window: In this time window, no significant difference was found in the main effect of the Person, $F(1,33) = 0.269, p > 0.05$, the Number, $F(1,33) = 0.099, p > 0.05$, and the Mismatch, $F(1,33) = 3.694, p > 0.05$ and interactions with these conditions (Figure 10 - Panel B).



Panel A1: ERP responses created by the first person and second person in the Subject DP, Panel A2: ERP responses created by singular and plural forms of first and second persons in the Subject DP, Panel B1: ERP responses created by the first person and second person in the IP Head, Panel A2: ERP responses created by singular and plural forms of first and second persons in the IP Head.

Figure 10. Grand average ERP responses in the Pz electrode to the stimulus presentation of the conditions in the first and second analyzes.

4.3. Discussion

4.3.1. Person hierarchy in the Subject DP and the IP head ($1^{st}P > 2^{nd}P$ or $2^{nd}P > 1^{st}P$): Analyses made in the first-time window indicate that the person features in the subject DP and IP head have different effects. While there is a $2^{nd}P > 1^{st}P$ hierarchy between the first person and the second person in the subject DP, there is no difference between the first person and the second person in the IP head. Such a difference between the subject DP and the IP head may occur because the person features in the subject DP are interpretable, but they are uninterpretable in the IP head and hence dependent on the DP's interpretable person/number features that engage in feature checking, and also the fact that the subject DP is equipped with D-features.

The $2^{nd}P > 1^{st}P$ hierarchy in the subject DP is compatible with Harley and Ritter (2002). Harley and Ritter (2002) argue that in the presentation of the first and second person in the participant phrase, the [addressee] feature is more marked in the second person, but the second person is more marked than the first person since the [speaker] is

not presented in the first person. This study supports this argument because it revealed that larger negativity was elicited in the second person in the subject DP than the first person, so more cognitive resources were needed to process the second person and the second person was cognitively more marked. In the first person and second person constructions included in the analysis set in the subject DP and the IP head, it was seen that the features of the subject DPs in the subject position are as in (1) and (2):

Table 4. Features of the subject DP in the first and second analysis set

(1) Features of the subject DP in the first analysis set

a.

1 st Person	Singular	Ben I (1 st P, Sg) <i>PARTICIPANT</i>	<u>okul</u> -a school-DAT	<u>git</u> - <u>t_i</u> go-PAST	-n 2 nd P, Sg
		Ben I (1 st P, Sg) <i>PARTICIPANT</i>	<u>okul</u> -a school-DAT	<u>git</u> - <u>t_i</u> go-PAST	-k 1 st P, Pl
	Plural	Biz We (1 st P, Pl) <i>PARTICIPANT</i> <i>(ADDRESSEE)</i>	<u>okul</u> -a school-DAT	<u>git</u> - <u>t_i</u> go-PAST	- <u>niz</u> 2 nd P, Pl
		Biz We (1 st P, Pl) <i>PARTICIPANT</i> <i>(ADDRESSEE)</i>	<u>okul</u> -a school-DAT	<u>git</u> - <u>t_i</u> go-PAST	-m 1 st P, Sg

b.

2 nd Person	Singular	Sen You (2 nd P, Sg) <i>PARTICIPANT</i> <i>ADDRESSEE</i>	<u>okul</u> -a school-DAT	<u>git</u> - <u>t_i</u> go-PAST	-m 1 st P, Sg
		Sen You (2 nd P, Sg) <i>PARTICIPANT</i> <i>ADDRESSEE</i>	<u>okul</u> -a school-DAT	<u>git</u> - <u>t_i</u> go-PAST	- <u>niz</u> 2 nd P, Pl
	Plural	<u>Siz</u> You (2 nd P, Pl) <i>PARTICIPANT</i> <i>ADDRESSEE</i>	<u>okul</u> -a school-DAT	<u>git</u> - <u>t_i</u> go-PAST	-k 1 st P, Pl
		<u>Siz</u> You (2 nd P, Pl) <i>PARTICIPANT</i> <i>ADDRESSEE</i>	<u>okul</u> -a school-DAT	<u>git</u> - <u>t_i</u> go-PAST	-n 2 nd P, Sg

(2) Features of the subject DP in the second analysis set

a.

Sen You (2ndP, Sg) <i>PARTICIPANT</i> <i>ADDRESSEE</i>	<u>okul</u> -a school-DAT	<u>git-ti</u> go-PAST	-m 1 st P, Sg	Singular	1 st Person
Biz We (1 st P, Pl) <i>PARTICIPANT</i> <i>(ADDRESSEE)</i>	<u>okul</u> -a school-DAT	<u>git-ti</u> go-PAST	-m 1 st P, Sg		
<u>Siz</u> You (2 nd P, Pl) <i>PARTICIPANT</i> <i>ADDRESSEE</i>	<u>okul</u> -a school-DAT	<u>git-ti</u> go-PAST	-k 1 st P, Pl	Plural	
Ben I (1 st P, Sg) <i>PARTICIPANT</i>	<u>okul</u> -a school-DAT	<u>git-ti</u> go-PAST	-k 1 st P, Pl		

b.

Ben I (1 st P, Sg) <i>PARTICIPANT</i>	<u>okul</u> -a school-DAT	<u>git-ti</u> go-PAST	-n 2 nd P, Sg	Singular	2 nd Person
<u>Siz</u> You (2 nd P, Pl) <i>PARTICIPANT</i> <i>ADDRESSEE</i>	<u>okul</u> -a school-DAT	<u>git-ti</u> go-PAST	-n 2 nd P, Sg		
Biz We (1 st P, Pl) <i>PARTICIPANT</i> <i>(ADDRESSEE)</i>	<u>okul</u> -a school-DAT	<u>git-ti</u> go-PAST	-ni ^z 2 nd P, Pl	Plural	
Sen You (2 nd P, Sg) <i>PARTICIPANT</i> <i>ADDRESSEE</i>	<u>okul</u> -a school-DAT	<u>git-ti</u> go-PAST	-ni ^z 2 nd P, Pl		

While in (1b), all pronouns in the subject position have the participant and addressee features, in (1a), it is seen that pronouns in the subject position have only participant features or selective addressee features due to the inclusive interpretation of *biz* pronoun. Therefore, when looking at the person features in subject DP in (1), it is seen that the second person (1b) has more features than the first person (1a); in other words, it is more marked. If we apply our analysis of the markedness to the IP heads in (2), it is similarly seen that the second person inflections in (2b) are more marked

than the first person inflections in (2a). However, the findings regarding this analysis set are not in this direction. As mentioned earlier, there is no significant difference between (2a) and (2b). In this case, when we do the analysis not according to the features in the IP head, but the features in the subject DP, an equal condition is observed between (2a) and (2b) in terms of the distribution of the features. That is why there is no significant difference between (2a) and (2b). In short, since person features in the IP head are uninterpretable, there is no point in searching for a difference in markedness between person features in the IP heads. In syntax, person features in the IP head get their values from the subject DP (Chomsky 2000).

These findings demonstrate that the increase in negativity is directly related to the increase in the markedness of the person features in the subject DP. In (2b), it is seen that larger negativity is formed since the person features in subject DP are more marked than in (2a); in other words, more cognitive resources are needed in processing. However, there is no difference between the person features in processing, in the IP head since person features are not loaded with values.

4.3.2 Number hierarchy in the Subject DP and the IP head (Plural > Singular or Singular > Plural): When the number feature was examined as a whole, no difference between singularity and plurality was found in both the subject DP and the verb inflection. Regardless of the form of mismatch, it was seen that singularity and plurality do not make a difference either in the subject DP or the IP head. Chomsky (1995) divides grammatical features into two groups as intrinsic and optional. While the intrinsic features are an integral part of the lexical item, the optional features are determined in the numeration. In this framework, it is suggested that the number feature is optional; in other words, there is no need for a separate head for the number feature, and this relation is formed by adding to the word in the numeration. Panagiotidis (2002) combines these two views by evaluating the number feature's intrinsic and optional nature and states that the number feature is not interpretable in the subject DP. Similarly, Nevins (2011) states that the person feature [\pm participant] shows a binary feature such as [\pm speaker], while the number feature is weak and has only the [+ plural] feature. Therefore, it is seen that the cognitive markedness of the number feature is a weak feature both in the IP head and in the subject DP, and the number feature effect becomes marked when it interacts with the person feature.

4.3.3. Person and number interaction in the subject DP and IP head: In the study, mainly, it is seen that there is a difference in terms of person features between the subject DP and the IP head. While there is a hierarchical structuring in the form of 2ndP > 1stP in the subject DP, it is in the form of 1stP = 2ndP in the IP head. In the number feature, although there is no difference between the subject DP and the IP head (Sg= Pl) when the person × number interaction is examined, it is seen that different forms are displayed between the subject DP and the IP head. However, as emphasized by Panagiotidis (2002), the interaction of person and number features does not mean that these features come together in a singular structure to act together, but rather that the person who offers discursive information and the number that offers numerical information come together within the compositional fashion. When evaluated in this context, it is seen that the second person singular elicits larger negativity compared to the first person-singular in the subject DP (2ndP Sg > 1stP Sg), while the first person-singular elicits larger negativity in the IP head (1stP Sg > 2ndP Sg). In plural forms, it is seen that the second person-plural interaction in the IP head elicits larger negativity than the first person-plural interaction (2ndP Pl > 1stP Pl). No statistically significant difference between the first person plural and the second person-plural in the subject DP (1stP Pl = 2ndP Pl) is found (Table 5).

Table 5. *Person and number interaction in the subject DP and verb inflection*

	Subject DP	IP Head
Hierarchy of Person in Singularity	2 nd P > 1 st P	1 st P > 2 nd P
Hierarchy of Person in Plurality	1 st P = 2 nd P	2 nd P > 1 st P

We thought that the hierarchical structuring in Table 5 in both the subject DP and IP head is related to the markedness of the features of the subject DP. As seen in (3), in singular inflections, the second person (sen, you) has the [participant] and [addressee] features, while the first person (ben, I) has only the [participant] feature. For this reason, when looking at the [singularity] and first and second person interactions in the subject DP, it is found that the second person elicits larger negativity. In other words, the processing of the second person with more person features requires more cognitive resources than the first person (2ndP > 1stP). Whereas in (4), when the interaction of the first and second person with the plurality is examined, the first person (biz, we) and the second person (siz you) have the both [participant] and [addressee] features¹; thus, no difference between these two persons which interact with the plurality is found (1stP = 2ndP).

¹It is assumed that the first plural pronoun has both [participant] and optional [addressee] features due to its inclusive interpretation in Turkish (biz= ben + sen (we=I+you)).

(3)	<i>Subject DP (singular)</i>				$2^{nd} P > 1^{st} P$
a.	Ben I (1 st P, Sg) PARTICIPANT	okul-a school-DAT	git-ti go-	-n/-k 2 nd P, Sg / 1 st P, Pl	1 st Person
b.	Sen You (2 nd P, Sg) PARTICIPANT ADDRESSEE	okul-a school-DAT	git-ti go-	-m/-niz 1 st P, Sg / 2 nd P, Pl	2 nd Person
(4)	<i>Subject DP (plural)</i>				$1^{st} P = 2^{nd} P$
a.	Biz We (1 st P, Pl) PARTICIPANT (ADDRESSEE)	okul-a school-DAT	git-ti go-	-m/-niz 1 st P, Sg / 2 nd P, Pl	1 st Person
b.	Siz You (2 nd P, Pl) PARTICIPANT ADDRESSEE	okul-a school-DAT	git-ti go-	-n/-niz 2 nd P, Sg / 2 nd P, Pl	2 nd Person

Looking at the structuring in the IP head, it is found that person features in the subject DP are effective, instead of the person features in the IP head. As we have stated before, since person features in the IP head are uninterpretable features, there is no point in searching for a difference in markedness between person features in the IP head. However, in that case, there should be structured in the form of $2^{nd}P > 1^{st}P$ in singularity and first and second person interaction, and $1^{st}P = 2^{nd}P$ in plurality and first and second person interaction (5,6).

(5)	<i>IP (singular)</i>				$2^{nd}P > 1^{st}P$
a.	Sen/Biz You (2 nd P, Sg) / We (1 st P, Pl)	okul-a school-DAT	git-ti go-PAST	-m 1 st P, Sg PARTICIPANT	1 st Person
b.	Ben/Siz I (1 st P, Sg) / You (2 nd P, Pl)	okul-a school-DAT	git-ti go-PAST	-n 2 nd P, Sg PARTICIPANT ADDRESSEE	2 nd Person
(6)	<i>IP (plural)</i>				$1^{st} P = 2^{nd} P$
a.	Ben/Siz I (1 st P, Sg) / You (2 nd P, Pl)	okul-a school-DAT	git-ti go-PAST	-k 1 st P, Pl PARTICIPANT (ADDRESSEE)	1 st Person
b.	Sen/Biz You (2 nd P, Sg) / We (1 st P, Pl)	okul-a school-DAT	git-ti go-PAST	-niz 2 nd P, Pl PARTICIPANT ADDRESSEE	2 nd Person

However, the findings indicates there is a hierarchical structuring in the form of 1stP > 2ndP in singularity and 2ndP > 1stP in plurality, unlike (5) and (6).

The reason for this is that although the person and number features in the subject DP show a homogeneous distribution (Table 6) when the person and number features in the IP head are examined in the interaction of the person and number features, the homogeneous distribution of person features among the compared structures is distorted (7,8). Although the first and second persons are compared in singularity and plurality in the IP head, it is seen that the person features in the subject DP are also effective. The features of the subject DPs in which the verb is inflected with the first person singular (7a) are more marked than the subject DPs in which the verb is inflected with the second person singular (7b). Therefore, a 1stP > 2ndP hierarchy is found. On the other hand, the features of the subject DPs in which the verb is inflected with the first-person plural (8a) are less marked than the subject DPs in which the verb is inflected with the second person plural (8b). This results in a hierarchy in the form of 2ndP > 1stP.

(7) IP (singular)				1 st P > 2 nd P
a.	<p style="text-align: center;">Sen/Biz</p> <p>You (2nd P, Sg) / We (1st P, Pl)</p> <p><i>PARTICIPANT/ PARTICIPANT</i></p> <p><i>ADDRESSEE/ (ADDRESSEE)</i></p>	<p><u>okul</u>-a <u>git</u>-<u>ti</u></p> <p>school-DAT go-PAST</p>	<p>-m</p> <p>1st P, Sg</p>	1 st Person
b.	<p style="text-align: center;">Ben/Siz</p> <p>I (1st P, Sg) / You (2nd P, Pl)</p> <p><i>PARTICIPANT/ PARTICIPANT</i></p> <p><i>ADDRESSEE</i></p>	<p><u>okul</u>-a <u>git</u>-<u>ti</u></p> <p>school-DAT go-PAST</p>	<p>-n</p> <p>2nd P, Sg</p>	2 nd Person
(8) IP (plural)				2 nd P > 1 st P
a.	<p style="text-align: center;">Ben/Siz</p> <p>I (1st P, Sg) / You (2nd P, Pl)</p> <p><i>PARTICIPANT/ PARTICIPANT</i></p> <p><i>ADDRESSEE</i></p>	<p><u>okul</u>-a <u>git</u>-<u>ti</u></p> <p>school-DAT go-PAST</p>	<p>-k</p> <p>1st P, Pl</p>	1 st Person
b.	<p style="text-align: center;">Sen/Biz</p> <p>You (2nd P, Sg) / We (1st P, Pl)</p> <p><i>PARTICIPANT/ PARTICIPANT</i></p> <p><i>ADDRESSEE/ (ADDRESSEE)</i></p>	<p><u>okul</u>-a <u>git</u>-<u>ti</u></p> <p>school-DAT go-PAST</p>	<p>-niz</p> <p>2nd P, Pl</p>	2 nd Person

This reveals that the hierarchy of person and number features in Turkish differs in the subject DP and the IP head. The difference between the person features seen in the subject DP unlike the IP head, is related to ϕ -features in the subject DP and the IP head. Another possible reason is that, unlike the IP head, the subject DP head contains D-features. In other words, we think that the D-features in the IP head is much more marked than the Extended Projection Principle (EPP) feature, causing a significant difference in the subject DP. However, such an explanation is a weak probability since it cannot explain the interaction between the D-features and ϕ -features. The main difference between ϕ -features in the subject DP and the IP head is that the ϕ -features in the subject DP are interpretable while ϕ -features in the IP head are uninterpretable. Therefore, since the person feature in the IP head is uninterpretable, it does not lead to a difference between the first and the second person in the IP head. In contrast, the person features in the subject DP is interpretable and leads to a difference between these features. It can be said that there is no significant difference in brain potentials due to the deletion of person features in the IP head before spell-out, while the fact that the person feature in the subject DP is interpretable in LF and causes larger negativity. In this case, it is seen that the structuring of person features in the subject DP and IP head is as follows.

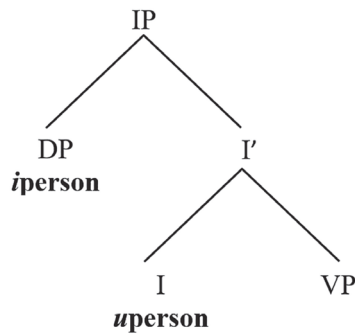


Figure 11. Structuring of person features in the subject DP and IP head

Tsimpli (2003), and Tsimpli and Mastropavlou (2007) argue that interpretable features are available for second language (L2) speakers. However, uninterpretable features lead to difficulties in analyzing and determining L2 inputs. This finding in the L2 literature proves that more cognitive resources are needed to process interpretable

features; that is, the interpretable features are more marked. L2 speakers can more easily recognize the structures with higher cognitive markedness. In contrast to this, agrammatic individuals will use more cognitive resources to process interpretable features. In the case of agrammatism, units require more resources; that is, interpretable features are expected to be difficult. It is argued that the tense and aspect features require more effort than the agreement features in verb inflection in grammatical structures, and since they are interpretable features, tense and aspect are related to the need for more cognitive resources (Fyndanis et al. 2012; Nanousi et al. 2006). These findings in the literature on L2 and grammar support our argument. Namely, the type of features leads to the differences in the brain potentials between the subject DP and the IP head because the subject DP has interpretable features, unlike the IP head.

Conclusion

In this study, the processing of first and second person features and singular and plural structures in both subject DP and the IP head have been investigated.

The study findings show that in the subject DP, there is a hierarchical structuring between the first and second person in the form of 2ndP > 1stP, and there is no hierarchical structuring (1stP = 2ndP) between the first person and the second person in the IP head. Such hierarchical structuring occurs in the subject DP, unlike the IP head, because the subject DP features are both interpretable and equipped with D-features.

The reason why in the subject DP there is a hierarchy in the form of 2nd P > 1st P is thought to be that in the presentation of the first and second person in the speech participant phrase, the [addressee] feature is presented in the second person, while the [speaker] is not presented in the first person. Therefore, the second person is more marked than the first person.

It is also found that the person features in the subject DP play a key role in the person × number interaction, which shows that the subject DP is pivotal in the agreement process. This difference is related to the presence of interpretable ϕ -features in the subject DP but uninterpretable ϕ -features in the IP head.

If we analyze the difference between singular and plural structures, there is no hierarchical structuring between singularity and plurality in the number feature, and this is pictured both in the subject DP and IP head. This shows that the number features are uninterpretable in the IP head and a weak feature in the subject DP.

References

- Aygüneş, M. (2013), “*Türkçede uyum özelliklerinin Olaya İlişkin Beyin Potansiyelleri (OİP) çerçevesinde incelenmesi*”, Unpublished PhD dissertation. Ankara University.
- Aygüneş, M., Kaşıkçı, I., Aydın, Ö., Demiralp, T. (2021), “The processing of person and number features in Turkish: An event related potentials (ERP) study”, *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, 32/1, p. 31-52.
- Benveniste, E. (1966), *Problèmes de linguistique generale*, Paris: Gallimard.
- Bianchi, V. (2006), “On the syntax of personal arguments”, *Lingua*, 116 (12), p. 2023-2067.
- Bornkessel, I., Mcelree, B., Schlesewsky, M. & Friederici, A.D. (2004), “Multidimensional contribution to garden-path strength: Dissociating phrase structure from case marking”, *Journal of Memory and Language*, 51, p. 495–522.
- Bornkessel, I., Schlesewsky, M., and Friederici, A. D. (2002), “Grammar overrides frequency: Evidence from the online processing of flexible word order”, *Cognition*, 85(2), p. B21-B30.
- Carreiras, M., Salillas, E., and Barber, H. A. (2004). Event-related potentials elicited during parsing of ambiguous relative clauses in Spanish. *Cognitive Brain Research*, 20(1), 98-105.
- Carminati, M.N. (2005), “Processing reflexes of hierarchy (person>number>gender) and implications for linguistic theory”, *Lingua*, 115, p. 259–285.
- Chiat, S. (1978), *The analysis of children’s pronouns: An investigation into the prerequisites for linguistic knowledge*. Yayınlanmamış doktora tezi. University of London.
- Chomsky, N. (1995). *The Minimalist program*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Chomsky, N. (2000), “Minimalist inquiries: The framework”. Roger Martin, David Michaels, & Juan Uriagereka (Ed.), *Step by step: Essays on minimalist syntax in honor of Howard Lasnik*, Cambridge : MA: MIT Press p. 89-155
- Choudhary, K., Schlesewsky, M., Roehm, D., ve Bornkessel-Schlesewsky, I. (2009), “The N400 as a correlate of interpretively-relevant linguistic rules: Evidence from Hindi”, *Neuropsychologia*, 47, p. 3012-3022.
- Clark, E.V. (1985), “The acquisition of Romance, with special reference to French. D. Slobin” (In.), *The crosslinguistic study of language acquisition*, (pp. 687–782) Ed Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Feuer, H. (1980), “Morphological development in Mohawk”, *Papers and Reports on Child Language Development*, 18, p. 25-42.
- Friederici, A.D., Ruschemeyer, S.A., Hahne, A., and Fiebach, C.J. (2003), “The role of left

- inferior frontal and superior temporal cortex in sentence comprehension: localizing syntactic and semantic processes”, *Cerebral Cortex* 13, p. 170-177.
- Frisch, S., and Schlesewsky, M. (2001), “The N400 indicates problems of thematic hierarchizing”, *Neuroreport*, 12, p. 3391–3394.
- Fyndanis, V., Varlokosta, S., and Tsapkini, K. (2012), “Agrammatic production: Interpretable features and selective impairment in verb inflection”, *Lingua*, 122, p. 1134-1147.
- Greenhouse, S., Geisser, S. (1959), “On methods in the analysis of profile data”, *Psychonomics*, 24, p. 95–112.
- Harley, H. & Ritter, E. (2002), “Person and number in pronouns: A feature-geometric analysis”, *Language*, 78,(3), p. 482-526.
- İnce, A., Aygen, &G., Aydın, Ö. (2012), *Copular structures as (non)phases*, The 16th International Conference on Turkish Linguistics, 18 September, 2012, ODTÜ, Ankara.
- Jelinek, E. (2000), “Datives and argument hierarchies”, Andrew Carnie, Eloise Jelinek, ve Mary Willie (Ed.) *Papers in Honor of Ken Hale*. (pp.51-70) In. MIT Working Papers in Endangered and Less Familiar Languages.
- Jurafsky, D. (1996), “A probabilistic model of lexical and syntactic access and disambiguation”, *Cognitive Science*, 20, p. 137–194.
- Kaan, E., Harris, A., Gibson, E., and Holcomb, P.J. (2000). The P600 as an index of syntactic integration difficulty. *Language and Cognitive Processes*, 15,(2), 159-201.
- Kaan, E. and Swaab, T. Y. (2003). Repair, revision, and complexity in syntactic analysis: An electrophysiological differentiation. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 15,(1), 98-110.
- Kutas, M., and Hillyard, S. A. (1980a), “Reading senseless sentences: Brain potentials reflect semantic incongruity”, *Science*, 207, p. 203–205.
- Kutas, M., and Hillyard, S. A. (1980b), “Reading between the lines: Event-related brain potentials during natural speech processing”, *Brain and Language*, 11, p. 354–273.
- Mancini, S., Molinaro, N., Rizzi, L. & Carreiras, M. (2011a), “A person is not a number: Discourse involvement in subject–verb agreement computation”, *Brain Research*, 1412 (2), p. 64-76.
- Mancini, S., Molinaro, N., Rizzi, L. & Carreiras, M. (2011b), “When persons disagree: An ERP study of unagreement in Spanish”, *Psychophysiology*, 48 (10), p. 1361-1371.
- Mancini, S., Postiglione, F., Laudanna, A. & Rizzi, L. (2014), “On the person-number distinction: Subject-verb agreement processing in Italian”, *Lingua*, 146, p. 28-38.
- McGinnis, M. (2005), “On markedness asymmetries in person and number”, *Language* 8 (3), p. 699-718.
- Nanousi, V., Masterson, J., Druks, J., & Atkinson, M. (2006), “Interpretable vs. uninterpretable

- features: Evidence from six Greek-speaking agrammatic patients”, *Journal of Neuro-linguistics*, 19 (3), p. 209-238.
- Nevins, A. (2011), “Multiple agree with clitics: Person complementarity vs. omnivorous number”, *Natural Language ve Linguistic Theory*, 29, p. 939-971.
- Nevins, A., Dillon, B., Malhotra, S., & Phillips, C. (2007), “The role of feature-number and feature-type in processing Hindi verb agreement violations”, *Brain Research*, 1164, p. 81-94.
- Nichols, I. (2001), “The syntactic basis of referential hierarchy phenomena: Clues from languages with and without morphological case”, *Lingua*, 111, p. 515-537.
- Panagiotidis, P. (2002), *Pronouns, clitics and empty nouns ‘pronominality’ and licensing in syntax*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Silverstein, M. (1985), “Hierarchy of features and ergativity”, Muysken, P., van Riemsdijk, H. (Ed.), *Features and Projections*, (pp. 163-232). In: Foris, Dordrecht.
- Tsimpli, I.M. (2003), “Interrogatives in the Greek/English interlanguage: A minimalist account”, (Ed.) Mela-Athanasopoulou, E., *Selected papers on theoretical and applied linguistics*, Thessaloniki: Aristotle University, p. 214-225
- Tsimpli, I.M. and Mastropavlou, M. (2007), “Feature interpretability in L2 acquisition and SLI: Greek clitics and determiners”, Liceras, J., Zobl, H. ve Goodluck, H. (Ed.), *The role of formal features in second language acquisition*. In. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Wagers, M., Lau, E. and Phillips, C., (2009), “Agreement attraction in comprehension: representations and processes”, *Journal of Memory and Language*. 61 (2), p. 206-237.
- Zawiszewski, A., Santesteban, M. & Laka, I. (2016), “Phi-features reloaded: An ERP study on person and number agreement processing”, *Applied Psycholinguistics*, 37(3), p. 601-626.

Cahit Külebi'nin "Zerdali Ağacı" Şiiri Odağında Şiirde Bağntı, Derin Yapı Ve Matris

Bâki ASİLTÜRK*

Öz

Şiirin nasıl anlamlandırılacağı meselesi, şiir eleştirisinin önemli sorunsallarından biridir. Metinlerin genellikle semantik açıdan değerlendirilmesi, göstergebilimsel eleştiriye dek değerli görülmüş, öncülüğünü sürdürmüştür. Göstergebilim ve ona bağlı başka kuramlar, metin çözümleme etüdüne ciddi katkı sağlar. Bu paralelde bağntı, derin yapı-yüzey yapı ve matris gibi kavramlar modern şiir incelemelerinde önemli anahtarlardır. Cahit Külebi'nin "Zerdali Ağacı" şiiri bu üç anahtarla okunabilecek zengin katmanlı bir metindir. Bu makalede Sperber ve Wilson'ın "bağntı", Riffaterre'in "matris", Chomsky'nin "derin yapı-yüzey yapı" kavramları eşliğinde şiirin semantik çözümlemesi yapılmıştır. Bağntı sorgulaması yoluyla şair ve okur arasındaki estetik iletişim, matris aracılığıyla şiirin gizli sembolü, "derin yapı-yüzey yapı" kavramları ışığında da metnin göndermeleri ortaya koyulmuştur. "Zerdali Ağacı" şiiri, doğadan alınan somut verilerin sembolist semantik değere taşınmasının en derinlikli örneklerinden biridir. Doğayı ve insanı yakından tanıyan Cahit Külebi bu şiirde ağaç ile kadın arasında kurduğu bağlantıyı yaşamın ve zamanın akışı içinde eş zamanlı bir kronolojiye bağlamıştır. İnsana özgü özelliklerin ağaca yüklenmesi ve sorgulamanın, uyarıların bu bakış açısından yapılması şiirdeki anlam derinliğinin artmasına katkı sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: şiir, Külebi, Zerdali Ağacı, anlam, göstergebilim, bağntı, matris, derin yapı-yüzey yapı.

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye.
Elmek: bakiasilturk@marmara.edu.tr
http://orcid.org/ 0000-0002-3367-4963.

Geliş Tarihi / Received Date: 14.09.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 18.10.2021

DOI: 10.30767/diledeara.995366

The Poem of Cahit Külebi's "Zerdali Tree" is in Focus Connection, Deep Structure and Matrix in Poetry

Abstract

The issue of how to make sense of poetry is one of the important problematics of poetry criticism. Evaluation of texts generally in terms of semantics was considered valuable until semiotic criticism and continued its pioneering. Semiotics and other theories attached to it provide a serious contribution to the study of text analysis. In this parallel, concepts such as relation, deep structure and surface structure, matrix are important keys in modern poetry studies. Cahit Külebi's poem "Zerdali Ağacı" is a richly layered text that can be read with these three keys. In this article, the semantic analysis of this poem has been made, accompanied by the concepts of "relation" by Sperber and Wilson, "matrix" by Riffaterre, and "deep structure-surface structure" by Chomsky. Has been revealed aesthetic communication between the poet and the reader through the question of correlation, the hidden symbol of the poem through the matrix, and the referents of the text in the light of the concepts of deep structure-surface structure. The poem "Zerdali Tree" is one of the most profound examples of the transfer of concrete data from nature to a symbolist semantic value. Cahit Külebi, who knows nature and people closely, connected the connection he established between the tree and the woman in this poem to a simultaneous chronology in the flow of life and time. Attribution of human characteristics to the tree and questioning and warnings from this point of view contributed to the increase of the depth of meaning in the poem.

Keywords: poetry, Kulebi, Zerdali Ağacı, meaning, semiotics, relation, matrix, deep structure-surface structure.

