

# Kültür

Journal of Cultural Studies

## Araştırmaları Dergisi

ISSN: 2651-3145

Yıl: 2022 Sayı: 13 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder>

Adem Üstün ÇATALBAŞ  
Ali Rıza ÖZDEMİR  
Arzu BAYKARA TAŞKAYA  
Cenk TAN  
Emel KOŞAR  
Engin ÇAĞLAK  
Ercan GÜROVA  
Esra ŞAHİN  
Gözde Begüm UYANIK  
Gülay Elbi PEKCAN  
Hicran Hanım HALAÇ  
Hülya ÖZKAN RIGIDERAKHSHAN  
İbrahim ÖZEN  
İkram BAĞCI  
Kafiye EROĞLU  
Mehmet Ali YOLCU  
Mehmet Halil SAĞLAM  
Nur Gülümser İLKER  
Sabiha ALTUNSOY  
Şahika ŞİMŞEK ÇETİNKAYA  
Tuğrul BAKIR

KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

13



## KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Cultural Studies

ISSN: 2651-3145 / e-ISSN: 2687-5241

Yıl/Year: 5, Sayı/Issue: 13  
(Haziran/June, 2022)

### Yayıncı/Publisher

Mehmet Ali YOLCU

### Baş Editör/Editor-in-chief

Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU

(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

### Eş Editörler/Co-Editors

Doç. Dr. Mustafa AÇA (İzmir Demokrasi Üniversitesi, Türkiye)

Doç. Dr. Mustafa DİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

### Alan Editörleri/Section Editors

*Felsefe, Din Bilimleri, Dinler Tarihi*

Prof. Dr. Ali SELÇUK (Erciyes Üniversitesi, Türkiye)

*Sosyoloji, Antropoloji, Kültürel Çalışmalar*

Prof. Dr. Süheyla SARITAŞ (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)

*Modern Türk Edebiyatı, Dünya Edebiyatları*

Doç. Dr. Bilgin GÜNGÖR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

*Dilbilim, Türk Dili*

Doç. Dr. Erkan HİRİK (Samsun Üniversitesi, Türkiye)

*Tarih, Genel Türk Tarihi, Çin Kültürü ve Tarihi*

Doç. Dr. H. İhsan ERKOÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

*Klasik Türk Edebiyatı, Osmanlı Araştırmaları, Doğu Dilleri ve Edebiyatları*

Doç. Dr. Taner GÖK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

*Batı Dilleri ve Kültürleri, İngiliz Edebiyatı*

Doç. Dr. Sercan H. BAĞLAMA (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

### **Yayın Kurulu/Editorial Board**

- Prof. Dr. Alfina SIBGATULLINA (Rusya Bilimler Akademisi, Rusya)  
Prof. Dr. Ali SELÇUK (Erciyes Üniversitesi, Türkiye)  
Prof. Dr. Bülent BAYRAM (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan)  
Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)  
Prof. Dr. Ozan YILMAZ (Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, Kırgızistan)  
Prof. Dr. Seyfeddin RZASOY (Milli İlimler Akademisi, Azerbaycan)  
Prof. Dr. Suzan CANHASI (Pristine Üniversitesi, Kosova)  
Prof. Dr. Süheyla SARITAŞ (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)  
Doç. Dr. Bilgin GÜNGÖR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)  
Doç. Dr. Erkan HİRİK (Samsun Üniversitesi, Türkiye)  
Doç. Dr. Galina MIŠKINIENĖ (Vilnius Üniversitesi, Litvanya)  
Doç. Dr. H. İhsan ERKOÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)  
Doç. Dr. Mustafa AÇA (İzmir Demokrasi Üniversitesi, Türkiye)  
Doç. Dr. Mustafa DİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)  
Doç. Dr. Rıza YILDIRIM (Bağımsız Araştırmacı, ABD)  
Doç. Dr. Sercan H. BAĞLAMA (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)  
Doç. Dr. Taner GÖK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)  
Dr. Adil ÇELİK (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye)  
Dr. Curtis RUNSTEDLER (Eberhard Karls Universität Tübingen, Almanya)

### **Danışma Kurulu/Advisory Board**

- Prof. Dr. Aynur KOÇAK (Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye)  
Prof. Dr. Çetin PEKACAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye)  
Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye)  
Prof. Dr. Mehmet OKUR (Karadeniz Teknik Üniversitesi, Türkiye)  
Prof. Dr. Meral OZAN (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye)  
Prof. Dr. Metin KARADAĞ (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, KKTC)  
Prof. Dr. Mustafa ÖNER (Ege Üniversitesi, Türkiye)  
Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)  
Prof. Dr. Oktay YİVLİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)  
Prof. Dr. Rafael CARPINTERO ORTEGA (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)  
Prof. Dr. Serpil AYGÜN CENGİZ (Ankara Üniversitesi, Türkiye)  
Prof. Dr. Simon J. BRONNER (University of Wisconsin Milwaukee, ABD)  
Prof. Dr. Violetta WRÓBLEWSKA (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Polonya)  
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ (Marmara Üniversitesi, Türkiye)  
Doç. Dr. Nuran MALTA MUHAXHERİ (Pristine Üniversitesi, Kosova)  
Doç. Dr. Serkan KÖSE (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye)  
Dr. Arya ARYAN (Eberhard Karls Universität Tübingen, Almanya)  
Dr. Gülçin OKTAY ERKOÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

## **Yabancı Dil Danışmanları/Foreign Language Advisors**

Doç. Dr. Sercan Hamza BAĞLAMA, Dr. Gülçin OKTAY ERKOÇ

## **Redaksiyon ve Düzenleme/Editing and Proofreading**

Doç. Dr. Serkan KÖSE, Cem MERİÇ

## **Sekreter/Secretary**

Bahar Dilara SEMİZ

## **Baskı/Print**

Ofis2005 Fotokopi ve Büro Makineleri San. Tic. Ltd. Şti.  
Davutpaşa Merkez Mah. YTÜ Kampüsü  
Güngören/Esenler-İstanbul

## **İletişim/Contact**

<https://dergipark.gov.tr/kulturder>  
[kulturarastirmalaridergisi@gmail.com](mailto:kulturarastirmalaridergisi@gmail.com)  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Çanakkale  
[mehmetaliyolcu@gmail.com](mailto:mehmetaliyolcu@gmail.com) / 0505-5715444

## **İndeks Listesi/Index List**

**MLA** (Modern Language Association), **ICI** (Index Copernicus International), **MIAR** (Matriz de Información para el Análisis de Revistas), **ASOS** İndeks, **EuroPub**-Academic and Scholarly Research Publication Center, **OAJI** (Open Academic Journals Index), **ULRICHSWEB**-Global Serials Directory, **SCILIT**-Scientific Literature, **BASE** (Bielefeld Academic Search Engine Universität Bielefeld), **Reserach Bib**-Academic Resource Index, **SIS** (Scientific Indexing Services), **Cite Factor**-Academic Scientific Journals, **DRJI** (Directory of Research Journals Indexing), **ESJI** (Eurasian Scientific Journal Index), **I2OR** (International Institute of Organized Research)

**Amaç:** Kültür Araştırmaları Dergisi, “kültür” kavramını merkeze almak suretiyle kültüre farklı açılardan yaklaşan disiplinlerin araştırma alanına giren konularla ilgili güncel bilgi ve bulguların tartışılmasına katkıda bulunmayı; bilimsel ve etik ilkelerle uyumlu nitelikli bir akademik yayın platformu olmayı amaçlar. Dergi; kültürel süreçleri, metinleri, geleneksel yapıları ulusal çerçevelerin ve bölgesel önyargıların ötesinde yeniden düşünmeyi, eleştirel perspektifleri desteklemeyi benimser. Dergi, iyi teorize edilmiş ampirik araştırmalar, içerik açısından yenilikçi bakış açıları ile dar görüşlülüğün ve spekülatif bilgi üretiminin tehlikelerine karşı teorik ve metodolojik yenilikler için kritik bir alan sağlamayı hedefler.

**Kapsam:** Kültür Araştırmaları Dergisi’nde, folklor, dil, tarih, edebiyat, antropoloji, dinler tarihi, sosyoloji gibi kültür bilimleri ile ilgili araştırma veya derleme makaleleri, çeviriler, kitap inceleme yazıları, editöre mektup türünden çalışmalara yer verilir. Yazıların kültürel araştırmalara katkıda bulunması beklenir. Salt betimleyici, hipotezi iyi oluşturulmamış, özgünlüğü az olan makaleler tercih edilmezken; teorik tartışmalar içeren ve/veya disiplinlerarası yaklaşımlara sahip makalelere öncelik tanınır.



Kültür Araştırmaları Dergisi, mart, haziran, eylül ve aralık aylarında olmak üzere üçer aylık periyotlarla yılda dört kez yayınlanan bilimsel hakemli bir dergidir. Kültür Araştırmaları Dergisi’nde yayınlanan tüm yazıların hukukî açıdan, dil, bilim açısından sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları ise Kültür Araştırmaları Dergisi’ne aittir. Dergide yayınlanan yazıların yayın dili, Türkçe ve İngilizcedir. Dergi Creative Commons lisanslıdır ve Budapeşte Açık Erişim Politikasını uygulamaktadır. Kültür Araştırmaları Dergisi, Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından belirlenmiş uluslararası etik kurallara uymaktadır.



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



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS



### Araştırma Makaleleri / Research Articles

<b>Mehmet Ali YOLCU</b> .....	1
<i>Narayama Türküsü'nde Kültür, Doğa ve Altruistik İntihar</i> <i>Culture, Nature and Altruistic Suicide in The Ballad of Narayama</i>	
<b>Şahika ŞİMŞEK ÇETİNKAYA, Kafiye EROĞLU</b> .....	17
<i>Being able to be Mother: Traditional Practices of Women in Coping with Infertility in Melekli Town of Iğdır</i> <i>Anne Olabilme: Iğdır'ın Melekli Kasabesindeki Kadınların Kısırlıkla Baş Etmede Geleneksel Uygulamaları</i>	
<b>Cenk TAN</b> .....	31
<i>Film Philology: The Value and Significance of Adaptation/Film Studies in Literature</i> <i>Film Filolojisi: Edebiyatta Uyarlama/Film Çalışmalarının Değer ve Önemi</i>	
<b>Arzu BAYKARA TAŞKAYA</b> .....	50
<i>Lemnos Voivode Abdülkerim Ağa (1784-1796)</i> <i>Limni Voyvodası Abdülkerim Ağa (1784-1796)</i>	
<b>Adem Üstün ÇATALBAŞ</b> .....	75
<i>Narko-korridolar: Suçun Toplumsallaşması Üzerine Bir Deneme</i> <i>Narco-corridos: An Essay on the Socialization of Crime</i>	
<b>Ercan GÜROVA</b> .....	89
<i>The Uncanny and the Otherness in Harold Pinter's The Room</i> <i>Harold Pinter'in The Room Oyununda Tekinsiz ve Ötekilik</i>	
<b>Nur Gülümser İLKER</b> .....	101
<i>La Regenta'da Öz-farkındalık Olarak Aşk ve Cinsellik</i> <i>Love and Sexuality as Self-consciousness in La Regenta</i>	
<b>Emel KOŞAR</b> .....	123
<i>Lâle Müldür'ün Buhurumeryem'i</i> <i>Buhurumeryem of Lale Müldür</i>	

<b>Tuğrul BAKIR</b> .....	134
Tarihten Kurtulmak: Turgut Uyar'ın "Terziler Geldiler" Şiirinde Tarih ve Kentleşme	
<i>Be Freed from History: Urbanization and History in Turgut Uyar's Poem of the "Terziler Geldiler"</i>	
<b>İbrahim ÖZEN</b> .....	163
Milli Mücadele Dönemi Ankara'sında Bir Mizah Gazetesi: <i>Anadolu'da Kalem</i>	
<i>A Humor Newspaper in Ankara of the National Struggle Period: Anadolu'da Kalem</i>	
<b>Mehmet Halil SAĞLAM</b> .....	197
Türk Basın Tarihinde <i>Kaynaklar</i> Dergisi	
<i>Kaynaklar Journal in the History of Turkish Press</i>	
<b>Gözde Begüm UYANIK</b> .....	224
Polisiye Kurmaca ve Çeviri: <i>The Act of Roger Murgatroyd</i> 'un Türkçe Çevirisinde Çevirmen Kararlarına Bakış	
<i>Detective Fiction and Translation: An Overview of Translatorial Decisions on Turkish Translation of The Act of Roger Murgatroyd</i>	
<b>Hülya ÖZKAN RIGIDERAKHSHAN</b> .....	251
Televizyon Dizilerinin Ortadoğu'da İnşa Ettiği Türkiye İmajı: Afganistan Üzerine Bir Alan Araştırması	
<i>The Image of Turkey Constructed by Television Series in the Middle East: A Field Study on Afghanistan</i>	
<b>Engin ÇAĞLAK, Gülay Elbi PEKCAN</b> .....	275
Politik Gündemi Takip Aracı Olarak Youtube: Babala TV Örneği	
<i>Youtube as a Political Agenda Monitoring Tool: Babala TV Example</i>	
<b>Ali Rıza ÖZDEMİR</b> .....	295
Babai Ayaklanmasında Hacı Bektaş Veli'nin Rolü	
<i>The Role of Hacı Bektaş Veli in the Babai Uprising</i>	

### **Derleme Makaleleri / Review Articles**

<b>İkram BAĞCI</b> .....	317
Kültürün Baskıcı ve Özgürlükçü Yapısı Karşısında Bireyin Duruşu	
<i>The Position of the Individual in the Face of Oppressive and Libertarian Structure of Culture</i>	

<b>Hicran Hanım HALAÇ, Esra ŞAHİN</b> .....	333
Kültürel Peyzaj Bağlamında Yalvaç İlçesinin Değerlendirilmesi	
<i>Evaluation of Yalvac District in the Context of Cultural Landscape</i>	
<b>Sabiha ALTUNSOY</b> .....	357
Hikmatnoma İçerisinde Yer Alan Halk Hekimliği Unsurları	
<i>Elements of Folk Medicine in Hikmatnoma</i>	
<b>Yazar Rehberi</b> .....	376



Saygıdeğer okurlar,

15 araştırma makalesi, 3 derleme makalesi içeren Kültür Araştırmaları Dergisi'nin 13. sayısı ile karşınızdayız. 2022'nin ikinci sayısı olan elinizdeki bu sayıda folklor, tarih, edebiyat, sinema, çeviribilim, kent araştırmaları, kültürel araştırmalar ile ilgili olarak 4 İngilizce, 14 Türkçe makaleye yer verdik. Keyifle okuyacağınızı umuyoruz. Bu sayının hazırlanmasında gönüllü olarak değerli vakitlerini ayıran editörlerimize, sekreteryamıza, yabancı dil danışmanlarımıza, redaksiyon-düzenleme ekibimize, yayın ve danışma kurulumuzun değerli üyelerine minnettarız. Bu sayıda yazısı olan 21 yazarımıza; bu periyotta kabul edilen ve reddedilen makaleler için hakemlik yapan 48 hakem hocamıza ayrı ayrı teşekkür ediyoruz. Ayrıca dergimizin basım maliyetleri ve diğer giderlerini üstlenen Toplum ve Kültür Araştırmaları Derneği ile Paradigma Akademi Yayınlarına da bilimsel bilginin yayılmasına katkıda buldukları için teşekkür ediyoruz. Eylül 2022'de yayımlanacak olan 14. sayıda buluşmak dileğiyle...

Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU

Baş Editör

Haziran 2022



## NARAYAMA TÜRKÜSÜ'NDE KÜLTÜR, DOĞA VE ALTRUİSTİK İNTİHAR

Culture, Nature and Altruistic Suicide in *The Ballad of Narayama*

Mehmet Ali YOLCU\*

### Öz

Türkçeye *Narayama Türküsü* adıyla çevrilen, Shohei Imamura'nın 1983 yapımı *Narayama Bushiko* adlı filmi yayınlandığı dönemde ve sonrasında geniş yankı uyandırmıştır. Bu ödüllü film, Japon sinemasının sert gerçekçi karakterini taşımaktadır ve antropolojik belgesel sahneleriyle zenginleştirilmiş niteliklere sahiptir. Film, 19. yüzyıl Japonya'sının bir dağ köyündeki sert doğa koşullarına ve kıtlığa karşı yaşam mücadelesini işlemiştir. Çevresel koşullar, yüzyıllardır sadakatle uyulan birtakım acımasız töreler oluşturmuştur. Kaynakların kıtlığı nedeniyle kamuya en az yararı oldukları düşünülen 70 yaşına gelen yaşlıları Narayama adlı bir dağın zirvesinde ölüme terk etmeleri, bu ölüm yolculuğunun ayinsel özelliklere büründürülmesi söz konusudur. Japon folklorunda yaygın olup olmadığı tartışmalı olan ve bir Budist efsanesinin konusunu oluşturan ubasute (yaşlıları ölüme terk etme) geleneği, filmde başarılı bir biçimde işlenmiştir. Film, Tatsuei adlı kişi ile 70 yaşına yaklaşmış ve Narayama yolculuğunu istekli bir biçimde bekleyen annesi Orin merkezli bir aileye odaklanmıştır. Ubasute dışında filmde bebekleri öldürme veya satma, ürün hırsızlığını diri diri toprağa gömme yoluyla ölümlerle cezalandırma gibi rahatsız edici sahnelere de yer verilmiştir. *Narayama Türküsü*, doğal olanla kültürel olanın iç içe geçtiği, insanı bu muğlak zemine yerleştirerek vahşi yapıyla resmettiği, iyilik ve kötülüğü sorgulamaya iten bir filmidir. Çalışmada, *Narayama Türküsü* filmi, kültür ve doğa kavramları ile altruistik intihar olgusu çerçevesinde yorumlanmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** *Narayama Türküsü*, Shohei Imamura, Japonya, kültür ve doğa, altruistik intihar.

### ABSTRACT

Shohei Imamura's film *Narayama Bushiko* (1983), translated into Turkish as *Narayama Türküsü* [The Ballad of Narayama], had a wide impact during and after its release. This award-winning film has the harsh realist character of Japanese cinema and is enriched with anthropological documentary scenes. The film deals with the struggle for survival against the harsh natural conditions and famine in a moun-

\* Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çanakkale/Türkiye. E-posta: mehmetaliyolcu@comu.edu.tr. ORCID: 0000-0001-7688-287X.

tain village of 19<sup>th</sup> century Japan. Environmental conditions have created a set of cruel customs that have been faithfully followed for centuries. It is in question that the elderly, who are 70 years old, who are thought to be of the least benefit to the public due to the scarcity of resources, are left to die on the summit of a mountain called Narayama, and this death journey takes on ritual features. The tradition of ubasute (leaving the elderly to die), whose existence is controversial in Japanese folklore and which is the subject of a Buddhist legend, is successfully handled in the film. The film focuses on a family centered on Tatsuhei and his mother Orin, who is approaching 70 years old and eagerly awaiting her journey to Narayama. Apart from ubasute, the film also includes disturbing scenes such as killing or selling babies, punishing product theft with death by burying them alive. *The Ballad of Narayama* is a film in which the natural and the cultural are intertwined, placing the human on this ambiguous ground and portraying it with its wild nature, pushing the good and the evil to question. In the study, the movie *The Ballad of Narayama* Narayama was interpreted within the framework of the concepts of culture and nature, and altruistic suicide.

**Keywords:** *The Ballad of Narayama*, Shohei Imamura, Japan, culture and nature, altruistic suicide.

## Giriş

Keisuke Kinoshita 1958 yılında, Shichiro Fukazawa'nın yazdığı *Narayama Bushiko* (1956) adlı romanı sinemaya başarılı bir biçimde uyarlamıştır. Filmin, Japon halk tiyatrosunun bir türü olan Kabuki'den izler taşıdığı çeşitli araştırmacılar tarafından ileri sürülmüştür.<sup>1</sup> 1983 yılında, bu kez Shohei Imamura aynı romanı -biraz da eklentilerle geliştirerek- beyaz perdeye taşımış ve film aynı yıl Cannes Film Festivalinde ödül almıştır. Film, yaşlıları ölüme terk etme, bebekleri öldürme veya satma, ürün hırsızlığını diri diri toprağa gömme yoluyla ölümlerle cezalandırma gibi 19. yüzyıl Japonya kırsalında var olduğu tahmin edilen oldukça sert ve rahatsız edici gelenekleri antropolojik film tarzıyla yansıtmış ve büyük ilgi toplamıştır.

---

<sup>1</sup> *Narayama Türküsü* ile ilgili çoğu yazar, Kinoshita'nın Fukazawa'nın romanını geleneksel Japon dans dramasına atıfta bulunarak "Kabuki tarzında" uyarladığı konusunda hemfikirlerdir. Sahne makinelerinin, stilize edilmiş aydınlatmanın ve nagauta hikâye anlatımının (samisen ve davul eşliğinde şarkı söyleyen bir anlatıcı) ön plana çıkarılmasından söz ederler. Darragh O'Donoghue (2013), diğer araştırmacıların aksine, oyuncuların performansları ve repliklerinin, açıklayıcı Kabuki tarzında olmadığını söylemiştir. Ona göre, sahnenin dinamiklerini taklit ediyor gibi görünen uzun çekim yaklaşımı, takip çekimleri ve bir dizi orta çekim ve hatta yakın çekim söz konusuysa bile, devasa stüdyo setleri, Kabuki'nin "temsili olmayan" soyutlamalarından ayrı biçimde, akarsular, ormanlar, tarlalar, köy ve iç mekânların ayrıntılı bir şekilde yeniden yaratıldığı Viktorya dönemi drama tarzında aşırı derecede doğalcıdır (URL -1).

1958 versiyonu ile karşılaştırıldığında Imamura'nın filmi gerçekçiliğe daha yakın ve teatral niteliklerden arındırılmış gibidir (McDonald, 1994: 124). Imamura'da doğa bütünsel özelliktedir; bu doğa içinde bitkiler, hayvanlar ve insanlar statü bakımından benzerlik taşıyor ve her biri birbiriyle simbiyotik ilişki içindedir. Toprağın ekildiği sahnelerin ardından gelen fareyi yutan bir yılanın ekrana gelmesi, bir sevişme sahnesinin ardından kurbağaların çiftleşmesinin gösterilmesi, onlarca doğa sahnesi vb. bu hususa örnektir.

Film sinopsisinde belli başlı hususlar şöyle özetlenebilir: Film 19. yüzyılda Japonya'nın dağlık bir bölgesinde bir köyde yaşayanları anlatır. Acımasız iklimsel ve coğrafi koşullar, hayatta kalmaya çalışan köylüler arasında sert törelerin oluşumuna yol açmış olmalıdır. Kurala göre, bir kişi 70 yaşına geldiğinde, dağlarda gizli ve mistik bir yer olan Narayama'da açlık ve soğuktan ölüme terk edilmek üzere yolculuğa çıkacaktır. Film, Tatsuhei adlı kişi ile 70 yaşına yaklaşmış ve Narayama yolculuğunu istekli bir biçimde bekleyen annesi Orin merkezli bir aileye odaklanmıştır.

Filmde geçtiği adıyla Orin Ana, 69 yaşına gelmiştir ve ölüme terk edilme geleneğini kabullenmiş haliyle son yolculuğuna hazırlıklarını tamamlamaktadır. Orin'i Narayama'ya oğlu Tatsuhei sırtında taşıyacaktır. Karısı öldüğü için büyük oğlu Tatsuhei iki oğluluyla birlikte annesi Orin'le aynı evde yaşamaktadır. Diğer yandan hiç yıkanmayan, ahırda yatıp kalkan ve köyde "kokuşmuş" adıyla anılan Risuke, Tatsuhei'nin kardeşidir. Risuke, köylülerce dışlanmakta olduğundan seks yapacak bir kadın bulamaz, bu nedenle hayvanlarla cinsel ilişkiye girmekten kaçınmaz.

Kesakichi, Tatsuhei'nin büyük oğludur ve kendinden gebe kalan Matsuyan adlı kızı eve getirir. Matsuyan, hem tembel hem de hırslıdır, çaldıklarını kendi ailesine vermektedir. Köyde yiyecek hırsızlığı sert şekilde cezalandırılmaktadır. Köylüler, Matsuyan'ın babası Amaya'nın evinde çalınan yiyecekleri bulur, akabinde bütün aileyi bir çukura atarak diri diri gömerler. O sırada tesadüfen orada bulunan Matsuyan da öldürülür. Bunun gibi acımasız uygulamaların bir diğeri, bazı erkek bebeklerin öldürülmesidir. Kız bebeklerin bazıları bunun dışında tutulur, çünkü küçük yaşlarda kızlar tüccarlara satılmaktadır.

Orin, ölüm yolculuğundan hemen önce ailesine dönük birtakım düzenlemeler yapar. Oğlu Tatsuhei'yi bir başka köyden çalışkan ve ahlaklı Tamayan adlı bir dul kadınla evlendirir, Tamayan'a balık tutmanın inceliklerini öğretir. Risuke'ye yaşlı bir kadın bularak onu hayvanlarla ilişkiden vazgeçirir. Orin, artık zamanın geldiği mesajını vermek ve Tatsuhei'nin üzülmelerini

engellemek için kendi dişlerini kırar. Ardından adeta kutsal bir hac yolculuğunu anımsatan ölüm yolculuğu başlar. Bu yolculuk esnasında kural olarak anne ve oğul birbiriyle konuşmayacak, anne terk edildikten sonra oğul asla arkaya bakmayacaktır. Orin, kemik ve iskelet kalıntılarının bulunduğu zirveye terk edildikten sonra kar yağmaya başlar. Tatsuhei buna sevinir, çünkü efsaneye göre eğer yolculukta kar yağarsa terk edilen yaşlıların acısı hemen dinedecektir.

Filmin 1958 versiyonu, stüdyoda ve dekorlar kullanılarak çekilmiş olmasına rağmen Imamura versiyonunda doğal mekânlar kullanılmıştır. İlkine göre daha sert sahneler içeren 1983 versiyonu, sert gerçekçi, rahatsız edici ve karanlıktır. Bu bağlamda filmin, insan ve insan-dışılığın arasındaki sınırları kaldırmış olduğunu söyleyebiliriz. Comanducci'ye göre (2014: 101), *Narayama Türküsü* insan ve hayvan arasındaki sınırların, sosyal kümelenme ve izolasyonun, merhamet ve zulmün, hayat ve ölümün iç içe ve karmaşık olduğu prototip bir kırsal topluluk sunarken, insanlığın ve insanlık-dışılığın bu temel ve çözülmez belirsizliğine örnek sunmaktadır. Imamura, temel ve idealize edilmiş bir insanlık kavramını eşitlik ve sosyal kurumların evrensel zemini olarak kabul etmeyi reddederek, insanın ve insanlık dışı olanın olumsuzluğunu ve belirsizliğini, dahası izleyiciyi bunların ayrımını karakterize eden hegemonik mücadeleleri kabul etmeye zorlamaktadır.

### **Filmde Doğa ve Kültüre Dair Vurgular**

Doğa, “doğal” olanın kaynağı konumundaysa bu durumda kültürde kendiliğinden bir yapaylığı ön kabul olarak görmek gerekecektir. Nitekim doğada karşılaştığımız, ağaçlar, mağaralar, hayvanlar vs. “doğal” olana atıf yaparken insan elinin değdiği ve insan-dışı alanda görülmeyen binalar, araçlar, yollar vs. “kültürel” olanla ilişkilidir. Modern toplumu önceleyerek yapılan çözümlemelerde insanoğlunun aslında doğal koşullarda doğaya aykırı bir biçimde yaşam alanı açabilmiş tek tür olduğu vurgulansa da bu toplum tipi dışında kalan yapılar da gelişmiş uyulanmalar da göze çarpmaktadır.

Örneğin Descola, Amazon'un sık ormanlarından Kuzey Kanada'nın buzlarla kaplı bölgelerine kadar bazı halkların çevreye dahil olma biçimlerini farklı algıladıklarını, kendilerini bir ekosistemle ilişkilerini idare eden toplumsal kolektifler gibi değil, insan varlıkları ve insan olmayan varlıklar arasında hiçbir gerçek ayrımın olmadığı daha geniş bir bütünün unsurları gibi gördüklerini belirtmiştir. Tüm bu kozmolojik düzenlemeler arasında kuşkusuz farklılıklar vardır, sözgelimi en kuzeydeki bölgelerde az sayıda tür yaşa-

dığından biyosferdeki unsurlar arasındaki ilişkiler ağı Kuzey Amerika yerlileri ve Güney Amerika yerlileri için aynı derecede zengin ve karmaşık değildir. Ama bu ağların yapıları unsurlarına mal edilen özellikler gibi her noktada benzerlik gösterir. Bu, Amazon yerlilerinin sembolik ekolojisinin, kendi içinde çeşitli bir çevreye yerel uyumdan gelebileceğini dışlar gibi gözükten bir durumdur (Descola, 2013: 21).

İnsan ve insan-dışı ayrımı, her ne kadar türcü bir perspektifle ele alınsa da kültürün ve doğal uzamın boyutunu ve bunların birbiriyle ilişkisini ortaya koymakta öncül bir önerme olabilmektedir. İnsanın doğayla kurduğu simbiyotik ilişkide doğa, nesneleştirilerek birçok yönden kültürün zıddı olarak konumlandırılmıştır. İnsan topluluklarının uyarlanma becerileri, insan kültürünün maddi ve manevi öğeleri çoğu antropoloğun ve kültür bilimcinin ilgisini çekmiş ve bunların doğa ile ilişkisi hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Diğer yandan bir kaynak olarak atıf yapılan doğa ile kültürün katı bir kontrasta sıkıştırılması 19. yüzyıl pozitivizminde karşılık bulmuştur. Holistik bir perspektiften bakılacak olursa insan-doğa ayrımının yapay bir formdan ibaret olduğu söylenebilir. İlkel toplumlarda doğanın yalnızca insana faydalı olduğu ölçüde anlamı olması fikrinin aksine insan doğa içinde edilgen bir unsurdur. 17. yüzyıldan sonra, özellikle Descartes'ın mekanik dünya görüşü, antroposentrik doğa kavrayışını doğurmuş, insanın doğaya tahakkümü ve doğanın insan tarafından yönetimini öncelmiştir. Sanayi devrimi sonrasında doğal kaynakların ölçsüz kullanımı bu görüşlerin sorgulanmasına yol açarak yeni ekolojist paradigmalara ve ekosentrik perspektiflerin gündeme gelmesine neden olmuştur.

Imamura, filmde insan ve doğa ilişkisini kaynak kullanımı ve istismar kavramı odağından çok bütünsellik yönüyle ele almıştır. Filmde insanlar; kuş, balık, yılan, fare gibi hayvanlardan daha ayrıcalıklı değildir, hayatta kalma ve üreme gibi temel güdülerden hareketle ortaya çıkan hareketler birebir benzerdir. Bu çerçevede Imamura, film boyunca görsellikten oldukça fazla yararlanmış. Doğaya ve hayvan görüntüleri filmde geçen olayların arasına serpiştirilmiş ve böylece insan doğasının en saf hali, ilksel yönü yansıtılmıştır.

Filmde, kamera karlı dağ görüntülerinin ardından köy boyunca yavaşça döner ve ardından çiftçi evlerinden birine yaklaşır. Evin altında kış uykusuna yatan ve birbirinin etrafında dönen mavi-yeşil yılanlar vardır. Kahverengi bir fare yaklaşır ve mavi-yeşil yılanları koklar. Imamura, mavi-yeşil yılanları bir ailenin sembolü olarak görür ve bu yılanlar film boyunca sıklıkla karşımıza çıkar. Yine, Tatsuhei ilk gecesini yeni karısı Tamayan ile geçirirken, mavi-

yeşil bir yılan yeni aile üyesini karşılamak için görünür. Amaya ailesi köylüler tarafından hırsızlık nedeniyle öldürülmeden önce Amaya'nın evinden mavi-yeşil bir yılan sürünerek çıkar. Filmin sonunda, Orin'in zirveye bırakıldığında mavi-yeşil yılanların kış uykusundan huzur içinde keyif aldıkları bir sahne gösterilir. Yukarıdaki dört kesit, Imamura'nın neler olup bittiğini sembolik olarak tasvir etmek için doğal görüntüleri kullanmasının tipik bir örneğidir. Hung, filmdeki doğal kültürcülüğü ele aldığı çalışmada, film boyunca insanlarla bağlantılı olarak yerleştirilmiş toplam 16 hayvan sahnesinin bulunduğunu belirtmiştir (Hung, 2003: 155-160).

Bunlara ek olarak aşağıdaki dört sahne, Imamura'nın Japon çiftçi köy yaşamının görsel bir benzetmesini yaratma çabalarını göstermektedir: 1. Köylülerin yiyecek yetiştirmek için toprağı işledikleri bir sahneden hemen sonra, fareyi yiyen bir yılanın sahnesi gösterilir. 2. Kesakichi ve Matsuyan arasındaki açık havada aşk sahnesi, yılan ve kurbağaların çiftleşmesi sahneleriyle yan yanadır. 3. Tatsuhei ikinci karısıyla ilk geceyi geçirdiğinde, iki güvenin çiftleşme sahnesi ortaya çıkar. 4. Kesakichi, Matsuyan'ın hamile olduğunu fark eder etmez, bebeğini doğuran bir yılanın sahnesi eklenir. Bu dört doğa sahnesinden de anlaşılacağı gibi, doğa dünyasında yaşamın en temel unsurları besin elde etmek ve üremektir. Her türden canlı, amacı doğrultusunda ellerinden geleni yapar. Imamura'nın filminde bu anlamda insanlarla diğer hayvanlar arasında çok az fark vardır. Diğer bir deyişle, tüm açık görsel doğal görüntülerin arkasında, Imamura'nın, Japon geleneksel tarım yaşamında, bireyler arasındaki karşılıklı ilişkinin doğa imgesinde inşa edildiğine dair üstü kapalı iddiası yatmaktadır (Hung, 2003: 155-160).

Bu yorum çizgisiyle Imamura, filmin en başında, tavşan avı bölümünü yaratmasında insanlarla hayvanlar arasındaki benzerliği sembolik olarak tasvir eder. Bu bölümde köylüler, avcının onu vurabilmesi için tavşanı avcının menziline sokmaya çalışırlar. Bu ekip çalışması meyvesini verir ve tavşan vurulur. Bununla birlikte, bir kartal tavşanı yakalar ve insanların diğer hayvanlardan üstün oldukları düşünülse de, durumun her zaman böyle olmadığı gösterilir. Bu tavşan avı bölümünde Imamura, doğa âleminde tüm canlıların aynı olduğunu kabul etmemiz gerektiğini öne sürmektedir. İstisna yoktur, bu nokta filmin başında açıkça belirtilir ve aynı mesaj film boyunca Imamura'nın sayısız doğa sahnesine paralel alt konular eklemesiyle tekrar tekrar iletilir (Hung, 2003: 160-161).

Imamura, insanlarla hayvanları özdeş görmektedir. Gerçekten de, filmografisi boyunca hayvanlar ve insanlar arasında paralellikler kurmaya yönelik tutarlı bir eğilimin izi sürülebilir. Bu her zaman görsel bir metafor ve

ahlaki bir analogiden fazlasını ima eder. Narayama'da, daha spesifik olarak, hayvan yırtıcılığını ve toplumsal şiddeti, insan ve hayvan cinselliğini aynı düzleme yerleştiren çeşitli kesitler bulunmaktadır. Filmde, net olmayan bir şekilde hayvan ve insan arasındaki sınırdaki bulunan karakter, Nekkonoe ailesinin en küçük kardeşi Risuke'dir. Ailesinin saygın statüsüne rağmen, Risuke sadece bir çiftlik işçisi olarak çalışmaktadır, ne evlenmeye ne de mülke hakkı vardır, cinsel bir hayatı olamaz, aynı zamanda tüm toplumdan dışlanmıştır. Bu nedenle ahırda yatıp kalkar, hayvanlarla cinsel ilişkiye girer (Comanducci, 2014: 105). Risuke karakterinin zıddı olarak konumlanan ağabeyi Tatsuhei, kurallar ve geleneklere itaatin simgesidir. Orin Ana'yla bir konuşmasından anladığımız kadarıyla babasını, kendi annesini dağa taşımak konusunda çekinceli davranması nedeniyle öldürmüştür. Bu husus, bir utancın ortadan kaldırılmasıyla ilişkili görülür, onurlu bir davranış olarak imlenir.

Sembolik mesajlara yer verilen filmde Imamura, yaşlıları ölüme terk etme motifiyle uyum içinde terk edilmiş bir bebek görseli analogisini kullanır. Hung (2003: 161-162), Japon tarihi boyunca, yoksul insanların sınırlı gıda arzını iyi kullanmak için üretken olmayan fazla nüfus olarak genellikle bebeklerini bu şekilde terk ettiklerini öne sürmekte ve Japon çiftçi köylerinde bu uygulamaya geleneksel olarak "mabiki" dendiğini aktarmaktadır. Başlangıçta, "mabiki", hedef mahsulleri daha verimli bir şekilde yetiştirmek veya onları planlanmış bir seviyede tutmak için fazlalığın azaltılmasına atıfta bulunan bir tarımsal terimdir. Dolayısıyla, "mabiki" bir tür tarımsal bilgi birikimini temsil eder ve tarım söz konusu olduğunda, bu şüphesiz rasyonel ve verimli bir uygulamadır. Bu pratik, filmdeki gibi insan topluluğuna uygulandığında, hümanist bir bakış açısından acımasız gelebilir. Ancak filmde önerildiği gibi konuya doğa açısından bakıldığında, bunun ne kadar etkili bir hayatta kalma stratejisi olduğu anlaşılabilir. Imamura, hem bebekler hem yaşlılar da dâhil olmak üzere, toplumsal bütünün yararına, zayıfları eleme şeklindeki Japon geleneksel fikrini canlandırmak için terk edilmiş bebek görsel benzetmesini ustaca kullanır. Bir kez daha, doğa dünyasında doğru olana benzer şekilde, kolektif faydanın güvencesine her zaman birinci öncelik verilir.

Filmde yaşlılar ne zaman öleceklerini bilirler, doğal zaman onlar için sınırlıdır. İnsan doğadan üstün değildir, onun ayrılmaz bir parçasıdır. Bu nedenle Orin sağlıklı kalmaktan utanç duymaktadır. Filmdeki geleneksel dünya görüşünde içinde bulunduğu topluluğa karşı görevlerini tamamlayan yaşlılar, topluluğun güvencesi ve gıda maddelerinin yeterli halde kalabil-



mesi için onurlu bir şekilde kendini feda etmelidir. Güvendi, Orin'in ölümü arzulararak ailenin bekası adına kendisini feda etmesini bir "görev" olarak yorumlamakta, bu türden bir kavrayış ve kabullenişin Japon ilkel inançlarından ocak/aile kültü merkezli ölümlerin ruhlarına yönelik gerçekleştirilen "Hogaki" adlı kurban töreniyle ilintili olduğunu ifade etmektedir. Budizm'in etkisiyle birlikte yumuşayan bu kanlı tören, ölen efendilerinin ve sevdiklerinin yanında olmak inancı ile zamanla intihar ritüeline evrilmiştir. Feda ritüeli, kişinin hayatını feda etmesi gereken an geldiğinde, her tür hesabı ya da mantık yürütmeyi reddeder. Öyle ki ölümle hemhal olduğunu göstermek; acıyı ve ölümü önemsemediklerini ispatlamak için kişinin ölüm anında çevresini saran doğa ile uyumunu yansıtan şiirler yazması, Japon toplumunda feda kültürünün derinliğini ve ağırlığını göstermektedir (Güvendi, 2021: 240-241).

...Dolayısıyla ilahi motiflerle bezeli ölümün meşrulaştırıldığı Sep-puku adı verilen ve bugünün Japonya'sında da örneklerine rastlanan bu gelenek, Avrupa uygarlıklarına özgü aile yapısının model alınmasıyla 18. yüzyıl itibari ile yasaklanmıştır. Japon toplumunun anlam sisteminin bir parçası olan ve objektif bir nitelik kazanmış Hogaki geleneğinin dini ve ekonomik saikleri, filme konu edilen köy topluluğunun evreninde izleyicilerin zihninde tartışmaya açılmıştır. Bu meyanda köydeki sosyal hareketlilikler ve olaylar, bir önceki sosyal olayların sonucu olarak telakki edilmiş, maddi sebeplerle başlayan daha sonra manevi saiklerle birleşen kimi olaylar, determinist bir anlayışla sonraki olayların sebebi olarak telakki edilmiştir (Güvendi, 2021: 241).

Japon toplumunda yaşlanmanın sosyo-kültürel zeminine odaklanan çalışmada Turgut (2021), hem yaşlılığın hem de yaşlılık dolayısıyla ölümün bir tür kült nitelik kazanmasının, uhrevi âleme olan inancın yansımaları olmasının yanında bir tür reenkarnasyona gönderme yapmasıyla da ilişkili olduğunu belirtmiştir. Turgut'a göre, yeryüzü ve gökyüzü arasında köprü kuran bir işlev olarak dağ kültü, filmde yaşlı bireyleri onurlandırma şeklinde cereyan etse de bu onurun ölüm yoluyla kutsanması, böylelikle ölecek olan bireyin ruhunun başkasında yeniden yeryüzüne farklı bir pozisyonda gelmesi, reenkarnasyon döngüsünü anımsatmaktadır. Ayrıca, Orin'in altruistik intiharında, bir inisiyasyon törenini andırır şekilde yaşamının son bulmasının verdiği hüzünden ziyade bir kavuşma, arınma ve onurlandırma görülmektedir (Turgut, 2021: 57-58).

*Narayama Türküsü*, doğal olanla kültürel olanın iç içe geçtiği, insanı bu muğlak zemine yerleştirerek vahşi yapısıyla resmettiği, iyilik ve kötülüğü sorgulamaya iten bir film. Film, “natura/phis” kavramını insanı da kapsayan genişlikte kullanmış, Japon toplumu özelinde alt sınıf insanların zorlu yaşam koşullarıyla karşılaştığında nasıl bir nomos ürettiğinin aşırı uçlarını göstermiştir. Amayan’ın tüm ailesiyle birlikte linç edilmesi ve toprağa gömülmesi sahnelerinden anlaşıldığı üzere, basit yiyecek hırsızlıklarının bile ölümle cezalandırıldığı böyle bir ilkel hukukta suç bireysel görülmediğinden aile de suçluyla beraber cezalandırılmaktadır. Buradaki motivasyon, topluluğun hayatta kalması ilkesi çerçevesinde geliştirilen sert kurallardır. Hırsızlıkla tabu ihlal edildiğinden kolektif arınma ancak bir kurbanla mümkün hale gelmektedir. Bu tarz topluluklarda ritüel, sözlü bir kanuna dönüşebilmektedir.

### **Filmde Altruistik İntiharın Ritüelleşmesi**

İntihar üzerine geniş analizlerinin yer aldığı çalışmasında Durkheim, intiharın ilkel toplumlarda çok yaygın olduğu, bunların bireysel nitelikten çok altruistik nitelikte olduğu sonucuna varmıştır. Durkheim, bu intihar tipinin kategorilerini şöyle tasnif etmiştir: 1. Yaşlılığa ermiş veya hastalığa yakalanmış erkeklerin intihar etmesi. 2. Kadınların kocalarından sonra intihar etmesi. 3. Şefin hizmetçilerinin veya adamlarının şefin ölümünden sonra intihar etmesi. Bu tür durumlarda bir erkek intihar ettiğinde, bunun sebebi üstüne vazife olmayan bir şey yapması değil, bizzat bunu yapmakla yükümlü olmasıdır. Eğer bu yükümlülüğünü yerine getirmese, onursuzlukla damgalanır ve çoğu zaman dini cezalara çarptırılır. Eğer yaşlı bir insan yaşamakta ısrar ederse toplumun gözünde değerini yitirir; öldüğü zaman cenazesinde kendisine hürmet edilmez ya da öldükten sonra korkunç bir hayatın onu beklediğine inanılır. Dolayısıyla toplum o insanın üzerinde baskı uygulayarak intihara sürükler (Durkheim, 2020: 273).

Dünya üzerinde çeşitli halklarda, kıtlık zamanlarında kamuya yararının en az olduğu düşünülen yaşlıları veya bebekleri öldürme gibi bazı törelerin oluştuğuna dair kayıtlar vardır. Kuzey Kutup dairesinde yaşayan İnuit kabilelerinde zaman zaman görülen senicide (yaşlıların öldürülmesi) uygulaması<sup>2</sup>, İskandinav halk anlatılarında geçen yaşlıların uçurumdan atılması motifi vb. bir dizi uygulama ve anlatı dikkat çekicidir. Bu konuyla paralel Japon ubasute geleneği ise, Japon efsanelerinde bir tema olarak karşımıza çıkar.

<sup>2</sup> Detaylı bilgi için bk. (Leighton & Hughes, 1955; Kjellström, 1974-75).

Evrensel olarak yaşlıyı tedavi etme konusunda eski çağlardan beri oluşmuş ortak kültürel psikolojinin aksine, Japon folklorunda rastlanan bu tema, izleyici için şok edicidir. Ubasute<sup>3</sup> ile Japon halkının geleneksel dağ inançları arasında yakın bir ilişki olduğu görülmektedir. Sam'a göre, filmdeki dağ kültünün doğal sonuçlarından biri de kurban kültürüdür. Bu kültür, Durkheimci bir söylemde ifade etmek gerekirse, altruistik intiharlardan oluşur. Filmde Orin Ana, "bir zamanlar bazılarının hayatlarını feda ettiği için yaşayan bir insan" olarak tasvir edilmiştir. Artık başkalarının hayatı için kendi hayatından vazgeçme sırası Orin Ana'ya gelmiştir. Bu anlamda Orin Ana'nın Narayama zirvesine bir an önce varma arzusu altruistik bir intihardır ve kurban kültürünün bir parçası olarak değerlendirilmesi gereken bir konudur. Çünkü toplum hayatındaki herkes böylece birbirine borçlu hale gelir. Dolayısıyla borçlarını ödemek zorunda olanlar, zamanı geldiğinde başkaları için kendi hayatlarından vazgeçme görev ve yükümlülüklerini yerine getirmek zorundadırlar (Sam, 2016: 8). Japon toplumunun intihara değer atfetmesi, bu olguya şerefli bir anlam yüklemeleri (Benedict, 2011: 144), başka toplum üyeleri tarafından anlaşılması son derece zordur.<sup>4</sup>

Orin'in ölüm şeklinin Frazer tarafından *Altın Dal*'da defalarca örneklenen "kralı öldürmek" (2004: 211-233) motifiyle ortak bir yanı vardır. Aricia gibi pek çok yerde, rahip veya krallık makamının halefinin pozisyonu alabilmesi için selefini öldürmesi gerektiğine dair eski bir gelenek vardır. İnsanlar, tüm sosyal refahın ve hatta doğal fenomenlerin ilerlemesinin, tanrı-kralın veya insan-tanrının varlığına yakından bağlı olduğuna inanıyorlardı. Yaşlılığa yaklaşan veya fiziki olarak biraz yorgun düşen bir hükümdar, veba ve kötü hasat gibi felaketlere yol açabilir. Bu büyük felaketleri önlemek için, kralı hala genç ve güçlüyken öldürmek gerekir, böylece ilahi yaşamı, enerjisi hala canlıyken halefine aktarılabilir, krallığını geri kazanabilir. Bu şekilde

---

<sup>3</sup> Ubasutenin gerçekte tarihsel bir vaka olup olmadığı tartışmalıdır. Xiaoli'nin Japon folklorist Jingwu'dan aktardığına göre, Japonya'da bu tür efsanelerin varlığını hatırlatan gelenekler bulunur. Bunlardan biri "rüzgârla gömme" yani ölümlerin mağaralara gömülmesi veya terk edilmesidir. Bu gömme yöntemi bir zamanlar Japonya'nın güneybatı adalarında popülerdir. Ayrıca, Japonya'nın bazı bölgelerinde bir zamanlar "ikili mezar sistemi" yaygındır, yani mezar yeri ve ibadet yeri ayrılmıştır. Ölümlerin gömüldüğü yerlerin çoğu, derin dağlar, vahşi doğa veya deniz kenarı gibi mezar taşları vb. hiçbir işaretin dikilmediği uzak yerler iken, buna karşılık, ibadet yerleri genellikle kişinin kendi evinin yakınında veya nesiller boyu sunakların sunulduğu bir tapınakta bulunur. Defin yeri, ölü ile diri arasındaki hafızanın kesildiği yer olur. Bu tür bir durum, doğal olarak terk edilmiş yaşlılar efsanesini doğuracak ve bu efsanenin desteklenmesine temel oluşturacaktır (Xiaoli, 2018: 119).

<sup>4</sup> Japon toplumunda intihar olgusu hakkında okuma için bk. (Benedict, 2011; Güvenç, 2002).

güçlü bir ikame yoluyla, soyunu devam ettirerek tanrıların yaşamı sonsuza kadar genç kalabilir, böylece insanların ve hayvanların nesilden nesile aktarılması, gençliği sürdürmesi sağlanacak, ekim ve hasat, bahar ve yaz, yağmur ve güneş ışığı dengeli hale gelecektir (Xiaoli, 2018: 121). Tanrıların mirası için “kralın öldürülmesinin” nedeni, insanların tanrıların enerjisi ile soyun kaderi arasında kaçınılmaz bir ilişki olduğuna inanmalarıdır. Narayama köylüleri de, 70’li yaşlardaki tüm yaşlıları bu arkaik motifteki “kralın” kaderiyle eşleştirmiştir. Çünkü bu tip toplumsal yapılarda kolektif ruh ön plandadır, diğer mülkiyet nesnelere gibi beden bireye ait değil topluluğa aittir.

Filmdeki feda ritüeli, “gönüllü” olmayanlar için zorla yerine getirilmektedir. Güvendi, bu konuda şöyle bir analiz yapmıştır:

Tatsuhei’nin komşusu ile yaşadığı diyalogda, şerefli bir tercih kabul edilen dağa çıkma geleneğinin, zamanla tinsel cazibesini yitirerek dağa terk etme zorbalığına dönüşmesi, fizyolojik ihtiyaçların güvence altına alınabilmesi için başlayan geleneğin, dinsel motivasyonun güdümünde toplumsal bir baskının aparatı haline geldiğini işaret etmektedir. Öyle ki bir süre sonra neden başladığını unuttukları dağa çıkma ritüeli, kimi fideist üyelerce ruhların bir buluşması olarak kabul edilse de kimi yaşlılar nezdinde makûs talihin bir zorbalığı olarak tepki görmektedir. Söz gelimi dağa çıkma ritüelini reddeden yaşlı bir üyenin, klanın baskısıyla oğlu tarafından zorla dağa götürülüşü ve uçuruma atılışı, bu tespitle örtüşen bir sahnedir. Bu minvalde kalabalıkların kolektif davranışlarında insan fıtratına ters düşen bir rasyonellikten bahsedilebilir. Söz gelimi toplumda düzeni sağlayan ve sabit kalabilmiş normların kolektif davranışı üretmesi, bu tür bir sosyal organizasyonun gruba fayda sağlayacağı ve ihmal edilmesinin zarar vereceği düşüncesi ile ilişkilendirilir. Dolayısıyla cemaat yapısında mekanik bir formda işleyen rasyonel mübadele söz konusudur (Güvendi, 2018: 243).

Nitekim Orin’in görünür herhangi bir pişmanlık belirtisi olmadan gerçekleştirdiği eylemi ile köydeki diğer bazı yaşlıların davranışları arasında zıtlıklar vardır. Orin, fedakârca ve dağ tanrısına koşulsuz teslimiyetiyle bu intiharına, bir hac ritüeli havası, söylemsel hegemonya, dini bir meşruiyet ve onur sağlarken, yatağında ölen yaşlı bir kişinin günahkâr ve dışlanmış haliyle resmedilmesi ve geride kalan ailesinin dramatik bir biçimde düzensizliğe mahkûm oluşu (örneğin eşinin kocasının günahlarının kefareti olarak tüm

ırgatlarla yatmaya zorlanması) filmde dikkat çekici bir kontrast oluşturmaktadır.

### **Sonuç**

Toplumsal hayatta karşılaşılan fenomenler, rastlantısallığının yanında tarihsel süreçte oluşan kalıplaşmış modellerin bir yansıması şeklinde görülebilir. Imamura'nın başyapıtı *Narayama Türküsü*, Japon alt-kültüründe toplumun doğa ve kozmoloji kavrayışını, inanç ve sınıfsal yapısını, geleneksel değerleri, doğa-kültür fenomenleri üzerinden başarılı biçimde aktarmıştır. Bu aktarımdan anlaşıldığına göre, doğal alanın içinde bulunan açlık ve cinsellik gibi fizyolojik ihtiyaçlar; normları, daha genel anlamda ise kültürü belirlemiştir. Filmin en çarpıcı noktalarından biri, doğa ve kültürü eşitleyerek insan merkezli bir kavrayıştan ziyade doğa merkezli bir kavrayışı vahşi insan doğası üzerinden gözler önüne sermesidir.

Diğer yandan, *Narayama Türküsü* filmi Japonya'nın yakın tarihte yaşadığı süreçlerden ayrı düşünülmemelidir. Japonya'nın 19. yüzyılda yaşadığı Meiji restorasyonu feodalizmin yerine milli değerlere bağlı biçimde Batılılaşmayı vaat etmiştir ancak feodal değerleri yeterince ortadan kaldıramamıştır. Bu dönemin despot yönetim tarzı, sadece teknoloji temelinde Batılılaşma istenci, doğal olarak Japon dünya görüşüyle etkileşime girmiş, milli din yaratma endişeleri neticesinde Şintoizm yüceltilmiştir. Bu bağlamda Meiji İmparatorluğu, bir nevi militarist bir modernleşme ve uluslaşma projesidir. Japon kültüründe imparatorluk makamı, aile, soy, topluma aidiyet gibi birtakım değerler; atalar kültü, dağ inançları ve bir çeşit animistik dünya tasarımıyla sentezlenmiş biçimde karşımıza çıkmaktadır. Böylesi bir yapıda Japon toplumunda birey silikleşerek kolektif bilinç öne çıkmakta ve buna bağlı olarak da toplum adına fedakârlık yüceltilmektedir. Hatta filmde de görüldüğü üzere, toplum adına altruistik intihar dağ kültü özelinde meşurlaştırılmakta ve bu intihar onurlu bir davranış olarak sunulmaktadır.

2. Dünya Savaşı'nın Japon toplumundaki yıkıcı etkileri de filmi yorumlarken dikkate alınması gereken hususlardandır. Savaş sonrasında Japonya'nın yayılmacı hedeflerine ket vurulmuş, ABD'nin atom bombası kullanmasıyla Japonya -ve "güneşin oğlu" imparator- teslim olmuştur. Bu süreçte Japon toplumu militarizmden arındırılarak çalışkanlığın bir değer olarak yükseldiği yeni bir toplumsal evreye geçilmiştir. Frazer'ın birçok ilkel toplumdan örnekler sunduğu "kralı öldürmek" temalı gelenek, yaşlanmaya başlayan kralın, veba gibi salgın hastalıklar, felaketler veya kötü hasat gibi kıtlıklar yaşanmaması için tebaası tarafından öldürülmesini gerekli görmek-

tedir. Bu noktada film, Orin Ana özelinde adeta Japon imparatorunu ve dolayısıyla daha uzak bir çağrışımla Japonya'yı simgeler gibidir. Savaş sonrası duruma odaklanacak olursak, alegorik olarak imparator -veya Japonya-evlatları yaşayabilsin diye kendini feda etmiş, Narayama'ya "çekilerek", bir hatıra ve sembole dönüşmüştür.

### Kaynakça

- Benedict, Ruth (2011). *Krizantem ve Kılıç: Japon Kültürü Üzerine Bir İnceleme*. Çev. Türkan Turgut. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Comanducci, Carlo (2014). "The Human and the Inhuman in Shohei Imamura's The Ballad of Narayama". *Monstrous Reflections*. Eds. Petra Rehling & Elsa Bouet. Oxford, UK: Inter-Disciplinary Press, 101-108.
- Descola, Philippe (2013). *Doğa ve Kültürün Ötesinde*. Çev. İsmail Yerguz. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Durkheim, Emile (2020). *İntihar, Sosyolojik Bir İnceleme*. Çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Frazer, James G. (2004). *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri 1*. Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Fukazawa, Shichiro (1956). *Narayama Bushiko*. Tokyo: Chuo Koronsha.
- Güvenç, Bozkurt (2002). *Japon Kültürü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Güvendi, Tarık (2021). *Doğu, Batı ve Türk Sinemasında Din Olgusunun Karşılaştırmalı Analizi: Narayama Türküsü, Yedinci Mühür, Takva Filmleri Örneği*. Doktora Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hung, Lee Wood (2003). "Natural Culturalism in The Ballad of Narayama: A Study of Shohei Imamura's Thematic Concerns". *Asian Cinema*, 14(1): 146-166.
- Imamura, Shohei (yönetmen) (1983). *Narayama Bushiko* [Sinema Filmi]. Tokyo: Toei Company.
- Kjellström, Rolf (1974-75). "Senilicide and Invalidicide Among the Eskimos". *Folk*, 16-17(1): 117-124.
- Leighton, Alexander H. & Hughes, Charles C. (1955). "Notes on Eskimo Patterns of Suicide". *Journal of Anthropological Research*, 11(4): 327-338.
- McDonald, Keiko (1994). *Japanese Classical Theater in Films*. London & Toronto: Associated University Presses.

Sam, Rıza (2016). “Requiem for the Ones Experiencing the Tragedy of Farewells: The Ballad of Narayama”. *Kaygı*, 27: 1-13.

Turgut, Beyza Huriye (2021). “Narayama Türküsü (Bushi-Ko) Filmi Üzerinden Yaşlanmanın Sosyo-Kültürel İzdüşümü”. *Senex Yaşlılık Çalışmaları Dergisi*, 4(4): 51-64.

URL-1: Darragh O’Donoghue (2013). “Ballad of Narayama”. <http://www.sensesofcinema.com/2013/cteq/ballad-of-narayama/> (Erişim: 21.01.2022).

URL-2: “Film Afişi”. [https://tr.wikipedia.org/wiki/Narayama\\_Türküsü\\_\(film,\\_1983\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Narayama_Türküsü_(film,_1983)) (Erişim: 21.01.2022).

URL-3: “Film Afişi”. <https://www.sinefil.com/title/mg35ley> (Erişim: 21.01.2022).

Xiaoli, Guo (2018). “Ubasute and Japanese Ancient Mountain Worship: The Cultural Significance of Fukasawa Shichiro’s Narayama Bushiko”. *Journal of Ocean University of China (Social Sciences)*, 1: 117-122.

## Ekler



Fotoğraf 1-2. Film afişleri (URL-2; URL-3).





*Fotoğraf 3. Filmden bir sahne (Imamura, 1983).*



*Fotoğraf 4. Filmden bir sahne (Imamura, 1983).*



*Fotoğraf 5. Filmden bir sahne (Imamura, 1983).*



“COPE–Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” ereve-sinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

**Yazarın Notu:** Bu makale, 02–04 Ekim 2020 tarihinde yapılan *II. Uluslararası Toplum ve Kültür Araştırmaları Sempozyumu*’nda aynı adla szli olarak sunulan bildirinin genişletilmiş ve düzenlenmiş şeklidir.

**Etik Kurul Belgesi:** Bu alışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

**ıkar atışması Beyanı:** Kültür Araştırmaları Dergisi’nin editörü olmam nedeniyle potansiyel bir çıkar atışması söz konusudur. COPE yönergelerinden “Publishing Ethics for Editors” kılavuzuna uygun olarak yayın süreci kararlarına dhil olmadığımı, derginin olağan prosedrlerine göre işlem yapıldığını, kr hakemlik uygulamasını kabul ettiğimi ve derginin diğer editr Do. Dr. Mustafa Aa tarafından sürecin yrtldğn şeffaflıkla bildiririm.

*The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:*

**Author’s Note:** *This article is the expanded and edited version of the paper presented orally with the same title at the II. International Society and Culture Studies Symposium held on 02–04 October 2020.*

**Ethics Committee Approval:** *Ethics committee approval is not required for this study.*

**Declaration of Conflicting Interests:** *As I am the editor of the Journal of Cultural Studies, there is a potential conflict of interest. I declare with transparency that I am not involved in the publication process decisions in accordance with the “Publishing Ethics for Editors” guideline, one of the COPE guidelines, that the process is done according to the regular procedures of the journal, that I accept the blind refereeing practice and that the process is carried out by the other editor of the journal, Assoc. Prof. Dr. Mustafa Aa.*



## BEING ABLE TO BE MOTHER: TRADITIONAL PRACTICES OF WOMEN IN COPING WITH INFERTILITY IN MELEKLI TOWN OF İĞDIR

Anne Olabilme: İğdir'in Melekli Kasabasındaki Kadınların Kısırlıkla Baş Etmede Geleneksel Uygulamaları

Şahika ŞİMŞEK ÇETİNKAYA\*  
Kafiye EROĞLU\*

### ABSTRACT

Numerous traditional methods are used in the treatment of infertility around the world. The study of aim is to investigate the knowledge and experience of traditional methods by women to find solutions to infertility in Melekli Town in İğdir. The research is a descriptive and cross-sectional study. The minimum sample size of the study was determined according to the formula of the incidence of the event in cases with a known population. The research was carried out with 214 women using face-to-face interview method in a town in the easternmost part of Turkey. The data were collected with a pen and ended questions form during the home visits to determine the socio-demographic characteristics of the women and their knowledge and experiences about the methods. The interviews lasted between 30-45 minutes. Of the responding women, 85% had known traditional practice, and 9.3% had tried traditional methods. The traditional methods known by women to get pregnant were sitting on the vapor, intravaginal applications, vaginal application through the pad, applying heat in the abdominal area, drinking a mixture, wrapping the pelvic area. Having children is significantly affected the use of traditional practices ( $P < 0.05$ ). Almost all the women participating in the study stated that they knew the traditional method to have children, and very few of them applied the traditional methods they knew to have children.

**Keywords:** woman, traditional method, İğdir, infertility, culture.

### ÖZ

Dünyada infertilite tedavisinde çok sayıda geleneksel yöntem kullanılmaktadır. Bu çalışmanın amacı, İğdir Melekli kasabasında yaşayan kadınların infertiliteye çözüm bulmak için kadınların geleneksel yöntemlerle ilgili bilgi ve deneyimlerini araştır-

\* Asst. Prof. Dr., Kastamonu University, Faculty of Health Science, Department of Midwifery, Kastamonu/Turkey. E-mail: scetinkaya@kastamonu.edu.tr. ORCID: 0000-0002-4518-5286.

\* Prof. Dr., Koç University, School of Nursing, İstanbul/Turkey. E-mail: kafiye.eroglu@gmail.com ORCID: 0000-0002-8177-7211.

maktır. Araştırma tanımlayıcı ve kesitsel bir çalışmadır. Araştırmanın minimum örneklem büyüklüğü, popülasyonu bilinen olgularda olayın görülme sıklığı formülüne göre belirlenmiştir. Araştırma Türkiye'nin en doğusundaki yer alan Iğdır'ın Melekli kasabasında yüz yüze görüşme yöntemi kullanılarak 214 kadınla gerçekleştirilmiştir. Veriler, ev ziyaretleri sırasında kadınların sosyo-demografik özellikleri ve yöntemlere ilişkin bilgi ve deneyimlerini belirlemek için açık ve kapalı uçlu sorulardan oluşan form ile toplanmıştır. Görüşmeler 30-45 dakika arasında sürmüştür. Yanıt veren kadınların %85'i çocuk sahibi olabilmek için geleneksel yöntemleri bildiklerini ve %9,3'ü ise gebe kalmak için geleneksel yöntemleri denediğini belirtmiştir. Kadınların gebe kalmak için sıklıkla bildikleri geleneksel yöntemler; buhar üzerine oturma, doğrudan vajen içine yapılan uygulamalar, ped aracılığıyla yapılan vajinal uygulamalar, karın bölgesine ısı uygulama, karışım içme, pelvik bölgeyi sarma şeklindedir. Çocuk sahibi olmak için geleneksel uygulamaların kullanımını önemli ölçüde etkilemektedir ( $P<0.05$ ). Çalışmaya katılan kadınların neredeyse tamamı çocuk sahibi olabilmek için geleneksel yöntemleri bildiğini ve çok az kısmı ise çocuk sahibi olmak için bildikleri geleneksel yöntemleri uyguladığını belirtmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** kadın, geleneksel yöntem, Iğdır, kısırlık, kültür.

## **Introduction**

In many cultures, children play an important role in the lives of women, families and society (Taşçı and others, 2008). Although infertility affects both genders, women are influenced more than men (Chachamovich and others, 2009; El Kissi and others, 2013). In many societies there were negative perceptions towards childless women and women meeting challenge problems including blame, social stigma, being culturally rejected, being the other, marital instability, economic burden and emotional distress (Fledderjohann, 2012; Naab and others, 2013). Motherhood is considered as gaining a social status and the key of existing in society for women (Nahar & Richters, 2011). In many cultures, motherhood carries a "symbol of power" and childlessness is considered as abnormal situation and women classified "the others" (Nahar & van der Geest, 2014). Having children bring recognition to women female identities and improved their acceptance into the husband's family (Liamputtong & Benza, 2019). Otherwise, infertile woman is "half women", and to them women with children are more respected (Ried & Alfred, 2013). In Turkish culture having children is highly valued; the social status of a woman is linked with motherhood. Womanhood is equivalent to motherhood. Marriage is not considered successful until the couple bears a child and childbirth is insurance of the marriage (Onat & Kızılkaya Beji, 2012; Taşçı and others, 2008; Yıldızhan and others,

2009). The procreative value of women completes their gender identity and gives woman a social status. It would be unthinkable that infertility could be the husband's problem. Women who failed to have children have a higher risk of marital violence than fertile women (Akyüz and others, 2013). Having a child is one of the basic building blocks of marriage. If a man who is unable to have a child by his wife may divorce or marry a second woman (fellow wife) (Ayaz & Efe, 2010). So, women who cannot have children after 1 year of marriage can use traditional practices for hope to increase their chances of conception and to increase the success rate in treatment and to reduce emotional stress (Sis Çelik & Kırca, 2018). In addition, medical methods which are used to have children are invasive, expensive, time-consuming, and emotionally corrosive (Nazik and others, 2015).

Nurses have an important impact on revealing the traditional cultures used by women. In many healthcare settings, nurses as providers of health care should know about the needs of women who have not a child and be sensitive to them. In Turkey, nursing services are provided sufficiently in private clinics. They cannot provide culture-sensitive care and cannot provide proper counseling and training services in community. This situation can lead people to turn towards traditional practices. Adequate information and consultation lead to a decrease in the use of traditional practices.

This study aimed to investigate knowledge and experiences of women about traditional practices to able to bear a child. Research questions were followed: 1. Do women know traditional practices? 2. What do women know about traditional practices to able to bear a child? 3. Do socio-demographic features of women's affect the knowledge?

### **Methods**

This study aims to provide an in-depth investigation of women's experiences about traditional methods to get pregnant. This was a descriptive and cross-sectional study. The study was conducted in the Melekli town located in Iğdır, Turkey. Iğdır is in the easternmost part of Turkey and has a traditionally patriarchal society. It is difficult to access medical facilities because it is a small city. The nearest infertility polyclinic is 300 km away. It has a variety of vegetables, and these plants are frequently referred when access to medical therapy is limited, or medicine fails. The study population comprised 1069 married women. Women who are willing to participate to study were included in the sample. Inclusion criteria were willingness of the

women to participate in the study, to be married and the lack of any physical or mental disease or disability.

The minimum sample size of the study was determined according to the formula of the frequency of the event in cases with a known population (Alpar, 2010). As a result, this study aimed to include a minimum sample size of 214 women for a deviation of 0.05 and a confidence interval of 95% ( $\alpha = 0.05$ ). A stratified sampling method was used to decide the minimum number of women to be included in the sample for each street where women lived. The data was collected through semi-structured interview forms that contained information about participants' demographic data as well as open-ended questions that examine their knowledge of traditional methods and their experiences about traditional methods to get pregnant. Interviews were conducted by the research by face-to-face method at home visit. Individual interviews lasted 30-45 minutes on average.

### **Measurement**

Semi structured form was developed based on the researchers' review of the literature (Nazik and others, 2015; Ayaz and Efe, 2010; Timur Taşhan & Aksoy Derya, 2013). Semi structured form included multiple choices questions related to sociodemographic characteristics (age, education level, health insurance, economic status) pregnancy and fertility characteristics (year of marriage, number of children, pregnancy at any time) to determine their knowledge about traditional methods (traditional methods used by women to conceive, where they learned). Questions to determine the experiences of women regarding traditional methods (traditional methods used, duration of traditional methods used, problematic situation, what kind of problem was experienced, what was done for the health problem experienced, advising the traditional method used, having children with traditional methods used, the way they apply when they don't have children with traditional methods), questions to determine women's knowledge about traditional methods for their husbands (traditional methods for their husbands, using of traditional methods by their husbands). Semi structured form was evaluated to content validity by five experts' opinion and necessary corrections were made in the form according to their suggestions.

### **Compliance with Ethical Standards**

This study was performed in line with the principles of the Declaration of Helsinki. To assess the suitability of the research from an ethical per-

spective, ethical permission was granted by Noninterventional Clinical Trials Ethics Committee of Hacettepe University (decision number, GO 212/514) in Turkey. Participants were informed of the purpose of the research and written consents were received from the women who participated in the study.

## **Results**

*The Characteristics of the Participants:* 42.1% of the women were in the 31-50 age groups; 72.4% were housewives; 26.6% were secondary-school graduates; 9.4% of them were married between 1-10 years. 55.1% of the women stated that their economic status was medium. 97.7% of the women had children, and 58.4% of the women who had children had 1-3 children (Table 1).

*Knowledge and Experiences about Traditional Methods being able to Bear Children:* 85% of women stated that they knew traditional methods for women, while 9.3% stated that they used traditional methods for women to be able to bear a child. 26.1% of the women stated that they know traditional methods for their husband but stated that their husbands never used these methods.

*Traditional Methods being able to Bear Children:* The traditional methods known by women to get pregnant were Sitting on the vapor (75.2%), intravaginal applications (46.1%), vaginal application through the pad (16.4%), applying heat in the abdominal area (27,4%); drinking a mixture (25.2%); wrapping the pelvic area (9.3%).

80% of the women who used traditional methods stated that they sat on the vapor 45% of them stated that they used intravaginal applications; 45% of them stated that they drank a mixture; 15% of them stated that they used vaginal application through the pad as a pad (Table 3).

*The Substances Used for Getting Pregnant:* Among the traditional methods that were specific for women, the mixtures whose vapor the women sat on were hibiscus (84.6%), white-man's foot (59.8%), daisy (28.4%), milk (26.2%), parsley (26.2%), nettle (20.4%) and escarole (18.9%). The first 5 substances that were directly applied to the vagina were lard (48.4%), hibiscus (46.4%), honey (22.6%), white-man's foot (20.2%) and curry powder (17.9%). The first 3 substances that were used on a pad were egg yolk (60.0%), hibiscus (36.7%) and white-man's foot (36.7%). The first 5 substances used in drinks were, onion (50.0%), white-man's foot (19.6%), hibiscus (17.4%), daisy (15.2%) and stinging nettle (15.2%). The applica-

tions used as applying heat were in the form of, going to spa/public bath (37.8%), bathing in fresh animal manure up to the waist (27.0%), bathing in hot sand up to the waist (24.3%), and applying glass with hot vacuum to the groin (21.6%), respectively. The substances used for wrapping the pelvic area were animal skin (76.5%), warm dough mixed with various herbs (41.2%) (Table 4).

*Women's Use of Traditional Practices According to Socio-demographic Characteristics:* It was found that the women's socio-demographic features such as age, education level, income level average year of marriage, status of to have children did not influence use of traditional methods ( $p > 0.05$ ). The features of status of having baby when they want were found to influence using traditional methods ( $p < 0,05$ ).

### **Discussion**

In many cultures, childless women suffer discrimination, stigma, and ostracism. Motherhood has predominantly been perceived as natural for women, the desire for it inevitable, unquestioned, and central to the constructions of normal femininity. Because motherhood is constructed as natural and highly desirable, women who do not have children or have difficulties being mother tend to use traditional methods. In our study it is determined that the majority of the women know any type of traditional methods to get pregnant and one in tenth women used traditional methods. In most of the studies carried out in Turkey, the rate of using traditional practices varied between 27.3% and 66.6% (Günay and others, 2005; Albayrak & Günay, 2007; Ayaz & Efe, 2010). In our study, proportion of married women who stated that they had been used traditional method was found to be lower. This result can be explained other studies had been performed with infertile women. Result show that all of the women know traditional methods for their husband, but their husbands never used the traditional method. This result can be explained traditional methods encompass to males should be in a dominant social position that gives them privilege and power over women.

The traditional methods used by women to get pregnant might diversity depending on the culture they live in, the geographical area, and time. In our study that the traditional methods used by women include sitting on a specific mixture, applying a mixture to the vagina, applying a mixture wrapped with a pad to vagina; drinking a mixture; applying heat to the stomach; wrapping the pelvic area, respectively. In turkey also the other

study results are similar to our study (Yakut İpekoğlu & Oral, 2019; Sis Çelik & Kırca, 2018). Because in the same geographical area people has similar cultural feature. The frequency and types of traditional practices may vary from one community to another. In Jordan women used spiritual healers mostly and drank various herbs after boiling them to get pregnant (Bardaweel and others, 2013). In Northern Ghana women drank various herbs after boiling them, went to churches and washed their genital areas with holy water and anoint oil to get pregnant (Tabong & Adongo, 2013). In Australia women use herbal medicine and herbal healer for their infertility (Ried & Alfred, 2013). In Kuwaiti especially illiterate women go to Faith and traditional healers for their infertility because they believe supernatural causes such as evil spirits, witchcraft and God's retribution are the reasons of infertility (Fido & Zahid, 2004).

The plants that are used to boil and then sit on the vapor of are hibiscus, white-man's foot, daisy, milk, parsley, nettle, and escarole, respectively. In previous studies performed in Turkey are also similar to our study. In the study of Yakut İpekoğlu and Oral (2019), women mostly sit in the steam of milk or water obtained from various plants such as parsley, hibiscus (*malva sylvestris*), watercress (*nasturtium officinale*). The strength of traditional medicine and the wide varieties of medicinal recipes utilized diversity of the flora their side effects being less and being easily available and cheap might be influential in these practices.

The first 5 substances applied directly to the vagina by women are lard, hibiscus, honey, white-man's foot and curry powder. In literature reported similar results with our study in terms of women using substances directly applied to the vagina (Yalçın & Koçak, 2013).

The first 3 substances used by women by placing on a pad to get pregnant were determined as egg yolk, hibiscus and white-man's foot. Coşkun (2011) and Öncül (2011) reported that the substances used by women by placing on a pad were like those found in our study. The first 5 plants used by women to get pregnant after boiling were, onion, white-man's foot, hibiscus, daisy, and stinging nettle. Studies performed in Turkey also demonstrated that people drink a mixture with infertility problems. In the study of Sis Çelik and Kırca (2018), women stated that 37.9% of them consumed onion cure/juice, 17.1% carob molasses, 8.3% fig cure/juice and 7.1% lion's mantle cure/juice. In Cameroon women boiled the leaves or roots of certain plants (1-7 types) and drank 2 glasses a day within 30 days in average (Telefo and others, 2011). It is reported in the literature that the Echinacea,



ginseng, garlic black snake root, (Shannon and others, 2010; Günay and others, 2005) wild angelica, evening primrose oil, stinging nettle, tuts an, Chinese foxglove are used by women to get pregnant and in problems related with infertility (Sela and others, 2011). However, there are no data hazards of the usage of these plants.

Among applying heat to the stomach method used by women to get pregnant are, going to spa/public bath, bathing in fresh animal manure up to the waist, bathing in hot sand up to the waist, and applying glass with hot vacuum to the groin. In previous studies performed in Turkey reported that the results used by women to get pregnant were similar to our study (Yalçın & Koçak, 2013). It might be claimed that it is believed by women that applying heat would enlarge the blood vessels and remove the inflammation better.

Among the methods used by women to get pregnant there are the method as wrapping the pelvic area with animal skin and warm dough mixed with various herbs. While the substances used by women to wrap the pelvic area to get pregnant showed similarity with the study conducted by Öncül (2011) it was reported in the study of Coşkun (2011) that women used solid fat and milk to wrap the pelvic area. It is observed that although the substances used by women vary, the usage method is the same. It might be claimed that the reason in these applications is the belief that these substances might remove the inflammation in pelvic area. In our study it was found that the features of status of having baby when women want were found to influence using traditional methods ( $p < 0,05$ ). These results should be interpreted that to have children is the common decision of both couples, woman takes the first step in this regard although the woman does not know whether the problem is caused by her. The current study addressed the gap of gender role attitudes between woman and man toward being able to a mother.

## **References**

- Akyüz, Aygül and others (2013). "Studying the Effect of Infertility on Marital Violence in Turkish Women". *Int J Fertil Steril*, 6(4): 286.
- Albayrak, Evrim & Günay, Osman (2007). "State and Trait Anxiety Levels of Childless Women in Kayseri, Turkey". *Eur J Contracept Reprod Health Care*, 12(4): 385-390.

- Alpar, Celal (2010). *Spor Sağlık ve Eğitim Bilimlerinden Örneklerle Uygulamalı İstatistik ve Geçerlik Güvenirlilik*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Ayaz, Sultan & Efe, Y. Şengül (2010). "Traditional Practices Used by Infertile Women in Turkey". *Int Nurs Rev*, 57(3): 383-387.
- Bardaweel, Sanaa and others (2013). "Complementary and Alternative Medicine Utilization by a Sample of Infertile Couples in Jordan for Infertility Treatment, Clinics-based Survey". *BMC Complement Altern Med*, 13(1): 35.
- Chachamovich, Juliana R. and others (2009). "Congruence of Quality of Life among Infertile Men and Women: Findings from a Couple-based Study." *Human Reproduction*, 24(9): 2151-2157.
- Coşkun, Nilgün (2011). "Mersin'de Doğumla İlgili Âdetlerin Halk Hekimliği Yönünden İncelenmesi". *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi*, 1(3): 1-12.
- El Kissi, Yousri and others (2013). "General Psychopathology, Anxiety, Depression and Self-esteem in Couples Undergoing Infertility Treatment: A Comparative Study between Men and Women". *European Journal of Obstetrics & Gynecology and Reproductive Biology*, 167(2): 185-189.
- Fido, Abdullahi & Zahid, M. Ajmal (2004). "Coping with Infertility among Kuwaiti Women: Cultural Perspectives". *International Journal of Social Psychiatry*, 50(4): 294-300.
- Fledderjohann, Jasmine J. (2012). "Zero is not good for me: Implications of Infertility in Ghana". *Human Reproduction*, 27(5): 1383-1390.
- Günay, Osman and others (2005). "Modern and Traditional Practices of Turkish Infertile Couples". *The European Journal of Contraception & Reproductive Health Care*, 10(2): 105-110.
- Liamputtong, Pranee & Benza, Sandra (2019). "Being able to bear a Child: Insights from Zimbabwean Women in Melbourne". *Women and Birth*, 32(2): e216-e222.
- Naab, Florence and others (2013). "Psychosocial Health of Infertile Ghanaian Women and Their Infertility Beliefs." *Journal of Nursing Scholarship*, 45(2): 132-140.
- Nahar, Papreen & Richters, Annemiek (2011). "Suffering of Childless Women in Bangladesh: The Intersection of Social Identities of Gender and Class". *Anthropology & Medicine*, 18(3): 327-338.

- Nahar, Papreen & van der Geest, Sjaak (2014). "How Women in Bangladesh Confront the Stigma of Childlessness: Agency, Resilience, and Resistance". *Medical Anthropology Quarterly*, 28(3): 381-398.
- Nazik, Evsen and others (2005). "Traditional Practices of Turkish Infertile Women: An Example from a Rural County". *Collegium Antropologicum*, 39(1): 21-25.
- Onat, Güliz & Kızılkaya Beji, Nezihe (2012). "Marital Relationship and Quality of Life among Couples with Infertility". *Sexuality and Disability*, 30(1): 39-52.
- Öncül, Kürşat (2011). *Kuzeydoğu Anadolu Bölgesi Halk Hekimliği (Karslıdır)*. Kars: Kafkas Üniversitesi THUAM Yayınları.
- Ried, Karin & Alfred, Ann (2013). "Quality of Life, Coping Strategies and Support Needs of Women Seeking Traditional Chinese Medicine for Infertility and Viable Pregnancy in Australia: A Mixed Methods Approach." *BMC Women's Health*, 13(1): 1-11.
- Sela, Keren and others (2011). "Acupuncture and Chinese Herbal Treatment for Women Undergoing Intrauterine Insemination". *European Journal of Integrative Medicine*, 3(2): e77-e81.
- Shannon, Jack and others (2010). "Usage of Herbal Medications in Patients Undergoing IVF Treatment in an Irish Infertility Treatment Unit." *Irish journal of Medical Science*, 179(1): 63-65.
- Sis Çelik, Aslı & Kırca Nurcan (2018). "İnfertil Kadınların Uyguladıkları Tamamlayıcı ve Destekleyici Bakım Uygulamaları". *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi*, 21(3): 178-188.
- Tabong, P. Teg-Nefaah & Adongo, P. Baba (2013). "Understanding the Social Meaning of Infertility and Childbearing: A Qualitative Study of the Perception of Childbearing and Childlessness in Northern Ghana". *PloS One*, 8(1): e54429.
- Taşçı, Emel and others (2008). "İnfertil Kadınlarda Evlilik Uyumu". *Türk Jinekoloji ve Obstetrik Derneği Dergisi*, 5(2): 105-110.
- Telefo, P. B. and others (2011). "Ethnopharmacological Survey of Plants Used for the Treatment of Female Infertility in Baham, Cameroon". *Journal of Ethnopharmacology*, 136(1): 178-187.
- Timur Taşhan, Sermin & Aksoy Derya, Yeşim (2013). "Traditional Practices Used by the Infertile Women to Become Pregnant and Their Effects on

- the Quality of Life”. *International Journal of Nursing Practice*, 19(5): 516-522.
- Yakut İpekoğlu, Hilal & Oral, Hilmi Baha (2019). “Infertilitede Kullanılan Geleneksel Tedavi Yöntemleri ve Çeşitli Uygulamalar: Isparta Bölgesi”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 12(25): 105-119.
- Yalçın, Hatice & Koçak, Nurcan (2013). “Anne Adaylarına Verilen Eğitimin Gebelik, Doğum ve Lohusalığa İlişkin Geleneksel Uygulamalara Etkisi”. *Journal of Clinical Obstetrics & Gynecology*, 23(1): 1-14.
- Yıldızhan, Recep and others (2009). “Domestic Violence Against Infertile Women in a Turkish Setting.” *International Journal of Gynecology & Obstetrics*, 104(2): 110-112.

### **Appendix**

	<b>n</b>	<b>%</b>
The average age		
30 years old and under	58	27.1
Between 31-50 years old	90	42.1
51 years old and above	66	30.8
profession		
Farmer	59	27.6
Housewife	155	72.4
Education		
Not literate	48	22.4
Primary school	52	24.4
Middle School	57	26.6
High school	57	26.6
Social security		
Yes	197	92.1
No	17	7.9
Income status		
Low	34	15.9
Moderate	118	55.1
High	62	29.0
Marriage Year		
1-10	63	29.4
11-20	40	18.7
21-30	44	20.6
31 and above	67	31.3
Having children		
Yes	209	97.7
No	5	2.3

---

Number of Children (n = 209)		
1-3	122	58.4
4-7	68	32.5
8-11	19	9.1

---

*Table 1. Descriptive characteristics of the women*

---

Knowing traditional methods for women	n	%
Yes	182	85.0
No	32	15.0
Knowing traditional methods for their husband		
Yes	56	26.1
No	158	73.9
Use of traditional practices by women		
Yes	20	9.3
No	194	90.7
Use of traditional methods by their husband		
Yes	-	-
No	214	100.0

---

*Table 2. Knowledge and experiences about traditional methods being able to bear children*

---

Types of Traditional Methods	Knowing n=182		Used n=20	
	n	%	n	%
Sitting on the vapor	137	75.2	16	80.0
Intravaginal applications	84	46.1	9	45.0
Applying heat in the abdominal area	50	27,4	-	-
Drink herbal mixture	46	25,2	9	45.0
Vaginal application through the pad	30	16,4	3	15.0
Wrapping the Pelvic Area	17	9,3	-	-
Religious practices	2	1,0	-	-

---

*Table 3. Traditional methods being able to bear children*

Sitting on the vapor (n= 137)	n	%	Intravaginal applications (n=84)	n	%	Vaginal application through the pad (n=30)	n	%	Drink Herbal Mixture (n=46)	n	%	Hot application (n=37)	n	%	Wrapping the pelvic area (n=17)	n	%
Hibiscus	116	84.6	Lard	41	48.8	Egg Yolk	18	60.0	Onion	23	50.0	Going to spa/public bath	14	37.8	Animal Skin	13	76.5
White-man's foot	82	59.8	Hibiscus	39	46.4	Hibiscus	11	36.7	Figs	9	19.6	Having a bath in Fresh manure up to the waist	10	27.0			
Daisy	39	28.4	Honey	19	22.6	White man's foot	11	36.7	Hibiscus	8	17.4	Having a bath in Warm sand up to the waist	9	24.3			
Milk	36	26.2	White-man's foot	17	20.2	Nettle	4	13.3	Daisy	7	15.2	Applying hot Glass with vacuum to the grains	8	21.6	Warm dough mixed with various herbs	7	41.2
Parsley	36	26.2	Turmeric	15	17.9	Daisy	4	13.3	Stinging nettle	7	15.2	Sitting over pigeon manure's smoke	2	5.4			
Stinging nettle	28	20.4	Boiled Egg	13	15.5	Wild mint	3	10.0	White man's foot	6	13.0	Sitting over weed's smoke	1	2.7			
Escarole	26	18.9	Terminalia Chebula	9	10.7	Thorny weed seed	2	6.7	Chickweed	4	8.7						
Willow leaves	11	8.0	Ginger	8	9.5	Harmal seed	1	3.3	Parsley	3	6.5						
Clover	11	8.0	Goat's hair	3	3.6				Stinging nettle	2	4.3						
Wild peppermint	11	8.0	Egg Yolk	3	3.6				Whiteman's foot	2	4.3						
Mixed herbs	10	7.3	Small woods	2	2.4				Chickweed	2	4.3						
Thyme	8	5.8															
Wheat	8	5.8															
Hibiscus Seed	8	5.8															
Pumpkin	7	5.1															
Olive oil	6	4.4															
Monster fruit	6	4.4															
Pigeon droppings	5	3.6															
Rumex crispus root	5	3.6															

Table 4. The substances used in traditional practices to get pregnant

The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

**Authors’ Note:** This article was produced from the master’s thesis titled “Traditional Methods Known to Conceive by Women Living in Melekli Town of Iğdır” (2013) written and defended by Şahika Şimşek Çetinkaya under the supervision of Prof. Dr. Kafiye Eroğlu. This study had several limitations. The findings are limited to the sample of the research; it is specific to the Melekli Town in Iğdır and cannot be generalized to Turkey.

**Ethics Committee Approval:** Ethics committee approval was given by Hacettepe University Non-Interventional Ethics Committee (05.06.2012, No: LUT12/31-23).

**Declaration of Conflicting Interests:** The authors have no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.

**Author-Contributions Statement:** Data collection was undertaken by the 1<sup>st</sup> author. Both authors contributed to the topic identification, data analysis and reporting stages.



## FILM PHILOLOGY: THE VALUE AND SIGNIFICANCE OF ADAPTATION/FILM STUDIES IN LITERATURE

Film Filolojisi: Edebiyatta Uyarlama/Film Çalışmalarının Değer ve Önemi

Cenk TAN\*

### ABSTRACT

Adaptation/film studies receive a growing interest in literature as more scholars take up articles to produce authentic research. Due to its interdisciplinary and inter-textual nature, adaptation/film studies provide scholars of humanities the means to create preliminary works never published before. This article articulates the importance of adaptation/film studies in literature and calls upon philologists to become actively engaged in the field of adaptation/film studies. Initially, the study defends the view that film is a form of art, no different from works of literature. The article also examines adaptation/film studies with the intermediary function of building bridges between literature and cinema by looking into forerunners and analysing the mutual relationship between these two spheres. The study then scrutinises adaptation/film studies in western academia by exploring the most influential names and tendencies. Finally, the article draws a brief outline of adaptation/film studies in Turkish scholarship and delivers a concise overview of the most productive scholars and their works in this area of research. The research concludes by highlighting the importance of adaptation/film in philology and urging scholars of the humanities to become involved in generating film analyses particularly through the critical lens of literary theory. All in all, the article advocates the necessity and widespread application of film philology in literature.

**Keywords:** adaptation studies, film studies, film philology, literary theory, Turkish scholarship.

### Öz

Edebiyat alanında uyarlama/film çalışmalarına, daha çok araştırmacının özgün makaleler üretmesiyle birlikte artan bir ilgi gösterilmektedir. Disiplinlerarası ve metinlerarası doğasından ötürü uyarlama/film çalışmaları, beşeri bilimlerdeki araştırmacılara daha önce yayımlanmamış öncü araştırmalar ortaya çıkarma imkânı sunmaktadır. Bu makale, edebiyat alanında uyarlama/film çalışmalarının değer ve önemini vurgulamakta ve filologlara uyarlama/film çalışmalarına aktif olarak dâhil

\* Dr., Pamukkale University, School of Foreign Languages, Denizli/Turkey. E-mail: ctan@pau.edu.tr. ORCID: 0000-0003-2451-3612.



olma hususunda çağırıda bulunmaktadır. Makalenin ilk bölümünde filmin, edebiyat eserlerinden farklı olmayan bir sanat türü olduğu görüşü savunulmaktadır. Çalışma, aynı zamanda edebiyat ve sinema arasında köprüler kurmaya yönelik aracı bir işleve sahip olan uyarlama/film çalışmalarına ait öncüleri irdelemekte ve bu iki alan arasındaki karşılıklı ilişkiyi analiz etmektedir. Çalışma daha sonra Batı akademiyasındaki uyarlama/film çalışmalarının en etkili isimlerini ve eğilimlerini mercek altına almaktadır. Son olarak makale, Türk akademiyasındaki uyarlama/film çalışmalarının bir çerçevesini çizmekte ve bu alandaki en üretken araştırmacılara ve onların çalışmalarına kısa ve öz bir bakış sunmaktadır. Araştırmanın sonucunda filoloji alanında uyarlama/film çalışmalarının önemi vurgulanmakta ve beşeri bilimlerde çalışma yapan araştırmacıların film analizleri yaratma konusunda aktif olmaları, özellikle edebiyat kuramları aracılığıyla film analizleri üretmeleri teşvik edilmektedir. Sonuç olarak makale, edebiyat alanında film filolojisinin gerekliliğini ve buna ilişkin araştırmaların yaygınlaşmasını savunmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** uyarlama çalışmaları, film çalışmaları, film filolojisi, edebi eleştiri, Türk akademiyası.

## **Introduction**

Film has been a popular medium since the beginning of 20<sup>th</sup> century. The invention of the internet and streaming media have revolutionised films and television in general and have provided widespread access to films and TV productions around the globe. In today's world, film has proven to be the most influential story-teller and conveyor of narratives. Rather than becoming competitors, film and literature have constructed a reciprocal relationship, reinforcing one another in the society. Thus, as it is the case with the novel, short story and play, film has become another major form of narrative. As a result, film and adaptation studies were taken up by scholars of philology as well. Although film and adaptation studies are not fully identical, both of them rely on film at large and for this reason are worthy of analysis in the same context.

This study's main purpose is to defend and promote the importance of adaptation/film studies in literature and argue the necessity of film and adaptation from the perspective of humanities. The article disputes that film and adaptation provide benefits to the sphere of films as well as to literary scholarship. The first section of the study explores the artistic value of films and discusses that film is a form of art. The second section takes a closer look into film and adaptation studies and reveals the dynamic interconnections between film and literature with references to various texts and scholars. The article then scrutinises exemplary sources related to film

and adaptation in western scholarship and concludes with a brief survey of film and adaptation studies in Turkish academia. As a growing field of study in Turkish scholarship, adaptation/film studies seems promising but ought to be encouraged to sustain bonds between literature and film and to put forward innovative, authentic research. Specifically, the article insists on the analysis of films in light of humanities and literary theory.

### **Film as (is) a Form of Art**

As a form of art, film ought to be acknowledged in a similar manner to literature, music and painting. It is worth noting that not all films are works of art or bear artistic qualities but the same is the case for literature, music and painting as well. Surely, not all novels, plays, poems, songs and paintings are equally rich in artistic value but nonetheless they are commonly regarded as forms of art. As early as the 1950s, Rudolf Arnheim argued that film is not a mechanical reproduction of any given object but an artistic process that exceeds mechanical functioning (1957: 9-11). Arnheim went on to assert that components of film such as depth, lighting, use of colour, space-time continuum and the effective handling of montage provide artistic justification of films (1957: 26). To put it briefly, film does not signify a basic, mechanical capturing of frames but the outcome of a complex process which necessitates tremendous artistic skill and insight.

A person who provided immense contribution to the study of films within philology is scholar of classical studies Martin M. Winkler who published various works including *Classics and Cinema* (1991) and *Classical Myth and Culture in the Cinema* (2001), he edited basic commentaries on *Gladiator* (2004), *Troy and Spartacus* (2006), *The Fall of the Roman Empire* (2009) and also published his major book, *Cinema and Classical Texts: Apollo's New Light* (2009) which remarkably combines classical myths with contemporary films (Solomon, 2010: 438). Winkler belongs to the list of few scholars who successfully integrated films with philology, setting forth new prospects and alternative analyses. In this influential book, Winkler conveys significant quotations from influential figures related to the connection between art and cinema:

Cinema is the art of light—Abel Gance, There are so many ways you can use light to tell a story—Sven Nykvist, A film is writing in images—Jean Cocteau, A film is never really good unless the camera is an eye in the head of a poet—Orson Welles (Winkler, 2009: xiii).

Moreover, in his ground-breaking work, Winkler professes that “The cinema is a modern Apollonian art form, the most important heir of painting, sculpture, and literature” (2009: 2). Through this argument, Winkler not only establishes the connection between film and other forms of art but also points out that cinema represents the continuation of a long tradition of art. In *Ulysses’ Gaze* (1995), director Theodoros Angelopoulos depicts Apollo as the God of cinema and as the spiritual protector of the most powerful modern medium of art and communication (Winkler, 2009: 3). In addition, Winkler emphasises the bond between cinema and Greek antiquity by illustrating that *theatre* is derived from the Greek term *theatron* (viewing space) which is based on *theân* (to see), drama comes from *drân* (to do, act) and finally cinema is what brings together theatre and drama altogether to combine the visual and verbal arts into one, as well as other means of expression such as music, song, and dance – all of which were important in the progression of archaic and classical Greek culture (Winkler, 2009: 11). Cinema grants artists the ultimate instrument for accomplishing a previously unachievable goal: the presentation or representation of the world of human experience in a *Gesamtkunstwerk*, a work that incorporates all of the arts (2009: 11). More specifically, Winkler’s book regards films as visual “texts” which may be subjected to the rigorous scrutiny that classical philologists are qualified to do (2009: 13). Hence, Martin Winkler called for *Film Philology*, a new branch of study which analyses interconnections between texts and visual arts.

Another author, scholar and film historian, Gerald Mast conducted profound research on film theory and criticism. The scholar identified two main traditions in film criticism:

While the roots of empirical-phenomenological film theory lie in the humanities (in literature, philosophy, art history, aesthetics) the roots of the new poststructuralist film theory lie in the social sciences (anthropology, sociology, psychology, economics). While the humanist film theorist-critic seeks to understand the work of art in its own terms and in its effect on the viewer, the poststructuralist film theorist-critic wishes to understand in so far as it reveals (and conceals) the cultural attitudes that produced it and the cultural interests which it serves (Winkler, 2009: 59).

Despite the fact that these lines were written almost half a century ago, they remain valid today. Since its first publication, film philology has been taken up and applied by hundreds of scholars of philology throughout

the globe. Mast goes on to dispute that “Film ‘contains’ nature in a way that no other art (except perhaps still photography) contains nature itself” (1974: 374). Hence, film captures nature as its essence lies in nature. All in all, both of the before mentioned traditions are requisite and observable today. On the other hand, Jon Solomon distinguishes films into three categories: ancients, thematics and allusives (2010: 443). Ancients are films modelled after the past epochs, thematics are those that accentuate particular themes such as the Oedipus myth which are mostly appropriate for thematic analysis and lastly allusives are films that do not fall into the first two categories and are connected to other films (Solomon, 2010: 443-444). However, this categorisation proved to be problematic due to the overlapping of categories and the unclear classification of films. Solomon also asserts that the classic scholar is the person who is best equipped for analysis of films related to classical works of literature (2010: 346).

Furthermore, Mast, Cohen and Braudy purport that from the early stages of the western society, the idea that art is an imitation of nature has been accepted and cherished by the visionaries of the antiquity such as Aristotle, other literary figures like Shakespeare and the artists of the Renaissance who have followed this tendency (Mast & Cohen, 1985: 3). With the invention of the motion picture camera, the representation of nature remained no more a simple illusion: “If the ideal of art is to create an illusion of reality, the motion picture made it possible to achieve this ideal in an unprecedented way” (1985: 3). Though this statement was made 37 years earlier, it is still valid today and will count for many years to come. Film is a unique combination of a complex process of “photographic realism and dramatic illusion” (1985: 6). As a consequence, the artistic value of the motion picture ought to be recognised by the academic community, specifically by the scholars of philology. The following section of the article will take a closer look at adaptation and film studies.

### **Building Bridges between Film & Literature: Adaptation/Film Studies**

Adaptation and film studies have for long been considered an interesting sub-genre of literature. Nonetheless, this result did not come to existence easily as for many years, intellectuals have rejected to accept adaptation/film within literature. Every innovation and newly created concept/product was received with suspicion; the photograph was regarded as potential enemy of paintings, the car of horse and the film of the book (Cartmell, 2014: 1). Some even went as far as to claim that studying film was a threat for literature and the whole world (2014: 2). As natural as it

may seem at first glance, the scepticism towards adaptation and film manifested itself in the sphere of literature as well. Despite the long-term existence, the fields of adaptation/film studies still find themselves in a position of defence. Although it is difficult to define, Linda Hutcheon defines adaptation as “An announced and extensive transposition of a particular work or works, a creative and an interpretive act of appropriation/salvaging and an extended intertextual engagement with the adapted work” (2013: 7-8). This process of “transcoding” requires a transfer of medium or genre and thus context to generate a completely distinct interpretation (2013: 8). Hence, each adaptation is a transfer of medium and a creative reinterpretation of the adapted literary work.

In the early 20<sup>th</sup> century, the first film adaptations of literary classics were produced in Hollywood: *Romeo and Juliet*, *Aladdin and the Wonderful Lamp*, *The Stocking Scene from Naughty Anthony* were titles mentioned on the Internet Movie Database (IMDb) as “faithfully representing well-known art masterpieces” (Cartmell, 2014: 2). The basic purpose of adaptation is thus identified as the reproduction of artistic works through which film producers believed a reliance on literature and “sublime art” would ameliorate film’s reputation (2014: 2). However, many renowned authors disagreed on this and asserted that this relationship would deliver damage to both literature and films. One of these was Virginia Woolf who stated that:

So many arts seemed to stand by ready to offer their help. For example, there was literature. All the famous novels of the world, with their well-known characters, and their famous scenes, only asked, it seemed, to be put on the films. What could be easier and simpler? The cinema fell upon its prey with immense rapacity, and to this moment largely subsists upon the body of its unfortunate victim. But the results are disastrous to both. The alliance is unnatural. Eye and brain are torn asunder ruthlessly as they try vainly to work in couples (Woolf, 1950: 168).

Woolf obviously did not approve this relationship as she labelled it *unnatural* and *terrible* for both parties. It is probable that in the first half of the 20<sup>th</sup> century, Woolf believed that the combination of literature and cinema would bring catastrophic results and that the two were not destined to co-exist together. Time proved Woolf wrong as brilliant adaptations were released which not only strengthened the tie between film and literature but also encouraged the production of new adaptations. Some of the most well-known adaptations are: *To Kill a Mockingbird* (1962), *A Clockwork Or-*

ange (1971), *The Godfather* (1972), *One Flew Over the Cuckoo's Nest* (1975), *Schindler's List* (1993), *The Shawshank Redemption* (1994), *Sense and Sensibility* (1995), *Fight Club* (1999) *The Lord of the Rings* (2001), *Blade Runner* (1982–2017) and *Dune* (2021). These adaptations provided great fame and success to their original works of literature, some of which came into spotlight after the release of their adaptation.

Adaptations also incorporate certain benefits. One benefit is that they are often identified to have a “democratic” impact on the society; adaptation makes literature accessible to the people while also making literature accessible to the masses, thus appealing to the many rather than the few (Cartmell, 2014: 3). This essential function of adaptation not only ensured the expansion of literature to the masses but also the popularisation of some literary works. Thus, thanks to its democratic nature, adaptation gradually became more and more acknowledged in scholarly circles. This reciprocal relation between film and literature is clearly visible even today. Some novels/stories have obtained fame after the release of their adaptation whereas other adaptations of classical works of literature have continued the legacy of these legendary works of art. Hence, the mutual relationship: “The novel may help us understand the film more thoroughly, much as the film may help us understand the novel more fully and guide us to see the book in new ways” (Desmond & Hawkes, 2006: 99).

Moreover, the interdisciplinary field of adaptation studies ensures a certain level of inclusion and diversity, bringing together a diverse range of academic subfields such as film, literature, history, languages, creative writing, media, music, drama, performance art, visual art, and new media; however, its inherently fractured nature can also signal division and conflicting interests (Griggs, 2016: 1). This interdisciplinary nature of adaptation provides advantages as well as drawbacks. Due to this, adaptation studies has been considered a trespasser in both literature and film departments (2016: 1). For an adaptation to be considered successful, it should not deviate too much from the original literary work which it is adapted from and unless this is not the case, it is likely that the viewers label the adaptation as “unfaithful” to the original work (Cahir, 2006: 100). To this end, Linda Costanzo Cahir identifies four basic features which determine the success of an adaptation:

1. The film must communicate definite ideas concerning the integral meaning and value of the literary text.
2. The film must exhibit a collaboration of filmmaking skills.
3. The film must demonstrate

an audacity to create a work that stands as a world apart, that explores literature in such a way that a self-reliant, but related, aesthetic offspring is born. 4. The film cannot be so self-governing as to be completely independent of or antithetical to the source material (2006: 99).

Hence, these four principles mark the groundwork for a successful assessment of film adaptation from literary works. Gökşen Aras debates that what producers accomplish is not simply imitation, but rather the creation of a unique piece of art and that literature acts as a means of inspiration for filmmakers by introducing them to fresh perspectives and views (2017: 39). To conclude, adaptation carries out an essential intermediary function between literature and film that ought to be valued and respected in accordance.

In addition to adaptation, film studies have also come a long way. Until the beginning of the 20<sup>th</sup> century, books maintained their position as the primary source of medium which was taken over by film in the following period (Kayaoğlu, 2016: 5). Film is regarded as a medium received by extremely large masses that exerts a serious impact on the construction of human reality and socialization through the interpretation of the world and the creation of myths (2016: 5). Therefore, the vast impact of films on society is undeniable. Film possesses the mission of being the “carrier of culture” (2016: 5). Moreover, film shares the function of storytelling as much as literature due to its powerful potential of conveying narratives. In accordance with literature, films are produced as a result of the need for storytelling in the society and possess an aesthetic structure (2016: 6). Thus, it is essential for philologists to analyse films from the wide perspective that literature offers in order to create awareness to the potential covert meaning and to facilitate the realisation of intertextual and intermediary relationships (2016: 7). As a consequence, film analysis deserves scrutiny not only by film scholars, but by philologists as well. Films are eligible to systematic and theoretical analysis in equivalence to works of literature. In this respect, film studies in philology enable a much deeper analysis and ensure the revelation of the covert meaning(s) behind a film production. Specifically, this is possible via a theoretical interpretation of films. From structuralism to post-structuralism, psycho-analytic criticism to Marxism and eco-criticism, the widest scope of critical theory is suitable for the analysis of films which will result in authentic perusals never written before. Therefore,

a theoretical analysis of films is valuable and indispensable as it ensures alternative interpretations in addition to film theory.

In relation to literature and humanities, the intertextual and interdisciplinary origin of film is worth discussing. Both forms share certain similarities as both employ similar narrative techniques in the process of construction and both art genres are involved in a difficult aesthetic development process, with each having its own unique style (Aras, 2017: 35). Another parallelism between films and literary texts is that each art form is founded on a careful examination of the construction and editing process in terms of images, words, film shots, and paragraphs (2017: 35). Additionally, Aras contends that both types of art share a consistent constructional pattern in which bits and parts are combined together in a coherent attempt to build a unified and meaningful whole (2017: 35). Another common aspect is that both films and literature are stimulating for the imagination but works of literature are more stimulating due to the fact that literary texts employ words on the paper whereas film uses both audial and visual aspects on the screen to engage the audience (Aras, 2017: 36).

In spite of these similarities, there also exist some fundamental differences between film and literature. Firstly, the author is the sole creator of a literary work while on the contrary; a film is the collective creation of a group/team of people (2017: 36). In addition, a literary work of fiction only has text as its medium whereas a film possesses multiple media such as sound, performance, music, images etc. and by appealing to the viewer's aural and visual senses, film builds a multidimensional engagement with the audience (2017: 36). Another basic difference is that films are more compact and compressed forms of media that carry the obligation of conveying their narrative in a limited period of time whereas for the novel, any sort of time limitation does not exist (2017: 37). Hence, film does not provide the same amount of freedom and opportunity as works of literature.

As a result, film and literature are interconnected in various ways and the existence of one consolidates the well-being of the other. As it is the case with literature, all films carry historical, political, cultural, psychological, social and economic meanings and make many references to the world in which they are created (Ryan & Lenos, 2020: 7). Therefore, films (regardless of being adaptations) reflect the social environment and problems of the period they were produced in a similar manner to novels and other literary works. To give some examples, *RoboCop* (1987) by Paul Verhoeven draws an interesting portrait of America's 1980s Reaganomics era. Similar-



ly, *12 Years a Slave* (2013) delivers a realistic account of the pre-civil war era of the United States in the mid-19<sup>th</sup> century. Thus, countless examples could be provided of films that reflect the social realities of their periods. Films and literature share a reciprocal relationship by supporting and consolidating one another. A film adaptation can seriously contribute to the popularisation of a literary work while on the other hand, the adaptations of renowned/canonical literary works usually result in unforgettable, legendary film productions. (*Lord of the Rings, Game of Thrones, Harry Potter*) Hence, this mutual relationship is one that benefits both literature and film. Therefore, film and literature should not be regarded competitors to one another. Analysing adaptations/films does not bring a depreciation for literature. Nor does it make literary works less preferable or less worthy of scrutiny. Having outlined the major aspects of adaptation/film studies, the following section will present an overview of adaptation/film studies in western scholarship.

### **Adaptation/Film Studies in Western Academia**

For quite a long time, adaptation studies has been ignored by film scholars because their approach devalued the film method and by philologists due to films were regarded as a simple alternative to literature which was negatively received by scholars (Cartmell & Whelehan, 2014: 3). However, the actual event that maintained a breakthrough for the field were the adaptations of canonical works of literature such as Shakespeare and Austen whose various film adaptations provided major contributions since the 1940s (2014: 3). Today, the success of literary works are not only measured by the citations it received or how much time passed after the death of its author but also by the number of film adaptations the work has instigated (2014: 3). For this reason, only the most successful works are the ones adapted many times. Nowadays, adaptation is no longer considered as a fixed process that involves a transformation from text to film and is under no circumstance limited to canonical works of literature (2014: 5). The pioneers of adaptation studies are George Bluestone, Linda Hutcheon, Brian McFarlane, and Deborah Cartmell. The major scholarly associations are the Literature/Film Association, and the Association of Adaptation Studies. The most prestigious journals are *Literature/Film Quarterly*, *Adaptation* (Oxford Academic) and *Journal of Adaptation in Film & Performance*. Finally, many international conferences have been organised such as Pascal Nicklas' and Oliver Lindner's "Adaptation and Cultural Appropriation Conference" at University of Bayreuth (Germany) in February, 2010 (Dovey, 2012: 162-163).

Today in the UK, many scholars are involved in the field of adaptation such as Shelley Cobb, Natalie Hayton, Kamilla Elliott, Jamie Sherry and many others. While the popularity of adaptation is rising by the day, various scholars in many countries are taking up the challenge to pick up articles within the field of adaptation. As a field of growing interest in the humanities, it is very likely that adaptation studies will find itself more often in the spotlight in the future. In the UK, The Association of Adaptations Studies<sup>1</sup> is a community dedicated to academic activities in the area of adaptation including conferences and publications. In the US, on the other hand, the Literature/Film Association<sup>2</sup> has been devoted to scholarly research on film and adaptation since 1989.

In addition to adaptation, the origin of film studies goes back to the early 20<sup>th</sup> century. Various scholars and theorists most of whom were from Europe took up film studies to formulate their own contributions to the area of research. Some of the most prominent film theorists are André Bazin, Christian Metz, Rudolf Arnheim, Siegfried Kracauer, Gerald Mast, Leo Braudy, Jean-Louis Baudry and François Truffaut. These theorists were involved in the foundation and/or development of several film schools including film semiotics, psychoanalysis, gender studies, cognitive film theory, feminist film theory, Marxist film theory, formalist film theory, philosophy and literary theory. The most prevalent and influential scholarly journals in film studies are *Cinema Journal*, *Film Quarterly* (University of California), *Historical Journal of Film, Radio and Television* (Routledge), *Journal of Film and Video* (University of Illinois), *Critical Studies in Television* (SAGE), *New Review of Film and Television Studies* (Routledge), *Screen Journal* (Oxford UP) and *Journal of Popular Film & Television* (Routledge). Among some of the well-known film studies conferences are International Conference on Media, Film and Cultural Studies (ICMFCs), International Film Study Conference, International Conference on Film Studies, Theory, History and Industry (ICFSTHI) and International Conference on Contemporary Media and Film Theories (ICCMFT).

### **Adaptation/Film Studies in Turkish Scholarship**

Adaptation and film studies have also prospered in the Turkish academia during the last decades. What used to be considered “taboo” or “of lower value” among scholars of literature is now commonly acknowledged

---

<sup>1</sup> The Association of Adaptations Studies official web-site: <https://www.adaptation.uk.com>

<sup>2</sup> The Literature/Film Association official web-site: <https://litfilm.org>

by the majority of the academic community. Scholars have accepted that films carry meaning and transfer narratives just as works of literature do and are thus worthy of critical scrutiny. As the rise in interest is satisfying, more research ought to be carried out to provide more authentic works of intellectual and creative capability. Some of the Turkish scholars affiliated with literature departments who conduct research in adaptation/film studies are Defne Ersin Tutan, Cem Kılıçarşlan, Buket Akgün, Fatma Kalpaklı and Cenk Tan. This division includes a selection of representative articles by Turkish scholars who are actively involved in adaptation/film studies.

A scholar who deserves special recognition in adaptation/film studies is Laurence Jonathan Adrien Raw (1959–2018). Ardent scholar and renowned publisher of books, Raw was a British born citizen who spent most of his professional life at Turkish universities, mostly in Ankara. Raw was an influential scholar and a pioneer of adaptation/film studies in Turkey and around the world. Before passing away<sup>3</sup> in 2018 at age 58, Raw published extensively on adaptation/film studies. Some of his books include, *Adapting Henry James To The Screen: Gender, Fiction and Film* (2006), *Adapting Nathaniel Hawthorne To The Screen: Forging New Worlds* (2008) *The Ridley Scott Encyclopedia* (2009), *Redefining Adaptation Studies* (2010), *The Pedagogy of Adaptation* (2010), *Translation, Adaptation and Transformation* (2012), *Adaptation Studies and Learning: New Frontiers* (2013), *The Adaptation of History: Essays on Ways of Telling the Past* (2012, with Defne Ersin Tutan), *Character Actors in Horror and Science Fiction Films, 1930–1960* (2012). Laurence also contributed to issues 33–34 dedicated to adaptation by the *Journal of American Studies of Turkey* in 2011. Despite his grave illness, Laurence did not refrain from attending academic conferences as he attended the “Theory, Criticism, Pedagogy Conference” held by the University of Osijek (Croatia) in February, 2017.

In *Adaptation Studies and Learning: New Frontiers*, Laurence Raw and Tony Gurr identify the aim of adaptation as “to learn how to make connections between ourselves and the people around us, analysing problems and their causes and finding solutions while engaging critically with various texts in different walks of life” (2013: 1). The authors stress the interdisciplinary essence of adaptation that covers the many diverse expressions of convergence culture, which include, but are not limited to, films, graphic

---

<sup>3</sup> Many associations have posted in memoriam, one of which is The Association of Adaptation Studies.

novels, theme park attractions, television, literature, merchandise, and computer games (2013: 4). As all these genres are interrelated and convey narratives, the importance of narrative construction is emphasised as well. In addition, Raw and Gurr put forward that adaptation poses various benefits in terms of education as it incorporates communication (between interdisciplinary media), valuing (cultural values), social interaction (cooperation) and aesthetic engagement (ability to identify works of art) (2013: 5). Hence, the authors convey that studying adaptation has multiple benefits for students and learners altogether.

In the edited volume, *Redefining Adaptation Studies*, Laurence Raw and Sevgi Şahin consider how the theories of Leitch, Vygotsky, and Giroux may be integrated into adaptation studies pedagogy through a case study incorporating our own teaching experiences (Şahin & Raw, 2010: 73). The authors then continue by exploring the different models of teaching adaptation at different Turkish universities. The scholars end their inquisitive chapter with the following statements:

We do believe that this account of our teaching experiences attests to the value of a Vygotsky-inspired approach to collaborative learning, in which students and teachers alike engage in a process of discovering not only how texts can be reshaped but also more about the contexts in which they live and work. By “doing” adaptation studies— writing, creating, and discussing—we forged a mutual bond, while simultaneously learning to understand one another better (Şahin & Raw, 2010: 82).

Thus, Şahin and Raw point out to the versatility of adaptation which enables students to engage in critical thinking, producing and reflecting. Its interdisciplinary nature also allows pupils to draw connections between different genres and comment on particular versions of adaptations.

In a review he wrote about Nicholas Rombes’ *Cinema in the Digital Age* in 2010, Raw discusses how and in what ways the digital age has altered film and puts forward that Rombes demonstrates how technical advances such as the DV camera, the iPod, and YouTube have transformed the way films are created and viewed. “Perhaps the conventional boundary between filmmaker and audience no longer exists: we all control the flow and substance of a fictional story, but in diverse ways” (Raw, 2010: 911). In this influential book, Rombes points out that films undergo serious change in the digital age: “With our postdigital age, movies continue to migrate. Freed

from the seductive confines of the movie theatre, films are dispersed, for now, across time and space, existing like all other information: in the cloud” (2017: xvii). Raw also published another article advocating adaptation to be conducted from the theories of Jerome Bruner. In this article, Raw defends that adaptation is not limited to the humanities and that Bruner contributes to the field in terms of transformation (redefining oneself to deal with different conditions), the power of narrative and telling stories and the potential of creating stories (Raw, 2014: 91-99). For these reasons, Raw calls for an application of Bruner’s theories to adaptation studies. All in all, Laurence Raw delivered immense contributions to the domain of adaptation and film studies. There is no doubt that Laurence Raw’s legacy will persist in adaptation and film studies.

A former colleague of Laurence Raw, Defne Ersin Tutan has proven to be one of the most creative and productive scholars engaged in adaptation/film studies in Turkish academia. Together with Laurence Raw, Tutan published the edited volume *The Adaptation of History: Essays on Ways of Telling the Past* in 2012. In this book’s introductory section, the editors advocate that all historical records ought to be considered adaptations (Raw & Tutan, 2012: 11). To this end, history includes a set of contradictory narratives which expose the way people have adapted to a specific event or events (2012: 12). In 2017, Tutan published “Adaptation and History” in *The Oxford Handbook of Adaptation Studies*. In this chapter, Tutan looks into the relationship between adaptation and history and contends that “All historical representations are radically adaptive and that the ways in which these alternative representations are conceived and perceived tell us more about the present than about the past they refer to” (2017: 577). In this respect, Tutan argues that each film, historical novel or history textbook incorporates some personal involvement (2017: 579). The author concludes her chapter by claiming that all will continue to rewrite history, and adaptations will continue to occur indefinitely (Tutan, 2017: 585). The edited volume is a multifaceted and interdisciplinary work with contributions of various prominent international scholars.

In addition, Cem Kılıçarslan is also a scholar who contributed to film studies with the 2009 article “The Masculinist Ideology and War-Combat Films: Reassertion of Masculinity in Hollywood” where he discussed that even films with evident anti-war sentiments transmit a specific masculinist ideology through different techniques adopted by the filmmakers in the post-Vietnam War period, according to Hollywood war-combat films re-

leased in the post-Vietnam War period (Kılıçarslan, 2009: 101). The scholar determines that despite having a critical outlook on the American presence in Vietnam, these films serve to fulfill the essential ideas of American cultural hegemony, which attempts to perpetuate the status quo and further the goals of an imperial ambition by continuing to wage war (2009: 119). Kılıçarslan's most recent research is entitled "The Reel Indian or The Real Indian?: The Three Modes of Representation of Native Americans in Western Movies" which focuses on the specific representations of Native Americans in films and identifies three modes of representation: "external (by non-American Indians), internal (by American Indians) or by proxy (directors using American Indian stereotypes to represent non-Native American peoples)" (Kılıçarslan, 2020: 107). The scholar puts forward political and ideological reflections towards the depiction of Native Americans via specific references to well-known films.

Additionally, Buket Akgün, researcher in English literature is mostly interested in films, mythology, manga anime and literary adaptations. Akgün's creative article "Posthuman Female Identities and Cyborg Alices in Orphan Black" analyses the reception of *Alice in Wonderland* and *Through the Looking Glass* in light of feminist and posthuman literary theory (Akgün, 2018: 51). The scholar affirms that "The references to the Alice books are a source of symbolism and structure for the series" (2018: 59). Having a special interest in Japanese manga and anime, Akgün published the article "Mythology moe-ified: classical witches, warriors, and monsters in Japanese manga" in 2019. This article examines the intertextual connections between contemporary Japanese manga and classical mythological narratives (2019: 1).

Another researcher of literature who displays interest in adaptation and film studies is Fatma Kalpaklı. Her most recent article "A comparative approach to deer motif in the movies, *The Red Deer* and *The Deer Hunter*" is an intriguing research in Turkish which provides a comparative study between the Turkish film *Red Deer* (1969), adapted from Yaşar Kemal's trilogy, *The Three Anatolian Legend* and *The Deer Hunter* (1978) adapted from James Fenimore Cooper's *The Deerslayer* (1841) (Kalpaklı, 2021a: 1097). The study concentrates on the depictions of deer in general and with reference to *The Red Deer* and the *Deer Hunter*, discusses how literary works and films are utilized to preserve endangered deer species alive and boost the total population of deer species (2021a: 1097). In the same year, Kalpaklı also published "Health and Healing in *Patch Adams*: Patch Adams, The Wound-

ed Healer” which, in relation to the sequence of events shown in Patch Adams, examines Adams’ recovery process and his healing practices in the area of medicine as well as the ability of movies to create awareness about health concerns in our global society (Kalpaklı, 2021b: 53-54). The author concludes by asserting that the essential elements in healing are not technological innovations but simple human feelings such as love, compassion, friendship and hope (2021b: 67).

Lastly, Cenk Tan is another scholar of the humanities who displays enthusiasm to publish in the area of adaptation/film studies. The scholar published “Rebellious women in men’s dystopia: Katniss and Furiosa” in 2017 followed by “The Many Faced Masculinities in A Game of Thrones” in 2018 which explored the various types of masculinities in the renowned TV series. In 2020, he published “Between Green Paradise and Bleak Calamity: Elysium and Avatar” where he explored two canonical science fiction films in light of postcolonial ecocriticism. In this article, the scholar marks *Elysium* and *Avatar* as critical dystopias and proclaims that both films highlight colonialism’s destructive impact on the environment and promote hope via their open ending (Tan, 2020: 320-321). In 2021, Cenk wrote “A Posthuman Vision in the Shadow of Dehumanisation, at the Service of Corporatism: *RoboCop*”, an article in Turkish criticising Paul Verhoeven’s iconic *RoboCop* from the perspective of dehumanisation, posthumanism and technocapitalist corporatism. Finally in the same year, Cenk published a preliminary article entitled “A Jungian & Nietzschean Approach to Todd Phillips’ *Joker*” in Istanbul University’s *Litera Journal*. This article argues that a Jungian and Nietzschean reading of Todd Phillips’ *Joker* is essential and “concludes that the protagonist’s nihilistic delusions are the ultimate cause of the events leading to the supremacy of the shadow in *Joker*” (Tan, 2021: 423). All in all, these are some of the representative articles published in Turkish scholarship so far. As the interest in adaptation/film studies is flourishing, I share the aspiration that more and more scholars dig into this area to come up with genuine research.

### **Conclusion**

Film is the most powerful medium of storytelling and the foremost conveyor of narratives that reaches millions of people. Film’s artistic qualities, its interrelation with literature, particularly via adaptation ensures the popularity of the genre. The intertextual/interdisciplinary nature of films is the major motivation for the study of adaptation/film in departments of philology. For this reason, I would like to make a call for scholars of philolo-

gy to take up authentic articles in adaptation/film studies. This is of the utmost importance in order to produce preliminary research and to expose covert messages embedded in the sub-texts of films.

However, the study of films is by far not a new field of research. Faculty of communication's scholars of radio, TV and cinema departments have been conducting research on films all along. Most film scholars employ film theory as the main theoretical framework in their research and the majority of these scholars produce research in their native tongue. To that end, film philology provides the opportunity to analyse films relying on literary theory as the main theoretical framework. Thus, generating film analyses from the vast scope of literary theory is likely to result in unprecedented research, equivalent to intellectual and creative diversity. For this reason, I call for scholars of philology departments to delve into the domain of adaptation/film studies not only to create authentic works, but also to unveil inter-textual tendencies between different genres. In this respect, the broadest context of theoretical approaches including literary theory, psychology, philosophy and sociology are eligible for adaptation/film studies. While adaptations continue to form bridges between film and literature, adaptation/film studies will establish innovative research that unveil the covert sub-texts of films and maintain connections of the public opinion with literary theory. On the whole, it is evident that the intersection of adaptation/film studies with humanities will enhance both spheres of film and literature.

## **References**

- Akgün, Buket (2018). "Posthuman Female Identities and Cyborg Alices in Orphan Black". *Hacettepe University Journal of Faculty of Letters*, 36(1): 51-60.
- Akgün, Buket (2019). "Mythology Moe-ified: Classical Witches, Warriors, and Monsters in Japanese Manga". *Journal of Graphic Novels and Comics*, 11(3), 271-284.
- Aras, Gökşen (2017). "Literature and Film: Different Approaches to Two Narrative Forms". *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 41(2), 33-54.
- Arnheim, Rudolf (1957). *Film as Art: 50<sup>th</sup> Anniversary Printing*. Los Angeles: University of California Press.



- Cahir, L. Costanzo (2006). *Literature into Film: Theory and Practical Approaches*. Jefferson, North Carolina: McFarland & Co.
- Cartmell, Deborah & Whelehan, Imelda (2014). "A Short History of Adaptation Studies". *Teaching Adaptations*. Eds. C. Deborah & I. Whelehan. London: Palgrave Macmillan, 1-10.
- Cartmell, Deborah (ed.) (2014). *A Companion to Literature, Film, and Adaptation*. New York: John Wiley & Sons.
- Desmond, John M. & Hawkes, Peter (2006). *Adaptation: Studying Film and Literature*. Boston: McGraw-Hill Humanities Social.
- Dovey, Lindiwe (2012). "Fidelity, Simultaneity and the 'Remaking' of Adaptation Studies". *Adaptation and Cultural Appropriation: Literature, Film, and the Arts*. Eds. Pascal Nicklas & Oliver Lindner. Berlin/Boston: De Gruyter, 162-185.
- Griggs, Yvonne (2016). *The Bloomsbury Introduction to Adaptation Studies: Adapting the Canon in Film, TV, Novels and Popular Culture*. London: Bloomsbury Publishing.
- Hutcheon, Linda (2013). *A Theory of Adaptation*. London: Routledge.
- Kalpaklı, Fatma (2021a). "Alageyik Filmi ile Avcı Filmindeki Geyik İmgesine Karşılaştırmalı Bir Bakış". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 24: 1096-1112.
- Kalpaklı, Fatma (2021b). "Health and Healing in Patch Adams: Patch Adams, the Wounded Healer". *Kesit Akademi*, 7(27): 52-71.
- Kayaoğlu, Ersel (2016). *Edebiyat ve Film: Edebiyat Bilimi Yaklaşımıyla Film Çözümlemesine Giriş*. İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Kılıçarşlan, Cem (2009). "The Masculinist Ideology and War-Combat Films: Reassertion of Masculinity in Hollywood". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 26(1): 101-120.
- Kılıçarşlan, Cem (2020). "The Reel Indian or The Real Indian?: The Three Modes of Representation of Native Americans in Western Movies". *Journal of American Studies of Turkey*, 54: 105-134.
- Mast, Gerald & Cohen, Marshall (1985). *Film Theory and Criticism: Introductory Readings*. New York: Oxford University Press.
- Mast, Gerald (1974). "What isn't Cinema?" *Critical Inquiry*, 1(2): 373-393.
- Raw, Laurence & Gurr, Tony (2013). *Adaptation Studies and Learning: New Frontiers*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.

- Raw, Laurence & Tutan, Defne E. (eds.) (2012). *The Adaptation of History: Essays on Ways of Telling the Past*. Jefferson, North Carolina: McFarland & Co.
- Raw, Laurence (2010). "Cinema in the Digital Age". *The Journal of Popular Culture*, 43(4): 910-911.
- Raw, Laurence (2014). "Psychology and Adaptation: The Work of Jerome Bruner". *Linguaculture*, 5(1): 89-101.
- Rombes, Nicholas (2017). *Cinema in the Digital Age*. New York: Columbia University Press.
- Ryan, Michael & Lenos, Melissa (2020). *An Introduction to Film Analysis: Technique and Meaning in Narrative Film*. USA: Bloomsbury Publishing.
- Şahin, Sevgi & Raw, Laurence (2010). "Toward a Pedagogy for Adaptation Studies". *Redefining Adaptation Studies*. Eds. James M. Welsh & Dennis Cutchins. Lanham, MD: Scarecrow Press, 71-84.
- Solomon, Jon (2010). "Film Philology: Towards Effective Theories and Methodologies". *International Journal of the Classical Tradition*, 17(3): 435-449.
- Tan, Cenk (2020). "Between Green Paradise and Bleak Calamity: Elysium & Avatar". *sinecine: Sinema Araştırmaları Dergisi*, 11(2): 301-323.
- Tan, Cenk (2021). "A Jungian & Nietzschean Approach to Todd Phillips' Joker". *Litera: Journal of Language, Literature and Culture Studies*, 31(1): 423-444.
- Tutan, Defne E. (2017). "Adaptation and History". *The Oxford Handbook of Adaptation Studies*. Ed. Thomas M. Leitch. New York: Oxford University Press, 576-586.
- Winkler, M. Martin (2009). *Cinema and Classical Texts: Apollo's New Light*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woolf, Virginia (1950). "The Cinema". *The Captain's Death Bed and Other Essays*. London: Hogarth Press, 160-171.

The following statements are made in the framework of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

**Ethics Committee Approval:** Ethics committee approval is not required for this study.

**Declaration of Conflicting Interests:** The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.



## LEMNOS VOIVODE ABDÜLKERİM AĞA (1784-1796)

Limni Voyvodası Abdülkerim Ağa (1784-1796)

Arzu BAYKARA TAŞKAYA\*

### ABSTRACT

With its proximity to Istanbul, Lemnos Island had come to the forefront as one of the important provincial headquarters of the Ottoman Empire's shipbuilding activities, which started in the 18<sup>th</sup> century, albeit on a small scale. Many rulers on the island are known to have built ships for the Ottoman Navy. One of the most influential administrators who built ships in the region was Voivoda Abdülkerim Ağa, who was one of the inhabitants of the island and was appointed to an administrative position in the Ottoman State. Abdülkerim Ağa, who was personally responsible for the shipbuilding of the Ottoman State in different periods, successfully completed his missions. Pasha was exiled to Rhodes Island with his brother Yusuf due to the cruelties he committed to the people during his tenure, and after the subsequent trial the decapitated heads of the two brothers were sent to Istanbul. Abdülkerim Ağa's heritage was confiscated by the state, and his estate was returned to his family only after his debts were paid to the state. Many of the documents in the archive about Ağa are about the bad administration led by him. In the meantime, it was documented that the immovables of the Voivode were seized by the people after their execution following the exile. In this article, which was written by making use of Ottoman archive documents, the rise of the agha's, who already had political influence in the region, to the state in a short time with his shipbuilding activities, and his murder in a short time were discussed.

**Keywords:** Abdülkerim Ağa the Lemnos Voivode, shipbuilding activities, mukataa and jizye, exile, inheritance.

### Öz

Limni Adası, İstanbul'a olan yakınlığıyla Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyılda başlayan gemi inşa faaliyetlerinin küçük çaplı da olsa önemli taşra tezgâhlarından bir olarak ön plana geçmiştir. Adadaki birçok yöneticinin Osmanlı donanması için gemiler inşa ettiğini biliyoruz. Bölgede gemi yapan en etkili yöneticilerden biri yine adanın sakinlerinden olan, Osmanlı Devleti'nde idari açıdan önemli mevkiye gelmiş olan Voyvoda Abdülkerim Ağa'dır. Farklı dönemlerde Osmanlı Devleti'nin gemi yapımından bizzat

\* Asst. Prof. Dr., Dumlupınar University, Vocational School of Social Sciences, Kütahya/Turkey.  
E-mail: a.baykara20@gmail.com. ORCID: 0000-0002-1712-4881.

sorumlu olan Ağa, görevlerini başarıyla tamamladı. Paşa, görev süresi boyunca halka yaptığı zulümler nedeniyle önce kardeşi Yusuf ile birlikte Rodos Adası'na sürgün edilmiş, daha sonra yapılan yargılamanın ardından iki kardeşin kesik başları İstanbul'a gönderilmiştir. Abdülkerim Ağa'nın devlet tarafından terekesine el koyulmuş, devlete olan borçlarının ödenmesiyle terekesi ailesine iade edilmiştir. Ağa hakkında arşivde bulunan evrakların birçoğu, kişinin şahsından kaynaklanan olumsuz yönetim hakkındadır. Sürgünle gelen idamların ardından voyvodanın taşınmazlarına da ahali tarafından el koyulduğunu görürüz. Osmanlı arşiv belgelerinden yararlanılarak yazılan bu makalede zaten bölgede siyasi nüfuzu olan ağanın, idari olarak göreve gelmesiyle devlete yaptığı gemi inşa faaliyetleriyle kısa sürede yükselmesi ve yine çok zaman geçmeden katledilişi ele alınmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Limni Voyvodası Abdülkerim Ağa, gemi inşa faaliyetleri, mukataa ve cizye, sürgün, tereke.

## **Introduction**

Lemnos Island is in the northern part of the Aegean Sea, located at a distance of 61 km from the Dardanelles. It is 476 km<sup>2</sup> wide and has a coastline of 259 km. The peak of the island, which is generally a flat land structure, is 430 meters (Skopia Hill) (Emecan, 2003: 190-192). According to Şemsettin Sami, the people in this region, whose soil was not fertile, had turned to different livelihoods (Şemsettin Sami, 1314[1899]: 3998). Social and economic studies have been carried out on the island of Lemnos before (Sannav, 2004). One of these studies is Demircan's study, which gives information about the social and economic situation of Lemnos Island in the 16<sup>th</sup> century. The study also revealed that resources were allocated to Captain Pasha from the revenues of the island until the first half of the 16<sup>th</sup> century, which continued with the addition of livestock incomes until the end of the 17<sup>th</sup> century (Demircan, 2014: 289). One of the main differences that distinguish the Voivoda from the tax collector (muhassil and mütesellim in Ottoman) in terms of tax collection is the fact that they could take on the collection of taxes not only from the elites of the timar, the zeâmet, and the high military class but also foundation revenues and the taxes of the central treasury (Özvar, 2013: 129). The current study also features the process of shipbuilding activities on the island in a period of nearly eight years between 1788-1796. One of the most important officials on Lemnos was Voivode Abdülkerim Ağa. The use of mukataas and the shipbuilding process on the island of Lemnos were also addressed based on the documents in the Prime Ministry Ottoman Archives, which is affiliated to the Presidency of the State Archives of the Republic of Turkey. The study features the strategic

structure of the island in the protection of the straits, its close relationship with Rumelia and Istanbul, and the transportation possibilities of the island. It also explains how Abdülkerim Ağa, who assumed the position from Ahmet Ağa, a ruler whose cruelty was hated, also fell into the same situation, and that he also had the people around him use his influence in their own interests with the effect of his office. Agha made everyone oblige himself by confiscating the property of individuals and became a tyrant. The instructive aspect of this situation is noteworthy in terms of underlining the fact that history repeats itself. The study also underlines how Abdülkerim Ağa lost his economic power in an instant after gaining it. While describing the services of an administrator to the state, the study has elaborated on the social and economic situation of the Ottoman Empire.

### **1. Unsolved Problem: Mukataa of Lemnos**

The words “mukātaa-i zemîn, icâre-i zemîn” and briefly “mukataali” used to refer to the renting of the places owned by the state or foundations to private individuals or institutions in certain situations and to the rent paid (Genç, 2006: 129). In the estate (mansion) system, tax items called “mukātaa” were auctioned, as in tax farming. However, there was a significant difference between them. In normal tax farming, the auction was held on the amount of annual tax (goods) to be paid to the treasury for a period of one to three years, called bonds. In the estate (mansion) system, however, the amount of annual tax was determined by the treasury and it was not possible to increase or decrease it by competition. The auction, herein, was held on the cash amount called “muaccele”, which had to be paid as the price of obtaining the right to taxation on the condition that the annual tax amount of the mukataa was fixed, not for a bond. The person who paid the highest amount of muaccele would get a certificate as the owner of the mansion (Genç, 2003: 516-518). The beginning of mukataa revenues was calculated as of Muharram (January).

It was reported that the income of the Limni Mukataa was divided between the mukataas and İrad-ı Cedid. It is evident that there were three shares in total in Mukataa, which are used for construction activities in various places. İrad-ı Cedid is known to be the treasury established for the needs of the Nizam-ı Cedid army in 1793 by the order of Selim III. The mukataa revenues here were used for shipbuilding (Karal, 1988; Baykara Taşkaya, 2021a: 263-264, 270-277).

The first document regarding the mukataa records was received by Abdülkerim on 14 December 1784 (1 Safar 1199). The document reveals that the mukataa income obtained from Limni Island and the mukataa (Tevabi Mukataa) connected to it, which lied in Abdülkerim's power, who is one of the residents of the region, was used for salary payment. As of the beginning of the month Muharram in 1198, 21 thousand kuruş belonging to the year 1199, each of which was divided as 120 akçe to be equivalent to 875 kuruş per annum, was used to pay the salaries of the Dergah-ı Mualla, who were in charge of the protection of Seddülbahir Castle (Document-1). As can be seen from this document, Abdülkerim started to serve the state in 1784. He also spent the income of the mukataas he had for the payment of salaries.

Silahdar-ı Şehirvari Seyyid Abdullah Ağa was requested that the administrators be changed due to the unrest in the Limni Mukataa with the document sent from the Grand Vizier and Serdar-ı Ekrem Gazi Hasan Pasha dated February 2, 1790 (17 Cemazielvel 1204). It was stated that the person named Ahmet, who was one of the Miri mukataa, had manipulated the mukataa of Lemnos Island before and that he had oppressed and attacked other people who had a share in the mukataa in order to obtain personal benefit by taking the supervision of the mukataa. For this reason, it was reported that Ahmet Bey devastated the poor. As a consequence of that, it was deemed appropriate to allocate the mansion mukata with the certificate (berat) given to Abdülkerim Ağa, who was also one of the residents of the place and brought the letter, and this situation was reported to the chamberlain (kapı kethüdası) (Document-2).

The documents reveal that Abdülkerim Ağa took over the administration by appearing as a savior against the other mukataa owner who persecuted the people. What is dreary is that he did not learn from his experiences, considering that he emerged as a savior. The person named Ahmet took the entire mukataa and power to seize (yed-i vahid) into his own hands. Having taken over the administration, he put the same situation into practice himself. Before anything else, it is crucial to explain the term "yed-i vahid" mentioned in the documents. Yed-i vahid, in the same sense, had been widely used in the taxation of mukātaas, which were divided into shares and tendered as mansions in the Ottoman finances since the end of the 17<sup>th</sup> century. What is meant by this is that all shares or elements of a particular mukātaa, or even all tax items in a region, are taxed by a single individual; its use in this sense continued in the 19<sup>th</sup> century (Genç, 2013:

378). The document received on 29 August 1791 (29 Zilhijce 1205) reported that the person named Ahmet sent the petition to the bookkeeper. Since he seized the shares of the Lemnos Mukataa, other mukataas and other possessors (mutasarrif) himself, the Mutasarrif Ahmet Ağa also took the share of Abdülkerim Ağa, who was a shareholder in the mukata, by giving an annual extra 5000 kuruş, just as the Ministry of Midilli would receive the mukataa from the yed-i vahid every year. Although it is known that the 5000-kuruş goods given every year in this way provided benefits to the Treasury Amire, the people did not benefit at all from this practice. Since this situation caused the revolution and damage to the people in Lemnos Island and the partnership records with the owners of the mansion were destroyed, the person named Ahmet was re-registered to the mansion by giving a fee of 5000 kuruş, which is the saliyane (annual tax) of the mukataa property. As a consequence of that, Abdülkerim Ağa demanded a claim for himself due to this transaction. Since there was no record in the rikabi Hümayun for the case that was transferred to the provincial treasurer, it was reported that the apostil was declared invalid by the imperial army (orduyu hümayun). With the certificate (berat) he received, Abdülkerim Ağa undertook to give 5000 kuruş as before to the imperial treasury of rikab of the state (rikabi hümayun) to the imperial treasury as a fee with hattı Hümayuns (Document-3, 4).

In the same year, the problem experienced in mukataa was reflected in the archive documents. As can be seen in the verdicts and court records, even though Ahmet Bey, one of the superintendent governors (nezaret mutasarrıfı), was given a warrant of duty in order to eliminate the unrest caused by the plurality and officers (zabitan) among the possessors of the Limni Mukataa, the mukataa was ordered to be taken from Ahmet Bey due to his oppression of the poor and the unlawful behavior and to be given to Abdülkerim Efendi. Beginning from Muharram of 1205, the supervision of mukataas was given to the person named Ahmet Bey by the imperial decree (hattı hümayun). Since it is known that he caused more than 400 bags of damage due to the tyranny he committed to the people by binding mukataas to himself as documented with the verdict sent by the Judge of Lemnos, it was ordered to bring this situation to an end as soon as possible. All the poor asked for help from Abdülkerim Ağa, one of the partners who administered the mukataa. In addition to 500 kuruş, 5000 kuruş was given from the state treasury, and the mukataa was given to Abdülkerim Ağa, on

the condition that mukataa was administered properly, and the bookkeeper (defterdar effendi) was informed about the status quo (Document-5).

On 7 August 1793 (29 Zilhijce 1207), Ahmet Ağa, the governor of the mansion, was given allowance for the salaries of the guards of Bozcaada and Lemnos castles from ministry assets for the year 1203 to the account of 1204 as well as 2573 kuruş salyane cebesi for the salaries of the officer cebeciyan's soldiers (neferat) for the account of 1204 in order to take the administration of the Mukataa of Lemnos Island from Ahmet Ağa (former owner) and give it to Abdülkerim Ağa. Again, an allowance was given to Abdülkerim Ağa with the gross fee and the amount due from the beginning of the same year to the registration of the property of the ministry. In the same year, it was stated that there was not even a single coin in the account of the ministry assets, and the Chief Accountant was informed that the 30 thousand akçe was given for the supervision of the mukataa of the island and its subjects (tevabi) starting from the beginning of Muharram, and then 6 loads of 61.133-akçe goods and the mukataa were given to Abdülkerim. In 204, the mukataa was delivered to Ahmet Ağa in return for an annual commitment of 5000 kuruş; the next year it was decided that Abdülkerim Ağa would hand over seven thousand coins in return for the seizure (yed-i vahit), 30 thousand coins (akçe) to the property owners and 2000 kuruş in return for the mansion. 500 kuruş gross fee was given to the former governor Ahmet Ağa in 205 and then to Abdülkerim Ağa in the same year as per the imperial decree. The payment of the year 204 had to be taken from Abdülkerim Ağa, and it was given to Ahmet Ağa, from whom the salyane cebesi was given to Abdülkerim Ağa back as a mansion (Document-6; Baykara Taşkaya 2021d: 87). In the six-year period from 1790 to 1796, the mukataa shares changed hands between Ahmet Bey and Abdülkerim Ağa. As it is seen, it is a fact that the people were not satisfied with Ahmet Ağa. After the execution of Abdülkerim Ağa, however, the mukataa shares were transferred to the Lemnos Minister Ahmet Ağa and İrad-ı Cedid imperial treasury as reported by the documents.

The mukataas were left to Lemnos Minister Ahmet Ağa and the Treasury of İrad-ı Cedid upon the disappearance of Abdülkerim Ağa and his brother. On July 5, 1796 (29 Zilhijce 1210), three shares from the Lemnos Island and its affiliated Ministry Mukataa were ordered to be handed on Ahmet Ağa, the titleholder (mutasarrıf) of the other shares, for the administration by seizure (yed-i vahid) of some (escheated) shares that became unclaimed by one of Abdülkerim's heirs upon the request of Treasury of İradı



Cedidi Hümayun. Due to the large share of the mukataa, the revenues obtained from the escheated part of the three shares were given to the minister for safekeeping, starting from the beginning of Muharram in 1211 until the registry was made in the month of Zilhijce. It had been decided that three pieces of shares would be given to the minister, the remaining ones would be given to the revenue account and the registry book would be given to the Imperial Treasury of İrad-ı Cedid (Document-7).

Apart from the ships built on the island, the Mukataa of Lemnos had also been an important center that provides resources for other shipyards. After Abdülkerim Ağa's death, the shipbuilding activities were reported to continue and the transfer of financial resources from the Lemnos Mukataa continued. The document dated 22 June 1800 (29 Muharrem 1215) reveals that Dergah-ı Ali Chief Warder (Kapıcıbaşı) Osman, the former Tekfurdagi Notable in exile in Lemnos Island, was released by the order of the Ministry of Finance to go to Lemnos and oversee the construction of a 50-zira (37.9 meters) frigate (firkateyn) there, resulting in disruptions in shipbuilding.<sup>1</sup> Dergah-ı Ali Chief Warder Osman, the former Tekfurdagi Notable, demanded 270 logs of high quality timber for the 51-zira long (38.65 meters) frigate being built on Lemnos with the the document he sent on 23 June 1801 (11 Safer 1216) to the Notables of Karasu and Yenice as well as Gümülcine Notable and Chief Warder Süleyman. It was also reported that 5000 kuruş was transferred from the 1217 revenues of the Lemnos Mukataa, Tatar Mahmut Bey came to the region and the construction of the ship should be started by Kapıcıbaşı. While the timber was demanded by Rumelia to be cut and transported to the port, 5-10 carpenters, lumbermen and blacksmiths were appointed to work in shipbuilding. While there was difficulty in re-establishing the team because the winter season intervened, the necessary tradesmen were gathered by Cami Mehmet Efendi and the building trustee was brought to the island. Although it was reported that 5000 kuruş was transferred from the 1217 revenues of the Lemnos Mukataa to Voivode Ahmet Ağa, Cami Mehmet Ağa conveyed the situation to the kadı since the person never received the money (Document-8, 9).

The mukataa of Lemnos changed hands in some periods, and the Agha served as an administrator for about six years, as the people were not satisfied with the other administrators, and therefore he was seen as an alterna-

---

<sup>1</sup> The most common of the measurement "zira" was 54 cm, and the one used in canal measurements was 145,6 cm (Hinz, 1990: 68).

tive savior. The period that Abdülkerim Ağa took office in the state started with the administration of the Lemnos mukataas, and after he became a voivode, and continued with ship building services for the navy.

## **2. Shipbuilding Activities**

Abdülkerim Ağa, who was the most important instrument of the government in the region, was the first rank person in shipbuilding many times. The first type of ship he built was the two swallows (kırlangıç). The swallow was one of the ships that used sails, although its main thrust was oars (Bostan, 2003: 136). It was used between the 16<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries. There are two or three masted types of this ship, which could sail with both sails and up to 10 pairs of oars (Gülyüz, 2004: 29). In the document dated March 13, 1788 (5 Cemazielahir 1202), Abdülkerim Ağa, the Lemnos Council (divan) Voivode, asked the workers to increase their work in order to complete the two swallow ships on time. 1500 kuruş and then 3250 kuruş were given for the construction of ships in the center of Lemnos as soon as possible; it was reported that the swallows were almost finished. Later, money transfer was made from the center twice, 6500 kuruş and 3500 kuruş respectively, and a total of 14,750 kuruş was spent for the shipbuilding (Document-10). The ships were asked to be completed immediately. Five weeks later, Lemnos Voivode Abdülkerim was sent a correspondence (tahrir) to inform that the navy be deployed to the Black Sea as there was a possibility of an expedition to the Russian State, and it was ordered that the two swallow ships in Lemnos be completed and sent (Document-11). The lengths of frigates ranged from 34,41,5 meters to various sizes. The galley (kadirga) was the most important warship of the Ottoman navy during the 16<sup>th</sup> century and most of the 18<sup>th</sup> century. It is 40-42 meters long and 5.5 meters wide. (Panzac, 2009: 27).

By sending the necessary materials for the ships to be built in the countryside, it was requested that Murabitzade be sent the same amount for the frigates to be built in the Rhodes area as provided for the galleons (kalyon) to be built in the Sinop area by Altinkulaçzade el-Hac Hüseyin Ağa. 15.000 kuruş money and 500 weighing scales of raw iron were sent to the island of Lemnos on July 28, 1793 (29 Zilhijja 1207) for a frigate with a length of 53.5 zira (40.55 meters) built by Abdülkerim Ağa; it was requested that the construction of the ship be started as soon as possible (Document-12). The document dated February 1, 1794 (29 Cemazielahir 1208) also reveals that shipbuilding activities continued in the local shipyards as well. It is also evident that how much money and iron (ahe) was provided for the eight

frigates and galleons being constructed by Lemnos Council Voivode Abdülkerim Ağa, Menteşe Sanjak tax collector (mütesellim) Ömer Ağa, Rhodes tax collector Muratibzade Hasan Kapudan in Rhodes (Baykara Taşkaya, 2021a: 159), Numan Bey of İnegöl in Gemlik, Osman Bey in Sultaniye, Elhac Ali Ağa in Sinop, Kasap Elhac Osman Ağa in Erikli, and Sohum guardian Keleş Ahmet Bey in Sohum. While 20.000 was paid for the three-decked galleon of Rhodes, which documents were issued for two or three months, 5.000 for the galleon built in Gemlik, 10.000 for Sultaniye Galleon in Sultaniye, and 7.500 for Sinop Galleon, the building trustees were not paid, and information was demanded about this situation. While the Rhodes galleon was planned to be launched in the month of Shawwal, it was decided to bring the necessary materials from Dersaadet. The timber necessary for this work was asked to be cut from Cezraz and it was ordered to be brought to the site (Document-13; Baykara Taşkaya, 2021c: 100).

The timber of the ships built on the island of Lemnos was procured from the Rumelia Sanjak. The document dated May 5, 1796 (27 Shawwal 1210) reveals that 550 weighbridges of timber were cut from the Sasallu and Balıyanlı groves of the Komotini (Gümülcine) District for the frigate built by the Lemnos Divan Voivode Abdülkerim Ağa on the island of Lemnos and they were transported to the piers. While the remaining part of the timber was ordered to be cut, the transportation of the goods was postponed on the pretext that the thief and bandits would steal the goods. As the frigate was about to be finished, the captain and warrant officers were brought from Istanbul in order not to delay the launch of the ship. It was ordered that the timber be cut and sent immediately, and the situation was reported to the treasurer. It was documented that the shipbuilding activities continued in the local shipyards a week later. Lemnos Divan Voivode Abdülkerim Ağa and Bodrum Dergah-ı Ali Chief Warder Menteşe Sanjak Tax Collector Ömer Ağa were given 60-arşın ship (yard in Ottoman-one arşın is 68 cm). Rodos Tax Collector Murâbitzâde Hasan Kaptan in Rhodes, Numan Bey of Inegol in Gemlik, Osman Bey in Sultaniye, and Kastamonu Tax Collector Elhac Ali Ağa in Sinop were also given 60-arşın ship. The documents also reveal that the Chief Accountant was asked how much money and iron (ahe) was given for the eight frigates and galleons built by the Butcher Elhac Osman Ağa in Erikli, and the Sohum Guard Keleş Ahmet Bey in Sohum (Document-14).

20.000 were paid for the three-decked galleon of Rhodes, which documents were issued for two or three months (Çırpan, 2020: 48). Due to the completion of the frigate on the island of Lemnos, the captain and oarsmen

were ordered to return. It had been reported that while the timber of the ships of Lemnos and Bodrum Districts was being transported, the workers who would work in the shipbuilding would be procured from the surrounding towns. While the necessary allocation and iron needs for the construction of these ships were notified, it was noted that the deposits (akçe) recorded as debit were not delivered in places where there was the building trustee. In total, 3 loads of 3910 kuruş were spent on the expenses of these ships, while 10.480 weighing scales of iron and nails were sent from the armoury. In addition, a total of 3 loads of 63,797 kuruş were spent for the completion of the ships, and 800 more iron scales were ordered to be sent for the need (Document-15). The remaining part of the timber was not cut under the pretext of a robber bandit. Due to the delay, it was reported that the captain and the wardens had arrived from Istanbul to launch the ship since the frigate's completion was close. In the notification sent to the Revenue Office, it was stated that a penalty would be applied in case of delay and that the cut trees- especially the Akburhan tree timber -should be immediately transported to the pier (Document-15). In the document dated March 3, 1797 (7 Zilhijce 1211), it was reported that the frigate with a length of 53.5 zira (40.55 meters) built by the former Voivode of Lemnos Divan Abdülkerim and Ahmet Ağa, who was still the voivode, was nearing completion. In order to complete this process of the ship to be launched, Captain Ahmet Ağa, one of the imperial captains of the navy, recorded a total cost of 11,347 kuruş and handed over the Accounting Book to Defterdar Efendi via the mabeyn. 1150 scales of raw iron was used and 300 kuruş was spent for the cost of nails (mismar) (Document-16). In the document sent three months later, it was reported that 14,552.5 kuruş was needed for timber fees. It was also underlined that the same frigate would be completed in two weeks, and 37,297 kuruş and 1050 weighing scales of raw iron and 200 scales of mismar-i atik (nails removed from old ships) were needed. A total of 250 weighing of iron were also sent from the Treasury. 5000 kuruş, 100 scales of raw iron, 100 scales of small-sized nails, 42,292 kuruş money, 1650 scales of iron and mismar were sent from Cebehane. 5000 kuruş and 200 scales of iron were also requested (Document-17).

After the frigate was completed on the coast of Lemnos, galleon construction began on the island. Workers were appointed for the galleon being built by Abdülkerim Ağa, and information was also given about the catering for the workers. In the document dated May 18, 1796 (11 Zilkade 1210), it was stated that an engraver, a caulker and a chief reelman were sent to be

selected for the ship's needs. It was decided to give a daily wage to the workers selected and appointed by Ağa. 60 kuruş per caulker, 50 kuruş per engraver, and 40 kuruş per the reelman was given the daily wage. It was decided to give 100 dirhams per engraver and reelman per day (Sahillioğlu, 1994: 368), 300 dirhams of lamb and 100 dirhams of rice and 12.5 dirhams of plain oil, 2 breads per caulker, which would be covered by Ağa. Workers cost 6 bread, 400 kuruş meat, 300 kuruş rice, and 372 kuruş plain oil. A record was sent to the Chief Accountant to send each weighbridge from the Shipyard as 20 oka and to give 130 weighbridges to Istanbul (Document-18).<sup>2</sup>

The document dated 22 August 1796 (17 Safer 1211) reveals that the shipbuilding activities continued in the local shipyards. This shipbuilding was also the last task of the Lemnos Voivode Abdülkerim Ağa. Even the expenses incurred due to his debt to the state were covered from the inheritance of Abdülkerim, who was executed. In cases where the treasury's financial means for shipbuilding were limited, he sought to find other resources. 20.000 kuruş was sent from Rhodes Center (Document-19), 77,500 kuruş was requested from the Chief Accountant. The situation was reported to the Chief Accountant from the Treasury, and since it would not be possible to give this money, it was found appropriate to give the money from the inheritance (tereke) of the Lemnos tax collector Abdülkerim Ağa (Document-20).

While 20.000 was paid for the three-decked galleon of Rhodes, which documents were issued for two or three months, 5.000 for the galleon built in Gemlik, 10.000 for Sultaniye galleon in Sultaniye, and 7.500 for Sinop galleon, the building trustees were not paid, and information was demanded about this situation. While the Rhodes galleon was planned to be launched in the month of Shawwal, it was decided to bring the necessary materials from Dersaadet. In addition, it was stated in the document that the construction of three-decked galleon in the provincial shipyards was not welcomed, and it was requested to send 35,000 kuruş and 5000 weighbridges of raw iron for the three-decked galleon of the Rhodes tax collector Murâbitzâde Hasan Kaptan. In total, 3 loads of 3914 kuruş were spent on the expenses of these ships, and 3480 weighings of iron were requested from the shipyard. 10.480 weighing scales were sent from the Armory as iron and nails. Besides, 3 loads of 63,797 kuruş were spent for the completion of the

---

<sup>2</sup> Dirhem, the theoretical weight of the Islamic dirham is 2.97 grams.

ships, and it was requested to send another 8020 weighbridges of iron for the need. In the document that came a week later, it was stated that 30,000 akçe were required for the employees to send 4500 pieces of wood timber from the Menteşe Sanjak to the ship with three-decked galleon of Rhodes, and that the trees would be lowered to the pier by the workers due to the hike in the timber, and 20 thousand kuruş for the transportation was required; the funding was requested from the shipyard (Document-21). With the architect and the captain arranging the area in the area where the ship was built, help was received from Menteşe Tax Collector Ömer Ağa regarding this situation. Since financial means would be needed for the payment of the timber, it was emphasized that the cut timber should be taken down from the mountain and transported to the pier. Due to the time constraint for this work, it was requested to provide 20.000 kuruş for the transportation of the timber without interruption. The situation was written to the Chief Accountant from the Treasury; since this payment would not be possible, it was found appropriate to give it from the inheritance of Lemnos Island. It is evident that other ship benches were supported with the completion of the galleons on the benches. Since the galleons built in Bodrum and Sinop were completed on 21 December 1796 (20 Cemazielahir 1211), it was requested to prepare the trees to be cut from the groves of Menteşe Mountains for the three-decked galleon of Murabitzâde (Document-22). The document dated one day later reveals that 11,346.5 kuruş was spent on the ship, whose curriculum book was delivered to the shipyard of the frigate built in Lemnos. Former voivode Abdülkerim Ağa informed the Chief Accountant about the expenditure of 37,390.5 kuruş and 50 weighing iron from the treasury. The ship's expenses had been transferred to the shipyard trustee. It was inspected by the Deputy Chief Architect Nikola Kalfa and Shipyard architects. The ledger issued by them was sent from the treasury with 1,353 kuruş, which is the money required for the fee of timber, architect, and supplies (Document-23). Abdülkerim Ağa, like many local administrators appointed by Istanbul, continued shipbuilding activities in the shipyard on the island. The process, which started with two swallow type ships, continued with the construction of frigates and galleons. Ağa was executed before he could complete the last frigate he had been building.

### **3. Heavy is the Head that Wears the Crown**

The archive documents shed light on the status of the agha and it is possible to find out more about his activities due to the troublesome situations arising from the administration of Abdülkerim Ağa during his term. It

was also documented that the agha was given references upon request on the one hand, and yet he seized many lands by means of the power he obtained, and even illegally seized the goods of the merchants and imprisoned individuals.

The first document reveals that Abdülkerim Ağa was holding such an important position that he could be taken as a reference for other people during his most brilliant administration. In the document dated 9 September 1790 (29 Zilhicce 1204) sent to Silahdar-ı Shahriyari Seyyid Abdullah Ağa with the signature of Mehmet, the person (Mehmet) stated that he wanted to take part in a service among their entourage, requesting a job after as “a person with honor and experience” upon the references he obtained from the Lemni Island Voivode and Jizyyedi Abdülkerim Ağa. It is evident with the aforementioned document that favoritism was effective in the Ottoman Empire. Since there is no further document, it is unclear whether the person, who had almost become an orphan after serving for twenty years faithfully and devotedly during captainship of the former Grand Vizier, the deceased Hasan Pasha (Gazi Hasan Pasha of Algeria), was given a job or not (Document-24).

Abdülkerim Ağa’s support for the people, who do injustice especially regarding property issues, as reflected in the archive, is the first example of his bad administration. As can be seen in the document dated April 24, 1791 (20 Şaban 1205), Bıyıklıoğlu Atnaş, the son-in-law of Bozaki Yorgaki, one of the inhabitants of the Lemnos Island and whose debts to the deceased Wallachian Voivode Mavroyani Nikola were ordered to be collected, seized the aforementioned estate (house) and two vineyards of Bozaki Yorgaki after his death seven years ago. Bıyıklıoğlu Atnaş was never captured and he was, indeed, protected by Abdülkerim Ağa. Bozaki. According to the information given in the transcript from Kapıcıbaşı Ahmet Ağa, who was appointed as a scribe for the heritage of Bozaki Yorgaki, Hançerlioğlu Kostantinaki, the translator of the Imperial Navy, was asked to look into the situation. Again, as in the abovementioned document, there is not much information about how the issue was resolved, since there is no document in the archive (Document-25). Another document in the archive is in this instance about Abdülkerim Ağa seizing the properties of individuals. The document dated 13 October 1797 (21 Rebiülahir 1212) reveals the efforts of the heirs who were trying to get back the range and the mansion which his father - having deserted his hometown of Limni Island due to the invasion of the Russians - had to give to the Lemnos Voivode the deceased Abdülkerim Ağa

by the seizure of late Gazi Hasan Pasha the Capitan Pasha. The heirs took the case to the court by applying to the law with the sons of the deceased in accordance with the five pieces of fatwa-i sheriff given to them. A document signed by Musted'î Anton was sent in order to resolve the disturbance regarding this case (Document-26).

It was also documented that Abdülkerim Ağa had the Merchant of Venice imprisoned to the extent that resulted in the intervention of foreign ambassadors who were on duty in the Ottoman Empire. The document dated 29 August 1791 (29 Zilhijce 1205) reveals that the Limnian Voivode Abdülkerim Ağa not only seized the ship full of 581-kuruş belongings of Zantali Nikola Palarino, who was one of the inhabitants of the Zanta Island that was subject to Venice, at the Lemni Pier, but he also put the person in prison. Asserting that the merchant was "Muscovy" who was going to load supplies to be unloaded on the islands in the Mediterranean on the ship of the chief known as Black Dimitry (Kara Dimitri) and ignoring the securities showing that purveyance and ammunition were being shipped, the Agha seized all the goods of the merchant and kept them in the shipyard, causing damage. The partner of the merchant in İzmir heard about this situation and he had the İzmir Sanjak Mütesselimi and the Customs Representative sent a separate copy of the document in a letter to Abdülkerim Ağa, stating that what was done to his partner was unfair. The partner, who went to Lemnos, got his partner out of prison through the İzmir Sanjak Mütesselimi and had him sent to Istanbul. The situation was reported to the Capitan pasha in order to clear the goods brought and received from the shipyard (Tersaneyi Amire) from customs. Although Abdülkerim Ağa did not care about the situation, the document through which the Venetian ambassador demanded compensation for the loss of his own merchant was sent separately (Document-27). As made clear in the abovementioned documents in the archive, the Lemnos Voivode Abdülkerim Ağa abused his power to protect both himself and those who did people injustice like him. Especially since the administrators failed to establish the necessary justice to everyone who was supposed to have it, the property of the aghas would be seized soon, and the complaint of the people would result in the death of the agha.

#### **4. Judgment and Exile to Rhodes**

The table is the tangible asset that comes out as a result of the registry made in the person's home. The inventory of the immovable properties on the original copy is a very detailed book, which goes beyond the subject of our article. On April 23, 1796 (15 Shawwal 1210), the swordsman (si-



lahşöran) Hassa Ağası Hasan Ağa provided the inventory certifying that the heritage of Abdülkerim Efendi, who was murdered while he was the Lemnos Voivode, was confiscated by the state (Document-28). As seen in document, it is also noteworthy that Abdülkerim Ağa had two wives.

Dersaadet (Istanbul) appointed Capitan Pasha (Kaptan-ı Derya) Hüseyin Pasha to investigate the situation upon the complaints about Abdülkerim and his brother. The document dated 27 July 1796 (21 Muharrem 1211) reveals that Capitan Pasha had come to the Bosphorus Fortress to investigate the situation on site since the people of Lemnos were complaining about the oppression and persecution of the Voivode Abdülkerim and his brother Yusuf. Moreover, complaints made about Abdülkerim and Yusuf were accepted in the assembly, in which the rayah of Lemnos Island were present. When Capitan Pasha Hüseyin Pasha came to Lemnos with the Navy, he was greeted by Rhodes governors and officers. Almost four days later, the court was held on the 25<sup>th</sup> day of Muharram upon the complaints about the cruelty of Abdülkerim and his brother Yusuf, who were the voivodes of the island. It was reported to the center that the punishment was given, that his properties and belongings were identified and registered, and that this ledger was also presented (Document-29). After completing the procedures of Abdülkerim Ağa and his brother, it was time to complete the unfinished state services. The Capitan pasha, who came back to the port with the completion of the operation of the ship, which was planned to be launched, listened to the rayah consisting of 500-600 people and the people of Islam, by convening the council (divan). Crying to be freed from the persecution, the people expressed their claims with petitions for three or four days. Subsequently, the allegations made were found to be justified, and the two brothers were pardoned with a commitment to pay 220 bags of akçe to the state, on the condition that they paid 80 bags in cash and the remaining 140 in installments. The voivodship carried out by the two of them was asked to undertake by the person named Ahmet Ağa. It was also decided that the individuals would be exiled to Rhodes on the condition that they never set foot on the island again. The documents presented by the Rayah and the people in the council (divan) were also sent to Istanbul; the construction expense book of the ship was given to the captain by appointing the captain so that the ship, which was under construction, was not left unfinished. It was decreed that this ship, whose construction had been completed, would be launched quickly and that the Abdülaziz Ağa, who had built the ship, would not be paid extra for the construction. Considering

the services of agha, who had a 60 to 70-thousand debt log to the state, the cost of the ship corresponding to 300-bag akçe was recorded on the debt given to the capitan pasha, and the alteration was recorded accordingly (Document-30).

The document dated August 9, 1796 (4 Safer 1211) reveals that Istanbul ordered the book of all property, estate and cash for the registry of the inheritance of the former voivode of Lemnos, Abdülkerim and his brother Yusuf, who were sent to exile to Rhodes due to atrocities and pressure and whose decapitated heads were sent to Istanbul (Document-31). Sixteen days later, the book recording the inheritance of Abdülkerim and his brother, which was confiscated by the state, was also given (Document-32).

<i>Items found in his household</i>	<i>Number</i>
Sim sagir enam zarf <sup>3</sup> (small silvery envelope)	2
Gold watch with diamonds	1
Snuffbox	1
Golden hatim (seal) <sup>4</sup>	1
Mecub masar	14
Müzeziye İslambol	12
Müzeziye masar	15
Bir boğçe İslambol	1
İslambol fındık altın	52
Gilding gold	3
Mecup İslambol	12
Bacaklı altın <sup>5</sup>	3
Eski incirli altın (old fig gold)	1
Vertek kebir altın (Vertek old gold)	1
Nems ikili altın (Nems double gold)	1
Köhne kemer kuşağı (old-fashioned belt)	1
Köhne kavuk fesli (old-fashioned quilted turban)	1
Tur akçe kesesi (Tur coin purse)	2
Sagir enfiye kutu (small snuffbox)	1
Köhne kise (old-fashioned purse)	1
İncili altın harisli tespih inci (pearl rosary with pearls)	13
Harisli tespih (Harisli rosary)	1
Şal cibrim (shawl)	1
Beyaz yelek (white vest)	3

<sup>3</sup> Zarf: Container, sheath, Enclosure-It means the cover paper in which the letter is placed.

<sup>4</sup> Hatim: Seal.

<sup>5</sup> Bacaklı: Dutch gold.