Extended Summary

The issue of how to make sense of poetry is one of the important problematics of poetry criticism. Evaluation of texts generally in terms of semantics was considered valuable until semiotic criticism and continued its pioneering. Semiotics and other theories attached to it provide a serious contribution to the study of text analysis. In this parallel, concepts such as relation, deep structure and surface structure, matrix are important keys in modern poetry studies. Cahit Külebi's poem "Zerdali Ağacı" is a richly layered text that can be read with these three keys. In this article, the semantic analysis of this poem has been made, accompanied by the concepts of "relation" by Sperber and Wilson, "matrix" by Riffaterre, and "deep structure-surface structure" by Chomsky. Has been revealed aesthetic communication between the poet and the reader through the question of correlation, the hidden symbol of the poem through the matrix, and the referents of the text in the light of the concepts of deep structure-surface structure. The poem "Zerdali Tree" is one of the most profound examples of the transfer of concrete data from nature to a symbolist semantic value. Cahit Külebi, who knows nature and people closely, connected the connection he established between the tree and the woman in this poem to a simultaneous chronology in the flow of life and time. Attribution of human characteristics to the tree and questioning and warnings from this point of view contributed to the increase of the depth of meaning in the poem.

Although the words and utterances to describe the tree, which is a natural entity, and to explain the state of the tree in the natural flow of life in poetry, primarily bring surface meanings to mind, at the end of deep reading, it is noticed that these language yields are used to create secret symbols. The great distance between the apparent meaning and the meaning in the poem adds a hidden symbol, that is, a matrix value, to the natural beings in this poem. While doing this, Cahit Külebi draws parallels between plant life in nature and human life in social life. It is not satisfied with this, it transitions to human life while describing the stages of life in the flow of nature. It usually achieves this with

the words of address and the transition from sense to emotion. It is this technique applied by the poet, which saves the poem "Zerdali Tree" from being an ordinary or literal/explanatory text and gives it a poetic depth. Addresses that seem simple and superficial at first glance, determinations about life, and after reading the poem through a hidden meaning, gain meaning and deepen at a further stage. In poetry, words such as "air, flower, tree, wind, branches, sun" are at first sight dependent on the surface structure. "Mind, experienced, regret, children" are the language units that provide the transition to the deep structure and reaching the matrix. The poet makes us feel the necessity of going from the surface to the deep by chanting them parallel to the verse. In the poem "Zerdali Tree", the flow of time related to natural life is equated with the flow of time in human life, and the stages in the life of the tree are adapted to the flow that can be seen in the life of a little girl and then the woman. The main message of the text is that it is necessary to be careful in the transition from the starting point of life to youth and maturity. There is a certain limit to what can happen in every age and period, bad things will happen to those who exceed this limit. One must be self-aware. The word cadres related to nature and human in poetry prepares us to awaken this thought.

Giriş

Şiirin doğrudan ne anlattığı ya da dolaylı yoldan neyi duyumsatmaya çalıştığı meselesi şiir incelemesinin, şiir eleştirisinin ana sorunsallarından biri olmuştur. Bunun nedeni, özellikle de XX. yy. öncesi yaklaşımlarda, şiiri anlama dayalı (*semantik*) okumaya olan eğilimin yaygınlığı ve bundan kalan mirastır. Yeryüzündeki her şeyde bir anlam arayan, varlığın neyi temsil ettiğini araştıran, uygun ve kabul edilebilir bir yanıt bulamadığında kendi yanıtını genelleştiren insan, şiirde temsil edilenin anlam eksensiz yorumunu yapmayı da gereğinden fazla önemsemiş, bunun sonucu olarak da şiirin yapısal özelliklerini, anlama giden yoldaki göstergelerin kullanılış stiline uzun zaman ihmal etmiştir. Oysa şairler, ilk zamanların ortak verimleri olan destanları saymazsak, anlam üretirken kendilerine özgü bir stil geliştirmeyi de önemsemişlerdir. Bunun miladını, modern şiir çerçevesi için, 1870'lerde ilk kıvılcımları görülmeye başlanan sembolizm olarak koyabiliriz. Sembolist şiirdeki anlam kapalılığı (yahut açık anlamdan kaçış) sözcüklerin anlam aktarma amaçlı kullanılışından çok, ritimsel değerleriyle, çağrışıma açık duruşlarıyla kullanılmasını yaygınlaştırmıştır. Verlaine'in, "*Hep musiki biraz daha musiki / Havalanan bir şey olmalı mısra*"¹; Coleridge'in, "*Şiirde herhangi bir dize, anlamından hiçbir şey kaybetmeden, şiirin yazıldığı dilde bile olsa başka sözcüklerle söylendiğinde, dizenin ritmi/biçemi fena halde bozulur.*"²; Ahmet Haşim'in de, "*Şairin lisani 'nesir' gibi anlaşılacak için değil fakat duyulmak üzere vücut bulmuş, mûsikî ile söz arasında, sözden ziyade mûsikîye yakın mutavassut bir lisandır. 'Nesir' de üslubun teşekkülü için zaruri olan anâsırın hiçbiri şiir için mevzubahis olamaz. Şiir ile nesir, bu itibarla yekdiğeriyle nisbet ve alakası olmayan ayrı nizamlara tâbi, ayrı sahalarda ayrı ebâd ve eşkâl üzere yükselen ayrı iki mimaridir.*"³ demesinin nedeni budur.

Buradan yola çıkarak, şiirin, özellikle de sembolizmle birlikte gelişmeye başlayan modern şiirin, anlamdan ibaret olmadığını söyleyebiliriz. Eğer şiir anlamdan ibaret yahut da şairin öncelikli amacı anlam üretmek, anlam aktarmak olsaydı, şiirde imgeye, metafora, simgeye, çağrışıma ihtiyaç duyulmaz, düz ifadeyle yetinilirdi.

1 Paul Verlaine, "Şiir Sanatı", *Dünya Şiiri* (haz. Hüseyin Akakan), Yeni Matbaa Yay., İstanbul 1957, ss. 123-124 (Şiirin çevirmeni: Melih Cevdet Anday)

2 "Whatever lines (in poetry) can be translated into other words of the same language, without diminution of their significance are so far vicious in their diction (Coleridge)." S. H. Burton, *The Criticism of Poetry*, Longman House, Essex/England 1985, s. 77 (Türkçeye çevrilmemiş kaynaklardan yapılan alıntı ifadeler tarafımdan çevrilmiştir.)

3 Ahmet Haşim, "Şiir Hakkında Bazı Mülahazalar/Piyale Mukaddimesi", *Ahmet Haşim Bütün Şiirleri* (haz. İnci Enginün-Zeynep Kerman), Dergâh Yay., İstanbul 1987, s. 70

Yeni Türk şiirindeki aşama da bir anlamda bu çizgi üzerinden şekillenmiş, Tanzimat'ın ilk kuşağını oluşturan şairler anlam eksenli çalışmış, Edebiyat-ı Cedide döneminde ise anlamdan ziyade tekniğin, stilin öne çıktığı görülmüştür. 1890'ların başlarında dört yıl kadar Paris'te kalan Cenap Şahabettin eliyle Fransız sembolizmini tanıyan Türk edebiyatı, anlam için çalışan şair tipi yerine biçim ve biçemi merkeze alan, şiirde açık anlamdan kaçan bir şair tipine kavuşmuştur. Kısaca, Edebiyat-ı Cedide sonrasında Türk şiirinde hiçbir şey eskisi gibi olmamış, anlam tamamen göz ardı edilmemekle ve hatta bazen tekrar öne çıkarılmakla birlikte teknik ve stil daha çok önemsendir olmuştur.

Şairler bazı şiirsel değerleri sezgi yoluyla yahut el yordamıyla bulur, bazıları da kitabi bilgi yoluyla edinin özümser. Modern şair, "ümmi" şairden farklı olarak şiirsel bilgiyi, tekniği ve teoriyi de önemseyen kişidir ve bilgiyi şiirde kullanmayı ister. Yine de, edinilen kitabi bilginin kullanılmasını teorik bilginin pratiğe uygulanması şeklinde düşünmemek gerekir. Teorik ya da pratik bilginin şiirde kullanımı şairden şaire değişir, bunu belirleyen de genellikle şairin bağlı bulunduğu estetikdir. Şiir incelemelerinde, şairin sahip olduğu yaklaşım, incelemeci tarafından anahtar olarak kullanılabilir.

Modern şiir incelemelerinde zaman zaman karşımıza çıkan matris (*matrix*), metin çözümünde bu anahtarlardan biridir. Esasında önceleri uzun zaman poetika dışı alanlarda (biyoloji, kimya, fizik, matematik vs.) kullanılan ve matematikte, dikdörtgen bir sayılar tablosu veya daha genel bir açıklamayla, "sayıların veya değişkenlerin dikdörtgen veya kare biçimindeki bir tablo şeklinde sıralanması"⁴ şeklinde tanımlanan matris, doğrusal denklemleri hesaplamak, doğrusal dönüşümlerde (*linear transformasyon*) iki parametreye bağlı verileri kaydetmek için kullanılır. *Semiotics of Poetry* kitabıyla matris kavramını şiirin semantiğe giden incelemesinde işlevsel hâle getiren göstergebilimci Michael Riffaterre, kavramın ipuçlarını verirken "matrisin metinde doğrudan yer almadığını, farazi olduğunu, matrise giden yolda hedeflenen bütünlüklü yapının şiirde dilbilgisel verimler ve sözcükler aracılığıyla" sağlandığını belirtir. Riffaterre'e göre, "matris tek sözcükle özlü/özetlenmiş şekilde temsil edilebilir ama temsil edici o sözcük metinde açıkça görünmez."⁵ Matris metinde açıkça görünmez ama çeşitli yol işaretleri, ipuçları, im ve imalar, hatta eskilerin "tenasüb" dediği birbiriyle ilgili söz dizilişleri okuru elbirliğiyle matrise götürür. Bunlar yoksa metinde matris aramak beyhude, en

4 Halil Mutuk, "Mathematica ile Matris Cebiri", *Karadeniz Fen Bilimleri Dergisi*, Sayı 8, 2018

5 "The matrix is hypothetical, being only the grammatical and lexical actualization of a structure. The matrix may be epitomized in one word, in which case the word will not appear in the text." Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, Indiana University Press, London 1978, s. 19

azından zorlama olur. şair, metni kurarken, eğer bir matris yaratma hedefi gütmişse şiirin çeşitli yerlerine özel işaretler koyarak çalışır.⁶ Okur, bir çeşit *puzzle* kurar veya bulmaca çözer gibi yahut sayfaya dağınık hâlde koyulmuş noktaları birleştirip gizli figüre ulaşır gibi metnin çeşitli yerlerine serpiştirilen ipuçlarını bularak bütüne, *gizli sembole*, yani matrise ulaşır. Riffaterre, metin okumayı nokta atışı değil, aşamalı bir edim olarak görür. Metinle ilk karşılaşma, anlamı temsil eden işaretlerin okunmasıdır. Bu elbette yetersizdir ve aslolan, metnin satırasarı gizlerini çözmeye yönelik göstergebilimsel okuma, bir başka ifadeyle göstergelerin, işaretlerin çözümlenmesi amacını taşıyan derin okumadır. İlk etapta doğa tasviri yahut serüven anlatımı gibi görünen pek çok şiir, göstergebilimsel okuma sonunda şaşırtıcı ve derin anlamlara kavuşabileceklerdir.⁷ Matris eksenli şiirlerde kelime kadrosu mümkün olduğunca dar tutulur, yoğunluklu anlatım tercih edilir. Bunun nedeni, matrisi meydana getirecek ifadelerin fazla dağılmaması, derli toplu olması, okuyucunun odaktan uzaklaşmamasıdır. Dağınık ipuçlarını toplayıp bütünlüklü bir resim oluşturmak zordur, oysa şairin metinde belli aralıklarla yerleştirdiği ipuçlarının okuru matrise götürmesi daha kolaydır. Bu bağlamda, “*Riffaterre tarafından kullanılan terimler konuya aşına olmayanlar için biraz karmaşık gelse de aslında bu teknik anlam kapalığı olan şiirlerin çözümlenmesinde araştırmacıya oldukça etkin çıkış yolları oluşturur. şiirde yer alan imgeler, benzetmeler, ad aktarmaları, dolaylamlar şairin metinde vermek istediği ana düşünce ya da duygu ekseninde gruplara ayrılıp matrisin (şiirin anlamı) etrafında dönerek ona tutunabilirler. (...) Araştırmacı anlam kapalığı arz eden şiire analitik bir şekilde yaklaştığında şairin iç dünyasını anlatan imgelerin ve şiirin matrisinin ne olduğunu daha doğru sezimleyebilecektir.*”⁸ şeklindeki tespitin altını çizmemiz gerekir. Gerçekten de -elbette her şiirde değil ama- yazınsal değeri yüksek şiirlerde mutlaka metaforik anlama gitmek, çağrışımları toplamaya çalışmak, örtülü görünen ifadelerin örtüsünü kaldırıp imgesel anlamı yakalayabilmek gerekir. Aksi takdirde şair-okur iletişimi ya sekteye uğrar yahut imkânsızlaşır. Her iyi metnin arkasında şairin semantik bir niyeti, bunu sağlamak için uyguladığı bir çalışma stili, tekniği vardır. Okur, metni meydana getiren her türlü veriden, teknik ipuçlarından, göstergelerden, belli bir amaçla yapılandırılmış “bağıntı”lardan yola çıkarak örtülü anlama ulaşamadığı takdirde iletişimin son ucu kapalı kalacak ve hem semantik hem de

6 Matrisin matematikteki tanım ve işlevi burada hemen akla gelmelidir çünkü orada da belirli bir amaçla gerçekteştirilen dizilişler söz konusudur ve o amaçlı diziliş, örtülü sonuca götürmeyi hedefler.

7 şiirde matris uygulamasının çözümleri için uzun zaman önce başka bir makale daha yayımlamıştım. Bkz.: Bâki Asiltürk, “Behçet Necatigil’in ‘Dönme Dolap’ şiirinde Hayat, Anlam Boşlukları ve şiir Öznesi”, *Hilesiz Terazi: şiir Yazıları*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2018, ss. 93-103 (4. baskı)

8 Gamze Somuncuoğlu Özet, “İmge Ormanından Matrise Sözcükten Anlama şiir Dilinin Aurası”, *Erciyes Akademisi*, sayı 35, 2021

estetik iletişim gerçekleşmeyecektir. Bu tehlike özellikle “yabancılaştırılmış dil” ile yazılan metinler için söz konusudur. Bir metnin “yabancılaştırılmış dil” ile kurulması ise iki şekilde gerçekleşir: Sentaktik yabancılaştırma, semantik yabancılaştırma. Sentaktik yabancılaştırmada dilin söz dizimi bozulur, yerleşik kuralları ihlal edilir ve ortaya, “İşte bütün bunlarını bunlarını bunlarını”⁹ yahut “dişilenmiş yatmalarda eşyalara erkek neyse günlerin”¹⁰ gibi dizeler çıkar. Semantik yabancılaştırma ise teknik açıdan o derecede radikal bir uygulama değilse de anlam üretme ve anlamın alınılması bakımından alışılmışın dışına çıkar ve okuru “*şehrin camları kaygısız güliüyordu*”¹¹ veya “*Ve denizin yorgun çağındaydı çocuklar*”¹² gibi dizelerle baş başa bırakır. Her iki yabancılaştırma tekniğinde de amaç, yerleşik dil ve anlamı bozmak, yeni bir şiir dili ve çağrışım dünyası yaratmaktır. Yabancılaştırma, bu noktadan bakıldığında, yeni bir estetik amaca hizmet eder. Bağıntısından kopmuş ifadeler ilk bakışta bozuk, tuhaf, yabancılaşmış, anlamsız vs. görünse de uzun vadede bunlar yeni bir estetiğin anahtarları olarak işlev üstlenebilir. Eagleton’ın, formalistlerin şiir hakkındaki görüşlerini değerlendirirken yaptığı, “Bu anlamda şiir bizim pratik iletişimimizin yaratıcı biçimde deformasyona uğramış hâliydi.”¹³ yorumu bu çerçevede dikkate değer. Gerçekten de -sorunu sadece formalizm eksenine sıkıştırmamak kaydıyla- modern şiir, alışılmış dilden bir sapma, gerektiğinde sentaktik açıdan dili bozup dağıtma, biçimsel bozmaya gidilmediği durumlarda ise alışılmamış bağdaştırmalarla konuşabilme sanatıdır. Modern şair, klasik anlatım ve anlamın dışına çıkarak hem klasiğe bir eleştiri yöneltmiş hem de yeni bir şiir yaratmış olur. Bu tip bir yabancılaştırma modern şiirin temel özelliklerindedir. Nitekim, yine Eagleton, sıradan bir iletişim sağlama aracı olarak dil ile sanat eserinde estetiği taşıyan dili birbirinden ayırırken buna işaret eder: “Bir şiirde yer alan bir sözcüğün gündelik bir sohbetekine oranla, öteki sözcüklerle karşılıklı ve karmaşık ilişkilerle çok daha fazla anlam ifade ettiği aşikârdır.”¹⁴

Şair-okur iletişimi metnin amaca ulaşması için gereklidir ama bunun gerçekleşebilmesi için de bazı şartlar söz konusudur. Her metni her okuyan layıkıyla anlayamaz yahut en azından metnin dokusunu bütün gerekleri sağlayacak şekilde çözemez. Dil, nerede işlev üstlenirse üstlensin iletişim amaçlı kullanıldığına göre, gündelik hayattaki şekliyle olmasa bile edebiyatta söyleyen kadar dinleyen kimliği de önem-

9 Cemal Süreya, “Ülke”, *Sevda Sözleri*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1990, s. 48

10 Özdemir İnce, “Milat”, İkinci Yeni Şiir (haz. Mehmet H. Doğan), İkaros Yay., İstanbul 2008, s. 101

11 Attilâ İlhan, “Sisler Bulvarı”, *Sisler Bulvarı*, Bilgi Yay., Ankara 1997, s. 60

12 Melih Cevdet Anday, “Güneşte”, *Toplu Şiirler II: Ölümsüzlük Ardında Gılgamış*, Adam Yay., İstanbul 2002, s. 231

13 Terry Eagleton, *Şiir Nasıl Okunur*, Agora Kitaplığı, İstanbul 2011, s. 77 (çev. Kaya Genç)

14 Eagleton, *age*, s. 82

lidir. Sıradan konuşma veya haberleşmelerde “bir şey söyleme” amacıyla kullanılan dil, şiirde “başka bir şey söyleme” amacına hizmet eder ve estetik iletişim boyutuna taşınır. Dilbilim, modern zamanlarda iletişimin ne şekilde gerçekleştiğini yahut araçların varlığına rağmen gerçekleşip gerçekleşmediğini ciddi sorunsallardan biri olarak ortaya sürer. Gündelik veya metinsel dilde iletişimin nasıl gerçekleştiğini sorgulayan Sperber ve Wilson, öncelikle bir karşı çıkış veya eksiği tamamlama düşüncesiyle yola çıkarlar. Bu iki düşünür, Aristo’dan başlayıp modern iletişime ve göstergebilime aktarılan “ifadenin temsiliyeti” şeklindeki iletişim mirasını sorgular ve başka argümanları devreye sokar. Öncelikle Grice tarafından öne sürülen “konuşucunun niyeti” (metinsel bağlamda: şair, yazar) kavramının kişilerarası iletişimdeki payını hatırlatan Sperber ve Wilson, dinleyicinin (metinsel bağlamda: okuyucu) çözümleme niyet ve yeteneğini de dizgede önemli sayar. Seslendirilen veya görüntüye büründürülen “ifade”nin tek başına bir anlamı yoktur, iletişim ancak “konuşanın ifadesi+dinleyenin çözümü” bütünlüğüne ulaşıldığında amacına varır (metinsel bağlamda: okurun metnin kodlarını çözmesi, metni alımlayabilmesi). Ne var ki bu da yeterli değildir, “insanların düzgülenen ve çözülen belirtkeler yoluyla anlaştıklarını ileri süren görüş, Sperber ve Wilson’a göre bildirilişimin yalnızca ilk aşamasını açıklayabilir.”¹⁵ Sadece ifadeyi/düzyüğü ve bunun çözümünü merkeze alan iletişim şablonu, iletişim/bildirilişim mekanizmasının başka aletlerini (dinleyenin psikolojisi, özel niyeti, donanımı, akıl ve mantık işleyişi...) gözden geçirir ve bu da iletişim bağıni kusurlu hâle getirir. Özellikle buyruk ifadelerinin incelenmesinde bu noktaya dikkat etmek gerekir çünkü bir buyruğun yanlış anlaşılması Sperber ve Wilson’a göre edimi hiç beklenmeyen, hatta tamamen tersi sonuçlara taşıyabilir. Bu bağlamda, “bağıntı” kuramını açıklarken Sarıçoban ve Hişmanoğlu’nun örnekleğiği “A. Başım ağrıyor. B. Bir aspirin al.” diyalogundaki iletişim sorunu gözden geçirilebilir. Diyalogdaki ikinci cümle buyruk ifadesi olmakla birlikte A kişisinin buyruğa uyup uymayacağı belli değildir, dolayısıyla iletişimin amaca ulaştığı tam olarak söylenemez. Sözel iletişim gerçekleşmiş gibi görünmektedir ama sonuca ulaşıp ulaşmadığı tam olarak bilinmemektedir. Bir adım ileri giderek, “al” fiilinin anlam çokluğu çerçevesinde şu yorumu da yapabiliriz: “Bir aspirin al.” buyruğunun tam olarak neyi kastettiği de belli değildir. Acaba evdeki aspirinden bir tane yutulması mı önerilmektedir yoksa o anda evde bulunmadığı için eczaneden aspirin alınması gerektiği mi buyrulmaktadır? Aynı şekilde, bir metin incelemesinde de şairin buyruk kipi veya farklı şekillerde kullandığı sözcükleri, tüm-

15 Gürkan Doğan, “Bir Edimbilim Kuramı Olarak Bağıntı”, *Dilbilim Araştırmaları*, C. 1, 1990
15 Attilâ İlhan, Sisler Bulvarı, Bilgi Yay., Ankara 1997 s. 60

celeri "Acaba?" sorusu yedeğinde okumak gerekir. Görünenle yetinmek, "bağıntı"nın kopmasına hatta hiç kurulamamasına neden olabilir.

Metnin yetkin şekilde çözümlenip anlamlandırılmasında a) Matris, b) Bağıntı kavramlarının yanı sıra, "yüzey yapı-derin yapı"ya da bakmak gerekir çünkü özellikle sıkı dokunmuş şiirlerde göstergelerin layıkıyla çözülebilmesi için üçlü iş birliğine ihtiyaç vardır. Matris bahsinde değindiğimiz üzere, edebî metinlerde ilk bakışta görünen anlam ile satır aralarına veya daha derinlere gizlenmiş anlam arasında genellikle büyük fark söz konusudur. Görünen anlamı "yüzey yapı", yorumlama sonucu ortaya çıkan gizli anlamı ise "derin yapı" kavramlarıyla karşılayabiliriz. Bu iki yapı arasındaki yakınlık veya uzaklık hem gündelik dilde hem de edebî dilde daima bir sorunsal oluşturur. "Yüzey yapı" ve "derin yapı" kavramlarının isim babası Chomsky'nin yaklaşımında, "Derin yapı, zihnin derinliklerinde bulunduğu düşünülen, dilin seçil kullanımını önceleyen ve sözdizimin anlamsal yorumlamasını içeren yapıları karşılar. Yüzey yapı ise derin yapıların çeşitli dönüşümlerden geçerek dışa vurulmuş, yüzeye açılmış şeklidir. Derin yapı ve yüzey yapıyla iletişimin öğeleri arasında paralellik kurulabilir."¹⁶ Göstergebilim çerçevesinde "gösteren" ile "gösterilen" arasındaki ilişkiden hareketle Chomsky'nin yüzey yapı ve derin yapı terimlerinin açıklanma çabasına göre "gösteren" yüzey yapıyı, "gösterilen" ise derin yapıyı karşılar. Yüzey yapılar dilsel ifadenin fonetik kısmını, derin yapılar ise anlama/anlamaya dayalı kısmını temsil ettiği için, derin yapı bir dilsel ifadenin amacını ve temel anlamını, yüzey yapı ise araç şeklini ve söylemsel kısmını karşılar.¹⁷ Kavramları edebî metin bağlamına taşıdığımızda şöyle bir sonuca ulaşırız: Metinde yüzey yapı ile derin yapı arasındaki mesafe dar ise o metnin değişmeceli/mecaz anlama yönelik okumayla değerlendirilmesi zordur. Haber metinleri, makaleler, bilimsel araştırma metinleri hatta bazı şiirler böyledir. Metnin yüzey yapısı ile derin yapısı arasındaki mesafe ne kadar açık ise metnin edebî değeri o kadar artar ve böyle metinleri değişmeceli/mecaz anlama yönelik okumayla değerlendirmek şarttır. Yüzeyde kalan yorum veya anlamlandırma bu tip metinler karşısında yetersiz hatta çaresiz kalır. Yazarı "konuşan", okuru "dinleyen" konumunda düşündüğümüzde, "Verici durumundaki konuşan ve yazan, cümleyi üreten aktif kişi olduğu için derin yapıyı bilen taraftır. Alıcı konumunda pasif durumdaki dinleyen ve okuyan ise vericinin yansıttığı ölçüde derin yapıya vakıf olacaktır. Oysa düşünülen her şeyi dil denen aracı bir sistem ile aktarmak çok da kolay değildir. Alıcının pasifliği daha dramatik iken verici de

16 Fatih Müldür, "Noam Chomsky'de Üretici Dilbilgisi: Derin Yapı ve Yüzey Yapı Ayrımı", *Kaygı-Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı 27, Güz 2016

17 Müldür, age

düşüncesini dilin kalıplarına aktaramama sorunu yaşayabilir."¹⁸ Bu, gündelik hayatta ne derece böyleyse ise edebiyatta da o şekilde işlevseldir. Gündelik hayatta, muhatabından duyduğu "Hemen dondurmamı istiyorum." cümlesinde kastedilenin "dondurma" mı yoksa bir şeyi "dondurmak" mı olduğunu anlayamayıp ikileme kalan kişinin durumu, Ahmet Haşim'in "*Göllerde bu dem bir kamış olsam*"¹⁹ yahut Edip Cansever'in "*Oteller, oteller, o bakımsız suçluluğum benim*"²⁰ dizeleri karşısında şaşırıp kalan okurun durumundan farksızdır. Yüzeyle bir şeyler vardır ama derinde asıl kastedilen nedir, bu anlaşılmadıkça gündelik hayatta göstergeler, şiirde de imgeler işlevsiz kalır. Yine de gündelik hayatta bizler şanslıyız, anlamadığımız bir şeyi muhatabımıza tekrar söyletme hatta daha açık ve anlaşılır şekilde söylemesini talep etme şansımız var. Okurun durumu, bu bağlamda, zordur çünkü şaire dizeyi tekrar ettirse yine aynı yapıyla, değişmesi mümkün olmayan sanatsal dizilişle karşılaşacaktır.²¹ Öte yandan, yüzey yapıdan derin yapıya iniş, şairin yaratım aşamalarının izini sürme yolculuğudur. Bu yolculuk titiz bir şekilde yapılmadığında dize aralarına gizlenmiş anlamın yakalanması, şairin sezdirmek istediği öte anlamın yakalanması mümkün olmaz. Şiirin yapısını anlam eksenli olarak dize dize inceleyip şairin yazma edimindeki aşamaları görebilmek, "değerlendirmede hayati bir aşamadır çünkü okuyucuya şairin zihni ve düşüncesiyle daha fazla ilerlemenin imkânsız olduğu çok yakın bir temas sağlar."²² Bu yolla okuyucu adeta şairin yerine geçer ve şiirin yazılışı sırasında şairin zihninden geçenleri yakalama şansına sahip olur.

Cahit Külebi'nin "Zerdali Ağacı" şiirinde matris-bağıntı-yapı

Matris, bağıntı ve yüzey-derin yapı üçlüsünü aynı tebeşir dairesinde toplamayı gereksinmemizin nedeni Cahit Külebi'nin bu üçlü bağlama oturtularak okunması gereken "Zerdali Ağacı" şiiridir.²³ Şiirin metni şöyledir:

18 Kerim Demirci, "Derin Yapı ve Yüzey Yapı Kavramlarından Ne Anlıyoruz?", *Turkish Studies*, Vol. 5/4 Sonbahar 2010
19 Ahmet Haşim, "Bir Günü Sonunda Arzu", *Ahmet Haşim Bütün Şiirleri-Piyale* (haz. İnci Enginün-Zeynep Kerem), Dergâh Yay., İstanbul 1987, s. 92

20 Edip Cansever, "Kuşatma", *Bütün Şiirleri II: Sonrası Kalır*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2018, s. 178

21 Hem gündelik hayata hem de sanatın anlamına ilişkin bir anekdot var. Sanat eserinin anlamı, sanatçının kastı meselesinin daha iyi anlaşılabilmesi için bu kısacık anekdotu daima hatırdta tutmak gerekir: Yeni bestesini bir konserle seçkin bir dinleyici topluluğuna sunan Beethoven'e konser bitiminde dinleyicilerden biri sorar: "Bu eserle ne anlatmak istediniz?" Beethoven, toparlanmakta olan orkestrayı durdurur, besteyi tekrar çaldırır. Sonra o dinleyiciye dönerek, "Bunu!" der.

22 "This is a vital stage in appreciation, for it gives the reader that close and intimate contact with the poet's mind and thought without which further advance is impossible." S. H. Burton, *The Criticism of Poetry*, Longman House, Essex/England 1985, s. 77

23 Cahit Külebi, *Bütün Şiirleri*, Adam Yay., İstanbul 1990, s. 91 (Şiir iki bölüm olup makalede şiirin ilk bölümü üzerinden değerlendirme yapılmıştır.)

ZERDALİ AĞACI

Havalar güzel gidiyor
 Sen de çiçek açtın erkenden
 Küçük zerdali ağacım,
 Aklın ermeden.

Bak kurt gibi kalın yapılı
 Görmüş geçirmiş ağaçlara
 Küçük zerdali ağacım,
 Pişman olursun sonra.

Şimdi okşar da hafif hafif
 Bir gün yerden yere çalar rüzgâr
 Küçük zerdali ağacım,
 Bakma güzel gitsin havalar.

Sallansın dalların çocuklar gibi
 Bakma güneş ısıtsın varsın
 Küçük zerdali ağacım,
 Sonra donarsın.

Zemheride bahar mı olur
 Akşamları seyret anlarsın
 Sakın erkenden çiçek açma
 Küçük zerdali ağacım.

İlk bakışta doğaya ait bir varlığa hitap edilerek kurulmuş anlatımcı ve betimleyici bir şiir gibi görünen "Zerdali Ağacı"nın bir görünen bir de kastedilen anlamı vardır. Arka, gizli, derin anlama geçiş de hemen burada başlar çünkü bir insanın, normal olmayan durumlar haricinde, ağaçla konuşması, ağaca hitaben bir şeyler anlatması beklenemez. Düz anlatımlı olmayan metinlerde mecaz ve öte anlam iki şekilde ortaya çıkar: Dilbilgisel sisteme göre olması gerekenin olmaması ya da olmaması gerekenin olması. Bu tip şiirlerde "beklenenin aksini gösteren", gramatik dizilişi ters yüz eden dilsel verimler, anlam tahlili açısından yol göstericidir. Bir şair böceğe, masaya, lambaya, denize, buluta, yıldıza -ve bizim örneğimizde görüleceği üzere- ağaca seslenerek şiir yazıyorsa bu metindeki dilin alışılmış ifade biçimlerinden, gündelik hayattaki pratik amaçlı dilden farklı, kopuk, başka bir dil olduğunu düşünürüz, düşünmeliyiz.

Doğa verilerini kullanan Şiirlerde metaforu Şairin mevsime, zamana, bitkilerin görünüŐüne, havaya ilişkin duyuları sağlar. Perrine, “deneyimlerimizin geniş ölçüde duyularımızdan geldiğini” belirtir ve “Bir bahar günü deneyimini ifade etmeye alıŐan Şair, bu nedenle, sahip olduğu duyusal izlenimlerden (bahara ilişkin, BA) bir Őeęki sunmalıdır.”²⁴ derken dış doğadan kaynaklanan deneyimlerin Şair üzerindeki etkisini ne çıkarır. Öncelikle pastoral Şiirde, daha sonra da doğaya derinlemesine bakan romantik ve sembolist Şiirde bunu çok sayıda örnekle somutlamak mümkündür.

“Zerdali Ağacı” Şiiri bir yandan kış, bir yandan da bahar içerisinden gelen duyulara dayalı bir metin olduğu için, bu cinsten verileri okuyucuya fazlasıyla sunar, üstelik daha da önemlisi bunları baŐkalaŐtırarak, metaforlaŐtırarak aktarır. Şiirin hemen başında yer alan, “*Sen de iek açtın erkenden / Küçük zerdali ağacım*” dizeleri doğaya dayalı olduğu düŐünülecek anlam akıŐını sezdirir. Öte yandan, Şiirin anlatım akışı içinde özellikle tercih edilmiş noktalarda kullanılan ve sonucun bağlandığı çerçeveyi belirleyen buyruk sözleri ördüğü bağıntı yapısıyla Şairin amacını sezdirir. Bu sezdirmenin doyurucu bir sonuca ulaŐabilmesi için daha önce aımlamasını yaptığımız “bağıntı”nın yerli yerine oturması, Şair-okur iletiŐiminin metinsel düzlemde sağlanması gerekir. Bunun yolu da “söylenen” (gösteren) ile “kastedilen” (gösterilen) arasındaki mesafenin alımlayıcı tarafından mümkün olduğunca daraltılmasından geçer. Mevsim, zaman, doğa Őartları, başka ağaçların görünümleri vs. zerinden “küçük zerdali ağacı”na hatırlatmalarda bulunan Şair “*Bak kurt gibi kalın yapılı / Görmüş geçirmiş ağaçlara*” uyarısıyla buyruk/ıkaz karışımı bir ifadeye dayanarak muhatabında doğal hayata ilişkin bir farkındalık yaratmaya çalışır. O kadar sayıp dökmenin neden yapıldığı, “gösterme”ye neden gerek duyulduğu ise Şiirin sonunda anlaşılır: “*Zemheride bahar mı olur / Akşamları seyret anlarsın / Sakın erkenden iek açma / Küçük zerdali ağacım*”. Muhtemel son, baŐtaki ikazlarla ve muhataba yönelik “maksatlı bağıntı”larla hazırlanmıŐtır.

“Zerdali Ağacı”, okundukça uyaran bir Şiirdir. İlk etkiler bağlamında Şiir masalsı ve hoş bir hava içerisinde ilerlerken arada okura çarpan ve tekrar okunmayı gerekli kılan ifadeler genel anlamın hiç de ilk bakışta göründüğü Şekilde olmadığını düŐündürür. Sözgelimi, “aklın ermeden” ifadesi bunlardan biridir ve gündelik konuŐmada bir çocuğa söylenecek sözün ağaca söylenmiş gibi görünmesi okuru ŐaŐtırır. Tekrar okumada bu sözün aslında ağaca değil bir insana söylenme amacı taşıdığı fark edilir çünkü doğada,

24 “The poet seeking to express his experience of a spring day must therefore provide a selection of the sense impressions he has.” Laurence Perrine, *The Elements of Poetry*, Southern Methodist University, Texas, 2010, s. 599

insanın muhatap alacağı bir akıl ve buna dayalı bir akıl yürütme yoktur. İlk dörtlüğün son dizesindeki "insanlaştırma/kişileştirme", ilk üç dizeyi tekrar okumayı gerekli kılar. "Sen de çiçek açtın erkenden" ifadesi yüzey yapıda küçük bir zerdali ağacına söylenmiş gibi görünmekle beraber derin yapı bağlamında okunduğunda o sözün aslında bir "çocuk-genç kız"a söylendiği anlaşılır. "Çiçek açmak" ifadesinin özellikle ergenlik çağını geçip yetişkinliğe doğru hafifçe yol almış kızlar için kullanıldığı hatırlanırsa²⁵ Külebi'nin "erken çiçek açtın" derken, uyarı amaçlı konuştuğu, henüz yetişkin olmadan olgun bir kadın gibi davranmaya yönelen küçük bir kızın ikaz ettiği daha iyi kavranır. "Akıl ermeden"e tekrar döndüğümüzde bu ifadenin, "henüz olgunlaşmadan, hayatı tanımadan, deneyim kazanmadan" uyarısına yönelik olduğu belirginleşir. Bunu sağlayan, bir sonraki dörtlükte söylenenlerdir: "Bak kurt gibi kalın yapılı / Görmüş geçirmiş ağaçlara / Küçük zerdali ağacım, / Pişman olursun sonra" dizeleri hem "görmüş geçirmiş ağaçlar"ın deneyimli insanları işaret etmesi hem de ağaca değil de ancak bir insana söylenebilecek "pişman olmak" ifadesi çerçevesinde okunursa anlam açıklığa kavuşur. Bir yanda deneyimli, birkaç kış atlatmış ağaçlar yani feleğin çemberinden geçmiş insanlar, bir yanda ise hayata yeni başlamış, doğadaki zorlukları tecrübe etmemiş bir zerdali fidanı yani gencecik bir kız vardır ve bu karşılaştırma, ikincisinin düşüncesiz davranırsa büyük zararlara uğrayacağı uyarısına matuftur.

Biraz ilerideki "Sallansın dalların çocuklar gibi" dizesinde "çocuklar gibi" benzetmeli sözcüğü bu kısımda aktarılmak istenen anlamın anahtardır. Çocukluk çağının gereklerini yerine getirme, özgürce koşup oynama, çocukluktan uzaklaşmama, masumiyeti koruma önerisi vardır burada. Bunu takip eden, "Bakma güneş ısıtsın varsın / Küçük zerdali ağacım, / Sonra donarsın" dizeleri ise, küçük kıza, bir an evvel ergen ve yetişkin olma arzusuna kapılmaması, masumiyetini yitirmemesi konusundaki uyarıyı, başına gelecek "mahvolma" felaketiyle sonuca bağlar. "Dalların sallanması", okuru, çocukluk oyunlarına ve hareketliliğe, sorumsuz ve azade yaşamaya; "sonra donarsın" ise yetişkin gibi davranmaya yeltenen bir kızın başına gelebilecek felaketlere gönderir. Doğadan, doğa yaşantısına dayalı duyumsal deneyimlerden alınan veriler metaforik örtüye bürünerek kullanılır ki bu, bir söz sanatı olduğu kadar bir üslup sanatı da olan şiirin vazgeçilmez özelliklerindedir.

Şair, küçük bir uyarı öyküsü anlatır gibi kurguladığı şiirin son bölümünü yine uyarı ifadeleriyle oluşturur. "Zemheride bahar mı olur" dizesinin semantik anahtarı,

25 İlhan Berk'in "Paul Klee'de Uyanmak" şiiri şu dizeyle başlar: "Uyandım çiçek gibi dayanılmaz güzel kızlar" (*Toplu Şiirler I: Eşik: 1947-1975*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1999, s. 212) Ayrıca, Fransız romancı Marcel Proust'un ilköğrenlikten gençliğe geçiş dönemini anlattığı romanının Çiçek Açmış Genç Kızların Gölgesinde adını taşıdığı hatırlayalım.

“zemheri-bahar” karşılaştırması ve karşıtlığıdır. Soru, esasında olumsuz yanıtını da içinde taşır. Halk arasında “kara kış” da denen “zemheri”, bilindiği üzere, kışın en sert dönemlerini yahut çok sert geçen kışı ifade etmede kullanılır. Sıradan bir “kış-bahar” karşılaştırması yapmayıp “zemheri-bahar” karşıtlığına başvuran şair bu yolla, genç kızın mutlaka kaçması, evine kapanması, kendisini yetişkinlerin zararlarından koruması gereken zaman olarak “zemheri”yi kullanmıştır. Yine ilginç bir zaman akışı olarak “zemheri”de (hayatın ergenlik aşamasındaki çetin dönemde) kendisini koruyabilirse “bahar”a (uygun zamanda çiçek açmaya, yetişkin olmaya) ulaşabilecek, aksi takdirde “filizkırın fırtınası” erken çiçek açan ağaçlara yaptığı gibi erken ergenliğe kalkışan kızın açmaya çalıştığı çiçekleri dökcek, incecik dalları kıracaktır çünkü “zemheride bahar olmaz”, olursa da buna “yalancı bahar” denir. Yalancı bahara aldanıp erken çiçek açan erik, zerdali cinsi ağaçların birdenbire zemheri soğuklarına maruz kalması nasıl çiçeklerin mahvolmasına yol açarsa küçük bir kızın da yetişkin gibi, gönlünde kendince “yalancı bir bahar yaratıp” hayatının baharını yaşayan biri gibi davranması, onun sonunu hazırlayacaktır. “*Sakın erkenden çiçek açma / Küçük zerdali ağacım*” dizeleri bunu anlatır. Doğa yaşantısına ve bu yaşantıdan devşirilen folklorik dilsel verimlere ciddi derecede hakim olan Külebi, bu dizeleri yazarken büyük olasılıkla, “Kış mevsimi şiddetli geçen iklim bölgelerinde zerdali fidanlarının ilkbahar mevsiminde dikilmesi gerekir.”²⁶ bilgisinin de farkındaydı. Karşılaştırmanın sert denebilecek bir karşıtlık üzerinden kurgulanması, Külebi’nin, kışın çok sert geçtiği İç Anadolu’yu iyi tanimasından, o yörenin bir şairi olmasından, oranın çetin iklimini bizzat deneyimlemiş bulunmasından²⁷ kaynaklanır. İklim ve coğrafyaya bağlı yaşantıdan kaynaklanan duyumsal verimler şairin anlam üretmesinde neredeyse başrolü oynamaktadır.

“Zerdali Ağacı”nın arkasına şairin gizlediği, metne derinlemesine işlediği ve ipuçlarını titizce, zekice takip eden okurun bulmasını istediği matrisi ortaya çıkarmak için şiirin yüzey yapısı ile derin yapısı arasındaki mesafenin ölçümünü iyi yapmak gerekir. Bunun yapılabilmesi için de Riffaterre’in önerdiği ve bizim de dizelere dağılmış ipuçlarını toplayıp tabloyu bütünleştirerek yapmaya çalıştığımız gibi, “şiirin inşa sürecini tersine çevirmek, metinden matrise ulaşmak”²⁸ lazımdır. Bunun

26 <https://www.agac.gen.tr/zerdali-agaci.html> (erişim: 7 Eylül 2021)

27 “Hikâye” şiirinde şöyle der: “*Benim doğduğum köylerde / Kuzey rüzgârları eserd / Hep bu yüzden dudaklarım çat-laktır / Öp biraz*” (Külebi, age, s. 15) “Sivas Yollarında” şiirindeki şu dizeler de aynı çerçevede okunabilir: “*Bir rüzgâr eser ki bıçak gibi / El ayak şişer*” (Külebi, age, s. 16)

28 Öykü Terzioğlu, “şiir Nasıl Okunmalı? Michael Riffaterre’in şiir Kuramına Giriş”, Yasakmeyve, S. 24, Ocak-şubat 2007

önemli göstergelerini şiirin akışına bağlı kalarak yukarıda tek tek sıralamaya çalıştık. Daha net söylemek gerekirse şair, yüzey yapıda, “*Küçük zerdali ağacım*” derken “Sen, küçük kız!” demek ister. “*Şimdi okşar da hafif hafif / Bir gün yerden yere çalar rüzgâr*” derken “rüzgâr”ın eski dildeki “zaman” anlamından da yararlanarak “Başına zamanla felaketler gelir” uyarısını yapar. “*Zemheride bahar mı olur*” diye sorarken aslında “hayatın bu zorlu döneminde çok dikkatli olması gerektiğini, bahara ulaşmak için sabırla beklemesinin iyi olacağını” öğütler. Küçük kıızı “sakın erkenden çiçek açma” diye uyarırken “bedensel gelişimini zamanın doğal akışına bırak, acele etme, büyümeden büyümüş gibi davranma, yetişkinler gibi süslenip püslenme” der. Gerek tek tek sözcükler (ağaç, zemheri, bahar, rüzgâr, çiçek...) bağlamında gerekse anlamı bütünleyen ve az önce yorumladığımız dizeler bağlamında olsun şairin bu kadar metaforu birbiri ardınca sıralaması hiç şüphesiz arka planda başka bir anlama ulaşmaya yöneliktir. İlk bakışta doğadan alınan bazı varlıklar üzerinden kurguladığı ifadelerle ağaçla konuşur, ağaca bir şeyler söyler gibi görünen şair, hedeflediği matrisin, yani “küçük kız”ın varlığını belirgin kılmak için araya az da olsa ipuçları (aklin ermeden, görmüş geçirmiş, okşar, çocuklar, seyret...) koyar. Riffaterre’in vurgusunu hatırlarsak, matris, yani esasında örtülü olarak kastedilen kişi veya nesne, metinde bir varlık olarak geçmez, hatta insana değil de doğaya ilişkin varlıklar metinde daha çok yer tutar. “Zerdali Ağacı” şiirini asıl güçlü kılan da budur: En az ipucuyla, yüzey anlama bağlı kalır ve matristen kaçır gibi görünerek derin anlam yoluyla bütünlüklü, kusursuz bir matris yaratmak; doğa varlıkları için kullanılan isim, sıfat ve fiillerin her birini metafora dönüştürerek görünen, sıradan manzarayı silikleştirip onun yerine asıl çizilmek istenen manzarayı koymak.

Sonuç

Modern şairin ve klasik şairin dile bakışı, dili kullanışı arasında ciddi farklar vardır. Bu farklar entelektüel donanımdan yahut şairin poetik anlayışından kaynaklanır. Dilbilimin gelişmeye başladığı XX. yy. başlarından itibaren olmasa da ilerleyen zamanlarda modern bakış açısına sahip şairler dili kullanmada dilbilimin getirdiği yeni verilerden yararlanmışlardır. Bunu doğrudan yapmış olmasalar bile bağıntı, yüzey yapıdan derin yapıya geçiş, matris vs. gibi kavramlar onları ilgilendirmiş, bu kavramların poetik alana taşıdığı kazanımlar şairlerin metinlerine içselleştirilmiş şekilde yansımıştır. Cahit Külebi'nin “Zerdali Ağacı” şiirinde de bu verilerin dolaylı yansımalarını görmekteyiz. Şair, elbette, söz konusu verileri şiire malzeme olarak taşımayı

ve çerçevesini dilbilimsel verilere göre çizdiği kitabi bir şiir yazmayı amaçlamış değildir. Doğadan insana, insandan doğaya yaptığı aktarmalar yoluyla gizli ve/veya açık sembollerin yarattığı bir anlam dünyası ekseninde konuşmuş, ipuçlarını şiirin çeşitli kısımlarına serpiştirerek matrise yol almıştır.

Yukarıda ipuçlarını birleştirerek şiiri bölüm bölüm çözümlenmeye çalışırken belirginleştirmeye çalıştığımız sonucu daha net söyleyebiliriz: Cahit Külebi'nin "zerdali ağacı" bir ağaç değil, çocukluktan genç kızlığa yol alma aşamasında olan bir kızdır. Şiirdeki hemen bütün verimler, imgeler, varlıklar bu matrisin şekillenmesine hizmet eder. Yüzey yapıdaki "zerdali ağacı" görüntüsü ikinci ve asıl okumada (göstergebilimsel okuma) silikleşir, onun yerine derin yapıda ergenlik çağını yaşamaya başlayan bir kız çocuğu görüntüsü yerleşir. Külebi, kelime kadrosunu olabildiğince dar tutup doğadan neredeyse hiç kopmayarak (ağaç, zemheri, bahar, hava, rüzgâr, güneş...), yoğunluklu anlatımı öne çıkarmış, bu tutumla da matrise giden yola taşlar döşemiştir. Sözün dağılmaması, ipuçlarının belirli aralıklarla yerleştirilmesi, bu şiirde okurun matrise ulaşmasını sağlayan yapının oluşmasını sağlamıştır. Ortaya çıkan bütünlüklü resim, böylesi bir yapının ürünüdür.

Kaynakça

- Ahmet Haşim, *Bütün Şiirleri* (haz. İnci Enginün-Zeynep Kerman), Dergâh Yay., İstanbul 1987
- İlhan, Attilâ, *Sisler Bulvarı*, Bilgi Yay., Ankara 1997
- Berk, İlhan, *Toplu Şiirler I: Eşik: 1947-1975*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1999
- Burton, S. H., *The Criticism of Poetry*, Longman House, Essex 1985
- Cansever, Edip, *Bütün Şiirleri II: Sonrası Kalır*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2018
- Cemal Süreya, "Ülke", *Sevda Sözleri*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1990
- Dünya Şiiri* (haz. Hüseyin Akakan), Yeni Matbaa, İstanbul 1957
- İkinci Yeni Şiir (haz. Mehmet H. Doğan), İkaros Yay., İstanbul 2008
- Külebi, Cahit, *Bütün Şiirleri*, Adam Yay., İstanbul 1990
- Anday, Melih Cevdet, *Toplu Şiirler II: Ölümsüzlük Ardında Gilgamiş*, Adam Yay., İstanbul 2002
- Perrine, Laurence, *The Elements of Poetry*, Southern Methodist University, Texas 2010
- Riffaterre, Michael, *Semiotics of Poetry*, Indiana University Press, London 1978
- Eagleton, Terry, *Şiir Nasıl Okunur*, Agora Kitaplığı, İstanbul 2011 (çev. Kaya Genç)

An Evaluation of the Space in the Book *Hayal Otel* in the Context of Identity and Escape

Filiz FERHATOĞLU*

Abstract

Since Ancient Greek times to the present day, physical space and place theories have been tried to be defined. The relationship of space with object, its geometric structure is the starting point of definitions. Space, which can be measured mathematically and is associated with the place occupied by matter, started to be compared with concepts such as place, sense of place and spirit of place (*genius loci*) in the 1960s. Therefore, place is a concept that has physical, social, psychological, philosophical, historical dimensions and it is a meaningful site that contains many experiences. The concept of place, which Heidegger associates with “being there” (*dasein*) and “dwelling”, played a prominent role in redefining space and built a new world. From this point of view, places are grasped not by mathematical operations, but by organic experiences, and thus spaces become places in which the social production of place is a site of belonging, so it is mainly the construction, reproduction of places and their meanings.

In fictional works, the space has functions such as describing the setting, defining the physical aspect of the environment and psychological descriptions of the characters in the novel, reveal the establishment of social events or context and contributes to a larger meaning in creating a material world. Considering the evolving social conditions of modern society, the space is central to the understanding of the psychological dimension of the space-human relationship in the studies of fictional works. In this study, the values attributed to an isolated place in which was established in an unnamed coastal town by people who do not have any acquaintance with one other and take shelter in *Hayal Otel* (Dream Hotel), escaping from the outside world and their past, were spotlighted. In addition, the relationship of space closely tied to the ideas of ‘belonging’, ‘identity’ and especially ‘authenticity’ and how its space remains linked to the protection function is reflected in B. Nihan Eren’s twelve interconnected stories called *Hayal Otel* and its explicit thematization are handled within these issues.

Keywords: Identity, Escape, Belonging, Space, Dwelling.

* Dr., İstanbul Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye.
Elmek: filizfer@istanbul.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0001-6111-9548>.

Geliş Tarihi / Received Date: 01.09.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 18.10.2021

DOI: 10.30767/diledeara.1004383

Kimlik ve Kaçış Bağlamında “Hayal Otel” Kitabında Mekân Üzerine Bir Değerlendirme

Öz

Antik Yunan’dan günümüze kadar pek çok düşünür mekân kavramını tanımlamaya çalışmıştır. Mekânın boşluk ve cisim ile olan ilişkisi, geometrik yapısı tanımların çıkış noktasıdır. Matematiksel olarak ölçülebilen ve maddenin kapladığı yer ile ilişkilendirilen mekân 1960’lı yıllarda yer, yerin hissi, yerin ruhu gibi kavramlarla karşılaştırılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla mekân fiziksel, sosyal, psikolojik, felsefi, tarihî boyutu olan ve yaşanmışlıkları barındıran bir kavramdır. Heidegger’in yerleşme ve kök salma ile ilişkilendirdiği yer kavramı mekânın yeniden tanımlanmasında önemli rol oynamıştır. Buradan bakıldığında mekânlar matematiksel işlemlerle değil, deneyim yoluyla kavranır ve böylece mekânlar, yerlere dönüşür.

Kurmaca eserlerde mekânın olayın yaşandığı çevreyi tanıtmak, roman kahramanlarının fiziksel ve psikolojik betimlemelerini yapmak, toplumsal olaylar hakkında bilgi vermek ve atmosfer yaratmak gibi işlevleri bulunmaktadır. Modern toplumun değişen yaşam koşulları düşünüldüğünde kurmaca eser incelemelerinde mekân-insan ilişkisinin psikolojik boyutunun ele alınması önem kazanmaktadır. Bu çalışmada adı belirtilmeyen bir sahil kasabasında kurulan Hayal Otel’e sığınan, dış dünyadan ve geçmişlerinden kaçan, birbirini tanımayan kişilerin kapalı bir mekâna atfettikleri değerler üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte mekânın bir şeylerden kaçma, kimlik kazanma ve aidiyet kavramlarıyla ilişkisi ve korunma işlevinin B. Nihan Eren’in Hayal Otel isimli birbiriyle bağlantılı on iki hikâyesine nasıl yansıdığı değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, kaçış, aidiyet, mekân, yerleşme.

Genişletilmiş Özet

Türkçe sözlükte ilk anlamı yer, bulunulan yer olan mekân, Arapça olmak anlamına gelen “kevn” masdarından türetilmiştir. Farklı disiplinler içinde ele alınan ve sınırları net olarak belirlenemeyen mekân kavramının ne veya neresi olduğu sorularına literatürde tek ve tam bir cevap verilememektedir. Antik Yunan’dan günümüze kadar pek çok düşünür ve araştırmacı tarafından mekânın ne olduğuna dair tanımlamalar yapılmıştır. Antik Yunan’da khora, topos ve pou terimleriyle karşılanan mekân daha çok boşluk ve doluluk kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir. İslam filozofları ise mekânı Kindî’nin “kuşatanla kuşatılan cismin son sınırlarının karşılaşması” şeklindeki tanımından hareketle açıklamışlardır. Eflatun, mekânı geometrik olarak sınırlı maddenin kapladığı ezeli ve ebedi bir kap şeklinde ele almıştır. Aristoteles ise mekânın içerdiği cisimden farklı olması gerektiğini belirtmekte ve cisim ile mekânı birbirinden ayırmaktadır. Daha yakın dönem filozofları da mekanla ilgili çeşitli görüşler sunmuşlardır. Descartes mekânın içine aldığı cisimle aynı şey olduğunu, Leibnitz bölünemeyen cevherlerin içinde yer aldığı ilişkiler sistemi olduğunu, Kant ise nesnel gerçekliği olmayan ancak öznde var olan bir sezgi olduğunu söylemiştir. Newton her şeyi kapsayan ve içinde tüm hareketlerin gerçekleştiği görülemeyen mutlak mekân kavramını ortaya atmıştır. Mutlak mekân daha sonraki yüzyıllarda felsefi, mimari vs. alanlarında sıklıkla kullanılmıştır.

20. yüzyılda mekânın sabit ve boş bir geometrik alan olduğu yerine özne ile var olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır. Lefebvre’nin mekân algısının çıkış noktası olarak bedeni görmesi ve mekânın toplumsal olarak üretildiğini iddia etmesi son dönem mekân araştırmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır. Lefebvre’nin üçlü diyalektiğinin mekânsal pratik (algılanan mekân), mekân temsilleri (tasarlanan mekân) ve temsil mekânları (yaşanan mekân) şeklinde üç unsuru vardır. Bir toplumun mekânsal pratiği kendi mekânını yaratır ve ancak mekânın çözümlenmesiyle açıklanabilir. Mekân temsilleri soyut ve tasarlanan mekânlardır. Son olarak temsil mekânları öznel, bireylerin her günkü davranışlarının gerçekleştiği somut mekânlardır. Görüldüğü gibi mekân algısı özne veya topluma göre değişen veya dönüşen bir yapıdadır. Mekân, özne tarafından algılanan ve deneyimlenen bir kavramdır. Heidegger’in mekâna dair açıklamaları ve Gestalt kuramı 1960’lı yıllarda Nonberg-Schulz’un geliştirdiği Ge-

nus Loci (yerin ruhu) kavramı ile farklı bir boyuta taşınır. Bu kavram ile insan-yer ilişkisi önem kazanır. Birey mekânla ilişki kurduğunda, deneyim paylaştığında diğer bir deyişle mekâna anlam yüklediğinde mekân yere dönüşür. Bir yere yerleşmek ve kök salmak ile ilişkilendirilen yer kavramının gündelik hayatta “ev” kelimesi ile karşılık bulduğu söylenebilir. Nitekim bireyi dış dünyanın olumsuzluklarından koruyan kollayan, gereksinimlerini karşılayan, bireye âdeta yuva olan yapı evdir. Görüldüğü gibi literatürde mekânın farklı tanımlamalarında iki özellik öne çıkmaktadır. İlk olarak mekânın boş ve homojen olduğu, ikincisi mekânın toplumsal olarak üretilmesidir. Sonuç olarak fiziksel olarak tasarlanan ve inşa edilen mekânlar, bireyler tarafından yüklenen anlamlarla var olurlar. Mekân ve kimlik arasındaki karşılıklı ilişki sahiplenme, aidiyet, bağlanma, korunma gibi birtakım duygularla görünür hâle gelmekte ve birey sahip olduğu kimlikle mekâna anlamlar yüklemektedir. Yerin ruhu kavramı dışında mekânla ilişkili olarak ortaya atılan bir diğer kavram da “yer olmayan/yok-yer (non-lieu/non-place)”dir. Mark Augé tarafından kullanılan “non-lieu” kavramı gelip geçilen, ruhu olmayan, kök salmanın mümkün olmadığı süpermarket, hava alanı, tatil köyleri, oteller, alışveriş merkezi gibi yerlerdir. Yer olmayan mekânlarda insan-yer ilişkisi yabancılaşma, yalnızlık, terk etme gibi duygularla bütünleşir.

Çağdaş Türk hikâyeciliğinin genç yazarlarından biri olan B. Nihan Eren (1981-...) 2008 yılında *Yavaş* ve 2015 yılında *Kör Pencerede Uyuyan* isimli hikâye kitaplarından sonra *Hayal Otel* isimli üçüncü hikâye kitabını 2020 yılında çıkarmıştır. *Hayal Otel*, ortak bir zaman diliminde ve aynı mekânda geçen 12 hikâyeden oluşmaktadır. “Kaktüs”, “Ardıç”, “Begonvil”, “Kızılağaç”, “Şimsir”, “Lavanta”, “Menekşe”, “Funda”, “Çınar”, “Limon”, “Okalıptüs” ve “Papatya” başlıklı hikâyelerde odaların duvar tasarımlarında yer alan çiçek veya ağaçların-aynı zamanda odaların da ismidir- bazı özellikleri ile otelde kalanların geçmişte yaşadıkları olaylar veya şimdi hissettikleriyle bağlantılar kurulmuştur. Örneğin ardıç ağacının yükseklerde yetişmesi, meyvesinin kanı temizleyici etkisi olması Doruk’un hem kendisine bu ismi seçmesine hem de kavga sırasında yere düşerken başını sehpaye vuran eşi Gülnur’u yerde kanlar içinde bırakıp kaçmasına bir göndermedir. Hikâyelerin ve hikâye kişilerinin birbirleriyle olan bağlantısı *Hayal Otel*’e bütünlüklü bir yapısı kazandırır. Otel hikâye kişilerinin geçmişlerinden kaçarak sığındıkları, yeni bir kimlik kazandıkları, zihnen değişim ve dönüşüm geçirdikleri bir mekândır. Kişilerin kimlik algıları üzerinde değiştirici bir etkisi olması oteli basit bir mekân olmaktan çıkarır ve âdeta bir hikâye kahramanına dönüştürür. Yukarıda bahsedildiği üzere içinde kalanlarla aidiyet, bağlılık ve yerleşiklik

ilişkisi kurulamayan oteller “yer olmayan” şeklinde sınıflandırılmaktadır. Oysa Hayal Otel, kendisine sığınanların geçmişle hesaplaşmaları, kendilerine yeni kimlikler oluşturmaları ve kasırgadan sonra bu yeni kimliklerle yaşayabileceklerine dair inançlarıyla birlikte “yer olmayan” sınıftan çıkar. Otelde kalanlar, Hayal Otel ile aidiyet, bağlanma, kimlik kazanma ilişkisi kurarlar. Öznenin mekân ile kurduğu yerleşme, kök salma, aidiyet ilişkisinin onu bir yere çevirdiğinden yola çıkarsak Hayal Otel’de kalanlar için otelin bir ruh kazandığını ve eve dönüştüğünü söyleyebiliriz. Otel, içinde kalanların geçmişte yaşadıklarından kaçtıkları, kendilerini güvende hissettikleri, yeni bir kimlik kazandıkları ve en önemlisi yeni bir hayata başladıkları yerdir. Dolayısıyla kalanlar ile otel arasında bir aidiyet bağı kurulmuştur.