Beyaz dizlik <sup>6</sup> (white knee pad)	3
Bir necek gömlek (Neccek shirt)	2
Beyaz entari <sup>7</sup> (white dress)	3
Demir kuşaklı varil (iron belted barrel)	2
Hurç hararı (saddlebag)	1
Bir necek ma uçkur (belt)	5
Şal beyaz cibrim (white shawl)	2
Göz çukaniş	1
Kirpaslı entari (dress)	1
Mısır boğça (parcel)	3
Simli piştov <sup>8</sup> (silvery pistov)	1
Sagır su taşı (small boiling scale)	4
Cura	4
İşleme yüz peşkiri (embroidered face towel)	5
Ahmediye Şal (Ahmediye shawl)	2
Beyaz şal (white shawl)	1
Enfiye (snuffbox)	3
Göz germeli fesli nafir cebir kürek (shovel)	1
Sulu	3
Kırmızı cezve (red coffee pot)	1
Enfiye yeni (new snuff)	1
Ayak yeni (new stand)	1
Fincan (cup)	12
Sim zarf (silvery envelope)	2
Tunif zarf (Tunif envelope)	2
Fincan yeni (new cup)	1
Köhne ibrik (Old-fashioned pitcher)	2
Meşin kavuk yeni (new leather hood)	1
Fişek <sup>9</sup> (cartridge)	2
Dühan kesesi (snuff purse)	1
Harç demiri (mortar bar)	1
Kilis	1
Bir miktar dühan tubire derununda (a little snuff)	-
Şal saat (shawl clock)	1
Çakmak kesesi (lighter pouch)	1

<sup>6</sup> Dizlik: It means knee-high socks-underwear-shalwar.

<sup>7</sup> Entari: Usually one-piece women's clothing.

<sup>8</sup> Piştov: It is a short-barreled, single-shot pistol that was used for a while in the Ottoman army; ignites the shred-compressed gunpowder with a flint on the rooster and fires the lead ball.

<sup>9</sup> Fişek: It is ammunition consisting of a shell containing gunpowder and a bullet placed at the end of the round, which is driven for light firearms such as rifles and pistols.

Sim güzlek zarf (glitter envelope)	1
Köhne kemer kuşak (outdated belt girdle)	1
Sim harimli mercan tesbih (coral rosary)	1
Elmas taşlı altın yüzük (gold ring with diamonds)	1
Sagır beyaz kutu derununda bir miktar para (a little money in a small box)	
Çakı (pocketknife)	1
Bir miktar mumu kat (a little wax)	1
Çuka kırmalı (pleated cuka)	1
Defa Ahmediye şalı ( Ahmediye shawl)	2
Köhne Cezayir kuşağı (outdated Algeria belt)	1
Defa beyaz dizlik ma uçkur (knee pad and waistband)	3
Taş mütetin (stone mütetin)	1
Sim hatim (silver ring)	1
Köhne fes (outdated chechia)	2
Enfiye yeni (new snuff)	1
Cure <sup>10</sup>	1
Uçkur (waistband)	1
Simli çifte bacak (silvery double-legged stand)	1
Köhne paraman (outdated paraman)	2
Sagır cebir kürek (small shovel)	1
Göz çuka niş	1
Bir necek gömlek (shirt)	8
Çifte boğçe (double bundle)	1
Çuka mintan <sup>11</sup> (shirt)	1
Bir necek döşek çarşafı (bed sheet)	1
Defa beyaz dizlik ma uçkur <sup>12</sup> (knee pad and waistband)	1
Beyaz şal (white shawl)	1
Defa cure	2
Defa enfiye yeni (new snuff)	2
Kirmasur kıllı cebr kürek (shovel)	1
Necas sulu	1
Kıl yekbe	1
Mısır boğçe (budle)	3
İç dizlikli ma uçkur (knee-pad waistband)	2
Omuz peşkir (shoulder towel)	2

<sup>10</sup> Cure: It is a folk instrument with two or three strings played with a plectrum.

<sup>11</sup> Mintan: Collarless, long-sleeved men's shirt - It also means a sleeved vest worn over a shirt.

<sup>12</sup>Uçkur: It is used to tie the shalwar to the waist or to wear a bag, pouch, etc.

İbrik sulu (pitcher)	1
Defa dizlik paçalı (long johns)	1
Kamaş mütetin ma yelek (waistcoat)	2
Göz cuka küpür (guipure)	1
Defa mısır boğça (bundle)	1
Siyah lahuri(eski) şal (old black shawl)	1
Meşin yekbe (leather yekbe)	1
Beyaz akçe alınarak nükud mevcud aded (cash money)	134 Kuruş 26 para

*Table 1.* The List of the Inheritance of Abdülkerim Ağa Confiscated by the State

As can be seen in the table, the jewelery items such as gold, pearls and diamonds, which are particularly valuable, were carefully registered, while the clothes and kitchen utensils were just listed. The document dated 10 August 1796 (5 Safer 1211) reveals that the officers who were assigned on behalf of the state for the registration and seizure of inheritance of Limni Voivode Abdülkerim and his brother Yusuf died as a result of the sinking of their ship, and subsequently Selahattin, who was assigned for the registration, and Mehmet Ağa, who placed the seal on the registration book, passed away. In order for the work not to be left unfinished, it was ordered that other persons be sent in the documents written to the Chief Accountant (Document-33).<sup>13</sup>

The documents make it possible to see that the issue of the collection of Abdülkerim and his brother's debts to the state were still being discussed although it had been three months since their death. As can be seen in the document dated 15 November 1796 (14 Cemazeyilevvel 1211), Lemnos Voivode Abdülkerim and his brother Yusuf owed a 40.000-kuruş debt to the state and their 6000-kuruş dept was guaranteed by the local government officer to be paid by Abdülkerim's children (eytam) to the state. However, problems arouse due to the non-payment of the dept, which was more than 112.000 in total. Capitan Pasha Hüseyin Pasha (Kaptan-ı Derya), asked that the remaining 75 thousand kuruş out of the 110 thousand kuruş upon the subtraction of worth of the frigate they had built in their lifetimes be paid by his brother-in-law, who was among the relatives of the family in Istanbul. It

<sup>13</sup> One of the methods used by the state to collect its receivables was to seize the inheritance. Murabitzade Hacı Hüseyin and Murabitzade Hasan Kaptan in Rhodes, who built ships for the Navy, got rich financially during their administration and their estates were confiscated by the state after the death of the two of them (Baykara Taşkaya, 2021b: 337).

had also been stated that if the fee was given to the treasurer, 55 thousand kuruş would remain with the money obtained from the inheritance with the mercy of the state. It was made clear that 10 thousand kuruş of this debt would be arranged in cash and the remainder would be paid in installments. Abdulaziz Ağa's brother-in-law conveyed to the Treasurer that they wanted 50 thousand kuruş to be paid in cash and the remainder to be paid in the next year, and he particularly emphasized that it would not be possible to pay as the state demanded. The family was suggested to pay 10.000 kuruş in cash and pay the remaining 17,500 kuruş by collecting from the island inhabitants. Although six months had passed since this negotiation, the family stated that they would arrange some of the debt next year, and registered it with the Chief Accountant with the debt security (temessük) they had given and informed the inheritance bailiff of the situation (Document-34).

Non-payment of the debts to the state did not delay the state's seizure of the inheritance of individuals. As can be seen in the document dated July 23, 1797 (28 Muharrem 1212), the fact that the state-seized inheritance of Abdülkerim and his brother Yusuf, who were executed during his office as the Lemnos Voivode, was not delivered to his family posed a problem. Many properties inherited by the father-in-law and mother-in-law of the individuals were also seized. Inns, baths, mansions, ranges, many vineyards, gardens and fields were thus left to the state. While the transfer of 32,500 kuruş of the entire inheritance, which would be given to the inheritors in return for 50 thousand kuruş, was sent, the remaining money was ordered to be sent, and the properties were confiscated because this payment was not made (Document-35).

Despite the fact that more than a year had passed, the debts of the deceased persons to the state could not be collected. The document dated September 13, 1797 (21 Rabiulevvel 1212) reveals that all belongings, real estate and farms seized and registered by the state of the former Limni Voivode Abdülkerim and his brother Yusuf, who were murdered, were returned to his inheritors in return for the deed they committed to the Treasury. Therefore, it was ordered that the remaining amount in the inheritors debit to be delivered to the treasury in return for 2000 kuruş, and the remaining 22,500 kuruş to the İrad-ı Cedid Treasury until the end of the year. Again, considering the time period that had elapsed, a draft judgment was sent to the Lemnos Qadi and Minister for the payment of 12,500 kuruş to the Treasury of İrad-ı Cedid very urgently since it exceeded five months (Document-

36). As can be seen in the documents, the inheritance of Abdülkerim and his brother was handed over to their families following almost two years after the execution. The document dated 4 November 1798 (25 Cemazeyilevvel 1213) reveals that the Chief Accountant was informed that the inheritance of Abdülkerim, who was executed on the island of Lemnos and whose property and land were seized by the state, were returned to his inheritors in return for 55 thousand kuruş (Document-37).

Abdülkerim and his brother Yusuf Ağa's debts to the state were paid by borrowing from their spouses Fatma and Ayşe Hanım's lands and assets in surrounding areas. The document dated June 3, 1799 (29 Zilhijce 1213) reveals that after the debts of the deceased to the state were paid, the creditors on the island confiscated the family's property. Seeing the death of the former Lemnos Voivode as an opportunity, the rayah occupied vineyards, gardens, and many other places, taking advantage of the situation by applying to the chief doorkeepers to collect Abdülkerim's debt of 12,500 kuruş to the state in accordance with the imperial title (mülknameyi hümayun), and the property of the families was seized in this way. In order for the statesmen and the officers to prevent this occupation, an order was written addressing the janissary aghas and the Lemnos Voivode. It had been reported that the property and lands remaining from their inheritance were unjustly seized (Document-38). Related to the seizure, the document dated 12 October 1800 (23 Cemazeyilevvel 1215) reveals that an imperial order (hatt-ı hümayun) was arranged about the applications to be made to the Chief Accountant by those attempting to seize the real estate and land on the basis of the imperial title (mülknameyi hümayun) on the property deed taken from the children of the former Lemnos Voivoda Abdülkerim and his brother Yusuf would only be heard before the Grand Vizier in the Chamber of Petition (Arz Odası). The order was also demanded to be registered by the Chief Accountant in order to be given the certificate with an annotation (Document-39). This is how the last document about the agha came following his death. No further document is available in the archive and it remains unclear what exactly happened about the situation of the families whose properties were unjustly occupied. Captain Hüseyin Pasha was sent from the center to conduct an investigation on the voivodes of Lemnos, whom the people were fed up with their oppression, and the inhabitants of the island were listened to, confirming that extrajudicial executions were not carried out in the formed public assemblies. The voivodes were found guilty as a result of the investigation and they were exiled to Rhodes Island.

After the trial held here, the brothers were executed. Following the execution, the state seized the inheritance in order to collect its receivables.

### **Conclusion**

Abdülkerim Ağa, one of the inhabitants of the island of Lemnos, first served as a shareholder of the mukataas in the state, and then he was given by the state the task of collecting the jizya together with the voivode and mukataas. In addition to his services to the state, he also carried out the shipbuilding activities of Lemnos Island. It is also evident that some of the ships built by the Ottoman Empire in the shipyards were built on the island. Also personally responsible for paying the mukataa income and the salaries paid to the guards of Bozcaada and Lemnos castles, Abdülkerim Ağa ensured the security of the region by controlling the passage of the part of the straits on the Archipelago. On July 5, 1796, due to the cruelty and persecution the voivode exerted on the people during the reign of Selim III (1789-1808), the state first sent Capitan Pasha Hüseyin Pasha (Kaptan-ı Derya) to the island to investigate the situation. In order to listen to the cries of the people, a divan (council) was established to investigate the incident and it was ensured that the complaints were conveyed to Istanbul with the collectively created book. As a result of the investigation, the voivodes were exiled to the famous Rhodes Island as Kalebent Island upon the two brothers gave their word that they would not set foot on the island again. As a result of the decision taken by the court on Rhodes Island, the two brothers were executed and their decapitated heads were sent to Istanbul. After their death, great difficulties were experienced in order to pay the debts of the individuals to the state, and some rayah seized the lands of the family on the island. Two years after their death, the debts to the state were finished, and yet the issue of the seized lands remained unsolved in the following 4 years. Another issue that can be seen from the archive documents is the continuation of the shipbuilding activities with the revenues obtained from the mukataas with the appointment of a new voivode after the deaths. It is easily evident that the perpetuity of the state went on despite the change of officers. With the written records and archive documents, this study places a particular emphasis on the story of Abdülkerim Ağa, who started his duty as a voivode with his struggle against the persecutors to serve the state and the public, and yet made the same mistakes, earning him the enmity of the people. Aside from his journey, which started with his services to the state but ended tragically, the social and cultural life of the Ottoman State in that period was discussed throughout this study.



## References

- Baykara Taşkaya, Arzu (2021a). “Local Shipyards in the Ottoman Empire: Lemnos Island (1780–1862)”. *Journal of Universal History Studies*, 4(2): 251–283.
- Baykara Taşkaya, Arzu (2021b). “Rodos Adası’nda Murâbitzâdelerle Kalyonun Yükselişi (1759–1816)”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)*, 8(4): 336–365.
- Baykara Taşkaya, Arzu (2021c). “Demand For Frigate on Rhodes Island”. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 11: 87–112.
- Baykara Taşkaya, Arzu (2021d). “Midilli Tersanesi’nde Fırkateyn İnşası”. *Antik Çağdan Günümüze Tarih Yazıları*. Ed. Metin Kopar. Ankara: İKSAD Yayınevi, 55–86.
- Bostan, İdris (2003). *Osmanlı Bahriye Teşkilatı: 17. Yüzyılda Tersane-i Amire*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Çırpan, Mustafa (2020). “Osmanlı Devleti’nde Gemi Tipleri ve Gemi Kazaları ile İlgili Değerlendirmeler”. *GİDB Dergi*, 19: 41–58.
- Demircan, Yasemin (2014). *Osmanlı İdaresinde Limni Adası*. Ankara :Türk Tarih Kurumu.
- Emecen, Feridun (2003). “Limni”. *TDV İslâm Ansiklopedisi, Vol.27*. Ankara: TDV, 190–192.
- Genç, Mehmet (2003). “Malikane”. *TDV İslâm Ansiklopedisi, Vol.27*. Ankara: TDV, 516–518.
- Genç, Mehmet (2006). “Mukataa”. *TDV İslâm Ansiklopedisi, Vol.31*. İstanbul: TDV, 129–132.
- Genç, Mehmet (2013). “Yed-i Vâhid”. *TDV İslâm Ansiklopedisi, Vol.43*. İstanbul: TDV, 378–383.
- Güleryüz, Ahmet (2004). *Kadırgadan Kalyona Osmanlıda Yelken*. İstanbul: Denizler Kitabevi.
- Hinz, Walther (1990). *İslam’da Ölçü Sistemleri*. Trans. Acar Sevim. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Karal, Enver Ziya (1988). *Selim III’ün Hattı Hümayunları; Nizam-ı Cedid-1789–1807*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Özvar, Erol (2013). “Voyvada”. *TDV İslâm Ansiklopedisi, Vol.43*. İstanbul: TDV, 129–131.

- Panzac, Daniel (2009). “Osmanlı Donanması Başlangıcından Nizami Cedide Kadar 14 ve 18. Yüzyıllar”. *Osmanlı Donanmasının Seyir Defteri; Gemiler, Efsaneler, Denizciler*. Ed. Ekrem Işın. İstanbul: Suna ve İnan Kıraç Vakfı Pera Müzesi, 16-32.
- Sahillioğlu, Halil (1994). “Dirhem”. *TDV İslâm Ansiklopedisi, Vol.9*. İstanbul: TDV, 368-371.
- Sannav, Sabri Can (2004). *Yakın Dönem Tarihimizde Limni Adası*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şemsettin Sami (1314[1899]). *Kāmûsü'l-A'lâm, Vol.5*. İstanbul: Mihran Matbaası.

### **Archive Documents**

- Document-1: BOA, AE.SABH.I. 162, 10808
- Document-2: BOA, TS.MA.e. 158, 9
- Document-3: BOA, HAT, 198, 10020
- Document-4: BOA, HAT, 212, 11530
- Document-5: BOA, HAT, 201, 10356
- Document-6: BOA, AE.SSLM.III, 403, 23237
- Document-7: BOA, C.ML. 390, 15956
- Document-8: BOA, C.BH. 123, 5950
- Document-9: BOA, C.BH. 61, 29009
- Document-10: BOA, C.BH. 192, 9005
- Document-11: BOA, C.BH. 208, 9720
- Document-12: BOA, AE.SSLM.III, 177, 10611
- Document-13: BOA, C.BH. 114, 5525
- Document-14: BOA, C.BH. 73, 3489
- Document-15: BOA, C.BH. 36, 1713
- Document-16: BOA, C.BH. 18, 883
- Document-17: BOA, C.BH. 20,988
- Document-18: BOA, C.BH. 21, 1012
- Document-19: BOA, C.BH, 175, 8235
- Document-20: BOA, C.BH. 175, 8255
- Document-21: BOA, C.BH. 114, 5527
- Document-22: BOA, HAT, 204, 10650

- Document-23: BOA, C.BH. 36, 1702  
Document-24: BOA, TS.MA.e. 160, 28  
Document-25: BOA, AE.SSLM.III, 260, 15039  
Document-26: BOA, C.DH. 263, 13138  
Document-27: BOA, HAT, 240, 13440  
Document-28: BOA, D.BşM.MHF.d. 12860  
Document-29: BOA, HAT, 203, 10509  
Document-30: BOA, HAT, 196, 9795  
Document-31: BOA, C.ML. 451, 18260  
Document-32: BOA, C.ML. 89, 4057  
Document-33: BOA, C.ML. 69, 3181  
Document-34: BOA, HAT, 207, 10978  
Document-35: BOA, C.ML. 476, 19398  
Document-36: BOA, AE.SSLM.III, 143, 8648  
Document-37: BOA, C.ML. 454, 18392  
Document-38: BOA, AE.SSLM.III, 249, 14463  
Document-39: BOA, C.ZB. 39, 1917

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

**Ethics Committee Approval:** Ethics committee approval is not required for this study.

**Declaration of Conflicting Interests:** The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.



## NARKO-KORRIDOLAR: SUÇUN TOPLUMSALLAŞMASI ÜZERİNE BİR DENEME

Narco-corridos: An Essay on the Socialization of Crime

Adem Üstün ÇATALBAŞ\*

### ÖZ

Meksika-ABD sınırında gerçekleşen uyuşturucu ticaretinin her iki ülkede de bu ticaretin ötesine geçen yansımaları vardır. Özellikle 1970’li yıllarda yükselişe geçen uyuşturucu ticareti, Ronald Reagan yönetiminin işbaşına gelmesi ile birlikte ABD hükümetinin uyuşturucu karşıtı sert politikalar yürürlüğe koyması ile yeni bir safhaya girdi. Sertleşen hükümet politikaları bir şiddet dalgası doğurdu. Uyuşturucu üretimi, ticareti ve kullanımının öteden beri yasadışı olması hasebiyle doğası gereği sert bir pazar olan ve şiddet içeren uyuşturucu ticareti, 1980’lerde özellikle Meksika’da bir iç savaş haline dönüşen kronik bir sorun oluverdi. Bu anlamsız, yer yer keyfi ve başıbozuk şiddetin içerisinde yönünü bulmaya çalışan halk, uyuşturucu baronları ve çeteler ile bir arada yaşamının getirdiği stresi halk sanatına yansıtmaya başladı. Uyuşturucu üzerine söylenen halk şarkılarında yeni bir tür doğdu: Narko-korrido. Bu makale İspanyolcada uyuşturucu anlamına gelen “narco” ile halk şarkısı anlamına gelen “corrido” kelimelerinden gelen ve basitçe “uyuşturucu baladları” olarak tercüme edilebilecek “narko-korrido” türü müziğin izinden giderek sosyolojik bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** uyuşturucu, suç, narko-korridolar, folklor, Meksika.

### ABSTRACT

The narco-trafficking happens at the US-Mexico border has more repercussions beyond the illegal trade itself in both countries. Especially after Ronald Reagan took the office, growing drug trade during the 1970s had a new phase when the US government started implementing severe measures against drug trafficking. These severe measures created a wave of violence in the region. Since it has always been prohibited to produce, trade, and use drugs, the nature of drug-trafficking is violent but especially during the 1980s, the violence in Mexico became a chronic problem, and even worse it has turned into a kind of civil war in the country. Amidst this meaningless, occasionally arbitrary, and irregular violence, the common people who are trying to find a way to live together with the drug lords, cartels, and street gangs started reflecting their stressful life experiences in the artistic productions. A

\* Dr. Öğr. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Gerontoloji Bölümü, Muş/Türkiye. E-posta: ustuncatalbas@gmail.com. ORCID: 0000-0002-0870-0883.

new genre of music emerged from the songs which count the every-day experience of drug-related interactions: Narco-corridos. The name of this new genre comes from two Spanish words: narco which means drug and corrido which means ballad/song, and together narco-corridos simply means drug-songs. This article aims to provide a sociological perspective by following the traces of this new musical genre.

**Keywords:** drug, crime, narco-corridos, folklore, Mexico.

## Giriş

Başta Kolombiya, Meksika ve Venezuela olmak üzere Latin Amerika ülkelerinde uzunca bir süredir uyuşturucu üretimi ve ticareti önemli toplumsal, siyasi ve diplomatik sorunlara yol açmaktadır. Kuzey Amerika'nın zengin iki devleti ABD ve Kanada büyük ve karlı bir pazar oluşturmakta, bu da daha güneydeki fakir ülkelerdeki girişimci uyuşturucu baronlarının iştahını kabartmaktadır. Ancak Latin Amerika'daki verimli ve elverişli topraklarda büyük miktarlarda üretilen ve yüksek kaliteli uyuşturucunun yegâne pazarı Kuzey Amerika ülkeleri değildir. Uyuşturucu kartellerinin en şaşıla dönemlerini yaşadıkları 1970'li ve 80'li yıllarda Avrupa pazarında da hatırı sayılır miktarda Latin Amerika kökenli keyif verici maddeler dolaşımdaydı. Ortadoğulu ve Afrikalı üretici ve kartellerin de rekabete katılmasıyla birlikte aynı oranda olmasa da Latin Amerikalı karteller hala Avrupa pazarında tutunmaktadır ama Kuzey Amerika'da neredeyse tekel oluşturmaktadırlar.

Uyuşturucu ticareti sadece bölgesel ülkelerin iç siyaseti ile ilgili bir durum olmaktan çıkarak epey oldu. ABD'nin özellikle Ronald Reagan döneminde başlattığı ve baba Bush yönetimince devam ettirilen uyuşturucu ile savaş, Soğuk Savaş'ın<sup>1</sup> son on yılında birdenbire bölgedeki ülkelerin içişlerine karışması için bir başka neden oldu. Milyarlarca doların ABD hükümetine vergi vermeden buhar olup gitmesi, bölgedeki bir takım insanların ve bir miktar da uyuşturucu üreticisi halkın yasadışı yollarla zenginleşmesi ABD hükümetleri tarafından kızgınlıkla karşılandı. Ama Soğuk Savaş döneminde sorun bundan çok daha karmaşıktı. Birleşik Devletler hükümetleri bir yandan kendile-

---

<sup>1</sup> Amerika Birleşik Devletleri'nin başını çektiği ve NATO ile somutlaşan Batı ittifakı ile Sovyetler Birliği'nin öncülüğünde imzalanan Varşova Pakti ülkeleri arasında İkinci Dünya Savaşı'nın akabinde doğrudan silahlı çatışma olmaksızın yürütülen ideolojik çekişme siyaset bilimi literatürüne "Soğuk Savaş" olarak geçmiştir. 1991 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılması ile bu dönem bitmiştir. Bu dönemde ABD, arka bahçesi olarak gördüğü Latin Amerika ülkeleri üzerinde vesaayetçi bir tutum takınmış ve sol ideolojilerin bu bölgede tutunamaması için proaktif / müdahaleci bir politika izlemiştir.

rinden çalındığına ikna oldukları narko-dolarların hesabını sorarken, öte yandan MHT'nin (Merkezi Haberalma Teşkilatı-CIA) örtük operasyonları ile uyuşturucu baronları ile işbirliği yapmaktan geri durmuyor ve kirli paradan elde edilen bu gelirle Nikaragua, Guatemala, Panama ve hatta Küba gibi ülkelerde gizli operasyonlar yürütüyor (Domuzlar Körfezi Çıkarması), seçilmiş hükümetlere karşı askeri darbeler düzenliyor (Akbaba Operasyonu - Operation Condor) ve hatta beğenmediği hükümetlere karşı silahlı mücadeleri finanse ediyordu (İran-Kontra Skandalı) (McSherry, 2005; Grandin, 2011). ABD'de başlatılan uyuşturucu ile mücadelenin ırkçı temelleri ise bu yazının kapsamı dışındadır.<sup>2</sup>

Bu sorunun askeri ve zirai yansımaları da vardır. Zira uyuşturucu ticareti ile mücadele etmek isteyen hükümetler harekete geçtiğinde, uyuşturucu ticaretini ellerinde bulunduran karteller şiddete başvurmakta tereddüt etmemekte, bu durum da Weberci bir anlayışla ülkelerdeki şiddet tekeli elinde bulundurma iddiasındaki devlet mekanizmasını (Weber, 2008: 138) aynı şekilde karşılık vermeye zorlamaktadır. Bir başka deyişle, modern devlet anlayışının temellerinden biri olan şiddet tekeli uyuşturucu çete ve kartellerince kırılmaktadır. Bu şiddet sarmalı, ekonomik ilişkileri sadece ulusal ve uluslararası yatırımcıları güvensizlik nedeniyle yatırım yapmaktan alıko-yarak bozmamakta, aynı zamanda çiftçileri daha fazla kar getiren koka bitkisi ve marihuana (kenevir) gibi ürünleri yetiştirmeye teşvik etmektedir.

Yukarıda uyuşturucu ticareti için artık olağan şüpheli haline gelmiş üç ülkenin adı sayılmış olsa da neredeyse bütün bölge ülkeleri (demokratik yönetimlere sahip olanlar dâhil) bu ticarete bir kıyısından bulaşmış görünmektedir. Birer ay arayla yapılan Ekim 2017 Arjantin yerel seçimleri ve Kasım 2017 Şili genel seçimlerini izlemek üzere bölgeye gittiğimde her iki ülkede de rakip adaylar birbirlerini doğrudan uyuşturucu ticaretine bulaşmakla suçluyor ve vatandaşlara bu kirli yapıyı yıkacaklarına dair güvenceler veriyorlardı. 1970 ve 80'lerde Kolombiya'da yükselişe geçen ve bir anda dünyanın gündemine oturan uyuşturucu baronları popüler kültürün de etkisiyle hemen

---

<sup>2</sup> 1965'teki Medeni Haklar Hareketi ile temel siyasi haklarını elde etmeyi başaran siyahların beyazlarla eşit olması ırkçı politik sistemin ve beyaz çoğunluğun işine gelmiyordu. Dolayısı ile siyahları baskılamının daha örtük bir yolunu bulmaları gerekiyordu. Uyuşturucuya karşı başlatılan mücadele başta Kolombiya olmak üzere Latin Amerika'dan gelen kaliteli kokaini tüketen beyaz nüfusu değil, bu kaliteli kokaine ulaşacak mali güçten yoksun olan ve "crack" denilen kalitesiz ama ucuz kokaini tüketen siyahi nüfusu vurmuştur. Beyazlar daha fazla uyuşturucu tüketseler ve siyahlar nüfusun sadece yüzde 13'ünü oluştursalar da ABD hapishanelerindeki siyah oranı yüzde 45'lere kadar ulaşmaktadır. Konuyla ilgili olarak detaylı bilgi için bk. (Alexander, 2010).

herkesçe bilinir hale gelmiştir (*Narcos*<sup>3</sup> dizisi gibi). Ülkenin güneyindeki Cali (Cali) şehrinde konuşlu Cali Karteli ile kuzeydeki Medellin şehrinde meşhur Pablo Escobar önderliğindeki Medellin Karteli, bir dönem ülkeyi boydan boya kana bulamışlardı. Ancak pazara olan coğrafi uzaklık iktidarlarının kısa sürmesine neden oldu. Ülkede hala ciddi bir uyuşturucu üretimi olsa da pazarlamayı daha çok Meksikalı karteller üstlenmiş görünmektedir. Kolombiyalılar –belki de geçmişten aldıkları dersle birlikte– imparatorluklar kurma hevesinden vazgeçmiş ve daha yerel beyliklerle yetinmeyi öğrenmiş görünmektedir.

Ancak Kolombiya'daki durumun aynısı Meksikalı karteller için söylene-  
mez. Özellikle 2000'li yıllarda hızla tırmanan narko-şiddet artık bir iç savaşa dönüşmüş durumdadır. Özellikle başkan Felipe Calderon'un seçimden hemen sonra, 2006 Aralık ayında başlattığı askeri operasyonlar birdenbire bir şiddet sarmalına dönüştü. Meksikalı karteller, devletin silahlı şiddet içeren meydan okumasına aynı şekilde şiddetle karşılık verdiler ve 2006'dan bu yana uyuşturucu savaşlarında ölen insan sayısı bugün yüz elli bini geçmiş durumdadır. Karşılaştırma yapmak isteyenler için, Türkiye'nin kırk yıllık terörle mücadelesinde toplam can kaybı elli bine henüz ulaşmamıştır (Bacık ve Coşkun, 2011; URL-1). Sadece 2017'deki toplam uyuşturucu temelli cinayetlerin sayısı 35 bini geçerek rekor bir seviyeye gelmişti (Reayulo, 2019: 138). Bu sayıların kayda geçen vakalar olduğunu da unutmamak gerekir. 2020 yılında Meksika hükümetinin açıkladığı resmi kayıtlara göre uyuşturucu savaşları sebebiyle “ortadan kaybolan” (desaparecidos) insanların sayısı 1965'ten bu yana 60 binin üzerine çıkmış bulunmaktadır (URL-3).

Bu makalede yukarıda özetle anlatılan çerçeve dâhilinde suçun halk kültürü içerisinde bulunduğu yankılanmalar, halk şarkıları incelenerek suçun toplumsallaşması üzerine tezler geliştirilecektir. Müzik sosyolojisi kapsamında değerlendirilebilecek olan bu çalışmada, genelde Latin Amerika ama özelde Meksika halk şarkılarının bir parçası haline gelmiş olan “narcocorrido” türü incelenecektir. Narko-korrido türü şarkılar doğası itibarıyla suç ile ilgili oldukları için çalışma boyunca yer yer suç sosyolojisine de atıflar yapılacaktır. Bunu yaparken izlenecek yöntem vakanın tarihi bağlamı için-

---

<sup>3</sup> ABD meşeli dünyaca ünlü eğlence portalı Netflix tarafından, Kolombiya'daki ünlü Medellin ve Cali uyuşturucu kartellerini ve bu kartellerin Pablo Escobar gibi ünlü karakterlerini odak noktasına alan, İngilizce ve İspanyolca dillerinde ortak çekilen üç sezonluk, belgesel özellikler taşıyan bir dizi. Dizi popüler kültürün bir parçası haline gelince *Narcos: Mexico* adıyla, Meksika'daki kartelleşme sürecini de elen alan üç sezonluk bir devam dizisi de çekilmeye başlanmıştır.

deki gelişimini aktarırken incelenecek halk şarkısı türünün zaman içerisindeki gelişimi ve dönüşümü de bizzat şarkılardan referanslar verilerek gösterilecektir. Narko-korrido artık müzik alanında kendine bir yer edinmiş bir türdür. Bu türe ait pek çok şarkıcı hepsini burada gösteremeyeceğimiz kadar çok albüm çıkarmış, halk şarkıları yaratmışlardır. Dolayısıyla çalışma boyunca seçme halk şarkılarını okuyucuya sunarken bağlamına göre sınırlı sayıda örnekler kullanılacaktır.

### **Suç ve Toplum**

Modern hukukta suç bireyseldir. Bu kural modern hukukun temel bileşenlerinden birisidir. Bir bireyin işlediği suçtan ötürü bir başkası suçlanamaz ve bir toplum yahut toplum içerisindeki bir topluluk kendi aralarındaki bir grubun işlediği bir suç yüzünden topyekun suçlanamaz. Bu yazıda da amaç bir toplumun toptan bir suçla karıştığını ispat yahut iddia etmek değildir. Bu yazıda suçun toplumsallaşması ile bir sosyal yapıda yaygın hale gelmiş bir suç türünün artık içselleştirilmesi ve bu suçta toplumun geliştirdiği tepkiler narko-korridolar üzerinden incelenecektir. Bu tepkiler eleştiri ve hicvi, kabullenme ve isyanı bir arada barındırıyor olabilir. Narko-korrido şarkıları da bir çeşit tepkidir ve icra edenin kişiliğine yahut icra edilen şarkının yapısına göre değişkenlikler gösterebilirler.

Uzun yıllardır kontrolsüz bir şiddete maruz kalan halk(lar) içine düştükleri bu sarmal ile baş edebilmek, gündelik hayata devam edebilmek ve hatta hayatın bir parçası haline gelmiş şiddet olgusuyla yaşamayı öğrenmek için çeşitli stratejiler geliştirmiştir. Narko-korrido türü de bu stratejilerden biridir. Bu şarkılarda kimi zaman suçu öven güfteler bulunur. Hatta bizzat kartellere ya da uyuşturucu baronlarının şahsına ithaf edilen, açık açık adlarının geçtiği ve övüldükleri halk şarkıları vardır. Bu durum halkın suçu veya suçluyu benimsediğini göstermez. Bazen sinik bir tavırla güvenemedikleri kartel üyeleri ve baronların şerrinden korunmak için uyum gösteriyormuş gibi görünmek olabileceği gibi daha kinik bir boş vermişlik halini de yansıtır olabilir. Ayrıca, asli görevini yapmaktan aciz devlet mekanizmasına yöneltilmiş doğrudan bir eleştiri olarak da okunabilir. Bu tavır sosyolojik gelenek içerisinde Erving Goffman'ın "hayatı bir sahne olarak" gören anlayışına da uygundur (Goffman, 1956). Zira Goffman'a göre hayat sahnesinde insanlar toplumsal ilişkiler kurarken kendilerini oynayan oyuncular ve bu rol esnasında etkileşimde buldukları kişileri birer izleyici olarak da konumlandırıp, kendilerini bu izleyicilere beğendirme çabası içerisinde olduklarıdır. Konumuz özelinde sıradan insanların uyuşturucu baronlarıyla doğrudan ilişki içerisinde olmadıklarını ama gölgelerini daima üzerlerinde hissettiklerini



unutmamak gerekir. Ayrıca uyuşturucu baronları toplumdan daha yalıtılmış bir hayat sürüyor olsalar bile sokak çeteleri halkla daha iç içe olmakta, bu durum da halkın eylemlerini -ve hatta söylemini- şekillendirmektedir.

Modern devlet teorisinde Alman sosyolog Max Weber'in (2008: 138) yaptığı "sınırları belirlenmiş bir bölgede şiddeti meşru olarak kullanma tekelini elinde bulunduran" aygıt tanımının hala cari olduğu görülmektedir. Devletin şiddet tekeline sahip olması ile tanımlanması söz konusu olduğunda, sosyal bilimlerin henüz bu tanımın ötesine geçebildiği şüphelidir. Anthony Giddens'in (1985) yine Weber'den yola çıkarak yaptığı çözümlenimin Weber'i aştığı söylenemez. Bu anlamda uyuşturucu ticareti yapan kartellerin bu şiddet tekelini çoktan paylaşmaya başladıklarını söyleyebiliriz. Daha da ötesi kimi ülkelerde mafya ve devlet ilişkisi görmezden gelinebilecek seviyeyi çoktan aşmış görülmektedir. Öyle ki Nikaragua, Honduras, El Salvador gibi ülkeler başarısız/aciz devlet (failed state) görünümündedirler.

Meksika'da ise durum biraz daha karmaşık bir yapıya sahiptir. Devlet hala işlemekle birlikte özellikle 1970 ve 80'lerde mafyalaşma çok yüksekti. Öyle ki, bu dönem için devletin mafyasının olduğu söylenebilir. Hatta daha da ötesi, devletin farklı kliklerinin (kimi zaman birbiriyle çatışan) rakip mafyaları vardı ve hala bunun kalıntıları vardır. Venezuela ise araştırmacılar bambaşka bir örnek sunmaktadır. Meksika'dakinin aksine Venezuela'da devletin mafyası değil bizzat mafyanın devleti vardır. Özellikle Maduro yönetimiyle birlikte devletin yönetiminin tümünden uyuşturucu ticareti ile geçinen mafyatik bir örgütlenmenin eline geçtiğine dair raporlar bulunmaktadır (Polga-Hecimovich, 2019; URL-2).

Bu şerait altında halkın, tıpkı Ortaçağ Avrupa'sında korumasız pleblerin hayatta kalabilmek için bir lordun kanatları altına sığınması gibi uyuşturucu baronlarına halk şarkıları yaratmaları çok da garipsenecek bir durum değildir. Hemen burada ünlü sosyolog Zygmunt Bauman'ın, Alman sosyolog Georg Simmel'den ödünç aldığı "yabancı" kavramı üzerine yaptığı çözümlenimle aklı gelmektedir (Bauman, 2009). Bauman'a göre "biz ve öteki" ayrımı kimlik oluşumunda önemli bir rol oynar ve bu ikilik çeşitli karşıtlıklarla birbirini yeniden üretir. Aslında bu ikilik her iki karşıt kimlik aidiyeti için de bir koruyucu kalkan, sağlam bir zemin üretmektedir. Bu ikiliğin içerisine sızan (ya da sızdığı varsayılan, sızdığından korkulan) yabancı ise müphemliğe işaret etmekte, zemini kayganlaştırmaktadır (Bauman, 2007; Bauman, 2009: 65-66). Bauman'a göre her ne kadar hayat her zaman bilinmezliğe açık olsa da insanın hayat içerisindeki müphemlikleri ayıklama çabası hiç bitmez. Modern hayat tarzı esasında bir kesinlik arayışı (müphemlikle mücadele) tari-

hinden ibarettir (Bauman, 2020). Her ne kadar hayattan belirsizliğin ayıklanması imkânsıza yakın bir görev ise de bu yazının odağındaki narkokorrido türü müziğin, Meksika’da olanca müphemliği ile halkın hayatının merkezini çoktan işgal etmiş olan çetelerin, uyuşturucu trafiğinin hayat sahnesinin zeminini kayganlaştıran müphemliğini minimize etme çabası olarak görülebilir. Zira uyuşturucu çetelerinin mensupları halkın içinden gelmekte, yerel halkın pek çoğu ile kan bağına sahip olmaktadır ama yine de sıradan halktan değildirler.

İki ateş arasında kalan ve asli görevlerini yerine getirebilme kabiliyetinden şüphe ettikleri devlet karşısında sıradan vatandaş, şerrinden daha fazla korktukları ve kendilerine, yaşam sahalarına daha yakın olan çetelere sığınarak kendisini korumaya almaya çalışmaktadır. Ünlü İngiliz tarihçi Eric Hobsbawm’ın “eşkıyalık” üzerine oldukça ufuk açıcı incelemesinde (1969) gösterdiği üzere “sosyal eşkıya” baskıcı otoritelere karşı halkın kendine daha yakın gördüğü ve halka kimi zaman baskı ortamında nefes alabildiği bir alan açabilen bir olgudur. “Vigilante”(koruyucu) kültürü İspanyolca konuşulan memleketlerde yabancı bir öge değildir. Sömürgeci ve baskıcı iradeye karşı başkaldıran kahramanlara yakılmış halk şarkıları, birçok kültürde vardır ama Latin Amerika’da bu yönde anlatılan efsanelerin yanı sıra yaratılan halk şarkıları da epey yaygındır. Adalete duyulan özlem, ezilmişlik/maduniyet duygusu bu tür halk şarkılarının içinde alttan alta kendini göstermektedir. Bu adalet(sizlik) hissiyatı sadece yerel düzlemde kalmakta uluslararası güç dengeleri de taşlamadan nasibini fazlasıyla almaktadır. Bir anlamda ezilenlerin çiğnenen onurunu ayakta tutma çabası hemen göze çarpmakta, yabancıya karşı aşağılayıcı olmasa da küçümseyici (gringo, yanqui [yankee]) adlandırmalar satır aralarında kendini göstermektedir. Meksikalı ünlü devrimci Emiliano Zapata<sup>4</sup> için yakılan şu halk şarkısının vigilante kültürünün romantik havasını tamamen içselleştirmiş olarak taşıyor:

Con mi guitarra en la mano (elimdeki gitarla)  
voy a cantar el corrido (bir türkü çığıracağım)  
de un general afamado (ünlü bir general hakkında)

---

<sup>4</sup> Emiliano Zapata (1879-1919): Meksikalı devrimci. 1910-1920 yılları rasında gerçekleşen Meksika Devriminin önderlerinden birisidir. Kendi eyaleti olan Morelos’ta köylüleri örgütlemiş ve dönemin hükümeti devirmek ve toprak reformu yapmak üzere ayaklanma başlatmıştır. Hareket 1920 yılında başarıya ulaşsa da kendisi 1919 yılında, devrimi göremeden bir suikastla öldürülmüştür. Ölümünden sonra adı köylü haklarını savunan harekete verilmiştir (Zapatismo). Takipçilerine de “Zapatista” (Zapatacı) denir.

por todos muy conocido (herkesçe tanınan)

Nacio Emiliano Zapata (Emiliano Zapata gülümseyen)  
en un risueño pueblito (küçük bir kasabada doğdu)  
del estado de Morelos (Morelos eyaletinde)  
que se llama Anenecuilco (Anenecuilco diye bilinir)

...

Tambien a Eufemio Zapata (Eufemio Zapata'ya da)  
y al general Salazar (ve General Salazar'a)  
los dos hermanos Arenas (iki Arenas biraderlere)  
y don Jesus Capistran (ve Bay Jesus Capistran'a)<sup>5</sup>

### **Ataerkinin Yeniden Üretimi ve Şiddetin Güzellemesi Olarak Narko-korridolar**

Uyuşturucu ticaretinin tarihi oldukça eski olmakla beraber bu yazıda kapsam muasır gelişmeler ile sınırlı tutuldu. Uyuşturucu ticaretinin yükselişle beraber Kolombiya'da gelir kaynağı bilinmeyen zenginler ortaya çıktılar. Kısa bir sürede dünyanın en büyük uyuşturucu pazarı olan ABD'ye coğrafi yakınlığının farkına varan Meksikalı uyuşturucu tüccarları bu avantajı kullanmaya başladılar ve önce Kolombiyalı baronlarla ortak işler yaptılar. Bu süreçte ortaya çıkmaya başlayan birçok çeteyi ünlü uyuşturucu baronu Miguel Angel Felix Gallardo tek bir federasyon altında toplamayı başardı. Bu federasyonun amacı bir tekel yaratmak, Kolombiyalılar başta olmak üzere diğer ülkelerin uyuşturucu trafiğini de yönetmek ve şiddeti minimize edip, gruplar arası çatışmayı engellerken siyaset üzerinde daha etkili bir baskı (rüşvet, gözdağı vb. araçlarla) kurabilmektir. Fakat bu federasyonun ömrü çok uzun olmadı. Meksika'daki eyaletlerin yerel kartelleri birbirleriyle anlaşmıyor ve kendileri için daha fazla pay istiyorlardı. Bazı verimli topraklarda (Sinaloa gibi) yahut ABD sınırına yakın şehir ve bölgelerde (Tijuana gibi) iş tutan karteller için çoğunu yaptıklarını öne sürüyor ve paylaşmaya razı gelmiyorlardı. Öte yandan sınıra yakın eyaletlerdeki karteller sınır geçişlerini kontrol ettikleri için kara paradan kendilerine daha büyük paylar alıyor, diğerlerine şantaj yapabiliyordu. Felix Gallardo'nun tabiri caizse sıfırdan inşa ettiği imparatorluk kısa sürede çöktü ve Felix Gallardo'nun kendisi yakalanıp ABD'ye gönderildi.

Federasyonun çökmesi ile birlikte her eyalet kendi kartelini oluşturmaya ya da var olan karteli genişletip büyütmeye başladı. Bu dönem bir aracı,

---

<sup>5</sup> Antonio Aguilar'ın icrasından alınıp çevrilmiştir.

hakem yahut arabulucu figür olmadığı için karteller arası şiddetin yoğunlaştığı dönemdir (Kellner & Pipitone, 2010: 30; Gootenberg, 2011: 9-10). 1980'lerin sonu ve 1990'lar boyunca yavaş yavaş uyuşturucu ticareti temelli şiddet ülkede büyük bir siyasi ve toplumsal problem olmaya başladı. Yukarıda da bahsedildiği üzere 2000'li yıllarda devletin aktif (ve sert) müdahalesi ile birlikte bir çeşit iç savaşa doğru evrildi ve on beş yıldır yer yer dozu azalıyor artan bir şekilde devam ediyor.

Bütün bunlarla beraber narko-korrido şarkıları bize toplumun bizatihi kendisi hakkında da bir fikir vermektedir. Argonun sık kullanılması, kadın kahramanların nadiren görülmesi ve aşırı vurgulanan erkeklik, toplumsal ilişkilerde erkeğin daha ön planda olduğunu, “kadını” ve ailesini koruma yükümlülüğünü taşıdığını ve müphem bir şeref/onur tanımının içerisinde hareket etmesi gerektiğini imler (Herrera-Sobek, 1990; Ramirez-Pimienta, 2010). Tam tersi bir açıdan bakılacak olursa tüm bunlar bir kadından beklenmez. Bir kadın bu tür işlere kalkıştığında alkışlansa da bir istihzanın izleri hep görünür. Dünyaca meşhur olan aktör Antonio Banderas'ın da *Desperado* filminde söylediği *Cancion del Mariachi* (Mariachi Şarkısı) tam olarak türe uymasa da bize çok şey anlatır:

Soy un hombre muy honrado (ben çok onurlu bir erkeğim)

Que me gusta lo mejor (ki en iyi şeyleri severim)

Por mujeres no me falta (kadınsız kalmam)

Ni el dinero ni el amor (ya da parasız yahut aşksız)

Jineteando en mi caballo (atımın üstünde tırıs)

Por la sierra yo me voy (giderken dağlarda)

Las estrellas y la luna (yıldızlar ve ay)

Ellas me dicen donde voy (söylerle bana gideceğim yeri)

Bir başka halk şarkısında şöyle seslenir bize şair:

Voy a cantar un corrido (Bir türkü çıkaracağım)

Escuchen muy bien mis compas (ezgilerimi iyi dinleyin)

Para la Reina del Sur (Güneydeki Kraliçe için [tingirdattığım])

Traficante muy famosa Nacida allá en Sinaloa (Sinaloa'da doğan oldukça ünlü kaçakçı)

La tía Teresa Mendoza (Teresa Mendoza hala)

El Güero le dijo a Tere (yumurcıkların Tere dediği)

Te dejo mi celular (sana telefonumu verdim)

Cuando lo escuches prietita (küçük kavruk kızcağızı dinlediğinde)

No trates de contestar (cevaplamayı deneme)  
Es porque ya me torcieron (zira beni çoktan büküler)  
Y tú tendrás que escapar (ve sen kaçmak zorundasın)<sup>6</sup>

Buraya kadar paylaşılan örnekler oldukça steril halk şarkılarıdır. Ancak zamanla Meksika uyuşturucu ticareti kaynaklı şiddetin içinde yıkandıkça şiddeti kutsayan, çok daha haşın ve birçok tartışmaya sebebiyet veren güfteler de yazılmaya başlandığını görmekteyiz:

Siguen ladrando los perros (köpekler havlamaya devam etsinler)  
Señal que voy avanzando (devam edeceğimin işaretidir)

Así lo dice el refrán para aquellos que andan hablando (böylece dedikoduculara gidiyor sözler)

De la gente que trabaja y que no anda vacilando (çalışan ve tereddüt etmeyenler hakkında)

Al que no le vino el saco pídale a su medida ([Ceset] torbasına sokulmayan, onu bizzat isteyen)

Conmigo no andan jugando (benimle oynamıyorlar [eğlenmiyorlar])

Pa' que se arriesgan la vida (hayatlarını riske atmak için)

Traigo una súper patada (kuvvetli bir tekme getiriyorum)

Y los traigo y ya en la mira (zaten gözümün önünde olanlara ulaştırıyorum)

Para hablar a mis espaldas (arkamdan konuşanlar için)

Para eso se pintan solos (bu yüzden kendilerini boyuyorlar)

Por que no me hablan de frente (çünkü yüzüme karşı konuşmuyorlar)

Acaso temen al mono (belki de bir maymundan korkuyorlardır)

Y ya saben con quien se meten (ve zaten kiminle uğraştıklarını biliyorlar)

Vengan a rifar la suerte (piyango vurdu onlara).

Zaman içerisinde, değişen zamanın ruhuna uygun olarak narko-korrido türü müzik diğer müzik türlerinden etkilenip, etkileşim içine girmiştir. Farklı enstrümanlar (elektro-gitar) kullanılmaya başlanmış, türler arası (rock, hip-hop yahut rap) şarkılar yazılıp söylenmiştir. Ama narko-korrido türü (özellikle yeni nesil şarkılar) ana-akım müziğe henüz eklenmemiştir. Yine de artık barlarda ve gece kulüplerinde söylenir olmuş, kültürün bir parçası haline gelmiştir. Kimi sert güftelere sahip narko-korrido şarkıları, sözleri yumuşatılarak yeniden üretilip icra edilir. Bazı durumlarda da ana akım şar-

---

<sup>6</sup> "Los Tigres del Norte" adlı grubun *La Reina del Sur* [Güneyin Kraliçesi] adlı şarkısından çevrilmiştir.

kılar, sözleri türe uyarlanarak, narko-korrido olarak yeniden üretilir. Ünlü narko-korrido şarkıcıları ve grupları olduğu gibi, bazı ünlü şarkıcılar da ara ara narko-korrido şarkıları söylerler. Bu tür özelde Meksika, genelde Latin Amerika'da doğmuş ve gelişmiş olsa da bu coğrafya ile sınırlı kalmamış, Amerika Birleşik Devletleri'nin pek çok eyaletinde de -yine çoğunlukla Hispanik kökenli göçmenler tarafından- icra edilmiştir. Özellikle Detroit, Şikago, Kaliforniya gibi Latin kökenli göçmenlerin çokça yaşadığı şehir ve eyaletlerde narko-korrido icra eden çeşitli gruplar ve şarkıcılar ortaya çıkmaktadır.

Ancak esas dönüşüm bu tür halk şarkılarının içeriğindeki moral/ahlaki öğelerin zaman içerisinde göstermiş oldukları değişimdir (Simonett, 2004). 1960 ve 1970'li yıllarda daha ahlakçı bir tavır gösteren güfteler (Herrera-Sobek, 1979), postmodern durumun ruhuna uygun olarak daha müphem bir ahlaki tavır sergilemeye başlamışlardır. Özellikle uyuşturucu kökenli şiddetin dalga dalga yayılmaya başladığı 1980'ler ve zirve yaptığı 2000'li yıllarla beraber güfteler artık pek de ahlakçı tavır göstermez olmuş, hatta şiddeti içselleştirmiş, yer yer görmezden gelen, daha belirsiz bir kahramanlık motiflerine göndermeler yapılan bir yapıya bürünmüştür.

Cesar Jesus Burgos Dávila (2011: 100) narko-korrido şarkılarının arabulucu rolünden bahseder. Yukarıda da değinildiği gibi gündelik hayatı derinden etkileyen şiddetin içerisinde yaşayan sıradan halk kitleleri yaşama tutunmak için durumu şakaya (ve hatta tabiri caizse dalgaya) vurarak sosyopsikolojik etkilerini minimize etmeye çalışmaktadırlar. Ancak bundan da öte, kimi zaman suçluları aklayan, bazen kahramanlaştıran, yer yer suçu hafifleten, belki haklılaştıran güftelere sahip bu halk şarkıları vasıtasıyla suçluların şerrinden korunmaya çalışmaktadırlar. Zira uyuşturucu trafiğinin yoğun olduğu yörelerde kartellerin Hobsbawm'ın yukarıda bahsi geçen "sosyal eşkiya" kavramsallaştırmasıyla ilişkisi yoktur. Bir diğer deyişle, uyuşturucu kartelleri sosyal eşkiya gibi bir nebze olsun diğerkam olabilen, koruyucu, haksızlığa ve baskıya baş kaldıran özellikleri haiz olmaktan ziyade çok daha bencil ve şiddete meyyal kişilerdir. Dolayısıyla halk ile karteller arasında bir köprü kurarak kartellerin sıradan halktan uzak durmasına, onlara ilişmemesine yardımcı olan arabulucu bir rolleri vardır bu halk şarkılarının. Bununla alakalı bir diğer husus da bu halk şarkıları devlet mekanizmasına bir dilekçe yahut bir mesaj gibidir. Halkın adalet arzusu, şiddetten gördüğü zararlar bu halk şarkıları vasıtasıyla kamuya ve dolayısıyla devlete iletilir.

## **Sonuç**

Modern hukukta suçun şahsiliği ilkesi temel kurallardan biridir. Bu yazıda suçun toplumsallaşması ile kastedilen belli bir grup insanın bütün bireylerinin bir tür suça bulaşmış olması değil, bu suçu içselleştirmeleri, suç ile yaşamayı öğrenmeleri kastedilmektedir. Tabii ki bu suçu oluşturan öğeleri toplumun bizatihi kendisi üretir ancak bu durum toplumun bile isteye suça bulaşıyor olduğunu yahut suçu onayladığı demek değildir. Daha açık olması adına bu yazıda üzerinde durulan örneğe dönecek olursak, Meksika'da uyuşturucu ticareti ile oluşan büyük ekonomik pasta ülkedeki yoksulluk, gelir adaletsizliği gibi yapısal problemlerle yeterince kentlileşememe, eğitim eksikliği gibi sosyal kapital yoksunluğu kök nedenlere bağlıdır. Ancak toplumun bütün bireyleri bu suça ortak değillerdir.

Bu makalenin inceleme konusu olan narko-korrído türü müzik ilk bakışta suçu onaylayan ve hatta teşvik eden bir görünüme sahip olabilir. Bu türe ait birçok halk şarkısında sanatçılar korkunç eylemleri, eli kanlı uyuşturucu baronlarını övüyormuş gibi görünebilir. Ancak ilk bakış yanıltıcı olabilir. Derinlerde bir taşlama, bir hiciv havası hep vardır.

Bunun da ötesinde, bu şarkılara her zaman bir dehşet duygusu da eşlik etmektedir. Zira sıradan halk özellikle ülkenin kuzeyini esir alan iç savaşvari şiddet dalgası ile birlikte yaşamının yollarını aramaktadır. Kendini güvende hissetmeyen halk, devletin çöktüğü, insanları yalnız bıraktığı bir coğrafyada bir hayatta kalma stratejisi geliştirmeye çalışmaktadır. Kuzeydeki zengin komşularının şımarık ve züppe çocuklarının bohem hayat tarzları var olma-ya devam ettikçe uyuşturucu ticareti de devam edecektir. Bu kadar büyük bir pastanın Meksika'nın yoksul kenar mahallelerindeki ümitsiz, eğitimsiz, bir çıkış yolu bulamayan gençlerin başını döndürmeyeceğini ve bu gençleri kullanmakta zerre tereddüt göstermeyen açgözlü, eli kanlı ağababalarının dikkatini çekmeyeceğini ummak fazla iyimser olurdu.

Bu ahval ve şerait altında bu tür şarkılar bir tür anlaşma niteliğindedirler. Şiddetin bir parçası olmak istemeyen sıradan insanların verdiği küçük bir taviz olarak görülebilir. Uyuşturucu işine bulaşmak istemeyen dindar ve Tanrı'dan korkan iyi Hıristiyan bireylerin para ve iktidar hırsıyla gözü dönmüş baronlar ile birlikte yaşayabilmek için ara bulmaya, uzlaşmaya çalışmasıdır. Ancak bu halk şarkılarının Meksika'nın kendi kültüründeki öğeleri taşıdığı da gözden kaçırılmamalıdır. Kesif bir maço anlayış, hayata karşı serkeş ve bir yere kadar boş vermiş bir bakış, dini hayatın bireylerin muhayyilesindeki önemli yeri bu şarkılara mündemiçtir, daima kendine bir yer bulur. Esasında

bu öğeler sosyal bilimlerdeki araştırmacılara (sosyologlar, müzikologlar, hukukçular ve diğer sosyal bilimciler) Meksika'yı ve diğer bölge toplumlarını anlamak için önemli kaynaklardır.

### Kaynakça

- Alexander, Michelle (2010). *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*. New York: The New Press.
- Bacık, Gökhan & Coşkun, Balamir (2011). "The PKK Problem: Explaining Turkey's Failure to Develop a Political Solution". *Studies in Conflict & Terrorism*, 34(3): 248-265.
- Bauman, Zygmunt (2007). *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2009). *Sosyolojik Düşünmek*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2020). *Modernlik ve Müphemlik*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Dávila, César Jesús Burgos (2011). "Música y Narcotráfico en México: Una Aproximación a los Narcocorridos Desde la Noción de Mediador". *Athena Digital*, 11(1): 97-110.
- Giddens, Anthony (1985). "Nation State and Violence". *A Contemporary Critique of Historical Materialism, Vol. 2*. Cambridge: Polity Press.
- Goffman, Erving (1956). *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.
- Gootenberg, Paul (2011). "Cocaine's Blowback North: A Pre-history of Mexican Drug Violence". *Lasforum*, 42(2): 7-10.
- Grandin, Greg (2011). *The Last Colonial Massacre: Latin America in the Cold War*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Herrera-Sobek, Maria (1979). "The Theme of Drug Smuggling in the Mexican Corrido". *Revista Chicano-Riqueña*, 7(4): 49-61.
- Herrera-Sobek, Maria (1990). *The Mexican Corrido: A Feminist Analysis*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hobsbawm, Eric (1969). *Bandits*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Kellner, Tomas & Pipitone, Francesco (2010). "Inside Mexico's Drug War". *World Policy Journal*, 27(1): 29-37.
- McSherry, J. Patrice (2005). *Predatory States: Operation Condor and Covert War in Latin America*. Lanham: Rowman & Littlefield.



- Polga-Hecimovich, John (2019). “Organized Crime and the State in Venezuela under Chavismo”. *The Criminalization of the State: The Relationship between States and Organized Crime*. Eds. Jonathan D. Rosen and others. Lanham, Maryland: Lexington Books, 189-207.
- Ramirez-Pimienta, Juan Carlos (2010). “Sicarias, Buchonas y Jefas: Perfiles de la Mujer en el Narcocorrido”. *The Colorado Review of Hispanic Studies*, 8-9: 327-352.
- Reayulo, Celina B. (2019). “The New Opium War: A National Emergency”. *Prism*, 8(1): 132-142.
- Simonett, Helena (2004). “Subcultura Musical: El Narcocorrido Comercial y el Narcocorrido por Encargo”. *Caravelle*, 82: 179-193.
- URL-1: Reuters (2016). “Turkish Forces Kill 32 Kurdish Militants in Bloody Weekend as Conflict Escalates”. <https://www.theguardian.com/world/2016/jan/11/turkish-forces-kill-32-kurdish-militants-in-bloody-weekend-as-conflict-escalates> (Erişim: 23 Mart 2021).
- URL-2: Tunçdemir, Cemal (2020). “Dolar için Tanrıya Şükürler Olsun”. <http://amerikabulteni.com/2020/05/26/dolar-icin-tanriya-sukurler-olsun/> (Erişim: 23 Mart 2021).
- URL-3: Philips, Tom (2020). “More than 60,000 People are missing amid Mexico’s Drug War, Officials Say”. <https://www.theguardian.com/world/2020/jan/06/mexico-drug-war-missing-estimate> (Erişim: 25 Mart 2021).
- Weber, Max (2008). *Sosyoloji Yazıları*. Çev. Taha Parla. İstanbul: Deniz Yayınları.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

**Etik Kurul Belgesi:** Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

**Çıkar Çatışması Beyanı:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

*The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:*

**Ethics Committee Approval:** *Ethics committee approval is not required for this study.*

**Declaration of Conflicting Interests:** *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*

## THE UNCANNY AND OTHERNESS IN HAROLD PINTER'S *THE ROOM*

Harold Pinter'in *The Room* Oyununda Tekinsiz ve Ötekilik

Ercan GÜROVA\*

### ABSTRACT

Harold Pinter's first play *The Room* (1957) displays the characteristics of "the uncanny" (unheimlich) developed by Ernest Jentsch and Sigmund Freud. Jentsch's dichotomy between the concepts of "new, foreign, hostile" and "old, known, familiar", the tension between animate and inanimate entities, or machine-like beings have certain reflections in the play. His dichotomy is illustrated in the components of "the room", "the couples", "the man in the basement", and "the blind Negro". In a similar fashion, how Freud approaches to the concept of "the uncanny" resonates with the play. This is particularly clear in the components of "repressed feelings of earlier years", "involuntary repetitions", "the double pattern". Therefore, this article argues that Pinter's play portrays most of the characteristics of both Jentsch and Freud's interpretation of *the uncanny*. Besides, *otherness* as a term contributes to the formation of the feeling of *uncanny* throughout the text by providing a robust reinforcement for its perception.

**Keywords:** *The Room*, Harold Pinter, the uncanny, otherness, dichotomy.

### ÖZ

Harold Pinter'in ilk tiyatro oyunu olan *Oda* (1957) Ernest Jentsch ve Sigmund Freud tarafından geliştirilen tekinsiz (unheimlich) duygusunun özelliklerini taşımaktadır. Jentsch'in "yeni, yabancı, hasmane" ve "eski, bilinen, tanıdık" kavramları arasında; canlı ve cansız varlıklar veya makinemsi oluşlar arasındaki gerilimde tespit ettiği ikiliğin tiyatro oyununda karşılığı vardır. Yazarın bahsettiği ikilik "oda", "çiftler", "bodrumdaki adam" ve "kör zenci" bileşenlerinde resmedilmiştir. Benzer şekilde, Freud'un "tekinsiz" kavramına yaklaşımının yansımalarını oyunda görmek mümkündür. Özellikle "erken yıllardaki bastırılmış duygular", "istemsiz tekrarlar" ve "çift örnekler" gibi bileşenlerde bunu görmek olasıdır. Dolayısıyla, bu makale Jentsch ve Freud'un "tekinsiz" kavramının yorumunun birçok özelliğini Pinter'in tiyatro oyununun sergilediğini iddia etmektedir. Bunun yanı sıra, "ötekilik" terimi tekinsiz duygusunun oluşumuna güçlü bir algı meydana getirerek oyun boyunca katkıda bulunmaktadır.

\* Dr. Lecturer, Ankara University, School of Foreign Languages, Ankara/Turkey. E-mail: ercangurova@hotmail.com. ORCID: 0000-0001-5446-9013.

**Anahtar Sözcükler:** *The Room*, Harold Pinter, tekinsiz, ötekilik, ikilik.

## Introduction

Harold Pinter (1930–2008), the acclaimed British playwright, is considered to be one of the most influential and prolific modern British dramatists, some of whose works have also been adapted for screen. *The Birthday Party* (1957), *The Dumb Waiter* (1957), *The Homecoming* (1964), *Betrayal* (1978), and *One for the Road* (1984) are among his best-known plays. Pinter's earliest plays including his first play *The Room* (1957) are illustrative of what Martin Esslin called *Theatre of the Absurd* which foregrounds the “senselessness of the human condition and the inadequacy of the rational approach by the open abandonment of rational devices and discursive thought” (Esslin, 1976: IX, X). By this, Esslin points out a shared pessimistic vision of human struggle and underlines the futility of human condition and purposelessness of life. In relation to this view, some of the underlying patterns of these earliest plays include unexplained actions and situations, illogical behaviors, unsettling atmosphere of the narration, amalgamation of realism and nonrealism, and the implicit malevolence and strangeness of life and characters.

The confined spaces such as “a room” are considered to be one of the most common symbols of Pinter's writing. *Kullus* (published in 1968), *The Examination* (published in 1959), *The Compartment* (unpublished, 1963), and *The Basement* (published in 1967) are all structured around a sort of room. The lack of communication or miscommunication, pauses, silences, uncertainty, a tense atmosphere, repetitions are some of the other prevalent features which can be classified under the title of *Pintaresque* style. Therefore, this study seeks to examine Pinter's play closely from a psychological perspective by taking Ernest Jentsch and Sigmund Freud's *the uncanny* into consideration and referring to the concept of *otherness* in relation to interior–exterior disruption in the play.

The two leading scholars who wrote extensively on the concept of the uncanny (*unheimlich* in German) are the German psychiatrist Ernst Jentsch (1867–1919) and the Austrian neurologist and the founder of the psychoanalytic school of thought Sigmund Freud (1856–1939). In his essay titled “On the Psychology of the Uncanny” published in 1906, Jentsch tries to uncover the fundamental features of the term. One of the primary traits of *the uncanny* is the fear of the new or change, according to the writer. After ex-

plaining how the usual and hereditary look familiar to us, he elaborates on the causes of the unusual as follows:

This can be explained to a great extent by the difficulty of establishing quickly and completely the conceptual connections that the object strives to make with the previous ideational sphere of the individual – in other words, the intellectual mastery of the new thing. The brain is often reluctant to overcome the resistances that oppose the assimilation of the phenomenon in question into its proper place. (Jentsch, 1906: 4)

As understood from the quotation above, the writer establishes a dichotomy between the concepts of “new, foreign, hostile” and “old, known, familiar”. The uncertainty created by the “new, foreign, and hostile” is reasonably natural and it paves the way for the emergence of the uncanny. Jentsch later provides examples to make his point more concrete. The first example that causes the feeling of *the uncanny* is the doubt whether an apparently living thing is inanimate or an inanimate thing is a living being. One can feel uncomfortable while visiting museums which display collections of wax figures, panopticons or panoramas because the inanimate figures can leave visitors with doubt as to their inclination to come to life. A similar example the writer presents is the effect of realistic machines on people. The more authentic a machine looks and sounds, the more uneasiness it creates on individuals (Jentsch, 1906: 8).

The underlying motif of the tension between humans and inanimate objects can be clarified in relation to our “cyborg” nature, an image Donna Haraway uses to explain our hybrid form. According to her, human form is merely a combination of both organisms and machines which are based on material reality and imagination (Haraway, 1991: 150-151). The elusiveness and intertwinement between forms of humans and machines contribute to the idea of self-organized and independent non-human entities. Therefore, the reaction humans present towards machines in the play can be well-established with the help of a post human perspective which supports the idea that humans and machines are interconnected and share common features. While the authentic of machines fascinate us, it also causes uneasiness. In other words, they both create an outlook with “disturbing and pleasurable” sides (Haraway, 1991: 152). This dual sensation humans feel towards machines and *the uncanny* it generates can be a manifestation of their co-existence and hybridity.

Before discussing the play based on Jentsch's ideas, it is of great significance to remember the main incidents and developments of the work. *The Room* is set in a room where a woman named Rose Hudd prepares breakfast for her husband, Bert. Working as a van driver, Bert keeps quiet and waits for her food to be prepared before going out on a cold day. The scene is interrupted by the seemingly landlord, Kidd, with whom Rose chats briefly. After he leaves, Bert goes out for his van without talking. Rose is interrupted by Mr and Mrs Sands, a young couple who are looking for an apartment. The couple tells Rose that they have met a man living in the basement who have told them about the vacancy of the flat number 7, which is actually Rose and Bert's flat. Seeing Rose's horrified reaction, the couple leave. After the departure of the Sands, Kidd returns, informing Rose about the man in the basement who pleads to see her alone. Even though Rose is unwilling to see the mysterious person, she agrees to see him because of Kidd's insistence. The man who wants to see Rose turns out to be a blind man named Riley and he addresses Rose as "Sal". He tells Rose that her father asks her to come back home. Being confused with what she is exposed to by this stranger, Rose experiences discomfort and uneasiness. At that moment the silent Bert enters home by bragging about how he drives his van. Once Bert sees Riley, he knocks him to the floor and strikes him until Riley lies still. The moment Riley lies motionless, Rose cries out that she is blind.

Jentsch's aforementioned dichotomy to account for *the uncanny* in a text resonates with four components in *The Room*. These are "the room", "the couples", "the man in the basement", and "the blind Negro". To begin with, the room, as a place where Rose and Riley reside, is described as warm and light. On the other hand, the outside is presented as cold, dark and winter. As Rose keeps emphasizing the hostile effect of the outside world: "It's very cold out. I can tell you. It's murder" (Pinter, 1991: 85). Therefore, the room becomes an embodiment of security from the world outside. The humble household environment and the domestic relationship of a husband and wife help to endorse Jentsch's concept of "the old, known and familiar". The interior safety and peace of the couple is threatened by an unknown and hostile exterior environment, which is cold, dark and mysterious. Furthermore, "the intruders" coming from the outside world such as Kidd, the young couple and Riley pose an ambiguity and create an atmosphere of uncertainty in the text.

The second component which helps to generate *the uncanny* in the play is "the couples". Two couples, Rose and Bert as the old generation and

the young couple, Mr and Mrs Sands, are juxtaposed in order to support the dichotomy of known and unknown. The brutal husband and his sentimental wife as the old couple are contrasted with Mr and Mrs Sands, whose relationship reveals “signs of tension between a more intelligent woman and a lazy and dull man who dominates her by sheer brutality.” (Esslin, 1976: 66). In that sense, the young couple is likely to be an earlier version of Rose and Bert.

“The man in the basement” is still another component which contributes to the formation of *the uncanny* in the play. From the very beginning of the text, Rose’s explicit anxiety and excessive insistence on the warmth and cosiness of the room is contrasted with the humidity and vagueness of the basement flat. In addition to adverse physical descriptions of the basement, what the young couple tells Rose about a mysterious/unknown man living in the basement adds another layer of uneasiness into the narration:

... And then this voice said, this voice came –it said– well, it gave me a bit of fright, I don’t know about Tod, but someone asked if he could do anything for us. So Tod said we were looking for the landlord and this man said the landlord would be upstairs (Pinter, 1991: 101).

The young couple who are looking for a room encounters the mysterious man in the basement who tells them there is a vacancy in number seven, which turns out to be Rose and Bert’s room. This news comes as a shock to Rose who almost violently denies that their room will be vacant.

The final component which accounts for *the uncanny* in the play is “the blind Negro”. Being both a blind and black man and walking with a cane, Riley becomes the embodiment of the unknown and unfamiliar for Rose. This is particularly evident in Rose’s displaying emotions of disgust, fear and hatred against Riley:

Riley: My name is Riley.

Rose: I don’t care if its – What? That’s not your name. That’s not your name. You’ve got a grown-up woman in this room, do you hear? Or are you deaf too? You’re not deaf too, are you? You’re all deaf and dumb and blind, the lot of you. A bunch of cripples (Pinter, 1991: 106-107).

As someone blind, black and living in the basement for days and showing up at the door of Rose, Riley threatens Rose and Bert’s secure and cosy environment, brings uncertainties with his appearance and creates an at-

mosphere of fear and menace. The tension rises when Riley addresses Rose with a different name “Sal” and asks her to come back home. With this sudden twist, the unfamiliar figure suddenly turns into a familiar one, which helps to generate a layer of ambivalence to the text. Therefore, it is implied that there is an affinity between the blind Negro and Rose, which the reader or audience cannot be sure about. This temporary and ambiguous relation between Rose and Riley is finally disrupted with a brutal attack by Bert. The intensity of the climax is reached by the sudden death of Riley and Rose’s going blind at the end of the play. One of the so-called hostile characteristics of Riley, blindness, spreads to Rose as if blindness has transformed from one person to another (Dukore, 1982: 28).

In addition to these four components which help to bring forward the atmosphere of *the uncanny* in the text, Jentsch’s example about the potential tension between an inanimate and animate entity resonates with Bert’s unexpected and shocking action. In the opening scene of the play, Bert is presented almost like an unmoving statue who keeps silent and does not respond to Rose’s nattering. Even when he needs to go out for work, he acts mutely without communicating orally with his wife. For the most of the play, he displays “total lack of response, physical or verbal and this helps exaggerate the silence, prolong the pauses (Regal, 1995: 13). In Jentsch’s terms, he is illustrated as a wax figure from a museum until the last scene. With an unexpected twist, Bert breaks his silence when he comes back from work and beats Riley to death when he realizes his existence in the room. This “sudden, immediate contact with unsettling action” bears a sharp contrast with Bert’s former demeanor, which also leads to the formation of *the uncanny* in the play (Taylor-Batty, 2014: 22).

Sigmund Freud discusses the emergence and nature of *the uncanny* in his article titled “The Uncanny” (1919) and explores further connections with the subconscious in addition to Jentsch’s investigation of the concept. Beginning with the etymology of the word, the writer states that the word *unheimlich* encompasses the opposite meanings of “familiar, known, habitual” and “unfamiliar, unknown, distant, hidden” at the same time. To put it differently, anything *heimlich* has the potential to turn into *unheimlich* according to Freud.

What makes Freud’s investigation of *the uncanny* different from Jentsch’s approach is that Freud does not foreground uncertainty and ambiguity for the occurrence of *unheimlich*; in fact, he chooses to put the emphasis on the perception of the term, arguing that it is closely related to the

repressed feelings in the subconscious and their rising to the conscious (Kaya Erdem, 2019: 80). The way how *the uncanny* operates is explained based on the idea that once the familiar/known/habitual in the conscious are repressed for certain reasons and come to the surface as unfamiliar/unknown/distant: "...this uncanny element is actually nothing new or strange, but something that was long familiar to the psyche and was estranged from it only through being repressed" (Freud, 2003: 148). The act of repressing once the familiar and the known can be traced back to childhood, according to the writer. When the repressed feelings come flooding back, it involuntarily causes fear, anxiety and uneasiness. In this regard, examples such as an object, a person, an experience, an encounter or even death can evoke the feeling of uncanny (Öğünç, 2018, 151).

In his article, Freud elaborates on the association between *the uncanny* and repressed childhood fears by making an in-depth analysis of "The Sand Man" (1816), a short story written by E.T.A Hoffmann, a late Romantic German writer. Freud argues that the story deals with early childhood fears and their later reflections in grown-ups. Therefore, the feeling of *unheimlich* in scenes where the sand man turns children blind derives from the fear of castration embedded in the subconscious (Freud, 2003: 138-139). Freud's effort to trace back the feeling of *unheimlich* to childhood years is also endorsed by the animistic view of the universe. This view is based on the idea that every animate or inanimate entity has a spirit which rules its physical material. Freud underlines the significance of the animistic view in our mental development as follows:

It appears that we have all, in the course of our individual development, been through a phase corresponding to the animistic phase in the development of primitive peoples, that this phase did not pass without leaving behind in us residual traces that can still make themselves felt, and that everything we now find uncanny meets the criterion that it is linked with these remnants of animistic mental activity and prompts them to express themselves (Freud, 2003: 147)

The Austrian neurologist's endeavour for searching the roots of *the unheimlich* in primitive cultures and their practices contribute to his formulating certain characteristics of the term. These can be formulated as "repressed feelings of earlier years", "involuntary repetitions", "the double pattern", "coincidences", "ambiguity between real and imagination". I ar-



gue that most of these characteristics echo in Pinter's play and succeed in creating the feeling of *unheimlich* in the audience or reader.

The first of these characteristics, "the repressed feelings of earlier years", becomes crystallized in Rose's attitude and actions towards the couple and the man in the basement or the blind Negro. Mr and Mrs Sands' investigation of a vacant room where Rose resides makes Rose feel uncomfortable. For Rose, the idea that "the room which she regards as hers should be talked about as being to let is tantamount to a death sentence" (Esslin, 1976: 63). One can argue that the fear of losing a cosy room, disowning one's possessions or the disruption of the established order may be some of the underlying reasons for Rose's excessive reaction to the couple. Furthermore, if the room Rose resides in is of vital significance and role in her life, one can even argue that losing the room altogether can be associated with a sort of fear of death Rose feels.

Another example for "the repressed feelings of earlier years" in the play corresponds to Rose's attitude against the man in the basement or the blind Negro. First, Rose refuses to see him as she considers him a mysterious or an unknown intruder. When he finally shows up, Rose displays symptoms of adverse emotions. She feels irritated by being called 'Sal' and by the sentence "Your father wants you to come home". Even though Rose pretends that she does not know Riley, it is hinted that they have already known each other. Bert's shocking attack at Riley as soon as he sees the blind Negro is another indication of their familiarity. At this point it can be argued that the arrival of the blind Negro is likely to represent Rose and Bert's mysterious past or their hidden feelings of guilt. This assumption can also be supported with the last scene where Rose goes blind when Bert beats Riley to death. Riley's blackness and blindness can be interpreted as a symbol of demise, whether it is the death of Rose's father, the end of her relationship with Bert or possibly her own death. No matter why the motives for Bert's attack at Riley and Rose's going blind are not clear, one can argue that repressed feelings of the old couple come to the surface through the agency of violence, instability and shock.

"The involuntary repetitions" are the second characteristics which help to constitute *the unheimlich* in the play. Rose's incessant use of certain words and phrases such as "the room keeps warm" and "what about downstairs?" with their rambling syntax and tautologies, her repetitive manners, Riley's constant use of certain sentences in a hypnotized way, Mr Kidd and the young couple's interaction with Rose about the man in the basement

can be presented as repetitive patterns in the play. By providing such patterns, Pinter manages to build an atmosphere of uncertainty and uneasiness which helps to create a form of vagueness and tension throughout the text.

“The double pattern” is another feature Freud refers to when it comes to the formation of the feeling of *unheimlich*. According to the neurologist, “doubles” may cause discomfort or uneasiness in people as they “confront us unbidden and unexpected” (Freud, 2003: 161-162). The anxiety caused by doubles can be traced back to our ancient beliefs, Freud argues and he illustrates double examples from the story *The Sand Man*. In Pinter’s play, it is easy to find a double pattern, particularly in terms of characters. Rose and Bert, as the old couple, Mr Sands and Mrs Sands as the young couple, are presented in pairs. The old couple is likely to be the older version of the young couple. Furthermore, Riley’s calling Rose as ‘Sal’ strengthens the idea that Rose has a dual past or personality. Last but not least, the fatal end of Riley and its repercussions in Rose result in bringing two blind people at the end of the play. The multitude use of “the double pattern” in Pinter’s play adds a further layer of uneasiness and Kafkaesque uncertainty to the text.

Even though the last two characteristics, “coincidences” and “ambiguity between real and imagination” are not well reflected in the play, Bert’s arrival at a time when Riley shows up in their house after several days can be seen as a coincidence. In a similar vein, Rose’s going blind as a result of Riley’s death exemplifies a situation where reality and imagination get blurred.

The concept of *otherness* also plays a central role in the formation of *the unheimlich*, particularly in relation to interior-exterior disruption in the text. The condition and quality of *otherness* is defined as “the state of being different from and alien to the social identity of a person and to the identity of the Self” (Miller, 2015: 588). As can be understood from the definition, *the other* is presented as the binary opposition of the self. To put it differently, “the other is dissimilar to and the opposite of the self, of us, and of the same (Honderich, 1995: 637). In a postcolonial context, *the other* becomes the non-western, uncivilized, uneducated subordinates who need to be classified as inferiors because of their so-called deficiencies and shortcomings.

The overwhelming pain of feeling *the other* is also described as something undervalued accompanied with the fear of being isolated from the

dominant majority: “To be the other is to feel that one is always in a shaky position, to be always on guard, ready to be rejected ...” (Fanon, 2008: 55). Similar reflections of *othering* can be easily detected in Rose and Bert’s violent, racist and inhumane reactions against Riley. A blind and a black man walking with the help of a cane and living in the damp basement is a clear contrast to Rose and Bert and their cosy room. Blindness, darkness, and being handicapped are clear signifiers of his *otherness* in the text. In addition to these so-called inferior characteristics, the name Riley evokes his Irish origin. Taylor-Batty points out what being black and Irish means in the 1960s Britain as follows:

To be black and Irish, while not improbable, was so unlikely in 1957 as to indicate to a London audience a deliberate clash of identities, both of which, black and Irish, were subject to suspicion and hostility in certain social environments in the wake of immigration surge on the back of the 1948 British Nationalists Act (Taylor-Batty, 2014: 21)

Considering Rose’s using an overt and direct humiliation and dehumanization rhetoric against Riley as in the examples of “Well you can’t see me, can you? You’re a blind man. An old, poor blind man. Aren’t you? Can’t see a dickeybird.”, “They say I know you. That’s an insult, for a start.” (Pinter, 1991: 107) and Bert’s assault at the end, it can be argued that race hatred pervades the play as a consequence of epitomising Riley as an object of stranger-intruder. Rose’s refusing to receive the intruder, her degrading manner, and Bert’s immediate attack are clear indications of *othering* Riley, which also helps to build up an atmosphere of tension, suspense and uncertainty.

### Conclusion

In conclusion, Pinter’s play features most of the characteristics of both Jentsch and Freud’s interpretation of *the uncanny* and allows for a psychological reading of the feeling of *unheimlich* throughout the text. By building an atmosphere of uncertainty, an escalating tension, a visceral shock and violence by means of characters, symbols and dialogues, the playwright manages to mirror the underlying patterns of uneasiness, fear and menace. Furthermore, *otherness* as a concept overlaps with the formation of the feeling of *the uncanny* in the play. As the *othering* of Riley character demonstrates, it completes and adds a further layer for the creation of *the uncanny* as well as it reinforces the term.

The revealing aspect of *the uncanny* feeling in the play allows for a post human reading as well. The encounter between animate and inanimate objects (Bert's statue-like posture during most of the play and his confrontation with Riley in the final scene), the uneasiness it creates (Riley is both a familiar figure and an *other* who is not welcome) and the hinted relational signs between Riley and the old couple help to illustrate the underlying reason why the feeling of *uncanny* can be connected to an area where the boundaries of human and human-like entities are blurred and elusive. Therefore, Jentsch's idea on the emergence of the feeling of *uncanny* can be read again in the light of today's human and non-human relations.

### References

- Dukore, Bernard F. (1982). *Harold Pinter*. London: Macmillan.
- Esslin, Martin (1976). *Pinter: A Study of His Plays*. New York: The Norton Library.
- Fanon, Frantz (2008). *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press.
- Freud, Sigmund (2003). *The Uncanny*. Trans. David McLintock. London: Penguin Books.
- Haraway, Donna J. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women*. New York: Routledge.
- Honderich, Ted (1995). *The Oxford Companion to Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Jentsch, Ernst (1906). "On the Psychology of the Uncanny". Trans. Roy Sellars. *Angelaki*, 2(1): 77-16.
- Kaya Erdem, Burcu (2019). "Freudyen Teorideki 'Tekinsizlik' Olgusunun Türk Modernleşmesinde Darbeleri Mümkün Kılan Obskürantist ve Self-Oryantalist Tutumlarla İlişkiselliği Üzerinden Okunması". *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*, 32: 77-97.
- Miller, J. Mitchell (2015). "Otherness". *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. Ed. Lisa M. Given. Los Angeles/London: Sage, 588.
- Öğünç, Ömer (2018). "The Sense of Uncanny in Agatha Christie's *A Caribbean Mystery*". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(1): 149-163.
- Pinter, Harold (1991). *Harold Pinter: Plays*. London: Faber and Faber.

Regal, Martin S. (1995). *Harold Pinter. A Question of Time*. London: Macmillan.

Taylor-Batty, Mark (2014). *The Theatre of Harold Pinter*. London: Bloomsbury.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

**Ethics Committee Approval:** Ethics committee approval is not required for this study.

**Declaration of Conflicting Interests:** The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.

## LA REGENTA'DA ÖZ-FARKINDALIK OLARAK AŞK VE CİNSELLİK

Love and Sexuality as Self-consciousness in *La Regenta*

Nur Gülümser İLKER\*

### ÖZ

Leopoldo Alas Clarín'in *La Regenta* adlı romanı 19. yüzyıl realist İspanyol edebiyatının en önemli eserlerinden biridir. Bir kadın olarak toplumsal normların boğucu kısılcacında bir yaşam süren ve esere adını veren kahraman La Regenta (Ana Ozores de Quintanar), Clarín tarafından çeşitli açılardan ele alınması mümkün bir şekilde yaratılmıştır. Bu çalışmada, eser boyunca Ana Ozores karakterinde gözlemlenen öz-farkındalık olgusu ele alınmaktadır ve Ana Ozores'in kendi varoluşunun bilincine taşıyan belirleyici unsurların aşk ve cinsellik olduğu ifade edilmiştir. Evli bir kadın olan Ana Ozores, bir "öteki"ne duyduğu aşk vasıtasıyla daha önce hiç tanımadığı duygular yaşamıştır ve ahlaki kurallarla çerçevelenmiş çemberin dışına çıkmıştır. Genç kadın sınırın dışındayken kendi benliğini tanıma ve inşa etme fırsatı bulmuştur. Öte yandan, Ana Ozores kendi evliliğinde deneyimleyemediği cinselliği, âşık olduğu bir "öteki" vasıtasıyla yaşamıştır. O, bedensel varoluşunun ve cinselliğinin getirdiği yaşam sevinci ve keşifle ona sunulanın ötesine ulaşmayı arzulamıştır. Bu şekilde dışarıya taşarak, aslında kendi benliğini bulmuştur ve de öz-farkındalığa ulaşmıştır. Bu çalışmada Ana Ozores'in aşk ve cinsellik vasıtasıyla öz-farkındalığa ulaştığı öne sürülmüştür.

**Anahtar Sözcükler:** Realist İspanyol edebiyatı, Leopoldo Alas Clarín, *La Regenta*, aşk, cinsellik.

### ABSTRACT

Leopoldo Alas Clarín's novel *La Regenta* is one of the most important works of 19<sup>th</sup> century realist Spanish literature. Giving her name to the work, the heroine La Regenta (Ana Ozores de Quintanar), who, as a woman, lives a life in the stifling grip of social norms was created by Clarín in a way that can be handled from various perspectives. In this study, the concept of self-consciousness observed in Ana Ozores throughout the work is discussed. It is stated that the determining factors that bring the young woman to the consciousness of her own existence are love and sexuality. Ana Ozores de Quintanar, a married woman, experiences feelings she has never known before through the love felt for an "other" and moves out of the circle framed

\* Dr., TED Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Temel Bilimler Birimi, Ankara/Türkiye. E-posta: gulumser.ilker@tedu.edu.tr. ORCID: 0000-0002-2151-2289.

by moral rules. When outside the border, she finds the opportunity to get to know and build her own self. On the other hand, she experiences sexuality, which she doesn't have in her own marriage, through an "other", just like in love. She desires to reach beyond what is presented to her with the joy of life and discovery brought by her bodily existence and sexuality. By spilling out in this way, she will actually find her own self and reach self-consciousness. In the study, it is suggested that Ana Ozores reaches self-consciousness through love and sexuality.

**Keywords:** Realist Spanish literature, Leopoldo Alas Clarín, *La Regenta*, love, sexuality.

## Giriş

Bu çalışmada Leopoldo Alas Clarín'in ustalıkla ve incelikle işleyerek yarattığı kahraman *La Regenta*'nın (Ana Ozores de Quintanar), aşk ve cinsellik yoluyla kendi benliğinin bilincine varması üzerinde durulmuştur. Öncelikle evrensel bir yazar olan Clarín'in yaşama ve kadına dair düşünceleri kısaca ele alınmıştır ve bu şekilde Ana Ozores de Quintanar karakterinin hangi düşünce ve fikirlerle yaratıldığı, başka hangi yorumlara açık olabileceği gösterilmiştir. Clarín'in edebi eserlerindeki açıklık<sup>1</sup>, zaman-üstülük ve Ana Ozores'in okuyucu tarafından nasıl algılandığı ve yorumlandığı çalışmanın gidışı açısından önem taşımaktadır. Bu sebeple "öz-farkındalık" kavramının ne olduğu ve birey çerçevesinde nasıl ele alınması gerektiği üzerinde durulmuştur. Sonrasında "aşk"ın bir bireye ne yönlerden tesir edebileceği ve bu kavramın hangi açıdan öz-farkındalığı tetikleyen bir unsur olduğu Ana Ozores özelinden ifade edilmiştir. Daha sonra ele alınacak olan "cinsellik" kavramının; "öteki"nin bireyin kendi cinsel varoluşuyla ve bedenselliğiyle bir devinim içinde olmasının, kendi varoluşuna etki etmesi ve bir farkındalık ortaya çıkarmasını nasıl sağladığı anlatılmaya çalışılmıştır. Böylece bireyin aşk ve cinsellik yoluyla kendi benliğinin derinliklerine ulaştığı, yaşamın diğer alanlarına da taşarak genişlediği belirtilmeye çalışılacak ve bu çerçevede oluşan "öz-farkındalık" üzerinde durulmuştur.

19. yüzyıl İspanyol edebiyatının önde gelen yazarlarından Leopoldo Alas Clarín'in, realist romanı *La Regenta* çeşitli disiplinlerle iç içe olmak üzere pek çok yöntem ve kuramla incelenmiş bir eserdir. Yayınlandığı 1884 yılından bu yana önemli akademik çalışmalara konu olan *La Regenta* günümüzde dönemini ve zamanını aşan evrensel özelliğini korumaya devam etmektedir. Edebi bir eser olarak bu romanın evrensel özelliği herhangi bir

---

<sup>1</sup> Burada "recepción" (alımlama) kavramı da ifadeye uygun düşmektedir.

zamanda ve her kim tarafından okunursa okunsun farklı ve yeni bir yaklaşımın oluşmasını mümkün kılmakta, bu anlamda Clarín'in yazarlık niteliğini ve entelektüel yapısının derinliğini gözler önüne sermektedir.

Romana ismini veren genç kadın La Regenta'nın asıl adı Ana Ozores de Quintanar'dır. Annesiz büyüyen Ana Ozores, devamlı seyahat eden babasının yoğun işleri sebebiyle bakıcılar tarafından büyütülmüş ve bu sebeple çocukluğundan bu yana yalnızlık çekmiş bir karakterdir. Gençliğinin en güzel dönemlerinde Ana, bir evlilik sözleşmesi<sup>2</sup> imzalar gibi, halalarının yönlendirmesiyle Vetusta kasabesindeki saygın eski Kral Naibi (El Regente) olan Victor Quintanar ile evlenir. Fakat Victor Quintanar genç kadının babası yaşındadır. Ana Ozores'e eş olmaktan ziyade ona karşı dost ve baba konumundadır. Dolayısıyla genç kadın için bu evlilikte ne aşk ne de cinsellik bulunmaktadır. Evliliğin ilerleyen zamanlarında Ana bedeninde ve ruhunda yoğun bir tutkuyu, aşk ve cinsellik arayışını hisseder. İlk başta bedeninden doğup taşan bu duygularla savaştan ve onlara karşı koymaya çalıştan genç kadın, Vetusta kasabasının Don Juan'ı olarak bilinen Álvaro Mesía ile aşk yaşamaya başlar. Gayrimeşru bir ilişki kurmanın getirdiği suçluluk duygusuyla endişelerden daha baskın gelen yaşama arzusu ve heyecanı, genç kadında kendi benliğine ve ne istediğine dair öz-farkındalık oluşturur. Âşık olma ve başkası tarafından tutkuyla arzulanma, cinsel varoluşunun ve bedenselliğinin keşfi Ana Ozores'i yaşamın içine çekerek, onda daha önce hiç deneyimlememiş olduğu hisler ve düşüncelere kapı aralar. Böylece kendi bedenine, cinselliğine ve duygularına yönelik yoğun bir öz-farkındalık oluştuğunu fark eder. Bütün bunlar onda yeni düşünceler yaratırken, genç kadın hayatı ve kendi yaşamını sorgulamaya başlar. Bu süreç, onda kimi zaman bunalımlı ve kederli haller oluştursa bile, öne çıkan unsurların yaşam sevinci ve öz-farkındalık olduğu ifade edilebilir.

### 1. Leopoldo Alas Clarín ve Ana Ozores de Quintanar

*La Regenta* romanı, gayrimeşru bir ilişkinin ifşa olması, Victor Quintanar'ın yaşamını kaybetmesi ve Ana Ozores'in toplumdaki dışlanmasıyla trajik bir biçimde sonlanır. Bu trajik son pek çok araştırmacı ve yazar tarafından yazarın toplumsal normlara ve ahlaki kurallara uyum sağlamayan kahramanını cezalandırması şeklinde yorumlanmış ve bu yaklaşım sık karşılaşılr

<sup>2</sup> Bu ifade Socías Colomar'ın (2004) şu paragrafına ithafen kullanılmıştır: "Aşk evliliğinden ziyade çoğunlukla bir evlilik anlaşması olan Burjuva evliliği XIX. yüzyıl romancılarının dikkatini çekmiştir. Romanlarında gözlemleneceği üzere, Clarín evlilik kurumunu pek çok ayrıntıyla ve derinlikle inceler."



bir kabule dönüşmüştür.<sup>3</sup> Örneğin Schifter (1982) bir çalışmasında bu durumla ilgili şöyle der: “Böyle kadınlar içsel çatışmalar yaşadıklarında onların deliliğin sınırında olarak gören toplum ve yazarlar tarafından cezalandırılırlar” (233). Bu anlayışa göre, Ana Ozores de Quintanar gibi kadınlar, çemberin dışında bir hayat sürdürdükleri için kaçınılmaz olarak kötü bir sona ulaşırlar.

Bu çalışmada ise, yazarın karakterini cezalandırma ve ona kötü bir son layık görme iddiasının aksine, onun realist bir düşünce tarzıyla didaktik ve ahlaki bir amaç gütmeyen bir tutum benimsediği iddia edilmektedir. Alas Clarín hayatın işleyiş mekanizmasını iyi anlamış, bireysel eylemlerin belli bir sistemde hangi ihtimallerle karşılaşacağını ustaca gözlemlemiştir.<sup>4</sup> “Clarín karakterlerini cezalandırmaktansa, onları kendi koşulları içinde sunarak, eğilimleri ve kararlarını anlayan bir bakış açısı geliştirir.” (İlker, 2021: 62). Ana Ozores, çemberin dışına çıkma cesareti gösterdiği için, eylemlerine eş olarak olasılıklar alanı genişlemiştir. Ahlakçı ve dindar bir toplumda gayri-meşru bir ilişkinin, karakteri trajik sona sürüklemesi yazarın ahlakçı tutumuna değil, onun bu toplumsal mekanizmayı gerçekçi bir şekilde gözlemlemiş olduğuna işaret eder.

Aldaraca, Clarín’in eserlerindeki tutumu için “Laboratuvar deneyine konu olan bir organizmanın ele alınması” der (1990: 56). Yazar, karakterin eylemleri ve sonuçları arasında denklem kurar. Hukuk eğitimi alan Clarín için böyle bir neden sonuç ilişkisi kurmak oldukça anlaşılardır. Clarín’in analizci zihnini tanıyan ve onu tek bir alana indirgemeden yorumlayan Torres Muro, yazarın hukukçu kimliğinin ona sağladığı birikimle, onun olayların sonuçlanmasında öncelikle altyapıya ve koşullara baktığını belirtir (2001: 33). Bir kadını “evin meleği”<sup>5</sup> olarak kısıtlayan ve eve kapatan bir toplum yapısında onun sınırların dışında hareket etmesinin olumsuz bir şekilde sonuçlanması öngörülebilir bir olasılıktır.

Clarín’i “cezalandırıcı” bir yazar olarak kabul etmek, onun eserlerini ve yarattığı karakterleri düşünme ve ele alış şeklini daraltacaktır. Bu yaklaşım

---

<sup>3</sup> Benzer yaklaşım Madame Bovary ve Anna Karanina eserlerindeki trajik sonlar için de ifade edilmiştir. La Regenta, Madame Bovary ve Anna Karanina eserlerinin karşılaştırmalı bir çalışması için bk. (URL-1; URL-2).

<sup>4</sup> Navas Ocaña, Clarín’in ahlaki değerlerle kadın üzerinde baskı kuran İspanyol toplumuyla olan çatışmasını özellikle eserleri vasıtasıyla gerçekleştirdiğini belirtir: “La Regenta aile kurumunun sürüklendiği krizin, kadın düşmanı bir toplumda kadının maruz kaldığı baskının ve sanatçı ile toplum arasındaki çatışmanın edebi anlamdaki ifadesi niteliğindedir.” (2008: 144).

<sup>5</sup> 19. yüzyıl İspanyol toplumunda kadını “evin meleği” olarak nitelendiren anlayışa dair bir çalışma için bk. (Jago, 1994; Aldaraca, 2005).

dolayısıyla zaman üstü sayılacak bu eserin farklı yorumlanışlarını da engelleyecektir. Lissorgues, Clarín'in her ruh eğilimine açık büyük bir düşünür olduğunu söyler (1996: 5). Yazar, bireyi tek bir kanala hapsetmez ve onun pek çok olasılığa açık oluşunu yansıtır. Bu konuyla ilgili yazdığımız tezimizde bu durumu şöyle özetlemiştik: “Ruhun eğilimlerini tek tanrılı dinlerin ve Kartezyen düalist düşüncenin hiyerarşik değerlendirmesine tabi tutmayan Clarín, insanda bunların çok ötesinde bir karmaşa ve çeşitlilik görerek, bütün bunları anlayan ve kabul eden bir yaklaşım benimser.” (İlker, 2021: 62).

Lissorgues şöyle der: “Cinsiyetler arası ayırım neden oluşur? Çünkü Clarín'e göre kadınla erkek aynı değildir. Üstün ya da aşağıda da değildir. Kadın farklıdır” (1996: 101). Bu tutumuyla yazarın, romanında kadını hiyerarşik bir yapının ötesine taşıdığı görülür. Kadın söz konusu olduğunda, Clarín realist bir yazar olarak yarattığı karakterlerle, toplum mekanizmasının işleyişine yönelik gözlemci yanını açıkça göstermiştir. Yazar romanda bir kadının ahlaksızlığını ve günahını aktarmaz. O, bir kadının cinsel varoluşuna, hazzına, arzularına, bedenselliğine ve tutkularına dair düşünmeye teşvik eden geniş ve zaman üstü bir içerik yaratır. Socías Colomar (2004) Clarín'in yarattığı kadın karakterlerin hayatın içinden gerçeklik taşıyan bireyler olduğuna işaret ederek şöyle der: “Ulaşılamayacak denli ideal bir kadın figürü yoktur”. Bu anlamda Clarín'in yarattığı kadınlar yaşamın tam içinden bireylerdir. Lissorgues, Clarín'in *La Regenta* romanında “dindarlık ve eve hapsolmuş olan kadınlık” kavramını açarak, kadını kısıtlı alanlardan çekip çıkardığını söyler (1996: 104). López Férez'e göre ise, bu romanda Clarín tarafından kadının cinselliği ve cinsel özgürlüğü konuşulabilir kılınmıştır (2010: 276). Kadına başka varoluş ve hissetme imkânları sunan yazar, okuru da farklı açılardan düşünmeye ve yorumlamaya davet eder.<sup>6</sup>

Sobejano (1991) Clarín'in kadını toplumsal normlar içinde sıkışmış bir şekilde ele aldığı yazınsal kaygısının dönemsel bir moda olmadığını, daha ziyade hayata dair bir duruşun ürünü olduğunu belirtir. Clarín de edebi eserlerin incelenmesinde gözlemlendiği aynılığı ve tekrarı ön planda tutarak, “sürekli ve monotonlaşmış bir tekrar olan edebiyat”ın sabit tutulmasını eleştirir

---

<sup>6</sup> Bu konuyla ilgili İspanyol romancıların eserlerinde aşk, kimlik ve dönüşüm unsurlarını ele aldığı yazısında Katarzyna Moszczyńska-Dürst'ün, Luce Irigaray'a referansla söylediği şu ifade önem taşır: “Irigaray'ın şu meşhur eleştirisi ataerkilliğin hâkim olduğu yazma ve okuma geleceğinin ötesinde bir yaratım ve yorumlama imkânı için yeni yollar bulmanın ihtiyacına yöneliktir” (2017: 155).

(1890: 204).<sup>7</sup> Bu açıdan, yazarın kendi düşüncesi ve tutumu olarak bir eserin yeniden üretilebiliyor olması önemlidir. Navas Ocaña (2008) şöyle der: “Ana Ozores’in benliği sonsuz sayıda metinler-arası çalışmalarla iç içe olan bir arayış sürecidir. Eserde kendisi ayrıntıyla örneklenir fakat anlamı ve çıkarımı son tahlilde okuyucu belirleyecektir.” Okurun yorumlamasıyla yeniden ve farklı şekillerde ele alınabilecek olan *La Regenta*, 19. yüzyıl İspanyol toplumunda ahlaki kuralların ve normların çemberinden çıkarak kendi varoluşunu keşfeden bir kadın olarak okunabilmektedir.

Çalışmada bu çizgi takip edilecek ve Ana Ozores karakteri aşkı ve cinselliği keşfederek öz-farkındalığa ulaşmış bir kadın olarak tahlil edilecektir. Yazar, Ana Ozores de Quintanar’ı toplumsal kabulün dışındaki eylemlerle ve duygularla buluşturarak, çeşitli varoluş imkânlarını okura göstermeyi amaçlamaktadır. İster doğaya ve yaşama yönelik bakış açısıyla olsun, ister kendi arzularının dış dünyaya taşın hevesi olsun, acı dolu bir geçmişe sahip olmasına rağmen Ana yazar tarafından yaşam dolu bir karakter olarak çizilmiştir. Socías Colomar (2004) bununla ilgili şöyle der: “Ana Ozores yaşam ve güç dolu bir kadının temsilidir. Yazar onun karakterini en ince ayrıntılarına kadar önemli psikolojik tahliller içerisinde sunar.” Nihayetinde Clarín, okuyucuya pek çok şeyin yanında Ana’nın uyanışını, kendi benliğini buluşunu ve dünyaya açılışını anlatmaktadır; yani genç kadının öz-farkındalık sürecini gözler önüne sermektedir. Bu keşfin, bu öz-farkındalığın Ana’da aşk ve cinsellik üzerinden nasıl oluşabildiğinin izlerini sürmek eseri güncel ve evrensel yaparken, hem okuyucuların hem de edebiyat eleştirmenlerinin esnek bir düşünce çerçevesinde esere bakmalarını da mümkün kılacaktır.

## **2. Öz-farkındalık**

19. yüzyılın kapalı İspanyol toplumunda kadın, ataerkil bir işleyiş içinde dar bir yaşam sürmektedir. Evin dışında etkin bir rolü bulunmayan kadına annelik, sadık bir eş, yuvanın koruyucusu gibi kısıtlı kimlikler verilmiştir.<sup>8</sup> Bu kimliklerin dışında bir yaşam sürmek toplumsal normların karşısında durmakla denk sayıldığından “ahlaksızlık” olarak değerlendirilmiştir. Bu durumda dar bir yaşamsal alanı olan kadın için çemberin dışına çıkmak toplumdan dışlanmayı beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla böyle bir toplumda

---

<sup>7</sup> Faúndez (2012) buna koşut olarak Clarín’in eserlerinde devamlı olarak üretilebilecek bir öz-nellik ve “recepción” (alımlama) bulunduğunu söyler.

<sup>8</sup> Benzer şekilde “Aziz Meryem”, “kutsal anne” gibi tanımlamalar kullanılmıştır. Kadının 19. yüzyıl İspanyol toplumundaki yeriyile ilgili bk. (Roca Roca & Alcázar y Morris, 2013; Pardo Bazán, 1999; Jagoe, 1994; Aldaraca, 2005).

kadın için tek tip bir varoluş şekli mevcuttur; Ciplijauskaitė'nin ifadesiyle toplumsal normlarla örülü hapsedilmiş bir varoluştur bu (1984: 48).

*La Regenta* romanında Ana Ozores karakteri toplumun kadın için belirlenmiş olduğu rolü “otomatik” olarak kabul etmek durumunda kalır. Çocukluğundan bu yana bakıcıları ve halaları topluma uygun olacak şekilde onu gütmüşlerdir. Romanda bununla ilgili “sınırları aşmamak, herkesin olduğu gibi olmak” ifadesi kullanılır (Clarín, 1984: 396). Fakat Ana evlendiğinde ve ölesiye kadar sürmesi beklenen bu evlilikte aşkın ve cinselliğin mümkün olamayacağını gördüğünde çemberin sınırlarına sürüklenir.<sup>9</sup> O, aşk ve cinsellik sayesinde daha önce hiç tatmadığı duyguları ve eylemleri deneyimler; böylece düşünce akışında farklı bir yöneliş oluşmaya başladığını hisseder. Ana Ozores değişmeye/dönüşmeye başlar. Toplumun onun için dayatmış olduğu kimliğin ötesinde bir varoluş imkânı görür. Kendi hislerinin, bedenselliğinin, arzularının ayırımına varmaya başlayan ve bunları tanıyarak peşinden gitmek isteyen genç kadında öz-farkındalık ortaya çıkmaya başlar.

“Öz-farkındalık” kavramı<sup>10</sup> için Goleman “öz-bilinç” (auto-conciencia) kavramını kullanarak şu tanımlı yapar: “Öz-bilinç bireyin kendi duyguları, duygusal gücü ve zayıflıkları, ihtiyaçları ve dürtülerine dair derin bir farkındalık taşıması anlamına gelir” (2019: 3). Benzer şekilde Babkok'tan aktaran Peña-Marín “öz-yansıtma” (auto-reflexión) ifadesini kullanarak şöyle der: “Bireyin kendinin farkına vardığı, bir özne haline geldiği temel kapasite olarak kendi benliğini düşünmesidir. Öz-yansıtma, konuştuğu dil veya herhangi bir anlam sistemi içerisinde kişinin kendini düşünmesi ve kendisi için bir nesne inşa etme yeteneği olarak tanımlanabilir.” (1987: 15). Öyleyse öz-farkındalık bireyin kendi içinde neler olup bittiğinin ayırımına varması, arzularını ve ihtiyaçlarını ön plana koyması ve kendisine “otomatik” olarak aktarılan rollerin dışında bir varoluşa meyiletmesi olarak düşünülebilir.

Ana Ozores toplumsal normların baskısını yoğun bir şekilde hissederken, kadına özgün bir varoluş imkânı veren yönelimlerde bulunur. Kısıtlanmış davranışlardan ve rollerden sıyrılıp, yaşamak istediklerinin peşinden

<sup>9</sup> Bu durum, elbette bu kadar basit ve tek yönlü bir şekilde gerçekleşmez. Çocukluğundan bu yana yaşadıkları, o süreçlerdeki gözlemleri, hayata ve insana dair bakışı arka planda işler. Bu, değişimin gerçekleşmesi için uygun koşulların oluşmaya başladığını gösterir. Bununla ilgili ayrıntılı bir çalışma için bk. (İlker, 2021).

<sup>10</sup> “Öz-farkındalık” ifadesi kimi araştırmacılar tarafından “öz-bilinç” (auto-conciencia), “öz-tanım” (auto-conocimiento), “öz-düşünme” (auto-reflexión), “öz-dikkat” (auto-atención), “öz-tahlil” (auto-análisis) gibi terimlere denk düşecek şekilde kullanılmıştır. Bk. (Antonio Jiménez, 1999; Peña-Marín, 1987).

gitmeyi seçer. Bu süreç sancılı olsa da, yeni dünyanın getirdikleri eskisine göre daha yaşam doludur. Dolasıyla arzularına ve isteklerine ket vurmaya-rak, pek çok şeyi göze alarak yolunu belirler. “La Regenta ahlaki öğretilerin parçalandığını görüyordu. İçinde artık o tanıdığı Ana yoktu” (Clarín, 1984: 549). Genç kadın parçalanan ahlaki öğretilerle birlikte, kendi olabilme alanının daha fazla genişlediğini görür. Sınırlandırılmış alanın ötesi ona kendisi olabilme imkânını sunmaktadır. Çemberin içinde kalırsa, yüzyıllardır süren bir tekrarın parçası olacaktır. Dışına çıkarsa, geleneksel toplumu karşısına almanın son derece zorlayıcı ve sancılı olacağını bilerek, kendi benliğini bulacaktır.<sup>11</sup> Genç kadın için öz-farkındalığın getirdiği varoluş heyecanı diğer pek çok sıkıntıya değer gibi görünmektedir. Buna, Pozuelo Yvancos, “Soyutlayan bir öz-farkındalık alanı” der (2007: 409). Öz-farkındalığa erişmek geleneksel topluma uyum sağlayamamak ve toplumda yer edinmemek olarak anlaşılabilir. Ana Ozores’de durum bu şekilde gelişmiştir. Ataerkil bir toplumda kadın olarak kendi benliğini bulmanın peşine düşer genç kadın. Bu, toplumun da tetiklediği bir unsur olarak düşünülebilir. Sıkıştığı noktada sızacak ve akacak bir yapı kadın üzerinden ifşa olmaktadır. Valdivieso, “öz-tanıma” kavramını kullanarak şöyle der: “Kadınların bir başkasına bağımlı hale getirildikleri, aynı zamanda yeni bir kadınlık kavramının da ortaya çıktığı, geleneksel kodların tekrardan gözden geçirilmesi gerektiği bir durum ortaya çıkıyor: Öz-farkındalık” (2003: 155). Bu açıdan bakıldığında baskıcı bir kültürde, kadının öz-farkındalığının nasıl oluştuğunu düşünmek önem taşır. Romanda şöyle bir paragraf geçer:

Bazı günler uyandığında neşeli düşünceler yerine biraz huzursuzluk, karamsarlık ve pişmanlık hissediyordu. Fakat hemen sonrasında bunlara önem vermemeye çalışarak, yaşamının amaçlarını devam ettirmeye yönelik olan güçlü arzusunu tatmin etmek üzere, benimsediği gerçekçi duygularla toparlanıyordu (Clarín, 1984: 581).

İfade edildiği üzere, toplumun baskıcı işleyişinden kopmak zor bir süreçtir. Ana Ozores bazen karamsarlık, huzursuzluk ve pişmanlık hisseder. Fakat zihninde oluşan o umut verici arzular ve yaşama yönelik heyecan onu ayakta tutmayı başaracak yoğunluktadır. Ataerkil bir toplum içinde bir kadının normlarla mücadele ederek kendi bireyselliğini ve öz-farkındalığını

---

<sup>11</sup> Bu konuyla ilgili Lastra Paz, Ana Ozores’in toplumsal önyargılar karşısında bireysellik aradığını söyler (2017: 97). Bu cümle, şu şekilde yorumlanabilir: Ana Ozores toplumsal normlar ve önyargıların arasında bir şekilde özgün bireyselliğini bulacağı bir yol aramaktadır.

seçmesi Ana karakteri üzerinden açıkça okunmaktadır.<sup>12</sup> Sonraki başlıklarda inceleneceği üzere genç kadında öz-farkındalığını tetikleyen unsurlar aşk ve cinsellik olarak düşünülmektedir. Bu iki unsur da kişinin kendi içine kapanıp toplumsal ortamdan çekildiği bir durumla mümkün olmaz.<sup>13</sup> Aşk ve cinsellik kişinin dışarıya genişlediği durumda oluşabilir ancak.<sup>14</sup> Öyleyse bir başkası (öteki), bireyin kendi öz-farkındalığı için bir gerekliliktir. Peña-Marín şöyle der: “Birey [...] ötekiyle ilişkisi vasıtasıyla kendini inşa eder. Bireyde gözlemlenen bu durum öz-farkındalığa uzanır” (1989: 161). Bireyin başkalarıyla olan ilişkisi (aile, arkadaş, sevgili vb.) onun kendisini inşa etmesinde ve kendini tanımasında belirleyici unsurlardır.<sup>15</sup> Benzer şekilde Bajtin’den aktaran Peña-Marín şunu da ekler: “Bireyin kendi bilincini oluşturan en önemli etkenler onun ötekiyle olan ilişkisinden doğar”. Yani, “öz-tanım daima bir başkası aracılığıyla gerçekleşir” (1989: 17). Öyleyse Ana Ozores, kaçınılmaz olarak bir “öteki”nin<sup>16</sup> bulunması gerektiği aşk ve cinsellik çerçevesinde yoğun duygularla kendi benliği keşfeder. Bu yaklaşımdan yola çıkıla-

---

<sup>12</sup> Daha önce belirtildiği gibi roman trajik bir sona sahiptir. Dolayısıyla kadının çemberin dışına çıkışına ve öz-farkındalığa ulaşmasına dair yapılan yorumlar eleştiriye açık olabilir. Fakat burada önemli olan süreçtir; sürecin beraberinde ne taşıdığıdır. Bir yaşantının ve eylemin varlığı “nokta” ya da sonlandığı “yer” değil de; süreç içinde gözlemlenen değişimler ve dönüşümler çalışmanın ana düşüncesi kapsamında önem taşır. Sonuçtan ziyade; süreç önemlidir veya belirleyicidir. Bu konuda Deleuze ve Guattari’nin köksap (rizom) kavramı fikir vericidir. Bk. (Deleuze & Guattari, 2005). Ayrıca aşk ve cinsellik kavramlarında sonuçtan ziyade sürecin ne denli belirleyici olduğuna dair bk. (Comte-Sponville, 2015).

<sup>13</sup> Roman boyunca geleneksel normların ve ahlaki öğretilerin yoğun olarak işlediği bu ataerkil toplumda, kocası tarafından arzulanmayan Ana Ozores’in “aşkı” ve “cinselliği” gayrimeşru bir ilişkide bulması durumu görülür. Kendi özgün varoluşunun peşinden gitmek isteyen bir kadın için bu, anlaşılır bir duygu olarak düşünülebilir.

<sup>14</sup> Bununla ilgili Foucault’nun şu ifadesi önem taşır: “Ötekinin bana dokunmasının verdiği zevk bedenimi açar. [...] Hazlar bedeni ötekilere açarak dünyaya yayılır. Böylelikle, hazlar bedenlerin daha fazla yer kaplamasını sağlar.” (2016: 206).

<sup>15</sup> Hatırlatmakta fayda vardır ki, Ana Ozores’in ailesi ve arkadaşları, işi/uğraşısı yoktur. Belki de bu sebeple aşkın ve cinselliğin onun kendini bulmasında bu denli etkili olması anlaşılır bir durumdur. Hâlihazırda aşk ve cinsellik kavramları çemberin dışında kalan unsurlar olarak sayılabilir. Bu da, Ana Ozores’te tetiklenen öz-farkındalığın yoğunluğu konusunda belirleyici olabilir.

<sup>16</sup> Metinde bireyin kendi öz-farkındalığına ulaşması yolunda bir “öteki”nin varlığına ihtiyaç duyulmasının ifade edilmesi, meşru ya da gayrimeşru, ne şekilde olursa olsun, dışarıya doğru bir genişlemenin zorunlu olduğunu belirtmek için dile getirilmektedir. Kapalı bir toplumda, bir kadının “öteki” ile olan teması olumsuz olarak değerlendirilmeye müsaittir. Özellikle aşk ve cinsellik üzerinden varılan bir öz-farkındalık, doğal işleyişi gereği toplumsal normların dışında kalan bir “ötekiyle teması” önceleyecektir. Bu durum, aynı zamanda geleneksel bir toplumda kadının öz-farkındalığa ulaşmasının ne kadar katmanlı ve zor olduğunu da gözler önüne sermektedir.

rak aşağıdaki bölümlerde öncelikle aşk duygusunun, ardından da cinselliğin Ana Ozores'i nasıl öz-farkındalığa yönlendirdiği ele alınmıştır.

### **3. Aşk**

19. yüzyılın kapalı İspanyol toplumunda, bir kadın olarak Ana Ozores de Quintanar için önceden belirlenmiş yaşayış şekli ve davranış biçimleri aşk kavramı devreye girdikten sonra yavaş yavaş önemini kaybetmeye başlar. Hem toplumsal yaşamında hem de evliliğinde son derece yalnız olan ve toplumsal normların baskısı altında boşucu bir hayat yaşayan Ana için aşk, dönüşüm ve uyanış niteliğindedir. Aşkın genç kadının dönüşümündeki tesiri-ne geçmeden önce bu kavramın ne olduğunu ifade etmek gerekir<sup>17</sup>. Yela Garcia (2000) şöyle bir tanım yapar: “Aşk kişilerarası ve cinsel olarak oluşan düşünceler, hisler, güdülenmeler (motivasyon), bedensel tepkiler, çeşitli davranış biçimleri ve duyguların dışavurumundan oluşan bir bileşendir”. Fromm ise şöyle der: “Aşk, insanın içindeki etkin güçtür. İnsanı benzerlerinden ayırıp ‘öteki’ne bağlayarak sınırları aşan bir güçtür” (2000: 27). Bu tanımlamalar açısından bakılırsa, aşk bireyin ötekiyle ilişki içinde kendi benliğinden dışarıya doğru açılmasını ve özgün bir benlik oluşturmasını sağlayan bir unsur olarak düşünülebilir.

Yukarıda dile getirilen bu ifadelere uygun olarak, Ana Ozores dar ve kapalılaşmış olandan çıkıp genişlemeye ve böylelikle kendi içsel derinliğini keşfetmeye/inşa etmeye yönelir. Yakupoğlu şöyle der: “Aşk insanın varlığının temel bir gereksinimine yanıt veriyordu. İnsan yalnızlığından, bunalımından aşk yoluyla kurtuluyordu. Toplumdan kaçan insanlar aşka sığınıyorlardı. İnsanla toplum arasında bir boşluk vardı ve bu boşluğu aşk dolduruyordu. [...] Aşk bir meydan okumaydı” (2004: 16-17). Öyleyse genel anlamda toplumunda karşısında duran bir unsurdur aşk. Çünkü aynılık ve tekrarın karşısında durarak, farklı olana doğru meyleden bir yapı sunar. Toplumdaki ataerkil ve baskıcı yapının ürettiği aynı varoluş ve davranış biçimlerinin aksine aşk, bireyin edilgen aynılığını kırarak bir dönüştürücü olarak ele alınabilir. Bu anlamda aşk toplumsal normların ve ahlaki kodların karşı cephesinde bulunur. Bu yaklaşımdan yola çıkarak denebilir ki, Ana'nın aşkla karşılaştığında deneyimleyeceği dönüşüm, kolay bir süreç olmayacaktır. Fakat zihninde uyanan ve onu sorgulamaya sevk eden düşünceler yardımıyla genç kadının çekincelerinin üstesinden geleceği gözlemlenir.

---

<sup>17</sup> Sellés (2013) aşkı farkı türler olarak ele alır. Tutku, cinsel içgüdü, egoizm vs. gibi çeşitli şekillerde ele alınmış aşk kavramının derlenmiş ayrıntılı bir çalışması için bk. (Sellés, 2013).

Ana Ozores, evleninceye kadar kendisine söylenenlerin dışına çıkmamıştır ve sonra da uygun görülen biriyle evlendirilmiştir. Kendisine her koşulda evliliğini devam ettirmesi dayatılmış olan genç kadın, daha önce hiç tatmamış olduğu duyguları deneyimleyince zihninin derinliklerinden yüzeye çıkmaya başlayan yeni düşüncelerle birlikte hayatı, insanı ve yaşantısını sorgular hale gelir. Elbette yeni karşılaştığı bu duygular ve düşüncelerle öncelikle ne yapacağını bilemez ve bu süreç kendisinde gördüğü değişimi anlama çabasına götürür onu. Hiç tanımadığı duygu olan aşk konusunda tedirgin hisseder. “Bir kere bile herkesin konuşup durduğu, tiyatro eserlerinin, romanların, hatta tarihin bile konusu olmuş aşkın hazlarını tatmamıştı. Aşk, uğruna yaşamaya değecek yegâne şeydi. Bunu duymuş ve pek çok kez de okumuştur. Fakat hangi aşk? Neredeydi bu aşk? Aşkı tanımıyordu” (Clarín, 1984: 193). Aşkı tanımayan ve bu sebeple aşk konusunda ne yapacağını bilmeyen Ana bu süreçte ne yapmasını ve nasıl hissetmesi gerektiği konusunda gelgitler yaşar. Fakat zamanla yeni deneyimler onun aşkın beraberinde getirdiği eylemleri bilinçli olarak istemesini sağlayacaktır. “Akli başında bir şekilde düşünürken, kafa karıştırıcı bir şekilde iyi hissetmesine şaşırıyordu. Aslında ahlaki kurallara inanırdı. Kendisini suçlu, açıkça suçlu hissetmeliydi” (Clarín, 1984: 637). Görüldüğü gibi genç kadının içinde yeşeren bu duygular hiç beklemediği bir şekilde onu rahatsız etmemekte, hatta daha ileri gitmesini sağlayacak bir yoğunluk taşımaktadır. İlk defa kendi arzularına dönüp ne hissettiğini anlamaya çalışır. “Bunun çok güçlü bir tutku olarak, canlı ve yoğun hazların kaynağı olduğunu bilemezdi. Fakat şimdi bunları keşfetmişti. Bu yeni duyguların yakıcı tadının keyfini çıkarmak istiyordu” (Clarín, 1984: 320).

Ana, sınırların dışına çıktığının farkında olmasına rağmen, içine girdiği bu yer ona bir yaşam sevinci vermektedir. “La Regenta düşüyor ve düşüyordu; ama mutluydu. Bu düşüşün getirdiği baş dönmesini iliklerine kadar hissediyordu” (Clarín, 1984: 581). Bu yüzden genç kadın geri adım atmaz. Çekincelerine rağmen arzu ettiği yolda ilerlemeyi seçer. İlk defa deneyimliyor olduğu aşkın beraberinde getirdiği bu yeni dünya onu kendine çekerken, kendisine dair daha önce düşünmemiş ve farkına varmamış olduğu yönleri etkin hale getirir. Aşkın beraberinde getirdiği bu haz, onun korkularını, tereddütlerini ve toplumsal normların ağırlığına göğüs germesini sağlar. Artık geri dönüşü olmayan ve tamamen kendini adamak istediği bir noktadadır. “Şimdiye kadar tehlikeli bir düşmanmış gibi bastırdığı düşünceler ve hisler zincirlerini kırmışlardı; ruhu ayaklanmıştı. [...] La Regenta'nın içinde hissettiği şey hazdı” (Clarín, 1984: 327). Genç kadının şimdiye kadar tehlikeli bir düş-



manmış gibi bastırıldığı düşünceler ona yaşadığını hissettiren, kendisini fark etmesini sağlayan, hayatı ve kendi yaşamı üzerine düşünmesine sevk eden unsurlardır. Aşk, genç kadında bu dönüşümü sağlamaktadır. Aynı zamanda Ana Ozores'in kendi içine ve yaşamın olasılıklarına dönmesini sağlayan aşkın getirdiği haz da belirleyicidir.

Merton'dan aktaran Hooks "Aşk kişisel bir devrimdir" der (2018: 177). Ana'da kontrol edemediği bir şekilde ortaya çıkan aşk onun için bir devrim niteliğindedir. Çünkü hiç sorgulamadan kabul ettiği ahlaki kodlar onu yaşama sevincinden ve kendiyile olan bilinçli ilişkisinden alıkoymaktadır. Bunca sene korkarak uzak durduğu çemberin sınırları ve ötesi, onun aslında kendini keşfedeceği bir alandır. Büyük bir coşkuyla sınırın ötesine geçtiğinde ve orayı keşfettiğinde, artık bilinçli bir şekilde orada olmayı seçmiştir. Fromm'dan aktaran Hooks aşkın bir karar, bir irade olduğunu söyleyerek, bu duygunun bir tür benliği genişletme iradesi olduğunu ekler (2018: 163). Feminist düşünürün bu yaklaşımına göre ifade edilecek olursa, Ana Ozores aşk tarafından dönüştürülmek ve yeni benliğinin gücüne teslim olmak için eski benliğini feda etmeyi seçer. Benzer şekilde Peña-Marín, aşk kavramının genç kadında yeni bir benlik oluşumunu başlattığını söyler (1989: 161); "yeni bir ben" der (1989: 166). Öyleyse Ana, yeni bir "ben"e geçiş sürecinde aşk sayesinde yavaş yavaş öz-farkındalığa ulaşacaktır ve seçimlerini bu doğrultuda yapacaktır.

Ortega y Gasset, aşkı işaret ederek, seven kişinin bilinçli yaşamının çok zenginleştiğini ve yoğunlaştığını söyler (2014: 38). Ona göre aşk sayesinde varlığa yoğunluk katılır. Bu yaklaşıma benzer şekilde Akaş, aşkın bireyin büyümesini ve derinleşmesini sağladığını söylerken şu cümleyi kullanır: "Şu uzay zaman aralığında (aşk), Can'a varlığını hissettiriyor" (1995: 70). Bireyin varoluşunun ayırımında olması, duygularına ve düşüncelerine yönelik derinlik taşıması öz-farkındalıktır. Bu durum Ana Ozores'in dönüşümünde gözlemlenir. Onun yavaş yavaş öz-farkındalığa evrilmesi, yaşadığı yoğun aşk duygusuyla artık ne yapmak isteğine ve ne yapmak istemediğine dair karar vermesini sağlar. Ana Ozores, aşkı seçer. Dolayısıyla çemberin dışında olmayı, yani toplumun karşısında olmayı seçer. Elbette korkuları ve tereddütleri vardır. Korkuları ve tereddütleri olsa bile, davranışları ve seçimleri bakımından belirleyici duygular olmayacaklardır.

Romandaki şu cümle Ana Ozores'in yaşadığı aşk konusunda ve verdiği kararlar doğrultusunda ne denli belirleyici olduğunu göstermektedir: "Eğer

aşk buysa, bu bir iksirdi.<sup>18</sup> Alevden bir atmosferdi, gizemli bir delilikti. Ondan kaçmak mümkün değildi; bütün zehirleriyle onu tatmaktan daha büyük bir macera olamazdı” (Clarín, 1984: 339). Öyleyse Ana, dönüşüm yaşarken, çemberin dışında olmanın ve toplumsal normların karşısında durmanın getireceği sorunların farkında olarak, bilinçli bir şekilde aşktan yana durur. Bu genç kadın için, içinde bulunduğu durumun olumsuz yanlarının farkında olmak, geleceğe dair öngöründe bulunmak ve seçim yapıyor olmak açık bir şekilde öz-farkındalıktır. Ana Ozores artık yalnız kendisi için kararlar alabilmektedir. Schmid “Aşk yalnızca duygulardan oluşmaz” der (2017: 80). Ona göre aşk aynı zamanda bir karardır. Karar alabilmek, düşünce sürecini gerektirir. Düşünmek, tahlil etmek ise, bireyin kendi içine dönmesini sağlayan yadsınamaz bir unsur olarak nitelendirilebilir.

Eserdeki şu cümle genç kadının yaptığı seçim konusunda fikir vermektedir: “Hayatın bir ölü gibi yaşanması çok tuhaftı. Çünkü aşk, gençliğin bir hakkıydı” (Clarín, 1984: 332). Ana Ozores, aşkı buluncaya kadar geçen ömrünün, kendine dayatılanı kabul etmekten ibare olduğunu sanmıştır ve edilgen bir şekilde geçtiğinin ayırımına varır. Fakat genç ve yoğun duygular yaşayan bir kadın olarak aşkın peşinden gitmenin ve içinden taşan duyguları özgürce yaşamının bir hak olduğunu düşünmektedir. Kendine ait, deneyimleriyle oluşan özgün düşüncelere sahiptir genç kadın. Bütün bunlar, onun bu süreç boyunca öz-farkındalığa ulaştığını gösterir. Fernández Rius’a göre aşk derin bir içsellik keşfi yaratabilmektedir (2004: 32). Ana aşk sayesinde kendini tanır<sup>19</sup>. Benzer şekilde Schmid aşkın bireyin kendini tanımasını ve bireyde yeni bir benliğin oluşup gelişmesini sağladığını söyler (2017: 80). Kendi öznesinin farkına varmak, öz-farkındalıkla yeni düşünce ve davranışlara

---

<sup>18</sup> Eserde, bu sözcüğün karşılığı olarak İspanyolca “filtro” sözcüğü kullanılmaktadır. “Filtro” İspanyolcada öncelikle “süzgeç”; dar kapsamlı olarak ise “iksir”, “büyülü içecek”, “kutsal içecek” anlamlarında kullanılmaktadır.

<sup>19</sup> Bu çalışmanın üçüncü bölümünde ele alındığı üzere, Díaz Ponce (2009) aşk deneyiminin getirilerinden söz ederken, bireyin “öteki” vasıtasıyla içsel yoğunluğunu oluşturduğunu söyler. Yani bir “öteki”nin varlığı, aşk ve öz-farkındalık konusunda göz ardı edilemez bir unsurdur. Bir başkasına duyulan aşk sayesinde kişinin kendini tanıması önem taşır. Bununla ilgili Díaz Ponce “Bireyin kendisini diğerinin vasıtasıyla tanıması” der ve aşk sayesinde kişinin hem dünyaya açıldığını, hem âşık olunan kişi vasıtasıyla kendini tanıdığı vurgular (2009: 26, 37). Bu açıdan, eserde genç kadının âşık olduğu Don Álvaro Mesía’nın baskın varoluşu genç kadının tutkuları konusunda son derece belirleyici olduğu söylenebilir. Öte yandan Simmel ise, “öteki” kavramını odağın biraz dışında tutarak, aşkı kişinin kendi içsel varoluşuyla ilişkilendirir ve aslında âşık olunan nesnenin bu konuda çok da belirleyici olmadığını söyler. Dışsal nesne, kişinin kendi potansiyelini ve mekanizmasını harekete geçirir; görevi budur (1995: 163). Öyleyse bu, hâlihazırda bir potansiyeli harekete geçiren bir “öteki”dir.

yönelmek, bu sayede varoluşunun, hislerinin ve arzularının ayırımında bir yaşam idame ettirmek başkahramanda aşk sayesinde oluşan ve açıkça gözlemlenen durumlardır. Aşk, genç kadını edilgen, hareketsiz, duyguların ve düşüncelerin baskılandığı dar yaşamından çıkartıp kendini ve yaşamı derinlemesine soluyacağı bir katalizör görevi görmüştür. Bu şekilde düşünlüdüğünde aşk, Ana Ozores'te öz-farkındalık oluşturan bir unsurdur. Öz-farkındalığı oluşturan bir diğer unsur olarak düşünülen cinsellik, aşağıdaki başlıkta ele alınmıştır.

#### **4. Cinsellik**

Eserin yazıldığı yüzyılda kadına yönelik bakış açısı göz önünde bulundurulursa, özellikle cinselliğin kadın açısından son derece sorunlu bir kavram olduğu söylenebilir. Cinsellik özellikle Ortaçağ'dan bu yana, aynı şekilde 19. yüzyıl İspanyol toplumunda da genel anlamda yasaklarla, günahlarla ilişkilendirilip ahlaki kurullarla baskılanmıştır. Söz konusu kadın olduğunda daha katmanlı bir baskı ve ahlakçı bir tutumla karşılaşılır. Kadının cinselliği, yok sayılan, bastırılması gereken, dile getirilmeyen, yoldan çıkararak şeytani bir güç olarak kabul edilmiştir. Navas Ocaña şöyle der: 19. yüzyılın kadın düşmanı toplumu kadın cinselliğini sorunlu, çelişkili ve suçla iç içe bulur (2008: 145). Dolayısıyla kadın, cinsellik söz konusu olduğunda yok sayılır ve dışlanır.

Ana Ozores de Quintanar aşkın ve cinselliğin bulunmadığı evliliğinde benliğinden uzak bir varoluşta sıkışmıştır. Bedensel potansiyelinin, bedensel arzularının baskılandığı ve yok sayıldığı bu evlilikte genç kadın var olduğunu hissedemez hale gelir. Genç kadın cinselliğe dair pek çok şey okumuş ve duymuştur; bedenlerin birleştiği bu cinsel eylemde kutsal bir şeylerin bulunduğunu varsayar. Hizmetçisinin sevgilisiyle olan ilişkisine gizlice tanık olduğunda cinselliğe dair olan bu düşüncesi dile getirilir: "Gördüğü yalnızca erotik bir sahne değildi; kutsal bir şeydi. Ruhu, evrensel iyiliğin en yüksek düşüncelerine ve en saf hislerine ulaşıyordu"<sup>20</sup> (Clarín, 1984: 341). Henüz

<sup>20</sup> Bu alıntı Spinoza'nın cinsel eylemlere yönelik yaptığı yorumla iç içe düşünölmeye müsaittir. Spinoza bedene ve ruha iyi geldiği sürece cinsel eylemlerin yanlış bir şey olmadığını söyler. Bkz. Spinoza (2016). Elbette bu alıntıda kullanılan kutsal sözcüğü Spinoza'nın düşüncesinde tekrardan ifade edilebilir: Aşkın bir "kutsallık" ya da aşkın bir "evrensellik" olarak değil de; alıntının ikinci cümlesinde daha iyi ifade edilmiş şekliyle bireyin ruhuna, düşüncelerine ve hislerine ulaşan içkin bir kutsallık olarak belirtilebilir. Öte yandan Jean-Luc Nancy'nin şu sözündeki bedenin aşkınlaşması, aslında yine bireyin içkin anlamda genişlemesi olarak düşünölmelidir: "Haz, bedeni sınırsızlaştırır. Haz bedenin aşkınlaşmasıdır" (2016: 66). Bu, bedenin içkin anlamda genişlemesi olarak düşünöldüğünde, bireyi öz-farkındalığa taşıyan bir unsur olarak nitelendirilebilir.

kendisinin deneyimlemediği bir olguya karşı, ahlaki öğretilerin aksi yönde bir düşünceye sahip olması genç kadının kendi benliğinin keşfine yönelik eğilimine dair fikir vermektedir. Benzer şekilde eserdeki şu cümle de önemlidir: “Hazzın verdiği kahkahaları duyuyorum. Bunların hiçbiri benim tanıdığım duygular değil” (Clarín, 1984: 179). Tanımadığı bir duyguya yönelik olumsuz yaklaşımı ve merakı, genç kadının farklı olanı keşfetme arzusuna da işaret etmektedir. Bilinmeyene, tanınmayana yönelik bu keşif isteği hem kendi içine hem de dışarıya doğru bir genişleme arzusu anlamına gelmektedir.

Ana Ozores, Don Álvaro Mesía ile ilişki yaşamaya başladığında daha önce deneyimlemediği bedensel hazlara ulaşır. Cinsel eylemlerle yavaş yavaş kendi bedensel ve cinsel duyularının, dolayısıyla da varoluşunun farkına varmaya başlar. Eserde şu soru sorulur: “Bedeninin kaprislerini doyumak ve duygularının getirdiği narin tatların keyfini çıkarmak istiyor muydu?” (Clarín, 1984: 590). Bedeni ve duyuları yeni bir hazzın ve yeni arzuların eşliğindedir artık. Bedeninden taşan kaprisleri doyumak ve bu hazzı doyasıya yaşamak ister Ana. Onun için, yeni bir yaşam heyecanı ve güdülenmesi oluşmaya başlamıştır. Fakat ilk etapta içinden taşan bu hazzın ve sevincin yoğunluğundan çekinir. Kontrol edemediği, yönetemediği bu cinsel varoluş hali onun bilincinin en derinlerine yerleşmiş olan ahlaki öğretilerle savaşıyor. “Don Álvaro’nun bilmediği şey [...] La Regenta’nın onu neredeyse her gece düşünüyor oluşuydu. [...] Tatmin olmuş tutkuların ağırlığıyla uyandığında, daha önceden hiç tanımadığı doğanın kurallarına karşı çıkmaya çalışıyordu” (Clarín, 1984: 322). Fakat ifade edildiği gibi “doğanın kuralları” ve dolayısıyla insan olmanın en temel getirisi olarak bedensel ve cinsel olanın verdiği haz ahlaki öğretilere ağır basacaktır. Başkahraman gün geçtikçe geleneksel bir toplumda özellikle kadın için yok sayılmış ve sertçe bastırılmış olan bedensel hazların ve arzuların kendisine öğretildiği gibi “yanlış” ve “kötü” olmadığını düşünecektir. Henüz deneyimliyor olduğu bu farklı duygulanımlar genç kadının kendisine dayatılmış olan yasakların ve baskıların karşısında durmasını sağlayacaktır. Eserdeki şu paragraf bu anlamda önem taşır:

Saklamaya çalışmadan ona zevkle baktığında, ona arzularının ve hazzın gizli kapısını açtığında artık hiç pişmanlık duymuyordu. Kendisinin hazdan kayıp gitmesine ve düşmesine izin veriyordu. Bu haz adeta talihinin acı ağırlığından ve geçmişte yaşadığı adaletsizliklerden aldığı bir intikamdı. [...] Bu, yeni bir şeydi; bir rahatlamaydı. İsteyerek elde ettiği ve organlarında hissettiği, kemiklerinde

ve damarlarında taze bir nefes gibi dolaşan yeni bir şeydi (Clarín, 1984: 326).

Bu alıntıda, özellikle “isteyerek elde ettiği” ifadesi önem taşır. Öyle ki, Ana Ozores küçüklüğünden beri geleneksel toplumunun simgesi haline gelmiş halalarının ve dadılarının baskıcı güdümüyle ve yönlendirmesiyle edilgen bir şekilde yaşamıştır. İlk defa olarak kendisinin ne istediğini ön planda tutar ve farkında/bilinçli olarak seçimini yapar. Cinsel olanın verdiği hazzı ve bedenindeki bu yoğun dönüşümü “istediğini bilerek” elde etmiştir. Ahlaki öğretilerin ve toplumsal normların dayatmasından sıyrılarak kendi varoluşundan türeyenin peşinden gitmeyi seçer. Comte-Sponville şöyle der: “Geriyeye onu (cinselliği) yaşamak, üstlenmek ve nihayet mümkünse ondan bir özgürlük payını ele geçirmek kalır” (2015: 135). Ana’nın kendi bedeni ve cinselliği konusunda yaptığı tam olarak bu olmuştur. Farkında/bilinçli olarak yaptığı bu seçiminde özgürlük yadsınamaz bir şekilde okunabilir halde dir. Öte yandan üstteki alıntıda dile getirilen “talihinin acı ağırlığı”, “geçmişte yaşadığı adaletsizlikler” ifadeleri genç kadının duygusal ve bedensel mahrumiyetine işaret eder. Bu mahrumiyet şu alıntıda da açık bir şekilde okunmaktadır: “Tekrardan temas içine giriyordu. [...] bilinmez, yepyeni duygular, tedirgin edici bir telaş ve bütün bedenine yayılmış bir susuzluk hissediyordu. Uzaktan gelen yumuşak, tatlı bir müzik gibi, Mesía’nın aşkının ayrıntılarını anımsıyordu” (Clarín, 1984: 575). Bu paragraftaki “bütün bedenine yayılmış bir susuzluk” ifadesi bir kadın olarak başkahramanın bunca sene baskılanmış ve yok sayılmış olan arzularının onda ne denli bir mahrumiyet, susuzluk ve yokluk yarattığını göstermektedir. Bedensel ve duygusal hazzın olmadığı yerde, kuraklık ve susuzluk bulunmaktadır. “Yaşamsal bir değer olarak cinselliğin keşfi” der Forcano (1996: 69). Bunca mahrumiyetten sonra, Ana Ozores yaşama tutunacak bir sebep bulur. Cinsellikte bulunduğu şey, ahlaki öğretilerle baskılanmış olan yaşamsal bir değerdir; yaşam sevincidir. Paris, cinsellik sayesinde gerçekliğin dayattığı sınırların aşılmaya mümkün hale geldiğini söyler (2016: 111–112). Ana cinsellikte bulunduğu haz ve duygularla toplumsal normların, dayatılan kuralların ötesine geçme imkânı bulmuştur.

Ana Ozores’in sınırın ötesine geçmesi, kendi içsel benliğinde genişlemesi anlamına gelir. Çünkü ahlaki kuralların ve toplumsal normların baskın bir şekilde işlediği çemberin içinde kalırsa kendi benliğinin farkında olmadığı ve kendi benliğini gerçekleştiremediği bir yaşam sürdürecektir. Genç kadın cinsellik vasıtasıyla sınırın ötesine geçtiğinde, burada bulunmak istediğini anlar. Ne istediğinin ve ne istemediğinin ayrımındadır artık. Ahmed cinsel

temasla bedenın “öteki”ne, yani dünyaya açıldığını söyler ve bu şekilde bedenin sınırın dışına çıkarak genişlediğini belirtir (2017: 206). Beden sayesinde gerçekleşen bu içsel genişleme bireyin öz-farkındalığa ulaşması ve kendi varoluşunun bilincinde olmasıdır. Bu yaklaşıma benzer olarak Fernández Rius, cinselliği kişinin kendini gerçekleştirme ve genişletmesi olarak yorumlar (2004: 28). Bireyin bilinçli bir şekilde kendi bedeniyle ve kendi hisleriyle ilgili olarak yaptığı eylemler, kişinin kendini gerçekleştirmesidir.

Ana Ozores de Quintanar kendini bulmak/inşa etmek, varoluşunun farkında olmak, baskıcı kurallara boyun eğmeden kendi isteklerinin peşinden gitmek isteyen bir kadındır. Bu yolda onun sınırın ötesine geçerek öz-farkındalığa ulaşmasını sağlayan cinsellik yadsınamaz bir önem taşır. Şöyle der Paris: “Cinsellik seksten çok daha fazlasıdır. Cinsellik, hazzin ötesinde her bireyin [...] belli bir olgunluğa varmasını, ötekinin farkının bilincine varmasını ve bununla birlikte itkileriyle başa çıkabilmesini, eksikliklerini ve sınırlarını kabul etmesini sağlar. Sonuç olarak cinsellik hayatın kaynağıdır” (2016: 16). Devamında Paris, şunu da ekler: “Arzularının bilincinde olabilmek ve onlara sahip çıkmak kişinin kendine kattığı bir değerdir” (2016: 48). Öyleyse eserin başkahramanı genç kadın aslında kendini bulma ya da inşa etme, öz-farkındalığa varma sürecinde varoluşuna bir anlam ve değer katma çabasıdır. Cinsellik üzerinden elde edilen öz-farkındalık bireyin baskıcı toplumsal yaşamında kendisi için bulduğu bir değere dönüşür. Bu ifadeye yakın olmak üzere Foucault şöyle der: “Cinsel etkinlik ve hazlar bir varoluş kipi olarak ortaya çıkar” (2016: 124). Sonuç olarak Ana Ozores, cinsel varoluşuyla ve eylemleriyle hem içsel hem de dışa dönük anlamda genişleyerek, kendi benliğinin farkına varan bir kadın olarak geleneksel ve baskıcı bir toplumun boğucu yaşantısında umut verici bir varoluş imkânı olarak okunmaktadır.

### **Sonuç**

19. yüzyılın en önemli realist İspanyol romancılarından biri olan Leopoldo Alas Clarín’in *La Regenta* romanında başkahraman Ana Ozores de Quintanar ahlaki normların baskıcı bir şekilde işlediği bir toplumda bir kadın olarak öz-farkındalığa ulaşan önemli bir karakter olarak okunmaktadır. Genç kadın eserde verildiği şekliyle kendi arzularının, isteklerinin peşinden gitmek isteyen ve kendi benliğinin farkında olarak seçimler yapabilen bir kadın olarak çizilmiştir. Kadın varoluşunun yok sayıldığı ve baskılandığı bir toplumda, bir kadın olarak geleneksel normların karşısında durarak öz-farkındalığa ulaşan Ana Ozores için belirleyici olan unsurlar aşk ve cinsellik olarak düşü-

nülmüştür. Başkahramanın vardığı öz-farkındalık noktasının aşk ve cinsellik sayesinde mümkün olduğu ifade edilmiştir.

Yoğun ve daha önce deneyimlenmemiş bir duygu olarak ortaya çıkan aşk vasıtasıyla Ana Ozores, bir bireyin çok farklı duygular yaşama potansiyeline tanıklık eder. Gayrimeşru bir anlamda elde ettiği aşk duygusu onun yaşamı, gelenekleri, kadına yönelik baskıcı normları sorgulamasını ve kendi içine dönmesini sağlamıştır. Bu denli yoğun duyguların ve deneyimlerin ayırımına varan genç kadın için aşk kavramı onun kendi varoluşunu gerçekleştirmesini sağlayan bir unsur olarak nitelendirilmiştir.

Bir diğer yandan, genç kadının öz-farkındalığa ulaşarak kendi varoluşunu gerçekleştirmesini sağlayan unsurun cinsellik olduğu görülmektedir. Özellikle kadın bedenselliğinin ve cinselliğin baskılandığı ve “kötülendiği” bir toplumda, bir kadının cinsellik vasıtasıyla kendi benliğini tanıması/inşa etmesi önem taşır. Ana Ozores, öncelikle kendi bedensel varlığının ayırımına varır. Kendi bedenini tanıma fırsatı bulur. Ardından “ötekine” açılarak cinsel varoluşunun farkına varır. Bedensel ve cinsel anlamda arzu ettiği ve aldığı haz onun kendisiyle ve yaşamla ilgili olarak ayrıntılı düşünmesini olanaklı kılar. Cinsellik, başkahraman için öz-farkındalığa ulaşarak kendi bedensel varoluşunu keşfetmesini sağlamıştır.

Ana Ozores de Quintanar toplumsal normları karşısına alarak aşkı ve cinselliği olduğu gibi yaşamış ve belli bir öz-farkındalık seviyesine ulaşmıştır. Burada bireyin kendini gerçekleştirmesinin ve ulaştığı özgürlüğün önemine ışık tutulmaktadır. Bütün bu süreç Ana Ozores’in kendisini inşa ederek, kendisini bulduğu bir keşiftir. Farkında olmak, kendisi olmak, var olmak kavramları özellikle söz konusu toplumda özellikle bir kadın açısından ne kadar büyük bir mücadele gerektirdiğini gösterir. Şöyle der Unamuno (2009): “Daha fazla, daha fazla, her seferinden daha fazla kendim olmak istiyorum. Kendim olmaktan vazgeçmek istemiyorum. [...] Görünen ve görünmeyen her şeye yakın olabilmek, sınırsız ve zaman üstü olana erişmek istiyorum”. Sonuç olarak, Unamuno’nun bir son olarak ele alınan bu ifadesine eşdeğer şekilde; her seferinde kendi olmayı, görünen ve görünmeyen her şeye yakın olmayı, sınırsız olana ulaşmayı ve zaman üstü hale gelmeyi seçen Ana Ozores, Leopoldo Alas Clarín’in usta kalemle öz-farkındalık sahibi bir kadın olarak sınırsız ve zaman üstü bir karaktere dönüşmüştür.

## Kaynakça

- Ahmed, S. (2017). *Duyguların Kültürel Politikası*. Çev. Sultan Konut. İstanbul: Sel Yayınları.
- Akaş, Cem (1995). “Aşk= f(karanlık)”. *Cogito: Aşk*, 4: 64–70.
- Aldaraca, Bridget A. (1990). “El Caso de Ana Ozores: Histeria y Sexualidad en *La Regenta*”. *Asclepio*, 42: 51–61.
- Aldaraca, Bridget A. (2005). *El Ángel del Hogar: Galdós y la Ideología de la Domesticidad en España*. Trad. V. Ramós. Madrid: Editorial Antonio Machado.
- Ciplijauskaitė, Birute (1984). *La Mujer Insatisfecha. El Adulterio en la Novela Realista*. Barcelona: Edhasa.
- Clarín, Leopold A. (1890). “La Cuestión en 1890”. *La Publicidad*.
- Clarín, Leopold A. (1984). *La Regenta*. Madrid: Sarpe Editorial.
- Comte-Sponville, Andre (2015). *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*. Çev. Canan Özatalay. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (2005). *A Thousand Plateaus*. Trans. B. Massumi. London: University of Minnesota Press.
- Díaz Ponce, Rodrigo A. (2009). *El Amor Como Principio Ético del Ser Humano*. Tesis de Licenciado de Filosofía. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Faúndez, Edson (2012). “Realismo e Indeterminación (Aproximación Teórico – Crítica). El Caso de *La Regenta* de Leopoldo Alas Clarín”. *Ateneo*, 505: 103–120.
- Fernández Rius, Lourdes (2004). “Amor y Sexualidad: Algunos Desafíos”. *Universidades*, 28. 21–33.
- Forcano, Benjamin (1996). *Nueva Ética Sexual*. Valladolid: Editorial Trotta.
- Foucault, Miche (2016). *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya U. Tannöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fromm, Erich (2000). *El Arte de Amar*. Barcelona: Paidós.
- Goleman, Daniel (2019). “El Primer Componente de la Inteligencia Emocional”. *Autoconciencia*. Eds. Rodríguez A. & Reverté R. Trans. X. A. Fernández. Barcelona: Editorial Reverté, 1–11.
- Hooks, Bell (2018). *Hep Aşka Dair*. Çev. Umur İda. İstanbul: Nota Bene.



- İlker, N. Gülümser (2021). *La Regenta ve Doña Perfecta'da Toplum ve Kadın*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Jago, Catherine (1994). *Ambiguous Angels: Gender in the Novels of Galdós*. Berkeley: University of California Press.
- Jiménez, J. Antonio (1999). "Autoconciencia, Personalidad Sana y Sistema Autorreferente". *Anales de Psicología*, 15(2): 169–177.
- Lastra Paz, Silvia C. (2017). "La Regenta y Madame Bovary en una Lectura Feminista y Socialista: Au fil de la vie de Eulalia de Borbón". *Letras*, 74–75: 89–101.
- Lissorgues, Yvan (1996). *El Pensamiento Filosófico y Religioso de Leopoldo Alas Clarín*. Oviedo: Grupo Editorial Asturiano.
- López Férez, Juan A. (2010). "La Tradición Clásica en La Regenta de Leopoldo Alas Clarín". *CFC: Estudios Griegos e Indoeuropeos*, 20: 261–291.
- Moszczyńska-Dürst, Katarzyna (2017). *De las Intimidaciones Congeladas a los Marcos de Guerra: Amor, Identidad y Transición en las Novelistas Españolas*. Sevilla: Padilla Libros Editores y Libreros.
- Nancy, Jean-Luc (2016). "Haz Bedeni". *Cogito: Jean-Luc Nancy, Felsefe'de Eros*, 85: 60–66.
- Navas Ocaña, M. Isabel (2008). "La Regenta y los Feminismos". *Estudios Filológicos*, 43: 141–154.
- Ortega y Gasset, Jose (2014). *Sevgi Üstüne*. Çev. Yurdanur Salman. İstanbul: YKY.
- Pardo Bazán, Emilia (1999). *La Mujer Española y Otros Escritos*. Madrid: Ediciones Catedra.
- Paris, Ghislaine (2016). *Cinselliğin Önemi*. Çev. Zeynep Hürmüz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Peña-Marín, Cristina (1987). *La Regenta, Documento Histórico Contemporáneo. Metodología y Análisis de las Relaciones Sociales*. Doctoral Thesis. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Peña-Marín, Cristina (1989). "Subjetividad y Temporalidad en el Relato". *Le Temps du Récit. Recontres 3*. Madrid: Casa de Velázquez, 157–167.
- Pozuelo Yvancos, Jose Maria (2007). "Semiótica del Espacio en la Novela: el Capítulo XIII de la Regenta". *Teoría-Crítica Homenaje a la Profesora Carmen Bobes Naves*. Eds. M. A. Garrido Gallardo & E. Frenchilla Díaz.

- Madrid: Editorial Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 402-411.
- Roca Roca, Eduardo & Alcázar y Morris, Federico (2013). “La Mujer en el Entorno de Galdós”. *Galdós y el Siglo XX*. VIII Congreso Internacional Galdosiano, 450-475.
- Schifter, Sara E. (1982). “La Loca, la Tonta, la Literata: Women’s Destiny in Clarín’s La Regenta”. *Theory and Practice Feminist Literary Criticism*. Edits. G. Mora & K. S. Van Hoof. Michigan: Biligual Press/Editorial Bilingual, 229-241.
- Schmid, Wilhelm (2017). *Aşk*. Çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sellés, J. Fernando (2013). “El Amor: Pasión, Sentimiento, Estado? Revisión de Relevantes Tesis del Siglo XX”. *Endoxa: Series Filosóficas*, 32: 107-131.
- Simmel, Georg (1995). “Aşk Üzerine Parçalar”. Çev. B. Gülmez. *Cogito: Aşk*, 4, 167-187.
- Sobejano, Gonzalo (1991). *Clarín en Su Obra Ejemplar*. Madrid: Editorial Castalia.
- Sociás Colomar, Margarita M. (2004). “Otras Heroínas de la Narrativa del XIX. La Mujer en los Cuentos de Clarín”. *Leopoldo Alas “Clarín” en su Centenario (1901-2001): Espejo de una Época*. Coord. M. P. García Pinacho & I. Pérez Cuenca. Madrid: Universidad de San Pablo.
- Spinoza, Benedictus (2016). *Etika*. Çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi.
- Torres Muro, Ignacio (2001). “Clarín Jurista”. *Boletín de la Biblioteca del Ateneo*, 11.
- Unamuno, Miguel D. (2009). *Del Sentimiento Trágico de la Vida*. Salamanca: Fundación Antonio de Castro.
- URL-1: Olías, Teresa A. (2019). “La Infidelidad de la Mujer en la Novela de Fines del Siglo XIX”. *Acalanda*. <https://acalanda.com/2019/01/08/la-infidelidad-de-la-mujer-en-la-novela-de-fines-del-siglo-xix/> (Erişim: 23.12.2021).
- URL-2: López Mondéjar, L. “Histeria, Literatura y Psicoanálisis: Ana Kareninda, Ana Ozores y Emma Bovary”. *Átopos*. [http://www.atopos.es/images/documentos/histeria\\_literatura\\_psicoanalisis.pdf](http://www.atopos.es/images/documentos/histeria_literatura_psicoanalisis.pdf) (Erişim: 08.01.2022).

- Valdivieso, Teresa (2003). “Carme Riera: Una Indagación Crítica”. *Confluencia: Revista Hispánica de Cultura y Literatura*, 19(1): 92-102.
- Yakupoğlu, M. Mukadder (2004). “Batı Düşüncesinin Temel İkilemi Olarak Aşk ve Cinsellik”. *Doğu Batı: Aşk ve Batı*, 27: 12-26.
- Yela Garcia, Carlos (2000). *El Amor Desde la Psicología Social. Ni Tan Libres Ni Tan Racionales*. Madrid: Pirámide.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

**Yazarın Notu:** Bu makale Prof. Dr. Nil Ünsal danışmanlığında Nur Gülümser İlker tarafından yazılan ve savunulan “La Regenta ve Doña Perfecta’da Toplum ve Kadın” (2021) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

**Teşekkür:** Yazar, tez danışmanı Prof. Dr. Nil Ünsal’a teşekkür eder.

**Etik Kurul Belgesi:** Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

**Çıkar Çatışması Beyanı:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

*The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:*

**Author’s Note:** *This article was produced from the doctoral thesis titled “Society and woman in La Regenta and Doña Perfecta” (2021) written and defended by Nur Gülümser İlker under the supervision of Prof. Dr. Nil Ünsal.*

**Acknowledgment:** *The author thanks to his thesis advisor Prof. Dr. Nil Ünsal.*

**Ethics Committee Approval:** *Ethics committee approval is not required for this study.*

**Declaration of Conflicting Interests:** *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*

## LÂLE MÜLDÜR'ÜN BUHURUMERYEM'İ

*Buhurumeryem of Lale Müldür*

Emel KOŞAR\*

### ÖZ

Lâle Müldür'ün şiirlerinin köklerine inildiğinde farklı kültürlerin izleri görülebilir. Müldür, okuruna şiirinin arkeolojik bir kazı gibi hazineler vaat ettiğini gösterircesine geçmiş medeniyetlerin aynası sayılabilecek metinler kaleme alır. Her sözcüğün, rakamın, işaretin hatta boşluğun bile anlam kazandığı Lâle Müldür'ün şiirlerinde büyük resme bakıldığında görülen/duyulan zenginlik metinlerarasılıkla sağlanır. Lâle Müldür'ün şiir coğrafyası tarihin, mitolojinin, tasavvufun ve kutsal kitapların izlerini taşır. Yüzyıllar öncesinin metinleri, değişmeyen insan tabiatının soluğunu okura duyurur. *Dîvânü Lûgâtî't-Türk*'ten Şeyh Gâlib'in şiirlerine birçok metni yeniden kuran-yorumlayan Lâle Müldür, kuantum fiziğinden coğrafyaya pek çok alanın kavramlarına şiirlerinde yer verir. Resim, sinema ve güzel sanatlarla soluk alan şiirlerin melankolik atmosferi başka dillere (Latince, İngilizce, İtalyanca) de açılır. Lâle Müldür'ün aldığı eğitimin izlerini taşıyan şiirler, onun zihin haritasını gösterir. Çiçeklerin/otların şifası, eski kültürlerdeki kullanım şekilleri, mitolojik hikâyeleri ve efsanevi yönleri Lâle Müldür'ün şiir dünyasını zenginleştirir. Lâle Müldür *Buhurumeryem*'de tarihî şahsiyetleri kutsal kitaplar odağında âdeta yeniden kaleme alır. *Buhurumeryem*, Müldür'ün şiirinin zenginliğini ve metinlerarasılıktan nasıl faydalandığını gösteren bir kitaptır. Bu çalışmada, Lâle Müldür'ün *Buhurumeryem*'de sembolik ifadeler ışığında hangi tarihî ve dinî metinlere gönderme yaptığı ve şiirini nasıl kurduğu incelenmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** *Buhurumeryem*, şiir, Hristiyanlık, Meryem, İsa.

### ABSTRACT

When the roots of Lâle Müldür's poems are traced, traces of different cultures can be seen. Müldür writes texts that can be considered as a mirror of past civilizations, as if showing that her poetry promises treasures like an archaeological excavation. The richness seen/heard when looking at the big picture in Lâle Müldür's poems, which every word, number, sign and even gap makes sense, is provided by intertextuality. The poetry geography of Lâle Müldür bears the traces of story, mythology, sufism, and the holy books. The texts of centuries ago announce the breath of the unchanging human nature to the reader. Lâle Müldür, who reconstructs/interprets many texts from *Dîvânü Lûgâtî't-Türk* to Şeyh Gâlib's poems, she includes the con-

\* Doç. Dr., İstanbul/Türkiye. E-posta: kosaremel@gmail.com. ORCID: 0000-0003-3178-5771.

cepts of many fields from quantum physics to geography in her poems. The melancholic atmosphere of the poems, which breathe with painting, cinema and fine arts, opens up to other languages (Latin, English, Italian) as well. The healing of flowers/herbs, their usage in ancient cultures, mythological stories and legendary aspects enrich the poetry world of Lâle Müldür. In this study, it will be examined which historical and religious texts Lâle Müldür referred to in light of its symbolic expressions in “Buhurumeryem” and how she constructed her poetry. Lâle Müldür re-writes historical figures in the focus of holy books in *Buhurumeryem* (Cyclamen). *Buhurumeryem* is a book that shows the richness of Müldür’s poetry and how she benefits from intertextuality.

**Keywords:** *Buhurumeryem*, poetry, Christianity, Mary, Jesus.

## **Giriş**

1980 sonrası Türk şiirinin öne çıkan şairlerinden Lâle Müldür, rüya atmosferine sahip şiirlerinde Divân edebiyatının yanı sıra Doğu ve Batı şiirinden de beslenir. Lâle Müldür’ün şiiri katmanlı bir yapıya sahiptir. Donanımlı okur, kültürel birikimi doğrultusunda bu katmanları aralayarak Lâle Müldür’ün şiirinin derinliğini sezebilir.

“Uzak Fırtına” şairi Lâle Müldür, çağrışım gücü yüksek sözcüklerle ördüğü şiirlerinde yağmurun sesini okura duyurur. Şair, şiirlerinde “su, deniz, okyanus, yosun, martı, mavi, yıldız, mor, cam, ayna, buz, imge” gibi tekrarladığı sözcüklerle mistik bir tablo çizer (Koşar, 2020: 176). “Büyü, buğu, yağmur” gibi sözcükler Lâle Müldür’ün şiirinin anahtarları olarak kabul edilebilir. Anahtarlarla açılan kapılar ise, şairin hayal gücünü yansıtan bir rüya âleminde farkıdır.

Lâle Müldür’ün mitolojiden ve farklı kültürlerden izler taşıyan şiirleri Latince, İngilizce, İtalyanca ve İspanyolca ifadelerle zenginleşirken okura yeni pencereler açar. Başka dillerdeki ifadeler okurun metni farklı şekillerde okuyabileceğini/alımlayabileceğini gösterir.

## ***Buhurumeryem***

1994’te yayımlanan ve iki bölümden (“Yıldız Madalyalı Masallar” ve “Buhurumeryem”) meydana gelen *Buhurumeryem*, (Müldür, 2021) Lâle Müldür’ün şiirinin zirvelerinden biridir. Defne Sökmen’e ithaf edilen “Buhurumeryem” adlı bölümün/nehir şiirin başında yer alan epigraf Behçet Necatigil’in “Korku Çiçekleri” (Necatigil, 2005: 219) şiirinden bir kıtadır: “Ne peygamberler, ne de çan çiçekleri/ Ne de buhurumeryem;/ Hep korku çiçekleri/ Oldu saksılarımızı süsleyen.” (Müldür, 2021: 111). On iki şiirden/bölümden meydana gelen “Buhurumeryem”; Meryem ve İsa odağında ilerler, Latince,

İngilizce, İtalyanca ve İspanyolca ifadelerle zenginleşir. Baharı müjdeleyen buhurumeryem; pembe, beyaz ve eflatun renklerinde narin bir çiçektir. Meryem'in İsa'yı doğururken tuttuğu çiçektir.

Buhurumeryemin diğer ismi Meryemana elidir. Eski kültürde göz kararması, baş ağrısı ve midesi bulantısı olan kişilere buhurumeryemin kökü sirke ve balla karıştırılarak ilaç şeklinde verilir. Buhurumeryem, tütsü olarak da kullanılır. Efsaneye göre Meryem, İsa'yı doğururken zorlanmış ve bir çiçek tutmuştur. Meryem'in tuttuğu çiçek sonradan el şeklini almıştır. Bu sebeple ebeler doğumları kolaylaştırmak amacıyla buhurumeryemden yararlanırlar (Pala, 1999a: 73-74). İsa'nın Meryem'den babasız olarak doğması bir mucizedir. İsa, Cebrail'in Meryem'e üflediği ruhtur. Bu sebeple İsa dokunduğu her şeye can verir ve ölüleri diriltir. Körlerin gözlerini açar, çamurdan kuşlar yapıp onlara can vererek uçurur, bebekken konuşur ve su üstünde yürür. İsa, melekler tarafından göğün dördüncü katına çekilmiştir (Pala, 1999b: 211-212).

Buhurumeryem'in birinci bölümünde; Meryem, melek, keşiş, haç, kilise, ikona ve on üç sayısı Hristiyanlığı sembolize eder. On üç sayısı Hristiyanlıkta uğursuz ve lanetlidir. İsa'nın çarmıha gerilmesinden önceki son akşam yemeğinde on iki havari ve İsa'yla birlikte toplam on üç kişi bulunmuştur. Meryem'in İsa çarmıha gerildikten sonra on veya on üç yıl yaşadığı yönünde rivayetler vardır. Bu sebeple şiirde geçen "on üç ay/yıl" ifadesi Meryem'in oğlu İsa'yı kaybettikten sonraki acı dolu zamanı simgeler:

13 aylı yıl ayırdı bizi.

...

Kara saten bir çarşafa

altın bir haç çiziyorum senin için.

Yokluğunu böyle ifade edebilirim ancak (Müldür, 2021: 113).

Şiirdeki "kederli, ürkünç rüzgârlar, kara saten çarşaf, kara yağız atlar" metnin soğuk ve karanlık sesine eşlik eder. "Muhammedî bir gül" ifadesi ise, Hz. Muhammed'i simgeleyen gülün birdenbire büyümesini ve İslâmiyet'in doğuşunu müjdelir. Şiir, Hristiyanlık kadar İslâmiyet'ten de izler taşır:

Neden bitecek şeyler başlatılır ki sevgilim

neden Muhammedi bir gül birdenbire büyür

neden gözyaşı büyüklüğünde dolular dökülür? (Müldür, 2021: 113).

Efsanevî ve mucizevî bir atmosferin hâkim olduğu anlatımcı şiirdeki mistik eda, buhurumeryem etrafında şekillenir. Tarihî ve dinî kavramlar üzerine kurulmuş şiirdeki motiflerin kültürel çağrışımları metni derinleştirir. Mer-

yem ve İsa odağında kaleme alınan şiirde, tarihî ve dinî metinlere göndermelerle parça-bütün ilişkisi (anne-çocuk ilişkisi) sorgulanır.

Efsaneye göre Meryem iki kat olmadan görünmeyen, çok ince bir iplik kullanır (Pala, 1999c: 271). Buhurumeryem’de Meryem’in ipliyle bağlı geçen on üç yıl, onun acısının görünürlüğünü/büyüklüğünü gösterir. Melankolinin on dokuzuncu haftası ise Meryem suresini (Meryem suresi [Kuran-ı Kerim’in 19. suresi] doksan sekiz ayettir. Meryem’in hamileliği ve İsa’nın doğumu anlatıldığı için bu isimle anılır.) hatırlatır:

Her melek zalimdir. Meryem’in ipliyle  
bağlı geçen o 13 ay. 13 aylı yıl  
ayırıldı bizi nedenini bilmediğim  
korkunç melekler. Melankolimin 19. haftasıydı (Müldür, 2021: 113).

İslam’da üstün özellikleri sebebiyle yüceltilen, itaat ve iffet sembolü bir kişi olarak görülen Meryem, Hristiyanlıkta “tanrı doğuran” olarak tanımlanmakta, onun da İsa gibi aslî günahattan uzak olduğuna ve öldükten sonra gökyüzüne yükseldiğine inanılmaktadır (Harman, 2004: 236).