Bu çalışmada mekânın farklı tanımlarından ve mekânla bağlantılı kavramlardan yola çıkılarak *Hayal Otel* kitabındaki hikâyelerde mekânın işlevi üzerinde durulmuştur. İlk olarak kaçış, kimlik değiştirme/iņřası, aidiyet ve sığınma mekânı olarak otele karakterler tarafından atfedilen değer ele alınmıştır. Ardından tabiatın yıkımdan sonra gelen dinginlik ve yenilenme hâline göndermede bulunan kasırganın otelde kalanların yeni hayatlarına başlamalarındaki rolüne ve otelin korunma/sığınma işlevine değinilmiştir.

Introduction

Derived from the Arabic infinitive “kevn” meaning “to be” and meaning “the place” where becoming/being occurs, “space” simply refers to the place where beings are located in colloquial speech (Kutluer 2003: 550). It is seen that thinkers have put forward various views on the concept of space since Ancient Greece. The properties attributed by ancient Greek to space was defined with the help of matter, which was the all-pervading and a container for the universe, however Plato thought of space as an eternal and universal container (hipodokhe), in which matter limited to geometric surfaces occupies space (Kutluer 2003: 551). The French philosopher Descartes, conversely, claims that the concepts of space and body are the same thing and rejects the concept of space. Newton talks about the concept of absolute space and separates the space from the objects in it. Another noteworthy contribution to spatial criticism is that of Leibniz’s definition space as a system of relations in which indivisible ores (monads) take place. In modern thought, space is used with the meaning of absolute space with perceptible borders and geometrical fiction (Usta 2020: 27).

Especially since the second half of the 20th century, the concept of space has been discussed with its social, psychological, historical and ideological dimensions as well as its physical characteristics. Therefore, space is not just an architectural element and interacts with people and society. At this point, it is necessary to mention Lefebvre, who put forward that space is socially produced. Lefebvre uses the concepts of produced and lived space in his book *The Production of Space*. It develops the triple dialectic of perceived, designed and lived space (Lefebvre 2015). The place where people have the opportunity to realize themselves in different ways is the living space. This process begins with the placement of a body in the space, and the process of mutual building social space in society.¹

Apart from the geometric definition of space, its relationship with people reveals new definitions of space in terms of human dimensions. According to the new definition, the subject, human identity- is a particular element contributing to the sense of place. Therefore, social determinants of each individual redefines or suggests new

¹ Every body is both space and every body has its own space. The body constitutes itself in space. The body partake in the lived experience. Space is perceived by smells, tastes and contacts (Kurtar 2013: 355).

components for the space. Here human dimension finds its expression in the form of personal experience. In the context of the individual and space relationship, new concepts related to space emerged in the 1960s. With the concepts of “Place”, “Sense of Place” and “Genius Loci”² coming up frequently, it is discussed what bridges the approaches that treat somewhere as space or as place and the causes of these alterations.

Although the word place (*yer*) is given as the direct dictionary meaning of space (*mekân*) in Turkish, it is seen that there is a difference in meaning between the words “space” and “place” in English language. Although space is associated with space as “an area or a place that is empty”, place refers to a specific location or area relative to a subject or thing in the form of “a particular position, point or area”. As it can be deduced here, space is an abstract, wide, perceptible space; place, inversely, is the place that emerges with the experiences of the individual and is given certain meanings (Usta 2020: 28). Heidegger is at the forefront of the names that refers to the difference between space and place. Heidegger associates the concept of place with “dwelling”. For him, place represents a form of rooting for the individual’s existence and experience. In other words, when a physical space is perceived only when it is perceived by the individual, it turns into a place. Based on this difference between space and place, there is also the concept of psychological restoration where we defined the notion of “home” that creates the sense of belonging. As a mode of practice, a genuine relation to place come about in the bond of individual and place. Heidegger’s discussion of dwelling has a relevance that goes well beyond architectural and design practices; the manner in which we dwell is the manner in which we are, we exist. The geographer Yi-Fu Tuan³ refers to the place where people attached and feel rooted with experiential relation with the word “home”. In the same line of thought, the concept of dwelling, which Heidegger holds on to as the central element can be met with the view of “home” (Usta 2020: 28). In the home, it is the only pivot one does not have to maintaining a brave front before the world, it sustains its place as the only ideal. When we look at the concept of place from another point of view, the verb “dwelling” must be applied in order for the state of “being there” to take place. Dwelling in is a conscious construction process, being able to build a place in a place where we realize ourselves (Berber 2011: 149).

² Christian Norberg Schulz used the concept of genius loci (spirit of place), leaning to the image of the guardian spirit in Roman myths. This concept refers to the distinctive atmosphere of a place. (Akbalık 2015: 34)

³ Tuan apply the concept of topophilia, which indicates a deep bond between the individual and the place. A love of place is an individual’s bonding that can deeply change the nature of a place. (Tuncer Gürkaş-Barkul 2012: 4; Akbalık 2015: 34)

While the spaces we live in are constructed as places where the individual experiences subjective and psychological processes, where perceptions and experiences turn into consciousness, personality and memories, they are also shaped by the different identities that the individual imposes on the space (Güleç Solak 2017: 14). Space-human interaction or in other words- sense of space in daily life is also reflected in fictional texts with different meanings gained by space/different dimensions it has through relationships between people in spatial settings. In fictional texts, “setting” evolves and serves for alternative meanings other than simply describing its physical features or being a setting in the plot.

In fiction, setting is the element that brings the reader’s attention closer to the real-world line. Through space, the fictional world gains visibility (Şengül 2010:532). Place is an element that shows the psychological capital of modern life on the characters, results from human perception and briefly interacting with people as existential activity. From this frame of reference, this study concentrates on the values attributed to the hotel by people who did not know each other at all and who came together in a hotel built on a hill in an isolated seaside town by seeking to escape from their past, in B. Nihan Eren’s work called *Hayal Otel*, in which twelve interrelated stories are told. In other words, it will be discussed how the hotel was used as a metaphor of place of retreat, place identity change and place attachment for people with its social and personal meanings.

Hotel as a Setting of Escape, Identity Change/Construction, Belonging and Refuge

Since the second half of the 20th century, the definition of space has been changed. Space is not just an architectural element but it has been discussed with social, psychological, historical and ideological dimensions. Therefore, the studies of space have started to emerge in literature. Besides the shaping effect of human on space, the effects of fictional characters in space on psychology is also studied. In *Hayal Otel*, the book consisting of twelve connected stories written by B. Nihan Eren, hotel is mentioned by both as a physical place and the shaping effect of the identities of the characters. In this context, hotel is not solely a setting yet a characteristic defining the plot of the stories.

Established at the end of a steep slope between cactus clusters in a coastal town, Hayal (Dream) Hotel is getting ready for the summer season with its eight rooms, each

of which has a flower name. The owners of the hotel, Feryal and İsmet, are a couple who have been together for eighteen years and have come to this unnamed small seaside town to leave their city life and work behind and make a fresh start. Feryal and İsmet, who bought the hotel land three winters ago, left everything behind after a bad event they experienced, as it is mentioned piece by piece from the first story to the last story, and they built this hotel and established both a new job and a new living space for themselves. In March, which symbolizes the end of winter and the arrival of spring, while the owners try to make up for the shortcomings of the hotel, unexpectedly with the arrival of the first guest, the hotel becomes a business rather than a home. After the first guest named Doruk, who introduced himself as a writer, Ahmet and Meryem, who said that they were married, entered the hotel with a boy, Nilüfer, Deniz and Leyla.

The event that is mentioned intermittently in the stories and causes feelings of guilt in Feryal and İsmet is the event took place as the drowning of their partner in the sea. The owners of the hotel, Feryal and İsmet, went fishing one night in the Black Sea with their partners. They did not help their friends who fell into the sea in the storm and only watched the man die in the sea. After what happened that night, Feryal is the one who came to this small holiday town and offered to open a hotel and start over. While the preparations for the summer carry on at the hotel, a small storm first breaks out. Storm destroys the garden Feryal planted with his own hands. The branches were broken, the lemon tree bents, the bougainvillea damaged, the pots toppled (p.10). As a strong and authoritative character, Feryal is uncomfortable with the deterioration of the small world she has built with her own hands. Although she was the one who offered to escape from Istanbul and take shelter in this small town, her guilt resurrects all the time and not allow Feryal to start from scratch. She has delusions such as that a pair of eyes are watching her in the garden or the paranoia that İsmet will kill him in the following days. The male silhouette she thinks she sees frightens Feryal and makes her uneasy. She begins to be unable to fit into this place, which they fled to set up a new life. At first, for Feryal there is an effort and reason to hold on to something, to reproduce. A place is constructed both physically and by sensing, perceiving or briefly living. At the same time, this means that a place cannot be a place without being named, identified and defined by the person (Güleç Solak 2017: 20). While Feryal is arranging the garden and decorating the hotel's interior, her aim is to transform this building into a place to live. However, after the guests settled in the hotel, the hurricane destroyed Feryal's effort to hold on.

When hurricane rips up everything she created with her hands, she realizes that she cannot start over with İsmet at the hotel. İsmet represents the secret she escaped for him. Although they decide not to mention it, ignore or forget about what happened while heading to this town, Feryal decides that she cannot act as if nothing has happened as she recalls her accomplices with İsmet. Feryal collapses spiritually with guilt and fear of death. Feryal has always been the decision maker and organizer for İsmet throughout their eighteen-year partnership. Feryal is the one who wanted them to come here, founded this hotel and tried to establish order. While Feryal is in the position of decision maker and controller, she confronts the hurricane and the things that bother her. While İsmet carry on with his new life with optimistic feelings after the hurricane, Feryal leaves the place she struggled to make “home” due to the feeling of redemption surrounding her. Spatial perception is related to the person’s short or long-term experience in the space and the memory of the place, and it affects and shapes the behavior of the person in that place (Gülec Solak 2017: 17). Whereat, if we think about it in terms of spatial perception, the hotel, which is a place of refuge and rebirth, turns into a home for those inside, after the hurricane (p. 77), whereas for Feryal it loses its function. Bachelard, in his work *The Poetics of Space*, indicate that the house protects the things gained in human life and makes these gains and values permanent. At the same time, the house shelters day-dreaming, the house protects the dreamer, the house allows one to dream in peace (Bachelard 1996: 34). Based on Bachelard’s definition, we see that every character who starts to live in the Dream Hotel has a dream, they strive to forget their past lives, and they experience a new identity construction process (Özbayrak 2020:105). As a matter of fact, for Feryal, the hotel initially harbors as a dream of a new life and appears as a home. Feryal’s sense of place based on what she experienced at the hotel changes after the hurricane. In Feryal, the perception of space shaped by physical and psychological factors before the hurricane is transformed by a physical force like a hurricane. Feryal decides to look for a new life that she cannot build with İsmet elsewhere. It is quite ironic that Feryal leaves the hotel where she came to start a new life for intending to build a whole new life again. In this case, the hotel became a transitional, short-term accommodation place for Feryal, not a new starting area. From this point of view, we see that Feryal’s connection with the hotel is not uninterrupted. Unlike Feryal, İsmet’s ties to the hotel are more firmly established after the hurricane. Coming to this town after Feryal, İsmet somehow takes over the charge of the hotel as the preparations are being completed. Taking care of the business at the hotel, mingling with guests helps out İsmet forget

the life they left behind. Perhaps for the first time, İsmet, who named the room at the end of the corridor facing north, unprotected from rain and suitable for moisture, as Cactus, despite Feryal's unwillingness, realizes something that his wife does not want. İsmet, who makes Feryal accept something she doesn't want, sees this as the thorns of the cactus sticking to Feryal's flesh and takes great pleasure out of it. After the hurricane, İsmet had the walls of the cactus-painted room turned into a daisy garden in order to start anew with Feryal. The name of the room changes from Cactus to Daisy. This behavior, which she thinks will make Feryal happy, does not make any sense to Feryal, who cannot establish a sense of belonging with the hotel. Belonging is the emotion and state that arises with the society and the individual's self-positioning and the person's feeling of belonging somewhere. Belonging and place attachment play an important role in the formation of the self and the definition of individual and social identity (Gülec Solak 2017: 21). Due to the feelings of regret, guilt and fear, Feryal cannot feel himself attached to the hotel and cannot establish a belonging with the hotel. The hotel cannot turn into a place where he connects, because he cannot establish a sense of belonging. Anthropologist Marc Augé introduced the concept of "non-lieu/non-place" in relation to space. Translated into Turkish as "yer olmayan" or "yok-yer", "non-place" is used to refer to places of travel and consumption, transit points, and these places lack experience and meaning. Airport terminals, holiday villages, shopping malls, hotels, camps, highways are defined as "non place" as places where people pass through for a short time and do not establish a connection and meaningful relationship. In these temporary spaces, the human-place relationship integrates with the concepts of abandonment, alienation and loneliness (Tuncer Gürkaş-Barkul 2012: 5). Individuals cannot feel like a part of a community and cannot develop a sense of belonging to these places in these places produced by the metamodernity (Koçyiğit 2018: 539). At this point, if we consider that the concept of place emerging from the relationship that the subject establishes with the space and the meaning it gives to it, the question of whether the spaces mentioned above can always be considered non-place comes to mind. For instance, the hotel, which is a non-place, establishes a relationship of protection, trust, asylum, gaining a new identity and belonging with its inhabitants in the stories in this book. Those who stay at the hotel interact with the hotel in order to establish a new life and attribute value to the hotel. In this case, should Dream Hotel be considered as a non-place? The hotel can be considered as a non-place in terms of the bond of belonging that Feryal could not establish with the hotel and the hotel being a transition place for him. However, those who accommodate at

the hotel and establish a bond of trust, protection and identity with the hotel after the hurricane experience the place and transform the hotel into a place.

Ahmet says he is skilled at gardening and repair and Meryem understands cleaning and cooking and can provide service for Feryal and İsmet. Suspicious of Ahmet and Meryem's soft and apparently their hands do not tell a tale of them, İsmet is reluctant to hire them. However, Feryal gives these two young people a chance, who senses that there is something strange in their behavior and hires them despite İsmet's objections. It is understood that Ahmet and Meryem, who settled in the room reserved for the employees in the basement, were inexperienced from the very first day. Everything Ahmet and Meryem say about themselves, including their names, is a lie. They are not married, they are not good at gardening or cleaning, they are both highly educated and have spent their lives working in the academic field. When we consider the connection between the place and the settlement, Ahmet and Meryem can be associated with the concept of "no homeland".

Homelessness superficially refers to the state of being unsettled, but philosophically it is the essence of both emancipation and discomfort. Homelessness is the liberation of the individual from the power-building social, political and economic mechanisms, but it also includes an uncomfortable process that starts with questioning these mechanisms (Berber 2011: 150). Ahmet and Meryem were expelled from the university for their involvement in political activities. Moreover, they were barred from citizenship. Hints of Ahmet's real identity are reflected through a news story. A vehicle registered to Deniz Yılmaz, who was dismissed two years ago and who has been missing for a long time, was set on fire in the vicinity of Çatalca. Meryem's mention that Ahmet's hands have been smelling gasoline for days combines multiple identities; Ahmet, who started working as a gardener at the hotel, and Deniz Yılmaz, the owner of the burning vehicle. Homeless, Ahmet and Meryem plan to save money during the summer and flee abroad with a boat in the fall. For them, the hotel is a place where they can hide for a while, serving as a transit route to reach their main purpose. It is a place where they stick their heads and exist with their new identities. The concept of homelessness, which we mentioned above, refers to the shifting of safe grounds, the dissolution of all relations that surround human existence and fix its identity, exactly as Ahmet and Meryem lived, and the disappearance of safe grounds also generates anxiety (Barber 2011: 155). Meryem gained her new identity with Ahmet. She does not have the power to create herself as Meryem. For Meryem, who had

to go to the bazaar with Feryal upon the news that the hurricane was approaching, leaving Ahmet for a short time is equivalent to “concussion, rupture, fear” (p. 43). Meryem identifies the fact that events such as hurricanes and storms cause destruction and uprooting in nature for a short time, with Ahmet and what she experienced in a few years. Both have been ripped out of their homes, jobs, and families. They are both cut off from the place they are used to and their identities are taken from them. They play two people who are new and stateless. While awaiting for this seaside town and the hurricane, the unifying power of fear awakens in Meryem, a sense of starting over. Meryem thinks that she can adapt to new conditions, establish a sense of belonging and start over. As a matter of fact, the day after the hurricane, Meryem started to organize the rooms and Ahmet put aside his inexperience in gardening and started to plant new ones in place of the plants damaged by the hurricane. While Ahmet is planting the saplings, he confesses to himself that he likes to become someone else.

Saying that he is a writer, Doruk is someone who does not have the ability to start a family and always wants to draw the attention of others. He states that the reason he came to this seaside town in March, before the season started, was to write a new novel. İsmet places him in a room named after the juniper, a tree that grows in height and whose berries is used to cleanse the blood as a medicine. The only sentence that author Doruk could write about his novel during his stay there was: “Today we were filled with a new breeze coming from the hills”. (p. 39) The blood-purifying effect of the juniper fruit also reveals the secret that Doruk escaped. We learn the true story of Doruk, who made himself admit that he left his wife Gülnur, through the metaphor of cleaning blood. During an argument, we understand that his wife Gülnur fell to the ground, hit her head on the coffee table while falling, and Doruk left his wife lying on the ground and ran away. Doruk does not yet know whether he is the murderer and tries to convince himself that Gülnur is alive. Doruk, who is not a writer, chose the name he wanted to put as his new identity if Gülnur had a son in this hotel, where he escaped on suspicion of murder. Doruk, who has been married for two years, could not adopt the identity of husband and father that Gülnur wanted from him. For Doruk, who has “lack of ability to embrace life” (p. 59), this windy, lonely, arrogant, out-of-the-way hotel is the exact place he wants to escape and hide. In the hotel, the writer Doruk is a single man and is freed from the identity of husband and father, to whom he does not feel himself.

Nilüfer, who settled in the Violet room, chose the identity of “motherhood” for herself. She is trying to live the motherhood she cannot have with a child who is not

her own. By not marrying her, the man she loved took away her right to start a family and become a mother. The boy represents the home he could not establish with the man he loved all his life. The child lost his family in an accident, and he himself survived the accident with injuries. Nilüfer, the child that should be given to her relatives, has been kidnapped because she is a part of the man she loves. Nilüfer, who cannot find a place for herself as a wife, tries to exist again as the mother of the child. Nilüfer, who constantly asks the child to see herself as her mother from now on, thinks that in time, she will be able to heal the child's wounds with love and that she will accept herself as her mother.

Leyla and Deniz settle into the hotel's room called Boxwood. At Deniz's request, Leyla leaves her husband and son and comes to this seaside town to buy a few items. Leyla interprets her leaving everything at once and following Deniz as "instinct". An instinct he suppressed for years pushed him to do whatever Deniz wanted. Leyla, who has given up on denying the feeling that has arisen against her fellow man, has actually abandoned a life based on fear, suppression and ignorance. Deniz's determination and acting like she doesn't care about life affects Leyla. Leyla wants to be able to express herself freely like Deniz and to be able to do what Deniz does. Leyla thinks that whatever she wanted to be, whatever she wanted to be in her personality, all came together in Deniz. Leyla wants to be Deniz, to impersonate Deniz. This hotel in the seaside town is a place for Leyla and Deniz to escape social pressures and express their feelings and live their sexual identity. Leyla's identity as a good son, wife and mother is broken in this hotel room and the feelings she really wants to live are revealed. Despite leaving everything behind, he continues to mentally wander around the rooms of his own house and remember his daily routines. Bachelard states that people think they know themselves over time, but what they think they know is actually a series of attachments within spaces where existence becomes stagnant (Bachelard 1996: 36). In Leyla's case, too, there are attachments, routines and habits that Bachelard mentioned. Leyla has become a woman who clings to habits instead of recognizing her true identity in the house where she lives with her family. Deniz is the element that makes Leyla realize her own identity in this relationship.

Completing the deficiencies of the hotel and making it ready for opening in the summer season actually means leaving behind the crimes committed and starting a new life for those who took refuge in the hotel. For both the owners of the hotel and the people who come to this seaside town before/out of the season, the hotel serves

as an escape, refuge and a place to start over from their old lives. In this context, the hotel plays a story-building role. Opening a hotel was initially an idea that Feryal put forward to start a new life. Feryal offers to leave behind the night his partners died at sea and run a hotel with the money they have. For guests as well as owners, the hotel means a new beginning. It is a venue hotel that brings together people who don't know each other but run away from their past. Each character gains a different identity in the hotel. They take on identities and personalities that they "want to be", different from their names, professions and even personalities in the cities they left behind. In the identity transformation, only Ahmet and Meryem are the characters who could not take on the identities they wanted or dreamed of and tried to adapt to the conditions in order to live. For them, the hotel is a stop before they start their new life. Unlike other characters, they have plans for their future, at least an escape plan. They have to take on roles that are not suitable for them at the hotel, and it is clear from their every situation that they are not the people they say they are. The hotel promises a sheltered life for those staying there on the night of the hurricane.

In the context of Atonement, Dwelling, Rebirth; Hotel as an allegory of Hurricane and Space of Protection

The experiences of strangers who do not know one other meeting in the lobby of the hotel are told through the relationship of the hurricane with the concepts of redemption, dwelling and rebirth. Nature actually renews itself after events such as storms and hurricanes, which are identified with regeneration and destruction. On the night of the hurricane, the sea receded, hollows formed in the sand, trees and plants in the gardens were uprooted, many objects on the street were overturned or displaced by several feet: "The hurricane is a darkness that comes from the middle of the sea and engulfs whatever is on the surface (...) The earth wanted to be your sky, the sky the earth (...) Someone had come to take the town. A hand was pulling it off. With its noise. With its anger. It was tearing it up." (p. 63) For these fugitives who have no place to go, the hotel is a closed space that protects them from what is happening in the outside world. It seems that borders and boundaries seemed to be transgressed, erased or redrawn. The function of the hotel in the work resembles Bachelard's relationship between house imagery - is a key to an inner self and storm. According to him, the house maintains [him] through the storms of the heavens and through those of life as well as against the storms descending from the sky (Bachelard 1996: 35).

There is also a contrast between being at home and not being at home (outside the home), leading to contemplation on our relationship with exterior world. The exterior world has a non-locatable relation in which the hurricane destroys everything, while inside the house is sheltered and offer provisional refuge.⁴ Everyone gathered in the lobby of the hotel, protected by closed shutters for fear of the hurricane, is other than who they really are. Just as the hurricane ripped everything apart and the sea becomes a smooth in the morning, those who took refuge in the hotel left their past and sins outside and built new identities for themselves. In the morning they will wake up to the first day of their new life. A new beginning will begin after the hurricane's knock out. The hotel constitutes a fictional universe and the function of escaping from crime, different faces of identity from the outside world, getting rid of destruction and rebirth: "Danger and crime. Revenge and ambition. Destruction. alienation. Betrayal. It was all left out. Here now everything is true in itself. Real to itself. Close to each other. Yesterday. After the night, the hotel was home to its contents." (p. 77)

In the face of the hostility of the storm and the hurricane in animal forms, the values of protection and resistance of the house are placed in the context of human values. In the conflict between home and universe, "We are far removed from any reference to simple geometrical forms. A house that has been experienced is not an inert box. Inhabited space transcends geometrical space" (Bachelard 1996: 72). Nilüfer, who is waiting in the lobby, thinks that everything has been cleansed and a new life has opened in front of them. (p. 65)

He senses empowering gratitude for this anger of nature on the first night they took shelter in the hotel. For Nilüfer, the hurricane suggests rebirth. İsmet hopes to make a fresh start with Feryal after the hurricane and decides to have a barbecue for the hotel guests. With the help of İsmet, Ahmet and Salih Usta, he rearranges the things that were destroyed, spilled, and dismantled. He thinks that everything that the hurricane destroyed can be recovered again. İsmet got used to his new life and adopted the hotel as the place to start his new life. The destruction of the hurricane affects Feryal the most. A hotel is a space builded around the idea of the death of a man. Feryal sees both this hotel that they opened by leaving behind a murder and İsmet who is adapting to a new life, as obstacles for himself. The hurricane's uprooting of everything Feryal had created with his hand showed him that his new life could not begin

⁴ Bachelard'a göre edebi metinlerde ev ve evren (dış dünya) basitçe yan yana gelmiş iki mekan değildir. Ev, fırtınaya karşı kazanacağı zaferleri biriktirmektedir (Bachelard 1996: 68).

in this place, but somewhere else: “They had themselves, but they had no gardens. Life crumbles. (...) Neither a lemon nor a bougainvillea. A new destruction brought by life, everything they have created with their hands. he had taken everything from them again.” (p.74)

Following this destruction in their garden, Feryal sees a dead pigeon sunk in mud at his feet. The dead pigeon, who could not cope with nature, could not survive last night’s destruction, could not hide somewhere, symbolizes acceptance of defeat for Feryal. The hurricane has torn and broken everything that happens in this new world that they have built with their own hands. Current state of the garden is very difficult to accept for a woman like Feryal who believes that she can take control of her life and face the reality that there is nothing to be done against the devastation of nature: “He who silently sees that there are smells and smiles, love and hate, ends and starts, retaking from the life ripped by the hurricane, being reborn after a death. Feryal in that community. This evening, in his garden at dusk, Feryal got up silently from his chair, who even saw his evil eye lucky charm was cracked and watched their death by planting geranium.” (p. 91) The hurricane means a penance for Feryal. He leaves the hotel and İsmet to forget the past.

Conclusion

In the process of defining the concept of space, from space classification that is built around geometric boundaries to the environment where they evolve in our understating of the way human perceive different spaces and to the base of human perception, has taken its lead. In this orientation, structuring of space in terms of human experiences is the key element and it gains meaning as long as there is a relativity of the subject shaping the space. The space-human relationship and the function of mutually creating each other attract the attention of art and literature researches besides architecture, in historical shifts. Contracted through the development and expansion of the society-space relationship is in the structure of an intertwined pattern and it generates new, heterogeneous relations that highlighting difference between multiple disciplines. Since the works of fiction cannot be separated from the cultural codes and social events of the society in which they were born, the spaces in the work can be considered as socially produced spaces – as we speak of “spatial form” in literature. In the effort to interrogate the relationship between literature, representation of space-subject relationship, the subject’s social practices and spatial entanglements

have become relevant this perception of the surrounding place. The space becomes a place or a non-place rooted in the bond established between them and the subject with subjective memory and affectivity.

In Nihan Eren's book, *Hayal Hotel*, consisting of 12 intertwined stories, the hotel that gave its name to the book almost gains the identity of one of the story characters. The hotel becomes the leading subject in the framework of safety, retreat and identity for those who take refuge in it. The hotel brings together several people who do not know each other but leave something behind in daily life. In this sense, the hotel, just like the character of a story, has a unifying function with other story characters. The hotel is the place where the residents come to terms with their past and dream about their future - transforming them imaginatively. In other words, it is whole new identification process with particular place. Although the hotel has different meanings for the residents, the hotel gains a new meaning from one place to another, even acquires as an entity as a home - actively making place, as they are under protection in the hotel against the hurricane that destroys the nature in the outside world. Symbolic spatial space is the embodiment of new perspectives such as migration, exile, border, shelter, home, and the interdependence of human identity in a fictional world. This particular phenomenon of the "hotel" reveals the sociological and psychological effects on the characters.

To illustrate, the hotel, which was initially thought to be a temporary stop for Ahmet and Meryem, who are wanted for political crimes, becomes the starting point of their new lives after the hurricane. Here, it is seen that the sense of belonging established between the place and the person is important in the transformation of the hotel into a home. The individual develops a secure relationship with the place where he/she belongs and finds that place suitable for settlement. The improvement in the jobs that Ahmet and Meryem were novices after the hurricane indicates that they have adopted their new identities. Nilüfer stepped into her new life after the hurricane at the hotel where she gained her mother's identity and adopted her new identity in a short time. Leyla lived in the family house, which she saw as her home, without gaining her own identity, acting in accordance with the habits and roles that society assigned to her. Leyla found her sexual identity at the hotel after falling in love with Deniz. Doruk has not been able to fulfill the requirements of the role of writer he has set for himself, but he has discovered the point of view that he lacks in his married life and social relations. İsmet adapted to the identity of the owner of the hotel and decided to continue

his relationship with Feryal here. For İsmet, who is trying to erase the past from his memory, the hotel is a place to escape from the past, start a new life, take refuge and a new beginning. A sense of belonging was established between İsmet and the hotel. As the owner of the hotel and the architect of the idea of opening a hotel, Feryal is a person who cannot escape from her past, who has atonement for the crimes she has experienced in the past, and a sense of belonging could not be established between her and the hotel. For Feryal, the hotel does not turn into a place/home/dormitory, as for her redemption and guilt cannot be left behind. For Feryal, the hotel is a transit place. From this point of view, we can use the concept of non-place for the hotel. The characters recognized that it is of existential importance to come to terms with the place where their life takes place. These personalized stories must be apprehended in the wider context of the place hosting social transformations, while work as a threshold offering alternative way of living after individual construction. For these characters, Space, works as the key figure of in betweenness seems not to be placed to flee from but an ongoing process of negotiation of their life.

References

- Akbalık, Esra (2015), “Çok Boyutlu Bir Temsil Aracı Olarak Mekân/Yer”, *Altüst*, issue 14, January-March, pp. 34-36.
- Bachelard, Gaston (1996), *Mekânın Poetikası*, çev. Aykut Derman, İstanbul: Kesit Yayınları.
- Berber, Özlem (2011), “Yok-Yer, Yersizleşme ve Yersizyurtsuzluk Kavramları Üzerine Bir Sorulama”, *İdealkent*, issue 3, May, pp. 142-157.
- Eren, B. Nihan (2020), *Hayal Otel*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Görkem, Kerem (2020.07.24), “Mekânın Evleştirilmesi: Hayal Otel”, <http://www.sabitfikir.com/elestiri/mekânın-evleştirilmesi-hayal-otel> (Accessed date: 2020.07.30)
- Koçyiğit, Rifat Gökhan (2018), «Mark Augé’de Yok-Yer (Non-Lieu) Kavramı Üzerine Bir Epistemik Çözümleme», *Megaron*, issue 13(4), pp. 536-544.
- Kurtar, Senem (2013), “Mekânı Yaşamak: Lefebvre ve Mekânın Diyalektik Oluşumu”, *TÜCA-UM*, pp. 349-356.
- Kutluer, İlhan (2003), “Mekân”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, vol. 28, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, pp. 550-552.
- Lefebvre, Henri (2015), *Mekânın Üretimi*, translated by Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Özbayrak, Ali O. (2020), “Yeni Bir Mekân Keşfi: Hayal Otel”, *Türk Dili*, May, pp. 104-107.
- Şengül, Mehmet Bakır (2010), “Romanda Mekân Kavramı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, vol. 3/11, pp. 528-538.
- Tuncer Gürkaç, Ezgi ve Barkul, Ömür (2012), “Yer Üzerine Kavramsal Bir Okuma Denemesi”, *Sigma*, issue 4, pp. 1-11.
- Usta, Gülay (2020), “Mekan ve Yer kavramlarının Anlamsal Açından İrdelenmesi”, *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication-TOJDAC*, vol. 10, issue 1, January, pp. 25-30.
- <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com>

Çeviri / Translation

Türk Devlet Teşkilatı Olarak Erken Orta Çağda Bodun ile El Kavramı

Yazan: István ZIMONYI*

Çeviren: Mehmet Akif KORKMAZ**

Öz

Bodun ve *el* kelimelerinin birden fazla ve çok farklı yorumlanması problemi bir tarafa, bu ikisi Türklerin kültürel ve siyasî tarihinin temel kavramlarıdır. Bu yazıda ilk önce Orta Çağ Türk tarihçilerinin *bodun* kavramı hakkındaki önemli görüşleri ele alınacaktır. Bu kelimelerden *bodun* eski kaynaklarda "halk" olarak çevrilmiştir. Üzerinde durduğum ikinci kelime *el*'in Eski Türk Yazıtları'nda 'barış' anlamına gelip gelmediği sorunu, bu anlamı şüpheye yer bırakmayacak şekilde ancak XXI. yüzyılda belgelenebildiğinden tek bir örnekle çözülemez. *El* kavramı, bir araya gelmiş olan boy birlikleri arasında bir barış haline isim olarak verildiği için tam manasıyla barış anlamına gelmese bile diğer anlamlarının yanında 'barış' olarak da doğru kabul edilebilir. Buradaki genellemelerden bu kavram çifti *bodun* ile *el*'in tek boyutlu bir anlamla açıklanmaya imkan vermediğini çalışmada gördük. Ben burada, ilgili temel anlamları çeşitli açılardan derleyip yorumlayarak yeniden biçimlendirmeyi deniyorum. Diğer yandan da yan anlamları tarihî bakışla bir hiyerarşi içinde düzenlemek ve *el* ile *bodun* arasındaki bağlantıyı belirlemek amacındayım.

Makalede Orta Çağ Türk Devleti kanununun iki temel kavramı olan *bodun* ve *el* incelenecektir. *Bodun* kelimesi, etnik mensubiyet duygusuyla siyasî ve kültürel birlikleri pekişmiş kabilelerin oluşturduğu siyasî konfederasyonun çerçevesini oluşturan federe klanlar anlamına gelmekteydi. Halk veya ahali ise *bodun* kelimesinin yan anlamlarıydı. Bu anlamlara sıradan halk tabakası olan avam, savaşçı halk ve soylular sonradan eklenmişti. Göçer topluluklar, bağımsız iktidar organizasyonuna sahip klan birliğini (*el*) Orta Çağda diğerlerinden ayırırdı. *El* kavramı sadece politik organizasyon anlamında kullanılmakta imparatorluk, büyük ve hükümler devlet gücü anlamına gelmekteydi.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ Tarihi, Türk İmparatorluğu, kabile yasaları, klan federasyonu.

* Prof. Dr. Szeged Üniversitesi Orta Çağ Dünya Tarihi Kürsüsü, H-6722 Szeged, Egyetem u. 2, Macaristan, zimonyi@hist.u-szeged.hu. Almanca makalenin yayımlandığı yer: *Bodun Und El Im Frühmittelalter*, Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung. 2003, Volume (56/1), s. 57-79.

** Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Giresun, Türkiye.

Elmek: korkmazmakif@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-5280-8250.

Geliş Tarihi / Received Date: 16.07.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 13.09.2021

DOI: 10.30767/diledeara.972429

Bodun and El Concept in the Early Middle Ages as a Turkish State Organization

Abstract

Aside from the problem of multiple and very different interpretation of the words bodun and hand, these two are the basic concepts of the cultural and political history of the Turks. In this article, first of all, the important views of medieval Turkish historians on the concept of bodun will be discussed. From these words bodun was translated as “folk” in old sources. The question of whether the second word hand that I am dwelling on means “peace” in the Old Turkish Inscriptions, this meaning is unmistakably XXI. century, it cannot be solved with a single example. The concept of hand can be regarded as “peace” among its other meanings, even if it does not mean peace in its full sense, since it is given as a name to a state of peace among the clan unions that have come together. From the generalizations here, we have seen in my study that this concept pair bodun and hand do not allow to be explained with a one-dimensional meaning. Here I am trying to reformat the key meanings by compiling and interpreting them from various angles. On the other hand, I aim to organize the connotations in a historical perspective in a hierarchy and to determine the connection between hand and bodun.

The article will examine the two basic concepts of the Medieval Turkish State law, the bodun and the hand. The word Bodun meant federated clans, which formed the framework of the political confederation of tribes whose political and cultural unity was consolidated with a sense of ethnic affiliation. People or people were the connotations of the word bodun. The common people, the common people, the warrior people and the nobility were added to these meanings later. Nomadic societies distinguished the clan union (al) with an independent power organization in the Middle Ages. The concept of hand was used only for political organization and meant empire, great and sovereign state power.

Keywords: Medieval History, Turkish Empire, tribal laws, clan federation.

VIII. yüzyıl Türk Runik yazıtlarında bulunan ¹*bodun* ile *el* kavramları, Türko-loglarca siyasi ve sosyal grupların belirlenmesi için hem farklı anlamlarla hem değişik zamanlarda çelişkili biçimde anlamlandırılıp yorumlanmışlardır. Bunun nedeni bir taraftan araştırmaların sistemli yapılmaması, diğer taraftan devlet, halk, imparatorluk gibi kavramlara, Orta Çağda hiç bulunmayan ve hatta doğru olmayan anlamlar yüklenmesidir. Bu nedenlerden dolayı kavram metodolojisi ve tarihi anlam araştırma yöntemi uygulanmalıdır.

Bodun ve el kavramlarının anlamını tam olarak ortaya çıkarmak için Türkçenin uzun metinli yazıtlara gitmemiz gerekir. Bunlardan ilki Türk İmparatorluğu dönemine ait olan yazıtlardır ki bunlar:

Küli-Çor (720-725: Orkun 1936:133-141; Tekin 1968:257-258, 293-295; Clauson-Tryjarski 1970:7-33), *Ongin* (720/731:Orkun 1936:125-132; Tekin 1968:255-256, 291-292), *Kül-Tegin* (732, KT:Orkun 1936:22-73; Malov 1959:19-55; Tekin 1968:231-242, 261-273; Thomsen 1924:140-160), *Bilge Kagan* (735, BK: Orkun 1936:22-73; Tekin 1968:243-248, 274-281; Thomsen 1924:140-160) ve *Toñyukuk* (726, T:Orkun 1936:99-121; Malov 1959:56-73; Tekin 1968:249-253, 283-290; Aalto 1958:3-61; Rybatzki 1997).

İncelemeye aldığım yazıtların ikinci grubu ise Uygur İmparatorluğu dönemindedir:

Tez (750: Kljaštornyj 1985:137-156), *Terkh* (752/3: Kljaštornyj 1983:335-366; Tekin 1983:43-68) ve *Şine-usu* (759: Ramstedt 1913:10-37)².

Bodun ve *ele* ait buradaki veriler sadece kavramlar üzerinden alınmış değil; ayrıca bu kavramları içeren metinlerdeki bağlam (kontex) da dikkate alınmıştır.

Bu iki kavramın anlamı Kül-Tegin ve Bilge Kagan Yazıtlarına dayanarak doğru biçimde tespit edilmiştir, çünkü iktidarın sahibi, hükümdar kağanın bu yazıtları

1 Makalenin aslındaki italik vurgulara, Eski Türkçe fonetiğine, Latinceye ait kelimelerin yazımına çeviren tarafından müdahale edilmemiştir. Gerekli olduğunda ayrıca dipnotlarla "(çev.)" ibaresiyle açıklama yapılmıştır. Yine müellifin kaynakça formatına müdahale yapılmadan makale bölümleri, anahtar kelimeler, metin içi referans gösterimi değiştirilmemiştir. Zira Almanca ve İngilizce eser ve makale adlarında büyük ve küçük harflerin yazımı cümlelerin anlamını değiştirebilmektedir. 2 Türk Kağanlığı ve Uygur Devletleri hakkında genel bir bilgi için şu eserlere bakınız: Sinor (1990: 285-316; 1996: 327-335); Mackerras (1990: 317-342); Golden (1992: 115-176); Scharlipp (1992); Kljaštornyj (1996: 335-344); Geng Shimin (2000: 102-124) Taşağıl (2002: 321-347) ve 680-734 tarihleri arasındaki Türk devletleri hakkında da Giraud'a (1960: 25-65) bakınız.

kaleme aldırmasının amacı şudur: *Türk bodun(uğ) terip el tutsiğingün bunta urtum, yañilip ölsikingin yämä bunta urtum* (KT S10=BK N8). Alıntılanan metnin birden çok farklı çevirileri vardır: „Wie du, O Türkenvolk, (durch Gehorsamsein?) das Reich bewahrt hast, habe ich hier aufgezeichnet; wie du geteilt wurdest, als du treulos warst, habe ich hier dargestellt”³ (Thomsen 1924, 142); „oh Türkü people, I have set down here how you maintained a realm when you (stood together?), and I have set down here how you died when you went astray” (Clauson ED, S. 152); „How you should live and dominate (other) tribes, I have recorded here; and how you would (otherwise) perish by being unfaithful (to your kagan), this, too, I have recorded here” (Tekin 1968, S. 262-263).⁴

Sözcüklerin farklı yorumlanmasından öte, *bodun* ve *el* kavramları Türklerin kültürel ve siyasi tarihinin temel kavramlarıdır. Önce *bodun* kavramı hakkındaki önemli görüşler ele alınacaktır. Eski kaynaklarda *bodun* sözcüğü “halk” olarak çevrilmiştir.⁵

Doerfer’e göre *bodun* (bod+n) -n eki ile türetilmiş ve sözcüğün çoğul biçimidir. Türk dillerinde *bod* kelime kökü “kişi bedeni, birey, bir şeyin ana gövdesi”; ayrıca topluluk adı olarak “bireylerden oluşan topluluk, kabile” anlamına gelir. Doerfer, Moğolca *ulus* sözcüğüne kıyasla, *bodunun* “bir hükümdarın gözünden idare ettiği Tebaası”nı veya “kabile konfederasyonunun tebaası” anlamını içerdiğini varsayar ve buna göre adı *bodun* kelimesiyle beraber geçen büyük konfederasyonları belli hanlıklar olarak görür (Doerfer, TEMN II: 358-359, 189-190).

Clauson’ın tanımı ise şöyledir: „‘clans’ in practice a semi technical term for ‘an organized tribal community, a people’, in the sense of a community ruled by a particular ruler; hence, esp. in such a phr. as *qara bodun* ‘the common people’ in antithesis to the supreme ruler, and the subordinate tribal or clan rulers, the begs.”⁶ (Clauson ED, S. 306). *Bodun* kelimesi (1) hükümdarların kullandığı *bodunim* “halkım” ifadesinde⁷;

3 Bu üç farklı çevirideki farklar şöyledir: Thomsen: “Siz, ey Türkler, (itaat yoluyla) krallığı nasıl korudunuz, burada kaydetmişim; sadakatsizken nasıl bölündüğünüzü burada gösterdim.”. Clauson: “Ah Türk halkı, buraya nasıl bir âlemi idame ettirdiğimize (birlikte durduğunuzda?) yoluna koyduğumu ve yoldan çıktığımızda nasıl öldüğünüzü buraya yazdım.”. Tekin: “(Diğer) kabileleri idare etmeyi ve onlara hükmetmeyi nasıl yapacağınızı, buraya kaydetmişim; ve (aksi halde kağanınıza) sadakatsiz olduğunuzda nasıl yok olursunuz, bunu da burada kaydetmişim.” (çev.).

4 Bu yüzden *bodun ter-* ve *el tut-* arasındaki bağ bir açıdan *yañil-* ve *öl-* ile aynı, diğer açıdan ise belirsizdir. Bu sorun tercümelelerdeki farklılıktan kaynaklanmaktadır.

5 ‘Volk’ Radlof (1987:144) ve Thomsen (1924); ‘Volk, Leute, Mensch’ Gabain’ (1950:305).

6 “‘Klanlar’ -pratikte- belirli bir kural koyucu tarafından yönetilen bir toplum anlamında organize olmuş düzenli kabile birlikleri için yan teknik bir terimdir; dolayısıyla özellikle *qara bodun* gibi bir ifadede klan, üst düzey kural koyucuların ya da kabile düzeyinde kural koyucu beylerin aksine sıradan halktır.”

7 Doerfer’deki ‘tebaa’ ile karşılaştırırız.

(2) Türk ve yabancı etnisite adlarıyla birlikte (3) Eski Türk yazıtlarında *kara bodun* “avam, sıradan halk” üç şekilde görölmektedir.

Pritsak *bodun* kelimesini, ‘göçer birliği’ olan *bod* sözcüğünün topluluk-çoğul biçimine dayandırarak ‘siyasî klan, klan kanunu, klan bölgesi’ şeklinde tanımlamıştır (Pritsak 1988:764).

Golden *bodunu* ‘kabile topluluğu’ diye çevirmiş ve Türk Runik Yazıtlarında geçen *bodun* ile beraber kullanılan etnisitelerle beraber yorumlamıştır (Golden 1982:50, 1992:142-146).

Eski Türkçe-Rusça Sözlük’te kelimenin dört anlamı vardır: 1) *naselenie*⁸, *poddanye i narod*; 2) *narodnye massy, prostoj narod*; 3) *narod [kak etničeskaja obščnost’]*; 4) *ljudi* (DTS:108-109).

Vasary’ye göre *bodun* sözcüğü bir anlamıyla tüm Türk toplumunu anlatmaktadır. Her Türk, sosyolojik anlamda bu *Türk bodun*’una mensuptur. Bir kabile, kendi büyüklüğüne göre, ortak kökenden gelenlerle beraber aynı örfler etrafında belli bir bölgeye hakim bir kabile federasyonu kurmaktadır. Diğer anlamıyla Vasary’ye göre *bodun*, kabile ve soyların idarecileri beylerinin (*bäglär*) zıttı olan dar anlamında ‘avam, basit halk’tır. Son olarak da Türklere göre birlik sahibi olan ve kendi başına bir adı olan her topluluğa *bodun* diyorlardı (Vasary 1983:194-195).

Szücs, Kül Tegin, Bilge Kagan ve Toñyukuk Yazıtları’nı temel alarak anlam gruplaması yapıp *bodun* kelimesini dokuz değişik biçimde açıklamıştır:

- 1) Halkın topluluğu, insanlar.
- 2) İmparatorluk kurulmadan önceki Türklerin atası olan topluluk, *Türk bodunu*.
- 3) İktidar organizasyonu *el*’in sahibi Türk kabile federasyonu, ***Türk bodunu***.
- 4) Halk denen genel bir adlandırma, dünyanın dört bucağında, uzakta yaşayan halklar.
- 5) Kendi iktidar organizasyonu *el*’e sahip yerleşik komşu halklar.
- 6) Gönüllü veya zorla Türk İmparatorluğu *el*’e katılmış olan her göçebe boy federasyonları.
- 7) *İzgil, Ediz bodun* gibi adlar taşıyan bir kabile.
- 8) ***Bäglär bodun şeklinde*** sıkça görölen bu tamlamadaki ***bäglär*** kelimesi seç-

8 Yaklaşık anlamları şöyledir: 1) yerleşim, vatandaşlık ve ulus; 2) kitleler, sıradan insanlar; 3) ulus [etnik bölge olarak]; 4 kişi... Rusça kelimelerin yazımı Almanca metne aittir (Çev.).

kinler, *bodun* ise ‘sıradan insanlar’ anlamını içerir. *Türk bodun* tamlamasında da üst ve alt tabakalar birbirinden ayrılmıştır ve **Türk bağlar bodun şeklinde** tautolojik bir tamlama kurularak bu ayırım vurgulanmıştır.

9) Bir kağanın tebaasının tümü (Szűcs 1992: 199-203).

Scharlipp *bodun* kelimesini ‘halk’ olarak çevirmiş ama bu kelimenin iki anlamı olduğunu da farketmiştir: (1) *Bodun* farklı etnonimlerle birlikte kullanıldığı yerlerde bir klan mensupları anlamındadır; (2) ya da bir hükümdarın tebaasının tamamını anlatır (Scharlip 1992:36).

Kürşat-Ahlers, *bodun*’u kabileler birliği ve *kara bodun*’u alt tabaka halk olarak açıklamıştır (Kürşat-Ahlers 1994: 317 veya 28).

Etnolog Ulla Johansen Hanım kelimeyi Yukarı Yenisey’deki kısa Runik Yazıtlar yardımıyla incelemeyi tercih etmiştir, çünkü hükümdarlar adına dikilmiş anıtlar kendilerinin değil yazıtları kaleme alanların düşünce ve algılarını yansıtmaktadır. Klanlar farazi bir kan akrabalığına dayanan bir sosyal birliktir ve çok genel bir değerlendirmeye göçebe Türklerin sosyal yapısını oluşturur. Göçebe federasyonu sıkı hiyerarşiye sahipti. Onun da en tepesin klanın köklerinden olan en büyük oğlun soyundan gelenler bulunur. Bu nesle Moğollar “beyaz kemikler” demektedir. Klana sonradan dahil olan nesiller ise “kara kemikler”dir. Böylece Ulla Johansen, ‘bir klandaki yöneticiler olan nesle’ *el*; onlara ‘bağlı olanlara, maiyet, teba’ anlamında olduğunu *bodun* dendiğini kabul etmektedir (Johansen 1994:77-78). Buna göre her iki kavram da kan akrabalığı prensibine göre belirlenmiştir; fakat bu iki kavram, yöneten ve yönetilen tabakalar arasındaki farkı dile getirmektedir.

Benzer bir şekilde, *el* kelimesi de çok çeşitli şekillerde yorumlanmıştır.⁹

Doerfer şunları yazar: “Görüldüğü gibi kelimenin eski biçimi *el*’dir, bu kelimenin iki temel anlamı vardır: (1) ‘Barış, barış hâli’, (2) ‘Boylar konfederasyonu’ (Bu kavram birincisinden doğup gelişmiştir: barış içinde bir arada yaşayan boylardemektir.), ... sonuncusundan doğup gelişen ‘ülke, bölge’ (konfederasyonun barış içinde yaşadığı yer) gibi başka ikincil anlamlar ortaya çıkmıştır. ... Ayrıca kelimenin ‘boylar federasyonu’ ve ‘barış hali’ şeklindeki çift anlamlılığı daha *Kül Tegin* yazıtında vardı, 1. anlamı (ETY: 22) krş; *ulamti* (alışılmış olarak okunduğu gibi *ol amti* değil) *aňg-yoq Türk çayan Ötükän yiş olursar eltä buñ-yoq* ‘Eğer (ben) kötülük olmayan kudretli

⁹ Eski kaynaklara bakınız: *ül* ‘milletin bir boyu, boy(lar) topluluğu’ (Radlof 1987-I:93); *el* ‘boyların birliği, devlet’ (Thomson 1924:129, 172) ; *il, ül*, *el* ‘ülke, devlet, hükümdarlık’ (Gabain 1970:310); *el* ‘*plemennoj sojuz* (Birlikte yaşayan boylar, kabileler birliği), gosudarstvo (Devlet), *narod* (Halk)’ (Malov 1959).

han olarak Ötüken dağlık yaylalarına hükmetmeye devam edersem boylar konfederasyonunda hiçbir sıkıntı yoktur’, buna karşılık (ETY: 28): *Türk bodānān elin törüsün tuta bārmiş* ‘barış halini ve ülke sahibi halkın töresini korudular (Burada ‘boylar konfederasyonu’ çevirisi çok anlamsızdır; bağlam açık bir biçimde ‘barış hali’ anlamını vermektedir: çünkü bu kelime sözdizimsel olarak soyut *törü* kelimesine ‘yasal düzen’ eşdeğer olarak kullanılmaktadır ve aynı şekilde mantıksal olarak sadece soyut olabilir)” (Doerfer TMEN II:195).

Üzerinde durduğum el kelimesinin daha Eski Türk Yazıtlarında ‘barış’ anlamına gelip gelmediği sorunu, bu anlamı şüpheye yer bırakmayacak şekilde ancak XXI. yüzyılda belgelenebildiğinden tek bir örnekle çözülemez. *el* kavramı, bir araya gelmiş olan boy birlikleri arasında bir barış hali olduğu için, *el* kelimesi “barış” anlamına gelmese de diğerleri yanında ‘barış’ olarak da yorumlanabilir.¹⁰

Clauson’a göre el’in en eski anlamı şöyledir: “Krallık, bağımsız bir kural koyucu tarafından yönetilen veya organize edilen siyasî birimdir” (Clauson ED:121). Clauson, kelimenin temel anlamından XXI. yüzyıldan itibaren, ama daha önce değil, ‘barış’ anlamının geliştiğini not eder. Türkler, devletlerarası politikanın içine çekildiği için *el* sözcüğü, devletler arası anlam kazanmaya başlamış ve ‘devletler arası organize ilişkiler’ anlamını gelmiş, bundan bir başka anlam ‘barış’ doğmuştur. Buna uygun olarak Clauson yukarıdaki ‘*Türk bodunuñ elin törüsün tuta bārmiş eti bārmiş* cümlesini: “Krallık” şeklinde çevirmiştir. Türk halkının ülkesini töresini kontrolü altına almış düzenlemiş” (Clauson ED:354) . Ama Clauson’a göre “barış” kavramı değil, “imparatorluk” söz konusudur.

Erdal’a göre Eski Türkçede iki sestüş sözcük bulunmaktadır. Eğer bu eski Türkçe *el* sözcüğü doğru biçimde anlaşılırsa, onun Çuvaşça *yal* ‘köy’ ve Volga Bulgarcası *iäl* ile aynı olan “boy, boy yaşam alanı” anlamına gelen sözcük olduğu görülür¹¹. Diğer sözcük yani bir sıfat olan *el* ‘uyumlu, ittifak içinde barışçıl’ anlamı ile Karahanlı Türkçesi dil malzemelerinde belgelenmiştir. Bu iki sözcük Türkçede birbirinden ayırt edilemez hâle gelmiştir. Erdal, Doerfer’in yukarıda zikrettiğim (*el* ‘barış ortamı’) çevirisini şüpheyle karşılamıştır. İlk Türk kağanı Bumin ve İstemi Kağan’ın

10 Bu kavramı Kaufmann, E., Friede: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (Hrg. v. Erler, A-Kaufmann, E., Berlin 1971 B1:1275-1292) künyeli eserin ilgili bölümüyle karşılaştırmış. Türk Yazıtları’nda aslında barış hâlini yaratmak ve onu korumak anlamında iki söz var: baz qıl- ‘barıştırmak, (bir yeri/halkı) kontrolü altına almak, boyun eğdirmek’(Clauson ED:388) ve yağısız qıl- ‘savaştan uzak tutmak’ (Clauson ED:908).

11 Erdal (1993: 81-99): Eski Türkçe’de el’in çoktan beri “bölge, ülke” olduğunun kabulü şüphe götürür; çünkü bu anlam Volga Bulgarca’sı ve diğer Türk dillerinde aynı zamanda geliştirilmiş olmalıdır. Volga Bulgarları ve Osmanlılar gibi yerleşik Türk halklarında devlet yapısında eyalet sistemi önemlidir.

tahta çıkışından bahseden kontekste hiçbir şekilde muhafaza edilen bir barış hâli anlamı olmadığı için, hem tarihî arka plan açısından, hem de mantık açısından uygun değildir. Aksine orada organize edilmeye ve sağlamaştırılmaya muhtaç bir kabileler konfederasyonu söz konusu edilmektedir. Erdal, “kabileler konfederasyonu” anlamının, “hukuksal düzen” olan *törüye* göre daha soyut bir kavram olup olamayacağı problemini ortaya atmıştır (Erdal 1993: 84-86).

Pritsak, Doerfer’in TMEN’deki çalışmalarına dayanarak *el*’i ‘nomadic Pax’ (göçer barışı) şeklinde yorumlamıştır. Pritsak’ta *pax*; (yerleşiklerdeki “imparatorluğun” tersine) ‘barış, göçebe geniş aile konfederasyonu ve bozkır imparatorluğu’ anlamına geliyordu. *El*, Orta Çağda, Batıdaki ‘kralın barışı’ anlamına gelen *pax regis* ile karşılaştırılabilir. Hükümran kağanın görevi, politik düzenlemeyle kabilelerin organize edilmesi ve *el* “pax” diye adlandırılan barışı muhafaza etmektir (*elig tut-*). Pritsak’a göre göçerlerin barışının ortaya çıkışı, hükümdar ailesinin yönetimi altındaki göçer beylerin ittifakı ile yabancı tüccarlar arasındaki ortak çalışmanın sonucuna bağlıdır. Tüccarlar önce göçer hükümdarın kapital ihtiyacını garantilediler. Yabancı tüccarlar, bu imparatorlukların barışıyla (*el*) eskiden beri sadece uzak ticaret yollarına sahip oldukları için ilgilendiler (Pritsak 1981:13-17, 1988:749-751). Pritsak kendi teorisinin temeli olan *el* sözcüğünün anlamını ‘barış’ şeklinde oluşturmuş; fakat bu yöntem etimolojik açıdan şüphe taşıdığı için çok tartışılmıştır.

Golden’e göre *el*, *bodun* sayesinde elde edilen politik bir güç anlamındadır. Bu sözcük ‘hükümranlık, boy birliği, boy organizasyonu, millet, devlet, devlet teşkilâtı’ ve sözün kısası ‘siyasal düzen, anayasa’ gibi anlamlara gelişmiştir (Golden 1982: 50).

Eski Türkçe-Rusça Sözlük’te *el*: 1) ‘plemennoy soyuz (boylar birliği; birlikte yaşayan kabile, uruk veya boylar), plemennaya organizatsiya (kabile, uruk veya boylar organizasyonu, düzeni); 2) narod (halk); 3) gosudarstvo (devlet), administrativnaya edinitsa (il birliği kurmak)’ anlamına gelir ve *el tut-*: 1) ‘imet (halk)’ plemennuyu organizatsiyu (boyları birliği kurmak), 2) upravljat’ plemennim soyuzom (boy birliğini yönetmek), byt’ vo glave plemennoy organizatsii (boy birliğinin başında olmak)’ şeklinde açıklanmıştır (DTS:168-169).

Vasary’nin problemi *el* sözcüğünün devlete ilgili bir kavram olup olamayacağıdır. O, *el* ile Kagan’ı birbiriyle tamamlamaya yoğunlaşmıştır. *El* ‘güç, gücün organizasyonu’ (Türk halk(ın)a (*Türk boduniñ eli*) ve Türk halkını temsil eden idarecilere (*qağan eli törüsü*) aittir. *El*, fethin bir sonucudur ve akın(cı)lar devam ettikçe var olacaktır. Modern bir devlet kavramı, modern devlette barışın normal ve yasal, sava-

şinsa yasalara aykırı olmasıyla *el* ‘göçer devlet’ anlayışından ayırt edilir¹². Fakat savaş olmadan da *el* parçalanabilir. *El*, boy konfederasyonlarınca oluşturulan bir çerçevedir ve Vászary’ye göre, yalnızca devleti kuran halk ve onların temsilcileri (*ellig qağanlığ bodun*) olan kağanın elindeki devletsel güce aittir. (Vászary 1983: 199-202). Türklerde devlete ait bölgesellik ikeleri yoktur. Kağan halklarını (*bodun*) daima organize eder; *el* tüm boy konfederasyonuna ait özel bir toprak olmasına rağmen hiçbir çağda bir bölgesel oluşum anlamını taşımamıştır (Vászary 1983: 211).

Orta Çağ uzmanı Szücs *el* kavramını birincil olarak boy birliği, ikincil olarak asli birimin aile olduğu grup olarak tanımlamıştır. Bu kavram sonra boy konfederasyonu anlamına değişti ve o bunu organize olan birleşik yapının bir hükümrân tarafından yönetilmesi şeklinde anlamıştır. Buna göre *el*, sadece boy konfederasyonu şeklinde somut birlikler değil, aksine bir hükümrânlık yapısı yarı somut bir organizasyon kavramı anlamındadır. Kavramın anlam alanı, imparatorluğun kuruluş sürecinden önce daha da genişlemiştir, çünkü devlet birbirinden farklı kavim birlikleri tarafından düzenlenmişti. Türklere göre *el*, kağanın güç alanıdır ve Eski Türk Yazıtları’nda *el* ile *qağan* birbirine açık şekilde bağlıdır. Szücs’e göre *el* ‘devlet’ şekliyle tercüme edilemez, zaten böyle bir soyutlama göçer Türklere yabancıdır. Göçerlerin böyle açık ve değişken yapısı Orta Çağdaki sınıflama kavramı *regnum* (krallık) ile kıyaslanamaz. *El*, Yazıtlara göre somut bir güç organizasyonu, boy konfederasyonlarının oluşturduğu bir kitle ve onun coğrafik, siyasî çerçevesi, aynı zamanda da güç ve hükümrânlık anlamındadır (Szücs 1992: 197-198).

Scharlipp *el*’i ‘devlet’, yani bütün insanların ve en yüksek yöneticinin, yani kağanın egemenliğindeki taşınabilir mülkiyet; politik açıdan bağımsız bir devlet organizasyonu olarak tanımlamıştır (Scharlipp 1992: 36).