Hristiyanlıkta “yaratılışın sembolü” Meryem’in bakireliği, kutsallığı, günahsız olması vurgulanır. Buhurumeryem’de “Meryem Ana” ve “Bakire Meryem” olarak anılan Meryem’in günahsızlığından yola çıkan şiir öznesi kendi günahlarını sorgular:

Bilmiyorum belki büyük bir günah  
işledik. Ben keşif giysilerime sarınıyorum.  
13 ay böyle geçecek işte. Güneydeki  
Haç Yıldızı bize kara kara gülümseyecek (Müldür, 2021: 114).

Hristiyanlıkta ibadetlerde ve dualarda Meryem’in ismi çok sık geçer. Kiliselerde Meryem Ana heykelleri ve ikonalar (İsa’nın, Meryem’in, meleklerin ve kutsal olayların resmedildiği duvarlara veya ahşap levhalara yapılan dinî tasvirler.) bir arada yer alır. Hristiyanlar ikonalara ve heykellere bakarak dua ederler. Buhurumeryem’de şiir öznesi, ikona kızların o ve sevgilisi için dua ettiğini söyleyerek duanın yönünü değiştirir:

Kiliselerde ikona kızlar bizim için  
dua ediyor. Dışarda korkunç bir  
dolu yağıyor ipimizi sürükleyen  
meleklerden daha da korkunç (Müldür, 2021: 114).

İnsanlar dua okuyarak günahlarından arınmak isterler. Şiir öznesinin ellerini yıkamak istemesi de günahlarından arınma çabasını gösterir:

Ellerimi temizlemek isteyeceğim  
geri dönmek belki de.

Geri de dönemeyeceğim (Müldür, 2021: 114).

Buhurumeryem'in birinci bölümünün sonundaki Latince ifade "O sole mio! O Sole Negre!" (Ah güneşim! Ah güneş Negre!) Lâle Müldür'ün şiirinin başka dillere/kültürlere açıldığını kanıtlar. "Negre" (siyah) "Kara Güneş"i (Batı'da melankolinin simgesidir. Doğu'da ise Kara Güneş [Nur-ı Siyah], sufinin vahdet-i vücutla ulaşmaya çalıştığı mertebedir [huzur, mutluluk]) hatırlatır.

Şiir de sanat da Meryem'in doğum sancısına benzer bir sancının ardından ortaya çıktığı için Buhurumeryem'de şiirle İsa'nın doğumu özdeşleşir. Böylece Buhurumeryem'de bütün yolların İsa'ya çıktığı söylenebilir.

"Buhurumeryem'in ikinci bölümünde, sessizliğe bürünen şiir öznesi duayı andıran ifadelerle ölümsüz sevgisini vurgulayarak Hristiyanlıkta koruyucu vasfı öne çıkan Mikail gibi meleklerin yardımını ister ve büyük bir dinî sır gibi her şeyi saklar. Ayazmadaki suyla yıkanır gibi sessizlikle arınır. Adamın Tanrı'yı, kadının da adamın Tanrı'yı sevişini sevmesi yine İsa'yı hatırlatır:

Ve Adam Tanrı'yı sevdi

Ve Kadın Adam'ın Tanrı'yı sevişini sevdi (Müldür, 2021: 115).

Şiirde yer alan melekler (St. George, Mikail ve Ameşa Spenta) dinler tarihinde özellikle Hristiyanlıkta mucizelerle birlikte anılmaktadır. Circîs, Hristiyanlara göre St. George diye bilinen azizdir. Üç defa öldürülür ve yeniden dirilir; bu arada çeşitli mucizeler gösterir (Tümer, 1993: 26). Mikail ve Cebraîl, ahir zamanda Mesih'e refakat edenler arasında yer alacak ve kötülerle mücadele edecektir. Mikail buzdan, Cebraîl ise ateşten yaratılmıştır, ancak bir arada bulduklarında birbirlerine zararları dokunmamaktadır. Şeytana, diğer meleklerle ve Âdem'e secde etmelerini emreden Mikail'dir. O, gökyüzünün anahtarlarının muhafızı ve ahirette ölüleri dirilişe davet edendir. Hristiyanlıkta yakarışlarda Tanrı ve bakire Meryem'den sonra Mikail'in anılması ona verilen önemi göstermektedir (Cebeci, 2005: 45-46). Zerdüştlükteki en eski Zend-Avesta metinlerinde Ahura Mazda'nın yanında Ameşa Spenta (kutsal ölümsüzler) adlı altı baş meleğin bulunduğu belirtilmektedir. Adları Vohu Manah (iyi düşünce), Aşa Vahişta (en iyi hakikat), Spenta Armaiti (itaat), Khşatra Vairyâ (arzu edilen egemenlik), Haurvatat (mükemmeliyet, bütünlük ya da sağlıklı olmak) ve Ameretat'tır (ölümsüzlük) (Erbaş, 2004: 37-39). George, Mikail ve Ameşa Spenta, şiirin Hristiyanlıkla



bağını güçlendiren ve metni derinleştiren meleklerdir. İyiliği ve kötülükle savaşmayı simgelerler.

“Buhurumeryem”in üçüncü bölümündeki *King James İncili*’nden alıntı (O my people, what have I done unto thee) (Müldür, 2021: 116) metne kutsal bir hava katar. Kendisini Rilke’nin “Ey Güçlü Yıldız”ındakine (Rilke, 2010: 138) benzer şekilde “Aşk Rahibesinin büyük yıldızı Meryem”e benzeten şiir öznesi, misafir beklemediği için Cebrail’e (Ahd-i Cedid’de Meryem’e görünür ve ona İsa’yı müjdeler) (Yavuz ve Ünal, 1993: 202-204) kirli havlusuyla yakalanmış Voluptas (Haz Tanrıçası) gibi günahkâr bir telaşla ve Hristiyanlığın en büyük şiiri olarak kabul edilen Dante’nin sürgündeyken kaleme aldığı *İlâhî Komedya*’nın (1472) Araf (V. Kanto) bölümünden alıntıyla haykırır:

Ricorditi di me, che son la Pia; [Pia olan beni hatırla]

Ricorditi di me [Beni hatırla] (Müldür, 2021: 116).

*İlâhî Komedya* Batı’da *Kitâb-ı Mukaddes*’ten sonra en çok okunan eserlerden biridir. *İlâhî Komedya* epik bir eserdir. Kitabı oluşturan manzume, otuz üçer (İsa’nın öldüğü zamanki yaşı) şarkıdan (canto) meydana gelmiş onar bölümlü üç ilahiden (cantica) ibarettir ve bir girişle birlikte şarkıların sayısı 100’e tamamlanmıştır. Her şarkı 130-140, şiirin tamamı ise 14.233 mısradır (Giriş ve Cehennem 4720, Araf [günahlardan temizleme yeri] 4755, Cennet 4758); on bir heceli olan mısralar kendi aralarında üçlü kafiyeli “üçlükler” halinde gruplandırılmıştır. Dante’nin üç rakamına önem vermesinin nedeni teslis inancına olan bağlılığıdır (Şakiroğlu, 2000: 68-70). *İlâhî Komedya*’da Dante, cennete ulaşarak genç yaşta ölen sevgilisi Beatrice tarafından karşılanır ve cenneti oluşturan dokuz kat gökte dolaştırılır. Hz. Meryem’in aracılığıyla arş-ı alada Allah’ın cemalini müşahede etmek mazhariyetine nail olur (Şakiroğlu, 2000: 68-70). “Buhurumeryem” de ölüm sonrası yolculuğu konu alan *İlâhî Komedya* gibi semboller (kutsallık, göğe yükselme) ve rakamlar/sayılar (üç, dokuz, on dokuz) üzerine kuruludur. Buhurumeryem’de de *İlâhî Komedya*’daki gibi Meryem’in kutsallığı vurgulanır.

Buhurumeryem’in dördüncü bölümünde, Ezra Pound’un *Kantolar*’ından (2020) alıntı yapılarak frambuaz ülkesi ve Kudüs Bakireleriyle Meryem’in İsa’ya hamile kalmadan önceki dönemi (Kudüs’teki dönemi) tasvir edilir:

kayısı çiçekleri

doğudan batıya esiyor,

onların düşmesini engellemeye çalıştım (Müldür, 2021: 117).

*İlâhî Komedya*’da da kuzey yarı kürenin merkezinde Kudüs vardır. Lucifer’in (baş şeytan) gökten düşerek açtığı çukurun (cehennemin) girişi Ku-

düs'ün altındadır (Dante Alighieri, 2011: 18). Buhurumeryem, *İlâhî Komedyâ*'ya göndermelerle ilerleyen bir metindir. *İlâhî Komedyâ*'da şairin tasvir ettiği cehennem, aşağıya doğru inildikçe daralan ve iç içe dokuz kattan (daireden) meydana gelen bir çukurdur. Cehennem, İsa'nın yaşadığı kutsal Kudüs şehrinin altındadır (Dante Alighieri, 2011: 19). Buhurumeryem'de de Kudüs'ün Meryem ve İsa sayesinde cehennemden cennete dönüşen hâli resmedilir.

Buhurumeryem'in dördüncü bölümünde, İsa'nın öldükten dört beş gün sonra dirilttiği Lazarus'tan (Harman, 2000: 465–472) ve Dekadanlardan (19. yüzyıl sonlarında Fransa'da ortaya çıkan ve klasik düzenin dışına çıkan sanatçılar) bahseden şiir öznesi, Meryem gibi bir oğul doğurmak ve her şeyi unutmak ister. Şiir öznesi, İspanyolca ifadeyle “contra natura” (doğaya karşı) bir tavır alır ve kurulu düzenden çıkmak ister. Şiir, Meryem için bir “eleji” (ağıt) niteliğindedir.

Buhurumeryem'in beşinci bölümünde, Meryem'in (Mariam) ailesi ve çevresi ayrıntılarıyla tasvir edilirken Al-i İmran (Kuran-ı Kerim'in üçüncü suresi) suresinin 42. ayeti alıntılanarak onun seçilmiş kişi olduğu, oğlu İsa'nın ölümüne tanıklığı ve günahsızlığı vurgulanır:

Ey Meryem, gerçekten Allah seni seçkinledi,  
arıttı ve çağındaki milletlerin  
kadınlarına üstün kıldı (Müldür, 2021: 119).

Şiirde, Meryem'in ailesinden bahsedilirken Meryem suresinin (Kuran-ı Kerim'in 19. suresi) 28. ayetine gönderme ve Rilke'nin “Cinnet”inden (Rilke, 2010: 53) de alıntı yapılır:

Marie, sen kimsin öyleyse?  
Kraliçe! Kraliçe! (Müldür, 2021: 120).

Buhurumeryem'in altıncı bölümünde, “malihülya” (karasevda, kutuntu) ve “memorabilia” (hatıra) sözcükleriyle aşkın unutulmazlığı ve zamanı aşan tutkusu ifade edilir. Şiir öznesi, yaralı tarih meleği gibi zaman fırtınasında geçmişten geleceğe sürüklenir. Ölümsüz aşkı simgeleyen Euridike (Yunan mitolojisinde, Orfe'nin kavuşmak istediği sevgilisinin adıdır) gibi dokunulmaz olmak ister. Şiirdeki ve mitolojik hikâyedeki kayıp sevgili, karanlıktan aydınlığa yükselme ve geriye dönüp bakma gibi semboller aşkın sonsuzluğunu gösterir.

Şiirde, Rilke'nin “Orpheus, Euridike, Hermes”inden (2010: 92) alıntı yapılır. Ayrıca Walter Benjamin'in Klee'nin “Angelus Novus” adlı bir tablosundaki geleceğe sürüklenen tarih meleğinden bahsettiği “Tarih Kavramı Üzeri-

ne” (Benjamin, 1993: 93) yazısına gönderme yapılır, geçmiş ve gelecek sorulanır:

Ve birdenbire,  
tanrı elinden tutunca, acı bir  
çığlıkla söyleyince şu sözleri: “Geri baktı!” –  
bir şey anlamadı, dedi yavaşça: “Kim?” (Müldür, 2021: 121).

Buhurumeryem’in yedinci bölümünde, Meryem’in dedelerinin alnında yazan parola (MHMD) Hz. Muhammed’i simgeler. Şiir öznesine göre Meryem sadece İsa’nın annesi değil, aynı zamanda Hz. Muhammed’in habercisidir. Meryem’in bakireliği, İsa’yı doğurması ve İsa’nın Tanrı’nın oğlu olması inci-istiridye ilişkisiyle ifade edilir. İnci, İsa’nın simgesidir:

Meryem’in inci doğumu  
Derler ki istiridye bazan suyun üzerine çıkar  
göksel bir tohum gibi yağmuru içine çeker  
Derler ki inci melankoliye iyi gelir  
Delinmemiş, bakire inciler... (Müldür, 2021: 122).

Buhurumeryem’in sekizinci bölümünde, Meryem’in diğer dillerdeki isimleri geçer ve Basra’da doğan, ölünceye kadar bekâr kalan sufi şair Rabia el-Adeviyye’nin evliliği ilâhî aşkın önünde perde olarak görmesine (Feridüddin Attar’ın Rabia’yı “Hz. Meryem’in naibi” şeklinde tanıtmaması ve Rabia’nın bekâr kalması, Batılı yazarların onu Pelagia, Avilalı St. Teresa gibi Hristiyan azizleriyle karşılaştırmalarını sağlamıştır) (Küçük ve Ceyhan, 2007: 380-382) gönderme yapılır:

Bir zikir seansında  
aştan ölüverdi... (Müldür, 2021: 123).

Buhurumeryem’in dokuzuncu bölümünde, evrenin dört unsurdan (anasır-ı erbaa: toprak, su, hava, ateş) meydana geldiği söylenerek söz konusu unsurlarla Hz. Muhammed’i simgeleyen gül tasvir edilir. Çünkü her unsura yansıyan Hz. Muhammed, evrenin özüdür:

Gül: ateşte yanar  
susuz kurur  
havasızlıktan boğulur  
mermerde donar (Müldür, 2021: 124).

Buhurumeryem’in onuncu bölümünde, “tuz ve beyaz at”, İsa’nın simgesidir. “Yaratılanı yaratana tercih etmek” tasavvuftaki yaratıcı-yaratılan ilişkisini sorgulayan bir ifadedir. Önceki şiirlerdeki gibi dinler (Hristiyanlık,

İslamiyet) iç içe geçer. “Ave Maria” ise (“Selam Sana ey Meryem”: Bir Katolik dua) Nerval’e selam veren, unutmaz beni çiçeğiyle bezenmiş şiiri duaya yaklaştırır:

Nerval kilisede Zavallı Ölü Meryem’in önünde  
af dilerken üstünde Allah, Mohamed, Ali yazılı  
yüzüğünü düşürünce birden bütün mumlar yanar  
ve Ave Maria başlar (Müldür, 2021: 125).

*İlâhî Komedyâ*’nın “Cennet” bölümünde Beatrice-Dante ilişkisi, anne-bebek ilişkisi gibidir. (Dante Alighieri, 2011: 24). Buhurumeryem’de de Meryem ve İsa odağında sevilen/Tanrının ışığını yansıtan kadın-erkek ilişkisi anlatılır.

Buhurumeryem’in on birinci bölümünde, şiir öznesi canlanmakta olan bir atın parçası, bulutun özü olduğunu ve meleğin içinden geçtiğini hayal eder. Mistisizmin hâkim olduğu şiirde, yaradılışa şahit olma hissi öne çıkar.

Buhurumeryem’in on ikinci bölümündeki şiir öznesi ise, Müslümanlığı sonradan kabul eden Cat Stevens’in (Yusuf İslam) “Lady D’Arbanville” adlı şarkısını okuyarak Orta Doğu’daki kadınların bekâret sorunlarını sorgular. Şiirde geçen Hristiyanlığın ilk döneminin en önemli kişilerinden olan Barnaba (Barnabas), Levi soyundan Kıbrıslı bir Yahudi ailenin üyesidir. Asıl adı Yusuf’tur. Teslisi, enkarnasyonu reddettiği ve Hz. Muhammed’in geleceğini müjdelediği için Müslümanlar tarafından sahipsiz kabul edilen Barnaba İncili, kanonik İnciller ve Hristiyan akidesiyle çeliştiği gerekçesiyle Hristiyanlar tarafından reddedilmekte, uydurma olduğu, hatta 16. yüzyılda Müslüman olmuş bir Hristiyan tarafından yazıldığı iddia edilmektedir (Cilacı, 1992: 76-81). Şiirde dünyanın dört ayrı yerinde gizlenen, dört nüshası olduğu bilinen Barnabas İncili’nin ilk cümlesi alıntılanarak metin derinleştirilir ve gizemli bir hale bürünür.

Şiirin sonundaki mısralar, ismin kişi ölse bile yaşamaya devam ettiğini gösteren ve ismi/kişiyi sonsuzlukta mekanlaştıran ifadelerdir:

daha sonra da isim gibi  
süresiz bir mekâna giriyorlar (Müldür, 2021: 133).

### **Sonuç**

Lâle Müldür’ün nehir şiir olarak tanımlanabilecek Buhurumeryem’ine ismini veren çiçeğin efsanevî hikâyesi kitaptaki şiirlerin kültürel alt yapısını meydana getirir. Üç, dokuz gibi rakamların özellikle Hristiyanlıktaki sembolik anlamları doğrultusunda yorumlanabilecek Buhurumeryem’de tasavvufun

da esintisi hissedilir. Buhurumeryem’de Meryem’le özdeşleşen ve Meryem’le benzemek isteyen şiir özneleri Meryem’in hayat hikâyesi ve İsa’nın mucizeleri odağında tarihi yeniden üretirler. Buhurumeryem’de özellikle on üç sayısının Hristiyanlıktaki sembolik anlamları doğrultusunda Meryem’in ve İsa’nın hayatları resmedilir. Tarihin ve kutsal hikâyelerin yeniden yazıldığı/ yorumlandığı şiirlerde, mistik atmosferi besleyen lirik eda, şairin hayal gücüyle zenginleşir. Kadın (Meryem) merkezli şiirlerde; anne-oğul ilişkisi, aşk, günahattan arınma, günahsızlık; kutsal kitaplara ve Dante’nin *İlâhî Komedya*’sına göndermelerle işlenir. Melankoli temalı “Buhurumeryem” *İlâhî Komedya* gibi sevgiliye yakılan ağıtı, mitoloji, tarih ve kutsal metinlerle donatılan düşsel bir seyahati/kara güneşi andırır. Metin içinde metinlerden meydana gelen Buhurumeryem; *İlâhî Komedya*’dan, Kuran-ı Kerim’den ve İncil’den alıntılarla zenginleşir. Buhurumeryem, Meryem ve İsa odağında sembollerle, tarihî/dinî metinlere göndermelerle, metin içinde metin ve parça-bütün ilişkisi üzerine kurulmuştur. Dante’nin *İlâhî Komedya*’sı gibi tarihin ve dinî öğretilerin ışığında ilerleyen Buhurumeryem’de, şiirin metinlerarası bir tür olduğu vurgulanarak metinlerin birbirlerini aydınlattıkları görülmür. Buhurumeryem’de kişi ve olaylar arasındaki bağları kuran-koparan-sorgulayan ifadelerde metnin çok anlamlı yapısı öne çıkar. Kelimelerin kişinin bilinçaltındaki katmanları yansıtan çağrışımları tarihî metinlerin şiir gibi kurgulanabilen/yapılan bir tür olduğunu gösterir.

### **Kaynakça**

- Benjamin, Walter (1993). “Tarih Kavramı Üzerine”. *Son Bakışta Aşk*. Haz. Nurdan Gürbilek. İstanbul: Metis Yayınları, 85-106.
- Cebeci, Lütfullah (2005). “Mikail”. *İslâm Ansiklopedisi, C.30*. İstanbul: TDV, 45-46.
- Cilacı, Osman (1992). “Barnaba İncili”. *İslâm Ansiklopedisi, C.5*. İstanbul: TDV, 76-81.
- Dante Alighieri (2011). “Önsöz”. *İlahi Komedya*. Çev. Rekin Teksoy. İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 9-27.
- Erbaş, Ali (2004). “Melek”. *İslâm Ansiklopedisi, C.29*. Ankara: TDV, 37-39.
- Harman, Ömer Faruk (2000). “İsa”. *İslâm Ansiklopedisi, C.22*. İstanbul: TDV, 465-472.
- Harman, Ömer Faruk (2004). “Meryem”. *İslâm Ansiklopedisi, C.29*. Ankara: TDV, 236-242.

- Koşar, Emel (2020). “Lâle Müldür”ün Şiiri: Mitolojik Şarkı”. *Şiirin Nabzı-Modern Türk Şiiri Üzerine Yazılar*. İstanbul: Kesit Yayınları, 176-180.
- Küçük, Hülya ve Ceyhan, Semih (2007). “Rabia el-Adeviyye”. *İslâm Ansiklopedisi, C.34*. İstanbul: TDV, 380-382.
- Müldür, Lâle (2021). *Bu Hurumeryem*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Necatigil, Behçet (2005). *Şiirler*. Haz. Ali Tanyeri ve Hilmi Yavuz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Pala, İskender (1999a). “Buhûr-u Meryem”. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 73-74.
- Pala, İskender (1999b). “İsa”. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 211-212.
- Pala, İskender (1999c). “Meryem”. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 271.
- Pound, Ezra (2020). *Kantolar*. Çev. Efe Murad. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Rilke, Rainer Maria (2010). *Seçilmiş Şiirler & Duino Ağıtları*. Çev. A. Turan Of-lazoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Şakiroğlu, Mahmut H. (2000). “İlâhî Komedyâ”. *İslâm Ansiklopedisi, C.22*. İstanbul: TDV, 68-70.
- Tümer, Günay (1993). “Circis”. *İslâm Ansiklopedisi C.8*. İstanbul: TDV, 26.
- Yavuz, Yusuf Şevki ve Ünal, Zeki (1993). “Cebraîl”. *İslâm Ansiklopedisi, C.7*. İstanbul: TDV, 202-204.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

**Etik Kurul Belgesi:** Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

**Çıkar Çatışması Beyanı:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

*The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:*

**Ethics Committee Approval:** *Ethics committee approval is not required for this study.*

**Declaration of Conflicting Interests:** *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



## TARİHTEN KURTULMAK: TURGUT UYAR'IN “TERZİLER GELDİLER” ŞİİRİNDE TARİH VE KENTLEŞME

Be Freed from History: Urbanization and History in Turgut Uyar's Poem of the  
“Terziler Geldiler”

Tuğrul BAKIR\*

### ÖZ

“Terziler Geldiler” Turgut Uyar'ın *Dünyanın En Güzel Arabistanı* kitabının ardından yayımlanan şiirlerinde çokça görülen köy-kent, kırsal-şehir karşıtlığı üzerine kurulmuştur. Şiirin alt metninde uygarlık ve liberal ekonominin Türkiye'ye girişinin köyden kente göç edenler nezdindeki yansımaları aktarılmıştır. Şiirde dekor olarak kullanılan kent ve atın bulunduğu kırlar şairin duygularını keskinleştiren nesnel dekorlara sahiptir. Bu yönüyle şiirde nesnel bağlantı bulunur. Şiirdeki iki farklı sembol üzerinden Türk toplumunun geçirdiği dönüşümleri okuyabiliriz. Sembol dilinin çözülmesiyle iki farklı dünya ve zamanın şair üzerinde bıraktığı duygusal etkiler açığa çıkar. “Terziler Geldiler” şairin *Tütünler Islak* kitabındaki diğer şiirlerinin temasını da oluşturan kapitalizm ve modernleşme eleştirisini içerir. Uyar, modernleşmenin bireyi gelenekten ve doğal hayattan kopardığını düşünmektedir. Yarattığı “altın çağ” ile Türk tarihinin geçirdiği merhaleleri tarih algısındaki değişimler çerçevesinde kendi bakış açısıyla yeniden değerlendirir. Yeni tarih algısıyla şair mevcut resmi tarih görüşünden uzaklaşmaktadır. Türkiye'deki kentleşme ve değişime maruz kalan kitlelerin bir örneği olarak moderniteden ve bunalım yaratan modern tarihten kurtulmanın yollarını aramaktadır. Türk tarihinden seçtiği mitik “Orta Asya Dönemi” ile distopik “Modern Türkiye”den zihinsel kaçış yaratmaktadır. Çalışmada nesnel bağlantı kavramından bahsedildikten sonra şiirdeki sembollerin ne olduğu belirlenerek Turgut Uyar'ın tarih ve kentleşme algısı “Terziler Geldiler” şiiri üzerinden çözümlenmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** kentleşme, modernleşme, göç, sembol, nesnel bağlantı.

### ABSTRACT

Turgut Uyar's “Terziler Geldiler” [The Tailors Came] poem has been established on the contradiction of village versus city or rural versus urban as it is appeared poems that were written after *Dünyanın En Güzel Arabistanı* poetry book. But in the subtext of the poem, civilization and the reflections of the liberal economy's entry into Tur-

\* Yüksek Lisans Öğrencisi. Hacettepe Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye. E-posta: tugrul\_4345@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-0519-679X.

key on those who migrated from the village to the city were presented. The urban used as a decor and countryside placed in the poem has objective decor which is sharpened feelings of the poet. On that sense, the poem has an objective correlation. We can read the transformation of Turkish society over two symbols placed in the poem. With the decoding of the symbolic language of the poem, the emotional effects of two different worlds and times on the poet are revealed. “Terziler Geldiler” contains criticism of capitalism and modernization which form the theme of other poems in the *Tütünler Islak* poetry book. While he thinks that modernization has detached the individual from tradition and natural life, he re-evaluates the “golden age” he created and the stages of Turkish history from his own perspective, within the framework of the changes in the perception of history. With the new perception of history, the poet moves away from the current official view of history. Thus, as an example of the masses exposed to urbanization and change in Turkey, it seeks ways to get rid of modernity and modern history that creates depression. He creates a mental escape from the dystopian “Modern Turkey” and creates mythical “Central Asian Period“. In this work, first of all, it will mention the objective correlation concept and then it has been solved the urbanization and history perception of Uyar in “Terziler Geldiler” by determining symbols.

**Keywords:** urbanization, modernization, migration, symbol, objective correlative.

## **Giriş**

Tarih birbiriyle ilgisiz ve kopuk olduğu düşünülen geçmiş olayların bir bütün olarak bir araya getirilmesidir. Böylece tarih, geçmişten günümüze yaklaşarak tarihsel süreçleri belgeler ışığından bir dedektif gibi inşa etmeye çalışır (Şimşek ve Safran, 2011: 320). Ancak bilimsel bir anlatı kurmaya çalışılan tarihin aksine edebî eserler insan deneyimini daha net yansıtmaktadır. Bu farkın oluşmasında tarihçinin inşa sürecinin sonunda ortaya çıkan ürünün, kurguyu çağrıştırması ve bilimsellikten uzaklaşması ihtimaline temkinli yaklaşması önemli rol oynar.

Tarihçiler, olayları; kişileri dışsal görünüşteki ve görelî bağlantıları merkezinde ele alırlar. Edebiyatçılar ise iç ve gerçek ideyi dile getiren anlam anlayışlarını belirlemeye çalışırlar (Kaygı, 1998: 49). Bu yüzden bir üst anlatı (metatarih) olarak ulus devletinin inşa süreçlerinde önemli rol oynayan tarih, bireysellik ve sıradanlığa yer vermeyerek soyut bir gerçeklik kurgusu yaratmaktadır. Ancak Annales Okulu'nun sosyal tarih anlayışı görüşüyle yükselmesi, sıradan insanın ve ihmal edilmiş kesimlerin geçmiş algısının anlaşılmasını tarihin hedeflerinden biri haline getirmiştir (Sönmez, 2010: 93-95). Tarih felsefesindeki böyle bir paradigma değişimi tarih disiplininin antropoloji, sosyoloji, dilbilim, psikoloji gibi disiplinlerden yararlanmasına olanak



tanımıştır. Edebî eserler de tarih biliminin yardımcı kaynakları arasına girmiştir. Belirli bir dönemin zeitgeistini (ruhunu) yansıttığı için her edebi eser aslında tarihsel olguların kurmacasıdır. Bu ilişkinin tam tersi edebiyat için de geçerlidir. Tarihî olaylar aynı zamanda edebi eserler için de önemli bir kaynaktır. Gündelik hayatta tarihsel dönüşümlerin bireysel düzeyde etkisi sanat eserleri ile anlaşılabilir. Bu durum objektivite ve tarih yazımı için sorun yaratsa da ortak anlatı nosyonuna sahip olmalarından yola çıkarak devrin sosyal yapısını anlamakta tarihçilere yardımcı olarak yeni olanaklar sağlamaktadır. Tarihçinin dönemi aydınlatma çabasının betimleme kısmı edebiyata kalmaktadır. Okur edebî eseri okurken kendini eser karakterinin yerine koyarak onun gibi olmak ister. Émile-Auguste Chartier, yaşadığı deneyimi şöyle aktarır:

Roman okurken düşüncelere yaslanarak kendimi kişilerin yerine koyar, giderek onların gizli yaşamını ve iç dünyasını oluşturan nesnelere, eylemlere ve duyguların perspektifini ortaya çıkarırım, romanla tarihin ayırımını anlarım. Tarihi bir oyuncu olarak değil de bir seyirci olarak okuduğum için, kişiler nesne gibidirler karşımda, düşünceleri hem soyuttur hem de okurken kurduğum düşüncelerden apayrıdır (1981: 77).

Ricouer'e göre "anlatıyla incecik de olsa bir bağı olmayan herhangi bir tarih mümkün olamaz." (Şimşek ve Safran, 2011: 328). Bu noktada tarih ve kurmaca metin arasındaki çizgiler kimi zaman kalınlaşmakta, kimi zaman ise incelmektedir. Özellikle Fransız İhtilali ve ardından gelen ulus devlet inşası programlarında hem tarihçiler hem de edebiyatçılar ulus inşa etme süreçlerinde birlikte hareket etmişlerdir (Anderson, 2006: 26-40). Fransız İhtilali'nden etkilenen milletlerden Almanlar arasında milliyet bilinci ile hareket eden Goethe, Schiller gibi romantik sanatçılar yeni bir Alman milleti yaratma ideali ile yola çıkmışlardır. Bu sanatçılar Kant ve Hegel'in Alman idealizmi felsefesini edebi eserlerde somutlaştırarak halka indirmeye çalışmışlardır (Bowie, 1990: 56). Kimi örneklerde ise edebi eserler tarihçilere yeni bakış açıları kazandırmıştır. Böylece iki disiplin arasında temas kurulmuştur. Ulus devlet inşa meselesi ve çerçevesinde ortaya çıkan kavramlar Osmanlı'ya 19. yüzyılın başında gelmeye başlamıştır. İlk kez *Takvim-i Vekayî*'de Sadık Rifat Paşa'nın kaleminden çıkan "hürriyet" kelimesi ve Mustafa Sami Efendi'nin "hubb-ı vatan ve millet" ifadeleri daha sonra Yeni Osmanlılar tarafından sürekli tekrarlanacaktır (Ülken, 2017: 58-59). Bu noktada Namık Kemal'in *Vatan Yâhut Silistre*, *Cezmi* gibi tiyatro ve romanlarında kullandığı şahıs kadrosu ve tezlerin bu ulusal program ve yeni bir insan yaratım süreci-

nin bir parçası olduğu belirtilmelidir. Her iki disiplinin insana ve belirli bir amaca yönelik olması yeni yaklaşımlar ve ortak temalar yaratılmasına olanak sağlamıştır. Edebiyat özele ve bireye odaklanarak, abartma tarafını da kullanarak dönemin ruhunu ve duygusal yapısını açıklar. Tarihsel gerçeklik edebî eserlerde yeniden yorumlanır. Türk romanında ve şiirinde Tanzimat'tan Cumhuriyet'e toplumsal tiplerin görülmesi yeni insan tipi yaratım programı ve yenileşme süreci ile doğrudan alakalıdır (Tekin, 2017: 116). *Felâh Bey ve Rakım Efendi* romanında iki zıt tip üzerinden “kültürel olarak Doğulu kalan Batılı” makul vatandaş prototipi yaratılmak istendiği düşünülebilir (Gürbilek, 2008: 47). *Çalikuşu* romanındaki öğretmen Feride ise yaratılmak istenen Cumhuriyet kadının ilk örneği olmuştur. Bu tiplerin temel motivasyonları, karşı çıktıkları ve karşılaştıkları meydan okumalar dönemin tarihsel ve sosyal yapısına göre değişmektedir. Ancak ortak olarak yazarların Batı'nın toplum ve kendi üzerinde bıraktığı etkileri açıklamak üzerine kuruludur. Burada hem dönemi değerlendirme hem de yargılama imkanına sahip olan yazarlar çoğunlukla eleştirel bir tavır takınmışlardır. İki disiplin arasındaki alışveriş ve paralel gidiş 1950'li yıllarda edebiyatta bireyselliğe yönelimle tersine dönmüştür. Milli devlet inşası ve ardından 1940'lı yıllarda ortaya çıkan toplumsal gerçekçiler edebiyatı araçsallaştırmışlardır (Kahraman, 2015: 74-75). Toplumcu gerçekçilere yanıt olarak ortaya çıkan İkinci Yeni Şiiri'nin belirli bir programı savunmak yerine “özel gerçekliğe” yönelmesiyle ideolojik fraksiyonların edebiyatı araç olarak kullanmasının önüne geçilmiştir. Bu değişim ideolojik bağlılık zorunluluğundan kurtularak daha serbest hareket eden yazarların özel tarih ve dönem algıları oluşturmasına olanak sağlamıştır. Turgut Uyar bir İkinci Yeni şairi olarak kendi tarih anlayışını *Dünyanın En Güzel Arabistanı* ve *Tütünler Islak* adlı şiir kitaplarındaki bazı şiirlerinde işlemiştir. İkinci Yeni dağıldıktan sonra şairler 1960'lı yıllarda bireysel olarak toplumsal içerikli şiirler yazmaya başlamışlardır. 1962 yılında basılan *Tütünler Islak* adlı eserde yer alan “Terziler Geldiler” adlı şiir gerek uzunluğu gerekse yapısı itibari ile Demokrat Parti Dönemi'nin sona erişini takip eden yıllarda dönemin bireysel eleştirisini içermektedir. İkinci Yeni şairleri simgesel, imgesel, soyut bir dil anlayışı ile şiirlerini kurmuşlardır. Hareket dağılsa da biçim olarak devamlılık ortaya çıkmıştır. Kapalı, soyut, çağırışma ve metaforlara yaslanan bu dil toplumcu gerçekçilerden farklılığı ve gelenekten uzaklaşmanın biçimsel yönünü gösterir. Ancak aynı durum şiirlerdeki öykülerin açıkça ortaya çıkarılması ve şairin amacının ne olduğu sorusuna yanıt verme olasılığını azaltmaktadır. Bu yüzden ancak ilk bakışta görülemeyecek detayların fark edilmesiyle şiir çözümlenebilir.

Bu makalede iki disiplinin anlatı yönünden politikleşme ve bir savunma aracına dönüşmesinin aksine bireyselleşmeyi göstermesi açısından “Terziler Geldiler” adlı şiir incelenmek için seçilmiştir. İkinci Yeni ile başlayan bu kırılma çoğalarak devam etmiştir. Yazar, bu yöntemle hem tarihi şiirine konu edinmiş hem de tarihin resmi nesnel anlatım sınırlılığını aşarak daha çarpıcı bir anlatım olanağı sunmuştur (Williams, 2002: 7). Böylece kendi düşünce anlayışına uygun olarak siyasal ve sosyal olayları değerlendirmiştir. Tarihsel olguları ele alırken toplumcu gerçekçilerin benimsediği Hegel ile başlayan tarihin lineer akışa sahip olduğu inancına uygun bir anlatımın aksine şiir, kişinin bilincindeki ani tarihsel sıçramalara göre belirlenmiştir. Böylece şiirde anlatıcı ve geleneksel düşünce biçimine sahip topluluklar için tarih ilerlemeci değil döngüsel olarak algılanmaktadır (Eliade, 2018: 150). Bu bakış açısıyla modernleşme öncesi toplulukların düşünüş biçimine yaklaşılmaktadır. Tarihten kurtulmak ya da tahammül edebilmek için ilkel insanlar kozmogoninin yenilenmesi ve mitik kaybolmuş cennete dönüşü arzulanmaktaydı. Şiirin yazıldığı 1950’li yıllarda bu düşünce geleneksel topluluklarda halen sürmekteydi. Bu geleneksel düşünceye sahip topluluklar hem tarihselciliği hem de “tarihi” reddetmektedirler. Tarihin reddedilmesi tarihî zamanın da ortadan kaldırılmasına yol açar. Kozmik, döngüsel ve sonsuz zaman değişimler, isyanlar, devrimler ve savaşlar ile bunalan insan için kaçış olanağı sağlar. Bu topluluklar için elit kesimin yaptığı “tarihe” uymak ya da ilkel olana ve doğaya kaçıştan başka seçenek yoktur (Eliade, 2018: 160-161). Türkiye’de köyden kente göç eden geleneksel topluluklardan olan ve İkinci Dünya Savaşı’nın yarattığı dehşet atmosferi ertesinde “tarihi unutmak” isteyen Uyar, bu sınıfın adeta sözcüsü gibi davranarak uzak bir zaman tasavvuruna dönmeyi idealleştirir. Bu yönüyle modern bir insanın tarihsel algısının dışına çıkarak arkaik ve ilkel insanın düşünüş biçimine uygun olarak ilerlemeci değil; geçmişe, altın çağa dönmeyi önceller. Altın çağ döneminde ise kendi düşünüş biçimine yönelik doneleri seçerek içinde bulunduğu dönemi eleştirir.

1950’li yılların atmosferinin ve tarihî dönüşümlerinin bireysel düzlemde anlaşılması açısından “Terziler Geldiler” şiiri uygun bir örnek olmaktadır. Dönemin sosyal yapısı, halkın hisleri ve yaşadığı şoklar şiir üzerinden entelektüel bir biçimde işlenmektedir. Böylece tarih metinlerindeki dönem çözümlenmelerinde sathi olarak verilen birçok olgu derinlemesine his dünyası ile birlikte aktarılmaktadır. Ayrıca ortaya atılan tarih tezleri ve dönemler arasındaki tarih algısı farklılıkları şiir içerisinde açıkça gözükmektedir. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Türkiye’de yaşanan hızlı değişim ve dönüşümlerin

birinci elden tanığı olarak şairin hissettiğı geçmiş ve şimdiki zaman algısı karmaşıklaşmıştır. Böylece şiir sıradan “köyden kente göç eden” vatandaşın hikâyesini aktarırken tüm Türk tarihinin muhasebesine dönüşmüştür. Şiirde incelemeler sonucunda dönem ile ilgili altı eleştiri yapıldığı tespit edilmiştir. Bunları şöyle sıralayabiliriz: 1. Modernleşme eleştirisi, 2. Kapitalizm eleştirisi, 3. Kentleşme eleştirisi, 4. Tüketim toplumu eleştirisi, 5. Statiklik eleştirisi, 6. Değişim eleştirisi.

Turgut Uyar’ın kendi yaşantısını ve hislerini bireysel olarak aktarması bize Cumhuriyet’in fikri güzergâhındaki ani değişimlerin etkisiyle yetişmiş bir bireyin bilincindeki tarih algısındaki parçalanmışlığı somutlama şansı tanımaktadır. Şiirin böyle işlenmesiyle toplumun geçirdiğı dönüşüme halkın tepkisinin ne olduğu sorusuna verilecek cevabı daha doğru bir şekilde aktaracağı inancıyla bu makale çalışması yapılmıştır. Resmi tarih algılarının değişen dünya ve toplum ile birlikte şartlara göre yenilenmesinin sonucunda tarih anlayışı da değişmektedir. Yazarın şiirdeki tepkiselliğı modernleşen bireyin umulduğu kadar mutlu bir hayata ulaşamamasından ileri gelmektedir. Bu yönüyle modernleşirken, kentleşirken, vaat edilenler ile gerçeklik arasındaki uçurum durumu yazarı her tür medeniyet ve ilerleme tasavvurunun ve “ilk medeniyet” düşüncelerinin karşısında yer almasına yol açmıştır. Makalede ortaya atılan ve kanıtlanmaya çalışılan hipotez “Terziler Geldiler” şiirinin ilk medeniyet düşüncesinin reddedildiğı ve mevcut tarih algısından kopuşu temsil eden bir şiir olduğudur. Gerçekleştirilen literatür taramasında Turgut Uyar’ın şiirinin tarih algısı yönünden henüz incelenmediğı görülmüştür. Şiirin çözümlenmesiyle tarihsel dönüşüm örneklerle şiir üzerinden gösterilecektir. Böylece Demokrat Parti Dönemi’nde yoğunlaşan köyden kente göç, dünya ile entegre olma süreçlerinin bireysel düzlemde ve iç dünyada yansımalarının daha iyi aktarılabilceğı savunulmaktadır.

Makalede ilk olarak “terzi” ve “at” sembolleri açıklanarak iki farklı zamanın nesneleştirilme süreci deşifre edilecektir. Şiirde toplumsal eleştirilerin yöneltildiğı olgular Türk tarihinden seçilen biri ütöpik (altın çağ), biri kaotik (modern zaman) iki zaman arasındaki karşılaştırmalar yoluyla daha net olarak gösterilmek istenmiştir. Dizelerin içerisine yerleştirilen semboller ile bu yönelimlerin izleri sürülebilir. Yazar şiirinde kaçış aracı olarak resmi tarih yapıcılarını ve kendi döneminden önceki edebi eser sahiplerine karşın alternatif ve kurgusal tarih inşaları yaratmaktadır. Şairin izlediğı bu yönteme uygun olarak zaman, mekân, kişi ve varlık olarak ikili karşıtlık ortaya çıkmaktadır. Karşıtlık şemasının çözümlenmesiyle dönemin insan üzerinde bıraktığı etki daha ayrıntılı olarak gösterilmeye çalışılacaktır.

## **1. Şiirin Sembolik Yapısı**

“Nesnel karşılık” kavramını ilk defa 1850 yılında literatüre kazandıran Allston’a göre, insan zihninde beliren duygu ve coşkuların nesnel bir karşılığı bulunmaktadır. Şair içsel algılayışından aldığı coşku ve duyuları dış dünyadan seçtiği nesnel dekorlar aracılığı ile okura daha çarpıcı bir biçimde aktarabilir (Griffiths, 2018: 645). Eliot ise kavramı şöyle tanımlar:

Coşkuyu sanat biçiminde dile getirmenin tek yolu, ona bir nesnel karşılık bulmaktır. Başka bir deyimle, o belirli coşkunun örneği olabilecek bir nesnel dizisi, bir konum, bir olaylar zinciri bulmaktır. Öyle ki, duysal yaşantı çerçevesinde algılanacak o olguların verilmesiyle coşku birdenbire uyandırılmış olsun. Shakespeare’in daha başarılı tragediyalarından herhangi birini incellerseniz, bu şaşmaz dengeyi görürsünüz (Eliot, 1987: 57).

Eliot’a göre insan ruhuna ait bir coşku sanat eserlerinde nesnel karşılıkları bulunarak daha çarpıcı bir şekilde yansıtılmış olur. İngilizcesi “objective correlative” olan kavram “nesnel karşılık”, “nesnel bağlantı”, “nesnel bağlantı” gibi farklı çevirilerle Türkçeye kazandırılmıştır. (Alkım vd., 1997: 226, 433) Turgut Uyar “Terziler Geldiler” başlıklı şiirde seçtiği söz öbeklerini, imgeleri ve dekoru yaşadığı bir ruhsal durumu yansıtmak için seçer. Uyar’ın bu yöntemi şiirde anlatma kaygısı taşıdığı için tercih ettiği düşünülebilir. Şiirde anlatma kaygısı taşıması, insanlık tarihinin geçirdiği süreçlere odaklanarak şiir yoluyla tarihsel bir dönüşümün bireysel yansımalarını da aktarmasına olanak sağlamıştır. Bu yönüyle şiir şairin bireysel hikâyesinin dışına çıkarak modernleşme eleştirisi ve dönemin ruhunu yansıtmaya aracılığı hâline dönüşmektedir.

Alaattin Karaca, çalışmasında Uyar’ın şiirinin yaşamla sıkı bir bağ içinde olmasının ve bu bağın kopmamasının şiirde somutlama yoluyla sağlandığını belirtir. Uyar’ın şiirindeki somutlama bir hikâye oluşturularak sağlanır. “Terziler Geldiler” şiirinde bu öyküyü bulabiliriz. Uyar “kişilerin somutlanması, elle tutulur hale gelmesi, ancak bir olay dizisinde, bir ‘sergüzeşt’te, kısaca bir öyküde mümkün olur” der (Karaca, 2016: 378). Karaca’nın yorumundan hareketle bu sergüzeştin bir şiir halinde daha çarpıcı hale geldiği inancının somut örneğini “Terziler Geldiler” şiirinde görebiliriz.

Modernleşme sürecinin kentleşme biçimlerine etkisi Batı ve bazı Doğu toplumlarında daha erken başlamış olmasına rağmen Türkiye’de gündelik hayata etkileri 1950’li yıllarda görülmektedir. Kırsal alanlardan kente göç eden asıl büyük kitlelerin ilk elden deneyimledikleri kent yaşamı, dönüşüm

geçirmeye başlamıştır. Kentleşme, göç gibi kavramların önem kazanması yine bu yılların sosyal hareketliliğiyle ilgilidir (Pamuk, 2021: 230-231). Türkiye tarihinde kentleşme açısından 1923-1950 yılları arasında kalan dönem “Düşük Kentleşme Dönemi” olarak tanımlanırken, 1950-1960 arası “Kırsal Çözülme Kaynaklı Kentleşme Dönemi” olarak tanımlanır (Yılmaz ve Çiftçi, 2011: 258-259). Göçün öznesi olan ve dönüşüm sürecini ilk elden yaşayan şair, “Terziler Geldiler” şiirinde somutlama ya da sembol yapılan varlıklar yoluyla içinde bulunduğu durumu daha çarpıcı olarak aktarmaktadır. Şiir boyunca görülebileceği üzere kentin şairin bilincindeki imgesi olumsuzdur. Şiirde kent şairin tabiriyle sevinçsizliğin, sonsuz çalgısızlığın bulunduğu, hüznün eksilmediği, içinde bulunan kişilerin titrek ve sabırsız olduğu bir yerdir. Şehirdeki terziler solgun ve yüzleri sararmış hâledir. Şehirde bulunan bölgeler karanlıktır, ortalığa saçılmış nesnelere bir çöplüğü andırmaktadır. Hareketsizlik ve durgunluk kente yön verir. Bu dekoru tamamlayan nesnelere oyulmuş yakalar, kolevlerinden artakalanlar, vatka pamukları, verevine şeritler, kopçalar, düğmeler, ilikler, iplik döküntüleri ve kumaş parçalarıdır. Güneş bile artık doğrudan görülmez (Uyar, 2016: 225-229). Karşıt olarak atın bulunduğu, bahsedildiği her yerde dekor iyimser bir tablo çizer. At çılgın ve sevinçlidir, ovayı mutluluğa boğar. İnsanların bayramıdır ve şölenlere konu olur (Uyar, 2016: 226-227). Uyar okuyucuya iki farklı duyguyu art arda yaşatır. Dekor değiştiğinde duygu da paralel olarak değişir. Böylece dekor nesnel karşılığın oluşmasını sağlar.

Turgut Uyar “Terziler Geldiler” başlıklı şiirde bilincinde karşılığı bulunan soyut bir duyguyu bir nesnede/varlıkta somutlar. Buna göre şiirde geçen at, Uyar’ın bilincinde sonsuzluğun, özgür bir kır yaşamındaki rahatlık halinin bir nesnesi olarak yer alır. Terzilerin yüceliğini, büyüklüğünü, güzelliklerini övdükleri at cinsi varlığımızı sürdüren gücün temsilcisidir. Hayatın heyecanı onda bulunur (Erdost, 1997: 33). Şiir içerisinde at ile ilgili tanımlamalar ve benzetmeler hep bu yönde kelimelerle kurulur: at sonsuzluktur, çılgındır ve istediği gibi cinsi duygularını özgürce yaşayabilir. Kentteki kültürün getirdiği sınırlar at için yoktur. Kişnemesi çılgındır. Uyar, kentte ve medeni dünyada yapamadığı eylemleri, toplumsal kurallar sonucu boğulan benliğinin özgürlüğe ulaşma çabasını atta kavramlaştırır. Bunu yaparken yarattığı paralel evren eski konargöçer Türk toplumunun belirli bir zamanda olmayan uzak geçmişini sembolize eden eylemler ve törenlerle daha duygusal bir atmosfere büründürülür. Atın hareketliliği sağlaması ve mesafeleri kat etme aracı olmasının yanı sıra atın merkezinde olduğu İslam öncesi Türk tarihinde var-

lığını sürdüren inanış biçimleri, mitolojik hikâyelere anımsatmalar yapılmaktadır.

At, Türk toplumundaki kutsallığının yanı sıra tüm toplumlarda ortak olarak enerjiyi, atılganlığı ve canlılığı taşıyan bir semboldür. Bu yüzden at rastgele seçilmiş bir varlık değildir. Türkler tarihsel olarak at ile özdeşleşmiştir. Ayrıca atın ilk kez Avrasya bozkırlarında Türkler tarafından evcilleştirildiğiyle ilgili güçlü hipotezler bulunmaktadır. Konar-göçer hayvancı bir toplum olan Türklerin tarihini araştıran araştırmacılara göre gündelik hayatının her aşamasında atın yer almadığı bir an bulunmamaktadır (Gömeç, 2016: 820). At, göçebe olarak yaşanan dönemden itibaren bozkırın, ovanın ve insanın en yakın dostu olarak bilinir. Dolayısıyla at Uyar için özendiği ve geri dönmek istediği geçmiş zamanları da hatırlatan nostaljik bir görüngü durumundadır. Bu yolla şiirde kendi duygu ve düşüncelerini okuyucuya da yansıtmaya çalışılır.

Şiirde bulunan terzi kavramı diğer bir semboldür. Terzi kavramı tarihsel, mitolojik ve dinî bir altyapıya sahiptir. *Kitab-ı Mukaddes* ve *Kuran-ı Kerim*'de terzi kavramı İdris peygamberle özdeşleştirilir. Terzilik bir peygamber mesleği olarak üç kutsal kitapta da geçmektedir. Buna göre terzilik mesleği ilk defa İdris peygamber tarafından icra edilmiş ve artık medeniyet ve ilerlemenin sembolü haline gelmiştir. İdris peygamber elbiseyi ilk kez dikmesiyle ünlenmiştir ve Şit peygamberin torunlarından (Pala, 2000: 204). Öteki semavi din kaynaklarında Uhnuh olarak adlandırılmaktadır (Harman, 2000: 478). Batı dillerindeki karşılığının Enoch ve Henoch olduğu gözükmektedir. *Eski Ahit* içerisinde cennetteki şahsiyetlerden biri olarak nitelenir. Uğraştığı ilimler arasında hesap, tıp, yazı yazma sanatı ve terzilik de dâhil birçok ilim dalı sayılabilir. Bazı araştırmacılara göre İdris ile aynı kişi olduğu düşünülen Mısır tanrılarında Hermes de bilgelik tanrısıdır. Harman'a göre ilk kez kalem kullanan, elbiseyi diken, yıldızlarla ilgilenen ve hesap yapma bilimi üzerine kafa yoran İdris peygamberdir. Demiri keşfederek yaptığı aletler ile ziraatın gelişmesini sağlayan kişidir (Harman, 2000: 480). İdris peygamberin en önemli özelliği ise yüz farklı şehir kurmuş olmasıdır. Böylelikle terzi medeniyetin, kentleşmenin ve yerleşik hayata geçişin sembolü haline gelmektedir. Evrensel bir kabul olduğu için de bu bir semboldür. Şiir bu örneklerde görüldüğü gibi kapalı bir durumdadır. Ancak çağrışımlar ve metinlerarası bağlar ile bir temele oturtulabilir. Okuyucu İdris'in kıssalarını öğrendikten sonra şiirde yer alan terzi mesleğinin sembolik yapısını çözebilir.

Pospelov, eserinde sembol ile ilgili şöyle der: "Başlangıçta semboller insan yaşamı ile benzerlikleri çağrıştıran doğa gösterimleriydi. Ancak daha

sonra insan yaşamının belirli bir sürecinin gösterimi ve kişilerin eylem ve yaşantılarının sergilenişleri de değişmeceli olarak simgesel anlam kazanmıştır.” (2014: 363). Erich Fromm ise sembol kavramını “başka bir şeyin yerine geçen, onun yerini alan, onu temsil eden şey” olarak açıklar. Ayrıca sembol ile sembolize ettiği şey arasındaki bağı sorgularken sembollerin üçe ayrıldığını düşünür. Bunlar sırasıyla geleneksel, rastlantısal ve evrensel sembollerdir (2017: 28). Ona göre evrensel sembollerde sembol ve sembolize ettiği şey arasında herkesin anlayabileceği bir anlam ilişkisi bulunur. Geleneksel sembol ise belirli bir toplumun tüm öğeleri tarafından anlaşılır. Rastlantısal sembol ise sadece tek kişinin anlayabileceği şahsi sembollerdir. Şiirde terziler evrensel semboldür. Birçok kültürde terzinin taşıdığı anlam aynıdır. Terzilerin şiir boyunca geçirdikleri aşamalarla bir insan topluluğu olarak ilerleme ve gelişim gibi soyut kavramlar somutlaştırılır. Uyar, evrensel bir sembol olarak terzileri Batı’dan ithal edilen kentleşme ve liberal iktisadi kalkınma modelinin nesnesi olan yeni kentleşmiş Türk köylüsünü karşılamak için seçer. Bu noktada terzi sembolü şairin şahsi sembolü haline gelmektedir. Wellek ve Warren’e göre şahsi veya özel sembolizm bir sistemi anlatır ve bu sistem şifre gibi saklanmıştır (2015: 218). Bu şiirde terzinin medeniyeti ve ilerlemeyi sembolize etmesi geleneksel sembolizm, terzinin kentleşmekte olan Türk köylüsüne tekabül etmesi şahsi sembolizm olarak kabul edilebilir. Bu nedenle biri modern yaşamdan, diğeri kentleşme öncesi dönemden seçilen iki sembol modern Türk tarihinin geçirdiği merhaleler ile birleştirilerek okuyucuda geçmiş altın çağların kutsallığı ve iyimserliği hissi uyandırılmak istenmiştir.

Şiirde ikincil düzeyde kentleşme ve sorunları işlenir. Kent yaşamının sıkıntıları dile getirilir. Kent, Turgut Uyar için bir olumsuzluk alanını oluşturmaktadır. Şiirde, modern yaşamın ve kentin insanı mutsuz ettiği sonucu açıkça çıkartılabilir. Kapitalistleşme sürecinin yıkıcı yanı gösterilmeye çalışılırken uygarlığın tüm yönleri ile reddi istenmektedir. Bu yönüyle şiir, salt bir Cumhuriyet modernleşmesi ve Batılılaşma eleştirisi olmaktan çıkarak ilk köylerin kurulması da dâhil olmak üzere tüm yerleşik yaşama karşı çıkış haline gelir.

## **2. İkili Karşıtlıkta “Terziler Geldiler”**

Şiir, mekân ve zaman olarak iki bölüme ayrılmıştır: Birinci bölüm terzilerin yaşadığı mekân olan kent ve zaman olarak yakın tarihtir. İkinci bölüm atın konu edildiği ve eski dönemlerin idealize edildiği ütöpik mekân olan Türklerin konar-göçer olarak yaşadığı kır-doğa ve zaman olarak altın çağdır. Bu şemaya göre seçilen mekânlar, eylemler değişmektedir. İki farklı bö-



lüm art arda sıralanarak okuyucuda duygu değişimleri yaşatılmak istenmektedir. Bu durum şiirin ilk dizelerinden itibaren ortaya çıkar:

Terziler geldiler. Kırılmış büyük şeylere benzeyen şeylerle  
daha çok koyu renklere ve daha çok ilişkilere  
Bir kenti korkutan ve utandıran şeylerle.  
Kumaşlar bulundu ve uyuyan kediler okşandı. Sonra  
sonsuz çalgısı sevinçsizliğin (Uyar, 2016: 225).

<i>1950'li Yıllar</i>	<i>Altın Çağ</i>
Kent	Kır
Uygar	Doğal (Barbar)
Terziler	At
Kentlileşen köylüler	Konargöçerler/Avcı-Toplayıcılar
Kentler, odalar, dükkanlar ve evler	Ova, kır

*Tablo 1. Şiirdeki Karşıtlıklar*

“Terziler geldiler” sözcük grubu Türkçe'nin semantiğine aykırıdır. Ancak şiirin bir öyküyü, bireyin ve toplumun öyküsünü karşıladığını vurgulamak için bilinçli olarak değiştirilmiştir. Böylece şiir bir anlatıya dönüşür. Uyar'ın şiirlerinde anlattığı konuların köyden kente göç edenler olduğu düşüncesi genel bir kanı hâline gelmiştir (Yılmaz, 2011: 1895; Caner, 2006: 9). 1950 ve 1960'lı yıllar Türkiye'de köyden kente göçün yoğun olarak yaşandığı dönemlerden biridir. Buna karşıt olarak köylüler kenti değiştirememiş, kendileri değişmişlerdir. Şiirde kent zaten vardır, ancak terziler onun yapısını değiştirmiştir. Üçüncü dizede belirtilen “kenti korkutan ve utandıran şeyler” çağlar boyunca kapalı bir hayat yaşayan şehirleşmemiş Türk köylüsünün yeni bir ahlaki durumla karşı karşıya olduğuna vurgu yapar. Bu toplulukların kent yaşamında kabul görmüş toplumsal ve dinî yaşayış ile zıt olmasının karşısında kent halkı değişen çevreyi ve yaşam biçimini korkuyla karşılamaktadır.

Köy ve kent karşıtlığı izlek olarak 13. yüzyıldan itibaren modernleşme sürecine giren toplumların edebiyatlarında yer almaktadır. Goethe'nin *Genç Werther'in Acıları* romanı kır ve köy yaşamını idealize etmektedir. İngiltere'de şair George Eliot'un 1860 yılından itibaren yazdığı şiir kitaplarında kırsal yaşamın kent ve endüstrileşmeye tercih edildiğine yönelik şiirler yer alır. İngiliz romanında 16. yüzyıldan itibaren aynı izlekler görülmektedir. Bu izlekler genellikle İngiltere'de kapitalist gelişmelerle ilgili sosyal ve ekonomik değişimleri merkeze alan eserlerde görülmektedir. İngiliz romanındaki kent ve köy karşıtlığını inceleyen Williams'a göre bu romanlarda kırsal yaşam kavramının basitliği iddiası karşısında, kırsal yaşam yüceltilmekte ve altın

çağ olarak görülmektedir (Williams, 1973: 289). İngiliz romanlarının şehir ve kır karşılaştırması açısından değerlendirilmesinde şehrin kapitalizm, üretim, işçilik, gibi kavramlar ile birleştiğini ve ülkenin karanlık yönü olduğunu çıkarmaktadır. Şehirde romantizm kaybolmakta ve yabancılaşma başlamaktadır. Kırsal yaşam ise Charles Dickens ve Thomas Hardy'nin romanlarında yalnız ve izole edilmiş ruhlar için uyumun adresi olarak görülmektedir. Ayrıca kırsal yaşamın Eden Bahçesi'ndeki hayata benzetildiğini aktarır (Williams, 1973: 290-292). Çağdaş Türk edebiyatında Abdülhak Hamit Tarhan'ın *Sahra* adlı eseri kırsal yaşamı idealize eden ilk örneklerdendir. Tarhan 1879 yılında yazdığı eserinde büyük şehrin sıkıntılarından kaçarak doğaya sığınma öyküsünü aktarır (Akyüz, 2010: 214-215). Sonuç olarak modernleşme, kentleşme ve endüstrileşmeye maruz kalan her toplumda kırsalın idealize edilmesi ve kırsala kaçış izlekleri görülmektedir.

Küçük kasaba ya da köy yaşamı daha çok duygusal ilişkilere dayanırken, modern metropol yaşamı kişiyi doğadan ayırarak kır yaşamından zihinsel farkındalık oluşturur. Bu durumda özellikle daha muhafazakâr zihinlerde bazı şoklar ve iç çatışmalar ortaya çıkarır (Simmel, 1950: 410). Böylece kişi dönüşüme karşı çıkarak bazı koruma mekanizmaları geliştirmek ister. Şairin zihnindeki doğaya kaçış düşüncesi bu saiklerle oluşmuştur. Değişimler toplumun her katmanının yaşam biçimini değiştirmiştir. Toplum için ayıp olan ve korkutulan birçok şey, değişen toplumla birlikte ithal edilmiştir. Kentleşme ve dönüşüm konusunda muhafazakâr bir zihne sahip olduğu *Dünya'nın En Güzel Arabistanı* ve *Tütünler Islak* başlıklı şiir kitaplarında açıkça görülen Turgut Uyar, böylece salt belirli bir kesimi eleştirmek ya da eskiye özlem duyduğunu göstermek yerine dışardan gelecek değişimlerin toplumu daha karmaşık hâle getirmekten başka bir şeye yaramayacağını göstermek ister (Uyar, 2017: 9-84; Uyar, 2016: 205-233). İnsan ilişkilerinde çözümlerin bu ithal sürecinin sonucu olduğunu düşünür.

Türk toplumunun modernleşme sürecine baktığımızda Batı'nın aksine geleneğe karşı çıkmak durumunda aşırıya kaçıldığı görülür. Besim Dellaloğlu'na göre Türkiye'de geçmiş ile iki farklı ilişki kurma zihniyeti egemendir. Ona göre "Bir taraf ithal etmeyi filtreden geçirmeden yapar. Öteki de öyle bir elek kullanır ki sanki hiç deliği yok. Her şey öbür tarafta kalır." (2016: 120). Batı modernleşirken geleneklerinden vazgeçmek zorunda kalmamıştır. Onun modernitesi geçmişin ve geleneğinin içinden çıkmıştır. Modernleşebilmek için geçmişi Antik Yunan'ı hatırlamış ve Rönesans gerçekleştirmiştir (Goody, 2018: 11-17). Ancak Türk toplumunda modernleşme süreci gelenek ve modernleşme arasında çatışmaya sahne olmuştur. Modernleşme top-

lumları modern olmayı geleneğin toptan reddi olarak algılar. Batı modern olmak için kendi geçmişiyle hesaplaşmış ve barışmıştır. Dellaloğlu'na göre “Biz ise gelenekten kopuş ile modern olacağımızı düşünüyoruz. Bizde kopuş, Batı’da süreklilik ve devam öne çıkmıştır. Bu aşamaları atlatamayan ülkelerde kriz ve bunalım ortaya çıkar.” (2016: 121). Arada kalmışlık, aitlik hissinin kaybı sonucu tıpkı Turgut Uyar’ın şiirde vurgu yaptığı gibi “terziler” modernleşme sürecinde düştükleri boşluktan çıkabilmek için kökenlere dönmek istemiştir. Bu kökenler modernleşmenin gelenek karşıtı yapısına uygun olarak yakın geçmiş tarih değil, uzak geçmiş ve Türklerin göçebe olarak yaşadığı dönemlerdir.

Devam eden dizelerde değişimin insanlar üzerindeki etkisinden daha ayrıntılı olarak bahsedilir. Değişim mutluluk ve huzur getirmek yerine sonsuz bir sevinçsizliğe yol açmıştır. Yeni toplum durağan ve sabitleşmiştir. Hareket azalmıştır, insanlar bu yeni duruma uyum sağlamaya çalışmaktadırlar. Modern kent yaşamının insanların mutlu olmasını sağlayamadığı, duruma uymalarının hüznelerini ve umutsuzluklarını değiştiremediği belirtilir.

Çay içmeye gidenler vardı akşamüstü, parklara gidenler de  
Duruma uymak kısaltıyordu günlerini artamayan eksilmeyen  
bir hüznle... (Uyar, 2016: 225).

Toplumsal ilişkileri değişen yeni kentleşmiş insan, çeşitli eğlence mekanlarında yarattığı kısa, hızlı duygu değişimleri ve mutluluklar ile monotonluk ve tekdüzeliğin üstesinden gelmeye çalışır. Türkiye’de kentlerde 1950’li yıllardan itibaren sinema bu mekânlardan biri hâline gelmiştir. Özellikle orta-üst kesim arasında tiyatro ve müzikhollere gidişler yaygınlaşmaktaydı (Küçükkuşlahlı, 2017: 538). Ancak Uyar’ın merkezine aldığı yeni kentleşmiş kırsal alandan gelen ve ekonomik olarak bu mekanlara ulaşamayan bireyler ancak parklar ve kiraathaneleri kullanabilmektedir. Şehir içerisinde kısıtlı alan olarak parklar doğaya duydukları özlemi giderdikleri bölgeler hâline dönüşmüştür.

Yorgun ve solgundular, kumaşları buldular, kenti doldurdular  
O çelenk onbin yıllıktı, taşıyıp getirdiler  
Ölülerini gömmüşlerdi, kalabalıktılar, tozlarını silkmediler  
Bütün caddeler boşaldı, herkes yol verdi,  
Tanrıtanır kadınlar ve cumhuriyetçiler  
piyangocular, çiçek satın alanlar,  
balıkçılar ağlarını, paraketelerini, ırıplarını, oltalarını  
zokalarını, çevirmelerini ve kepçelerini topladılar.

Sigaralarını yere atıp söndürdüler sigara içenler (Uyar, 2016: 225).

Bu dizelerde Uyar'ın milat olarak seçtiği tarih, problemin yalnızca köyden kente göç olmadığı, tüm medeniyet olduğunu kanıtlar. İnsanlık on bin yıl önce tarıma geçerek, medeniyetin ve kentin temeli olan köylerin kurulmasını sağlamıştır (Brown vd., 2008: 103). Turgut Uyar aynı dönemde yazdığı “Geyikli Gece” gibi başka şiirlerinde de yerleşik düzene geçiş tarihini milat ve dönüşümün başlangıcı olarak görür. “Bir yandan toprağı sürdürük, Bir yandan kaybolduk...” (Uyar, 2016: 113). “Geyikli Gece” şiirinde yer alan bu mısırda tarıma geçerken eski mutlu toplumun kaybolduğı anlatılmak istenir. Dolayısıyla medeniyetin başlangıcını temsil eden on bin yıllık çelenk ilk köylerin kurulması ile biten avcı-toplayıcı yaşam biçiminin sona erme törenini simgeler. On bin yıllık çelenk on bin yıl önce sona ermiş doğa ile iç içe yaşam biçiminin sembolik cenaze törenine getirilmiştir.

Bir şey vardı ısınmaz kalın kumaşların altında, kesip biçtiler  
Patron çıkardılar, karşılaştırdılar (Uyar, 2016: 225).

Artık dışarıdan getirilenler sonucunda kapitalizm ülkeye girmeye ve toplum yapısının derin ve kökleşmiş yönlerini değiştirmeye başlamıştır. Bunlar din algısı, yaşam biçimi, düşünme tarzı vs.dir. Tarım toplumu tüketim toplumuna dönüşmektedir. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinden başlamak üzere sinai kalkınma ve fabrika açılması desteklenmiştir (Evsile, 2018: 110). Ancak 1950'li yıllardan itibaren başlayan ABD destekli kalkınma hamleleri ile dünyaya açılma topyekün reel ücretlerde artış sağlasa da halk arasında gelir eşitsizliğini artırarak hiyerarşik yapı oluşturacak yeni bir döneme geçilmesine yol açmıştır (Boratav, 2005: 102). Devletin desteklediği özel sektördeki bazı ailelerle serbest piyasa ekonomisi oluşturulmaya başlanmıştır. Burada karşılaştırılan, bu aileler ve iş sahiplerinin serbest rekabete girmesidir. Bu dönüşüm köyden kente göç eden yeni tip zengin sınıfının oluşmasına yol açmıştır. Uyar'ın bu iki dizede 1952 yılında Türkiye'nin NATO'ya girişi ile başlayan süreçte Cumhuriyet'in yarattığı elitlerin ötesinde ABD etkisinde yeni tüketim alışkanlıklarına sahip olan “şehirleşmiş burjuva” sınıfı yaratması ve eski askeri elitlerin siyasal egemenliğin dışına çıkarılması sürecine vurgu yaptığı açıktır (Baytal, 2007: 567).

Katlanılmaz bir uykunun sonunu kesip biçtiler  
Şarkılara başladılar ölmüş bir at için  
Makaslarını bırakmadılar  
Bekleniyorlardı (Uyar, 2016: 225).

Dönüştürülen toplum bir uykunun içerisinde. Türk toplumu modernleşmekte geç kalmıştır. Silikleşmiş ve pasif Türk toplumunun dönüşmek zorunda olduğu ve toplum içerisinde hiç kimsenin bu duruma katlanamadığına vurgu yapılmıştır. Osmanlı Devleti ve onun temellerini oluşturan düşünce yapısı modern dünyada karşılık bulamamaktadır. Yüzyıllarca süren uyuma hâli sonucunda millet zor durumdadır, yeni bir düzen bekliyorlardır. Osmanlı Devleti'nin Avrupa karşısında art arda aldığı yenilgiler, Batılılaşmayla birlikte bir iç muhasebe sürecini başlatmıştır. Teknolojik, bilimsel ve sanatsal açıdan örnek alınacak bu ülkelerin kültürel özelliklerinin aktarımı Batılı yaşam ve tüketim tarzlarının günlük hayata sızmasına yol açmıştır. Ancak büyük oranda değişmeyen toplum Demokrat Parti Dönemi'ndeki dış açılma ve serbestleşme sürecinde hızlı bir dönüşüm sürecine girmiştir (Keyder, 2015: 164-166). Uyar kendi ve ülkesinin dönüşümünün şiirinde işleyiş biçimini şöyle aktarır:

Şiirin kendi özgül organikliği, yaşarlığı yanında Demokrat Parti'nin yarattığı para patlamasının getirdiği değerler değişmesine, sarılaşmasına. Ben kendi adıma bir subay olarak Terme'den Ankara'ya geldiğimde büyük bir sarsıntı geçirdim. Bir hesaplaşmaya girme gereği duydum... Kendi adıma beni yazdığım şiiri yazmaya iten neden, çevremde değiştiğini görmemdi. Birdenbire kentleşen dünya, birdenbire karşılaştığım neon lambaları, büyük oteller, birtakım yeni gelişmeleri haber veren durumlar beni artık Orhan Veli şiiri yazmakla kurtaramıyordu (Uyar, 1985: 93, 107).

İkinci Dünya Savaşı'nın yarattığı yıkım ve atom bombasının şok edici etkisi ile Soğuk Savaş sürecine geçilmiştir. Amerikan hegemonyası ve Stalin diktatörlüğünün yabancılaştırıcı sonuçları toplumda görülmeye başlamıştır. Şiirde bu dönüşüm kaçınılmaz olarak görülmektedir. Bu durum karşısında şair, "prekapitalizme" ve ilkel yaşantıya karşı bir romantizm duygusu geliştirmektedir (Yıldızoğlu, 1997: 202). Kentleşmeden (moderniteden) önce yaşanan zaman o devrin günlük hayattaki en önemli figürü olan at ile karşılanır. Şairin bireysel öyküsünde de çarpıcı bir değişim göze çarpar. Şairin İkinci Dünya Savaşı sonuna kadar taşrada asker, metropolde birey ve sivil olması değişimin bireysel düzeyde uyandırdığı şok duygusunu daha net yansıtmasına olanak sağlar.

Ey artık ölmüş olan at! -dediler-  
Ne güzeldi senin çılgınlığın, ne ulaşılırdı!  
Sen açardın,  
Otuzüçbin at türünün tek kaynağıydın sen!

Tüylerin karaparlaktı. Koşumların,  
-kokulu yağlarla ovulup parlatılan-  
nasıl yakışırdı sağrılarına ve göke.

Göke bir ululuk katardı sonsuz biçimin, at!

Toynaklarını liflerle ovardık

Senin karaya boyanırdı koşuşun

Uyandırırdı bütün karaları ve denizleri.

Çılgın kişnemeni duyardık sonsuzun yanibaşından

Ne güzel gözlerin vardı Kara at! (Uyar, 2016: 225-226).

Doğadaki insan huzurludur, ova mutluluk kaynağıdır, at herkesi sevinçle haykırtır. Bu resmi tamamlayan imgeler kullanır. Gök, şiirde olumlu hatta ulu bir imgedir (Caner, 2006: 326). Özellikle sonsuzun yanı başında ile şair kır hayatına, eskiden yaşanılan hayata atıfta bulunur. Prekapitalizme duyulan öykünme atın öyküsü üzerinden daha fazla romantikleştirilir. Turgut Uyar şiirde uygarlığın insanlığa mutluluk vermediğini düşünür. Bu yüzden doğaya kaçış vardır. Oktay'a göre, feodal ilişkilerin çözülüp eski düzenin yıkılmasından sonra, her toplumsal ütopya bir doğaya dönüş düşüncesini de içerir (2002: 114). At, Türklere kentleşmenin olmadığı göçebe yaşamın olduğu zamanları hatırlatan bir semboldür. Cumhuriyet'in ilk döneminde bu zaman dilimi kutsallaştırılmıştır. Geçmiş kutsamak ve köke dönmek ulus devlet anlayışının en önemli özelliğidir. Dolayısıyla o eski mutlu zamanlar efsaneleştirilir, idealize edilir. Öyle ki öykünen zamanda hiçbir olumsuzluk yoktur. Böylece toplumsal ütopya oluşturulur.

Turgut Uyar sanatçıyı yaşama tanıklık eden kişi olarak görür. Her şair içinde yaşadığı toplumdan ve onun koşullarından etkilenebilir. Bu etkilenmeler şiirlerine de yansiyabilir. Karaca, Uyar için "Uyar şiirlerini halkın beğenisini kazanmak için yazmaz, onun hissettiği ve şiirlerine yansıttığı, toplum içinde bir birey olması nedeniyle toplumun hissettiklerini hissetmesinden kaynaklanır." der (Karaca, 2016: 356-357). Turgut Uyar modernitenin daralttığı dünyada insanın huzursuz olduğunu düşünür, açık mekanlar ve kır onun şiirlerinde her zaman idealize edilir. Zaten şiirde o atın artık öldüğü vurgulanmıştır. Yeni dönemde başta tarım olmak üzere sanayileşme, fabrikalaşma ve kentleşme özendirilmektedir. Turgut Uyar'ın çocukluk yılları ve eğitim hayatı Cumhuriyet'in fikri güzergahının belirlendiği, 1931 yılında ortaya atılan "Türk Tarih Tezi"nin okullarda öğretilmeye başladığı yıllara rastlamaktadır. Ulusal bilincin pekiştirilmesi için ortaya atılan ve Türklerin kökenlerinin Anadolu'dan daha derinlere uzandığını savunan tezden yola çıkarak okulda öğretilen bilgilerde Orta Asya Türk tarihi ve Türklerin diğer uy-

garlıklar ile bağları vurgulanmıştır (Kabapınar, 1992: 148-158). 18 ve 19. yüzyılda Avrupalı tarihçiler yaratmak istedikleri uygar Avrupa inşasında Türk imgesini “uygarlık dışı”, “barbar” ve “geri” nitelendirmeleri ile konumlandırmışlardır (Özsüer, 2018: 124-125). Bu sürecin sonunda ulusal devlete sahip olan Türkler, Avrupalı tarihçilerin yaratmaya çalıştığı kötü Türk imgesinin antitezi olarak Orta Asya Türklerinin uygarlık kuran, geliştiren bir topluluk olduğu, ancak çeşitli iklimsel felaketlerle bu topraklardan uzaklaşarak Anadolu ve diğer bölgelere göç etmek zorunda kaldıkları düşüncesini savunmuşlardır (Akman, 2011: 93). Turgut Uyar’ın modernleşmeyi eleştiriyor oluşu, kentleşmenin ve kentte huzursuzluğun hissettirdikleri ile kurmak istediği ütopyik düşünce sistemi uygar bir geçmiş hayalini reddetmektedir. Bu noktada resmî tarih algısından uzaklaşarak “barbar geçmiş”in kutsallaştırılmasını ön plana çıkarır. Sonuç olarak Uyar’ın tarih bilincinde 1930’lı yıllarda oluşumu tamamlanan resmi tarih anlayışının etkisinin devam ettiği 1950’li yıllarda kentleşme ve medeni olmanın üstünlük olduğu düşüncesi anlamını yitirir.

Şiirde toplumun mikro örneğini temsil eden ve tarih algısında değişiklikler olan “terziler” değişimden memnun olsalar da mutlu olamamaktadırlar. Bu konuda bir paradoks ortaya çıkar. Türkiye bir modernleşme ülkesidir ancak modern ülke olma konusunda sıkıntılar yaşamaktadır. Tıpkı modernleşmeye çabalayan Avrupa ülkelerinin modernleşmenin erken dönemlerinde geçirdiği aşamaları yaşamaktaydı. Karar alıcılar bir yandan değişmek isterken, öte yandan toplum geleneklerinden kopmamaktadır. Bu gelgiti yaşayan “yeniyi getirenler” ve “yeniye alışmaya çalışanlar” geçmişten bir meşruiyet alanı yaratmak isterler. Bu yüzden geçmiş övgü ile anılır.<sup>1</sup> Çünkü artık dar dünyada, kentte yaşanmaktadır, hâlbuki eski hayatları sonsuz ovalardaydı.

Bulunduğu dönemden, zamandan ve mekândan dolayı mutsuz olan bireyler bir altın çağ hayâli kurmaktadır. Altın çağ hayali birçok farklı din ve toplulukta bulunmaktadır. Antik Yunan’da mutlak huzur ve mutluluğun bulunduğu, masumluğun hâkim olduğu ilkel Arkadiya mükemmel altın çağı oluşturmaktadır. (Lovejoy & Boas, 1935: 77-79). Hindu kutsal metinlerinden *Mahabarata*’da altın çağ olarak adlandırılan “Satha Yuga” bütün insanlığın

---

<sup>1</sup> Modernleşme Habermas’ın söylemiyle geleneksel ya da ilkel topluluk yapısından modern toplum yapısına geçişe işaret eder. Modernite kavramı ise bu sürecin toplum, kurumlar ve birey üzerinde bıraktığı etkiyi ve dönüşümü karşılamaktadır (Habermas, 1990: 8). Türkiye’nin “medeni kökenden yararlanarak ilerleme” anlayışı Batı toplumlarının da yakın geçmişi atlayarak Yunan klasiklerine ve felsefesine döndüğü Rönesans Dönemi’nde örnekleri görülen dönüşüm şemasının yerel bir benzeridir.

uyum içinde yaşadığı, alım ve satımın (ticaretin), zengin ve fakir ayrımının olmadığı, iş yapma ihtiyacının bulunmadığı bir yerdir. Bu yerde dünyevi arzular; hastalık, nefret, korku ya da günah düşüncesi yoktur (Bharati, 2012: 103-105). Taoizm'in kurucusu Chang Tzu'nun altın çağ hayali insanların kumaş dokuyup giysi diktikleri, tarla sürüp ekmek yaptıkları ve yaşamlarıyla uyum içinde oldukları bir devirdir. İnsanlar arasında sınıflar ve düşmanların bulunmadığı bir dönemdir, bu yüzden her yerde barış vardır. Ayrıca iyi ve kötü bilinmediği için aralarında ayrım ve kavga da yoktur (Aydın, 2006: 108).

İslam medeniyeti için konuşursak altın çağ Asr-ı Saadet ya da 8. yüzyıldaki Abbasi Halifeliği olarak görülmektedir. Osmanlı Dönemi'nde Asr-ı Saadet özlemi devam etmiştir. Ancak özellikle Osmanlı Devleti'nin yerinde sayıp, Avrupalı ülkelerin ilerlemesi ile bozulan denge ve art arda gelen toprak kayıpları mutluluk asrı anlayışında değişikliğe yol açmıştır. Böylece üstünlük devri olan "Kanuni Sultan Süleyman Dönemi" altın çağ olarak kabul görmeye başlamıştır. İmparatorlukta bozulan düzeni sağlamak ve Avrupa ile tekrar rekabete girmek için çabalayan reformcular için Kanuni Devri'ne dönüş isteği ve geçmişe bakarak ilerleme vurgulanır. Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte sekülerleşen ve ulus devlet olma bilinci çerçevesinde "kökene gitmeyi" ön plana çıkaran politikaların etkisiyle altın çağ düşüncesi İslam öncesi Türk tarihi ve diğer kadim medeniyetlere atıf yapar duruma gelmiştir. Uyar için ise bu zamanlar Türklerin uygarlık kurduğu zamanların aksine barbarlık ve mutluluk zamanlarıdır.

Dolayısıyla şiiirde yer alan 33 bin at türünün tek kaynağı olan at, en değerli atın kendi dostu olduğu düşüncesini belirtir. Ayrıca kişinin atıyla kurduğu duygusal ilişkiyi yansıtır. "Göke bir ululuk katardı biçimin" söz öbeğinde Gök Tanrı inancına atıf yapılmaktadır. Atın kutsal ve önemli olduğu zamanlarda gök kutsanmıştır. Çoğu kere at kadim Türkler için Gök Tanrı'nın simgelerinden biridir ve kurban olarak ona sunulur. Türklerde şamanın ve cennete giden insanların göğe çıkarken bir vasıta olarak kullanması atın değerini daha da artırır. Çoruhlu'ya göre Türklerle ilgili birçok efsanede, destan ve hikâyede at, sahibinin yakın arkadaşı, zafer ortağı, en değerli varlığı sayılırdı (2011: 173-174). Bu dizelerde kelimeler özellikle seçilmiştir:

Binlerce kişi,  
-çocuklar, kadınlar, erkekler görkemli yahut  
darmadağın giysileriyle herkes  
körler ve cüzzamlılar,  
bütün kutsal kitaplar kalabalığı,  
ermişler, kargışlılar ve günahlılar



gebe kadınlar, vâz edenler  
ve dondurmacılar ve at cambazları ve  
tecimenler ve kıralcılar ve gemicilerle  
Tanrıtanımazlar ve tefeciler ve  
yalvaçlar...-  
ormanlardan ve kıyılardan ve kıraç yerlerden gelmiş  
senin mutlu ovanı doldurup  
haykırırlardı.  
Büyük sesler içinde sen, geçerdin... (Uyar, 2016: 226).