Kürşat-Ahlers, kitaplarında “step halklarının eski bir devlet yapısı” anlamında küçük bir bölümünü *el* kavramına ayırdı. Bu bölümün başlığı “Bölgesel Terimlerin Temel Yapısı”dır. Onlara göre *el*, ‘devletin bir bölgesinin adıdır ve o bölge sosyal bir organizasyon ile, yasalar (*törü*) tarafından kurulur’. Fakat onlar bundan başka *el*’in aynı zamanda coğrafik hem de sosyal ve dinî bir kavram olduğuna dikkat çektiler. *El* ve Ötüken Platosu -ki orada Türkler atalar kültüne sahipti ve bu sayede elde edilmiş kutsal ve geleneksel hükümrânlık, bu durumdan kaynaklamamış ruhsatname ile garantilenmişti- arasında çok sıkı bir ilişki vardı. Kürşat ile Ahlers atalar kültürünü eski

12 Vaszary’nin devlet kavramı anlayışı Avrupa’ı geç Orta Çağ’a aittir. Eskiden savaşlar, Büyük Karl’ın orduları örneğinde olduğu gibi devlet kuruluşunun normal bir arazıydı. Devlet sınırlarında bir barış hâlinin var olduğu bir yalan değildir.

yer kültüründen arta kalan meşhur atalar mağarası olarak yorumladı ve sonuç olarak şöyle yazdılar: *Yüzyıllar geçtikçe yer kültürü, Ötüken aracılığı ile siyasi el kavramına dönüştü. Bu kavram, sadece yükselen Göktürk İmparatorluğunun devlet kurma sürecinin yüksek bir aşamasındaki 'devlet alanı' nı ifade eden bir terim değil, aynı zamanda 'merkezî alanın' cazibe bağlantısını da ifade ediyordu.*"¹³

Ula Johansen'e göre *el*, oranın hükümler klanının hanedanını¹⁴ yani hükümdar ailesini anlatacak şekilde çevrilmeliydi. Bu yönetici aile, gök tarafından kutsal bir hükümlerlik ruhsatnamesiyle donatılmıştı. *Törü* sözcüğü, *el* ile çok sıkı bir şekilde bağlantılıdır, âdet hukukunu temsil eder; fakat aynı zamanda hanedanın imtiyazı ve bu temel üzerine kurulan 'düzen'i temsil eder (Johansen 1994:77-79, Röhrborn 1999/2000:215).

Rybatzki, buna karşılık, *el* sözcüğü yanında coğrafik açıdan 'ülkeyi' de içerecek şekilde olan 'devlet, hükümlerlik' anlamını da vurgulamış (Birbiriyle zıt bir çift olan *bodun*, etnik bakış açısını; *el*, coğrafik bakış açısını içerir.) (Rybatzki 1997:77).

Buradaki genellemelerden bu kavram çifti *bodun* ile *el*'in tek boyutlu açıklanmaya imkan vermediğini çok açıkça gördük. Ben burada, ilgili temel anlamları çeşitli açılardan yeniden biçimlendirmeyi deniyorum. Diğer yandan da yan anlamları tarihî bakışla bir hiyerarşi içinde düzenlemek ve *el* ile *bodun* arasındaki bağlantıyı belirlemek amacındayım. Önce *bodun* sözcüğünün yazılı kaynaklarda kullanım sıklığı hakkında bir tablo ile gösterelim.

Büyük Yazıtlardaki <i>Bodun</i>	Türk Adıyla Birlikte	Etnik Adlarla	Toplam
Kül-Tegin Bilge Kağan	33	46	124
Tonyukuk	12	6	30
Ongin	3	0	5
Küli-Çor	2	1	4
Şine-usu	3	4	20
Terhk	2	3	24
Tez	0	0	3
Toplam	55	60	210

13 Kürşat-Ahlers (1994: 325-326). 'Vatan, iyi ülke' kavramlarının izleri bozkır halklarında bulunabilir (Szűcs 1992: 243-245). Vasary'ye göre yer-sub 'yer-su' bir boyun ülkesinin ilişkisiyle anlamlandırılabilir (Vasary 1983: 208-209).

14 Pritsak Eski Türkçe uğuş sözcüğünü hanedan diye yorumladı (1988: 756-757).

Bodun sözcüğü daha çok etnonim ilgisiyle mevcuttur. Türk Devletleri Yazıtlarında 163 defa zikrediliyor: 103 defa etnonim anlamıyla, bunun 50'si *Türk bodun*¹⁵ biçiminde, 53'ü de diğer halkların adlarıyla kullanılmıştır¹⁶. Göçer halklar bir boylar birliği şeklindeydi. Szücs, Wenskus'un (1961), Kavimler Göçü Çağında Germenler'in Sosyal Düzeni'ni inceledi ve Türk Devleti halkları ile göçer Macarların (Hunlar) erken tarihini ihtiyatla topladı¹⁷. Bu teori yakın bir geçmişte Göçkenjan tarafından Çoban Halklar için genelleştirildi (1989:24-36), Ludwig tarafından Hazarlara (1982) ve Pohl tarafından da Avarlara (1988) uygulandı. *Gens* (ahali) kavramı kesin bir mutlakçılıkla göçer kabile birlikleri için kullanılmıştır. Bu dünyasal yapı, dil ve kültür birliğine sahip olduğuna inanılan insanlardan oluşmuş büyük bir grubu tasvir ediyor. Bu alt grubun bağluları, menşe/soy topluluğu şeklinde düşünülüyordu. Bu muhayyel, birçok türeyiş efsanesinde geri yansıtılır. Soyun ortaya çıkması inancının nakli, bu alt grup üzerinde ve kabile birliğinde nispeten oluşan dil ve kültür birliğinin oluşumu yalnız süreli siyasî yapılarda gerçekleştirilebildi. *Gens* kavramı, hanedanlık veya kağanlık kurumu anlamlarından ortaya çıkarak menşe birliği toplumu ve siyasî birlik fikrinde birleşti (Schulze 1990:26). Bu yapısal birliklerin tabakalara ayrılması sosyolojiktir. Fakat çoğunluğu teşkil eden birlik dışındakiler, hukukî yapı birliğine tabiiydiler. Hanedanlık fikrini taşıyan genler; bütün soyun, geleneğin ve kültürün muhayyel birliğinde ve o dünyanın ortak dili sayesinde

15 Türk sözcüğünün etnik bağıntıyla birlikte yorumu tartışmalıdır (Scharlipp 1992: 15-17). Tezcan'a göre Türk bodun 'hanedan (ve) halk'tan oluşmuş bir birleşik sözcüktür. Bu hiç savunulamaz bir düşüncedir; çünkü bodun sözcüğü genellikle diğer etnik adlarla kişi zamirleri olmaksızın kullanılıyor ve beyler bodun ifadesi de hanedan ile halk farkını anlatmaktadır (Tezcan 1991: 357-375).

16 Etnik adlar ile geçen *bodun* örnekleri:

az bodun KT 019 = BQ 016; KT 020 = BQ 017; BQ 026; KT N2; KT N3

basmil bodun BQ 025

çik bodun BQ 026; SU S2; id.

ediz bodun KT N6

izgil bodun KT N3, N4

oğuz bodun KT 020=BQ 023; BQ 033; BQ 034; T 62; Te N1

on oq bodun KT 019=BQ 016; T 30; T 42

qarluq bodun KT N1=BQ 029; BQ 029; id. BQ 040

qırqız bodun KT 020=BQ 017; KT 035=BQ 027; T28

qıtan bodun KT 028=BQ 023; KT N11

soğdaq bodun BQ 025; KT 039; KT N12; T46

tabgaç bodun KT S4=BQ N3; KT 04=BQ 05; KT 06=BQ 06; KT 07=BQ 07; KT 014=BQ 012

tañut bodun BQ 024

tarduş bodun KT 017=BQ 015; Küli-Çor E2

tatabı bodun KT 028=BQ 023; BQ 039; KT N11

toquz oğuz bodun KT 014=BQ 012; BQ 035; T9; SU N5

toquz oğuz begleri bodunı KT S2; KT N4

tölis tarduş bodun KT 013=BQ 012; SU 07

türgiş bodun KT 018=BQ 016; KT 037=BQ 027; KT 038; KT 039; KT 040

uygur bodun Te N2

17 Szücs, Macarlar monografisini 1970 yılında yazdı; fakat o, yazarının ölümünden (1988) sonra 1992'de yayımlandı.

aktarılarak gerçekleşti, idare ediciye siyasi bir tabiiyet (Loyalität) ve grup dışına ait olanların bilinçliliği, hukuk birliği anlayışıyla birleşti (Wenkus 1961, Szücs 1990: 11-37, Pohl 1994:9-26). *Bodun*'un bir kağanlık kurumu olup olmadığına ait problem, eğer *bodun* sözcüğü hanedan olmanın en önemli karakteristikleri uyabilirse, ancak o zaman cevaplanacaktır.

Yukarıda bahsedilen her bir göçer halk, kendi türeyiş efsanesine sahiptir. Çin kaynaklarında, Türklerin türeyiş efsaneleri –Kırgızların, Uygurların da– aktarılmıştır. Türklerin Orta Çağ'daki birliklerinin köken efsaneleri İslâmî ve Batılı kaynaklarda da zikredilir¹⁸. Kendi alt grubunun boy birliği üyeleri yani *bodumu*, aynı soyun topluluğu şeklinde ele alınıp kabul edilebilir.

Bodun sözcüğünün etnolojisi sanırım soyluların düşünme biçimiyle bağlantılı şekilde ortaya çıktı: *Bod* 'beden, vücut' alt anlamı; 'hanedan ailesi, boy' olarak düzenli gelişme modelinin ilkelerine uyumlu bir tarzda, kan akrabalığıyla birlikte düşünülebilir şekilde gelişti. Ortaklaşma veya çoğul anlam olarak *bodun* (Erdal 1991:92), bizi tahminen bu şemadaki gibi büyük bir oluşuma yani boy birliğine aktarmıştır.

Aynı düşünce biçimini yazıtlar bize gösteriyor: *ulayu iniyegünüm oğlanım biriki uğuşum bodunum* (KT S1=BK N1) "Benden sonra gelen küçük kardeşlerimin, oğullarımın, ailemin (soyum) ve milletimin hepsi" (Thomsen 1924: 140, Tekin 1968:261). *bir kişi yanılırsa uğuşu bodunu bişükünge tegi qıtmaç ermiş* (KT S6=BK N4) "(İçimizden) bir kişi yanılırsa, soyunu ya da halkını –ihtiyatlı konuşalım– gaflete düşmekten koruyamaz"¹⁹. Soy-aile (uğuş), soyların ortaya çıkmasıyla birlikte en eski grup olarak tanımlanmalıdır. Kan bağı prensibi böylelikle alt grup *boduna* aktarıldı. Bu süreç, çok sıkı bir bağlantı içinde *uğuş bodun* sözü tarafından tekrar aydınlatılıyor.

Ortak bir kökene olan inancın bir izi aşağıdaki cümlede de vardır: *Türk bodunuğ ölüreyin uruşsıratayın*²⁰ (KT 010 = BK 09) "(En iyisi) Türk milletini öldüreyim ve "soyunu ortadan kaldırayım" (Thomsen 1924:146, Tekin 1968:265). *Urişsırat-* fiili, 'çekirdek, menşe/ nesil' (Doerfer TMEN II:46-52) *urug* kökü ile

18 Türklerin Türeyiş Efsaneleri hakkında, Sinor (1982: 223-257); Uygurlar ve Kırgızlar için, Golden (1992: 117-120, 155, 177); İslâmî kaynaklar için, Martinez (1982: 109-217); Göckenjan-Zimonyi (2001: 95-100, 117-121, 140-142); Avarlar için, Pohl (1988: 31-37); Tuna Bulgarları için, Beşevliev (1981: 299-313); Macarlar için, Szücs'ün (1992: 116-130) eserlerine bakınız.

19 Thomsen (1924: 142). Bu cümlenin yorumu çok farklı şekillerdedir: Clauson ED (: 595); Tekin (1968: 262); fakat sözkonusu sıkı irtibatın anlamı açıktır.

20 Clauson ED (: 220): "Türk milletini öldüreyim ve onların neslini kurutayım"; Gabain (1950: 347) uruşsırat- 'nesilsiz kılmak'; Tekin (1968: 391): 'gelecek nesillerini yok etmek için onları öldüreceğim'.

olumsuzluk eylem son eki *-sıra* ve oldurganlık *-t-* ek parçalarıyla aydınlatılmış oldu (Erdal 1991: 508). Bir halkı (*bodun*) öldürmek, soyunu yok etmek; yani soyundan gelinen aileyi yerle bir etmek anlamındadır.

Millet adı, hanedanlık fikir şemasının çok önemli bir yapı taşıdır (Wenkus 1961:59-60, 141). *Türk bodun atı küsü* (KT 025-26 = BK 020-22). “Türk milletinin adı ve şanı” sözüyle sıkı bir bağlantının, bu bakış açısının göçer halklarda hâlâ yaşamaya devam ettiğine dair bir ispattır²¹.

Kağanlık kurumunun oluşumunda menşe/soy ailesi, büyük bir birliğe aktarıldı. Bahsettiğim siyasi uyum, çok sıkı bir irtibat halinde *üç qarluq* ‘üç Karluk’ oldu. Bunun anlamı, Karluk boyunun yönetimi altındaki üç kabileden kurulmuş bir birliktir. Politik çerçevede sürekli değişim yoluyla gerçekleşen bazı değişimler görüldüğünde etnik birliğin siyasi etkiye sahip çekirdek geleneği amaçlanır (Szücs 1992:198-190, 230-231). Göçer kağanlık kurumunun siyasi sağlamlığını yerleşik gruplarınkinin sağlamlığı ile karşılaştırabiliriz. En az 200-300 yıllık aynı adı taşıyan birden çok birliğe kaynaklarda rastlayabiliriz. Uygurlar, VIII. asır ortalarında siyasi yürütmeyi *toquz oğuz* ‘Dokuz Oğuz’ birliğinden teslim aldı. Bundan sonra bu birlik Çin kaynaklarında genelde “Uygur”, Müslüman kaynaklarında da *toquz oğuz* diye adlandırıldı. Şine-usu Yazıtları’nda çift adıyla *toquz oğuz on uygur*’u (N3) değişimi yansıttığı şekilde görürüz. Dokuz Oğuz’un dokuz kabilesi Uygur kabilesince kuşatıldı ve yeniden düzenlenerek Uygur İktidarı altında on kabilenin yeni birliği olarak ortaya çıktı (Czegledy 1972:272-281, Göckenjan 1980:64).

Literatürde zikredildiği gibi *bodun* sosyal açıdan iki tabakayı kapsar: *begler* ‘seçkinler’ ve *bodun* ‘avam, sıradan halk’ Bunu *begler bodun* ifadesinden anlayabiliyoruz. Bunun yanında *bodun* sözcüğü *gara bodun* ‘kara halk’ diye alt tabakayı ifade eder şekilde kullanıldı. Bu yan anlam bize kağanlık kurumunun çok sıkı düzenlendiğini, aynı zamanda da soy ailesinin en altında olduğunu ve bu yüzden de geleneğe ve hukuk birliğine dayandığını gösteriyor.

Bodun aslında birçok kabileyi aynı birlik içinde düzenleyen ve o yapının üyelerini soy ailesi, kültür topluluğu ve dil topluluğu şeklinde etnik birlik şeklinde düşünebileceğimiz bir ‘kağanlık kurumu’dur.

Türkler hem göçer hem yerleşik halklarla komşuydu. Fakat onların yapıları, *bodun* şeklinde anlaşılan soy düşünce şemasına hiç uymuyordu: *Tabgaç, Bökli,*

21 Halkın adı ve şanı, birliğin siyasi durumuyla bağlantılıdır. Zimonyi (1997: 465-467) ile karşılaştırınız.

Sogdaq, Töpüt, Purum, Berçiker ‘Çinliler, Koreliler, Sogutlular, Tibetliler, Bizanslılar (KTO4=BK) ve Persler (KTN 12). *Bodun* genel anlamli sözcüklerle birlikte de kullanılır: *ıraq bodun* (KT S5=BK N4) ‘uzakta yaşayan millet’; *tört bulunğdaqi bodun* (BK N9, BK N10, KT 02 = BK 03, KT 030 = BK 024, Terkh W4) ‘Dünya’nın çevresindeki milletler’; *ay tuğsıqdaqi* (Terkh W3) *kün tuğsıqdaqi bodun* (Terkh W3, Tez 16) ‘Doğu ve Batı milletleri’; *bäryäki bodun quryaqi bodun quryaqi yiryagi öñräki bodun* (T 17) ‘Güneyde yaşayan milletler; batıda, kuzeyde ve doğuda yaşayan milletler’. Türklerin bakış açısıyla kağanlık kurumları bütün dünyaya yerleşti, başka bir deyişle, insanlığın yapısı yalnızca kağanlık kurumlarından oluştu.

Bodun, bir açıdan siyasi düzenlenmiş bir yapıydı, fakat onun siyasi durumu, eski göçerleri anlaşılması kolay iki çeşit kağanlık kurumu şeklinde ayırdı: *elliq qağanlıg bodun* (KT 09=BK 08-9) ‘Kağanlı ve el’li kağanlık kurumu’ ve *elsirätmiş qağan-sırätmiş bodun* (KT 015=BK 013, KT 018=BK 015) ‘Kağansız ve el’siz kağanlık kurumu soyu’ (Erdal 1991: 507). Yukarıdakilerin ilki; bağımsız iktidar düzeyi (*el*) ile onu yöneteni (*qağan*) içeren bir boylar konfederasyonudur²². İkincisinin durumu Yazıtlara göre Çinli yönetimin altındaki Türkleri tarif ediyor: *elsiremiş qağansıramış bodun, küngedmiş quladmiş bodun, Türk törüsün içgımmış bodun* (KT 013 = BK 012) ‘Kağansız ve el’siz toplum, esir ve esirelerin topluluğudur; ki o topluluk Türk yasalarını unutmuştur’.

Önceden bağımsız iktidara sahip ya da diğer bir yönetimin altında yaşamış olan ama şimdi başkasına tâbi toplum hakkında, kendi soyunun devlet temsilcisi veya emanetçisi olan kağanın bildirisini okuyalım: *töliş tarduş bodunug anta etmiş yabguğ şadıg anta bermiş* (KT 013 = BK 012) “O Töliş ve Tarduş milletlerini düzenledi, onlara bir Yabgu ile bir Şad verdi” (Thomsen 1924: 147; Tekin 1968: 265); *çik bodunqa tutuq bertim* (Sine-usu S2) “Çik milletine bir Tutuq verdim” (Ramstedt 1913: 26). Bu alt yapılar da devlet temsilcisine göre tanıtılıyor: *eki eltäbärlig bodun* (BK 038) “İki elteberli millet”.

El’siz ve kağansız toplumlar “az” (*az*), “yoksul” (*çıgan*), aç (aşsız) ve çıplaktır (*tonsuz, yalan*). Yöneticinin vazifesi kendi birliğinin siyasi bağımsızlığını güvenli kılmak ve ondan sonra da kendi iktidarı altındaki diğer toplulukları düzenlemektir. Başarılı kağan kendi halkını refaha kavuşturur: *ölteçi bodunug tırgürü igittimyalan bodunug bay qıltım az bodunug üküş qıltım* (KT 029 = BK 023) “ölen halkı hayata

²² Bu birlik esasında, sadece çok eski bir ad ve sanı (at, kü) muhafaza ettiriyordu. Türkler, el ve kağan ile aynı zamanda *Ötüken yış bodun* ‘Ötüken Platosu’nun birliği’ni anlatıyorlardı.

geri döndürdüm, çıplak halka giysiler temin ettim, yoksul halkı zengin kıldım, sayıca az olan halkın nüfusunu çok arttırdım” (Thomsen 1924:150; Tekin 1968:268).

Toplum olma sürecini, *bodun* ile ilişkili eylemlerin üslubuyla açıklayalım²³.

1) *ter-*, *quvrat-* ‘toplamak’

Dağılmış birlik önce bir araya getirilmelidir: *ilgärü qurıgaru sülöp termiş*

23 *Bodun* ile kullanılan eylemler:

<i>al-</i>	‘yakalamak’(Clauson ED: 124) KT 02 = BQ 03 ~baz qıl-; BQ 029 ~ölür-; Şine-usu W3; Terh N1
<i>bol-</i>	yoq bol- ‘tükenmek’(Clauson ED: 895) KT 011 = BQ 010; KT N3; BQ 033 ~öl- küñ qıl bol- ‘erkek ve dişi köleler olmak’(Clauson ED: 726) KT 020 = BQ 017 yağı bol- ‘düşman olmak’(Clauson ED: 898) BQ 026; KT 039; KT N2
<i>buz-</i>	‘yok etmek, zarar vermek’(Clauson ED: 389) BQ 024; BQ 025; BQ 039
<i>et-</i>	‘insanları organize etmek’(Clauson ED: 36) Küli-Çor 02; KT S3 = BQ N2; KT 016 = BQ 014 ~igid-; KT 019 = BQ 016 ~yarat-; KT 20 = BQ 017; KT 021 = BQ 017 ~qontur-; KT 021 0 BQ 018 ~qontur-; KT 039; T 43 ~yığ-
<i>içgär-</i>	‘zapdetmek’(Clauson ED: 25) BQ 026 ~al-; Terkh E8
<i>içik-</i>	‘boyunduruk altına girmek’(Clauson ED: 25) KT 38; T 28 ~yükün-; Şine-usu 06-7, S10
<i>igid-</i>	‘beslemek’(Clauson ED: 103) KT 016 = BQ 014 ~et-; KT 28 = BQ 023; KT 029 = BQ 023; T 43
<i>kör-</i>	‘kurallara uymak’(Clauson ED: 736) KT S2 = BQ N2; KT 030 = BQ 024 ~baz qıl-, yağısız qıl-; T 1
<i>öl-</i>	‘ölmek’(Clauson ED: 125) KT 028 = BQ 022 ~yit-; KT N4, N6; BQ 033 ~yoq bol-; T 3
<i>ölür-</i>	‘öldürmek’(Clauson ED: 151) KT 010 = BQ 09 ~uruğsirat-; KT 040 ~al-; BQ 029 ~al-
<i>qıl-</i>	baz <i>qıl-</i> ‘pasifize etmek, subjugate’(Clauson ED: 388) KT 02 = BQ 03 ~al-; KT 030 = BQ 024 ~yağısız qıl-,
<i>kör-</i>	bay <i>qıl-</i> ‘zengin kılmak’(Clauson ED: 384) KT 029 = BQ 023 <i>üküş qıl-</i> ‘çoğaltmak, arttırmak’(Clauson ED: 118) KT 029 = BQ 024 tonluğ <i>qıl-</i> ‘giydirmek’(Clauson ED: 512) KT 029 = BQ 023 yağısız <i>qıl-</i> ‘düşmandan kurtarmak’(Clauson ED: 908) KT 030 = BQ 024 ~baz qıl-, kör- yoq <i>qıl-</i> ‘yok etmek’(Clauson ED: 895) Şine-usu 02
<i>qontur-</i>	‘(insanları bir yere) oturtmak, kondurmak’(Clauson ED: 636) BQ N11; KT 021 = BQ 017 ~et-; KT 021 0 BQ
018 ~et-;	KT 038
<i>quvrat-</i>	‘toplamak’(Clauson ED: 586) KT S10 = BQ N7; Şine-usu N5 ~ter-
<i>ter-</i>	‘toplamak, birleştirmek’(Clauson ED: 529) KT S10 = BQ N8; BQ 029, 034; Şine-usu N5 ~quvrat- yarat- ‘uygun bir devlet gerçekteştirmek’(Clauson ED: 959) KT 019 = BQ 016; ~et-; KT 020 = BQ 017, ~et-
<i>yığ-</i>	‘toplamak, düzenlemek’(Clauson ED: 897) T 43 ~et-
<i>yit-</i>	‘ölmek, mahvolmak’(Clauson ED: 885) KT 028 = BQ 022 ~öl-; Ongin F3
<i>yükün-</i>	‘baş eğmek, denileni yapmak’(Clauson ED: 913) T 28 ~içik- uruğsirat- ‘bir soyu ortadan kaldırmak’(Clauson ED: 220) KT 010 = BQ 09 ~ölür-

quvratmüš (KT 012=BK 011) “Onun (Elteriš) fetih alayı burayı ve orayı aldıktan sonra kendi insanlarını bir araya (o) getirdi” (Scharlipp 1992: 31, Tekin 1968: 265). Bu demektir ki yönetici, birliğin başındaki yöneticileri de toplayabilir.

2) *et-*, *yarat-*, *yığ-* ‘düzenlemek’

~ *qontur-* ‘kondurmak, yerleştirmek’, ~ *igid-* ‘beslemek’

Kendi birliğini veya yabancı bir birliği düzenleme metotları arasında farklılıklar vardı. Bir kumandan, eğer bağımsız bir birlik (*el’li ve kağanlı bodun*) kurmak isterse, önce halkı bir araya toplar (*ter-*, *quvrat-*), sonra o boy birliğinin göç alayını belirler. Çünkü göçerler her yıl yayılım alanlarını 4-6 kez değiştirirler (Uray-Köhalmi 1989: 48). *Qontur-* eylemi ‘göçürmek’ veya ‘yerleştirmek’ değil de aksine ‘göç yolunu tespit etmek’tir. Genelde yerleşik devletler, çoban halkları yerleştirmek ve bu sayede onları pasifleştirmek için uğraşırlar. Kağan birliğin refahını güvence altına almalı(*igid-*)dir. Bu durum önceden detaylı bir şekilde tasvir edilmiştir (*tonluğ*, *bay*, *üküş*, *gil-*).

Diğer birlikleri düzenlemek, yönetici tarafından tayin edilen devlet temsilcisi-ni aşağı toplum üzerine yerleştirmektir (*yabğu*, *šad*, *ettäbär*; *tutug ber-*). Kağan, onun göç alayını (*qontur-*) tespit eder. Bu toplum, ayrıca savaş göreviyle yardımcı halk olmakta ve vergi mükellefi olarak gelir sağlamaktadır. *Ešig küčig ber-* ‘görevi ifa etmek’ ifadesi bu konuyu aydınlatır²⁴.

3) *ičik-*, *yükün-*, *kör-* ‘boyun eğmek, korkmak’

ičgär-, *al-*, *baz qıl-*, *yağısız qıl-* ‘boyun eğdirmek, tabii kılmak’

Siyasi bağımsızlığın çözümlenmesini iki ayrı bakış açısına göre bu eylemler tekrar açığa çıkardı.

4) *öl-*, *yoq bol-*, *yit-* ‘ölmek, yok olmak’

ölür-, *yok qıl-*, *buz-*, *uruğsirat-* ‘öldürmek, yok etmek’

Birliğin çözümlenmesi ve yok oluşu iki türlü açıklanabilir. *Türk bodunu* olarak kendi bağımsızlığını ve kağanını kaybederse, birlik Türk Yazıtları’na göre ortadan kalkmış olur. Fakat bu yapı bir kumandanın yönetiminde gerçekte yaşamına devam eder. Burada *yok etmek*, toplumu aşağılara atmak anlamındadır. Bunun bir delili *ölür-* ile *al-* ‘aşağıya at-’ eyleminin birlikte görünmesidir: *qara türgiš bodunuğ anta ölürmüš almüš* (KT 040) “Orada aşağıya attı ve o, bütün Türgiš bodunuğ öldürdü” (Thomsen 1924:153, Tekin

²⁴ Doerfer bu sözü etraflı bir şekilde araştırdı ve eski yorumlardaki iş ‘iş’i, eš ‘görev’ şeklinde karşı ilk element olarak açıkladı (Doerfer 1993: 69-74, Zimonyi 1997: 462-464).

1968 :270); *qarluq boduniğ ölürtüm anta altım* (BK 029) “Karluk halkını yok ettim ve onları boyunduruk altına aldım” (Thomsen 1924:153, Tekin 1968:276). Yok etmenin öteki anlamı gerçekte birliğin siyasî yapısını dağıtmaktır. Böylece aşıya itilenlerin iktidarı ambargo altına alınmış oldu. Şine-usu Yazıtı’ndan aktarılan parçadan yok etmenin sebebi çıkartılabilir: *qara igil bodun yoq qılmadım äbin barqin yilqisin yulimadım qiyin aydim turğuru qotim kântü bodunim tedim udu kâliñ tedim qodup bardim kâlmâdi yiçä ärtim burğuda yetdim törtnç ay toquz yanıqa süñüşdim sançdim yilqisin barimün qizin qudazın kälürtim* (O 2-3) “Fakat bütün avam halkı yok etmedim. Evini ve çiftliğini, at sürüsünü yağma etmedim. Cezalandırılmaları için emrettim. Onları, hayatta bırakarak terk ettim. Siz benim kendi halkımsınız, dedim. Onlardan ayrıldım ve uzaklaştım. Onları tekrar takip ettim ve Burgu’da onlara yetiştim. Dördüncü ayın dokuzuncu gününde savaştım ve kazandım. At sürüsünü, hayvanlarını, kız kardeşlerini ve kızlarını beraberimde getirdim” (Ramstedt 1913: 18-19). Boy konfederasyonunun çökertilmesine rağmen geleneğini ‘taşıyan çekirdek toplum’un adı daha sonra genellikle su yüzüne tekrar çıkar.

Bodun daha çok kağanlık kurumu ailesi anlamındadır, fakat aynı zamanda bir yan anlam da geliştirmiştir: halk, insanlar. Onun bu anlamı, burada dört açıdan ele alınacaktır.

1) Kağanlık düşünce şemasına karşılık başka bir halk kavramı daha vardı: Yönetenin tebaasını oluşturan halk. Buna göre yöneten tarafından alta itilen bütün insanlar, yönetenin bakış açısıyla siyasî anlamda bir *bodundur*. Bu anlama yazıtlarda rastlarız: *Türğiş Kağan Türkümüz bodunumuz ärti* (KT 018 = BK 016) “Türğiş Kağan benim Türklerime, benim halkıma aittir” (Thomsen 1924:148, Tekin 1968:266); *toquz oğuz kântü bodunum ärti* (KT N4 = BK 029) “Dokuz Oğuz benim kendi halkımdı” (Thomsen 1924:154, Tekin 1968:270); *bunça bodun yabğu boduni* (Terhk N3) “bunlar yabgunun halkıdır”. Burada söz konusu edilen sonuç aynı zamanda Avrupa Orta Çağı’nda da geçerlidir²⁵.

2) Yüksek sınıfın (*begler*) karşıtı ‘sıradan halk’ olan *bodun* sözcüğü önceden farklı yerlerde ele alındı.