Bu bölümde binlerce kişi aslında bir konargöçer obanın göç kervanını tasvir ediyor gibidir. Oba yaşamında tüm insanlar aynı kafilde çocuk, kadın, erkek demeden her sene göç ederlerdi. Türkler Avrasya bozkırlarına yayılan bir millet olduğu için tarih boyunca hem şehir kültürüne hem de bozkır kültürüne sahip olmuşlardır. Ancak Türk boylarının genel iskân biçimi göçebelik üzerinden devam etmiştir. Konargöçer ya da yarı göçebeler olarak tanımlanacak bu topluluklar yılın altı ayını yaylakta geçirdikten sonra ovaya inerek orada kışı geçirirler (Baykara, 2001: 69-70). Bu iskân biçiminde en kutsal olan ile en günahkâr olan aynı hayatı yaşamaktaydı. Türklerde yerleşikleşme dönemlere ayrılabilir seviyede evrimsel ve çizgisel olarak ilerlemişti. Ancak kapitalizmin ve kapitalizmin öncesini oluşturan toprağa bağlı feodalitenin henüz olmadığı dönemlerde insanlar arasındaki gelir farklılıklarının daha az olduğunu söyleyebiliriz. Zenginlikler ve fakirlikler çok belirgin değildi. Sade bir hayat vardı. Bu nedenle 1950'lilerin Türkiye'sinde gelir dağılımı ve toplumsal statü olarak üst noktada olan gruplar da örneklemin içerisine dâhil edilmiştir. Prekapitalizm ve kentleşme öncesi olmayan iş kolları ile dinî ve yönetici gruplar mitik dönemlerde yaşıyormuş gibi sayılarak iki farklı dönem arasında karşılaştırma yapılmıştır.

Terziler geldiler. Bu güneşler odaların dışındaydı artık.  
Herkes titrek ve sabırsız, titrek ve sabırsız evlerinde  
Gazeteler yazmadı, dükkânlar dönemindeydik  
Yüzlerce odalarda yüzlerce terzi, pencerelerini kapadılar  
Parmakları uzun, kurusolgun yüzleri sararmış, eskimiş durmaktan  
Yitik saat köstekleri, titrek ve sabırsız yorgun bacakları  
Her şeylerine yön veren durmuşluğa olur dediler  
Beğenip gülümsediler (Uyar, 2016: 226).

Terziler geldikten sonra yaşam biçimlerinde birçok şeyi değiştirmişlerdir. Artık doğada ve kırdaki değillerdir. Güneşler bir perdenin arkasında görünen bir şeydir. Kenti çepeçevre saran yapılar ve çalışma saatlerinin tüm

günü kaplaması kişilerin güneşle kurdukları ilişki biçimini değiştirmiştir. Kimi günler güneşe hiç temas etmeden geçer. Bu durum kişinin doğayla temasının kesilmesine yol açar. Artık yılın büyük bölümünde hareket eden o insanlar yoktur. Kente yerleşerek moderniteye uymaya başlamışlardır. Şiirde çağlar arasında geçiş yapılırken okuyucunun buna alıştırılması için dar mekanlar olan dükkanlar vurgulanır. Dükkanlarda çalışan terziler özellikle sürekli bir odada oturan, hareketsiz bir hayata sahip iş koludur. Buldukları mekân sebebiyle doğa ve güneş ile ilişkileri daha kesiktir. İşte bu medeniyetin getirdiği huzursuzluk sonucunda sabırsızlık ve titreklik meydana gelir. Böylece şiirde kaotik bir atmosfere sahip kent ve distopik bir dünya tasavvuru ortaya çıkar. Fakat bu atmosferin tersi olarak atın olduğu, kutsandığı ve önemli görüldüğü mitik çağda sürekli bir hareket vardır:

Ey artık ölmüş olan at! -dediler-  
Senin eyerin ne güzeldi.  
Dişi keçi derisinden, ofir altınıyla süslü  
Nasıl yaraşırdı belinin soylu çukurluğuna  
Seninle öteleri ansırdık.  
Öteler, baklanın ve pancarın duyarlığı  
Kedinin varlığı erişilmez kişilik  
Güneşli bir damda  
İçimizden gemiler kaldırırdın,  
Suyunu büyük şöenlerle tazelerdik  
Bayramımızdın. Kuburlukların  
bütün kişniş ve badem doluydu.  
Şimdi dar dünya  
Ölümün büyük hızı kesildi.

Terziler geldiler. Ateş ve kan getirmediler.  
Hüzünleri kan ve ateşti ama. Uğultulu bir şey  
Ekspresler garlarda kaldı, ilâçlar çıldırdılar  
Kenti bir bastan bir basa dolaştım, tıs yok  
Bütün odalara dağıldılar. Sürahiler tozlu, pabuçlar kurumuş  
yerlerde kırpıntılar (Uyar, 2016: 227).

Ekspreslerin garlarda kalması artık şehirden bir kaçış olmadığını gösterir. Şehir onu abluka altına alır. Oradan ayrılacak vasıtalar çalışmaz, yani kurtuluş yoktur. Artan ilaç kullanımı da kentleşme ve modernitenin sonucudur. “Kenti bir baştan bir başa gezdim tıs yok” cümlesine bakıldığında bu dolaşma mesai saatlerinde yaşanmaktadır. Herkes işbaşı yaptığı için kentte sessizlik hâkimdir. Yeni düzen ile birlikte insanlar saatlere göre yaşamakta-

dırlar. Şair bu hayatın dışında kalmıştır, uyumsuzdur. Anlatıcı bu noktadan sonra sokaklara çıkar. Tek başına içinde bulunduğu durumu düşünür. Her ne kadar burjuva yaşamına sahip olmayan kesimleri temsil ediyorsa da gözlem açısından bir “flaneur”<sup>2</sup> gibi davranır. Walter Benjamin kente uyum sağlama-ya çalışan flaneürün açık bir kenti kapalı bir mekâna dönüştürme sürecini şöyle betimler: “Onun gözünde emaye kaplı parlak firma tabelaları, aşağı yukarı bir burjuva salonundaki yağlıboya tablo gibi bir duvar süsüdür; duvarlar, not defterini dayadığı yazı masasıdır; gazete kulübeleri kitaplıklardır; kafelerin balkonları da işini bitirdikten sonra eğilip sokağa baktığı cumbalardır” (Benjamin, 2002: 131). Şiir öznesi kentteki tüm insanların işte olduğu bir zamanda sokaklarda başıboş gezerken düşüncelere dalar. Düşüncelere dalmış olarak gezinen anlatıcı kentleşme ve kapitalistleşmenin yabancı, daha önce hiç görülmemiş yanlarına sürüklenir. Tarihçi Walter Benjamin, “flaneur ve paçavracı olan sanatçı yolda yürürken duyduğu bir cümle, gördüğü bir imge veya bulduğu bir nesne etkisiyle onda bir düşünce uyanır ve bu düşünceyi daha önce topladığı başka duyum veya imgelerle birleştirerek bir öykü oluşturur, bu aslında, alt parçacıklar olarak hayata yapılan atıflardır.” der (Benjamin, 2002: 133). Anlatıcı bu noktada bir öykü yazarı gibi gördüğü imgeleri ve sahneleri art arda sıralayarak gözlemlediklerini aktarır:

oyulmuş yakalar, kolevlerinden arta kalanlar  
vatka pamukları, verevine şeritler, kopçalar,  
düğmeler, ilikler  
iplik döküntüleri, kumaş parçaları,  
karanlık akşamüstleri ve sabahlar,  
dükkân tabelâları, kartvizitler... (Uyar, 2016: 227).

Modern kentte gösterge bombardımanı altında yaşayan 1950 ve 1960’ların insanının gördüğü uyumsuzluklar sırayla verilmektedir (Mencioğlu, 1997: 57). Bu dizelerde bir giysi fabrikası ve onun çevresinde oluşan dünyanın fabrikaya göre şekillenen biçimi betimlenmiştir. Vardiya usulü

<sup>2</sup> “Flaneur”, 19. yüzyılın kentleşen Avrupa’sında ortaya çıkan şehirlî insan profillerinden biridir. İlk kez Baudelaire tarafından “Modern Hayatın Ressamları” adlı eserde kullanılan terim “avare olarak gezinen”, ve kalabalıklardan farklı olarak “gezerken düşünce üreten kişi” anlamında kullanılmıştır. Zamanla sınıflar arasındaki rekabet, modernleşmeye yabancılaşan ve kitlelere karışmayı reddeden kişiler için de kullanılarak anlam genişlemesine uğramıştır (Shaya, 2004: 47). Şiirde Uyar, flaneur kavramı ile modernleşmeye ve kent yaşamına yabancılaşması, tüketim alışkanlıkları ve kapitalizmin karşısında şoka uğraması ile kitlelerin dışına çıkması arasında benzerlik kurmuştur. Ancak Uyar’ın çalışmaya gerek duymayacak kadar ekonomik özgürlüğünü eline alan, serbest birey olarak gezinen biri olduğu düşünülmektedir. Ayrıca Uyar’ın ideolojik konumlanması birey olarak flaneur sanatçı olmasına engeldir.

çalışan işçiler sabah fabrikaya gidip akşamüstleri işten çıkarlar. Fabrika atıkları şairin bilincinde modernleşme sürecinin kötü yanlarını imgeler.

kasıklarına kadar çıkmış, en ufak bir ölüm bile yok.  
Tarafsız bir aşk çağlıyordu onların solgunluğunda  
Mutfaklarını kilitlediler, büyük atısı giysiler kestiler,  
'Ey artık ölmüş olan at! -dediler-  
Koşuşun büyütürdü dünyayı senin!  
Sen nasıl da koşardın.  
Biz güneyde yatardık, sen koşardın  
Hangi at güzelse ondan da güzeldin  
Kuyruğun parlak savruluşuyla bölerdi  
bir karaya göğü  
ve yüceltirdi, ince bezekli kuskununu.  
Gemin güzel sesler çıkarırdı güzel  
ağzında,  
herkesi sevinçle haykırtan.  
Başın yaraşırdu düşüncemize ve  
gözlerine saygıyla bakardık...  
Terziler geldiler. Durgunluktu o dökük saçık giyindikleri  
Yarım kalmışlardı. Tamamlanmadılar. Toplu odalarını sevdiiler.  
Ölümü hüznle geçmişlerdi, ateşe tapardılar.  
Kent eşiklerindeydi, ağlayışını duydular  
Kestiler, biçtiler, dikmediler ve gitmediler,  
iğnelerine iplik geçirip beklediler (Uyar, 2016: 227-228).

“Yarım kalmışlardı”, “tamamlanmadılar” kelimeleri ile terzilerin istediklerini gerçekleştiremedikleri anlatılır. Şiirin son bölümlerinde de Türklerin altın çağı ile alakalı olarak kadim Türk inanışlarına atıflar devam etmektedir. “Ateşe tapardılar” söz öbeği ile insanlığın mitik devirlerinde ateş ile ilgili inanışlara atıf yapılmaktadır. Türk inanç sistemi olan Köktengri ya da şaman inancında ateşe tapınma olmasa da ateş, Tanrı tarafından bahşedilmesi sebebiyle kutsanan bir varlıktır ve temizleyici özelliklere sahiptir (İnan, 2000: 66-67; Bayat, 2007: 124-126). Dolayısıyla kentin eşiklerine yerleşerek gecekondulaşan toplulukların geleneksel-evrensel düşünüş biçimine vurgu yapıldığı görülmektedir.

“Kestiler biçtiler dikmediler ve gitmediler” dizesinde vurgulandığı üzere Turgut Uyar’a göre Türk toplumunun dönüşümü tamamlanmamıştır. Tanzimat’tan beri var olan düalizm devam etmektedir. Batılı ve modern olmakla Doğulu ve geleneksel olmak arasında sıkışıp kalınmıştır. Toplum bir kumaş

gibi kesilip biçilse de ondan bir elbise dikelememiştir. Toplumunu değiştirme programı hala devam etmektedir. Turgut Uyar'ın şiirindeki terziler her dönem var olan topluluklardır. Bu yüzden modernleşme devam etmekte ve moderniteye ulaşılammaktadır. Terziler bu yüzden iğnelere iplik geçirip yeni gelecek dönüşümleri beklemektedirler.

Ey artık ölmüş olan at! -dediler-  
En güzeli oydu işte, yüzünün  
savaşla ilişkisi.  
Boydanboya bir karşıkoyma, denge  
ve istekli bir azalma. Onu bilirdik.  
O ağaç senin kanınla beslenirdi,  
hepimizi besleyen.  
Bir ülkeyi yeniden yarattı şaşkınlığımız  
senin karşında,  
alışverişin, alfabenin, iplik döküntülerinin ve  
her şeyi düzeltmeye kalkışmanın yok ettiği...(Uyar, 2016: 229).

Emel Esin Türk mitolojinde ağacın anlamını ve önemini şöyle açıklamıştır: “Ağaç kurucu sülalenin hükümdarlık simgesi ve Tanrı payesi olan ata ruhun bulunduğu mekândır.” (2001: 160). Türk mitolojisinde ağaç ülkenin devamlılığını ifade eder. Şiirde de belirtilen ağaç herkesi besler. Ağaç imgesi ülkeye işaret etmektedir. Atların kanıyla beslenen ağaç savaşlar yoluyla ayakta duran ülkeyi sembolleştirir. At savaşlarda işlevsel olarak kullanılırdı. Başka ülkelerden kazanılan savaş ganimetleri bozkırda neredeyse hiçbir geçim kaynağı bulunmayan halkın yaşamını devam ettirmekteydi. Bunun sonucunda da nüfusta azalmalar yaşanır, bu da dengeyi koruyan bir durumdur. Kadim Türk topluluklarından Köktürklerin yerleşik bir medeniyet olan Çin karşısında asker sayısı denk olduğu düşünülse de nüfus olarak çok daha az oldukları tahmin edilmektedir (Karatay, 2018: 15). Yerleşik hayata geçmiş bir toplulukla karşılaştırıldığında nüfusun oldukça az olduğu görülmektedir. Ancak modern dünyada ve kentlerde ölüm hızını kaybettiği için aşırı nüfus patlaması olmuştur (Gelekçi, 2014: 129). Şiirin yazıldığı 1950 ve 1960'larda özellikle bu durum doruğa çıkmıştır.

Ağaç, besleyen özelliğiyle olumlu imgedir (Caner, 2006: 326). Ağacın atın kanı ile beslenmesi her ne kadar sembolik olarak gözükse de aynı zamanda kadim Türkler için mitolojik bir ritüelin gerçekleştirilmesini tasvir eder. Ayrıca *Oğuz Kağan Destanı*'nda Oğuz Kağan'ın evlendiği ikinci kız ağaç kovuğunda ortaya çıkar. Uygurlarda Uygur Devletinin kurucusu Böğü Kağan ağaç kovuğunda dünyaya gelmiştir. Uygur destanlarından Türeyiş Destanı

nı'nda ise Uygurların zor bir zamanında gökten bir kayın ağacına ışık iner, kayın ağacının içinden beş çocuk doğar (Ögel, 1993: 84-85). Kayın ağacı devleti karşılar. Tüm bunlara ek olarak kadim Türklerde ve modern Altay Türklerinde evrenin gövdesini oluşturan dokuz dallı ağaçtan bahsedilir (Ergun, 2004: 19). Dünya mitolojilerinde de yerleşik yaşamın karşısında göçebe yaşamın bulunduğu kültürlerde “dünya ağacı” veya “hayat ağacı” inanişi yer alır. Vikinglerde “Ygddarisl” ve Ortadoğu mitolojilerinde de hayat ağacı olarak karşılıkları bulunur (Lindow, 2001: 43-44). Dolayısıyla verilen tüm örnekler Uyar'ın “altın çağ” olarak Orta Asya'daki mitik devirleri kabul ettiğini kanıtlar.

Son iki dizede yer alan “alışveriş” (medeniyete geçiş) kapital ekonomiyi, alfabe ise yazıya geçilerek medeniyetin başlangıcını temsil eder. Bu durum, fabrikalarda iplik döküntüleri sözüyle verilir. Çünkü şair fabrikanın dışına atık olarak bırakılan iplik döküntülerini ve çöpleri görmektedir. Son dizede ise modernleşmenin düzeltmeye çalışırken birçok şeyi yok ettiği anlatılmaktadır. Yok olan, ölen attır. Artık insan kirlenmiştir, onu kirleten sanayileşme, kentleşme ve modernitedir. Turgut Uyar bu kirlenmeyi görmüş ve hatta dile getirmiş bir şairdir. Ancak Türkiye'nin değişimini sembolize ettiği anlatının sonunda kişisel olarak değişimi engelleyemediğini belirtir.

### **Sonuç**

Turgut Uyar “Terziler Geldiler” şiirinde iki farklı evrensel sembolü şahsi sembolü haline getirerek, iki farklı dönemi, mekânı ve yaşayışı karşılaştırmıştır. Bunu yaparken nesnel bağlantılı yönteminden yararlanarak iki farklı dekor oluşturmuştur. Kent ve göçebe yaşam bu dekorlardır. At şairin duygularını ve coşumlarını yansıtan somut nesnedir. Bunun yanında terziler ise köyden kente göç eden toplulukların karşılığıdır. Atın konu edildiği bölümlerde hep olumsuz imgeler vardır. Övgüler, özleyişler ve hayaller at ile birlikte. Bunun yanında terzilerden söz edilen bölümler alabildiğince kasvetli, olumsuz imgelerle doludur. Bu bölümlerde her şey soluktur, eşyalar tozlanmış ve dünya dardır. Böylece Türk toplumun geçirdiği iki büyük değişim ve bu değişimlerin toplumda yaşattığı travmalar şiirde yansıtılır. Uyar doğal akışın bozulmasına karşıdır. Aynı zamanda doğa ile iç içe olmak ister, şiirde de buna yönelik düşünce ve duygularını aktarır.

“Terziler Geldiler” Turgut Uyar'ın 1960'larda kendisine yöneltilen toplumdaki soyutluk eleştirilerinden sonra yazılmıştır. Ancak Turgut Uyar şiirdeki toplumsal eleştiriyi kuru bir eğiticilik ve politik bir yol kazandırmak için bir araç olarak kullanmamış, söylevden uzaklaşarak şiirde daha derinlerde bı-

rakmıştır. Şiirde 50’li yıllarda köyden kente göç, 60’larda fabrikaların açılması, kapital ekonominin yerleşmesine kadar geçen süre şehre gelen terzilerin değişimi yaşamları ve çevreleri üzerinden anlatılır. Turgut Uyar’ın bilincinde ülkenin geçirdiği dönüşüm, bu dönüşümün nesnesi haline gelen köylüler (terziler) ve at ise doğa-kır yaşamına özlemi karşılar. Ancak ironik bir biçimde doğaya özlem duyanlar yine terzilerdir. Çünkü terziler yaşadıkları hayattan ve yaptıkları değişikliklerden memnun değildirler. Modernitenin insanları mutsuzluğa ittiği bilinmektedir. Şiire yerleştirilen modernleşme eleştirisi şiirin yalnızca yüzeysel yönünü göstermektedir. Turgut Uyar köyden-kente göçün sosyal ve psikolojik yönünü gösterirken asıl problemin uygarlığın başlangıcı olduğunu belirtir. On bin yıl önce köylerin kurulması, toprağın sürülmesi ve alfabenin bulunması da dâhil olmak üzere tüm süreci eleştirir. Bu yönüyle şiirde avcı-toplayıcı döneme geri dönüş arzusu içeren bölümler bulunmaktadır. Türk tarihinde göçebe yaşamdan kent-köy yaşamına geçiş yakın tarihlere kadar sürmüştür. Bu nedenle evrensel olarak yerleşikleşmenin miladı on bin yıl olarak belirlense de şairin Türklerin tarihsel dönüşümü içerisinde daha özel tarihlerden örnekler verdiği belirtilmelidir. Bu özel tarihin Orta Asya’daki kadim mitik devirler olduğu gözükmektedir. Oluşturulan “altın çağ” düşüncesinin şairin bilincinde belirmesinde dönemin tarihsel eğitim anlayışının büyük etkisi bulunmaktadır. Ancak şairin kendi altın çağ hayali resmi tarih görüşünün aksine birçok milletin uygarlaşmasının kaynağı olan Orta Asya Türk medeniyeti değil, medeniyetin henüz kirlenmediği, doğa ile iç içe yaşanan dönemdir. Bu yönüyle şiir, bir bütün olarak Türk ve insanlık tarihindeki modernleşme muhasebesine dönüşmektedir. Böylece tarihsel bir olgu olan kentleşme şiir düzleminde tartışılarak edebi eserin “anlatı” yönünün ortak nokta olmasının da etkisiyle şiir ve tarih arasında bir ilişki kurulmaktadır.

### **Kaynakça**

- Akman, Şefik Taylan (2011). “Türk Tarih Tezi Bağlamında Erken Cumhuriyet Dönemi Resmî Tarih Yazımının İdeolojik ve Politik Karakteri”. *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1(1): 80-109.
- Akyüz, Kenan (2010). *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Alkim, V. Bahadır vd. (1997). *Redhouse Sözlüğü*. İstanbul: Sev Yayıncılık.
- Anderson, Benedict (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso.

- Aydın, Hasan (2006). “Doğu ve Batı Felsefesinde Altın Çağ Mitleri”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(7): 107-114.
- Bayat, Fuzuli (2007). *Türk Mitolojik Sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Baykara, Tuncer (2001). *Türk Kültür Tarihine Bakışlar*. Ankara: ATAM Yayınları.
- Baytal, Yaşar (2007). “Demokrat Parti Dönemi Ekonomi Politikaları (1950-1957)”. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 40: 545-567.
- Benjamin, Walter (2002). *Pasajlar*. Çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bharati, Shivananda (2012). *Satya Yuga*. Karnataka: Hamsa International.
- Boratav, Korkut (2005). *Türkiye İktisat Tarihi (1908-2002)*. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.
- Bowie, Andrew (1990). *Aesthetics and Subjectivity*. Manchester: Manchester University Press.
- Brown Terence A. and others (2009). “The Complex Origins of Domesticated Crops in the Fertile Crescent”. *Trends Ecol Evol*, 24(2): 103-109.
- Caner, Fırat (2006). *Turgut Uyar’ın Huzursuzluğu*. Doktora Tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Chartier, Émile-Auguste (1981). *Edebiyat Üzerine Söyleşiler*. Çev. Asım Bezirci. İstanbul: Yazko Yayınları.
- Çoruhlu, Yaşar (2011). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Dellaloğlu, Besim (2016). *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: Bir Tanpınar Fetişizmi*. Ankara: Kadim Yayınları.
- Eliade, Mircea (2018). *Ebedi Dönüş Miti*. Çev. Ayşe Meral. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Eliot, Thomas S. (1987). *Denemeler*. Çev. Akşit Göktürk. İstanbul: Afa Yayınları.
- Erdost, Muzaffer (1997). “Tütünler Islak”. *Şiirde Dün Yok mu? Turgut Uyar Üzerine*. Ed. Tomris Uyar. İstanbul: Can Yayınları, 31-34.
- Ergun, Pervin (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: ATAM Yayınları.
- Esin, Emel (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.



- Evsile, Mehmet (2018). “Cumhuriyet Döneminde Sanayileşme Faaliyetleri (1923-1950)”. *History Studies*, 10(8): 109-119.
- Fromm, Erich (2017). *Rüyalar, Masallar, Mitler: Sembol Dilinin Çözümlemesi*. Çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Say Yayınları.
- Gelekçi, Cahit (2014). “Türkiye’de Nüfus Yapısı ve Temel Özellikleri (1938-1960 Dönemi)”. *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 31(2): 127-137.
- Goody, Jack (2018). *Rönesanslar*. Çev. Bahar Tırnakçı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Gömeç, Saadetin Yağmur (2016). “Türk Kültüründe At”. *Geçmişten Günümüze Bozkır Sempozyumu* (Konya, 6-8 Mayıs 2016). Konya: Selçuk Üniversitesi Yayını, 819-834.
- Griffiths, Dominic (2018). “T. S. Eliot and Others: The (More or Less) Definitive History and Origin of the Term ‘Objective Correlative’”. *English Studies*, 99(6): 642-660.
- Gürbilek, Nurdan (2008). *Mağdurun Dili*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Habermas, Jürgen (1990). *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures (Studies in Contemporary German Social Thought)*. Cambridge: MIT Press.
- Harman, Ömer Faruk (2000). “İdris”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.21. İstanbul: TDV Yayınları.
- İnan, Abdulkadir (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: TTK Yayınları.
- Kabapınar, Yücel (1992). “Başlangıcından Günümüze Türk Tarih Tezi ve Lise Kitaplarına Etkisi”. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1(2): 143-147.
- Kahraman, Hasan Bülent (2015). *Türk Şiiri, Modernizm Şiir*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Karaca, Alaattin (2016). *İkinci Yeni Poetikası*. İstanbul: Hece Yayınları.
- Karatay, Osman (2018). “Göktürk Çağı Türk Nüfusu Üzerine Düşünceler”. 18. *Türk Tarih Kongresi (Ankara, 1-4 Ekim 2018)*. Ankara: TTK Yayını, 1-19.
- Kaygı, Abdullah (1998). *Edebiyat ve Varlık*. Ankara: Kebikeç Yayınları.
- Keyder, Çağdaş (2015). *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Küçükkülahlı, Sibel (2017). “İktisadi Gelişmenin Gündelik Hayata Etkileri: Demokrat Parti Dönemi İstanbul Örneği”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18(33): 519-554.

- Lindow, John (2001). *Handbook of Norse Mythology*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Lovejoy Arthur O. & Boas, George (1935). *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Menemencioğlu, Nermin (1997). “Turgut Uyar’ın Şiiri”. *Şiirde Dün Yok mu? Turgut Uyar Üzerine*. Ed. Tomris Uyar. İstanbul: Can Yayınları, 50-59.
- Oktay, Ahmet (2002). *Metropol ve İmgelem*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Ögel, Bahaeddin (1993). *Türk Mitolojisi, C.1*. Ankara: TTK Yayınları.
- Özsüer, Esra (2018). *Türkokratia-Avrupa’da Türk İmaji*. İstanbul: Kronik Kitap.
- Pala, İskender (2000). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Leyla ile Mecnun Yayınları.
- Pamuk, Şevket (2021). *Türkiye’nin 200 Yıllık İktisadi Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Pospelov, Gennadiy (2014). *Edebiyat Bilimi*. Çev. Yılmaz Onay. İstanbul: Evrensel Basın Yayın.
- Safran, Mustafa ve Şimşek, Ahmet (2011). “Tarihyazımında Bir Sorun: Anlatı”. *Türkiye’de Tarih Yazımı*. Ed. Vahdettin Engin ve Ahmet Şimşek. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 315-330.
- Shaya, Gregory (2004). “The Flaneur, the Badaud, and the Making of a Mass Public in France, circa 1860-1910”. *The American Historical Review*, 109(1): 41-77.
- Simmel, George (1950). *The Sociology of Georg Simmel*. Illinois: Free Press.
- Sönmez, Erdem (2010). *Anales Okulu ve Türkiye’de Tarihyazımı*. Ankara: Tan Yayınları.
- Tekin, Mehmet (2017). *Roman Sanatı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Uyar, Turgut (1985). *Sonsuz ve Öbürü*. İstanbul: Broy Yayınevi.
- Uyar, Turgut (2016). *Büyük Saat*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uyar, Turgut (2017). *Dünyanın En Güzel Arabistanı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (2017). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

- Wellek, Rene ve Austin Warren (2015). *Edebiyat Teorisi*. Çev. Ömer Faruk Huyugüzel. İstanbul: Dergâh Yayınevi.
- Williams, Louise Blakeney (2002). *Modernism and the Ideology of History: Literature, Politics, and the Past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Raymond (1973). *The Country and the City*. London: Oxford University Press.
- Yıldızoğlu, Ergin (1997) “Pablo, Samuel ve Turgut”. *Şiirde Dün Yok mu? Turgut Uyar Üzerine*. Ed. Tomris Uyar. İstanbul: Can Yayınları, 190-203.
- Yılmaz, Ensar ve Çiftçi, Salih (2011). “Kentlerin Ortaya Çıkışı ve Sosyo-Politik Açından Türkiye’de Kentleşme Dönemleri”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(35): 252-267.
- Yılmaz, Mehmet (2011). “Kente Alışamayan Uyumsuz Bireyin Öyküsü: Turgut Uyar’ın Geyikli Gece Şiiri Üzerine Bir Tahlil Denemesi”. *Turkish Studies*, 6(3): 1893-1906.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

**Etik Kurul Belgesi:** Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

**Çıkar Çatışması Beyanı:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

*The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:*

**Ethics Committee Approval:** *Ethics committee approval is not required for this study.*

**Declaration of Conflicting Interests:** *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



## MİLLÎ MÜCADELE DÖNEMİ ANKARA'SINDA BİR MİZAH GAZETESİ: ANADOLU'DA KALEM

A Humor Newspaper in Ankara of the National Struggle Period: *Anadolu'da Kalem*

İbrahim ÖZEN\*

### ÖZ

Millî Mücadele döneminde Türk basını bir kutuplaşma içindedir. Bir tarafta *İleri*, *Akşam*, *Vakit* gibi Millî Mücadele'yi destekleyenler, diğer tarafta *Peyam-ı Sabah* ve *Alemdar* gibi Anadolu harekâtına muhalif tutum sergileyenler vardır. Aynı durum dönemin mizah yayınları için de geçerlidir. İşgal güçlerini ve İstanbul Hükümetini destekleyen Refik Halit'in *Aydede'si* karşısında *Diken*, *Güteryüz*, *Karagöz* ve *Anadolu'da Peyam-ı Sabah* gibi mizah yayınları mevcuttur. Millî Mücadele basınına yönelik böyle bir tabloda Hüseyin Suat [Yalçın], *Anadolu'da Kalem* adıyla haftalık bir mizah gazetesi çıkarmıştır. İlk sayısı 21 Mayıs 1921'de çıkan gazete, teknik imkânsızlıklar nedeniyle 16 Temmuz 1921 tarihli sekizinci sayısı ile yayın hayatına son vermiştir. *Anadolu'da Kalem*; kapak sayfası, orta ve son sayfalarındaki karikatürler ile dikkat çeken bir gazetedir. Karikatür dışında gazetede sohbet, mülakat, şiir, vecize, mizahi fıkra, muhavere ve haber türlerinde metinlere yer verilmiştir. Bu çalışmada *Anadolu'da Kalem*'in yayın serüveni, yayın politikası, şekil özellikleri ve yazar kadrosu hakkında bilgi verilmiş, muhtevası tematik olarak incelenmiştir. Çalışma sonucunda, Millî Mücadele'yi mizah sahasında destekleyen *Anadolu'da Kalem* gazetesinin Ankara'daki siyasi ve sosyal hayata yönelik eleştirel tutum içinde olduğu görülmüştür. Çalışma, bir mizah gazetesinin penceresinden Millî Mücadele Ankara'sını yansıtması bakımından önem arz etmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** Millî Mücadele, Ankara, *Anadolu'da Kalem*, basın, mizah.

### ABSTRACT

Turkish press was in a great polarization during the national struggle period. Certain media organs were acting in the favor of the Anatolian campaign such as *İleri*, *Akşam*, *Vakit* and some were demonstrating opposition such as *Peyam-ı Sabah* and *Alemdar*. The same situation also applied to the humor publications of the period. Certain publications are available such as *Diken*, *Güteryüz*, *Karagöz* ve *Anadolu'da*

\* Dr. Öğr. Üyesi. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye. E-posta: i.ozen@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-7707-5252.

*Peyam -ı Sabah* acting against Refik Halit's *Aydede* supporting the occupation forces and Istanbul government. During the situation for the National Struggle press, Hüseyin Suat [Yalçın] has published a weekly humor newspaper named as *Anadolu'da Kalem*. Printed the first edition on May 21, 1921, the newspaper has ceased its broadcasting life with its eight-edition dated July 16, 1921, due to technical difficulties and drawbacks. *Anadolu'da Kalem* is a newspaper drawing attention with its caricatures on its cover page, middle and last pages. Apart from the caricatures, the newspaper included articles in the types of conversation, interview, poem, epigrams, humorous anecdotes, discoursing and news. In this study, information on publication adventure, editorial policy, style properties and author staff of *Anadolu'da Kalem* has been provided and the content thereof has been scrutinized and reviewed thematically. As the conclusion of the study, it has been revealed that *Anadolu'da Kalem* newspaper, supporting the National Struggle in terms of humor, has embraced a critical approach towards the political and social life in Ankara. The study is of utmost importance in terms of reflecting the Ankara of the National Struggle through the perspective of a humor newspaper.

**Keywords:** National Struggle Period, Ankara, *Anadolu'da Kalem*, press, humor.

## Giriş

Osmanlı Devleti, aynı anda pek çok cephede mücadele ettiği I. Dünya Savaşı'nı mağlup ülkeler safında tamamlamıştır. Savaşın ardından İtilaf devletleriyle 30 Ekim 1918'de oldukça ağır şartlar içeren Mondros Mütarekesi'ni imzalamıştır. Mütarekedeki kararları gerekçe gösterip "istedikleri şekilde yorumlayan" İtilaf devletleri, Anadolu'nun dört bir yanını kuşatmış, 16 Mart 1920'de İstanbul'u resmen işgal etmiştir (Küçük, 2005: 77). Ülkenin içinde bulunduğu zor durum, Mustafa Kemal önderliğindeki Millî Mücadele hareketinin fitilini ateşlemiştir. Bu süreçte Millî Mücadele'yi önce İstanbul ve Anadolu halkına sonra dünyaya anlatmak, bağımsızlık mücadelesiyle ilgili halkı bilinçlendirmek ve bir kamuoyu oluşturmak için basına önemli görevler düşmüştür.

Millî Mücadele döneminde Türk basını ana hatlarıyla iki gruba ayrılmıştır. Bir tarafta Millî Mücadele'yi destekleyen, diğer tarafta bu mücadeleye muhalif tutum sergileyen yayın organları mevcuttur. Gazeteci, fikir ve siyaset adamı Celal Nuri İleri'nin 1919'da çıkardığı *İleri* gazetesi, İttihatçıları ve İstanbul Hükümeti'ni sert bir dille eleştirerek Millî Mücadele'yi destekleyen en önemli yayın organları arasındadır. Anadolu'daki cephe haberleri ilk olarak bu gazetede yayımlanmıştır. *İleri*'nin yanı sıra *Akşam*, *Vakit* ve *Tasvir-i Efkar* gazeteleri, İtilaf güçlerinin sansürüne rağmen işgal altındaki İstanbul'dan Millî Mücadele haberleri yapmışlardır (Topuz, 1973: 122). Aynı sü-

reçte *İrâde-i Milliye*, *Hâkimiyet-i Milliye*, *Yenigün* ve *Öğüt* gazeteleri ise Millî Mücadele'nin Anadolu'daki başlıca destekçileridir (Güner, 1998: 99-103). Cephedeki mücadeleyi basın kanadında yürüten bu gazeteler; “milletin ümit ışığı, yol göstericisi, müjdeleyicisi ve toplumsal yapıyı bir arada tutan ana unsurlardan biri olarak” vazife şuuruyla çalışmışlardır (Ayhan, 2008: 86). Millî Mücadele döneminde Anadolu hareketinin aleyhinde yayın politikası izleyen başlıca gazeteler ise Ali Kemal'in *Peyam-ı Sabah*'ı, Refi Cevad Ulunay'ın *Alemdar*'ı, İngiliz Muhipleri Cemiyeti'nin yöneticilerinden Sait Molla'nın *İstanbul* gazetesidir (Topuz, 1973: 124). Muhalif kanadın öncüleri konumundaki bu gazeteler, Millî Mücadele liderlerini eleştiren diğer taraftan İstanbul hükümetini ve işgal güçlerini destekleyen içerikleriyle bir karşı duruş sergilemişlerdir.

Millî Mücadele dönemi basınındaki kutuplaşma mizah yayınlarına da yansımıştır. Refik Halit Karay'ın 1922 yılında çıkardığı *Aydede* adlı mizah gazetesi, İstanbul Hükümeti'ni ve işgal güçlerini destekleyen bir yayın politikası takip etmiştir. Bahsi geçen muhalif tutumu ile *Aydede*; *Peyam-ı Sabah*, *Alemdar* ve *İstanbul* gazetelerinin mizah kanadındaki temsilcisidir. Aynı yıllarda *Aydede*'nin karşısında Millî Mücadele'yi destekleyen pek çok mizah yayını mevcuttur. Gazeteci, yazar ve karikatürist kimliğiyle tanınan Sedat Simavi'nin *Diken* [1918-1921] gazetesi, Millî Mücadele'yi destekleyen ilk mizah yayınlarından biridir. Yine aynı ismin *Diken*'in devamı niteliğinde haftalık olarak çıkardığı *Güteryüz* [1921-1923] gazetesi, içeriğindeki karikatürler ve yazılar ile Millî Mücadele'nin savunucusu konumundadır (Öngören, 1998: 68-69). *Güteryüz*'ün en önemli karikatüristleri olan Sedat Simavi ile Cevat Şakir'in İstanbul Hükümeti'nin temsilcilerine, işgal güçlerine ve onları destekleyen gazetecilere yönelik çizimleri bu yayını devrinde ön plana çıkarmıştır. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra yayın hayatına başlayan *Karagöz* (Çakmak, 2014: 1115) ve Semih Lütfi'nin çıkardığı *Ayine* [1921-1922] adlı mizah yayınları da benzer içerikleriyle döneminde ön plana çıkmıştır (Erdoğan, 2014: 169). Bu dönemdeki bir diğer önemli mizah yayını Ercüment Ekrem Talu ile Aka Gündüz'ün kurucuları olduğu *Alay* gazetesidir. İstanbul'da on iki sayı çıkan gazete, Aka Gündüz tarafından Ankara'ya taşınmış, *Anadolu'da Peyam-ı Sabah* adıyla yayın hayatına devam etmiştir. Ali Kemal'in *Peyam-ı Sabah*'ını mizah yoluyla gülünç duruma düşürmek bu gazetenin yayın hayatı boyunca asıl hedefi olmuştur (Aydın, 2009: 102-103). Kısaca bahsedilen Millî Mücadele yanlısı mizah yayınları, resim ve karikatürlerle zenginleşmiş görsel içerikleriyle geniş bir okur kitlesi yakalamış, gözü kulağı cepheye olan Türk halkına umut ve moral açılmıştır (Böyük, 2019: 146).

Millî Mücadele'yi destekleyen mizah yayınları arasında Hüseyin Suat'ın çıkardığı *Anadolu'da Kalem* gazetesi de vardır. Ankara'da sekiz sayı yayımlanabilen bu kısa soluklu gazete, daha ilk sayı kapağındaki kalpaklı Mustafa Kemal portresiyle siyasi duruşunu açıkça göstermiştir. *Anadolu'da Kalem*'i dönemindeki diğer mizah yayınlarından ayıran ve incelemeye değer kılan husus, Ankara'daki siyasi atmosferi, sosyal hayatı ve başkent olma hazırlığındaki şehrin problemlerini sayfalarına taşımasıdır. Diğer bir ifadeyle *Anadolu'da Kalem*, Millî Mücadele'yi desteklemesine rağmen içerden bir gözle ve mizahi bir dille Ankara'nın siyasilerini ve şehrin yaşam şartlarını eleştirmiştir.

### **1. Hüseyin Suat Yalçın ve *Anadolu'da Kalem*'in Yayın Serüveni**

Hüseyin Suat Yalçın [1867-1942]; şair kimliğiyle, tiyatro ve mizah yazılarıyla tanınan bir kişiliktir. Küçük yaşta babasının kütüphanesindeki divanlar aracılığıyla şiire heves eden Hüseyin Suat, Tıbbiye öğrencisiyken Cenap Şahabeddin'le dostluk kurar. Yeni edebiyatla daha önce tanışan dostu sayesinde divan şairlerinden farklı olarak Namık Kemal, Abdülhak Hamid Tarhan ve Recaiade Mahmut Ekrem'in eserlerini okur. 1893 yılında çocuk hastalıkları alanında ihtisas yapmak üzere Paris'e gider ve Batılı şiiri yerinde tanır (Altuniş Gürsoy, 2001: 3-4). 1896 yılında Cenap Şahabeddin aracılığıyla Servet-i Fünun Topluluğu'na katılır. Servet-i Fünun şiirinin "bireyci anlayışına" uygun olarak ilk dönem şiirlerinde "aşk-kadın, tabiat ve ölüm" temalarını işler (Karaca, 2006: 241). Hüseyin Suat, II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e uzanan süreçte hem şiir anlayışını değiştirmiş hem de kalem sahasını genişletmiştir. Şairliğinin ikinci evresini oluşturan dönemde, bireyci anlayışı terk etmiş, hece vezniyle ve sade bir dille "daha çok geçirdiği tecrübelerle dayanan mizahi ve felsefi şiirler" yazmıştır (Efzayış Suat, 1943: 13). Diğer taraftan II. Meşrutiyet döneminin en önemli mizah yayınlarından biri olan *Kalem* gazetesinde, "Gâve-i Zalim" müstearıyla devrin siyasi ve sosyal problemlerine yönelik "bazen nazım bazen de nesir olarak" mizahi yazılar kaleme almıştır (Efzayış Suat, 1943: 42). Onun şiirleri ve mizah yazıları dışında diğer edebi üretimi tiyatro sahasındadır. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra bu sahada yirminde fazla telif ve adapte ürün vermiştir (Altuniş Gürsoy, 2001: 111).

Hüseyin Suat, 1886'da Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'den mezun olmuş, edebiyatla bağıını koparmadan ömrünün sonuna kadar doktorluk yaparak geçimini sağlamıştır. 1888'de Midilli Belediyesi doktorluğuyla başlayan meslek hayatı, II. Meşrutiyet yıllarında Meclis-i Kebir-i Sıhî üyeliğiyle devam etmiştir. Mütareke yıllarında bu kurumun tasfiyesi üzerine Millî Müca-

dele'ye katılmak için Ankara'ya gitmiş, bir süre Yunus Nadi'nin *Yenigün* matbaasındaki tahrir odasına kalmıştır. *Anadolu'da Kalem*'in yayın hayatına atılması söz konusu odada kararlaştırılmıştır. Hüseyin Suat, gazete çıkarma düşüncesiyle ilgili Yunus Nadi'yle aralarında geçen konuşmayı şu cümlelerle aktarmıştır:

Bir gün Nadi'ye dedim ki:

- *Kalem* gazetesini çıkaralım, ne dersin? Çok güzel ve zengin mevzular var. Zannedersem çok satarız.

- Fena olmaz, dedi. Fakat kime resim yaptıracağız ve nerede bastıracağız?

- Ben resim yapan buldum. Vilayet matbaasında da eski valilerden Abidin Paşa zamanından kalma bir taş var. Üzerinde pek güzel resim basılabilir.

- Gidelim bir görelim...

Gittik taşı muayene ettik. Taşın dört parça kırık olduğunu gördük. Bu parçaları yan yana getirerek törpülettik, tesviye ettirdik. Tecrübelerimiz müspet neticeler verdi. Kolları sıvadık, *Kalem*'in ilk nüshası için yazılar, resimler hazırladık. Fakat iş bununla bitmiyordu. Taşın üzerindeki resimleri basacak olan makine de kırıktı. Bunu da demirciler, lehimciler getirerek tamir ettirdik. Bir iki hamal vasıtasıyla gayet yavaş olmak üzere basılabileceğini anladık. Ertesi gün *Yeni Gün*'de bir ilan çıktı: Gelecek perşembe günü *Kalem*'in ilk nüshası intişar edeceğini şimdiden tebşir ederiz (30 Haziran 1936: 7).

*Anadolu'da Kalem* gazetesi, 21 Mayıs 1921 tarihinde yayın hayatına başlamıştır. İlk sayısı yedi yüz elli nüsha basılan gazete yoğun ilgi görmüştür. Gazetenin ilerleyen sayıları da aynı ilgiyle karşılanmış ancak matbaa şartları daha fazla nüsha basmaya imkân vermemiştir. Nitekim sekizinci sayı çıktığı sırada resimlerin basıldığı taş sekiz parçaya ayrılmıştır. Böylelikle *Anadolu'da Kalem*'in yayın macerası teknik imkânsızlıklardan dolayı 16 Temmuz 1921 tarihli sekizinci sayı ile son bulmuştur.

## **2. *Anadolu'da Kalem*'in Şekil Özellikleri**

*Anadolu'da Kalem* gazetesinin kapak sayfalarında gazeteye dair künye bilgileri verilmiştir. Bu bilgilerin olduğu bölümün ortasında ise başlık klişesi vardır. Başlık klişesinde, üst tarafta küçük puntolarla “*Anadolu'da*”, büyük puntolarla “*Kalem*” yazmaktadır. Klişedeki “*Kalem*” ifadesiyle aynı boyutta mim harfinin solundan sağına doğru uzanan bir divit tüy kalem çizimi mevcuttur. Klişenin altındaki sütunda, “her hafta cumartesi günleri neşrolunan



eğebi, mizahi gazete” ifadesi kayıtlıdır. Bu sütunun sağında gazetenin ücreti, solunda ise tarih bilgisi yazar. Sayı numarası, imtiyaz sahibi, mesul müdürü, idarehanesi, abonelik ve ilan ücretleri klişenin sağ ve sol köşelerinde yer alan bilgilerdir.

*Anadolu’da Kalem* gazetesinin imtiyaz sahibi, bir önceki başlıkta belirtildiği üzere Hüseyin Suat [Yalçın]’dır. Mesul müdürü, Cumhuriyet devri basınının önemli simalarından Kemal Salih [Sel]’dir. Musavviri ise Ressam Vahideddin’dir. Gazetenin idarehanesi, “Ankara Hükümet Caddesi’nde ‘Yeniğün’ matbaasında daire-i mahsusa” olarak tarif edilmiştir. Her sayının son sayfasında ise “Yeniğün’de tertip, vilayet matbaasında tab olunmuştur.” ibaresi mevcuttur.

*Anadolu’da Kalem*’in her sayısı sekiz sayfadır. Gazetenin kapak sayfası, orta sayfaları ve son sayfası genellikle tam sayfa karikatürlere ayrılmıştır. Bir üst yazıyla yayımlanan karikatürlerin altına açıklama cümlesi, beyit ya da dörtlükler eklenmiştir. Gazetede ki metinler iki sütun halinde dizilmiştir. “Dâhili Haberler” ve “Ankara Kalem Ajansı” başlıkları dışında her sayıda devam eden genel başlık kullanılmamıştır.

*Anadolu’da Kalem*’in bir nüshası 10 kuruştur. Abone olmak isteyenler altı aylık 250, senelik 200 kuruş ödeyecektir. “Üç aylık abonelik yoktur.” ifadesi ayrıca not düşülmüştür. Gazetede ki ilanlara yönelik her sayıda tekrar eden “ilan ücretleri idare memuru ile kararlaştırır.” açıklaması yapılmıştır. Birinci sayıda ise ilanlarla ilgili şöyle bir not eklenmiştir: “İlanatın beher kelimesinden beş kuruş alınır. Resimli ilanlar için ayrıca bir tarife vardır. Bir defaya mahsus ilanlar her defa tekrarında yarım lira fazlasıyla kabul olunur. Üç aydan ziyade hiçbir ilan kabul edilmez. Üç aylık ilanlar yüzde yirmi teziyata tabidir.” Abonelik ve ilan ücretleriyle ilgili bu açıklamalara rağmen gazete üç aylık yayın sürecini tamamlayamadan kapanmıştır.

### **3. Anadolu’da Kalem’in Çıkış Amacı ve Yayın Politikası**

*Anadolu’da Kalem*’in adını, çıkış amacını ve yayın politikasını anlamak adına Salah Cimcoz’dan ve *Kalem* mecmuasından kısaca bahsetmek gerekir. Salah Cimcoz, Hüseyin Suat’ın yakın arkadaşı, yayıncı ve siyasetçidir. 1914’te Meclis-i Mebusan’a İstanbul mebusu olarak girmiş, Mütareke döneminde İttihatçıların içinde bulunduğu kafile içinde Malta Adası’na sürgün edilmiştir. İki yıllık sürgün hayatından sonra 30 Mayıs 1921’de İtalya’nın Tarranto Limanı’na gönderilerek serbest bırakılan otuz üç kişilik kafile içinde yer almıştır. Cumhuriyet’ten sonra 1931-1946 yılları arasında TBMM’de İstanbul milletvekili olarak görev yapmıştır (Toker, 2006: 180).

Salah Cimcoz, Celal Esat Arseven ile birlikte 1908-1911 yılları arasında yüz otuz sayı yayımlanan *Kalem* adlı bir mizah mecmuası çıkarmıştır. II. Meşrutiyet döneminde mizahın ve karikatürün birleştiği en önemli yayınlar arasında sayılan *Kalem*; eski ve yeni yaşam koşullarını, meclisin ahvalini, kadın-erkek ilişkilerini, toplumsal aksaklıkları hedef alan içeriğiyle adından söz ettirmiştir. Hüseyin Suat, kendisiyle özdeşleşen Gâve-i Zalim müstearını kullanarak *Kalem* mecmuasında devrin siyasi, sosyal ve kültürel meselelerine yönelik kırk üç yazı kaleme almıştır (Serrican Kabalcı, 2018: 14, 15).

Hüseyin Suat, II. Meşrutiyet döneminin İstanbul’unda yayınlanan *Kalem* mecmuasındaki ruhu ve heyecanı, Millî Mücadele yıllarının Ankara’sında tekrar yakalamak için *Anadolu’da Kalem* gazetesini çıkarır. “Salah Cimcoz’a” başlığını taşıyan birinci sayıdaki başyazısında konuyla ilgili düşüncelerini şu cümlelerle ifade eder:

Senin sanatkâr kalemini Anadolu’da pek iptidai bir surette tekrar yonttum. Her güzel şeyi tazelemek arzusu zannedersen insanların ezeli bir aşkı... Tabi ki ara sıra gönüllerimizi tazelemek arzusundan vâreste kalamadığımız gibi...

Her ne zaman buraya gelersen *Kalem* yine senindir. Biz Anadolu matbuat yârânı, hakkı gasp etmek için değil, hakkın hiçbir kuvvetle bükülmeyen kolunu gâsiplerin beynine indirmek için kalem çalıyoruz. İşte kalemini de ben bu niyetle çaldım. (21 Mayıs 1337: 2).

Hüseyin Suat, yazısının devamında, “terhin olunmuş pırlantalara” benzettiği *Anadolu’da Kalem*’in yayın politikası hakkında bilgi verir. Onun konuyla ilgili cümleleri şu şekilde özetlenebilir: Edebi bir niteliğe sahip olan mizahın kıymeti takdir edilmez hatta mizah ile hiciv birbirine karıştırılır. Oysa bahsi geçen bu iki tür birbirinden ayrı niteliğe sahiptir. Hiciv, “soğuktur, gayzdır, merdûddur”; bu yüzden “Kalem’e bir kelime hiciv girmez.” *Anadolu’da Kalem*’de hiciv yerine latife, mizah, kinaye ve cinas “bir şekl-i edebi” içinde yer alabilir. Yeni yayın hayatına başlayan “küçük kalem”, II. Meşrutiyet yıllarında çıkan “büyük kalem”in mesleğinden ayrılmayacaktır. Amacı, sanat ve edebiyattır. Her neyi güzel bulursa kucaklayıp “harîm-i sanatına” dâhil edecektir. Dili de pek sade, samimi ve sıcaktır. Kimseyi kasten incitmeyecek ve herkesi sevecektir. Hariçten gelen yardımı mesleğine ve sanatına uygun bulursa övünerek alacak ve telif hakkını da hemen ödeyecektir. Yalnız güç beğenen bir özelliğe sahiptir; “ruhunu cezbetmek için mutlaka müstesna bir hilkate mâlik bulunmak” gerekecektir. İlerlemeye, gelişmeye ve yükselmeye pek düşkündür; nitekim her nüshada bir yenilik gösterecek, süslenecek ve tekâmül edecektir. Hüseyin Suat, *Anadolu’da Kalem*’in nasıl bir

gazete olacağını açıkladıktan sonra Salah Cimcoz'un sevimli ve zeki çehresinden "daima nur-i ilham" beklediğini belirterek cümlelerini tamamlamıştır (21 Mayıs 1337: 2).

#### **4. Anadolu'da Kalem'in Yazar Kadrosu ve Muhtevası**

Hüseyin Suat, *Anadolu'da Kalem* gazetesinde en çok imzası bulunan isimdir. Kimi zaman kendi adıyla yazmış, kimi zaman Gâve-i Zalim ve Ferhan Ziyad imzalarını kullanmıştır. Kendi adıyla üç, Gâve-i Zalim imzasıyla yedi, Ferhan Ziyad imzasıyla bir kere adından söz ettirmiştir. Hüseyin Suat'ın yanı sıra birer içerikle gazeteye katkı sağlayanlar Mürettipbaşı Kâmil, Hoca Refet Rifki, Mehmet Emin ve M. Zarifyan'dır. Bu isimlerin dışında Kalem, Küçük Kalem, Karaoğlan Çarşısı Kulları, Lokman Hekim ve Talaylama imzaları kullanılmıştır. Bahsi geçen isim ve imzalar dışında gazetede yazılar isimsiz yayımlanmıştır. Tüm sayılar göz önünde bulundurulursa gazetede imzalı yirmi beş, imzasız yirmi sekiz yazı mevcuttur.

*Anadolu'da Kalem*, karikatür yoğunluklu bir gazetedir. Ressam Vahideddin'e ait toplamda yirmi sekiz karikatürün yer aldığı gazetenin kapak sayfası, orta ve son sayfaları görsellere ayrılmıştır. Bu karikatürlere; devrin siyasi şahsiyetleri, Millî Mücadele, İstiklal Mahkemeleri, Malta sürgünleri, modayı takip eden kadınlar, Ankara'nın belediye hizmetleri ve imar planı yansımıştır.

Gazetenin kapak sayfasından sonra her sayıda başyazı hüviyeti taşıyan sohbet, mülakat, vecize ve mizahi yazı türlerinde bir metin mevcuttur. Sırasıyla ilk beş sayıdaki "Salah Cimcoz'a", "Gâve'nin Beyânâtı", "Yeni Bir Meclis-i Millî", "Gâve İstiklal Mahkemesinde", "Millet Meclisinde Nâşinîde Sözler" başlıklı yazılar Kalem imzası taşır. "Salah Cimcoz'a" başlıklı yazının içeriğinden hareketle bu yazıların Hüseyin Suat'a ait olduğu kuvvetle muhtemeldir. Son üç sayıdaki "Müştak Efendi'nin Sözleri", "Âşık Râzi'nin Felsefeleri", "Safinaz Hanım'ın Düşünceleri" başlıklı yazılar Gâve-i Zalim müstearıyla Hüseyin Suat tarafından yayımlanmıştır. Hem Kalem hem de Gâve-i Zalim imzası taşıyan bu yazılar, gazetenin çıkış amacı başta olmak üzere devrin siyasi, askeri, sosyal ve kültürel meselelerine yönelik mizah içerikli değerlendirmeleri ihtiva eder.

Karikatür ve başyazıların yanı sıra *Anadolu'da Kalem*'in her sayısında en az bir şiire yer verilmiştir. Gazetede on iki şiirin yedisi Hüseyin Suat'a aittir. Hüseyin Suat kendi adıyla "Bülbülüm", "Vefasızlıklar"; Gâve-i Zalim müstearıyla "Külhanbeyi Ağzıyla", "Gel Suadım", "Kalem Açmazı", "Âmeden Kalem Efendisi"; Ferhan Ziyad müstearıyla "İstiklal-i Matbuat Marşı" adlı şiir-

lerini yayımlamıştır. Hüseyin Suat, *Anadolu'da Kalem*'deki şiirlerinden bazı- larını aynı adla bazılarını değiştirerek *Gâve Destanı* [1923] adlı şiir kitabına da almıştır. Bahsedilenlerin dışında gazetede; “Sakkalnâme” (Talaylama), “Şâiranâne Tahassüsler” (Hoca Reret Rıfki), “Dil” (Mehmet Emin), “O Değil- dir” (M. Zarifyan), “Ahvâl-i Eyyâm” (İsimsiz) başlıklı şiirler mevcuttur. Ge- neli mizah barındıran şiirlerde siyasi kişilikler, basın hayatı, devrin ahvali ve bireysel konular ön plandadır. Bu şiirlerin yanı sıra karikatürlerin altında be- yit ve dörtlüklere de yer verilmiştir. Anlaşılacağı üzere gazetenin edebi yö- nünü şiirler oluşturmuştur.

*Anadolu'da Kalem* gazetesinde şiirlerle aynı sayfalarda devrin güncel meseleleriyle ilgili mizahi fıkralar ve muhavereleler yer alır. Gazetenin son sayfalarında ise “Dahilî Haberler” ve “Ankara Kalem Ajansı” başlıkları bulu- nur. Her iki başlıkta başta Ankara olmak üzere ülke ve dünya gündeminden haberlere yer verilir. Ancak bu haberlerin gerçeği yansıtma amacı yoktur; haberlerde gerçek ile kurgu iç içe girmiştir. Dolayısıyla mizah bahsi geçen başlıklarda asıl gayedir.

### 5. *Anadolu'da Kalem*'in Tematik Tahlili

*Anadolu'da Kalem* gazetesi, Millî Mücadele dönemi Ankara'sında siya- setin gündeminde olan ve toplum hayatını ilgilendiren pek çok konuyu say- falarına taşımıştır. Gazetede ele alınan konular karikatürden şiire, şiirden sohbet yazılarına ve mizahi fıkralara varıncaya kadar çeşitli türlerde işlen- miştir. Örnek verilecek olursa Millî Mücadele'den hem karikatür hem de şiirle bahsedilmiştir. Erzurum Mebusu Salih Efendi karikatürlere, mizahi fıkralara ve dâhili haberlere yansırken Bolu Mebusu Tunalı Hilmi karikatür ve şiirle gazeteye taşınmıştır. *Anadolu'da Kalem*'in muhtevasına yönelik böyle bir tablo karşısında tematik incelemenin daha iyi sonuç vereceği düşünülmüş, içerik yoğunluğuna bağlı olarak aşağıdaki alt başlıklar belirlenmiştir:

#### 5.1. Millî Mücadele

*Anadolu'da Kalem*, Millî Mücadele yıllarında Ankara'da yayımlanan bir mizah gazetesidir. Buna bağlı olarak karikatür, şiir ve mizah içerikli haber metinlerinde Millî Mücadele'yi destekleyen bir yayın politikası takip etmiştir. Nitekim gazetenin birinci sayı kapağı, “Büyüklerin büyüğü” üst başlığıyla yayımlanan kalpaklı bir Mustafa Kemal çizimine ayrılmıştır. Bahsi geçen çizimin altında ise “Ey Mustafa Kemal'in simâ-yı iştihârî/ Doldurdu tâb-ı azmin aksa-yı iftiharî” beyti yazılıdır (21 Mayıs 1337: 1). Gazetenin dördüncü sayısındaki “Varan Üç!...” başlıklı karikatürde, bir dağ yamacının uç nokta- sındaki Türk askeri, elinde tüfeği bulunan Yunan askerini havaya kaldırıp

denize atacak pozisyonda tutmaktadır. Karikatürün altındaki beyitler, Türk ordusunun 9 Eylül 1922’de İzmir’e girişinin ve Millî Mücadele’nin zaferle taçlanmasının bir öngörüsüdür:

Bir gün filizlenir yine pis, baldıran gibi,  
Ez öldür.. Öyle at denize kalmasın kökü

İnsanlığın cihanda bu alçak vücudunun  
Kalsın deniz dibinde müebbet gömüldüğü (18 Haziran 1337: 32).

*Anadolu’da Kalem*’in sekizinci sayısındaki karikatürlerde Millî Mücadele teması yoğunluktadır. Bu sayının kapağı, elinde tüfeğiyle oturan bir Türk askerine ayrılmıştır. Sol elini çenesine koymuş pozisyonda ufka bakan asker aslında Türk ordusunu temsil eder. Karikatür altında, Türk askerine hitap eden, Millî Mücadele ruhunu ateşleyecek içerikte şu dörtlük yer almaktadır:

Haydi tak süngünü Allah Allah  
Sapla her düşmana yok bunda günah  
Bu hücumunla vatan ufkundan  
Doğacak bir ebedî şanlı sabah (16 Temmuz 1337: 56).

*Anadolu’da Kalem*’in sekizinci sayısındaki bir diğer karikatür “Yunan Taarruzu Münasebetiyle” üst başlığını taşır. Alt yazısında, “İstanbul’da Yunan millî marşı” açıklaması yer alır. Karikatür, alt alta konumlandırılmış iki çizimden oluşur. Bu çizimlerin ilkinde, Yunan millî marşını çalan bir orkestra; ikincisinde, Yunan marşıyla sevinip eğlenen bir grup ve onlara kulak kaptırmış vaziyette duran teessüre kapılmış bir insan görülür. Karikatür, işgal altındaki İstanbul sahnelerini anımsatacak türdendir. Yunan taarruzu karşısında gayrimüslimlerin gerçekleştirdikleri sevinç gösterileri, buna karşılık Türklerin kendi topraklarındaki çaresizliği karikatüre yansımıştır (16 Temmuz 1337: 60).

“Yunan Taarruzu Münasebetiyle” çizilen karikatürün arka sayfasındaki “Bade’l-zafer” üst başlıklı karikatür, “Ankara hayvanat bahçesinde teşhir olunacak hayvanat” açıklamasıyla yayımlanmıştır. Karikatürü oluşturan çizimin ilkinde, dört tarafı demir parmaklıklı bir kafesin içine hapsedilmiş iki kişi; diğerinde insan suretinde üç hayvan ve onları tekmeleyen bir insan çizimi vardır. İnsan suretindeki hayvanlardan birinin üzerinde “Alemdar” yazısı mevcuttur. Tekmeleyen insan çizimi ise Hüseyin Suat’ı anımsatmaktadır (16 Temmuz 1337: 61). Art arda iki sayfada yayımlanan bu karikatürler birbirini tamamlayacak muhtevadadır. Diğer bir ifadeyle “Bade’l-zafer” başlıklı ikinci karikatür, “Yunan Taarruzu Münasebetiyle” çizilen ilk karikatüre cevap

niteliğindedir. Yunan millî marşını okuyup Yunan ordusunu destekleyen güruh, “zaferden sonra” Ankara hayvanat bahçesinde adeta ziyaretçiler için sergilenmiştir. Bahsi geçen güruhun öncüleri, Millî Mücadele’ye muhalif tutum sergileyen *Peyam-ı Sabah*’ın Ali Kemal’i, *Alemdar*’ın Refi Cevad’ı, *İstanbul*’un Sait Molla’sıdır.

Hüseyin Suat’ın *Anadolu’da Kalem* gazetesindeki ilk şiiri olan “Bülbülüm”, yayımlanış tarihi göz önünde bulundurulduğunda, Millî Mücadele açısından değerlendirilebilecek içeriktedir. Hüseyin Suat, bu şiirinde ilkbahar mevsiminde çiçekli dallarda eş arayan, nağmeleriyle rengin emeller besteleyen bülbülün sonbaharın gelişiyile birlikte bahar mevsimine olan hasretini dile getirir. Şiir boyunca bülbülün derdini anlatan şair aynı zamanda kendini bülbül gibi dertli görüp onunla dertleşmektedir. Şairin derdi ise memleketin işgale uğramasıdır. Dolayısıyla bülbül baharın gelişini, şair de memleketin düşman işgalinden kurtuluşunu arzulamaktadır:

Uykuya dalmışken uzakta deniz  
Aydın bağlarında siz oturdunuz  
Her dağdan her dağa şimdi hüzn-engiz  
O bağın figân-ı emânı gelir

Evet bülbülcüğüm evet ağlarım biraz  
Yaşlı gözlerimle edeyim niyâz  
Hazâna çevrilen bağların bu yaz  
Gözümün önüne hicrânı gelir (21 Mayıs 1337: 3).

“Bülbülüm” şiiri, *Anadolu’da Kalem*’den önce *Şair* dergisinde yayımlanmıştır (6 Şubat 1919: 131). Ancak şiirin yeni hali eskisine göre oldukça değişmiş, sadece bir dördlüğü aynı kalmıştır. Şair, *Gâve Destanı*’na bu şiirin *Anadolu’da Kalem*’de yayımlanmış halini almıştır (1923: 97-98). “Bülbülüm” şiiriyle ilgili bir diğer husus, yayımlanış tarihi itibarıyla Mehmet Âkif Ersoy’un “Bülbül” şiirini akla getirmesidir. Mehmet Âkif, 1920 yılının Temmuz ayında Yunanlıların Bursa’ya işgali üzerine “Bülbül” şiirini yazmıştır. Milletvekili sıfatıyla bulunduğu Ankara’da Taceddin Dergahı’nda yazdığı bu şiir, *Sebilürreşad* mecmuasının 7 Mayıs 1921 tarihli nüshasında yer alır (Ayaz, 2015: 32). Hüseyin Suat’ın “Bülbülüm” şiiri ise *Anadolu’da Kalem*’in 21 Mayıs 1921 tarihli birinci sayısında, yani Mehmet Âkif’in şiirinden iki hafta sonra yayımlanmıştır. Dolayısıyla 1919 yılında yayımlanan “Bülbülüm” şiirinin değiştirilerek tekrar yayımlanmasında Âkif’in “Bülbül” şiirinin tesiri olduğu söylenebilir.

*Anadolu'da Kalem* gazetesindeki “Dâhili Haberler” ve “Ankara Kalem Ajansı” başlıklarında, Millî Mücadele’yle ilgili haber üslubuyla sunulmuş mizah içerikli metinler mevcuttur. Bu metinlerde *Peyam-ı Sabah* gazetesinde Millî Mücadele aleyhinde yayımlar yapan Ali Kemal, İstanbul Hükümeti’nde sadrazamlık görevini yürüten Damat Ferid Paşa ve Yunan ordusu alaya alınmıştır.

## **5.2. TBMM’den Sahneler ve Mebus Algısı**

*Anadolu'da Kalem* gazetesi, TBMM çatısı altında duruşmaların yürütüldüğü meclis ortamını alaycı bir dille eleştirmiştir. Bu eleştiriler, farklı dünya görüşlerine sahip mebusların sağlıklı bir tartışma ortamından uzak olmalarına yöneliktir. “Yeni Bir Meclis-i Millî” başlıklı yazıda alfabedeki harflerin söz olarak kendi önemlerini anlattıkları bir meclis ortamı sunulmuştur. Harfler arasında sonuca ulaşamayan tartışmalar gelecek toplantının “5497 sene-i hicriyesinin son çarşambasına” ertelenmesine neden olmuştur (*Kalem*, 9 Haziran 1337: 18-19). “Millet Meclisi’nde Nâşinîde Sözler” başlıklı yazıda bu defa söz alan isimlerin gerçek, sahnenin aynı olduğu bir Meclis ortamı vardır. Mustafa Kemal Paşa’nın da katıldığı duruşmada her kafadan bir ses çıkmaktadır. Kimsenin kimseyi dinlemediği duruşma tam bir kaos ortamını andırır. Duruşmayı dinleyici locasından takip eden Gâve-i Zalim yazının sonunda tiyatro perdesini kapar gibi “Bu meclise girebilmekmiş en değerli hüner/ Cenazenize bile teşrif ahiret eyler” beytiyle Meclise ve mebuslara eleştirisini dile getirmiştir (*Kalem*, 25 Haziran 1337: 34).

Yukarıdaki yazıda Gâve-i Zalim müstearıyla metne dâhil olan Hüseyin Suat, kendi imzasıyla kaleme aldığı “Müştak Efendi’nin Sözleri” başlıklı yazısında mebusları, az bilip çok konuşmakla itham eder: “Az söyleyen çok bilir derlerse inanma, çok söyleyen az bilir derlerse inan. Misal mi istersin? İşte dünyanın tek mil mebusân kürsüleri.” (2 Temmuz 1337: 42). “Safinaz Hanım’ın Düşünceleri”nde ise mebusların çalışma performanslarını Safinaz Hanım ile küçük damadı arasındaki muhavereye taşımıştır. İş gücü olmayan küçük damat, pek iş yapmadıkları gerekçesiyle mebusluk peşindedir:

Küçük damadım pek havaidir. Ciddi olarak hiçbir şeye çalışamaz.

Bir gün dedim ki:

- Yavrum, bak herkes çalışıyor. Yükseliyor sen niçin bir işe girmiyorsun?

Biraz düşündü cevap verdi:

- Valide, ben mebus olacağım..

- Daha iyi ya, çalışmak, çabalamak lazım.

- Hayır, mebusluk malumat-ı hususiyeye ihtiyaç göstermeyen bir sanattır. Çalışmaya lüzum yok, dedi... (16 Temmuz 1337: 58).

*Anadolu'da Kalem* gazetesinde mizahi yazılarıyla mebusları hedef alan Hüseyin Suat, *Gâve Destanı*'nda onları "Bir Hitâp", "İster misin?", "Devâdan Gayrı", "Çıkıyor", "Acaba?" gibi pek çok şiirinde sert bir dille eleştirmiştir (Gürman Şahin, 2018: 136-137). Mebusların vazifelerini layıkıyla yerine getirmemelerine yönelik en dikkat çekici içerik, gazetenin yedinci sayı kapağındadır. "Adliye Vekâletinde" üst başlığıyla sunulan karikatürde, dönemin Adliye vekili masasında oturmaktadır; karşısında ise iki büklüm vaziyette elindeki belgeyi vermeye çalışan bir memur yer almaktadır. Aralarındaki diyalog şöyledir:

- Efendim, koyun meselesi hakkındaki...
- Rica ederim, ben bu sıcakta tos vuramam. Müsteşar beye götür.
- Ya o da sizin gibi derse?
- Marko Paşa'ya anlatırsın... (9 Temmuz 1337: 49).

Karikatürün yayımlandığı tarihte dönemin Adliye Vekili Refik Şevket İn-ce'dir. Buna bağlı olarak karikatürde bir taraftan adı geçen vekil hedeftey-ken diğer taraftan Adliye Vekâletindeki çalışma ortamı eleştirilmiştir.

### 5.3. Kanunlar ve Kanun Teklifleri

*Anadolu'da Kalem* gazetesinin hedefindeki başlıca meselelerden biri evlilikle ilgili kanun teklifidir. Canik Milletvekili Hamdi Bey, 19 Ekim 1920'de bekârlardan vergi alınmasına yönelik bir kanun teklifi yapmıştır. Buna göre, "yirmi yaşını doldurmuş olup da henüz evlenmemiş olan veyahut her ne suretle olursa olsun eşinden boşanan erkeklerden" vergi alınması öngörül-müştür (Özer, 2013: 175). Yasalaşmadan rafa kaldırılan kanun teklifi, Erzu-rum Mebusu Salih Efendi [Yeşiloğlu] tarafından TBMM'nin 22 Şubat 1921 tarihli oturumunda, "Mecburi Teehhül Hakkındaki Kanun Teklifi" olarak tek-rar gündeme taşınmıştır. On beş maddelik kanun teklifinin ilk maddesinde evliliğin başlangıç yaşı on sekiz, bitiş yaşı ise yirmi beş olarak belirlenmiştir. Yirmi beş yaşını doldurduğu halde evlenmeyenler evlenmekle mükellef tu-tulacak, gerekçe sunmadan evlenmeyenlerden ise bekârlık vergisi tahsil edilecektir (Özer, 2013: 175-176).

Erzurum Mebusu Salih Efendi, evlilikle ilgili kanun teklifinden dolayı *Anadolu'da Kalem*'in çeşitli sayılarında adından söz ettirmiştir. Evvela ilk sayıda, beşinci defa izdivaç eden Salih Efendi'nin "evvelki gün bir kız çocu-ğu[nun] daha dünyaya" geldiği haber verilir (İsimsiz, 21 Mayıs 1337: 6). Ga-zetenin ikinci sayı kapağı, "İzdivaç Kanununda Bir Madde" üst başlığını taşı-



yan karikatürle çıkar. Karikatürün altında, “Yine mi evleneceksin ramazan ayında/ Hangi fetvâ-yı muhabbet sana ruhsat verdi?” beyti mevcuttur (28 Mayıs 1337: 9). Bir kadınla erkeğin aşk dolu gözlerle birbirine baktığı bu karikatürde hedefteki isim açıkça belirtilmemiştir. Ancak üst başlıkta izdivaç kanunundan bahsedildiğine göre Salih Efendi’nin hedef alındığı söylenebilir. Bir sonraki sayıda alay içerikli “Salih Efendi’ye Çadır” başlıklı haber metni ise bu tespiti güçlendirir: Salih Efendi, perşembe günü altıncı defa evlenmiş ancak “yeni refikası için şehir dâhilinde ve bağlarda” yer bulamamıştır. Nafia Vekâletinden bir çadır talep etmiş, vekâlet de talebini kabul etmiştir (İsimsiz, 9 Haziran 1337: 19).

Hüseyin Suat’ın “Safinaz Hanım’ın Düşünceleri” başlıklı yazısında, Safinaz Hanım ile eşi arasındaki sohbet evlilik kanunuyla ilgilidir. Lakin bu defa Salih Efendi değil, kanunun uygulanabilirliği mevzubahistir:

Kocamla geçen gün epeyce kavga ettik bana diyordu ki:

- Evde küçük çocuk sesi işitmeyeli kulaklarım paslandı. Küçük kızımızı da çabuk evlendir... Yoksa üstüne evlenirim ha. Aklını başına al...

Bak yediği naneye! Dolayısıyla yeni izdivaç kanununu tatbik etmek isteyecek ama hangi kudret-i maliye ve kuvvet-i bedeniyeye ile? İpin iki ucunu bir araya getireceğim diye dişim tırnağım dökülüyor... (16 Temmuz 1337: 58).

Hüseyin Suat, anlaşılacağı üzere, ekonomik şartlar ile kanun teklifi arasındaki uyumsuzluğa dikkat çekmiştir. Gazete sayfalarında Salih Efendi’yi eleştirmemiş olsa da *Gâve Destanı*’nda, “Ne yazıktır sana ey Salih Efendi ne yazık/ Anlamaz kimse seni ırk-ı nisâdan gayrı” beytiyle yermiştir (Gürman Şahin, 2018: 133).

*Anadolu’da Kalem* sayfalarına taşınan bir diğer mesele mebus seçimi kanunuyla ilgilidir. Bu kanuna göre Osmanlı Devleti’nde I. Meşrutiyet’ten itibaren uygulanmaya başlayan iki dereceli seçim sistemi Türkiye Cumhuriyeti’nde 1943 yılına kadar uygulamada kalmış, 1946 yılında çok partili, tek dereceli seçim sistemine geçilmiştir (Erkmen, 2019: 608). Dolayısıyla *Anadolu’da Kalem*’in yayımlandığı Birinci Meclis döneminde iki dereceli seçim sistemi yürürlükteydi. Bahsi geçen sisteme göre seçmenler önce ikinci seçmeni, ikinci seçmenler de asıl temsilci konumundaki mebusları seçerler. Hüseyin Suat, Safinaz Hanım ile küçük kızı arasındaki diyalogda evlilik bahsinin gölgesinde seçim sistemini eleştirmiştir:

Küçük kızıma ne kadar koca buldumsa hiçbirini kabul etmedi. Sebebini sordum:

- Ben, evvela görmeliyim ki sonra intihap etmeliyim, dedi.
- Annene emniyetin yok mu? Görmeden intihap etsen kıyamet mi kopar, dedim.
- Görmeden intihap etmek! Aman Yarabbi yazdınsa boz... O intihap sânilere mahsustur ben yapamam, diyerek yanımdan hiddetle çıktı... Giderken arkasından baktım, etekleri zil çalıyordu. Hey gidi zamanе kızları hey... Müntehib-i sanileri bile tenkit ediyorlar. Acaba bu gidişle nereye varacağız. (16 Temmuz 1337: 58).

Hüseyin Suat, gündemine aldığı bir meseleyi hicve başvurmadan mizah sınırları içinde kalemine taşımıştır. Hem evlilik kanun teklifi hem de seçim sistemiyle ilgili söylemlerini “Safınaz Hanım”ı aracı kılarak dile getirmesi bu yüzdendir.

#### **5.4. İstiklal Mahkemeleri**

İstiklal Mahkemeleri, Millî Mücadele (1920-1922) ve Cumhuriyet döneminde (1923-1927) faaliyet gösteren “siyasal iktidarın amaçlarını gerçekleştirmek için etkin olarak kullanılmış” özel mahkemelerdir (Aslan ve Dündar, 2014: 28). Millî Mücadele dönemindeki İstiklal Mahkemeleri, özellikle asker kaçakları sorununa çözüm bulmak amacıyla kurulmuş, kısa süre içinde vatana ihanet, casusluk, yolsuzluk, eşkıyalık gibi her türlü suçu kapsar hale gelmiştir (Aslan ve Dündar, 2014: 29). *Anadolu’da Kalem* gazetesi, İstiklal Mahkemeleri’nin Millî Mücadele dönemindeki varlığını çeşitli yazılarla gündemine almıştır. İlk olarak Hüseyin Suat, Malta sürgününden dönen eski dostu Salah Cimcoz’u Ankara’ya davet ettiği satırlarda İstiklal Mahkemeleri’ni şu cümlelerle anmıştır: “Burada ne Balta limanı, ne de Nemrud bir divanı harp var. Burada hürriyet var, vatan var, iman var, gaye var. Gerçi bunların meyânında bir de mahkeme-i istiklâl varsa da hiç korkma. Eğer sâlim bir başın varsa teslim et, bir kılına hata gelmez.” (21 Mayıs 1337: 2).

Hüseyin Suat, İstiklal Mahkemeleri’ne yönelik olumsuz bir eleştiride bulunmamış hatta “Hürriyet kelâmı[nı], hürriyet-i şahsiyeyi ben bu mahkemede duyuyor, görüyorum.” cümlesini kuracak kadar İstiklal Mahkemeleri’ne olan inancını dile getirmiştir. “Gâve’nin Beyanatı” başlıklı mülakatında ise “İstiklal Mahkemesi hakkındaki ihtisasınız?” soruna, “Pek naziktirler efendim.” cevabını verip konuyla ilgili kanaat bildirmekten uzak durmuştur. Ancak, “Niçin sükût ediyorsunuz?” sorusu üzerine, kimseden korkmadığını,

mahkeme azalarının ahbabı olduğunu söylemiş, ancak yine de “fincancı katırlarını telaşla ürküt[mekten]” çekinmiştir (28 Mayıs 1337: 10).

Hüseyin Suat, İstiklal Mahkemeleri’ne yönelik çekimser tutumuna rağmen bir diğer yazısında mahkeme salonuna düşmüştür. Dava konusu Gâve-i Zalim imzasıyla yazdığı mizahi şiirlerdir. Bilhassa Ankara Belediye Reisi ve Eski Hariciye Vekili için yazdığı manzumelerdeki beyitler mahkemeye düşmesine sebep olmuştur.<sup>1</sup> Ancak hâkim karşısında yaptığı alay içerikli savunma ile dava tatlıya bağlanmıştır (18 Haziran 1337: 26-28). Bahsi geçen mahkemeye ilgili yine aynı sayıdaki mizahi haberde, Gâve’nin mahkemesinin sonlandığı, fakat tahliyesinin “Etlük’de Saruhan mebusu Necati Bey’in köşkündeki büyük havuzda bir defa ıslanıldıktan sonra” icra edileceği not düşülmüştür (18 Haziran 1337: 30).

İstiklal Mahkemeleri, dördüncü sayıda ilginç bir haberin konusudur. Karaoğlan Çarşısı Esnafı Kulları imzasıyla yayımlanan bir dilekçede, çarşı esnafının gözü önünde vatan hainlerinin adalet pençesine teslim olduğu belirtilir. İstiklal Mahkemesi tarafından kurulan idam sehpasının çarşı esnafı için bir ibret levhası olduğu ancak bu sehpanın “biraz da başka meydanlarda” kurulması istihdam edilir (18 Haziran 1337: 31). Bir sonraki sayıda yayımlanan “İstiklal Mahkemesine Teşekkür” başlıklı yazıdan anlaşılır ki esnafın ricası kabul görmüş, idam sehpasının Koyunpazarı taraflarına taşındığı bildirilmiştir (25 Haziran 1337: 37).

İstiklal Mahkemeleriyle ilgili bir de karikatüre yer verilmiştir. “İç Ağılda” üst başlığıyla yayımlanan karikatürde, İstiklal Mahkemelerinden bir duruşma sahnesi sunulmuştur. İki hâkimin karşısında oldukça masum duran dört sanık, “İstiklal Kuzuları” alt başlığıyla tanıtılmıştır. Ancak onların gerçek hayattaki kişiliklerine yönelik herhangi bir ipucu verilmemiştir (28 Mayıs 1337: 12-13).

*Anadolu’da Kalem’in* “Dâhili Haberler” başlığı mizahi içeriğiyle asıl metinleri tematik manada desteklemiştir. “İpsizlere İlan” başlığında, “bilimum ipsiz alayına Ankara İstiklal Mahkemesi tarafından” ücretsiz olarak ip dağıtılacağı duyurulmuştur. “Mahkeme Reisinin Şiddeti” başlığında ise Mahkeme Reisi İhsan Bey’in azadan Cevdet Bey’i mahkemeye vaktinde gelmemeyi

---

<sup>1</sup> Hüseyin Suat’ın bahsettiği beyitlerden ilki “Belediye Reisi” şiirindeki “Bazı bir manda kuşun sūrat-i tanzifate/ Çekemez her yükü ester belediye reisi” beytidir. Diğer ise “İster misin?” şiirindeki “Pek yakın mı, pek uzak mı bir teveccüh var sana/ Maydanozlu, naneli, imanlı fal ister misin?” beytidir.

alışkanlık edindiğın dolayı şiddetle azarladığı ve ihtarda bulunduğu haber verilmiştir (9 Haziran 1337: 22).

### 5.5. Şahsiyetler

*Anadolu'da Kalem* gazetesi, siyasi şahsiyetleri hedef alan içeriğiyle ön plana çıkar. Bilhassa kapak ve iç sayfalardaki karikatürler dönemin siyasilere yönelik göndermelerle yüklüdür. Karikatürlerin yanı sıra şiir ve haber metinlerinde de benzer içerikler mevcuttur. Bolu Mebusu Tunalı Hilmi, *Anadolu'da Kalem*'in hem karikatür hem de şiirle sayfasına taşıdığı isimlerden biridir. Birinci sayıdaki son sayfa karikatüründe adı geçen isim; önünde bir kürsü, kürsünün üstünde kâğıt, tek eli kâğıdın üstünde, diğer eli havada konuşur vaziyettedir. Karikatürün altında ise "Ta uzak bir yerden görünür Tuna/ Bir bahar açılır ruhun ufukta" beyti yazılıdır (21 Mayıs 1337: 8). Hüseyin Suat'ın "Külhanbeyi Ağzıyla" şiiri de Tunalı Hilmi'ye yöneliktir. Bu şiirde onun mizaç özellikleri mizahi bir dille eleştirilmiştir:

Ey Tunalı Tunalı  
Sözleri fırtınalı  
Tam takır kaldı cebim  
Sana ben tutunalı

Mebus oldun olalı  
Sızdırdın taze balı  
Bize de mi lo, lo, lo...  
İmanım kahpe nalı (21 Mayıs 1337: 7).

Hüseyin Suat, Tunalı Hilmi hakkında yazdığı manzumeyi yayımlanmadan önce gazete idarehanesinde kendisine okumuş, hakkında ne isterlerse yazabileceklerine dair onay almıştır (6 Temmuz 1936: 4). Ancak gazetenin eleştiri oklarına hedef olan herkes Tunalı Hilmi kadar anlayışlı değildir. Gazetenin üçüncü sayı kapağında "İki Mebus Arasında" üst başlığıyla ve "Dilber Dudakları" açıklamasıyla bir karikatür yayımlanmıştır. Bahsi geçen karikatürde dudakları irice çizilmiş, birbirine bakan iki kişi vardır. Bunlardan biri Malatya Mebusu Mustafa Fevzi Efendi, diğer Kütahya Mebusu Cemil Bey'dir (9 Haziran 1337: 17). Hüseyin Suat'ın hatıralarında bahsettiği üzere Cemil Bey'i güldüren karikatür Fevzi Efendi'yi bir hayli sinirlendirmiştir. Öyle ki Fevzi Efendi beline silahını takıp Hüseyin Suat'ı aramaya koyulmuş, gazete idarehanesini basıp "Bir daha bana ait bir hezeyan edersen aleyhinde meclise bir takrir verir, seni Ankara'dan sürdürürüm." tehdidinde bulunmuştur (6 Temmuz 1936: 4). Ancak tehdidin pek işe yaramadığı bir sonraki sayıda yayımla-

nan “İki Ahbap Arasında”ki muhavere-den anlaşılır. Bu dostça sohbette arkadaşlardan biri “Tatlıların içinde hangisini seversin?” diye sorarken diğeri, “Kalem’deki dilberdudaklarından başka hepsini.” cevabını vermiştir (18 Haziran 1337: 30).

*Anadolu’da Kalem’in* hedefindeki isimlerden bir diğeri Tokat Mebusu Mustafa Vasfi Bey’dir. Altıncı sayıda “Tokadın ham armudu” üst başlığıyla sunulan karikatürde, Mustafa Vasfi Bey’in başı bir servis tabağı içinde irice bir armut biçiminde gösterilmiştir. Karikatürün altında ise Hüseyin Suat’ın yazdığı şu beyitler mevcuttur.

Tokat’ın meyvesi bol, armudu bol  
Dediler... gitmeğe buldum bir yol

Eski bir yaylı tuttum geceden  
Çıkacaktım yola erken erken

Dediler: nafile zahmet etme.  
Hepsi hamdır, geri dön, gel gitme! (2 Temmuz 1337: 48).

Gazetenin Mesul Müdürü Kemal Salih’in verdiği bilgiye göre Mustafa Vasfi Bey’le ilgili karikatür, gazete aleyhinde TBMM’ye bir takrir verilmesine neden olmuştur (28 İkincikanun 1944: 2). Gazetenin bir sonraki sayısında Hüseyin Suat’ın Gâve-i Zalim imzalı “Kalem Açmazı” şiiri tam da bu takrir meselesinin gündemde olduğu süreçte yayımlanmıştır. Hüseyin Suat, yedi dörtlükten oluşan şiirinde Mustafa Vasfi Bey’i hedef almış, takrire rağmen kendisine meydan okumuştur:

Geçen gün yeni bir “Kalem” açmazı  
Damayı çıkardı asumanlara  
Kızdırdı bu oyun bir bey-namazı  
Güldürdü kendini Müslümanlara

Bazı ham armutlar uyup evhama  
İstidâ vermişler yeşil imama  
Hepsinin de varmış belinde kama  
Güleriz bu cesur pehlivanlara (9 Temmuz 1337: 56).

Hüseyin Suat, tehdit ve baskılara karşı cesaretini, “Yetişir bize bir kurşun kalemi/ Bununla gezeriz yem-i âlemi” ifadeleriyle göstermiştir. Ancak karşılıklı restleşmeye rağmen takrir meselesi Dâhiliye Vekili Refet Paşa’nın araya girmesiyle geri alınmıştır. Kemal Salih, olayın tatlıya bağlanmasında

Mustafa Vasfi Bey'in hoşgörüsünü de göz ardı etmemiştir (28 İkincikanun 1944: 2).

Günümüzde Çek Cumhuriyeti'nin sınırları içinde bulunan dünyaca ünlü Marienbad kaplıcaları, iki vekille ilgili göndermeye kaynaklık etmiştir. Gazetenin birinci sayısında İstanbul Mebusu ve Maliye Vekili Ahmed Ferid Bey'in tedavi için Marienbad kaplıcalarına gideceği, bu sebeple onu uğurlayacak heyetin makamlarını terk eyledikleri haber verilir (21 Mayıs 1337: 6). İkinci sayıda ise Marienbad kaplıcalarına gitmek üzere yola çıkan Ahmet Ferid Bey'in gazeteye gönderdiği şu mektuba yer verilmiştir.

Bugün salimen Antalya'ya muvâsalat ettim. Ankara'dan azimetimi hiçbir gazete neşr etmediği halde sizin bunu yazmak lutfunda bulunmanız bendenizi çok minnetdâr etmiştir. Bilhassa arz-ı teşekkür ederim. Antalya'ya kadar geçtiğim yerlerde fevkalade tezâhürâtla istikbal edildim, bunları dillendire ballandıra yazmanızı rica ederim. Antalya'dan bugün yarın hareket edeceğim, vapur bekliyorum. Burada muhasebecinin evinde misafirim.

Marienbad'dan vazgeçtim, İsviçre'ye gideceğim... Buna da sebep buraya gelir gelmez aldığım bir mektubun zarf ve kağıdıdır. Fevkalade nefâset irâe eden bu zarf ve kağıdın markasına nazaran İsviçre fabrikalarında imâl edildiğini gördüm, derhâl Marienbad'ı unutup, imâlâtına hayran olduğum İsviçre'ye gitmeye karar verdim. (28 Mayıs 1337: 14).

Ahmed Ferid Bey, Marienbad kaplıcalarından vazgeçmiş olsa da bu kaplıcalara gidecek bir başka siyasi kişilik vardır. Altıncı sayıdaki "Dervişin Fikri Neyse Zikri Odur" başlıklı karikatürde, üzerinde "Marinbad" yazan bir küvetin içine uzanmış düşünen insan çizimi yer alır. Karikatürün alt yazısı ise şöyledir: "Acaba teşkilât-ı esâsiyye kanununda ne gibi tadilât icra ederiz." (2 Temmuz 1337: 44-45). Hüseyin Suat'ın hatıralarında bahsettiği üzere hedef alınan isim Adliye Vekili Celaleddin Arif Bey'dir ve bu karikatür "o zamanki ahval-i ruhiye için pek manidar" karşılanmıştır (6 Temmuz 1936: 4).

*Anadolu'da Kalem*'in hedefindeki siyasi kişilikler arasında TBMM 1. Dönem Hakkari Mebusu Mazhar Müfid Bey, Muvazene-i Maliye Encümeni Reisi olarak devlet bütçesinde yaptığı kesintilerle; Ertuğrul Mebusu Osmanzâde Hamdi Bey, evliliği münasebetiyle yazı, karikatür ve haber metinlerinde alaya alınmıştır.<sup>2</sup> Şair, yazar ve siyaset adamı Samih Rifat Bey ise Zerdüş'tün

<sup>2</sup>Mazhar Müfid Bey, "Mazhar Müfid Bey'in Bir Nutku" başlıklı yazıda hedef alınmıştır (9 Temmuz 1337:51-52). Osmanzâde Hamdi Bey, ilk iki sayıdaki haber metinlerinde (21 Mayıs 1337: 6; 28

Türk veya İran menşeli olup olmadığı konusu üzerinde başlayıp 1918 yılında yaklaşık üç ay devam eden, kısaca “Zerdüşt Münakaşası” diye bilinen (Uçman, 2012: 512-513), Rıza Tevfik ile aralarındaki kalem kavgası nedeniyle hedeftedir.<sup>3</sup>

*Anadolu’da Kalem* gazetesinde adından sıkça bahsedilen isimler arasında Salah Cimcoz da vardır. Ancak o eleştiri maksadıyla değil, bir dost sıfatıyla anılmıştır. Hüseyin Suat, “Salah Cimcoz’a” başlıklı yazısında gazetenin çıkış amacını ve yayın politikasını açıklamış, diğer taraftan eski dostunu özlemle yâd etmiştir. (21 Mayıs 1337: 2). Gazetenin son sayısındaki “Âmeden Kalem Efendisi” başlıklı şiirinde ise Malta sürgününden dönen Salah Cimcoz’u Ankara’ya davet etmiştir (16 Temmuz 1337: 59).

### **5.6. Ankara**

*Anadolu’da Kalem* gazetesi, Ankara’nın sosyal hayatına karşı duyarlıdır. Daha çok eleştirel bağlamda şehrin problemlerini aktaran gazete aracılığıyla Millî Mücadele dönemi Ankara’sıyla ilgili fikir sahibi olmak mümkündür. Bu dönemde Ankara’nın temel problemlerinden biri, kalacak yer tedarikidir. Millî Mücadele’nin başlaması ile Anadolu’nun çeşitli şehirlerinden ve işgal altındaki İstanbul’dan Ankara’ya gelen insanlar, oldukça az sayıda otel, pansiyon ve kiralık ev bulunan şehirde başlarını sokacak hane arayışına girmişlerdir. Hatta mebuslar için Muallim Mektebi tahsis edilmiş, “büyük bir koşuşta yerlere yataklar serilerek” yatakhane vücuda getirilmiştir (Kansu, 1986: 570).

*Anadolu’da Kalem*’in imtiyaz sahibi Hüseyin Suat, Ankara’da yersiz yurtsuz kalan isimlerden biridir. Öyle ki başını sokacak bir yer bulamayınca tren istasyonundaki servis vagonunda kalmıştır. Daha sonra Yunus Nadi’nin *Yenigün* matbaasına taşınmış; altında bir keçi postu, üstünde gocuğu, başının altında yastık yaptığı bavulu ile günlerce burada yatmıştır (30 Haziran 1936: 7). Kendi yaşamından izler taşıyan “Gel Suadım” başlıklı şiirindeki “Kalacaksak bu gece hâne-i viranımızda/ Hırka bir şilte, aba üstüne yorgan olsun” mısralarında, tam olarak hatıralarında bahsettiği hayatı tarif etmiştir (2 Temmuz 1337: 43).

Ankara’da kalacak yer temininin yanı sıra mekânların temizliği ayrı bir meseledir. Gazetenin bu konudaki hedefinde, Millî Mücadele döneminin zor

---

Mayıs 1337: 14) ve “Hamdi Efendi’nin Zifafı” üst başlıklı karikatürde adından söz ettirmiştir (9 Haziran 1337: 20-21).

<sup>3</sup> Samih Rifat Bey, “Rif’atlı semâhatlu” üst başlığıyla yayımlanan “Zerdüştün Son Hafidi” alt yazılı karikatürde hedef alınmıştır (9 Haziran 1337: 24).

günlerinde pek çok siyasi ve edebi kişiliği ağırlayan şehrin meşhur oteli Taşhan vardır (Sarioğlu, 1995: 188-189). Âşık Razi'nin ağızından vecizeler sunan Hüseyin Suat, "sineklerin payitahtını" görmek isteyenlere Yenbuk'a gitmeyi; pire ve tahtakurusu görmek isteyenlere Ankara'nın Taşhan'ına girmeyi tavsiye etmiştir (9 Temmuz 1337: 50). "Âmeden Kalem Efendisi" başlıklı şiirinde ise Salah Cimcoz'u Ankara'ya davet etmiş, "Buyurun bir iki gün Taşhan'ına/Pireler de size çoktan müştak" beytinde yine Taşhan'ı anmıştır (16 Temmuz 1337: 59). Ankara'daki Anadolu Lokantası da aynı sorundan dolayı haber sütununa taşınmıştır. Sinekten şikâyet eden müşteriye lokanta sahibi tarafından şöyle cevap verilmiştir: "Sineklerin def ve tenkili için vali beye istid'a verdik, belediyeye havale buyuruldu." (16 Temmuz 1337: 63).

*Anadolu'da Kalem* gazetesi, mekânların haricinde şehrin temizliğini gündemine almıştır. "Dâhili Haberler" başlığında, Ankara Valisi İhsan Bey'in belediye reisi ile sıhhiye müdürünü makamına davet ederek şehirde gördüğü temizlik ve ucuzluktan dolayı teşekkürlerini bildirdiği kinayeli bir dille duyurulmuştur (21 Mayıs 1337: 6). Diğer bir haberde ise Ankara Valisinin "iki gündən beri kemal-i faaliyetle" Ankara sokaklarını dolaştığı, böylelikle "Ankara piyasası"nın biraz terfi ettiği bildirilmiştir (18 Haziran 1337: 30). Hüseyin Suat, şehir planı ve belediye faaliyetleri bakımından Ankara'yı "Müştak Efendi'nin" ağızından şu mizahi ifadelerle eleştirmiştir:

Ankara'nın kedisi, keçisi pek güzel, balı ve armudu pek nefistir. Demek ki tabiat Ankara'da hayvanata, nebatata ve hatta haşerata bir lutf-ı mahsusta bulunmuş bunları emsaline fâik kılmış. Acaba tabiatın bu tevzi'-i mükâfâtı esnasında buranın evleri, dükkânları, sokakları, belediyesi nerede imiş? Bu meseleyi şimdiye kadar hal ledemedim. Hele hamdolsun bu sene öğrendim. Meğer o esnada hepsi kırkikindi yağmuru duasına çıkmışlar. Şehirde bulunmamışlar (2 Temmuz 1337: 42).

Yukarıdaki cümlelerde Ankara'yı bakımsız ve başıboş bir şehir olarak değerlendiren Hüseyin Suat, "Gâve'nin Beyanâtı"nda şehirdeki mekânların hijyensiz oluşu ve bilhassa tabakhanenin muhite yaydığı kokudan dolayı Sıhhiye Müdürünü hedef almıştır:

- Ahvâl-ı sıhhiye hakkındaki müşâhedâtınız?
- Ha, bak bu işte sayım da yok, suyum da... Geçen gün gazetelerde Ankara sıhhiye müdürünün bir beyânnâmesini okudum, tamam o sırada hükümet meydanının polis dairesi, tarafındaki kapısından içeri giriyordum. Sağ taraftaki binanın altından mülevves bir mec-



ranın cereyanını gördüm üzerinden atlayarak geçtim. İşte orada düşündüm: Acaba dedim, Ankara sıhhiye müdürü bey bu mecradan atladıktan sonra mı o beyannâmeyi yazdı; yoksa yazdıktan sonra mı atladı? Bir gün de debbağhaneden geçiyordum orada da durdum düşündüm: Acaba dedim, Ankara sıhhiye müdürü bey kokuya alıştıktan sonra mı buradan geçti, yoksa geçtikten sonra mı kokuya alıştı. (28 Mayıs 1337: 10).

Hüseyin Suat'ın yazıları dışında imzası olarak yayımlanan bir metinde, Ankara Belediyesine ait şehrin temizliğini yapan arabaların kapaksız oluşu, böylelikle toplanan çöplerin tekrar sokağa saçılması bir dava şeklinde sunulmuştur (25 Haziran 1337: 37).

Ankara'yla ilgili içeriğin bir kısmı da şehir planıyla ilgilidir. Yedinci sayı da; "Gelecek Sene Ankara'da Yapılması Taht-ı Karar Alınan Büyük Park" açıklamasıyla sunulan cami minarelerinin gölgesinde kalmış, bol ağaçlı bir park çizimi mevcuttur. Ancak bahsi geçen büyük parka yönelik herhangi bir isim zikredilmemiştir (9 Temmuz 1337: 52). Şehir planıyla ilgili en ilginç haber, "Misak-ı Milliye'nin istihsalinden sonra Ankara yârânına" yöneltilecek şu soruyla ilgilidir: "Ankara şehrinde ne gibi tezyinat-ı mahalliye icra ettiniz?" Bu soru, "Birçok kavak diktik..." şeklinde peşinen cevaplanmış, "Teşekkür olunur ki incir dikmemişsiniz." şeklinde yorumlanmıştır (16 Temmuz 1337: 63).

### **5.7. Basın Hürriyeti ve Basından Haberler**

Hüseyin Suat, II. Meşrutiyet'in ardından basına yönelik sansürün kalkmasını coşkuyla karşılamış, sevincini "Bayram-ı İstikbal" şiirine taşımıştır (Gürman Şahin, 2018: 144). Millî Mücadele yıllarında da basın hürriyetini destekleyen şair, bu defa İstiklal Marşı'na öykünerek İstiklal-i Matbuat Marşı'nı yazmıştır. İstiklal Marşı ile aynı vezin ve benzer kafiyeler kullanılarak on kıta halinde yazılan şiirde "özlenen unsur fikir hürriyeti denilen, düşündüklerini yazıp, söyleme serbestliğidir." (Altunış Gürsoy, 2001: 61). Tehzil türünün örneği olarak da gösterilebilecek söz konusu şiir, Millî Mücadele dönemi basınına uygulanan sansüre verilen bir tepkidir. Şair, basın hürriyeti konusunda kendisi gibi düşünenleri harekete geçmeye davet etmiştir:

Siper-i aşk edelim kendimize Çamlıbel'i  
Kıralım şi'rimize her uzanan kanlı eli  
Çözelim bâd-ı sabâlarla o zülf-i emeli  
Açalım şehper-i hülyâda livâ-yı ezeli  
(...)

Söyle hayran olayım nutkuna ey Rüstem-i lâl  
Söylemek bir gün olur belki emr-i muhâl  
Böyle hürriyet efkârı biz ettikçe helâl  
Hakkıdır eylese cânân bize her gün la'net  
Hakkıdır hakkı çizen hâmemizin izmihlâl.

*Anadolu'da Kalem* gazetesinin haber sayfaları daha çok mizah içeriğiyle basın hayatından haberler sunar. Örnek verilecek olursa “Teessüf Ederiz” başlığı altında “Kalem’in neşredildiğini haber vermemek nezaketsizliğinde bulunan *Yenigün* ve *Hâkimiyet-i Milliye* gazetelerine alenen teessüf beyanları” mevcuttur (21 Mayıs 1337: 6). “Kalem Ajansı” başlığında, “Kalem aleyhinde ciddi bir taarruz icrasına teşebbüs edilmişse de” bunun “şiddetli ultimatom ve kuvâ-yı maneviyye” ile geri püskürtüldüğü bildirilir (16 Temmuz 1337: 63). Gazetenin kendine yönelik haberleri dışında, Bolu Mebusu Tunalı Hilmi'nin “Memiş Çavuş Tayyare ile Seyahatte” başlıklı külliyatına yeni bir eser daha ilave edeceği, şehirde birçok birliklerin teşekkül ettiğini gören gazete müvezzilerinin Müvezziler Birliği kurduğu, Kütahya Mebusu Besim Atalay'ın “Köy Hocası” sermuaharrirliğine tayin edildiği (21 Mayıs 1337: 6), Ankara'da gazetelerin pek fahiş fiyatla satıldığını dikkate alan Besim Atalay'ın “yüz para fiyatla ve (Talaylama)<sup>4</sup> adıyla” bir gazete neşrine karar verdiği duyurulmuştur (9 Haziran 1337: 22).

### 5.8. Kadınlar Hakkında

*Anadolu'da Kalem* gazetesinde gerek karikatürler gerek yazı ve şiirler aracılığıyla neredeyse her sayıda kadınlardan bahsedilmiştir. Kadınlarla ilgili dikkat çekilen hususlardan biri onların dış görünüşlerine verdikleri önem ve moda tutkularıdır. Dördüncü sayıdaki “Paça Günü” üst başlıklı kariktürde, kısa etekli, topuklu ayakkabı giymiş kadın ayaklarına yer verilmiştir. Karikatürün altında ise “Pây u dâmen böyle hayret baş olunca âleme/ Var kıyas et sine-i uryan vuslat neyduğün” beyti yer almaktadır (18 Haziran 1337: 28-29). “Boya muhabbeti” başlığıyla sunulan bir diğer karikatürde modayı takip eden şık hanımefendiler parfüm kokularıyla hedeftedir. Şık bir hanımefendi, Kayserili bir ayakkabı boyacasına ayakkabılarını boyatır. Bu müddet zarfındaki konuşmaları ise şöyledir:

- Yüzüme neye dik dik bakıyorsun? Sen nerelisin?
- Gayserili...

<sup>4</sup> Gazetede ki bu haber metnine dayanarak ikinci sayıda yayımlanan “Sakkalnâme” şiirindeki Talaylama müstearını Besim Atalay'ın kullandığı söylenebilir.

- Tevekkeli değil deminden beri sarımsak kokusundan midem bulandı.

- Benim de misk gibi gohulardan içim gabardı... (16 Temmuz 1337: 64).

Kadın bahsi karikatürler dışında en çok Hüseyin Suat'ın yazı ve şiirlerinde yer alır. Hüseyin Suat, kendisiyle yapılan mülakatta, bilhassa “Müştak Efendi'nin Sözleri” ve “Âşık Razi'nin Felsefeleri” başlıklı yazılarında; evlilik, kadın-erkek ilişkileri, kadın güzelliği, kadınların hayata bakışı ve hayattan beklentileri noktasında okuyucularına nasihat üslubuyla tavsiyelerde bulunmuştur. Bu yazılarda kadınlara karşı çekimser bir tavır sergileyen, evlilikten korkan bir insan tipi mevcuttur (2 Temmuz 1337: 42; 9 Temmuz 1337: 54).

Hüseyin Suat, *Anadolu'da Kalem*'de kadınlara karşı mesafeli bir tutum içinde olmasına rağmen şiirlerinde sıklıkla aşk temasını işlemiştir. Dördüncü sayıda yayımlanan “Vefasızlıklar” başlıklı şiirinde; aşkta heyecan arayan, heyecanı kaybedince gönülden gönle konma hevesi içinde olan bir âşık tavrı vardır. Şaire göre tek bir gönüle bağlanmak da doğru değildir:

Ebedî aşk olamaz zevk olamaz âlemde  
Tazelenmezse muhabbet yaşamaz âdemde  
Ne kadar ben seni sevsem yine en son demde  
Bir silik buse kalırsın leb-i câm-ı cemde

Paslanır sûzen-i sevda iki günde sende  
Taktığın gül kurur elbet o güzel sinende  
Belki yadınla kalır bir kuru yaprak bende  
Tazelenmezse çiçekler yaşamaz gülşende

Taze bir his ile her gün fem-i sevda açılır  
Buse-i hârine bir renk-i tarâvet saçılır. (9 Haziran 1337: 19).

Hüseyin Suat, yazdığı vecizelerde de aşka yönelik benzer bir tavır içindedir. Nitekim bir vecizesinde aşkın dünyadaki âşıklar kadar tarifi olduğunu, dolayısıyla “bu kadar su götürür bir mesele için şairlerin” feryadına acıdığını belirtmiştir (9 Temmuz 1337: 54).

### **5.9. Bireysel Konular**

*Anadolu'da Kalem* gazetesinde bireysel konuların daha çok şiir türünde ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Hüseyin Suat, “Gel Suadım” başlıklı şiirinde divan şairi Nedim'in “Dökülen mey kırılan şîşe-i rindân olsun”

mısraından tazmin yoluyla faydalanmıştır. Şairin Ankara'daki yaşamından izler taşıyan şiirde; ikbal kaygısı, makam ve mevki elde etme arzusu, daha çok para kazanma hırsı karşısında kalender meşrep bir tutum dikkati çeker (2 Temmuz 1337: 43). Mehmet Emin imzasıyla serbest nazımla yazılan "Dil" başlıklı şiirde dünya düzeni ve ölüm duygusu sorgulanır. Nitekim şiir cinnet geçirmiş bir insanın ağzından yazılmış hissi verir. Her bölümün sonunda tekrarlanan "Hah, hah, hah, hah..." nakaratları bu duyguyu kuvvetlendirir (25 Haziran 1337: 35). İmzasız yayımlanan "Ahval-i Eyyam" başlıklı şiirde hayat şartları karşısında mutsuzluk hâkim iken gelecek günlere yönelik umut beklentisi söz konusudur (16 Temmuz 1337: 63). Hoca Refet Rifki imzalı "Şairane Tahassüsler" şiiri eleştirel bir söyleme sahiptir. Şair, fakir ile vurguncunun kaderinden hayat pahalılığından, çarşı pazardaki kötü mallardan, tiryakilerin vaziyetinden kısacası var olan düzenden şikâyetçidir (28 Mayıs 1337: 15). Mizah barındıran bu şiirlerde dünya nizamına karşı şairlerin hissiyatları ön plandadır.

*Anadolu'da Kalem'de* fakir ve çaresiz insanlara yönelik acıma duygusu da işlenmiştir. İmzasız yayımlanan "Ana ile Kız Arasında" başlıklı muhavere, yıllar önce kocasından boşanmış ve tek başına kızını büyüten bir kadının ayrılık acısından bahsedilir (25 Haziran 1337: 36). Yedinci sayıda yer alan bir karikatürde yoksul görünümlü bir adam çizimine yer verilmiştir. Karikatürün altında ise şu dördlük yer almaktadır:

Eli boş, midesi boş, çantası boş  
Kalakaldık sıcaklarda ne hoş!  
Yürü ey tâli'i bedbaht insan  
Yürü ukbada doyur karnını hoş!.. (9 Temmuz 1337: 56).

*Anadolu'da Kalem'de* yer alan metinlerin bir kısmında ise boşluk doldurma kaygısının ön planda olduğu göze çarpar. Mürettipbaşı Kamil imzalı "Bir Varmış Bir Yokmuş" başlıklı metinde bir padişahın zalimliği baykuş meselesi üzerinden anlatılmıştır (21 Mayıs 1337: 3). M. Zarifyan imzasıyla yayımlanan "O Değildir" başlıklı metin "Ermenice Şiirler" iddiasıyla sunulmuş ancak şiirden ziyade nesre yakın bir şekilde ve anlamsız içeriğiyle dikkat çekmiştir (2 Temmuz 1337: 46). Bunların haricinde imzasız yayımlanan metinlerden "Bir Havale Dolayısıyla" başlığında, eşeği yüzünden cezaya çarptırılan bir esnafın yanlışlıkla Kalem mecmuasına dilekçe yazması; "Bayram Tebrikleri"nde iki gurbettede, iki ihvan, iki zât, iki memur ve iki Ankaralı arasında geçen bayram tebrikleri (18 Haziran 1337: 29); "Ha Berakât" yazısında Ankara Merkez Kıraathanesi'ndeki ücret ödeme usulü mizahî bir dille anlatılmıştır (2 Temmuz 1337: 46).

## Sonuç

*Anadolu'da Kalem*, Millî Mücadele dönemi Ankara'sında 21 Mayıs-16 Temmuz 1921 tarihleri arasında her sayısı sekiz sayfa olmak üzere toplamda sekiz sayı yayınlanmış haftalık bir mizah gazetesidir. Hüseyin Suat, gazetesinin yayın politikası bahsinde hicve yer vermeyen bir mizah yayını çıkardığını, amacının sanat ve edebiyat olduğunu, kimseyi kasten incitmeyeceğini ve herkesi seveceğini belirtmiştir. Ancak *Anadolu'da Kalem* bilhassa dönemin mebuslarını hedef alan siyasi içeriğiyle ön plana çıkmıştır. Bu bakımdan gazetesinin yayın politikasıyla içeriğinin uyuşmadığı belirtilmelidir. *Anadolu'da Kalem*, yazarlar yönünden sınırlı bir kadroya sahiptir. Gazetede en çok imzası yer alan Hüseyin Suat Yalçın dışında Mürettipbaşı Kâmil, Hoca Refet Rifki, Mehmet Emin ve M. Zarifyan isimleriyle karşılaşmıştır. Onlar da sekiz sayı boyunca sadece bir kez adlarından söz ettirmişlerdir. Dolayısıyla *Anadolu'da Kalem* adeta Hüseyin Suat'ın kişisel çabası ve gayretiyle çıkmış, düşüncelerini yansıtan bir içerikle şekillenmiştir. Nitekim onun *Gâve Destanı*'nda dönemin siyasi hayatına yönelik eleştirel tutumu *Anadolu'da Kalem*'dekiyle örtüşmektedir. Diğer bir ifadeyle gazetede sohbet, vecize ve mülakatlarıyla yaptığı eleştiriye *Gâve Destanı*'nda şiirle yapmıştır.

*Anadolu'da Kalem*, karikatür yoğunluklu bir gazetedir. Sekiz sayılık gazetede toplamda yirmi sekiz karikatür yer almıştır. Karikatürün dışında sohbet, mülakat, şiir, vecize, mizahi fıkra, muhavere ve haber türlerinde metinlere yer verilmiştir. Bu yönüyle zengin bir içeriğe sahip olan *Anadolu'da Kalem*, Millî Mücadele dönemi Ankara'sının hem siyasi hem de sosyal hayatına yönelik mizah penceresinden bir sunumudur. Muhteva yönüyle *Anadolu'da Kalem*, Millî Mücadele'yi destekleyen bir mizah yayınıdır. İlk sayı kapağındaki kalpaklı Atatürk portresi ve cephedeki Türk askerlerini temsil eden beyit ve dörtlüklerle güçlendirilmiş yiğit "Mehmetçik" çizimleri; İstanbul Hükümeti yöneticilerine, muhalif basına, işgal güçlerine yönelik alay ve hiciv içerikli karikatürler Millî Mücadele'yi desteğin nişaneleridir. *Anadolu'da Kalem*, Millî Mücadele'yi desteklemesine rağmen Ankara'nın siyasi ve sosyal hayatına karşı eleştirel bir tutum sergilemiştir. TBMM'deki duruşmalar, mebuslar, kanun ve kanun teklifleri, İstiklal Mahkemeleri, Ankara'nın belediye hizmetleri bazen sert bazen yumuşak bir dille eleştirilmiştir. Dolayısıyla Millî Mücadele'yle ilgili askeri cepheye övgü, siyasi yapılanmanın bilhassa şahıslarına eleştiri söz konusudur. *Anadolu'da Kalem* gazetesinde moda, aşk, aile ve toplum hayatındaki yeri bakımından kadınlara; hayat şartlarından şikâyetin, acıma duygusunun işlendiği bireysel konulara; diğer taraftan güldürü

amaçlı metinlere yer verilmiştir. Siyasi muhtevanın gölgesinde kalan bu konularla *Anadolu'da Kalem* gazetesi zengin bir içeriğe kavuşmuştur.

### **Kaynakça**

- Altunış Gürsoy, Belkis (2001). *Hüseyin Suat Yalçın Hayatı ve Eserleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aslan, Seyfettin ve DüNDAR, Tahir (2015). “Cumhuriyet Döneminde İstiklal Mahkemeleri”. *Mukaddime*, 5(1): 27-44.
- Ayaz, Hüseyin (2015). “Bülbül Şiiri Etrafında Mehmed Âkif’in Değerler Dünyası Üzerine Düşünceler”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25(1): 31-37.
- Aydın, Hakan (2009). “Milli Mücadele’de Kemalist Anadolu’nun Mizah Organı: Anadolu’da Peyam-ı Sabah (1921-1922)”. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 22: 101-115.
- Ayhan, Bünyamin (2008). “Olağanüstü Durumlarda Toplumsal Dayanışma ve Bütünleşmeye Basının Katkısı: Milli Mücadele Dönemi Türk Basını”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19: 75-99.
- Böyük, Mustafa (2009). “Milli Mücadele Dönemi Mizah Basını: Güler yüz Dergisi ve Sedat Simavi Karikatürleri”. *Simetrik İletişim Araştırmaları Dergisi*, 1(2): 136-147.
- Çakmak, Fevzi (2014). “Aydede ve Karagöz Mizah Dergilerinde Türk Kurtuluş Savaşı”. *Büyük Taarruzun 90. Yılında Uluslararası Milli Mücadele ve Zafer Yolu Sempozyumu*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 2: 1113-1142.
- Efzayış Suat (1943). *Hüseyin Suat Yalçın ve Şiirleri*. İstanbul: İstanbul Halk Basımevi.
- Erdoğan, Mehmet (2014). “Milli Mücadele Döneminde Bir Mizah Dergisi”. *Turkish Studies*, 9(12): 169-177.
- Erkmen, Ayşe (2019). “İki Dereceli Genel Seçimlerden Tek Dereceli Demokratik Seçimlere Yaşanan Süreç”. *International Journal of Social Humanities Sciences Research*, 33: 608-622.
- Güner, Zekai (1994). “Milli Mücadele’de Türk Kamuoyunu Oluşturan Basın”. *Erdem*, 11(31): 89-104.
- Gürman Şahin, Asuman (2018). “Hüseyin Suat Yalçın ve ‘Gâve Destanı’”. *Yeni Türk Edebiyatı*, 7: 127-148.

Kansu, Mazhar Müfit (1986). *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, C.2. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Karaca, Alaattin (2006). "Hüseyin Suat Yalçın". *Servet-i Fünun Edebiyatı*. Ed. İsmail Parlatır. Ankara: Akçağ Yayınları.

Küçük, Cevdet (2005). "Milli Mücadele". *TDV İslâm Ansiklopedisi, C.30*. İstanbul: TDV Yayınları, 76-83.

Öngören, Ferit (1998). *Cumhuriyet'in 75 Yılında Türk Mizahı ve Hicvi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Özer, Sevilay (2013). "Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Bekârlık Vergisi'ne İlişkin Tartışmalar". *Akademik Bakış, 6(12)*: 173-191.

Sarioğlu, Mehmet (1995). "Bir Vefa Borcu: Taşhan". *Kebikeç, 1*: 185-192.

Sel, Kemal Salih (28 İkincikanun 1944). "Gâve-i Zalim'den Hatıralar". *Cumhuriyet, 2*.

Serrican Kabalcı, Ece (2018). "Hüseyin Suat Yalçın'ın Kalem Dergisindeki Yazıları". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, 5(9)*: 12-35.

Toker, Yalçın (2006). *Malta Sürgününden Portreler*. İstanbul: Toker Yayınları.

Topuz, Hıfzı (1973). *100 Soruda Türk Basın Tarihi*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Uçman, Abdullah (2012). "Zerdüşt Münakaşası Üzerine". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 28(34)*: 511-530.

[Yalçın], Hüseyin Suat (6 Şubat 1919). "Bülbülüm". *Şair, 9*, 131.

[Yalçın], Hüseyin Suat (1923). *Gâve Destanı*. İstanbul: Sudi Kütüphanesi.

Yalçın, Hüseyin Suat (30 Haziran 1936). "Hem Hatırlar Hem Gülerim: Ankara'da Kalem Gazetesi". *Akşam, 7*.

Yalçın, Hüseyin Suat (6 Temmuz 1936). "Hem Hatırlar Hem Gülerim: Dilber Dudakları". *Akşam, 4*.

### **Anadolu'da Kalem'den Kullanılan Kaynaklar**

Ferhan Ziyad (28 Mayıs 1337). "İstiklal-i Matbuat Marşı". *Anadolu'da Kalem, 2*, 11.

Gâve-i Zalim (16 Temmuz 1337). "Âmeden Kalem Efendisi". *Anadolu'da Kalem, 8*, 59.

Gâve-i Zalim (16 Temmuz 1337). "Safnaz Hanım'ın Düşünceleri". *Anadolu'da Kalem, 8*, 58.

Gâve-i Zalim (2 Temmuz 1337). "Gel Suadım". *Anadolu'da Kalem, 6*, 43.

- Gâve-i Zalim (2 Temmuz 1337). “Müştak Efendi'nin Sözlere”. *Anadolu'da Kalem*, 6, 42.
- Gâve-i Zalim (21 Mayıs 1337). “Külhanbeyi Ağziyla”. *Anadolu'da Kalem*, 1, 7.
- Gâve-i Zalim (9 Temmuz 1337). “Âşik Razi'nin Felsefeleri”. *Anadolu'da Kalem*, 7, 54.
- Gâve-i Zalim (9 Temmuz 1337). “Kalem Açmazı”. *Anadolu'da Kalem*, 7, 56.
- Hoca Refet Rifkı (28 Mayıs 1337). “Şairane Tahassüsler”. *Anadolu'da Kalem*, 2, 15.
- Kalem (18 Haziran 1337). “Gâve İstiklal Mahkemesinde”. *Anadolu'da Kalem*, 4, 26-28.
- Kalem (25 Haziran 1337). “Millet Meclisinde Nâşinîde Sözlere”. *Anadolu'da Kalem*, 5, 34.
- Kalem (28 Mayıs 1337). “Gâve'nin Beyânâtı”. *Anadolu'da Kalem*, 2, 10.
- Kalem (9 Haziran 1337). “Yeni Bir Meclis-i Millî”. *Anadolu'da Kalem*, 3, 18-19.
- Karaoğlan Esnafı Çarşısı Kulları (18 Haziran 1337). “İstiklal Mahkemesine İstid'a”. *Anadolu'da Kalem*, 4, 31.
- Karaoğlan Esnafı Çarşısı Kulları (25 Haziran 1337). “İstiklal Mahkemesine Teşekkür”. *Anadolu'da Kalem*, 5, 37.
- M. Zarifyan (2 Temmuz 1337). “Ermenice Şiirler: O Değildir”. *Anadolu'da Kalem*, 6, 46.
- Mehmet Emin (25 Haziran 1337). “Dil”. *Anadolu'da Kalem*, 5, 35.
- Mürettipbaşı Kâmil (21 Mayıs 1337). “Bir Varmış Bir Yokmuş”. *Anadolu'da Kalem*, 1, 3.
- [Yalçın], Hüseyin Suat (21 Mayıs 1337). “Salah Cimcoz'a”. *Anadolu'da Kalem*, 1, 2.
- [Yalçın], Hüseyin Suat (21 Mayıs 1337). “Bülbülüm”. *Anadolu'da Kalem*, 1, 3.
- [Yalçın], Hüseyin Suat (9 Haziran 1337). “Vefasızlıklar”. *Anadolu'da Kalem*, 3, 19.
- Anadolu'da Kalem* (21 Mayıs 1337). “Dâhili Haberler”, 1, 6.
- Anadolu'da Kalem* (28 Mayıs 1337). “Dâhili Haberler”, 2, 14.
- Anadolu'da Kalem* (9 Haziran 1337). “Dâhili Haberler”, 3, 22.
- Anadolu'da Kalem* (9 Haziran 1337). “Salih Efendi'ye Çadır”, 3, 22.



*Anadolu'da Kalem* (18 Haziran 1337). “Kalem Yüzünden: Bir Havale Dolayısıyla”, 4, 29.

*Anadolu'da Kalem* (18 Haziran 1337). “Dâhili Haberler”, 4, 30.

*Anadolu'da Kalem* (18 Haziran 1337). “İki Ahbap Arasında”, 4, 30.

*Anadolu'da Kalem* (25 Haziran 1337). “Ana ile Kızı Arasında”, 5, 36.

*Anadolu'da Kalem* (25 Haziran 1337). “Üçe de Haklı”, 5, 37.

*Anadolu'da Kalem* (2 Temmuz 1337). “Ha Berekat”, 6, 46.

*Anadolu'da Kalem* (9 Temmuz 1337). “Dâhili Haberler”, 7, 54.

*Anadolu'da Kalem* (16 Temmuz 1337). “Ankara Kalem Ajansı”, 8, 63.

*Anadolu'da Kalem* (16 Temmuz 1337). “Ahval-i Eyyâm”, 8, 63.

### **Karikatürler**

Ressam Vahideddin (21 Mayıs 1337). “Büyüklerin Büyüğü”. *Anadolu'da Kalem*, 1, 1.

Ressam Vahideddin (21 Mayıs 1337). “Vilayet-i Şarkıyye Mebus Ağalarından”. *Anadolu'da Kalem*, 1, 4.

Ressam Vahideddin (21 Mayıs 1337). “Tuna İlinin Coşkunlarında”. *Anadolu'da Kalem*, 1, 8.

Ressam Vahideddin, (28 Mayıs 1337). “İzdivaç Kanununda Bir Madde”. *Anadolu'da Kalem*, 2, 9.

Ressam Vahideddin (28 Mayıs 1337). “Aç Ağılda: İstiklal Kuzuları”. *Anadolu'da Kalem*, 2, 12-13.

Ressam Vahideddin (28 Mayıs 1337). “Ve... ve... ve... vedâ ederim”. *Anadolu'da Kalem*, 2, 16.

Ressam Vahideddin (9 Haziran 1337). “İki Mebus Arasında Müsabaka”. *Anadolu'da Kalem*, 3, 17.

Ressam Vahideddin (9 Haziran 1337). “Hamdi Efendi'nin Zıfayı”. *Anadolu'da Kalem*, 3, 20-21.

Ressam Vahideddin (9 Haziran 1337). “Zerdüşün Son Hafidi”. *Anadolu'da Kalem*, 3, 24.

Ressam Vahideddin (18 Haziran 1337). “Yıkılan Köy, Yıkılan Hâne-i Cânân Olsun.”. *Anadolu'da Kalem*, 4, 25.

Ressam Vahideddin (18 Haziran 1337). “Paça Günü”. *Anadolu'da Kalem*, 4, 28-29.

Ressam Vahideddin (18 Haziran 1337). “Varan Üç!...”. *Anadolu’da Kalem*, 4, 32.

Ressam Vahideddin (25 Haziran 1337). “Meclisin Velisi”. *Anadolu’da Kalem*, 5, 33.

Ressam Vahideddin (25 Haziran 1337). “Tavuksuz İki Horoz”. *Anadolu’da Kalem*, 5, 40.

Ressam Vahideddin (2 Temmuz 1337). “Dervişin Fikri Neyse Zikri Odur”. *Anadolu’da Kalem*, 6, 44-45.

Ressam Vahideddin (2 Temmuz 1337). “Tokat’ın Ham Armudu”. *Anadolu’da Kalem*, 6, 48.

Ressam Vahideddin (9 Temmuz 1337). “Gelecek Sene Ankara’da Yapılması Taht-ı Karar Alınan Büyük Park”. *Anadolu’da Kalem*, 7, 52.

Ressam Vahideddin (9 Temmuz 1337). “Kabaramazsın Kel Fatma”. *Anadolu’da Kalem*, 7, 53.

Ressam Vahideddin (9 Temmuz 1337). “Tenkihat-zedegândan”. *Anadolu’da Kalem*, 7, 56.

Ressam Vahideddin (9 Temmuz 1337). “Adliye Vekâletinde”. *Anadolu’da Kalem*, 7, 57.

Ressam Vahideddin (16 Temmuz 1337). “Mehmetçik”. *Anadolu’da Kalem*, 8, 57.

Ressam Vahideddin (16 Temmuz 1337). “Boya Muhabbeti”. *Anadolu’da Kalem*, 8, 64.

#### **Ek. Anadolu Kalem’in Fihristi**

<b>Anadolu Kalem’in Fihristi</b>			
<i>Yazar/Karikatürist</i>	<i>Yazı Başlığı</i>	<i>İçerik Türü</i>	<i>Sayfa</i>
<b>Sayı: 1, 21 Mayıs 1337 [21 Mayıs 1921]</b>			
Ressam Vahideddin	Büyüklerin Büyüğü	Karikatür	1
Kalem	Salah Cimcoz’a	Sohbet	2
Hüseyin Suad	Bülbülüm	Şiir	3
Mürettipbaşı Kâmil	Bir Varmış Bir Yokmuş	Mizahi fıkra	3
Ressam Vahideddin	Vilâyet-i Şarkıyye Mebus Ağalarından	Karikatür	4
Ressam Vahideddin	Malta Bülteninden	Karikatür	5
[İsimsiz]	Dâhili Haberler	Haber	6
Gâve-i Zalim	Külhanbeyi Ağzıyla	Şiir	7
Ressam Vahideddin	Tuna Irmağının Coşkunlarında	Karikatür	8
<b>Sayı: 2, 28 Mayıs 1337 [28 Mayıs 1921]</b>			

Ressam Vahideddin	İzdivaç Kanununda Bir Madde	Karikatür	9
Kalem	Gâve'nin Beyânâtı	Mülakat	10
Ferhan Ziyad	İstiklal-i Matbuat Marşı	Şiir	11
Talaylama	Sakkalnâme	Şiir	11
Ressam Vahideddin	Aç Ağılda: İstiklal Kuzuları	Karikatür	12-13
[İsimsiz]	Dahilî Haberler	Haber	14
Hoca Refet Rifki	Şâirâne Tahassüsler	Şiir	15
Ressam Vahideddin	Apollo Evas	Karikatür	16
<b>Sayı: 3, 9 Haziran 1337 [9 Haziran 1921]</b>			
Ressam Vahideddin	İki Mebus Arasında Müsabaka	Karikatür	17
Kalem	Yeni Bir Meclis-i Millî	Mizahi Yazı	18-19
Hüseyin Suat	Vefasızlıklar	Şiir	19
[İsimsiz]	Salih Efendi'ye Çadır	Haber	19
Ressam Vahideddin	Hamdi Efendi'nin Zıfayı	Karikatür	20-21
[İsimsiz]	Dahilî Haberler	Haber	22
[İsimsiz]	Kalem Ajansı	Haber	23
Ressam Vahideddin	Rif'atlı Semâhatlu	Karikatür	24
<b>Sayı: 4, 18 Haziran 1337 [18 Haziran 1921]</b>			
Ressam Vahideddin	Yeni Günün Yeni Güveyisi	Karikatür	25
Kalem	Gâve İstiklal Mahkemesinde	Mizahi Yazı	26-28
Hüseyin Suat	Vefasızlıklar	Şiir	27
Ressam Vahideddin	Paça Günü	Karikatür	28-29
[İsimsiz]	İşitin de İnanmayın	Haber	28
[İsimsiz]	Bir Havale dolayısıyla	Mizahi Fıkra	29
[İsimsiz]	Dahilî Haberler	Haber	30
[İsimsiz]	İki Ahbab Arasında	Muhavere	30
[İsimsiz]	Bayram Tebrikleri	Nesir	31
Karaoğlan Çarşısı Esnafı Kulları	İstiklal Mahkemesine İstid'â	Dilekçe	31
[İsimsiz]	Ankara Kalem Ajansı	Haber	31
Ressam Vahideddin	Varan Üç	Karikatür	32
<b>Sayı: 5, 25 Haziran 1337 [25 Haziran 1921]</b>			
Ressam Vahideddin	Meclisin Velisi	Karikatür	33
Kalem	Millet Meclisinde Nâşinîde Sözler	Mizahi Yazı	34
Mütercimi: M.Emin	Dil	Şiir	35
Ressam Vahideddin	Yeni Palazlar	Karikatür	36
[İsimsiz]	Ana ile Kız Arasında	Muhavere	36
Karaoğlan Çarşısı Esnafı Kulları	İstiklal Mahkemesine Teşekkür	Teşekkür yazısı	37

[İsimsiz]	Üçü de Haklı	Mizahi fıkra	37
Ressam Vahideddin	[Başlıksız]	Karikatür	37
Lokman Hekim	Fakru'd-Arjan	Deneme	38
[İsimsiz]	Dâhili Haberler	Haber	39
[İsimsiz]	Ankara Kalem Ajansı	Haber	39
[İsimsiz]	İki Mebus Arasında	Muhavere	39
Ressam Vahideddin	Tavuksuz İki Horoz	Karikatür	40
<b>Sayı: 6, 2 Temmuz 1337 [2 Temmuz 1921]</b>			
Ressam Vahideddin	Kürsi-i İtâbette	Karikatür	41
Gâve-i Zalim	Müştak Efendi'nin Sözleri	Mizahi Yazı	42
Gâve-i Zalim	Gel Suadım	Şiir	43
[İsimsiz]	Kürsi-i İtâbetde	Anekdot	43/44-45
Ressam Vahideddin	Dervişin Fikri Neyse Zikri Odur	Karikatür	44-45
M. Zarifyan	Ermenice Şiirler: O Değildir	Şiir	46
[İsimsiz]	Olur ya Olamaz mı	Eleştiri	46
[İsimsiz]	Ha Berekat	Anekdot	46
[İsimsiz]	Ankara Kalem Ajansı	Haber	47
Ressam Vahideddin	Tokat'ın Ham Armudu	Karikatür	48
<b>Sayı: 7, 9 Temmuz 1337 [9 Temmuz 1921]</b>			
Ressam Vahideddin	Adliye Vekâletinde	Karikatür	49
Gâve-i Zalim	Âşık Râzi'nin felsefeleri	Mizahi Yazı	50
Küçük Kalem	Mazhar Müfid Bey'in Bir Nutku	Mizahi Haber	51-52
Ressam Vahideddin	Gelecek Sene Ankara'da Yapılması Taht-ı Karar Alınan Büyük Park	Karikatür	52
Ressam Vahideddin	Kabaramazsın Kel Fatma	Karikatür	53
[İsimsiz]	Dâhilî Haberler	Haber	54
[İsimsiz]	Ankara Kalem Ajansı	Haber	55
Ressam Vahideddin	Tenkihat - zedeğândan	Karikatür	56
Gâve-i Zalim	Kalem Açmazı	Şiir	56
<b>Sayı: 8, 16 Temmuz 337 [16 Temmuz 1921]</b>			
Ressam Vahideddin	Mehmetçik	Karikatür	57
Gâve-i Zalim	Safinaz Hanım'ın Düşünceleri	Mizahi Yazı	58
Gâve-i Zalim	Âmeden Kalem Efendisi	Şiir	59
Ressam Vahideddin	Yunan Taaruzu Münasebetiyle	Karikatür	60
Ressam Vahideddin	Bade'l-zafer	Karikatür	61
[İsimsiz]	Dâhilî Haberler	Haber	62
[İsimsiz]	Ankara Kalem Ajansı	Haber	63
[İsimsiz]	Ahvâl-i Eyyâm	Şiir	63
[İsimsiz]	Kalemin Bilmececi	Bilmece	63
Ressam Vahideddin	Boya Muhabbeti	Karikatür	64

“COPE–Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” ereve-sinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

**Etik Kurul Belgesi:** Bu alışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

**ıkar atışması Beyanı:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir ıkar çatışması yoktur.

*The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:*

**Ethics Committee Approval:** *Ethics committee approval is not required for this study.*

**Declaration of Conflicting Interests:** *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



## TÜRK BASIN TARİHİNDE KAYNAKLAR DERGİSİ

*Kaynaklar* Journal in the History of Turkish Press

Mehmet Halil SAĞLAM\*

### Öz

*Kaynaklar*, 1984-1988 yılları arasında altı sayı yayınlanmış kısa soluklu bir kültür sanat dergisidir. Ulusal derginin başyazarı ve genel yayın koordinatörü edebiyat araştırmacısı eleştirmen yazar Mehmet Kaplan'dır. Derginin yazar kadrosunu Bilge Ercilasun, Zeynep Kerman, Bilge Seyidoğlu, Amil Çelebioğlu, Orhan Okay ve İnci Enginün gibi akademisyenler; Tark Buğra, Sevinç Çokum, Turan Oflazoğlu ve Mustafa Kutlu gibi dönemin seçkin yazarları oluşturmaktadır. Dergide Osmanlı ve Selçuklular dönemine ait unutulmaya yüz tutmuş cami, medrese ve hamam gibi tarihî mekânlar tanıtılmış; Türkoloji alanında yapılan bilim şölenleri değerlendirilmiş; kitap tanıtımları yapılmış; deneme, öykü ve tiyatro gibi hikâye edici metinler yayınlanmıştır. Dergi Türk tarihi, kültürü, sanatı ve edebiyatı üzerine yapılan akademik çalışmalarını geniş kitlelere ulaştırmayı amaçlamıştır. Bu çalışma süreli yayın inceleme çalışmasıdır. Nitel araştırma deseninin uygulandığı çalışmada veriler doküman analiziyle elde edilmiştir. Çalışmada derginin sistematik ve tematik incelemesi yapılmıştır. Buna göre dergide yayınlanan yazıların kısaca konuları açıklanmış, derginin yazar kadrosu alfabetik olarak sıralanmış ve yazılar türlerine göre sınıflandırılmıştır. Araştırmanın temel amacı *Kaynaklar* dergisinin Türk basın tarihi açısından önemini ortaya çıkarmaktır. Dergi hakkında şu ana kadar tespit edilmiş herhangi bir tematik ve sistematik çalışmanın bulunmaması araştırmayı özgün ve önemli kılmaktadır. Derginin özellikle Mehmet Akif Ersoy ve Mehmet Kaplan adına çıkarılan özel sayıları söz konusu şahsiyetleri farklı yönleriyle tanıma fırsatı sunmaktadır. Dergi bu yönüyle Türk edebiyatı hakkında yapılacak akademik çalışmalara katkı sunabilecek niteliktedir.

**Anahtar Sözcükler:** Mehmet Kaplan, *Kaynaklar*, dergi, kültür, sanat.

### ABSTRACT

*Kaynaklar* is a short-run culture and art journal that was published six issues between 1984-1988. The editor-in-chief and editor-in-chief of the national journal is Mehmet Kaplan, a literary researcher and critic. The writers of the *Kaynaklar* Journal are academics such as Bilge Ercilasun, Zeynep Kerman, Bilge Seyidoğlu, Amil

\* Dr. Öğr. Üyesi. Siirt Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Siirt /Türkiye. E-posta: mhalil.saglam@gmail.com.tr. ORCID: 0000-0001-7557-7021.

Çelebioğlu, Orhan Okay and İnci Enginün; it consists of distinguished writers of the period such as Tarık Buğra, Sevinç Çokum, Turan Oflazoğlu and Mustafa Kutlu. In the journal, historical places such as mosques, madrasahs and baths belonging to the Osmanlı and Selçuk periods were introduced; Science feasts in the field of Turkology were evaluated; book promotions were made; Narrative texts such as essays, short stories and theater were published. The journal aims to convey academic studies on Turkish history, culture, art and literature to large masses. The study is a periodical review study. In the study in which the qualitative research design was applied, the data were obtained by document analysis. In the study, a systematic and thematic review of the journal was made. Accordingly, the subjects of the articles published in the journal were briefly explained, the writers of the journal were listed alphabetically and the articles were classified according to their types. The main purpose of the research is to reveal the importance of *Kaynaklar* journal in terms of Turkish press history. The absence of any thematic and systematic studies on the journal so far makes the research unique and important. Special issues of the magazine, especially in the name of Mehmet Akif Ersoy and Mehmet Kaplan, offer the opportunity to get to know these personalities from different aspects. With this aspect, the journal is capable of contributing to academic studies on Turkish literature.

**Keywords:** Mehmet Kaplan, *Kaynaklar*, journal, culture, art.

## **Giriş**

Okuma kültürünün ve akademik yayın faaliyetlerinin hızla elektronik ortama taşındığı bir çağda yaşıyoruz. Modern çağda basılı eserlerin elektronik ortama taşınması içeriklerinin araştırmacıların istifadesine sunulması açısından önem arz etmektedir. Araştırma kapsamında ele aldığımız *Kaynaklar* dergisi 1984-1988 yılları arasında yayınlanmış akademik bir kültür sanat dergisidir. Dergi akademik çalışmalarda içeriğinden yararlanılabilecek çok sayıda bilgilendirici ve hikâye edici metin içermektedir. Bu çalışmada *Kaynaklar* dergisinin elektronik ortamda araştırmacıların istifadesine sunulması amaçlanmaktadır. Araştırmada öncelikle Türk basın ve dergiciliği hakkında kısa bir değerlendirme yapılmaktadır. Devam eden bölümde *Kaynaklar* dergisinin Türk dergiciliğindeki yeri ve önemine değinilmektedir. Çalışmanın asıl bölümünü *Kaynaklar* dergisinin içerik analizi oluşturmaktadır. Bu bölümde makale, deneme, öykü ve tiyatro gibi farklı türlerde kaleme alınan yazıların kısaca konusu açıklanmıştır. *Kaynaklar* dergisinin asıl yazar kadrosunu Mehmet Kaplan'ın önderliğinde Bilge Ercilasun, İnci Enginün, Bilge Seyidoğlu, Mehmet Önder ve Orhan Okay gibi dönemin genç akademisyenleri oluşturmaktadır. Çalışmada derginin yazar kadrosu alfabetik sıralamayla gösterilmiştir. Çalışmanın sonunda dergide yayınlanan yazılar türlerine göre

kategorize edilerek araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Bu bölümde ilgili yazılar yakın oldukları türlere göre sınıflandırılmıştır. Türk basın hayatında *Kaynaklar* dergisine benzer çok sayıda kültür sanat dergisi bulunmaktadır. Bu tür dergilerin içerik analizleriyle araştırmacıların istifadesine sunulması önem arz etmektedir.

### 1. Türk Dergiciliğine Kısa Bir Bakış

Dergiler toplumların sosyal, kültürel ve siyasal yaşam şartlarını yansıtan önemli yayın organlarıdır. Özellikle kitle iletişim araçlarının bu derecede etkili olmadığı bir dönemde sosyal, siyasal ve kültürel hayatın üzerinde oldukça etkili olmuştur. Batı'da 17. yüzyılda ortaya çıkan dergi yayıncılığı Türk basın hayatına 19. yüzyılda girmiştir. Bunun da en önemli sebebi matbaanın Osmanlı Devleti'ne geç gelmesi ve yaşanan bu gecikmenin basın faaliyetlerini olumsuz etkilemesidir.

Batı'da olduğu gibi Türkiye'de de ilk çıkan dergiler bilimsel konularda yayınlanmıştır. Ülkemizde yayımlanan ilk bilimsel dergi 1849-1851 yılları arasında yayınlanan *Vaka-i Tıbbiye*'dir. Türk dergiciliği 1862-1869 yılında yayınlanan *Mecmua-i Fünun* dergisiyle muhteva bakımından zenginleşmiştir. Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye derneğinin yayın organı olan dergide fizik, kimya, felsefe, ruh bilim, toplum bilim, tarih ve coğrafya gibi çok farklı konularda yazı bulunmaktadır. “Dergi, Tanzimat aydınlarının bilime, Batı dünyasındaki gelişmelere yer veren bilimsel bir dergi olma özelliğini taşımaktadır. Dergide çeşitli bilim dallarının tanıtımına yönelik yazılara da yer verilmiştir” (Yapar Gönenç, 2011: 64). Aynı dönemde çıkarılan *Takvim-i Ticaret*, *Ayine-i Vatan*, *Tuhfetü'l Tıb*, *Cüzdan*, *Ceride-i Askeriye* adlı dergiler Türk basın hayatına farklı bir zenginlik katmıştır. Bu dönemde Mustafa Refik tarafından 1862 yılında çıkarılan *Mirat* adlı dergi ilk resimli Türk dergisi olma yönüyle dikkat çekicidir.

Türk dergiciliği ilk ortaya çıktığı dönemden itibaren toplumun farklı kesimlerine hitap edecek şekilde gelişmeye başlamıştır. Hedef kitlesi çocuklar olan ilk dergi örneği 1869 yılında yayımlanan *Mümeyyiz* adlı dergidir. Dergi toplam 49 sayı yayınlanmıştır ve *Mümeyyiz* gazetesinin çocuklar için haftalık eki niteliğindedir (Şahbaz vd. 2007: 251). Benzer şekilde *Sadakat ve Tercüman-ı Hakikat* gibi gazeteler de çocuklar için aynı ismi taşıyan dergiler çıkarmışlardır. Teodor Kasap'ın 1869 yılında yayınlamaya başladığı *Diyojen* dergisi ise mizahi dergi türünün ilk örnekleri arasındadır. Okuyucuyu bilgilendirmekten çok eğlendirmeyi amaçlayan dergi Türk mizah dergiciliğinin öncü dergileri arasında yer almıştır. Dergi



kendisinden sonra yayınlanan *Kalem* (1908), *Davul* (1908), *Âlem* (1909) ve *Cem* (1910) gibi birçok mizahi derginin ilham kaynağı olmuştur.

Türk dergiciliği Osmanlı Devleti'nin dağılma sürecinde özellikle II. Abdülhamit'in istibdat yıllarında durağanlaşmıştır. Söz konusu dergiler arasında özellikle *Servet-i Fünun* dergisinin ayrı bir önemi vardır. Dergi, Dimitris Nikolaidis'in yayınladığı *Servet*'in ilave eki olarak 1891-1944 yılları arasında Ahmed İhsan Tokgöz tarafından neşredilmiştir. Derginin en önemli özelliği Edebiyat-ı Cedide, Fecr-i Ati ve Yedi Meşaleciler gibi edebî toplulukların yayın organı olmasıdır. Modernist ve Batılı anlamda bir yayın politikası güden dergi gerek baskı tekniği gerekse muhteva ve mizanpaj bakımından Türk basın tarihinde farklı bir yere sahiptir. Dergi, edebî gruplaşmaların ve tartışmaların yaşandığı bir dönemde yazar, şair ve eleştirmenlerin ilgi odağı olmuştur. II. Abdülhamit döneminin bir diğer popüler dergisi *Ma'lûmât*'tir. İlmî, fennî ve edebî konularda 1895-1903 yılları arasında yayınlanan dergi *Servet-i Fünun*'un aksine gelenekçi muhafazakâr yayın çizgisinde hareket eder. Ebuzziya Tevfik tarafından çıkarılan *Mecmua-i Ebuzziya* bu dönemde adı anılması gereken önemli dergiler arasındadır. Dergi "ilk ciddi edebiyat dergisi olarak bilinmektedir" (Demir, 2016: 81). Mizancı Murad tarafından çıkarılan *Mizan* ve Menemenlizade Tahir tarafından çıkarılan *Asar* dışında *Dağarcık*, *Hazine-i Evrak*, *Mirat-ı Âlem*, *Afak*, *Mecmua-ı Asar*, *Gayret*, *Berk*, *Manzara*, *Nilüfer*, *Eftal*, *Kırk Anbar*, *Keçkül*, *Muharrir*, *Derme-Çatma*, *Mektep*, *Meşveret*, *Mecmua-ı Edebiye*, *Çocuk Bahçesi*, *Hafta*, *Rehber-i Fünun* ve *Mütalaa*, *Musavver Fen* ve *Edeb* dönemin diğer dergileri arasındadır. Türk dergiciliği asıl olarak II. Meşrutiyet'in özgürlük ortamında gelişmiştir.<sup>1</sup> Bu dönemde sosyal, siyasal ve fen bilimleri alanında yayınlanan altı yüze yakın dergi Türk basın tarihine önemli canlılık kazandırmıştır.

II. Meşrutiyet sonrası çıkan dergiler arasında hikâye ve şiire en fazla ağırlık veren dergi *Aşyan*'dir. Dergide dönemin önemli şair ve yazarlarına ait çok sayıda edebi metin bulunmaktadır. Dönemin sanat ve edebiyat çevresinde ilgi gören bir diğer dergi örneği *Şehbal*'dir. *Şehbal*, edebî ve fikrî cephesi yüksek olan bir kültür sanat dergisidir. 1908-1914 yılları arasında 100 sayı yayınlanan dergide yerli şiir, hikâye, tiyatro metinleriyle birlikte Doğu ve Batı edebiyatlarına ait edebî metin tercümeleleri bulunmaktadır. 1911-1913 yılları arasında 116 sayı yayınlanan *Rûbab* da *Şehbal*'le aynı yayın çizgisinde hareket eden önemli bir kültür sanat dergisidir. Dergide Ahmet Haşim, Yakup

<sup>1</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. (Girgin, 2001; Topuz, 2003; Yapar Gönenç, 2007; Demir, 2016).

Kadri Karaosmanoğlu, Hüseyin Rahmi Gürpınar ve Halit Fahri Ozansoy gibi dönemin seçkin yazar ve şairlerine ait edebî metinler bulunmaktadır. Dönemin bir diğer kültür sanat dergisi *Büyük Mecmua* ise *Şehbal* ve *Rübab*'a göre daha kapsamlıdır. Zekeriya Sertel tarafından yayımlanan dergide “Türkçülük düşüncesi eleştirisi, kadınlar, tarih, fen, iktisat, edebiyat gibi konularda birçok yazı yayımlanmış ve dergi milli kurtuluş hareketini desteklemiştir” (Demir, 2016: 91). Bu dönemde Faik Sabri Duran ile Ubeydullah Esat tarafından 1908-1914 yılları arasında yayınlanan *Resimli Kitap* dergisi magazin türü dergilerin bir öncüsü olarak kabul edilmektedir (Yapar Gönenç, 2011: 66).

Türk dergiciliğinin gelişmesinde fikir akımlarının da önemli etkisi olmuştur. Özellikle dönemin sosyokültürel yapısına uygun olarak İslamcılığı savunan dergilerin sayısında artış olmuştur. *Beyan-ül Hak*, *Sırat-ı Müstakim*, *Ceride-i Sofiye*, *Sebilü'r-Reşad Sada-yı Hak*, *İslam Mecmuası*, *Ceride-i İlmiye*, *Mahfil* bu dergiler arasındadır. Bu dönemde İslamcılığı savunan dergilerin karşısında Batılaşmayı savunan *Ulum-ı İktisadiye*, *İçtimaiye Mecmuası* ve *İctihat* dergileri dikkat çekmektedir. Dönemin Türkçülük fikrini savunan yayın organları ise *Türk Yurdu* ve *Genç Kalemler* dergileridir. Sosyalist yayın çizgisinde çıkan *İştirak*, *Halka Doğru*, *Aydınlık*, *İnsaniyet*, *İdrak* ve *Beşeriyet* dergilerinde siyasi, edebî, felsefi, iktisadî sorunlar ve işçi hareketleri gibi konularda makaleler yayınlanmıştır.

Türk dergiciliği 20. yüzyılın başlarında asıl mesleği gazetecilik olan yazarların sayesinde çok daha profesyonel ilerlemeye başlar. Gazeteci yazar Sedat Simavi bu alanda önemli bir şahsiyettir. Simavi, 1916-1922 yılları arasında çıkardığı *Hande*, *İnci*, *Hanım*, *Yeni İnci*, *Hacıyatmaz* adlı dergilerle Türk basın hayatına önemli katkılarda bulunmuştur. Gazetecilerin dışında şair ve yazarların da dergi faaliyetlerini desteklemeleri Türk basın hayatına ciddi anlamda katkı sağlamıştır. 1921 yılında *Dergâh* dergisini çıkaran Yahya Kemal ve Ahmet Haşim, 1922 yılında *Akbaba* adlı dergiyi çıkaran Yusuf Ziya Ortaç ve Orhan Seyfi Orhon söz konusu şair ve yazarlar arasındadır. Sanat ve kültür ağırlıklı bir dergi olan *Dergâh* halen yayın faaliyetlerine devam etmektedir. Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren uygulanan kültür politikası Türk dergiciliğini çok farklı alanlara taşımıştır. Söz konusu dönemden itibaren Cumhuriyet ilkelerini önceleyen siyasi, edebî, mizahi ve içtimai türde çok sayıda dergi yayınlanmıştır. Bilim ve teknolojideki gelişmelere bağlı olarak bu dönemden itibaren dergi çeşitliliğinin arttığı açıkça görülmektedir. Yusuf Ziya Ortaç ve Orhan Seyfi Orhon'un 1922 yılında çıkardıkları *Akbaba*, Zekeriya Sertel'in 1924 yılında çıkardığı *Resimli Ay*, Orhan Seyfi Or-

hon'un 1927 yılında çıkardığı *Güneş*, Yusuf Ziya Ortaç'ın 1928 yılında çıkardığı *Meşale*; Kadrocular olarak bilinen Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Şevket Süreyya Aydemir, Vedat Nedim Tör, Burhan Asaf Belge ve İsmail Hüsrev Tökin'in 1932 yılında çıkardıkları *Kadro* dergisi, 1932 yılında Yaşar Nabi Nayır ve Nihat Sırrı Örik tarafından çıkarılan *Varlık*, 1933 yılında Hüseyin Cahit Yalçın tarafından çıkarılan *Fikir Hareketleri*, yine aynı tarihte Halkevlerinin yayını olarak çıkarılan ve adı Mustafa Kemal Atatürk tarafından konulan *Ülkü*, 1934 yılında İsmail Hakkı Baltacıoğlu tarafından çıkarılan *Yeni Adam*, 1939 yılında milliyetçi muhafazakâr yayın çizgisinde Nurettin Topçu tarafından çıkarılan *Hareket*, 1941 yılında Behice Boran tarafından çıkarılan kültür sanat dergisi *Yurt ve Dünya*, 1943 yılında Necip Fazıl Kısakürek'in ismiyle özdeşleşen *Büyük Doğu*, 1946 yılında Mithat Cemal Kuntay tarafından çıkarılan *Millet*, yine aynı tarihte toplumcu gerçekçi yazarlar Sabahattin Ali, Aziz Nesin ve Rifat Ilgaz tarafından çıkarılan *Marko Paşa* tek partili dönemde yayın faaliyetine başlayıp adından uzun yıllar söz ettiren dergiler arasındadır. Türkiye'de dergi faaliyetleri özellikle 1946 yılında çok partili hayata geçiş süreciyle birlikte yeni bir ivme kazanmıştır. Özellikle milliyetçi, dinî ve mizahi dergilerin arttığı bu dönemin tanınan dergileri şunlardır: *Hisar*, *Resimli Hayat*, *Radyo Haftası*, *Radyo Dünyası*, *Radyo Magazin*, *Forum*, *Akis*, *Devir*, *Kim*, *Forum*. 27 Mayıs 1960 askeri darbesinden sonra Türk dergiciliğinin yayın politikasında radikal bir dönüşüm yaşanmıştır. Askeri vesayet altındaki dergi politikası 12 Mart 1971 muhtırasına kadar devam etmiştir. "Bu dönemde apolitikleşmenin de etkisiyle Türkiye'nin bir tüketici toplum olma özelliği kazanması ile birlikte tüketici dergileri olarak nitelendirdiğimiz dergiler yayınlamıştır" (Yapar Gönenç, 2011: 74). Yayılandıktan kısa bir süre sonra okur kitlesi beş yüz bini aşan mizahi *Gırgır* bu dönemin popüler kültürünü yansıtan önemli bir dergi örneğidir. Aynı dönemde yayın hayatına başlayan *Nokta* dergisi siyasi ve ideolojik söylemleriyle varlığını 2016 yılına kadar devam ettirmiştir.

Türk dergiciliği basın teknolojisinin güçlendiği 1980'lerde hem içerik hem de tasarım yönüyle güçlenmiştir. Bu dönemde yayımlanan dergilerin hemen hemen hepsinde renkli kuşe kâğıtları kullanılmaya başlanmış, dergilerin içeriğine göre özel kapak tasarımları yapılmıştır. Dönemin dergilerine bakıldığında içerik kadar görselliğe de büyük önem verildiği görülmektedir. 1980'li yıllardan günümüze kadar gelen süreçte çok sayıda haftalık, aylık ve yıllık periyotlarla yayınlanan dergi örneği bulunmaktadır. Akademik çalışmalarda başlı başına bir araştırma konusu olan der-

giler türlerine göre şu şekilde kategorize edilebilir: tüketici dergileri, haber dergileri, kadın dergileri, magazin dergileri, çocuk dergileri, spor dergileri, edebiyat dergileri, kültür ve sanat dergileri, bilişim ve teknoloji dergileri, yönetim-ekonomi ve pazarlama dergileri, kurum dergileri, sektör içerikli dergiler, akademik dergiler. Sayıları binleri bulan bu tür dergilerin isim ve içerik tespitleri bu çalışmanın sınırlılığını aşmaktadır. Söz konusu dergilerin büyük bir kısmı günümüzün elektronik imkânlarıyla internet ortamında yayınlanmaktadır. Literatürde elektronik dergi olarak tanınan internet erişimli dergiler ülkemizde özellikle 2010'dan sonra hızla gelişme göstermiştir. Maliyet ve erişilebilirlik açısından oldukça büyük avantajları olan elektronik dergiciliği çoklu ortam, tarama ve arşivleme gibi özelliklerinden dolayı basılı dergiciliğe tercih edilmektedir.

## **2. Türk Dergiciliğinde *Kaynaklar* Dergisinin Yeri ve Önemi**

*Kaynaklar* dergisi 1983-1988 yılları arasında altı sayı yayınlanmış ulusal akademik bir dergidir. Kültür, sanat, tarih ve edebiyat temalı yazıların yayınlandığı derginin ilk sayısı 1983 Güz; ikinci sayısı 1984 Kış; üçüncü sayısı 1984 Bahar; dördüncü sayısı 1985 Güz; beşinci sayısı 1987 Kış; altıncı sayısı ise 1988 Kış döneminde yayınlanmıştır. Şekerbank Genel Müdürlüğü'nün katkılarıyla yayınlanan derginin başyazarı Mehmet Kaplan'dır. Derginin dış kapak tasarımında Türk mimari yapısına uygun fotoğraflar ve dergide yazısı çıkan yazarların adları bulunmaktadır. *Kaynaklar* adıyla yayınlanan dergi Türk kültürünün temel kaynaklarına yönelmesi yönüyle isimden içeriğe gönderme yapmaktadır. Dergi, Mehmet Kaplan'ın 23 Ocak 1986 yılında vefat etmesinden dolayı yayın hayatına bir yıl ara vermiştir. Kaplan'ın akademisyen öğrencileri tarafından 1987 yılında tekrar çıkarılmaya başlayan dergi yayın hayatını ancak bir yıl daha devam ettirebilmiştir.

Munis Faik Ozansoy, *Hisar* dergisinde yayınladığı “Yeni Yılın Eşiğinde” başlıklı makalesinde dergileri insana benzetir: “Dergiler de insan gibidir. Doğarlar, büyürler, elverişli bir ortam bulurlarsa gelişirler, olgunlaşırlar, yaşlanırlar; bir aile çevresi, mizaçlarına göre dost ve düşman edinirler. İçlerinde vakitsiz hatta ölü doğanlar, genç ölenler, uzun yaşayanlar var; ama ölümsüz olanlar yoktur” der (1967: 3). Yayın sürecine bakıldığında *Kaynaklar* dergisi Ozansoy'un da belirttiği gibi genç yaşta ölen bir insana benzer. Fakat Ozansoy'un tespitinden farklı olarak dergilerin dil ürünü olması yönüyle ölümsüz oldukları söylenebilir. Çünkü dil kültürel kaynakları nesilden nesile aktarır. Dergi kısa süreli yayın hayatına rağmen sosyal hafızada iz bırakmış; üstlendiği misyonla Türk kültür tarihine katkı sağlamıştır. Bu misyon “Başlarken” başlıklı yazıda açıkça

ifade edilir: “Türk milletinin övüneceği anlamlı bir geçmişi ve geleceği teminat altına alacak güçlü bir potansiyeli vardır. Geçmiş olmayanın geleceği de olmayacaktır.” (Amanvermez, 1983: 2). Burada “kültürel kaynaklar”dan kastedilen şey sadece dil ve edebiyat değil, musiki, resim, mimari gibi estetik sanatların tamamıdır. “Bunun sebebi onların bize bakmayı, sevmeyi ve düşünmeyi öğretmesidir. Yahya Kemal’in Süleymaniye’de Bayram Sabahı şiirini okuyan o şiirin ihtişamlı aydınlığında tarihi, milleti, dini ve mimariyi de görür.” (Kaplan, 1983: 4). *Kaynaklar* dergisi, Türk milletinin asırlar boyu ürettiği kültürel değerleri tanıtmak ve sevdirmek için yayın hayatına başlamıştır. Derginin başyazarı Mehmet Kaplan, derginin ilk sayısında çıkan “Türk Kültürünün Kaynakları” başlıklı yazısında derginin temel amaçları hakkında açıklamalarda bulunur:

Türkiye’de kültür ve sanat eserleri üzerine araştırma yapan yüzlerce uzman bulunmaktadır. Fakat geniş kitleler onları tanımıyor. Bu derginin başlıca vazifelerinden biri onların araştırmalarını geniş kitlelere tanıtmaktır. Bu dergi yapılan çalışmalarını minyatürleri ve resimleriyle gözle görünür hale getirmeyi amaçlamaktadır. Dergi ilmi araştırma ile o ilmi araştırmada bahis konusu olan eserin resmini gravür veya minyatürünü okuyucunun anlayabileceği ve zevk alacağı şekle sokacaktır (Kaplan, 1983: 4).

## **2.1. Kaynaklar Dergisinin Yazar Kadrosu**

*Kaynaklar* dergisinin ağırlıklı yazar kadrosu Mehmet Kaplan, Abdullah Uçman, İnci Enginün, Zeynep Kerman, İsmail Parlatır, Mustafa İsen, Bayram Kodaman, Bilge Ercilasun, Saim Sakaoğlu ve Bilge Seyidoğlu gibi akademisyenlerden oluşmaktadır. Akademik kültür sanat dergisinde Mustafa Kutlu, Tark Buğra, Şevket Rado, Sevinç Çokum ve Turan Oflazoğlu gibi Türk edebiyatının seçkin yazarları da yer almıştır. Makale, eleştiri, söyleşi, deneme, öykü ve şiir gibi farklı türde yazıların yayımlandığı derginin yazar kadrosu alfabetik olarak şöyledir: Abdullah Uçman, Ahmet Tabakoğlu, Ali Alparlan, Arslan Terzioğlu, Âmil Çelebioğlu, Bayram Kodaman, Baran Germinli, Bilge Ercilasun, Bilge Seyidoğlu, Cem Karaer, Coşkun Alptekin, Ender Gürol, Enver Koray, Fulya Bodur, Gonca Samuk, Gönül Cantay, Günay Kut, Hakkı Dursun Yıldız, Hamza Gündoğdu, İ. Aydın Yüksel, İhsan Aslan, İnci Enginün, İsmail E. Erunsal, İsmail Parlatır, Keriman Tüzün, M. Çetin Varlık, M. Orhan Okay, M. Zeki Kuşoğlu, Mehmet Kaplan, Mehmet Önder, Mehmet Turgut, Muharrem Ergin, Mustafa İsen, Mustafa Kutlu, Mübahat S. Kütükoğlu, Müjgân Cunbur, Necat Birinci, Nejat Diyarbakırlı, Nihat Aktaç, Nihat Bayşu, Nil Sarı (Akdeniz), Nüket Esen, Oktay Aslanapa, Orhan Oğuz, Orhan Söylemez, Orhan Şaik Gök-

yay, Özdemir Hanoğlu, Rengin D. Bütün, Sabahattin Küçük, Saim Sakaoğlu, Selçuk Ünlü, Sema Uğurcan, Semavi Eyice, Sevinç Çokum, Süheyl Ünver, Şaban Karataş, Şevket Rado, Tarık Buğra, Turan Oflazoğlu, Yalçın Tura, Yavuz Akpınar, Zeynep Kerem.

*Kaynaklar* dergisi ilginçtir ki güçlü yazar kadrosuna ve üstlendiği misyona rağmen yayın faaliyetine uzun süre devam edememiştir. Derginin önemli yazarları arasında bulunan Mehmet Önder'in ifadesine göre derginin kısa sürede kapanmasının en önemli nedeni basın, yayın ve haberleşme teknolojisinde yaşanan sorunlar olmuştur. Mehmet Kaplan'ın yazarlardan talep ettiği yazılar zamanında eline ulaşmamaktadır. Ayrıca basım için matbaaya verilen dergiler ekonomik ve teknik imkânsızlıkta aylarca bekletilmektedir (Önder, 1987: 4). Bu yüzden *Kaynaklar*'ın ikinci ve üçüncü sayıları 1984 yılında, dördüncü sayısı ise 1985 yılında basılmıştır. Mehmet Önder'in naklettiği olaylar *Kaynaklar* dergisinin hangi ekonomik ve sosyolojik şartlarda yayınlandığını açıkça ortaya koymaktadır. Türkiye'de okur kitlesinin az olduğu ve kültürel faaliyetlere yeterli ölçüde destek verilmediği bir dönemde yayınlanan derginin uzun süreli birçok kültür sanat dergisinden daha nitelikli olduğu söylenebilir.

## **2.2. Kaynaklar Dergisinin İçerik Analizi**

*Kaynaklar* dergisinin dış kapağı siyah renkte Türk mimarisine özgü fotoğraflarla tasarlanmıştır. Derginin iç sayfasında dergi sahibine, yazı işleri müdürüne, basımevine, derginin abonelik bedeline, dergide çıkan yazılara ve yazarlara ait bilgiler yer almaktadır. Şekerbank'ın katkılarıyla Ülke Basım ve Yayın Limited Şirketi tarafından Emek Matbaasında basılan derginin sahibi Şekerbank Genel Müdürü Yalçın Amanvermez, yazı işleri müdürü Ahmet Gök'tür. Dört sayılı abonelik bedeliyle yayınlanan derginin mizanpajında Şevket Rado, Enver Karakoç ve Samim Şişmanoğlu görev almıştır.

### **2.2.1. Birinci Sayı**

Derginin ilk sayısı Şekerbank Genel Müdürü Yalçın Amanvermez'in "Başlarken" başlıklı yazısıyla yayınlanmıştır. Yazıda derginin hedeflediği amaçlar belirtilerek dergide emeği geçen kişilere teşekkür edilmektedir. Derginin genel yayın yönetmeni Mehmet Kaplan, "Türk Kültürünün Kaynakları" başlıklı yazısında kültür kavramını açıklayarak kültürel değerlerin millet hayatındaki önemine değinmektedir. Turan Oflazoğlu, manzum tiyatrosu "Anıtkabir"de Türk ulusunun kahramanlıklarını büyük Türk liderlerinin şahsında idealize eder. Yazar, ünlü Türk liderleri Bilge Kağan, Alpaslan, Osman Gazi, Fatih Sultan Mehmet, Yavuz Sultan Selim, Kanuni Sultan Süleyman ve

Atatürk üzerine kurguladığı tiyatrosunda özellikle Türklük bilincine vurgu yapar. Mehmet Kaplan, derginin aynı sayısında çıkan “Tarihîlik ve Millîlik” başlıklı ikinci yazısında medeniyet, kültür ve tarih kavramlarını karşılaştırır. Türk sanat tarihçisi Nejat Diyarbakırlı’nın “Türk Tarihini Abidelerle Canlandırma Fikri ve Burdur Abideleri” başlıklı yazısında Göktürkler döneminden günümüze kadar geçen süreçte tarihi abideler üzerinde durulmaktadır. Nejat Diyarbakırlı, yazısında 1972-1973 yılları arasında Burdur valiliği yapan Ömer Naci Bozkurt’un şehirde gerçekleştirdiği Kültür Parkı projesini değerlendirmektedir. Projede bizzat görev alan Diyarbakırlı, bilgi, birikim ve tecrübesine dayanarak abidelerin toplum hayatındaki önemini açıklamaktadır. Dergide kültür sanat temalı bir başka yazı, edebiyat araştırmacısı Yavuz Akpınar’a aittir. Akpınar “Altın Elbiseli Adam” başlıklı yazısında Orta Asya topraklarında yapılan arkeolojik kazılardan elde edilen tarihî eserleri tanıtmaktadır. *Kaynaklar* dergisi üstlendiği misyona uygun olarak Türk kültürüne ait tarihi eserleri okura tanıtır. Mehmet Önder’in “Konya’da Bir Selçuklu Şaheseri Karatay Medresesi”, Semavi Eyice’nin “Hadersdorf’da Türk Taşları” ve Oktay Aslanapa’nın “Osmanlı Minyatürleri” başlıklı yazılarında Türk mimarisinin seçkin örnekleri okura tanıtılır. Tanıtımı yapılan tarihi medreselerin, kitabelerin ve mezarlıkların fotoğraflandırıldığı yazılarda sanat tarihçilerinin yararlanabileceği önemli bilgiler bulunmaktadır. Şevket Rado, “Hat Sanatı Bir Resim Sanatıdır” başlıklı denemesinde hat sanatını bin yıllık mazisi olan büyüklü bir sanat olarak değerlendirir. Hat sanatını yazı temelli bir resim sanatı olarak gören yazar, denemesinde hattat Mustafa Halim, İsmail Hakkı ve Hafız Osman gibi Türk hat sanatının önemli şahsiyetlerinin eserlerini tanıtır. Derginin bu sayısında Türk hat sanatının en önemli şahsiyetlerinden biri olan Hattat Hamid için ayrı bir başlık açılmıştır. Sanat tarihçisi Ali Alparlan’ın kaleminden çıkan yazıda Hattat Hamid’in hayatı, eserleri ve yetiştirdiği talebeler hakkında bilgi verilmektedir.