3) Uygur Yazıtları’nda başka iki anlam daha vardır. Birincisi Terkh Yazıtları’ndadır (N1) : *qan aruq oğuz bodun altı yüz sängüt bir tümän bodun qazğanti* “kağan yorgun Oğuz kabilelerini tutsak aldı ve orayı ele geçirdi. Onlardan yüz general ve on bin savaşçı erkek tutsak etti” (Tekin 1983:51). Oğuzların kağanlık kurumu ailesi, yönetenin emrine on bin savaşçı verebilir. Alt kabileler bu

25 1100’de *gens ungarorum* kavramı bir yanıyla ‘Hun milleti’; diğer yanıyla da *gens monarchiae* yani ‘Hun Hükümdarının tebaası’ anlamındadır. Bundan kasıt kendi milletidir; fakat kavram yalnız özgür olanları kapsamaktadır.

ödeve zorlandılar (Pritsak 1988:765-766). Burada *bodun* ‘savaşçı halk, askerî yardımcı kuvvetler’ anlamındadır.

4) Dördüncü anlamı yalnız bir defa ortaya çıkıyor: *täñrädä bolmış el etmiş bilgä qanım ičräki bodun altmış* (Terkh W6) “Tanrısal kaynaklı Kağanın maiyetindeki insan sayısı altmıştır” (Tekin 1983:51). ‘Saray efradının’ ‘iç halk’ olarak yorumu, ki Tekin bunu tercih ediyor, yeterli görünüyor.²⁶

Bodun kelimesinin anlamları aşağıdaki gibidir.

‘Kağanlık ailesi’ bodunun temel anlamları	Bodun kavramının yan anlamları
1. Soy (Menşe-Türeyiş) Toplumu: a. Köken efsaneleri b. Organik Gelişim Modeli <i>-bod → bodun</i> <i>-oğuş – bodun</i> <i>-uruşsirat-</i> c. Millet adı <i>Türk bodun atı küsü</i> 2. Siyasî Toplum: <i>-toquz oğuz on uyğur</i> 3. Gelenek ve Hukuk Toplumu: <i>bodun = bäglär bodun</i>	1. Hükümdarın Tebaası 2. Sıradan halk (vatandaş) 3. Saray efradı 4. Savaşçı halk, yardımcı kuvvetler
İktidarlı kağanlık ailesi	İktidarsız kağanlık ailesi
<i>Ellig qağanlıg bodun</i> : ‘bağımsız halk’	<i>elsirätmiş qağansiratmış bodun</i> : ‘boyunduruk altındaki halk’ <i>eki eltäbärlig bodun</i> : ‘iki eltäbärli halk’ <i>künädmiş quladmiş bodun</i> : ‘esir ve esire olmuş halk’
<i>Tonluğ</i> ‘giyimli’ <i>Bay</i> ‘varlıklı’ <i>Üküš</i> ‘çok nüfuslu’	<i>Tonsuz, yalay</i> ‘çıplak’ <i>Čiğañ</i> ‘yoksul’ <i>Az</i> ‘az’
<i>İčgär-, al-, baz qil-</i> ‘boyun eğdirmek’ <i>Ölür-, yoq kil-, buz-</i> ‘yok etmek’	<i>İčik-, yükün-, kör-</i> ‘boyunduruk altına girmek’ <i>Öl-, yoq bol-, yit-,</i> ‘ölmek’

26 Belki burada eski maiyet veya maiyet çevresinden bahsediliyor; fakat maiyet grubu hakkında Türklere çok sınırlı izler bulunmaktadır.

El kelimesinin büyük yazıtlardaki kullanım sıklığı aşağıda verilmiştir.

Kül-Tegin, Bilgä-Qağan	34
Toñuquq	9
Ongin	5
Küli-Çor	3
Şine-usu	4
Terkh	12
Tez	6
TOPLAM	73

El sözcüğünün kağan ve *törü* ile çok sık kullanıldığı bu bilgilere göre artık kesindir.

Kağan, gök tarafından tayin edilmiş bağımsız yöneticidir. Bu sayede o kutsallığa da (*qut*) sahip oluyor (Scharlipp 1992:64-66). *El* ve kağan arasındaki ilişki öyle sıktır ki yazıtlarda bir kağandan bahsederken *el* diye genelleştirilir. El ve kağan; Türkleri, Kırgızları (KT 036 = BK 027), Dokuz-Oğuzları (KT N6), Türgişleri (KT 38 = BK 028), Tabgaçları (KT 08 =N BK 08; T 1), Böklileri (KT 04 = BK 05; KT 08 = BK 08) kapsamaktadır. Bu isimler ile o günkü Doğu Asya'nın büyük güçleri aynıdır: Doğu Türklerinin Çin (*Tabgaç*), Tibet (*töpüt*) ve Kore (*bökli*) Devletleri²⁷; Batı Türkleri (*on-oq~türkiş*) Kırgızlar ve Toquz-Oğuzların göçer devletleri.

Güçler arasındaki rekabet veya imparator statüsüne ulaşma gayreti, Tonyukuk Yazıtları'ndaki alıntılardan anlaşılabilir. Burada konu 690-691 yılındaki Dokuz-Oğuz, Qitañ ve Tabgaç'ın İltiş Kağan'a karşı oluşturduğu koalisyonudur: "Dokuz-Oğuz birliği üzerinde bir kağan hükmediyor. Bu, Çinliler tarafından gönderilmiş *Quni Senün* ve *Qitän*'a ait *Toñra Simä* olmalıdır. Aşağıdaki bilgiyi o göndermiş olmalıdır: 'Çok az sayıda Türk isyan etti. Onların kağanı cesaretli olmalı ve onun kumandanı akıllı olmalı. Şayet bunun gibi iki adam olsaydı, Çinlileri öldürebilirlerdi. Doğu'da *Qitañlıları* -bizi- öldürür, (ve) Oğuz kesinlikle onları öldürürdü', diyorum. Sizin Çinlileriniz güneyden, sizin *Qitañ*larınız doğu yönünden saldırdılar; ben de kuzey cephesinden saldırmayı düşünüyordum. Türk-Sir Klanı bir şekilde bölgesinden kımıldasaydı (*Çugay Kuzı ve Kara Kum*), eğer bu gerçekleşseydi, biz hepsini yok etmek istiyorduk, diyorum" (T 9-12; Rybatzki 1997:90-95, Aalto 1958:32-33, Tekin 1968:284). Dokuz-

²⁷ Belki Pers ve Bizans devleti el sözcüğü ile de tanımlanabilir.

oğuz boy konfederasyonunun, koalisyonun büyük güç birliği sayesinde Türklere karşı gerçekleştirdiği deneme o zamanlar başarılı olamadı, çünkü Tonyukuk'un hükümdarı kazandı²⁸. Daha sonra *Tabgaç, On-ok* (Batı Türkleri) ve Kırgızlar, Türklere karşı bir koalisyon yaptılar²⁹. Fakat Tonyukuk bu üç kağanın birliğini daha sonra etkisiz hale getirdi.

Diğer sözcük *törü* (geleneksel sözlü yasa) sık sık *el* ile ilişki içindedir (Giraud 1960:71, Scharlipp 1992:62). *Törü* herhalde o çağda devlet kuran kağanın daima güç alanıyla ilgili olduğu arkaik kabile hukukuydu. *El*, kağan ve *törü* sözcükleri göçer hukuk tarihinin gün ışığına çıkabilen filizidir.

El sözcüğü çok çeşitli eylemlerle ilişkilidir³⁰. Aşağıda anlaşılır bir grup anlamı verebilirim:

1. *tut-* ‘yakalamak, elde etmek’

El tut- birliği en sık görülendir. Anlamı çok açıkça hükümlerlik etmektir.

2. *qazğan-* ‘kazanmak, fazlaşmak’

El qazğan- iki anlama sahiptir: ‘İktidar elde etmek’ ve ‘gücünü artırmak’. İmparatorluk kurma kıdem ve kabiliyeti, Kül Tigin Yazıtları'nda Türk halkının halihazır yönetimi şeklinde tarif edilmiştir: *qırq artuqı yäti yoli sülämiş yägirmi*

28 “Ben (Tonyukuk) Kök Öj’ü geçerek [milleti] Ötüken’e sevk ettim. Öküz arabalarıyla Tuğla’da Oğuzlar geldi. [Onların ordusu] [3000 adamlık bir kuvvet] idi, biz 2000 [adam] idik. Savaşık. Tanrı lütfetti ve biz onları dağıttık. Onlar nehre düştü ve kaçış yolunda (tabi ki) öldüler. Sonra Oğuz, tamamıyla (tabi oldu) boyun eğdi.”(T 15-16; Rybatzki 1997: 97-100; Aalto 1958: 34-35; Tekin 1968: 285).

29 “Çin kağanı düşmanımız idi, On-Ok kağanı düşmanımız idi. Bunlardan başka [Kırgız’ın] Küçl[üg Kağanı da düşmanımız] oldu. Bu üç kağan müzakere edip [aşağıdaki] kararları almışlar: ‘Altun-Yış’ta toplanalım.’ Aşağıdaki gibi tavsiye etmişler: ‘Doğuya, Türk-Kağanı’na karşı savaş başlatmalıyız. Eğer biz [şimdi ona karşı] her zamanki gibi savaş açmazsak; onların kağanı cesaretili ve danışmanı akıllı olduğu için, her zamanki gibi muhakkak onlar [bizi] öldürecekler. Biz üçümüz birleşelim ve birlikte savaş açalım; onları tamamen yok etmeliyiz.’ dediler. Türgiş-Qağan’ı şöyle konuşmuş olmalıydı: ‘Benim kabilem de orada olacaktır.’ (T 19-21; Rybatzki 1997: 102-104; Aalto 1958: 36-37; Tekin 1968: 285-286).

30 *El* ile kullanılan eylemler:

al- ‘almak’(Clauson ED: 124) KT 08 = BQ 08, KT 036 = BQ 027, KT 038 = BQ 028, BQ 034, KT N6, Küli-Çor
E 10
artat- ‘zarar vermek, bozmak’(Clauson ED: 208) KT 022 = BQ 19, Terkh E5 ~bulğa-
bulğa- ‘kargaşa üretmek’(Clauson ED: 337) Terkh E5 ~artat-
içgin- ‘kaybolmasına müsaade etmek’(Clauson ED: 23) KT 06 = BQ 07, Ongin F1 ~yit-
qazğan- ‘çabalamak, uğraşmak’(Clauson ED: 683) KT 09 = BQ 08, KT 015 = BQ 013, KT 031 = BQ 036
tut- ‘almak’(Clauson ED: 451) KT S4 = BQ N3, KT S8 = BQ N6, KT S10 = BQ NS, KT 01 = BQ 03, KT 03 = BQ 04, BQ S9, Küli-Çor W6, Terkh N1, Tez 6,8,14,15
yit- ‘soyu tükenmek, ölmek’(Clauson ED: 885) Ongin F1 ~içgin-

sünüş sünüşmiş, tənri yarlıqaduq üçün elligig elsirätmiş qağanlığığ qağansiratmiş yağig baz qılmış tizligig sökürmüş başlığığ yüküntürmüş qañim qağan anca elig törüg qazğanip uça barmış (KT 015-16) “Kırk yedi defa [Elteriş] göçmüş ve yirmi savaşa katılmış. Tanrı'nın izniyle devleti biz devraldık, onu geliştirdik ve onların kağanına el çektirdik, o barışı korumak için düşmanları aldı götürdü ve onları diz çöktürdü, başlarına boyun eğdirdik. Büyük bir devlet kurduktan ve büyük bir güç kazandıktan sonra o öldü.” (Thomsen 1924:147, Tekin 1968:264-265).

3. *al-* ‘almak’, *artat-*, *bulğa-* ‘yok etmek’, *içgin-*, *yit-* ‘mahvetmek’

Bağımsız gücün yok edilmesi veya ortadan kaldırması, kağanın (*qağansiratmiş-*) öldürülmesi demektir: *qırqız qağanin ölürtümüz elin altımız* (KT 036 = BK 027) “Kırğız Kağanı'nı öldürdük ve devletini fethettik” (Thomsen 1924:152, Tekin 1968:269). Bağımsız güç ve temsilci olan kağan, en yüksek devlet görevlisi olarak esir alınır veya yok edilirdi: *qağanin tutdümüz yabğusın şadin anta ölürti eligä ar tutdümüz* (T 41-42) “Biz sizin (Türğiş) kağanınızı tutsak aldık, sizin yabgu ve şadınızı öldürdük. Yaklaşık elli adamını esir ettik.” (Rybatzki 1997:115; Aalto 1958:44; Tekin 1968:288). Bunlar, daha sonra Terkh Yazıtları'nda *içräki bodun* denilen (aile, taraftarlar, hizmetkarlar) olan 50 erkek yaşlı maiyet veya saray efradı olmalıdır. Uygur hükümdarının 60 saray efradı olması bahsedilen sayıya yakındır³¹.

Türk Yazıtlarını okuduğumuzda Türk Kağanı bu durumda Dokuz-Oğuz'un (KT N6), Kırgızlar'ın (KT 036 = BK 027), Batı Türkleri'nin (On-Ok Türğiş KT 038 = BK 028) iktidarını, bozkırda kendi üstünlüğünü kurmak için bozdu³².

El'in içinde olduğu koşulları bu yazıtlardan çıkarabiliriz.

1. Birliği (*bodun*) yöneten, savaşı (*sü sülä-*) da yönetir. Eğer başarılı kumandan kendi yapısının bağımsızlığını garantileyebilirse kağan olur ve kendi birliği (*bodun*) *ellig qağanlig* adını alır. Diğer seferlerin amacı da öteki birlikleri yenmek ve göçer büyük devletleri ortadan kaldırmaktır. En ideal olanı da bütün dünya üzerindeki birliklere boyun eğdirmektir³³. Fakat kağan dünya hükümrانlığındaki etkisini sonuçta

31 Szücs (1992: 205-207), Batı Türkleri'nin ve Azlar'ın boyun eğişlerini açık bir şekilde yorumladı. Özellikle büyük iktidar hâli kaybının, bodunun yok olması anlamına gelmediğini vurguladı. Bodun başka bir yöneticinin altında varlığını sürdürdü.

32 Doğu ve Batı Türkleri arasındaki ilişki önceleri tek taraflı idi. Doğu Türklerinin yöneticisi o zamanlar Kağan ve batdakilerinki ise Yabgu idi. Batı Türkleri'nin yöneticisi Kağan unvanını daha sonra kazandı. Yazıtlar çağında Doğu Türkleri'nin Kağanı savaş ve evlilik yolu ile üstünlüğünü garanti altına almayı denedi. Kırgızlarla da aynı ilişkiyi sergiledi. Doğu Türklerinin Kağanı Kırgız üstünlüğünü yok etmek için uğraştı; fakat sadece geçici bir başarıyı yakalayabildi. Üstünlük kurma çabaları ile siyasi gerçekler çok nadir olarak birbiriyle uyuştu.

33 *Tört buluj qop yağı ärmiş sü süläpen tört bulujdadağı bodunuğ qop almış* (KT 02) “Dünyanın dört bucağındakiler (halklar) onlara düşmandı; fakat onlar ötekilerin üzerine yürüdüler ve dünyanın dört bucağındakilere boyun eğdirdiler”

yükseltmiştir. Onlar VI. ila VIII. asırlar arasında bozkır halklarını kendi iktidarları altında toplamayı denediler, bunun gerçekleşmesini, en azından Çin veya Tibet devletini fethetmeyi kurguladılar.

2. İktidar sahipleri ile siyasî ve askerî seçkinler yetenekli olmak zorundadır: *bilgä kagan ärmış alp qagan ärmış buyruqı yämä bilgä ärmış ärinç alp ärmış ärinç* (KT 03) “O, akıllı bir kağandı; o, cesaretli bir kağandı; onun buyruğu da mantıklı ve cesaret vericiydi.” (Thomsen 1924:145, Tekin 1968:264). Kağanın kutsallığı (*gut, ülüg*) gökten kaynaklanıyor, siyasî gücü *bilgä* ‘bilge’ ve askerî yeteneği *alp* ‘yiğit’ olmalıdır. (Giraud 1960:105, Pritsak 1988:752-753, Zimonyi 1997:464-465).

3. Yüksek tabaka (*bäglär*) ve basit halk (*bodun*) ile yöneten konumdaki topluluk arasında sözleşme şarttır: *bägläri yämä bodunı yämä tüz ärmış* (KY 03) “Hem beyler hem halk ahitliyidiler.”(Thomsen 1924: 145, Tekin 1968:264).

4. Gök veya Tanrı, kağanı görevlendirdi, böylece gök *el*’i inşa etti: *tänri el berigmä* (KT 025 = BK 021) “tanrı tarafından verilen devlet” (Thomsen 1924: 149, Tekin 1968:267). Burada, fetihlerin ve öteki meşru ideolojik yapıların boyun eğdirilmesinin evrensel temelleri duruyor.

5. Ötüken Platosu (*ötükän yiş*) çok defa *el* ile bağlantı içindedir: *el tutsig yer ötükän yiş ärmış* (KT S4=BK N3) “Ötüken Platosu, devletin kurulduğu sahadır” (Thomsen 1924:141, Tekin 1968:261); *Ötüken yiş olursar bängü el tuta olurtaçi* (KT S8 = BK N6) “Eğer sen Ötüken Platosu’nda kalsaydın, böylece sonsuz bir devleti koruyabilirdin” (Thomsen 1924:142, Tekin 1968:262). Ötüken Platosu’nda mitolojik Atalar Mağarası bulunmaktadır. Orada, Türklerin türeyişinin dayandırıldığı dişi kurt on oğlunu doğurdu. Ötüken Platosu, yöneten hanedanın ilahî meşruiyetini ve devlet mensupları (*idug Ötükän yiş bodun*) olan Türklerin hükümranlığını garantiliyordu. Platoya sahip olmanın ne kadar önemli olduğunu; İkinci Türk Devletini kuran Elteriş Kağan’ın ilk askerî amacı olan ve onun başkomutanı Tonyuquq’un da onayladığı Ötükän’in fethi olan gerçek bize bunu anlatıyor³⁴.

Buradan yola çıktığımızda Ötüken Platosu’na yerleşme bu açıdan çok önemlidir. Çünkü Türkler göçer yaşam tarzını ve aynı zamanda bozkırdaki sosyal siyasî

(Thomsen 1924: 145, Tekin 1968: 263).

34 *Türk bodunig Ötükän yerkä bän özüm bilgä Tonuquq Ötükän yerig qonmış teyin eşidip beryäki bodun, quryaqı, yuryaqı önräki bodun kälti* (T 17) “Ötüken ülkesindeki Türk milleti. Ben kendim bilge Tonyuk, Ötüken ülkesine yerleşmiş diye işiten; güneyde, batıda, kuzeyde, doğuda oturan halklar buraya geldi.” (Aalto 1958: 35, Tekin 1968: 285, Rybatzki 1997: 100).

düzeni gerçekleştirebilmişlerdir. Ancak Çin'e komşu yerleşmek, tehlikeyi de uyandırmış, orası giderek daha da tehlikeli olmuştur³⁵.

Eğer yukarıdaki koşullar bulunmasaydı, Türk İmparatorluğu ortadan kalkacaktı. Kül Tegin ve Bilge Kağan Yazıtları'nda Türk Devleti'nin çözülmesi ve bunun sonuçları konu ediliyor: “(Sonra) tahta bilgisiz kağan oturdu, o kötü (yeteneksiz) kağan olmalıydı; onun buyruğu da aynı (bilgisiz ve kötü) şekildeydi. Onun beyleri ile halkı arasında uyumsuzluk (*tüzsziz*) bulunduğu ve Çin Halkının hilekâr ve düzenbaz (*tâblig, kürlig*) olduğu ve onların kötülük düşkünlüğü (*armakçi*) ve küçük kardeş ile büyük kardeşi birbirine düşürdüğü (*kikşür-*) için ve beyler ile halk arasını bozduğu (*yoşşur-*) için doğru kağanı devirmeye yol açmıştır. Çin halkına hanedan evladını köle yaptı, hanımlık kız evlatlarını cariye yaptı. Türk beyler Türk adını terk etti. Çinli beylerin adını aldılar. Çin hükümdarından (*kağan*) korkarak 50 yıl boyunca ona hizmet ettiler. Doğuda gün doğusunda Bökli Kağan'a kadar ordu sevk etti, batıda Demir Kapı'ya kadar ordu sevk etti, böylece Çin hükümdarına (*kağan*) devlet ve iktidar kazandırdı (fethetti)” (KT 05-8 = BK 06-8; Thomsen 1924:145-146; Tekin 1968:264).

Bu metinde Çin siyaseti anlamına gelen çözülmenin dış etkileri ortaya konmuştur (Barfield 1989: 131-163). Yöntem şudur: *divide et impera*. Türk Devletinin halklarını karşılıklı kışkırtmak, hanedan üyelerinin miras kavgalarını kışkırtmak ve nifak veya yüksek tabaka ile alt tabaka arasındaki gerilimi karıştırmak metotları güdülmüştür.

Geriye şunu belirlemek kaldı: *El* önce kabile konfederasyonu üzerindeki siyasî güç ve sonra da çok farklı toplumlar anlamına gelmiştir. Bu iktidar diğer hükümdarlıklardan bağımsızdır; çünkü *el* ile mutlak hükümdar kağan, gök (tanrı) kaynaklıydı. Aslında *el* siyasî manada büyük iktidar oluşumu anlamındadır.

El ile *bodun* arasındaki en önemli fark şudur: *El*, yalnız siyasî bağlılığın garanti-lediği çok çeşitli birliklerden oluşan genel bir grup anlamına gelmektedir. Oysa *bodun*, sadece siyasî birlik şeklinde değil de aynı zamanda etnik birliği de kapsayan ağırlıklı

35 “Ötüken Platosu'nda (yabancı) hükümdar yokmuş; Ötüken Platosu devlet idare edilecek yerdir. Buradaki hükümdarlığın esnasında Çin halkı ile anlaştım. Çin halkı altın, gümüş, darı ve ipeği bol miktarda veriyordu. Onlar daima tatlı sözlüdür ve refaha davet eden zenginliğe sahiptir. Tatlı sözleriyle ve rehavete davetkâr zenginlikleriyle uzaktaki halkları yaklaştırmış. Fakat yakınına kondurduktan sonra orada fesatlıklarını yayarmış. İyi ve bilgili adamı; iyi ve yiğit adamı iletmezdi. Bizden bir adamın kendisi yanlısı ailesine, kabilesine, halkına kadar saptırırdı. Fakat onların tatlı sözlerine ve rehavete davet eden zenginliklerine inanırsanız, sizin birçoğunuz, -Ey Türk milleti!- yıkılırsınız. Ey Türk milleti! Ben sizin tarafınız olarak söylüyorum: 'Güneyde yerleşeyim, fakat Çugay Ormanı'na değil de tersine, ovaya konayım', şeklinde bu tarafın yönetici adamları tahrik eder; böylece Ey Türk milleti! 'Eğer çok uzaktaysanız, çok kötü bir hediye; yakında iseniz, iyi bir hediye' diye onları tahrik ettiler. Bilgisiz kişi buna inanıp yakınına gittiğinde çoğunuza yapıldığı gibi öldürüleceksiniz. Ey Türk milleti! Eğer o ülkeye gidersen öleceksin; fakat Ötüken ülkesinde kalıp kervanlar çıkarırsan asla kimseye minnet etmezsin. Eğer Ötüken Platosu'nda kahırsan ebedi devlete sahip olacaksın.’” (KT S4-8 = BQ N3-6, Thomsen 1924:151-152, Tekin 1968:261-262).

olarak boylar konfederasyonu diye tarif edilebilir. Fakat *bodun*'un yan anlamı, *el* diye tarif edilen bir grubun üyesi şeklinde, bir kağanın 'maiyeti' şeklinde de anlaşılabilir.

El sözcüğünün yazıtlardaki anlamları aşağıda verilmiştir.

Bağımsız iktidar, büyük iktidar, devlet anlamındaki el kavramı	
El: ~ qağan 'bağımsız yönetici' ~ trü 'yasa'	
<i>El</i> kavramının temel anlamı	Temel anlamını kaybetmesi ve yeni anlamların doğuşu
<i>Sü sülä-</i> 'savaş kumanda etmek'	<i>Eşig küçüg ber-</i> 'hükümrana karşı görevlerini yerine getirmek
<i>Bilgä</i> 'bilge' <i>Alp</i> 'yiğit, cesaretli'	<i>Bilgisiz</i> 'bilgisiz' <i>Yablaq</i> 'ehliyetsiz, iktidarsız'
<i>Tüz (bäglär-bodun)</i> 'birlik'	<i>Tüzsüs</i> 'nifak' <i>Yoñşur-</i> 'säten (bıktıran) nifak' <i>Kikşür-</i> 'säten (bıktıran) nifak'
<i>Täñri el ber-</i> 'Tanrının lütfettiği el'	...
<i>Ötükän yiş</i> 'Atalar/mağara kültürünün bulunduğu plato'	...
...	<i>Täblig</i> 'hilekar' <i>Kürliğ</i> 'şeytanî, hilekar, ılık' <i>Armakçi</i> 'entrikacı'
<i>El tut-</i> 'hükümrانlık etmek' <i>El qazğan-</i> 'iktidarı almak, artmak'	...
<i>El al-, artat-, bulğa-</i> 'başka iktidarı kaldırmak'	<i>El içgin-, yit-</i> 'iktidarı kaybetmek'

Eğer ben sonuç olarak; Türk tarihini kronolojik bölümlere ayırmayı, *bodun* ve *el* kavramlarının yardımıyla denemeyi göze alıyorsam, manzara şöyle görünecektir: 1) Žuan-Žuan hakimiyeti altındaki 'Türk bodun'u *el*'siz ve kağansızdır. 2) Bumin, ilk Türk devletini kurdu ve Türk *bodun ellig kağanlığı* oldu. Çin kaynaklarına göre Bumin, 'ellig qağan' adını taşıyordu (Golden 1992: 115). 3). 630'da Doğu Türk Devleti yıkıldı ve 'Türk bodun', elli yıl boyunca Çin devletinin hakimiyeti altında 'elsürärmış qağansiratmış' idi. 4) Tonyukuk yardımıyla Kutluk, Çin krallığından ayrılarak bağımsızlık elde etti ve 'Türk bodun'u tekrar 'ellig qağanlığı' oldu. Kutluk, İlteriş Kağan'ın tahtını üstlendi³⁶. 5) Uygur iktidarı Türk devletini yıktı: *Türk elin anta bulgadianta artatdım* (Terkh E5) *Türk bodunuğ anta içgärtim* (Terkh E8) "Türk iktidarını bozdum... Türk toplumuna boyun eğdirdim...".

36 Her iki kurucunun da *el* ile ilişkili ad taşıması kesinlikle tesadüf değildir.

Kaynaklar

- Aalto, P. (1958), *Materialien zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei*, [Gesammelt von G. J. Ramstedt, J. G. Granö und Pentti Aalto, bearbeitet und hrsg. von Pentti Aalto], *Journal de la Societe Finno-Ougrienne* 60. Helsinki, s. 3-61.
- Barfield, Th. J. (1989), *The Pehlous Frontier: Nomadic Empires and China*, Oxford.
- Besevliev, V. (1981), *Die protobulgarische Periode der bulgarischen Geschichte*, Amsterdam.
- Clauson, G. - Tryjarski, E. (1970), *The Inscription at Ikhe Khushotu*, *RO* 34, s. 7-33.
- Clauson, G. (1972), *An Enmological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford.
- Czegledy, K. (1972), *On the Numerical Composition of the Ancient Turkish Tribal Confederations*. *AOH25*, s. 275-281.
- Doerfer, G. (1963-1975), *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, I-IV. Wiesbaden.
- Doerfer, G. (1993), "Zu alttürkisch Is²g ~s²g küçg b²lr² - 'dem Herrscher gegenüber seine Pflicht erfüllen, ihn unterstützen' ", In: Kellner-Heinkele, B. (ed.): *Altaica Berolinensia. The Concept of Sovereignty in the Altaic World. PIAC 34th Meeting*. Wiesbaden, s. 69-74.
- DTS = Nadeljaev, V. M.- Nasilov, D. M.- Tenişev, E. R.- Şçerbak, A. M. (eds), *Drevnetjurkskij slovar'*, Moskau-Leningrad 1969.
- Erdal, M. (1991), *Old Turkic Word Formation. A Functional Approach to the Lexicon*, Wiesbaden.
- Erdal, M. (1993), "Die türkisch-mongolischen Titel Elxan und Elçi", In: Kellner-Heinkele, B. (ed.): *Altaica Berolinensia. The Concept of Sovereignty in the Altaic World. PIAC 34th Meeting*, Wiesbaden, s. 81-99.
- Gabain, A. (1950), *Alltürkische Grammatik*, Leipzig.
- Gedenkband für Annemarie v. Gabain, (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 39.) Wiesbaden, s. 73-84.
- Geng Shimin (2000), "Die alttürkischen Steppenreiche (552-745)", In: Roemer, H. R.- Scharlipp, W. E. (eds): *History of the Turkic Peoples in the Pre-Islamic Period*, (*Philologiae Turcicae fundamenta. T. III, Philologiae et historicae Turcicae fundamenta. T. I*. Ed. by L. Bazin, Gy. Hazai) Berlin, s. 102-124.
- Giraud, R. (1960), *L'empire des Turcs Celestes. Les regnes d'Elterich, Qapaghan et Bilgä*, Paris.
- Göckenjan, H. (1980), "Zur Stammesstruktur und Heeresorganisation altaischer Völker. Das Dezimalsystem", In: Grothusen, Kl.-D.- Zernack, Kl. (Hrsg.): *Europa Slavica-Europa Orientalis. Festschrift für Herbert Ludal zum 70. Geburtstag*, Berlin, s. 51-86.
- Göckenjan, H. (1989), "Die Welt der frühen Reiternomaden", In: Eggebrecht, A. (Hrsg.): *Die Mongolen und ihr Weltreich*, Mainz, S. 7-43.
- Göckenjan, H.- Zimonyi, I. (2001), *Orientalische Berichte über die Völker Osteuropas und*

- Zentralasiens im Mittelalter. Die Gayhâni-Tradition (Ibn Rusta, Gardîzi, Hudud al-*Âlam*. al-Bakrî und al-Marwâzi), (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 54) Wiesbaden.
- Golden, P. B. (1982): Imperial Ideology and the Sources of Political Unity Amongst the Pre-Cinggisid Nomads of Western Eurasia, *AEMae* 2, s. 37-76.
- Golden, P. B. (1992): An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Wiesbaden.
- Györfly, G. (1960), Die Rolle des buyruq in der alttürkischen Gesellschaft. *AOH* 11, s. 169-179.
- Johansen, U. (1994): "El und bodun", In: Röhrborn, K.-Veenker, W. (Hrsg.): *Memoriae Munusculum*.
- Kljastornyj, S. G. (1985), The Tes Inscription of the Uighur Bögü Qaghan, *AOH* 19, s. 137-156.
- Kljastornyj, S. G. (1996), "The second Türk empire", In: Litvinsky, B. A. (ed.): *History of Civilization of Central Asia, III. The Crossroads of Civilizations A. D. 250 to 750*. Paris, s. 335-347.
- Kljastornyj, S. G. (1983), The Terkhin Inscription, *AOH* 39, s: 335-366.
- Kürşat-Ahlers, E. (1994), Zur frühen Staatenbildung von Steppenvölkern. Über die Sozio- und Psychogenese der eurasischen Nomadenreiche am Beispiel der Hsiung-Nu und Göktürken mit einem Exkurs über die Skythen, Berlin.
- Ludwig, D. (1982), Struktur und Gesellschaft des Chasaren-Reiches im Licht der schriftlichen Quellen, Münster 1982.
- Mackerras, M. (1990): "The Uighurs" In: Sinor, D. (ed.): *The Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge, s. 317 -342.
- Malov, S. E. (1959), *Pamjatniki drevnetjurkskoj pis'mennosti. Teksty i issledovanija*, Moskau-Leningrad.
- Martinez, A. P. (1982), Gardîzi's Two Chapters on the Turks, *AEMae* 2, s. 109-217.
- Orkun, H. N. (1936). *Eski Türk Yazıtları*, İstanbul.
- Pohl, W. (1988). Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567 -822 n. Chr., München.
- Pohl, W. (1994). "Tradition, Ethnogenese und literarische Gestaltung: eine Zwischenbilanz", In: Brunner, K. Merta, B. (Hrsg.): *Ethnogenese und Überlieferung. Angewandte methoden der Frühmittelalterforschung*, Wien-München, s. 9-26.
- Pritsak, O. (1981), *The Origin of Rus*, Vol. 1. Cambridge, Massachusetts.
- Pritsak, O. (1988), "The Distinctive Features of the Pax Nomadica", In: *Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo XXXV. Popoli delle steppe: Unni, Avari, Ungari*. Spoleto.
- Radloff, W. (1987), Die alttürkischen Inschriften in der Mongolei, Vols I-II. St. Petersburg.
- Ramstedt, G. J. (1913), "Zwei uigurische Runeninschriften in der Nord-Mongolei", *Journal de*

- la Societe Finno -Ougrienne 30, s. 10-37.
- Röhrborn, K. (1999/2000), Syntaktische Restrukturierung von Nominalgruppen im Alttürkischen (am Beispiel von atü. elig han und el han). UAJb N.F. 16, s. 211-216.
- Rybatzki, V. (1997), Die TONUQU-Inschrift, (Studia Uralo-Altaica 40.) Szeged.
- Scharlipp, W. E. (1992), Die frühen Türken in Zentralasien, Darmstadt.
- Schulze, H. K. (1990), Grundstrukturen der Verfassung im Mittelalter. Band 1. Stuttgart-Berlin-Köln.
- Sinor, D. (1982), "The Legendary Origin of the Türks", In: Zygas, E. V.- Voorheis, P. (Hrsg.): Folklorica. Festschrift für Felix J. Oinas. Indiana, s. 223-257.
- Sinor, D. (1990), "The Establishment and Dissolution of the Türk Empire", In; Sinor, D. (ed.): The Cambridge History of Early Inner Asia. Cambridge, s. 285-316.
- Sinor, D. (1996), "The First Türk Empire", In: Litvinsky, B. A. (ed.): History of Civilization of Central Asia. III. The Crossroads of Civilizations A.D. 250 to 750. Paris, s. 327-335.
- Szücs J. (1992), A magyar nemzeti tudat kialakulása [Die Entstehung des ungarischen Nationalbewußtseins]. Ed. by I. Zimonyi. Szeged.
- Taşagıl, A. (2002), "Göktürks", In: Güzel, H. C- Oguz, C. C- Karatay, O. (eds): The Turks Vol. 1, Ankara, s. 321-347.
- Tekin, T. (1968), A Grammar of Orkhon Turkic, The Hague.
- Tekin, T. (1983), The Tariat (Terkin) Inscription. AOH 37, s. 43-68.
- Tezcan, S. (1991): "Gibt es einen Namen Kök-Türk wirklich?" In: Baldauf, I.- Kieiser, K.-Tezcan, S. (Hrsg.): Türkische Sprachen und Literaturen. Materialien der ersten deutschen Turkologen-Konferenz Bamberg, 3.-6. Juli 1987. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 29.) Wiesbaden, s. 357-375.
- Thomsen, V. (1924), Alttürkische Inschriften aus der Mongolei, ZDMGN.F. 3 [78], S. 140-160.
- Uray-Köhalmi, K. (1989), "Das zentralasiatische Kultursyndrom", In: Heißig, W.-Müller, C. C. (Hrsg.): Die Mongolen, Frankfurt 1989, S. 47-51.
- Vasary, I. (1983), "Nep es orszag a türköknel [Volk und Land bei den Türken]", In: Tökei, F. (Hrsg.): Nomád társadalmak es államalakulatok [Nomadische Gesellschaften und Staatsformen]. Budapest. 189-213.
- Wenskus, R. (1961), Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen Gentes. Köln-Graz.
- Zimonyi, I. (1997): "The Concept of Nomadic Polity in the Hungarian Chapter of Constantine Porphyrogenitus' De administrando imperio". In: Berta, A. (ed.): Historical and Linguistic Interaction Between Inner-Asia and Europe. Proceedings of the 39th Permanent International Altaistic Conference (PIAC) Szeged, Hungary, June 16-21, 1996. Szeged, s. 459-471.

Tanıtım / Reviews *Tekvin'in İlk Dört Bölümü* (*Giriş-İnceleme-Metin-Dizin*) Üzerine

Melike ÖZEVREN*

Quatuor Prima Capita Geneseos Tvrvice Et Latine adlı eser Osmanlı Devleti'nin bünyesinde bulunan ve İslamiyet dışındaki dinlere mensup olan topluluklar için telif edilmiş dinî nitelikte bir eserdir. Arap harfli olan bu eser, 1739 yılında Doğu dilleri profesörü Nicolaus Wilhelm Schröder tarafından Latince ve Türkçe olarak yayımlanmıştır. Bu yazıda tanıtılan *Tercüme-i Tevrît Tekvin'in İlk Dört Bölümü (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*, Beytullah Bekar tarafından bu baskının esas alınmasıyla hazırlanmış ve 2020 yılında Kriter Yayınevi tarafından yayımlanmıştır. Bu esere, *Quatuor Prima Capita Geneseos Tvrvice Et Latine* adlı eserin iç başlığından esinlenerek *Tercüme-i Tevrît* adı verilmiştir.

Bu nitelikte bir eserin varlığı şüphesiz ki Osmanlı Devleti'nin farklı dinlere ve bu dinlere mensup olanlara hoşgörüsünün somut bir tanığıdır. Etnik köken bakımından çeşitlilik gösteren Osmanlı Devleti'nde farklı dinlere mensup milletlerin manevi ihtiyaçlarını giderebilmeleri için önlerine herhangi bir set kurulmamış, aksine bu çeşitlilik hoşgörü ile karşılanmıştır. Bu hoşgörünün göstergelerinden birisi de muhakkak ki *Quatuor Prima Capita Geneseos Tvrvice Et Latine (Tekvin'in İlk Dört Bölümü-Türkçe ve Latince)*'dir.

Köklü bir geçmişe sahip olan Türk milleti; tarih boyunca farklı milletlerle sürekli iç içe olmuş, bu da milletler arası kültür alışverişini kaçınılmaz kılmıştır. Bu kültür alışverişinin kendisini dinde de gösterdiği herkesçe bilindir.

Türkler, farklı dinleri benimsemesinin yanı sıra İslamiyet'i kabul ettikten sonra kendi bünyesinde barındırdığı farklı dinlere mensup topluluklara, milletlere hoş-

* Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kırklareli, Türkiye.
Elmek: mozevren@klu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9535-5485>.

Geliş Tarihi / Received Date: 29.06.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 11.10.2021

DOI: 10.30767/diledeara.956224

görü ile yaklaşmış ve herhangi bir zorlama veya ötekileştirmede bulunmamıştır. Bu hoşgörü Osmanlı Devleti döneminde de devam etmiştir. Osmanlı Devleti hem etnik köken hem de mensup olunan din açısından çok renkli bir toplum yapısına sahiptir. Gayrimüslimleri ötekileştirmeden onların can ve mal emniyetleri konusunda hassas davranmış; dinlerini, âdetlerini, geleneklerini ve kültürlerini yaşamaları için güvenli ve özgür bir ortam hazırlamıştır. Ayrıca farklılıklara karşı da saygı göstermiştir. Bu durum, Osmanlı Devleti'nde hoşgörünün ve adaletin bir göstergesidir.

Tarihî kaynaklara bakıldığında da Osmanlı Devleti'nin bu konuya bakış açısını ve bu konuda izlediği yolu görmek mümkündür. Yine gerek bu dönemde gerekse de daha önceki dönemlerde şarkiyatçıların kayda geçtikleri eserler, Osmanlı Devleti'nin dine ve ırka olan saygıyı, hoşgörüyü gözler önüne sermiştir. *Quatuor Prima Capita Geneseos Tvrice Et Latine* adlı eser de okuyucusuna hem dönemdeki farklılıklara olan saygıyı hem dil özelliklerini hem de Türkçenin söz yapma gücünü gösterir.

Kitabın Türkçe kısımları Arap harfli ve harekesizdir. Türkçe kısımların Arap harfleriyle yazılmış olması, kitabın Osmanlı Devleti içinde yaşayan Hristiyan ve Museviler için tercüme edilmiş olabileceğini akıllara getirmektedir (Bekar 2020: 39). Eserde bazı dinî terimler, doğrudan alınmak yerine Türkçe bir sözcükle karşılanmıştır. Bu eserle, Türkçenin, çağdaş dönemde olduğu gibi tarihî dönemde de söz yapımından faydalanarak Türkçeleştirmeyi tercih ettiği görülmektedir.

Tekvîn, Tevrat'ın beş bölümünden birisidir. Tevrat; sırasıyla Tekvîn, Huruç, Levililer, Sayılar ve Tesniye olarak beş bölümden oluşmuştur. Bu kitaplarda yaratılıştan Hz. Musa'nın vefatına kadar geçen dönemde cereyan eden olaylar, kronolojik sırayla anlatılmakta; dinî, hukuki ve ahlaki ahkâm ayrıntılı biçimde verilmektedir. Tevrat'ın kitapları arasında üslûp birliği yoktur (Adam 2012: 41a).

Tevrat'ın ilk bölümü olan Tekvîn, elli fasıldan müteşekkildir. Bu bölümde Hz. Musa'dan önce gerçekleşmiş hadiseler hikâye şeklinde verilmiştir. Âlemin ve insanlığın yaratılışından, Hz. Âdem'in işlediği suçtan, yeryüzüne inişinden, Nûh tufanından, Hz. İbrahim'in ve oğullarından, İsrailoğullarının Mısır'a gelişlerinden, Hz. İshak, Hz. Yakup ve Hz. Yusuf'un Mısır'daki ikametine kadarki olaylardan bahseder (Önal 2019: 316). Dr. Beytullah Bekar'ın hazırlamış olduğu bu eserde Tekvîn'in ilk dört faslı incelenmeye tabi tutulmuştur.

Eser, yansıttığı dönem itibariyle Osmanlı hakimiyeti altında yaşayan farklı ırk ve dinden olan topluluklara karşı gösterilen hoşgörüyü ve saygıyı yansıtır. Bu tarzda bir eserin verilmesi devletin gayrimüslimlere inanç konusunda herhangi bir baskı yap-

madığını kanıtlar. Eski Uygur döneminde başlayan, Karahanlı döneminde gelenek-selleşen ve İslamiyet'in kabul edilmesini takip eden ilk yıllarda da devam eden dinî terimlerin Türkçeleştirilmesi eserde az da olsa görülür.

Bu çalışma; "Giriş", "Birinci Bölüm", "İkinci Bölüm" ve "Üçüncü Bölüm"den oluşturulmuştur.

"Giriş" bölümünde, Türklerin ilk olarak Gök Tanrı inancına sahip oldukları ve sonrasında çeşitli sebeplerle din değiştirdikleri, din değiştirmeye birlikte kutsal metinleri çevirmeye başladıkları, bu çevirilerde *Tercüme-i Tevrît*'in yeri ve Göttingen Üniversitesi Kütüphanesinde muhafaza edildiği anlatılmıştır. *Tercüme-i Tevrît* ve yazarı, Doğu dilleri profesörü olan Nicolaus Wilhelm Schröder hakkında da ayrıca bilgi verilmiştir.

'İmla Özellikleri', 'Ses Bilgisi', 'Şekil Bilgisi', 'Sonuç' ve 'Kaynakça' başlıklarının toplandığı "Birinci Bölüm"; eserin araştırmacı tarafından incelemelerinin yapıldığı bölümdür. Bu bölüm; eserin imla özellikleri, ses bilgisi ve şekil bilgisi özellikleri, eserde geçen örnekler ve bu örneklerin geçtiği yerler de belirtilerek ayrıntılı bir biçimde okuyucuya sunulmuştur.

'İmla Özellikleri' alt başlığı; 'Ünlülerin İmlası', 'Ünsüzlerin İmlası', 'Yazımlarında İkilik Olan Bazı Kelimeler ve Eklerin İmlası' ve 'Yabancı Kökenli Kelimelerin İmlası' başlıkları altında incelemeye tabi tutulmuştur. 'Ses Bilgisi' alt başlığında, 'Ünlüler' ve 'Ünsüzler' hakkında bilgi verilirken; 'Şekil Bilgisi' alt başlığında da 'Yapım Ekleri', 'İsimler-İsim Çekimi', 'Sıfatlar', 'Zamirler', 'Zarflar', 'Fiiller-Fiil Çekimi' ve 'Edatlar' başlıkları altında incelemeler yapılmıştır. Bu bölümün her alt başlığında muhakkak çeviri eserden örnekler verilmiştir. Bu yöntem de okuyucuya eserin imla özelliklerini somutlaştırarak göstermesi açısından mühimdir.

'Sonuç' kısmında eserin Osmanlı Devleti'nde bulunan gayrimüslimler için tercüme edildiği tahmininde bulunulmuştur. Tercüme eden yazarın bazen sözcüklerin aslına sadık kalmadığı ve sözcükleri halktan duyduğu gibi doğru veya yanlış bir şekilde esere aldığı tespit edilmiştir. Bu tespitin yanında imla özelliklerine ilişkin tespitler de on sekiz madde hâlinde sıralanmıştır. 'Sonuç' kısmından sonra eserin incelenmesinde istifade edilen kaynaklar 'Kaynakça' başlığında verilmiştir.

"İkinci Bölüm"; 'Tıpkıbasım ve Metin' alt başlığının yer aldığı bölümdür. Burada, *Tekvîn*'in ilk dört bölümü; tıpkıbasımı, transkripsiyonu ve Latincesi bir bütün olarak tek sayfada ve tek paragraf hâlinde verilmiştir. Evvelki faşıl, "1/0. Tercüme-i

Tevrît" başlığı altındadır. Bu fasılda Tanrı'nın dünyayı yaratışı ve bu yaratılışın ilk altı günü otuz bir paragraf ile verilmiştir. "2/0. İkinci faşıl" başlığında dünyanın yaratışının yedinci günde tamamlandığı, Hz. Âdem'in ve Hz. Havva'nın yaratılışı yirmi beş paragraf ile verilmiştir. "3/0. Üçüncü faşıl"da yirmi dört paragraf ile Hz. Âdem ile Havva'nın cennet-i Aden'den kovuluşu; "4/0. Dördüncü faşıl"da yirmi altı paragraf ile Kayin (Kabil) ile Habil kıssası hikâye şeklinde verilmiştir. Bu bölüm, Türkçenin her dönemde olduğu gibi bu dönemde de ne kadar zengin ve güçlü olduğunu bir kez daha gösterir. Eski Uygur Türkçesinden bu yana dinî metinlerde görülen Türkçenin terim yapma ve kavram karşılama gücünü *Quatuor Prima Capita Geneseos Tvrcice Et Latine* adlı eserde görmek mümkündür. Dilin zenginliği, sözcük yapma imkânları ve üretkenliği bu eserle kendisini bir kez daha kanıtlamıştır.

"Üçüncü Bölüm"de 'Dizin' ve 'Özel Adlar Dizini' verilir. Bu bölüm, çalışmayı zenginleştiren bir bölümdür. Dizinde çalışmanın "İkinci Bölüm"ünde verilen tıpkıbasımda geçen her madde başı, bağlamına göre kelime grubu veya cümle içinde verilmiştir. Ayrıca yabancı kökenli kelimelerin kökeni de madde başının hemen yanında yer almıştır. 'Özel Adlar Dizini'nde tıpkıbasımda geçen her özel ad madde başı olarak gösterilmiştir:

"Pison ırmak adı (Ceyhun Irmağı) p. 2/11 (*biriniñ adı p. 2/11*)¹"

Latineden Türkçeye Nicolaus Wilhelm Schröder tarafından tercüme edilen *Quatuor Prima Capita Geneseos Tvrcice Et Latine (Tekvin'in İlk Dört Bölümü-Türkçe ve Latince)* adlı eser, Dr. Beytullah Bekar tarafından hassasiyetle incelenerek *Tercüme-i Tevrît Tekvin'in İlk Dört Bölümü (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)* adıyla okuyucunun istifadesine sunulmuştur. Bu çalışma Tevrat'ın ilk bölümü olan Tevrit'in yabancı bir Türkolog tarafından kaleme alınması ve döneminin ses ve şekil özelliklerini yansıtmaya bakımdan önemlidir. Dinî terimlerin Türkçeleştirilmesi bakımından söz yapımı üzerine çalışan araştırmacıların incelemesi gereken bir kaynaktır.

¹ Bekar 2020: 148.

Kaynakça

- Adam, B. (2012). Tevrat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 41, s. 40-45). içinde TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Bekar, B. (2020). *Tercüme-i Tevrît Tevrît'in İlk Dört Bölümü (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*. İstanbul: Kriter Yayınevi.
- Önal, R. (2019). Kurân ve İlahî Kitaplar. *Sistematik Kelam* (s. 308-344). içinde İstanbul: Lisans Yayıncılık.

Dil ve Edebiyat Araştırmaları

Yayın İlkeleri

1. Dil ve Edebiyat Araştırmaları dergisi, dil ve edebiyat alanlarının yanı sıra tarih, felsefe, sosyoloji, psikoloji, eğitim, iktisat tarihi, siyaset bilimi, iktisat, işletme gibi beşerî ve sosyal bilimler alanında yapılan özgün bilimsel çalışmalar-yayımlandığı uluslararası hakemli, elektronik ve basılı bir dergidir.

2. Makalelerin yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce başka bir yerde yayımlanmış yazılara dergide kesinlikle yer verilmemektedir. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, ancak basılmamış olması halinde ve bu durumun açıkça belirtilmesi şartıyla kabul edilebilir. Bu türden yazıların etik sorumluluğu makale sahibine aittir.

3. Dil ve Edebiyat Araştırmaları dergisi Bahar/Mart ve Güz/Ekim olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır.

Bahar sayısı 20 Mart ve Güz sayısı 20 Ekim tarihlerinde elektronik ve basılı olarak yayımlanır. Bahar sayısı için yazıların son gönderilme tarihi **20 şubat**, Bahar sayısı için ise **20 Eylül** tarihleridir. Bu sayıların haricinde arada çıkarılacak özel sayılar için de özel tarihler belirlenip ilan edilir.

4. Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere, uluslararası indeks kurumlarına ve abonelere, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

5. Çalışması yayımlanan yazarlara bir adet dergi gönderilir.

6. Yazımda ve kısaltmalarda TDK İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.

7. Yazıların Değerlendirilmesi

Dil ve Edebiyat Araştırmaları dergisine gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu tarafından incelenir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel nitelik en önemli ölçüttür. Kôr hakemlik sistemi kullanılır. Değerlendirme için uygun bulunan yazılar, alanda uzman kabul

edilen iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır.

Hakemler kendilerine gönderilen yazıyı 20 gün içinde değerlendirir. Bu süre içerisinde raporunu göndermeyen hakemle irtibata geçilerek değerlendirme için hakeme bir defaya mahsus olmak üzere 10 gün ek süre verilir. Hakem bu sürede de raporunu gönderemezse değerlendirme süreci sonlandırılır.

Makale, yayımlanma aşamasına gelmiş, yukarıda açıklanan süreçlerden geçmiş, hakem raporları olumlu olsa bile, dil ve üslup sorunları, konu birliğindeki kopukluklar veya akademik etiğe uymayan talep ve davranışların fark edilmesi ve buna benzer durumlarla ilgili yazılar Yayın Kurulunun kararıyla yayın sırasından çıkarılır.

Yazarlar, katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte hakem raporlarına itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.

8. Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Türkiye Dil ve Edebiyat Derneği'ne devredilmiş sayılır. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

9. Yazım Dili

Dil ve Edebiyat Araştırmaları dergisinin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Filoloji bölümü mensupları için ilgili dilde yazılmış makalelere ve diğer Türk lehçeleri ile yazılmış yazılara da yer verilebilir.

10. Yazıların Gönderilmesi

Yazım ilkelerine göre hazırlanmış çalışmalarınızı hakemliDERGI@tded.org.tr mail adresine gönderebilirsiniz.

Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: Başlık yalnızca ilk harfleri büyük olacak şekilde 14 punto büyüklüğünde ve koyu harflerle yazılmalıdır. Başlıkta en fazla 10 kelime yer almalıdır.

2. Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i:

Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı yazı başlığının sağ altında olmalı, soya-

dın tamamı büyük harflerle yazılmalı, yazarın unvanı, kurumu ve elektronik posta adresi, Orcid numarası dipnotta açıkça belirtilmelidir.

3. Özet: Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 150, en fazla 300 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Makalenin başlığı her iki özette de belirtilmeli, özet içinde yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Özetlerin altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir.

4. Genişletilmiş Özet: Çalışmanın sorununun, amacının, metodunun ve sonuçlarının geleneksel özete göre daha ayrıntılı ele alınacağı **Genişletilmiş Özet** İngilizce dilinde yapılmalıdır. Dolayısıyla genişletilmiş özet makalelerin uluslararası okuma oranını da artıracaktır. Bu özet tercihen **600-800** kelime uzunluğunda olmalı; çalışmanın amacını, sorununu, metodunu, bulgularını ve sonuçlarını alt başlıklar halinde açık bir şekilde vermelidir. Özet içindeki alt başlıklar, çalışmanın türüne göre çeşitlilik gösterebilir.

Genişletilmiş Özette Kullanılabilecek Alt Başlıklar

Araştırma Yöntemi/Research Problem	Çalışmanın amacına ve bağlamına ilişkin açıklama (birkaç cümle).
Araştırma Soruları/Research Questions	Araştırma sorularını açıkça belirtin.
Literatür İncelemesi/Literature Review	Literatür taramasının yöntemini (hangi temel kaynaklardan yararlandı, ne tür kaynaklara ulaşıldı vs.), amacını ve ulaşılan kaynakların genel ortaya çıkarttığı görüntü, (bu konuda yapılan daha önceki araştırmaların ortak yönleri veya ayrıldığı noktalar nelerdir vs.) kısaca belirtiniz.
Metodoloji/Methodology	Çalışmanın metodu, inceleme, belge neşri, izlenilen yol, karşılaştırma, yorumlama, eleştiri, örnek olay incelemesi, deneme, anket ve benzeri olarak tanımlayın.
Sonuçlar ve Tartışmalar/Results and Discussion	Araştırma amaçlarına/sorularına ilişkin ana bulgular, temel çıkarımlar, sonuçlar ve/ya öneriler.

5. Ana Metin: A4 boyutunda kâğıtlara, Microsoft Word programında, Times New Roman veya benzeri bir yazı karakteri ile, 12 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmaktadır. Sayfa yapısı A4 ebadında, kenar boşlukları sağdan, soldan, üstten ve alttan 3 cm olmak üzere, 14 nk satır aralığıyla, iki yandan hizalı ve paragraf arası boşluğu, öncesi ve sonrası 14 nk olacak şekilde ayarlanmalı ve sayfalar numaralandırılmamalıdır.

Bir makalede sıra ile özet, ana metnin bölümleri, kaynakça ve (varsa) ekler bulunmalıdır. “Giriş”, “Sonuç” gibi başlıklar kullanıp kullanmama, çalışmanın türüne ve konunun gereğine bağlıdır. Fakat makalenin bir sonuç paragrafı bulunmalıdır. “Sonuç” araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Metinde sözü edilmeyen hususlara “sonuç”ta yer verilmemelidir.

6. Bölüm Başlıkları:

Ana başlıklar:

Makalede, bütün başlıklar yalnızca ilk harfleri büyük olacak şekilde ve koyu yazılmalıdır. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) 14 punto ve koyu karakterde yazılmalıdır.

Ara ve Alt başlıklar:

Ara ve alt başlıklar 12 punto ve koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.

7. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmeli. Hemen yanından sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.

8. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır.

9. Kaynak Gösterme (Dipnot kullanma) ve Kaynakça:

Alıntılar tırnak içinde verilmeli; 140 kelimedenden az alıntılar satır arasında, daha uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde

ve 1,5 satır aralığıyla 1 punto küçük yazılmalıdır.

Makalede yapılacak atıflar, ilgili yerden hemen sonra, parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayın yılı ve sayfa numarası sırasıyla verilmelidir. Eser adları eğik (italik) olmalıdır.

Örnek: (Okay 2016: 142.)

Birden fazla kaynak gösterileceği durumlarda eserler aynı parantez içinde, en eski tarihten olana doğru, birbirinden noktalı virgülle ayrılarak sıralanır.

Örnek: (Köprülü 1989: 125; Okay 2016: 115)

İki yazarlı kaynaklarda, araya tire işareti (-) konulur. İkinden fazla yazarlı kaynaklarda ise ikinci yazarın soyadından sonra “vd.” kısaltması kullanılmalıdır.

Örnekler: (Andı-Akay 2010: 223). (Kaplan-Enginün vd. 1988: 217)

Yazarın adı, ilgili cümle içinde geçiyorsa, parantez içinde tarih ve sayfanın belirtilmesi yeterlidir.

Örnek: (2015: 23)

Yazarın aynı yıl yayınlanmış iki eseri varsa, yayın yılına bir harf eklenmek suretiyle gösterilir.

Örnekler: (Ahmet Midhat 2010a: 37), (Ahmet Midhatb: 72)

Soyadları aynı olan iki yazarın aynı yılda yayınlanmış olan eserleri, adların ilk harflerinin de yazılması yoluyla belirtilir.

Örnekler: (Balcı, F. 2014: 83), (Balcı, M. 2014: 112)

Ulaşılmayan bir yayına metin içinde atıf yapılırken, bu kaynakla birlikte alıntının yapıldığı eser şu şekilde gösterilmelidir:

Örnek: (Köprülü 1924: 75'ten aktaran; Demirci 1998: 25)

Dipnotlar: Dipnotlar, sadece yapılması zorunlu açıklamalar için kullanılır. Buradaki atıflar da parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayın yılı ve sayfa numarası gelecek şekilde düzenlenmelidir. Örnek: (Çoruk 2016: 118)

Kaynakça: Makalede kullanılan bütün kaynaklar “Kaynakça”ya alınmalı, makalenin konusu ile ilgili olsa dahi, yazıda değinilmeyen belge ve eserler kaynakçaya dâhil edilmemelidir. Kaynaklar ana metnin sonunda yazar soyadlarına göre (Soyadı kanunundan öncekiler için yazar adı esas alınır.) harf sırasına göre verilmelidir. Eser adları eğik (italik) yazılmalıdır.

a. Kitap ve kitap niteliğindeki eserler

Yazarın soyadı (küçük harfle), adı (basım yılı), *kitabın adı*, basıldığı şehir: yayınevi.

Örnek: Okay, M. Orhan (2005), *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Eserin hazırlayıcısı, editörü, çevireni varsa, kitap adından sonra aşağıdaki gibi verilir:

Yazarın soyadı, adı, (basım yılı), *eserin adı*, [hazırlayan] hzl., [editör] ed. veya [çeviren] çev. adı soyadı, basıldığı şehir, yayınevi.

Örnek: Ersoy, Mehmet Akif (1991), *Safahat*, hzl. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık.

Stevick, Philip (2004), *Roman Teorisi*, çev. Sevim Kantarcıoğlu, Ankara: Akçağ Yay. 2. bs.

Eserin cildi eser adından sonra, kaçınıcı baskı olduğu ise yayınevinden sonra belirtilir.

Örnek: Lekesiz, Ömer (2001), *Yeni Türk Edebiyatında Öykü 5*, İstanbul: Kaknüs Yay.

b. Süreli yayınlardaki yazılar:

Dergiler: Yazarın soyadı, adı (yıl, ay), “makalenin başlığı”, *derginin adı*, cilt no, sayısı: sayfa aralığı.

Örnek: Çetişli, İsmail (2000), “Bir Neslin veya Bir Şairin Romanı: Mâi ve Siyah”, *Türk Yurdu*, C. XX, S. 153-154, Mayıs-Haziran, s. 318-333.

Gazete yazılarında ise, yazarın soyadı, adı (yıl. ay. gün), “yazının başlığı”, *gazetenin adı*, (varsa) sayfa numarası verilir.

Mülakat ve röportajlarda yazar adı olarak bunları yapan kişiler verilir.

c. Tezler

Yazarın soyadı, adı, (tarihi), tezin başlığı, şehir: üniversite ve enstitü adı: (yayınlanmamış lisans/yüksek lisans/doktora tezi).

e. İnternette alınan bilgiler

Yazarın soyadı, adı, (son güncelleme tarihi), “internet belgesinin başlığı”, (erişim tarihi), internet adresi.

Örnek: Koçak, Ahmet (2014.01.01). “HİLMİ, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi”

<http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=4126>

(Erişim tarihi: 2016.10.23)

Dipnot ve kaynakça yönteminde APA sistemi öncelikli olmakla beraber klasik atıf ve dipnot yöntemi de (MLA-Chicago) kullanılabilir.

Yazışma Adresi

Türkiye Dil ve Edebiyat Derneği Feshane Cad. Nu : 3
34050 Eyüp / İSTANBUL
Tel : 90 212 581 69 12
Faks : 90 212 581 12 54
www.tded.org.tr