*Kaynaklar* dergisinin en önemli amaçlarından biri de Türk edebiyatının önemli şair ve yazarlarını toplumsal hafızada canlı tutmaktır. Saim Sakaoğlu’nun “Yaşayan Son Meddah Behçet Mahir ile Sohbet”; İnci Enginün’ün “Ölümünün 50. Yılında Ahmet Haşim”, yine Zeynep Kerman’ın “Ahmet Haşim’in Nesirlerinde Hayvanlar” başlıklı yazıları bu amaçla kaleme alınmıştır. Türk edebiyatının seçkin şair ve yazarları arasında bulunan Orhan Şaik Gökyay’ın “Eski, Yeni ve Ötesi” başlıklı denemesi dergide bu amaçla yayınlanan yazı örneklerinden biridir. Denemesinde Süleymaniye Kütüphanesi Müdürü Muammer Ülker’den dinlediği hatıraları nakleden Gökyay, okura öz Türkçeye ve kültürel faaliyetlere sahip çıkması noktasında tavsiyelerde bulunur. Sel-



çuk Ünlü'nün "İstanbul İntibaları" başlıklı makalesinde 1895 yılında *Familye-jour* dergisinde yayınlanan "Skizzen aus Konstantinopel" başlıklı gezi yazısı değerlendirilmektedir. Alman Bernardine Schulze Smidt'in İstanbul gezisi sonrası kaleme aldığı yazıda dönemin sosyokültürel özelliklerine ve mimari yapısına ışık tutan bilgiler bulunmaktadır. Derginin bu sayısında Türk edebiyatının usta şairi Ahmet Haşim'e özel bir bölüm ayrılmıştır. İnci Enginün ve Zeynep Kerman'ın Ahmet Haşim'le ilgili birer makalesinin bulunduğu dergide Ahmet Haşim'in "Vatan" adlı denemesine de yer verilmiştir. Akademik yazıların yanında sayfalarında hikâye edici metinlere de yer veren derginin bu sayısında Mustafa Kutlu'nun "Gün Işığı Nereye" adlı hikâyesine yer verilmiştir. Derginin bu ilk sayısında genel yayın yönetmeni Mehmet Kaplan'ın tıp doktoru ve sanat tarihçisi Süheyl Ünver'le yaptığı röportaja da yer verilmiştir. *Kaynaklar* dergisinin ilk sayısı Şaban Karataş'ın "Profesör Doktor Erol Güngör'ün Ardından" başlıklı yazısıyla sonlanmıştır. Erol Güngör'ün vefatı dolayısıyla kaleme alınan yazıda Güngör'ün Türk kültür tarihine sağladığı katkılar anlatılmaktadır.

### 2.2.2. İkinci Sayı

Derginin ilk sayfaları başyazar Mehmet Kaplan'ın iki yazısına ayrılmıştır. Kaplan, "Tarih ve Kültür" başlıklı ilk yazısında derginin üstlendiği misyona uygun olarak Türk kültür tarihinin zenginliklerinden söz etmektedir. Mehmet Kaplan "Elazığ İntibaları" başlıklı ikinci yazısında ise konferans vermek için gittiği Elazığ'ı anlatır. Fırat Üniversitesinde öğrencilerin, hocaların ve halkın ilgisinden memnun kalan Mehmet Kaplan, yazısında şehrin mimari yapısıyla ilgili eleştirilerde bulunur. Bayram Kodaman'a ait "Şark Meselesi, Emperyalizm ve Ermeniler" başlıklı makalede Avrupalı ve Ermeni tarihçilerin Türk toplumuyla ilgili oluşturmak istedikleri yanlış algı eleştirilmektedir. Makalede Avrupalıların ve Rusların Anadolu toprakları üzerindeki bütün gizli emelleri ortaya çıkarılmaktadır. Edebî türler içerisinde tiyatroya özel bir yer ayıran *Kaynaklar*'ın bu sayısında oyun yazarı Turan Oflazoğlu'nun "Şenlik" adlı tiyatrosu yer almaktadır. İsimsiz bir padişah, sadrazam, musahip ve korodan oluşan tiyatrodan herkesin özgürce yaşadığı savaşız bir topluma özlem duyulmaktadır. "Beyazid Meydanı" başlıklı yazıda dönemin İstanbul hayatına ve yazının sahibi Tarık Buğra'nın gençlik hatıralarına dair ilginç bilgiler de yer almaktadır. Deneme yazarı Şevket Rado, "Eski Resimler"de teknolojiyle birlikte değişen fotoğraf kültürünü sohbet havası içinde değerlendirmektedir. Ahmet Tabakoğlu, "Türk Çalışma Hayatında Fütüvvet ve Ahilik Geleneği" başlıklı yazısında kapitalizm karşısında kendisini yenileyemeyen Osmanlı esnaf teşkilatını eleştirir. Gönül Cantay Güreşsever, Anadolu'da 12. yüzyıl-



dan beri var olan hastane kültürünü ve mimarisini “Süleymaniye Tıp Medresesi ve Şifahanesi” başlıklı yazısında değerlendirmektedir. İstanbul dışındaki tarihî eserleri okurlarla buluşturan *Kaynaklar* dergisinin bu sayısında Niksar hükümet konağı yakınlarında bulunan tarihî bir çeşme tanıtılmaktadır. Gündoğdu Hamza’ya ait “Niksar’da Pek Bilinmeyen Bir Çeşme ve Üzerindeki Kabartmalar” başlıklı yazıda Niksar Çeşmesi’nin mimari ve tarihî özellikleri hakkında bilgi verilmektedir. Derginin bu sayısında İnci Enginün’ün kütüphanecisi Müjgân Cunbur’la yaptığı bir röportaj yer almaktadır. “Milli Kütüphane Yeni Binasında Hizmete Girerken” başlıklı röportaj yazının başlığından da anlaşılacağı gibi yeni faaliyete giren millî kütüphaneye ilgilidir. Mehmet Kaplan, aynı dergide yayınlanan “Çamlıca Tepesi ve Çelik Gülersoy” başlıklı üçüncü makalesinde Çelik Gülersoy’un *Çamlıca’dan Bakış* adlı eserini tahlil etmektedir. Kaplan, makalesinde hukukçu ve turizmci kimliğiyle tanınan Gülersoy’u Türk okuruna farklı yönleriyle tanıtmaktadır. Çamlıca’nın adının anıldığı yerde doğal olarak Boğaziçi’nin adı da anılır. “Çamlıca Tepesi ve Çelik Gülersoy” başlıklı yazının hemen ardında “Ruşen Eşref’in Yazılarında Boğaziçi” başlıklı yazının yer alması tesadüfi değildir. Yazıda Boğaziçi manzaralarının dışında Boğaziçi etrafında şekillenen sosyal ve kültürel hayata yer verilmektedir. Akademisyen Zeynep Kerman, derginin bu sayısında İstanbul Üniversitesi öğretim üyesi İnci Enginün’ün akademik makalelerini içeren “Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları” adlı kitabını tanıtmaktadır. Mehmet Kaplan, derginin bu sayısında hocası Ahmet Hamdi Tanpınar’a özel bir bölüm ayırmıştır. Tanpınar’ın Yahya Kemal’le ilgili hatıralarına yer verilen bu bölüm fotoğraflarla desteklenerek “Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Hatıraları” başlığı altında yayınlanmıştır. *Kaynaklar* dergisi Türk edebiyatının gizli saklı kalmış kültürel zenginliklerini gün yüzüne çıkarmayı önemli bir vazife olarak görür. Bu amaçla Cenab Şehabeddin’in daha önce hiçbir yerde yayınlanmayan “Mescid-i Harap” şiirine sayfalarında yer vermiştir. Şiir, araştırmacının adı belirtilmeden “Cenab Şehabeddin’in Yayınlanmamış Bir Şiiri” başlığı altında yorum yapılmadan tanıtılmıştır. Edebiyat araştırmacısı İsmail E. Erunsal, “Sadreddinzade Telhisi Mustafa Efendi ve Ceridesi” başlığını taşıyan yazısında 18. yüzyılda yaşamış Mustafa Efendi’nin 1711-1736 yıllar arasında tuttuğu günlükleri tanıtmaktadır. Derginin bir diğer edebiyat araştırmacısı Abdullah Uçman, “Bir Osmanlı Elçisi Gözüyle XVIII. Yüzyılda Avrupa” başlıklı yazısında III. Selim zamanında Avusturya elçiliğine atanan Ratif Efendi’nin tuttuğu hatıra notlarını okurlarıyla paylaşır. Ratif Efendi’nin elçilik görevindeyken tuttuğu notlar dönemin sosyal yaşantısına ışık tutmaktadır. İlginçtir ki Tuhfe adlı kitabıyla III. Selim’e reform önerilerinde bulu-

nan Ratif Efendi ülkesine döndükten kısa bir süre sonra idam edilmiştir. Mustafa İsen'in "Yugoslavya'da Türkoloji Çalışmaları" başlığını taşıyan yazısında Belgrad'da 1926 yılında açılan oryantalistik bölümünün Türkoloji alanındaki çalışmaları değerlendirilmektedir. Derginin ikinci sayısı Sema Uğurcan'ın "Büyük Bir Doktor ve İcra Adamı: Cemil Topuzlu" başlığını taşıyan biyografi yazısıyla sona ermiştir.

### **2.2.3. Üçüncü Sayı**

Derginin üçüncü sayısının ilk sayfaları "Devlet ve Medeniyet" başlıklı yazısıyla Mehmet Kaplan'a ayrılmıştır. Kaplan, makalesinde Türk toplumunun göçebe çadır hayatından modern şehir hayatına geçerek nasıl büyük bir medeniyet kurduğunu anlatmaktadır. Derginin ikinci makalesi "1850- 1900 Seneleri Arasında Almanya'da Yayınlanmakta Olan Türkiye Tasvirleri" başlığıyla mütercim akademisyen Selçuk Ünlü'ye aittir. Makalede Alman basınında 19. yüzyıl sonlarında Osmanlı Devleti hakkında çıkan yazılar tanıtılmaktadır. Hakkı Dursun Yıldız'ın "Anadolu'nun Türkleşmesi" başlıklı yazısında yüzyıllarca Bizanslıların hâkimiyeti altında kalan Anadolu topraklarının Türkleşme macerası anlatılır. Makalede tarihî olaylardan yola çıkarak Anadolu Türklüğünün dokuz asırdan beri varlığını nasıl devam ettirdiğine dikkat çekilmektedir. Derginin ilk sayısında Karatay medresesini tanıtan Mehmet Önder bu sayıda halk arasında İnce Minare adıyla anılan Darü'l-Hadis'i tanıtmaktadır. Makale "Konya'da Bir Selçuklu Şaheseri Daha: İnce Minare Darü'l-Hadis'i" başlığıyla yayınlanmıştır. Türk kültürü ve sanatı hakkında Batılı yazarların akademik çalışmalarını önemseyen *Kaynaklar* dergisi bu sayısında Reinhold Schiffer'in "Oriental Panorama: British Travellers in 19<sup>th</sup> Century Turkey" adlı eserinden bir bölüm yayınlamıştır. Baray Germenli'nin çevirisiyle yayınlanan "Estetik Obje Olarak İstanbul" başlıklı yazıda İstanbul'un kültürel, sanatsal ve doğal zenginlikleri Avrupalı seyyahların gözüyle anlatılır. Turan Oflazoğlu'nun derginin bu sayısında yayınlanan şiiri "Dersaadet" başlığını taşır. Manzum şiirinde eşine "gözüm, canım, sultanım, efendim" gibi romantik ifadelerle hitap eden Oflazoğlu, milliyetçi duygularla Anadolu'yu ve Avrupa'yı bütün ihtişamıyla kuşatan bir ordunun hayalini kurar. Derginin bir diğer akademisyen yazarı Âmil Çelebioğlu, Fatih Sultan Mehmet'in padişahlığının gölgesinde kalan şairlik yönünü anlatır. Makalede "Avni" mahlasıyla şiirler yazan sultanın muhammes, murabba, gazel türünde kaleme aldığı şiirlerine yer verilmiştir. Gonca Samuk'un "Tarihte Uşak Halıları" başlıklı makalesinin konusu mazisi 16. yüzyıla dayanan tarihî Uşak halılarıdır. Makalede kısa bir zaman öncesine kadar Avrupa ülkelerine ihraç edilen halıların bugün sadece müzelerde sergilenmesi eleştirilmektedir. Derginin de-

vam eden bölümünde müzehhib Rukanî Ali Üsküdarî hakkında bilgi verilmektedir. Sanat tarihi uzmanı Fulya Bodur'un imzasıyla yayınlanan yazı "18. Yüzyılın Ünlü Bir Müzehhibi Rukanî Ali Üsküdarî" başlığını taşımaktadır. Millî kültür temalı her türlü çalışmayı önemseyen *Kaynaklar* dergisinin bu sayısında 13. yüzyıla ait bir yemek kitabına yer vermiştir. Melceü't-Tabbâhîn (Aşçıların Sığınağı) adlı yemek kitabı dergide "13. Yüzyıla Ait Bir Yemek Kitabı" başlığıyla yayınlanmıştır. Dergi, bu sayısına sanat tarihçisi Emel Esin'i konuk etmiştir. "Emel Esin ile Mülakat" başlığını taşıyan röportajda Esin'in özgeçmişi ve sanat anlayışı hakkında ayrıntılı bilgelere ulaşıyoruz. Bilge Seyidoğlu, "Erzurum Efsaneleri" adlı makalesinde Erzurum'un tarihî mekânlarında şekillenen efsaneler tanıtılmaktadır. Makalede Habib Baba, Rabia Hatun ve Hasan Basri türbeleriyle ilgili halk inanışlarına yer verilmiştir. Akademisyen yazar İnci Enginün, "Ankara" başlıklı yazısında Millî Mücadele'nin merkezi Ankara'yı Türk siyasetine ve kültür tarihine bakan yönüyle anlatmaktadır. Makalede Yakup Kadri'nin *Ankara* ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Beş Şehir* eserlerine atıflar yapılmaktadır. Derginin "Osmanlı Ekonomisinde Narh Uygulaması" başlıklı yazısı makalenin adından da anlaşılacağı gibi ekonomiyle ilgilidir. Ekonomist Ahmet Tabakoğlu'nun kaleme aldığı makalede Osmanlı Devleti'nde malların fiyatlanma usulleri anlatılmaktadır. Kültürel ve sanatsal yayınları olduğu kadar halk sağlığıyla ilgili yayınları da önemseyen *Kaynaklar* dergisi bu sayısında 18. yüzyıl Türk hekimleri arasında bulunan Ali Münşi'nin *Kınakına Risalesi*'ni tanıtılmaktadır. Cerrahpaşa Deontoloji ve Tıp Tarihi Anabilim Dalı yazma kitapları arasında bulunan risale Eczacı Dr. Rengin Bütün tarafından değerlendirilmektedir. Söz konusu makale "Bursalı Hekim Ali Münşi'nin Kınakına Risalesinin Tanıtılması" başlığını taşımaktadır. Makalenin devamındaki yazı "Abdurrahman Şeref Efendi" başlığını taşımaktadır. Biyografik türde kaleme alınan yazıda son dönem Osmanlı siyasetinin önemli figürlerinden biri olan Safranbolulu Abdurrahman Şeref Efendi'nin (1853-1925) hayatı ve eserleri tanıtılmaktadır. Sema Uğurcan, "Hep O Şarkı" başlığını taşıyan yazısında Yakup Kadri'nin aynı adı taşıyan romanını değerlendirmektedir. Derginin üçüncü sayısı Sevinç Çöküm'un "Denizin Dalgası Saçların" başlıklı öyküsüyle sonlanmıştır.

#### **2.2.4. Dördüncü Sayı**

Derginin başyazarı Mehmet Kaplan, "Değişen Türkiye" başlıklı yazısında Türkiye'nin sosyal, siyasal ve ekonomik alanda geçirdiği değişim sürecini anlatmaktadır. Kaplan, bu değişim sürecinde Türk aydınlarının millî kültürü korumaları konusunda duyarlı olmalarını dile getirmektedir. Türk dil bilgisi alanında birçok akademik çalışmaları bulunan Muharrem Ergin, "Türkoloji

Kongreleri” başlıklı makalesinde son dönemlerde ülkemizde artan Türkoloji çalışmalarını ve bu çalışmalara destek veren kurum ve kişileri tanıtmaktadır. Devam eden bölümde “Türkiyat Enstitüsü” başlıklı yazı yer almaktadır. Yazıda Türkiyat Enstitüsünün yayın faaliyetleri ve kurucusu Fuad Köprülü hakkında bilgi verilmektedir. Yazı, Nejat Birinci imzasını taşımaktadır. Derginin sanat tarihi temalı yazısı “Selçuklu Kubâd Âbâd Sarayı Çinileri” başlığını taşımaktadır. Türkiye sınırları dışında ülkemizle ilgili yayınları da önemseyen *Kaynaklar* dergisi bu sayısında Orta Çağ İslâm dünyasının en önemli seyahatnamesinden İbn Battuta’nın (1304-1369) seyahatnamesine yer vermiştir. Hakkı Dursun Yıldız’ın “İbn Battuta Seyahatnamesinde Türkiye” başlıklı yazısında Battuta’nın Beylikler Dönemi’nde Antalya, Alanya, Balıkesir ve İzmir gibi 25 Türk şehrine yaptığı yolculuk anlatılmaktadır. Dördüncü sayının sanatçı konuğu ressam Malik Aksel’dir. Akademisyen yazar Zeynep Kerman, Malik Aksel’le yaptığı röportajı “Malik Aksel’le Sohbet” başlıklı yazısıyla yayınlamıştır. İ. Aydın Yüksel, “Ekrem Hakkı Ayverdi ve Türk Mimarisi” başlıklı yazısında çok yönlü bir şahsiyet olan restoratör, mimar, hat ve antika koleksiyoncusu Ekrem Hakkı Ayverdi’yi tanıtmaktadır. Bilim ve tıp alanında çok sayıda eser yazmış Arslan Terzioğlu, derginin bu sayısına “Adnan Adıvar’ın Türk Tababet ve İlimler Tarihine Hizmetleri” başlıklı bir yazı yayınlamıştır. Biyografi türünde kaleme alınan yazıda Adıvar’ın Türk bilim ve siyasetine olan katkıları anlatılmaktadır. Turan Oflazoğlu’nun “Çağrı” adlı yazısı kısa hacimli bir tiyatro örneğidir. Koroyla desteklenmiş müzikal tiyatro Mevlana, Selahattin ve Çıracak karakterleri üzerine kurgulanmıştır. Bilgilendirici metinler kadar hikâye edici metinlere de sayfalarında yer veren *Kaynaklar* dergisinin bu sayısında Türk edebiyatının seçkin yazarı Tark Buğra’nın “Uzarlara Gitmek” başlıklı öyküsüne yer verilmiştir. Ülkemizdeki siyasi ve ticari faaliyetleri de yakından takip eden *Kaynaklar* dergisi sayfalarının bir bölümünü Mehmet Turgut’un Bursa Sanayi Odasında verdiği konferansa ayırmıştır. 20.05.1985 tarihli konferans “Türk Sanayinin Gelişmesi ve İslam Ülkelerine Açılması” başlığını taşımaktadır. Öğretmen şair Zeki Ömer Defne, kısa hayat hikâyesini derginin bu sayısında okuyucusuyla paylaşmaktadır. Şiir severler Defne’nin “Hayal Hoca”, “Son Tablo”, “Karanfil Koklayan Kadın” ve “Suçsuz Sisypnos” adlı şiirlerini derginin bu sayısında okuma fırsatı bulmaktadır. Türk bestecisi, müzikolog ve aynı zamanda müzik teorisyeni olan Yalçın Tura derginin bu sayısına “Türk Musikisi Formları Eski Formlar” başlıklı makalesiyle önemli katkı sağlamıştır. İnci Enginün, “Kediler ve Köpekler” başlıklı yazısında Türk edebiyatında kedi ve köpek konusunu ele almıştır. Yazar, makalesinde Fuzuli, Namık Kemal, Tefik Fikret, Ahmet Haşim, Halide Edip Adıvar, Reşat

Nuri Güntekin, Nurullah Ataç ve Sait Faik Abasıyanık gibi farklı yazar ve şairlerin eserlerinde kedi ve köpeklere ne şekilde yer verdiklerini açıklamaktadır. Zeynep Kerman, dergide yayınlanan ikinci yazısında “Celal Nuri İleri'nin Atatürk ve Süleyman Nazif'le İlgili İki Mektubu”nu tanıtmaktadır. Süleyman Nazif'in evrakları arasında bulunan 1922 ve 1926 tarihli mektuplar Mustafa Kemal'in başta Celal Nuri olmak üzere Osmanlı aydınlarıyla olan münasebetini göstermesi açısından önemlidir. Akademisyen yazar Abdullah Uçman da derginin bu sayısında edebiyat tarihçilerinin ilgisini çekebilecek bir makale neşretmiştir. Uçman, “Tokadizâde Şekib'in Bir Mektubu” başlıklı yazısında öncelikle Tokadizâde'nin (1871-1932) hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermektedir. Makalenin sonunda Tokadizâde'nin 1925 yılında Süleyman Nazif'e hitaben kaleme aldığı bir mektuba yer verilmektedir. *Kaynaklar* dergisi Atatürkçülüğü önemseyen bir yazın çizgisinde hareket eder. “Demokrasi ve Hürriyet” başlıklı yazı Atatürk'ün Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nda yer alan söylemlerini içermektedir. Nil Sarı (Akdeniz), “Hükemâ-yı Kimyaiyyun ve Kullandıkları Aletler” başlıklı yazısında 17. ve 18. yüzyıllara ait dört tıp kitabında geçen tıbbi aletlere dair bilgi vermektedir. Alet resimleriyle desteklenen makale son dönem Osmanlı aydınlarının tıp ilminde başarılı çalışmalar yaptıklarını göstermektedir. Sabahattin Küçük, “Fehim-i Kadim Başka Bir Mahlas ile Şiirler Söyledi mi?” başlıklı makalesinde asıl adı Mustafa Çelebi olan Fehim-i Kadim'in farklı mahlaslarla şiir yazıp yazmadığını değerlendirmektedir. Küçük, İstanbul Üniversitesi kütüphanesinde bulunan yazma bir mecmuada “Min Hattı Arif Efendi Merhum” kaydına dikkat çekerek Fehim-i Kadim'in “Dakiki” mahlasıyla şiirler söyleyip bu şiirleri bir divanda topladığını ortaya çıkarmıştır. Sanat, tarih ve edebiyatla ilgili yeni çıkan kitapları okuyucuna tanıtmayı temel ilke edinen *Kaynaklar* dergisi dördüncü sayının sonunda Ömer Faruk Huyugüzel'in *Hüseyin Cahit Yalçın'ın Hayatı ve Edebi Eserleri Üzerine Bir Araştırma* başlıklı kitabını tanıtmaktadır.

### **2.2.5. Beşinci Sayı**

*Kaynaklar* dergisi beşinci sayının yayın hazırlığını yaparken derginin başyazarı Mehmet Kaplan vefat etmiştir. Dergi bu sebeple yayın faaliyetine bir yıl ara vermiştir. Dergi 1987 yılında Mehmet Kaplan'ın doktora öğrencileri tarafından tekrar yayınlanmaya başlanmıştır. Genç akademisyenler derginin beşinci sayısını hocalarına ithaf etmişlerdir. Sayının ilk sayfası Mehmet Kaplan'ın ölmeden kısa bir süre önce kaleme aldığı “Anadolu Türk Medeniyetleri” başlıklı yazısına ayrılmıştır. Yazının devam eden bölümünde Mehmet Önder'e ait “Kaplan Hoca ve Kaynaklar” başlıklı yazı yer almaktadır. Sohbet türünde kaleme alınan yazıda Mehmet Kaplan'ın *Kaynaklar* dergisini

çıkarmaktaki amacına ve derginin yayın ilkelerine değinilmektedir. Mehmet Kaplan'ın ilk doktora öğrencisi Orhan Okay da üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmiş, hocası adına “Yunus Emre'nin Çağdaş Bir Yorumcusu” başlıklı bir yazı kaleme almıştır. Orhan Okay, makalesinde hocasının Yunus Emre'nin divanı ve felsefesiyle ilgili yaptığı akademik çalışmaları değerlendirmiştir. Orhan Okay'ın makalesinin devamında Mehmet Kaplan'ın “Ebedi Yunus” başlıklı denemesi yer almaktadır. Mehmet Kaplan'ın hem öğrencisi hem de çalışma arkadaşı olan Zeynep Kerman, “Kaplan Hoca'nın Son Yazısı” başlıklı sohbet yazısında hocasının vefat etmeden kısa bir zaman önce hastanede kaleme aldığı “Ölüm, Din ve Hastalık” adlı denemesine yer vermektedir. Hocasının fikir hayatında özellikle Alain'den etkilendiğini dile getiren Zeynep Kerman yazısında Kaplan'ın yayın faaliyetleri hakkında bilgi vermektedir. Kaplan'ın entelektüel yönünü yakından tanıyan kütüphaneci ve edebiyat araştırmacısı Müjgân Cunbur da onun anısına “Prof. Mehmet Kaplan'a Göre Kitap ve Kütüphane” başlıklı bir yazı kaleme almıştır. Yazıda Mehmet Kaplan'ın kitap okumakla ilgili farklı eserlerinde yer alan görüşlerine yer verilmektedir. Dergiye kitap tanıtımlarıyla katkı sağlayan Sema Uğurcan, bu sayıda Mehmet Kaplan'ın Dergâh yayınları arasında çıkan *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 2* adlı akademik kitabını tanıtmaktadır. Atatürkçülüğü milliyetçilik ve muhafazakârlıkla sentezleyen dergi bu sayısında *Nutuk*'un ikinci cildinde yer alan “Dâhilî Cephe” bölümünü yayınlamıştır. Mehmet Kaplan'ın millî kültür konusundaki fikirlerini yaşatmayı hedefleyen *Kaynaklar* dergisi bu özel sayısında hocanın daha önce yayınlanmamış bir kısım yazılarına da yer vermiştir. “Tunceli Türküleri”; “Van'da İki Gün”, “Kudüs'te Meryem Ana Kilisesi'nin Camlarını Kim Temizledi?”, “Osmanlıca ve Türk-İslam Kültürü”, “İdeal Öğretmen”, “Edebiyat Dersi” başlıklarıyla yayınlanan bu yazılar Mehmet Kaplan'ı farklı yönleriyle tanıma fırsatı sunmaktadır.<sup>2</sup> Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesinin kurucu üyeleri arasında bulunan Mehmet Kaplan ömrünün bir kısmını Erzurum'da geçirmiştir. Dolayısıyla dergi bu sayısında Erzurum'un kültürel miraslarına ayrı önem vermiştir. Sanat tarihi alanında çalışmalarıyla tanınan Hamza Gündoğdu, “Erzurum'da Osmanlı Dönemi Eserleri” başlıklı makalesinde Erzurum'da Osmanlı döneminde inşa edilen Lala Paşa, Murat Paşa, İbrahim Paşa, Pervizoğlu, Şeyhler ve Narmanlar gibi tarihî camileri ve hamamları tanıtmaktadır. Mehmet Kaplan'ın öğrencileri arasında bulunan Bilge Seyidoğlu yine Erzurum'la ilgili olarak “Kalor Tepesinde Ferhat ile Şirin'in Evi” adlı bir makale yayınlamıştır.

<sup>2</sup> “Osmanlıca ve Türk-İslam Kültürü” ve “Edebiyat Dersi” başlıklı yazılar ilk kez *Kaynaklar* dergisinde yayınlanmıştır.

Makalede Erzurum'un Umudum Köyü'nün 2 kilometre uzağında bulunan Kalor Tepesi etrafında teşekkül eden bir efsaneden söz edilmektedir. Türko- lojik alanda akademik çalışmaları yakından takip eden *Kaynaklar* dergisi bu sayıda 29-30 Eylül tarihleri arasında Marmara Üniversitesinde gerçekleştirilen "Dünyada Türklük Araştırmaları ve Türkiye" konulu uluslararası sempozyuma yer vermiştir. Dergide Orhan Oğuz, İnci Enginün ve Hakkı Dursun Yıldız'ın konuşmaları tam metin olarak yayınlanmıştır. M. Çetin Varlık, derginin bu sayısına "Türk-Yunan İlişkilerinin Tarihi Seyri" başlıklı makalesiyle katkı sağlamıştır. Derginin "Selçuklular Zamanında Türkler'in Irak ve Suriye'ye Tesirleri" başlıklı makalesinde Türklerin Irak ve Suriye toplumu üzerindeki dinî, siyasi ve içtimai etkileri değerlendirilmektedir. Makale Çoşkun Alptekin imzasıyla yayınlanmıştır. Carl Gustav Jung'un Hindistan'ın rüyaya benzer dünyasını anlattığı "Taç Mahal" başlıklı denemesi Ender Gürol çevirisiyle derginin bu sayısında yer almaktadır. Mustafa Kutlu derginin bu sayısında "Kahkaha Çiçeği" adlı hikâyesiyle yer almıştır. Turan Oflazoğlu'nun "Gardiyan" piyesiyle renklenen derginin sayfaları bu sayısında merhum Mehmet Kaplan'ın 1983 yılında *Türk Edebiyatı* dergisinde yayınlanan "Gardiyan" başlıklı makalesini de içermektedir.

### **2.2.6. Altıncı Sayı**

*Kaynaklar* dergisinin son sayısı millî şair Mehmet Akif Ersoy adına çıkarılmıştır. Sayının ilk yazısında Mehmet Kaplan'ın vefatından önce Mehmet Akif Ersoy'la ilgili tespit ve değerlendirmeleri yer almaktadır. Kaplan'ın millî şairle ilgili tespit ve değerlendirmeleri Zeynep Kerman tarafından tashih edilerek "Mehmet Akif Ersoy" başlığıyla yayınlanmıştır. Derginin yayınlandığı dönemde Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu ülkenin farkı şehirlerinde valilikler ve üniversitelerle birlikte konferanslar ve sempozyumlar düzenlenmektedir. Bu konferanslardan biri de Van Yüzüncü Yıl Üniversitesinde düzenlenmiştir. "Mehmet Akif Ersoy" konulu sempozyuma Kazım Yetiş, İnci Enginün, Birol Emil, İsmail Parlatır ve Bilge Ercilasun gibi saygın akademisyenler konuşmacı olarak katılmıştır. Mehmet Akif Ersoy adına çıkarılan altıncı sayının önemli bir kısmı bu akademisyenlerin konferansta yaptıkları konuşmalara ayrılmıştır. Derginin bu sayısında Özdemir Hanoğlu'nun "Mehmet Akif", Nihat Bayşu'nun "Mehmet Akif'i Anarken", İnci Enginün'ün "Mehmet Akif'te Şahıslar", İsmail Parlatır'ın "Mehmet Akif'in Şiiri Üzerinde Bir Üslup İncelemesi", Bilge Ercilasun'un "Asım Hakkında Bazı Düşünceler" başlıklı bildirimleri tam metin olarak yer almaktadır. Her sayısında sanatçılara özel bir yer ayırmayı ilke edinen *Kaynaklar* dergisi bu sayısında 19 Mayıs 1992 yılında vefat eden Hattat Hamid Aytaç'ı ve Osmanlı klasik minyatürünün son



dönem temsilcilerinden biri olan Levni'yi okurlarına tanıtmaktadır. “Hattat Hamid Aytaç ve İmzaları” başlıklı yazı M. Zeki Kuşoğlu, “Levni” başlıklı yazı Keriman Tüzün tarafından kaleme alınmıştır. Nihat Aktaç “Prof. Dr. Curt Kosswig ve Manyas Kuş Cenneti'nin Tarihçesi” başlıklı makalesinde zooloji uzmanı olan hocası Curt Kosswig'ın ilmî kişiliğini ve Manyas Kuş Cenneti'ni bütün insanlığa tanıtmak için yaptığı çalışmaları anlatmaktadır. *Kaynaklar* dergisi yayın çizgisine sosyal sorumluluk bilinciyle devam etmiştir. Derginin amaçlarından biri de tanınmayan sanatçıları ve sanat eserlerini okurlarına tanıtmaktır. Bu amaçla 1982 yılında Van'ın Karagündüz köyüne yerleştirilen iki Türk asıllı Afgan sanatçıyı dergi sayfalarına taşır. Abdülmelik Kutlu ve Muhammet Ekber Kutlu adlı bu ressam ve heykeltıraşları okurlarına tanıtmayı bir vazife olarak görür. İhsan Aslan'ın sorularına cevap veren Türk sanatkârlar okura kendilerini ve Türkiye'ye yerleşme süreçlerini anlatmaktadırlar. Röportaj türüyle kaleme alınan yazı “Kardeş Sanatkârlar” başlığını taşımaktadır. Mübahat S. Kütükoğlu, “Osmanlı Ülkesinde Avrupa Sun'i Kahvesi” başlıklı yazısında 7. yüzyılda Arabistan'da yetiştirilen kahvenin dünyaya nasıl yayıldığını ve Osmanlı ülkesinin kahve politikasını anlatmaktadır. Bayram Kodaman, “Dil, Anadil ve Yabancı Dilde Öğretim” başlıklı yazısında dil kavramı, dil ve kültür ilişkisi, Türk dilinin dünya dilleri arasındaki yeri ve önemi, Türkiye'de dil politikası gibi önemli konuları dile getirmektedir. Salim ve Feyyaz adlı kahramanlar üzerine kurgulanan “Dost Eli” başlıklı öykü psikolojik öykü severler için güzel bir örneklemedir. Sevinç Çokum'un kaleme aldığı öykü ağır bir hastalık teşhisi konmuş Salim Ağabey'in ruh halini tahlil etmektedir.

Beşinci sayıda neşredilmeye başlayan Turan Oflazoğlu'nun “Gardiyan” adlı tiyatrosu derginin bu sayısında aksiyoner olaylarla devam etmektedir. Derginin bu sayısında üç kitap tanıtımı yer almaktadır. Orhan Söylemez imzasını taşıyan ilk tanıtım yazısı, İstanbul Edebiyat Fakültesi tarafından basılan *Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif Ersoy* adlı eser üzerinedir. Eserde aralarında Mehmet Kaplan ve Orhan Okay gibi akademisyenlerin bulunduğu yazarların Mehmet Akif konulu makaleleri yer almaktadır. Orhan Söylemez'in tanıtımını yaptığı ikinci eser Sevinç Çokum'un Kırım Türklerinin istiklal mücadelesini konu alan *Hilal Görünce* adlı romanıdır. Derginin kitap tanıtım bölümünde yer alan üçüncü eser Şair Mehmet Çınarlı'nın *Aynı Yolda* adlı deneme kitabıdır. Cem Karaer, “Mehmet Çınarlı'nın Nesri ve Aynı Yolda” başlığıyla bu kitap hakkında kısa bilgiler vermektedir. Tiyatro eleştirmeni Nüket Esen, “Londra'da Tiyatro” başlıklı yazısında Londra'da sahnelenen



komedi, müzikal, trajedi, vodvil gibi değişik oyun türlerini değerlendirmektedir.

### **Sonuç**

*Kaynaklar* dergisi 1984 ve 1988 yılları arasında yayın faaliyetini sürdüren kısa soluklu bir dergidir. Derginin yazar kadrosu ağırlıklı olarak Türk edebiyatı ve sanat tarihi alanında uzmanlaşmış akademisyenlerden oluşmaktadır. Edebiyat araştırmacısı Mehmet Kaplan'ın genel yayın koordinatörlüğünde bir araya gelen dönemin seçkin akademisyenleri Türk kültürünü nesilden nesile aktarma adına önemli bir misyon yüklenmişlerdir. Dergi yazarlarının çoğunlukla akademisyenlerden oluşması derginin bilimsel yönünü ön plana çıkarmıştır. Özellikle edebiyat ve sanat tarihi alanında yayınlanan araştırma ve inceleme makaleleri bu alanda yapılan akademik çalışmalara katkı sağlayacak niteliktedir. Dergi, araştırma ve inceleme makaleleriyle sınırlı değildir. Dergide ayrıca edebî kitap incelemelerine; Hattat Hamdi, Hattat Hamid Aytaç, Müzehhib Rukanî, Cemil Topuzlu gibi Türk sanat tarihinin önemli şahsiyetlerine; Ahmet Haşim, Ömer Zeki Defne, Sevinç Çokum, Tarık Buğra, Mustafa Kutlu, Turan Oflazoğlu gibi Türk edebiyatının seçkin yazarların eserlerine de yer verilmiştir. *Kaynaklar* dergisinin beşinci sayısı vefatından dolayı Mehmet Kaplan, altıncı sayısı ise millî şair Mehmet Akif Ersoy adına çıkarılmıştır. Her iki sayıda Türk kültür tarihinin bu iki önemli şahsiyetine dair anı, deneme ve makale türünde yazılar bulunmaktadır. Söz konusu edebî yazılar Mehmet Akif Ersoy ve Mehmet Kaplan hakkında yapılacak akademik çalışmalara katkı sağlayacak niteliktedir.

Ulusal bir dergi kategorisinde değerlendirebileceğimiz *Kaynaklar* dergisinin en belirgin özelliği üstlendiği misyona uygun olarak Türk milletine ait her türlü kültürel ve sanatsal değerleri sahiplenmesi ve bu alanda yapılan çalışmalarını desteklemesidir. Türk edebiyatı ve Türk sanat tarihi alanında yapılacak akademik çalışmalar için *Kaynaklar* dergisinin önemli bir içeriğe sahip olduğunu belirtmek gerekir. Yapılan bu çalışmayla derginin içeriği sistematik ve tematik bağlamda elektronik ortama taşınmıştır. Türk basın tarihinde *Kaynaklar* dergisi niteliğinde sanatsal ve kültürel değeri olan çok sayıda derginin olduğunu belirtmek gerekir. Bu tür dergilerin sistematik ve tematik analizleriyle elektronik ortama taşınması okurların daha kolay şartlarda bilgiye ulaşmalarına yardımcı olacaktır.

### **Kaynakça**

Amanvermez, Yalçın (1983). "Başlarken". *Kaynaklar*, 1: 2.

- Demir, Kenan (2016). “Osmanlı’da Dergiciliğin Doğuşu ve Gelişimi (1849-1923)”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9: 71-112.
- Girgin, Atilla (2001). *Türk Basın Tarihi’nde Yerel Gazetecilik*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Kaplan, Mehmet (1983). “Türk Kültürünün Kaynakları”. *Kaynaklar*, 1: 3-4.
- Okay, Orhan (2015), *Mehmet Kaplan’dan Hatıralar Mektuplar*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Ozansoy, Munis Faik (1967). “Yeni Yılın Eşiğinde”. *Hisar*, 37: 3-11.
- Önder, Mehmet (1987). “Kaplan Hoca ve Kaynaklar”. *Kaynaklar*, 5: 4-5.
- Şahbaz, Namık Kemal vd. (2007). *Çocuk Edebiyatı*. Ankara: Öncü Basımevi.
- Toprak, Zafer (1985). “II. Meşrutiyet’te Fikir Dergileri”. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi C.1*. İstanbul: İletişim Yayınları, 126-132.
- Topuz, Hıfzı (2003). *Türk Basın Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Uğurcan, Sema (2007). *20. Yılın Ardından Mehmet Kaplan*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Yapar Gönenç, Aslı (2011). “Türkiye’de Dergiciliğin Tarihsel Gelişimi”. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 29: 63-78.

### **Ek. Kaynaklar Dergisinde Yazı Türleri**

#### *Denemeler*

- Buğra, Tarık (1984). “Beyazıd Meydanı”. *Kaynaklar*, 2: 22-23.
- Diyarbakırlı, Nejat (1983). “Türk Tarihini Abidelerle Canlandırma Fikri ve Burdur Abideleri”. *Kaynaklar*, 1: 17-28.
- Esen, Nüket (1988). “Londra’da Tiyatro”. *Kaynaklar*, 6: 85-87.
- Gökyay, Orhan Şaik (1983). “Eski, Yeni ve Ötesi”. *Kaynaklar*, 1: 59-62.
- Haşim, Ahmet (1983). “Vatan”. *Kaynaklar*, 1: 86-87.
- Jung, Carl G. (1987). “Taç Mahal”. Çev. Gürol, Ender. *Kaynaklar*, 5: 71-74.
- Kaplan, Mehmet (1987). “Edebiyat Dersi”. *Kaynaklar*, 5: 37-38.
- Kaplan, Mehmet (1987). “İdeal Öğretmen”. *Kaynaklar*, 5: 35-37.
- Kaplan, Mehmet (1987). “Kudüs’te Meryem Ana Kilisesi’nin Camlarını Kim Temizledi?”. *Kaynaklar*, 5: 31-33.
- Kaplan, Mehmet (1987). “Osmanlıca ve Türk-İslam Kültürü”. *Kaynaklar*, 5: 33-35.
- Kaplan, Mehmet (1987). “Ölüm, Din ve Hastalık”. *Kaynaklar*, 5: 16-17.

Karaer, Cem (1988). “Mehmet Çınarlı'nın Nesri ve Aynı Yolda”. *Kaynaklar*, 6: 84-85.

Rado, Şevket (1983). “Hat Sanatı Bir Resim Sanatıdır”. *Kaynaklar*, 1: 42-48.

Rado, Şevket (1984). “Eski Resimler”. *Kaynaklar*, 2: 23-26.

#### *Makaleler*

Akpınar, Yavuz (1983). “Altın Elbiseli Adam”. *Kaynaklar*, 1: 28-32.

Alptekin, Coşkun (1987). “Selçuklular Zamanında Türkler'in Irak ve Suriye'ye Tesirleri”. *Kaynaklar*, 5: 66-71.

Aslanapa, Oktay (1983). “Osmanlı Minyatürleri”. *Kaynaklar*, 1: 65-69.

Birinci, Necat (1984). “Ruşen Eşref'in Yazılarında Boğaziçi”. *Kaynaklar*, 2: 65-70.

Birinci, Nejat (1985). “Türkiyat Enstitüsü”. *Kaynaklar*, 4: 11-17.

Bütün, Rengin (1984). “Bursalı Hekim Ali Münşi'nin Kınakına Risalesinin Tanıtılması”. *Kaynaklar*, 3: 80-85.

Cantay, Gönül G. (1984). “Süleymaniye Tıp Medresesi ve Şifahanesi”. *Kaynaklar*, 2: 33-41.

Çelebioğlu, Âmil (1984). “Şair Fatih”. *Kaynaklar*, 3: 36-40.

Enginün, İnci (1985). “Kediler ve Köpekler”. *Kaynaklar*, 4: 63-71.

Enginün, İnci (1987). “Kaynaklar”. *Kaynaklar*, 5: 2-3.

Enginün, İnci (1988). “Mehmet Akif'te Şahıslar”. *Kaynaklar*, 6: 15-21.

Ergin, Muharrem (1985). “Türkoloji Kongreleri”. *Kaynaklar*, 4: 4-11.

Erünsal, İsmail E. (1984). “Bir Osmanlı Efendisinin Günlüğü Sadreddinzade Telhisi Mustafa Efendi ve Ceridesi”. *Kaynaklar*, 2: 77-82.

Eyice, Semavi (1983). “Hadersdorf'da Türk Taşları”. *Kaynaklar*, 1: 36-42.

Germinli, Baray (1984). “Reinhold Schiffer'den Estetik Objeler Olarak İstanbul”. *Kaynaklar*, 3: 21-34.

Gündoğdu, Hamza (1984). “Niksar'da Pek Bilinmeyen Bir Çeşme ve Üzerindeki Kabartmalar”. *Kaynaklar*, 2: 41-49.

Gündoğdu, Hamza (1987). “Erzurum'da Osmanlı Dönemi Eserleri”. *Kaynaklar*, 5: 41-50.

İsen, Mustafa (1984). “Yugoslavya'da Türkoloji Çalışmaları”. *Kaynaklar*, 2: 88-93.

Kaplan, Mehmet (1983). “Tarihilik ve Millilik”. *Kaynaklar*, 1: 15-17.

- Kaplan, Mehmet (1983). “Türk Kültürünün Kaynakları”. *Kaynaklar*, 1: 3-4.
- Kaplan, Mehmet (1984). “Çamlıca Tepesi ve Çelik Gülersoy”. *Kaynaklar*, 2: 61-65.
- Kaplan, Mehmet (1984). “Devlet ve Medeniyet”. *Kaynaklar*, 3: 2-3.
- Kaplan, Mehmet (1984). “Tarih ve Kültür”. *Kaynaklar*, 2: 2-3.
- Kaplan, Mehmet (1985). “Değişen Türkiye”. *Kaynaklar*, 4: 2-4.
- Kaplan, Mehmet (1987). “Anadolu Türk Medeniyetleri”. *Kaynaklar*, 5: 3-4.
- Kaplan, Mehmet (1987). “Atatürk’ün Gençliğe Hitabesi”. *Kaynaklar*, 5: 38-41.
- Kaplan, Mehmet (1987). “Ebedi Yunus”. *Kaynaklar*, 5: 12-14.
- Kaplan, Mehmet (1987). “Gardiyan”. *Kaynaklar*, 6: 78-82.
- Kaplan, Mehmet (1988). “Mehmet Akif Ersoy”. *Kaynaklar*, 6: 3-11.
- Kerman, Zeynep (1983). “Ahmet Haşim’in Nesirlerinde Hayvanlar”. *Kaynaklar*, 1: 87-93.
- Kerman, Zeynep (1984). “Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları”. *Kaynaklar*, 2: 70-71.
- Kerman, Zeynep (1985). “Celal Nuri İleri’nin Atatürk ve Süleyman Nazif’le İlgili İki Mektubu”. *Kaynaklar*, 4: 71-74.
- Kodaman, Bayram (1984). “Şark Meselesi, Emperyalizm ve Ermeniler”. *Kaynaklar*, 2: 7-16.
- Kodaman, Bayram (1988). “Dil, Anadil ve Yabancı Dilde Öğretim”. *Kaynaklar*, 6: 51-61.
- Kut, Günay (1984). “13. Yüzyıla Ait Bir Yemek Kitabı”. *Kaynaklar*, 3: 50-58.
- Küçük, Sabahattin (1985). “Fehim-i Kadim Başka Bir Mahlas ile Şiirler Söyledi mi?”. *Kaynaklar*, 4: 90-93.
- Kütükoğlu, Mübahat S. (1988). “Osmanlı Ülkesinde Avrupa Sun’i Kahvesi”. *Kaynaklar*, 6: 44-51.
- Oğuz, Orhan vd. (1987). “Dünyada Türklük Araştırması”. *Kaynaklar*, 5: 52-59.
- Okay, M. Orhan (1987). “Yunus Emre’nin Çağdaş Bir Yorumcusu”. *Kaynaklar*, 5: 5-12.
- Önder, Mehmet (1983). “Konya’da Bir Selçuklu Şaheseri Karatay Medresesi”. *Kaynaklar*, 1: 32-36.

- Önder, Mehmet (1984). “Konya’da Bir Selçuklu Şaheseri Daha: İnce Minare Darü’l-Hadisi”. *Kaynaklar*, 3: 17-21.
- Önder, Mehmet (1985). “Selçuklu Kubâd Âbâd Sarayı Çinileri”. *Kaynaklar*, 4: 17-22.
- Parlatır, İsmail (1988). “Mehmet Akif’in Şiiri Üzerinde Bir Üslup İncelemesi”. *Kaynaklar*, 6: 21-27.
- Samuk, Gonca (1984). “Tarihte Uşak Halıları”. *Kaynaklar*, 3: 40-45.
- Sarı (Akdeniz), Nil (1985). “Hükemâ-yı Kimyayyun ve Kullandıkları Aletler”. *Kaynaklar*, 4: 81-90.
- Seyidoğlu, Bilge (1987). “Kalor Tepesinde Ferhat ile Şirin’in Evi”. *Kaynaklar*, 5: 50-52.
- Tabakoğlu, Ahmet (1984). “Osmanlı Ekonomisinde Narh Uygulaması”. *Kaynaklar*, 3: 73-80.
- Tabakoğlu, Ahmet (1984). “Türk Çalışma Hayatında Fütüvvet ve Ahilik Geleneği”. *Kaynaklar*, 2: 26-33.
- Tura, Yalçın (1985). “Türk Musikisi Formları Eski Formlar”. *Kaynaklar*, 4: 59-63.
- Uçman, Abdullah (1984). “Bir Osmanlı Elçisi Gözüyle XVIII. Yüzyılda Avrupa”. *Kaynaklar*, 2: 82-88.
- Uçman, Abdullah (1985). “Tokadizâde Şekib’in Bir Mektubu”. *Kaynaklar*, 4: 74-79.
- Uğurcan, Sema (1984). “Hep O Şarkı”. *Kaynaklar*, 3: 89-92.
- Uğurcan, Sema (1987). “Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar: 2”. *Kaynaklar*, 5: 24-29.
- Ünlü, Selçuk (1983). “İstanbul İntibaları”. *Kaynaklar*, 1: 62-65.
- Ünlü, Selçuk (1984). “1850-1900 Seneleri Arasında Almanya’da Yayınlanmakta Olan Türkiye Tasvirleri”. *Kaynaklar*, 3: 3-13.
- Varlık, M. Çetin (1987). “Türk-Yunan İlişkilerinin Tarihi Seyri”. *Kaynaklar*, 5: 59-66.
- Yıldız, Hakkı Dursun (1984). “Anadolu’nun Türkleşmesi”. *Kaynaklar*, 3: 13-17.
- Yıldız, Hakkı Dursun (1985). “İbn Battuta Seyahatnamesinde Türkiye”. *Kaynaklar*, 4: 22-28.

#### *Hikâyeler*

- Buğra, Tarık (1985). “Uzaklara Gitmek”. *Kaynaklar*, 4: 47-50.

Çokum, Sevinç (1984). “Denizin Dalgası Saçların”. *Kaynaklar*, 3: 92.

Çokum, Sevinç (1988). “Dost Eli”. *Kaynaklar*, 6: 61-66.

Kutlu, Mustafa (1983). “Gün Işığı Nereye”. *Kaynaklar*, 1: 93-96.

Kutlu, Mustafa (1987). “Kahkaha Çiçeği”. *Kaynaklar*, 5: 74-78.

#### *Tiyatrolar*

Oflazoğlu, Turan (1983). “Anıtkabir”. *Kaynaklar*, 1: 5-15.

Oflazoğlu, Turan (1984). “Şenlik”. *Kaynaklar*, 2: 16-22.

Oflazoğlu, Turan (1985). “Çağrı”. *Kaynaklar*, 4: 43-47.

Oflazoğlu, Turan (1988). “Gardıyan”. *Kaynaklar*, 6: 84-98.

#### *Biyografiler*

Alparslan, Ali (1983). “Hattat Hamid”. *Kaynaklar*, 1: 48-54.

Bayşu, Nihat (1988). “Mehmet Akif’i Anarken”. *Kaynaklar*, 6: 13-15.

Bodur, Fulya (1984). “18. Yüzyılın Ünlü Bir Müzehhibi Rukanî Ali Üsküdarî”.  
*Kaynaklar*, 3: 45-50.

Enginün, İnci (1983). “Ölümünün 50. Yılında Ahmet Haşim”. *Kaynaklar*, 1:  
81-86.

Karataş, Şaban (1983). “Prof. Dr. Erol Güngör’ün Ardından”. *Kaynaklar*, 1: 96.

Koray, Enver (1984). “Abdurrahman Şeref Efendi”. *Kaynaklar*, 3: 85-89.

Kuşoğlu, M. Zeki (1988). “Hattat Hamid Aytaç ve İmzaları”. *Kaynaklar*, 6: 29-  
33.

Terzioğlu, Arslan (1985). “Adnan Adıvar’ın Türk Tababet ve İlimler Tarihine  
Hizmetleri”. *Kaynaklar*, 4: 39-43.

Tüzün, Keriman (1988). “Levni”. *Kaynaklar*, 6: 33-36.

Uğurcan, Sema (1984). “Büyük Bir Doktor ve İcra Adamı: Cemil Topuzlu”.  
*Kaynaklar*, 2: 93.

Yüksel, İ. Aydın (1985). “Ekrem Hakkı Ayverdi ve Türk Mimarisi”. *Kaynaklar*, 4:  
35-39.

#### *Şiirler*

... (1984). “Cenab Şehabeddin’in Yayınlanmamış Bir Şiiri”. *Kaynaklar*, 2: 76-  
77.

Ersoy, Mehmet Akif (1988). “İstiklal Marşı”. *Kaynaklar*, 6: 2-3.

Oflazoğlu, Turan (1984). “Dersaadet”. *Kaynaklar*, 3: 34-36.

### *Röportajlar*

Aslan, İhsan (1988). “Kardeş Sanatkârlar”. *Kaynaklar*, 6: 40-44.

Enginün, İnci (1984). “Milli Kütüphane Yeni Binasında Hizmete Girerken”. *Kaynaklar*, 2: 49-61.

Kaplan, Mehmet ve Enginün, İnci (1984). “Emel Esin ile Mülakat”. *Kaynaklar*, 3: 58-66.

Sakaoğlu, Saim (1983). “Yaşayan Son Meddah Behçet Mahir ile Sohbet”. *Kaynaklar*, 1: 54-59.

### *Sohbetler*

Cunbur, Müjgân (1987). “Prof. Mehmet Kaplan’a Göre Kitap ve Kütüphane”. *Kaynaklar*, 5: 18-24.

Kaplan, Mehmet (1983). “Ord. Prof. Dr. Süheyl Ünver ile Bir Konuşma”. *Kaynaklar*, 1: 69-81.

Kerman, Zeynep (1985). “Malik Aksel’le Sohbet”. *Kaynaklar*, 4: 28-35.

Kerman, Zeynep (1987). “Kaplan Hoca’nın Son Yazısı”. *Kaynaklar*, 5: 14-18.

Oflazoğlu, Turan (1988). “Gardiyan”. *Kaynaklar*, 6: 82-83.

Önder, Mehmet (1987). “Kaplan Hoca ve Kaynaklar”. *Kaynaklar*, 5: 4-5.

### *Gezi Yazıları*

Kaplan, Mehmet (1984). “Elazığ İntibaları”. *Kaynaklar*, 2: 3-7.

Kaplan, Mehmet (1987). “Tunceli Türküleri”. *Kaynaklar*, 5: 29-30.

Kaplan, Mehmet (1987). “Van’da İki Gün”. *Kaynaklar*, 5: 30-31.

### *Anı Yazıları*

... (1984). “Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Hatıraları”. *Kaynaklar*, 2: 71-76.

### *Efsaneler*

Seyidoğlu, Bilge (1984). “Erzurum Efsaneleri”. *Kaynaklar*, 3: 66-71.

### *Bildiriler*

Bayşu, Nihat (1988). “Mehmet Akif’i Anarken”. *Kaynaklar*, 6: 13-15.

Enginün, İnci (1987). “Dünyada Türklük Araştırmaları ve Türkiye”. *Kaynaklar*, 5: 53-54.

Enginün, İnci (1988). “Mehmet Akif’te Şahıslar”. *Kaynaklar*, 6: 15-21.

Ercilasun, Bilge (1988). “Asım Hakkında Bazı Düşünceler”. *Kaynaklar*, 6: 27-29.

Hanoğlu, Özdemir (1988). “Mehmet Akif”. *Kaynaklar*, 6: 11-13.

- Oğuz, Orhan (1987). “Dünyada Türklük Araştırmaları ve Türkiye, Açış Konuşması”. *Kaynaklar*, 5: 52-53.
- Parlatır, İsmail (1988). “Mehmet Akif’in Şiiri Üzerinde Bir Üslup İncelemesi”. *Kaynaklar*, 6: 21-27.
- Turgut, Mehmet (1985). “Türk Sanayinin Gelişmesi ve İslam Ülkelerine Açılması”. *Kaynaklar*, 4: 50-56.
- Yıldız, Hakkı Dursun (1987). “Dünyada Türklük Araştırmaları ve Türkiye”. 5: 54-58.
- Söylev*
- Atatürk (1985). “Demokrasi ve Hürriyet”. *Kaynaklar*, 4: 79-81.
- Otobiyografi*
- Defne, Ömer Zeki (1985). “Ömer Zeki Defne ve Şiirleri”. *Kaynaklar*, 4: 56-59.
- Kitap Tanıtımı*
- Söylemez, Orhan (1988). “Hilal Görünce”. *Kaynaklar*, 6: 87-88.
- Söylemez, Orhan (1988). “Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif Ersoy”. *Kaynaklar*, 6: 81-84.
- Uğurcan, Sema (1985). “Ö. F. Huyugüzel, Hüseyin Cahit Yalçın’ın Hayatı ve Edebi Eserleri Üzerine Bir Araştırma”. *Kaynaklar*, 4: 93.
- Uğurcan, Sema (1987). “Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar: 2”. *Kaynaklar*, 5: 24-29.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

**Etik Kurul Belgesi:** Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

**Çıkar Çatışması Beyanı:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

*The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:*

**Ethics Committee Approval:** *Ethics committee approval is not required for this study.*

**Declaration of Conflicting Interests:** *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*





## POLİSİYE KURMACA VE ÇEVİRİ: *THE ACT OF ROGER MURGATROYD*'UN TÜRKÇE ÇEVİRİSİNDE ÇEVİRMEN KARARLARINA BAKIŞ

Detective Fiction and Translation: An Overview of Translatorial Decisions on Turkish Translation of *The Act of Roger Murgatroyd*

Gözde Begüm UYANIK\*

### Öz

Bu çalışmada, Gilbert Adair tarafından kaleme alınmış *The Act of Roger Murgatroyd* isimli polisiye romanın Türkçe çevirisi betimleyici çeviri eleştirisi yaklaşımıyla ele alınıp incelenmektedir. Söz konusu inceleme çerçevesinde, somut bir veri olan çeviri ürününden hareketle erek metnin şekillenmesinde etkili çevirmen kararlarının nesnel bir şekilde tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Makale dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, çalışmanın yöntemi olarak betimleyici çeviri eleştirisi yaklaşımı tanıtılmaktadır. Bu bölümdeki betimleyici yaklaşım, Gideon Toury'nin öne sürdüğü normlar çerçevesinde ele alınmaktadır. İkinci bölümde, kaynak ve erek metinler hakkında arka plan bilgisi sunulmaktadır. Üçüncü bölümde, bir yazın türü olarak polisiye kurmaca ve çevirileri üzerine bilgi verilmektedir. Çalışmanın dördüncü bölümünde, bütüncü için seçilen örnekler gruplandırılarak yorumlanmaktadır. Aynı zamanda, çevirmen kararları tespit edilmektedir. Yapılan inceleme sonucunda, çevirmen tarafından normlar çerçevesinde genel olarak erek odaklı bir yaklaşımın benimsendiği, bununla birlikte çevirmen kararlarında metin boyunca birtakım tutarsızlıklar bulunduğu ortaya çıkmıştır. Erek kültür odaklı alınan kararların nicelik olarak fazlaca oluşu, normlar ışığında kabul edilebilir bir çeviri yapıldığı sonucunu doğurmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** çeviri eleştirisi, betimleyici çeviri çalışmaları, çevirmen kararları, polisiye roman çevirisi, kültürel çalışmalar.

### ABSTRACT

This study discusses and analyses Turkish translation of the detective novel titled *The Act of Roger Murgatroyd* written by Gilbert Adair by means of the descriptive translation criticism approach. Within the framework of the analysis, the study aims to determine the translatorial decisions, affecting the shaping of the target text, objectively by taking the translation product as its starting point. The article consists of four parts. The first part introduces descriptive translation criticism approach as

\* Dr. Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Mütercim-Tercümanlık Bölümü, İstanbul/Türkiye. E-posta: gozde.akuzum@marmara.edu.tr. ORCID: 0000-0002-0281-8565.

the method of the current study. It deals with the descriptive approach within the framework of the norms as proposed by Gideon Toury. The second part provides background information on the source and the target texts. The third part introduces detective fiction as a literary genre and its translations. The fourth part presents the examples selected to be analysed for the corpus of the study in their respective categories. This part also aims to reveal translatorial decisions. The results of the analysis suggest that the translator has generally adopted a target-oriented approach within the framework of the norms; however, there have been several inconsistencies in the translatorial decisions throughout the text. The fact that the decisions taken based on the target culture are too many in terms of quantity leads to the conclusion that an acceptable translation is made in the light of norms.

**Keywords:** translation criticism, descriptive translation studies, translatorial decisions, translation of detective novels, cultural studies.

## Giriş

Çeviri, çeviribilim bilimsel bir alan olarak özerkliğini ilan etmeden önce farklı bilim dallarından bilim insanlarının kendi alanlarının model ve yaklaşımlarıyla ele alınan ve tartışılan bir olgu olmuştur. 1970’lerde *The Name and Nature of Translation Studies* isimli çalışması ile çeviribilimin özerkliğini ilan edip bu bilim dalına ismini veren<sup>1</sup> ve bu bilimin çalışma alanlarını tanımlayan James S. Holmes, çeviri eleştirisini uygulamalı çeviri çalışmalarının altında ele almıştır (Holmes, 1972: 175, 181, 182). Holmes, salt alan altında bulunan kuramsal ve betimleyici çeviri çalışmaları ile uygulamalı alan arasında karşılıklı bir ilişki bulunduğunu ve bu karşılıklı ilişkiler çerçevesinde söz konusu alan ve alt alanların birbirlerinden yararlanıp aynı zamanda birbirlerini beslediklerini ifade etmektedir. Çeviri eleştirisi de, çeviri kuramı ve uygulaması arasındaki esas bağlantıyı oluşturan bir görev ihtiva etmektedir (Newmark, 1988: 184).

Holmes’ün 1972’deki çalışmasında çeviribilimin konusunu ve sınırlarını belirlerken ileri sürdüğü söz konusu bu alanlar arası karşılıklı ilişki, yine aynı çalışmasında önemle vurgulanmaktadır. Holmes ayrıca, özerkliğini ilan eden bu bilim dalında betimleyici alanın gelişmesinin önemine de dikkat çekmektedir. 1980’lerde çeviribilim kültürel bir dönemeç [Ing. cultural turn] yaşamış (karş. Snell-Hornby, 2006) ve betimleyici alan özellikle erek kültürün dinamikleri çerçevesinde şekillenmiştir. Çevirilerin nasıl değerlendirile-

---

<sup>1</sup> Holmes, fen bilimleri için “science”, sosyal bilimler için “studies” kavramını kullanır. Alan için İngilizcede önerdiği ve kabul gören isim “Translation Studies” [Çeviri Çalışmaları] olup bu alanı da temelde “salt” ve “uygulamalı” olarak iki alt alana ayırmaktadır.

bileceği ve bu değerlendirmenin bilimsel bir temele nasıl oturtulabileceğine ilişkin görüşlerin dönemselsel olarak çeviride egemen olan kuramsal bakış açısına göre şekillendiği aşikârdır (Yaman, 2018: 431-432). Alanın bilimsel temellere oturduğu ve kültürel dönemecin yaşandığı 1970 ve 1980’lerde, çeviri eleştirisi betimleyici bir yaklaşımın etkisi altına girmiş ve bu çerçevede şekillenmiştir.

Bu anlamda, başta Gideon Toury (1978/1995) olmak üzere, bu dönemde çeviribilim alanındaki araştırmacıların betimleyici alana ve bunun doğal bir sonucu olarak betimleyici çeviri eleştirisine önemli katkılar sunan çalışmaları olmuştur (bk. Popovič, 1970; Even-Zohar, 1978; Van den Broeck, 1985; akt. Ece, 2008). Çeviribilim alanındaki diğer dönemeciler ve egemen olan kuramsal yaklaşımlar çeviri eleştirisi alanında araştırmacılara yeni bakış açıları sunsa da betimleyici çeviri eleştirisi yaklaşımının geçerliliği günümüzde halen devam etmektedir. Zira betimleyici çalışmalar, bilimsel dayanakları olan nesnel çeviri eleştirisinin temelini atmıştır. Yapılan güncel çalışmalarda da betimleyici çeviri eleştirisinin izleri hâlihazırda görülmektedir.

Bu çalışmada, Gilbert Adair tarafından kaleme alınmış *The Act of Roger Murgatroyd* isimli polisiye eserin Emrah İmre tarafından yapılan ve Yapı Kredi Yayınları’na yayınlanan Türkçe çevirisinin betimleyici bir eleştirisi yapılacaktır. Bu anlamda, çalışmanın bir sonraki bölümünde, uygulanacak yöntem tanıtılacaktır. Yöntemin ardından, incelemeye esas olan kaynak metin ve yazarı ile erek metin ve çevirmeni hakkında arka plan bilgileri sunulacaktır. Kaynak ve erek metin ile yazar ve çevirmene ilişkin bilgilerin tanıtılmasının ardından, polisiye yazını ve çevirileri hakkında kısaca bilgi verilecek olup incelemeye esas eserin polisiye yazını içerisinde bir alt tür olarak konumlandırılması yapılarak bu alt türün ayırt edici özellikleri de tanıtılacaktır. İncelemenin temelini, veri bütüncesi içerisinde seçilen örneklerin gruplandırılarak sunulduğu ve yorumlandığı “*Şenlikli Bir Cinayet*’te Çevirmen Kararlarına Bakış” (4. Bölüm) başlığı oluşturmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde inceleme için seçilen örneklerden elde edilen bulgular, son bölümde genel bir değerlendirme çerçevesinde sunulacaktır.

## 1. Yöntem

James S. Holmes’ün, çeviribilimin sınırlarını betimlerken salt ve uygulamalı alan arasında mevcut olan karşılıklı ilişkiler çerçevesinde söz konusu alanların birbirlerinden yararlanıp aynı zamanda birbirlerini beslediklerini ifade etmesiyle başlayan süreç, Peter Newmark’ın çeviri eleştirisini çeviri

kuramı ile uygulama arasındaki organik bir bağ olarak ele alınmasıyla devam etmiştir.

Bu anlamda, çeviri eleştirisi ile çeviri kuramı arasında mevcut bulunan yadsınamaz ve birbirinden ayrı düşünülemez zorunlu ilişki (Bengi Öner, 1999: 111), Gideon Toury'nin betimleyici alanın dizgesel olarak gelişmesi yolunda yaptığı çalışmaların da etkisiyle (bk. Toury, 1995) çeviri eleştirisini de içine alarak genişlemiştir. Başka bir deyişle, betimleyici alanda ortaya konulan metodoloji çeviri eleştirisini de etkilemiş ve böylece eleştiri, mevcut kural koruyucu ve öznel yaklaşımlardan sıyrılarak erek kültür yazın dizgesi ve normları çerçevesinde çeviri ürünlerinin ele alınmasıyla şekillenmiştir.

Betimleyici çalışmalardan önce çeviri eleştirisi ile uğraşanlar, genellikle kaynak dile de aşına olan dilbilimciler veya edebiyat eleştirmenleri olagelmışlerdir. Bu eleştirmenler, ya çeviri metni anadillerinde yazılmış özgün bir metin olarak ele alıp eleştirilerini bu doğrultuda gerçekleştirmiş ya da özgün metne ve yazarına daha fazla odaklanıp çevirmenin rolünü göz ardı etmişlerdir. Bununla birlikte, eleştirilerini yaparken öznel yargılar ile muğlak, belli bir dizge içerisinde desteklenmemiş görüşlerini eleştiri okurlarına sunmuşlardır (karş. Van den Broeck, 1985: 55; Reiss, 2014: 2). Bütün bunların sonucu olarak, çeviri eleştirisinin öznellikten kurtulma ve belli bir dizgeye oturtulmasının ancak birtakım temellere dayanan çeviri eleştirisi yöntem ve modeller yoluyla gerçekleştirilebileceği düşüncesi geçerlik kazanmıştır.

Bu noktada, Gideon Toury'nin norm kavramına değinmekte fayda vardır. Toury'e (1978/1995) göre normlar, çeviride genel ve mutlak kurallar ile kişiye özgü davranışlar arasında kalan çevirmen kararlarını etkileyen, erek kültürde hâkim davranış biçimleridir. Çeviri ise doğası gereği en az iki kültür ve dil geleneğini barındıran, her düzeyde iki farklı norm dizgesini içeren bir etkinlik olarak karşımıza çıkmaktadır (Toury, 1978/1995: 200). Normlar, çeviri etkinliğini sürecin her aşamasında<sup>2</sup> yönlendirmektedir. Kısacası normlar, erek kültürde çevirmenin çeviriye ilişkin aldığı kararları şekillendirmektedir. Toury de çevirilerin erek kültürden hareketle incelenmesi ve betimlenmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Kurama bakış açısını ve kuramın çeviriye bakış açısını değiştiren Toury'nin erek-odaklı çeviri kuramına göre; çeviriye ilişkin araştırmaların başlangıç noktasını gözlemlenebilir olgular olarak çeviri metinleri oluşturmaktadır (Bengi Öner, 1999: 117-118). Zira çeviri süreci doğrudan gözleme

---

<sup>2</sup> Öncül normlar [initial norms], süreç öncesi normlar [preliminary norms], çeviri süreci normları [operational norms] (karş. Toury, 1978/1995).

açık değilken, çeviri metin gözlemlenebilir bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Gözlemlenebilir bir olgu olarak çeviri ürününü ele almak, araştırmacıya nesnel veriler sunmada önemli rol oynamaktadır.

Betimleyici çalışmaların da temelini oluşturan erek metin incelemesi, yapılan araştırmanın çıkış noktasıdır. Çalışmanın veri bütüncesi için örnek seçiminde izlenen yol; erek metinde yer alan ve kaynak metne başvurmayı gerektiren ifadeler ile karşılaşıldığında kaynak metne dönülmesi, iki metin arasında yapılan karşılaştırma neticesinde bir betimleme yapılması, tekrar eden çeviri kararlarının tespit edilip gruplandırılarak sunulması ve böylece çevirmen kararlarına ilişkin mantıksal çıkarımlarda bulunulması aşamalarını içermektedir. Yapılan betimleme ve çıkarımların, erek kültürde kabul gören çeviri anlayışı ve normlara ilişkin bir görüş sunacağı düşünülmektedir.

## **2. Kaynak ve Erek Metinler Hakkında Arka Plan Bilgisi**

Çalışmanın bu bölümünde, 2006 yılında yayınlanan *The Act of Roger Murgatroyd* adlı polisiye roman ve yazarı Gilbert Adair ile ilgili arka plan bilgisi verildikten sonra, 2010 yılında *Şenlikli Bir Cinayet* adıyla yayınlanan Türkçe çevirisi ve çevirmeni Emrah İmre hakkında arka plan bilgisi verilecektir. Böylece, çalışmanın okurlarına kaynak ve erek metinler tanıtılacaktır.

### **2.1. Kaynak Metin ve Yazarı Hakkında Arka Plan Bilgisi**

Gilbert Adair, 1944 yılında Edinburg'da doğmuş film eleştirmeni, gazeteci, yazar ve ödüllü bir çevirmendir. Georger Perec'in *La Disparition* adlı romanının Fransızcadan İngilizceye çevirisi<sup>3</sup> ile *The Scott Moncrieff* ödülünü almıştır. Farklı türlerde eserler veren Adair'in iki çocuk kitabı da bulunmaktadır (Adair, 2010).

*The Act of Roger Murgatroyd*, Gilbert Adair tarafından kaleme alınan ve 2006 senesinde Faber&Faber tarafından yayınlanan bir polisiye romandır. Gilbert Adair'in ilk polisiye eseri olarak bilinen bu roman, üç kitaptan oluşan serinin ilki olma özelliğini taşımaktadır. Dedektif romanı yazarı Evadne Mount'un maceralarını anlatan serinin ikinci kitabı *A Mysterious Affair of Style* (2008) ve üçüncü kitabı ise *And Then There Was No One* (2008) adlı eserlerdir. Adair'in kaleme aldığı bu üç polisiye roman, klasik bir "katil kim?" [whodunit] polisiyesidir. Çalışma için seçilen roman ayrıca, bu türdeki romanlarda "Altın Çağ" olarak anılan iki dünya savaşı arası yazılmış eserleri başarılı bir şekilde yeniden canlandırmaktadır.

---

<sup>3</sup> Bu çevirinin İngilizce adı "A Void" olup Adair, Fransızca orijinalindeki gibi "e" harfi kullanmadan bu romanı çevirmiştir (URL-1).

Yaşamı boyunca Agatha Christie'nin 66 polisiye romanını birden fazla kez okuyan Gilbert Adair'in, bu makaleye konu olan romanı ve serideki devam romanlarının içinde Agatha Christie'ye, romanlarına ve romanlardaki karakterlerine göndermeler söz konusudur (URL-2). Söz gelimi Christie'nin 1926'da yayınlanan kitabının başlığı *The Murder of Roger Ackroyd* iken, Adair'in romanı *The Act of Roger Murgatroyd*'dur. Benzer bir örüntü, serinin geri kalanında da söz konusudur: Serinin ikinci kitabı olan *A Mysterious Affair of Style* Christie'nin 1920 yılında yayınlanan *The Mysterious Affair at Styles*, üçüncü kitabı *And Then There Was No One* ise Christie'nin 1939 yılında yayınlanan *And There There Were None* romanlarıyla önemli ölçüde isim benzerliği taşımaktadır. Adair'in romanındaki dedektif romanları yazarı olan asıl karakteri Evadne Mount ise, Christie'nin romanlarında Dedektif Hercule Poirot'nun dedektif roman yazarı arkadaşı Ariadne Oliver ile isim açısından benzerlik taşımakla beraber, kimliği ve mesleği bakımından Agatha Christie'yi çağrıştırmaktadır. *Şenlikli Bir Cinayet* [The Act of Roger Murgatroyd], Polisiye romanda "katil kim?" türünün en iyi temsilcilerinden kabul edilen Agatha Christie'nin romanlarındaki olay örgüsü, mekân ve zaman açısından da benzerlikler göstermektedir.

## 2.2. Ere Metin ve Çevirmeni Hakkında Arka Plan Bilgisi

*Şenlikli Bir Cinayet*, Gilbert Adair tarafından kaleme alınmış *The Act of Roger Murgatroyd* (2006) adlı polisiye romanın 2010 senesinde Yapı Kredi Yayınları tarafından yayınlanmış çevirisidir. Kitabın Türkçe çevirisinde *Roger Murgatroyd Cinayeti* gibi bir başlık kullanılmaması, Türkçeye yapılan çevirilerde yaygın bir çeviri kararıdır. Zira Türkiye'deki çeviri eser isimlerinde yabancı sözcüklerin varlığı tercih edilir bir yöntem değildir. Bu nedenle, kitabın isminin değiştirilmesi normal karşılanabilirken, neden bir polisiye romanda cinayetin "şenlikli" olduğu ile ilgili bir bağlantı kurulamamıştır. Bu çeviri kararının (çevirmen, yayınevi ya da editör kararı olabilir) neden alındığı ile ilgili gerekli bilgiye de ulaşamamıştır.

Çevirmeni Emrah İmre 1980 yılında doğmuş, İsviçre, Brezilya ve Yeni Zelanda'da yaşamıştır. José Saramago, Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez, Mario Vargas Llosa, Luis Sepúlveda, César Aira, Luisa Valenzuela, Amit Chaudhuri, Gilbert Adair, Ross Thomas, Paulo Coelho, David Baldacci, Nicholas Christopher, Patrick Neate, Steven Brust, Fred Saberhagen, Michael Moorcock, Alfred Kubin gibi yazarların eserlerinden çevirileri mevcuttur (URL-3). Auckland Üniversitesinde dilbilim ve karşılaştırmalı edebiyat öğrenimi gören Emrah İmre'nin İngilizce, Portekizce, İspanyolca ve Fransızcadan çevirileri bulunmaktadır (Adair, 2010).

### 3. Bir Yazın Türü Olarak Polisiye ve Polisiye Metin Çevirileri

“Polisiye roman, apaçık bir toplumsal olgudur.” (Üyepazarcı, 2008: 25). Dünyada milyonlarca kişinin beğenisini karşılayan bu türde o kadar çok yayın mevcuttur ki, İngilizce yayınlanan her dört kitaptan birisinin polisiye türü altına girdiği düşünüldüğünde, bu türde kaleme alınmış yayınların azımsanamayacak boyutta olduğu aşikârdır. Her ne kadar bu konu üzerine çalışanlar arasında polisiye romanın ortak bir tanımı yoksa da, bir yapıtın polisiye türünde olduğunu belirten kanıtlar mevcut olup bunlar “suç” ve “muam-ma”dır. Polisiye romanın tarihsel gelişimi içinde kurgu ve anlatımda birtakım farklılıklar olduğu görülmekle birlikte bu farklılıklar, türdeki yaratıcılığın doğal bir sonucu olarak ele alınmalıdır (Üyepazarcı, 2008: 25-26).

Dünya edebiyatında polisiye türünün ilk örneği kabul edilen eser, Edgar Allan Poe'nun 1841 yılında kaleme aldığı *The Murders in the Rue Morgue* [Morgue Sokağı Cinayeti] adlı öyküsüdür. “[P]olisiyenin temel yapısını oluşturan suç-suçlu-araştırmacı üçgeni”nin (Şahin, 2017: 11) bu eserle birlikte kurulduğu görülmektedir.

Polisiye romanın dünya edebiyatında altın çağını yaşadığı iki dünya savaşı arası dönemden başlayarak 2000'li yıllara kadar edebiyat araştırmacıları ve eleştirmenlerince “ciddi” edebiyat olarak değerlendirilmediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Zira 20. yüzyılın en önemli roman ve oyun yazarlarından Somerset Maugham, 1940 yılında kaleme aldığı köşe yazısında, polisiyenin İngiliz yazınsal çoğuldizge içerisinde okurlar tarafından beğenilirliğinin artmasını “ciddi” eleştirmenlerce “ciddi edebiyat” olarak addedilen yapıtların değersizleşmesine bağlamıştır. Benzer şekilde, Edmund Wilson gibi “ciddi eleştirmenler”in polisiye yazına ilişkin görüşü, bu yazının “saçmalık” olduğu yönündedir (Üyepazarcı, 2008: 31-32). Türk edebiyatçıları ve eleştirmenlerince de polisiye yazına ilişkin algı pek farklı değildir. Ünlü İngiliz Edebiyatçısı Mîna Urgan, beş ciltlik *İngiliz Edebiyatı Tarihi* isimli, büyük emek ürünü olarak ortaya koyduğu yapıtında, Arthur Conan Doyle öncesi İngiliz polisiye edebiyatının büyük isimlerinden Wilkie Collins'i “Victoria Çağının İkinci Sınıf Romancıları” arasında ele almış ve Collins'in edebiyata büyük bir katkıda bulunmadığını ifade etmiştir. Ayrıca, polisiye roman hakkındaki görüşlerini; “[...] bu öğeler, yani edebiyat değerleri, ikinci plandadır genellikle. Asıl amaç, okuyucuyu heyecandan heyecana sürüklemek, yaygın deyimle kitabın ‘bir solukta okunmasını’ sağlamaktır. [...] gerçek edebiyatla uzaktan yakından ilişkisi bulunmayan, gerçek romanın değerini sifıra indiren bir türdür polisiye roman.” (Urgan, 2010: 1272) şeklinde ifade etmiştir.

Yakın geçmişe kadar popüler edebiyat bağlamında ele alınan polisiye edebiyat, günümüzde iyi bir edebiyat olarak değerlendirilmekte, hatta doktora çalışmalarına konu olmaktadır. Polisiye roman, döneminin dinamiklerinden en çok etkilenen türlerden biri olma özelliği taşımakla birlikte, ait olduğu coğrafyalarda ortaya çıkan siyasi, ekonomik, kültürel ve toplumsal sorunları eleştirmek için kullanılan bir araç da olmuştur (Duran, 2020: 85), (karş. Franco sonrası İspanyol edebiyatı). Polisiye roman, genellikle kolay okunur bir dile sahiptir. Bu türün kolay okunması, genellikle “ciddi” olarak addedilen edebiyatlar ile mukayese edilerek olumsuz anlamda kullanılsa da, burada kastedilen husus diğer edebiyatlar gibi okurda yoğun bir odaklanma gerektirmemesinden kaynaklı kolay okunabilirlik değil, aksine “ciddi” edebiyat olarak betimlenen türlerde yoğun şekilde yer alan ve konuyla ilgisi olmayan betimlemeler içermemesidir. Zira polisiye romana konu olan suç ve muammanın çözümü için okurun yeterince odaklanması, yazar tarafından kendisine kurgu içerisinde sunulan ipuçlarını değerlendirmesi ve suçluyu bulması esastır. Polisiye roman türünün diğer türlerden farklı olarak belki de en belirgin özelliği, okurun “diğer hiçbir yazın türünde rastlayamayacağı” “kahramanla özdeşleşme değil, kahramanla rekabet etme” imkânıdır.” (Üyepazarcı, 2008: 35). Polisiye roman yazarı, okuruna gizemin çözümü için gerekli bütün ipuçlarını sunar, okurunu kandırma yoluna başvurmaz ve böylece romandaki suçluyu bulma serüveninde okur ve araştırmacı eşit şartlarda olur.

Polisiye roman çevirilerine değinmeden önce, dünya ile kıyaslandığında roman türünün Türk edebi dizgesine daha geç bir zamanda girmiş olduğunu belirtmekte fayda vardır. Roman türünde verilen telif eserlerden önce, Tanzimat Dönemi’nde bu türde özellikle doğrudan ya da ara dil olarak Fransızcadan yapılmış çevirilerin önemli bir yeri bulunmaktadır (Aytekin, 2021: 25-26). Başka bir deyişle, roman türü Türk edebi dizgesine ilk olarak çeviri yoluyla girmiştir. Bununla birlikte, bu dönemde çeviriler genellikle Türkçeye doğru tek yönlü yapılmış, Türkçeden yapılan çevirilere uzun bir süre rastlanmamış ve “Türk edebiyatı uzun süre dünya edebiyatından etkilenen ama etkilemeyen bir ulus edebiyatı olmuştur.” (Aytekin, 2021: 28).

Benzer durum, polisiye eserler için de geçerlidir. Polisiyenin ilk türü olarak kabul edilen *The Murders in the Rue Morgue* [Morgue Sokağı Cinayeti] adlı öykü 1841 yılında kaleme alınmışken, edebiyatımızdaki ilk telif polisiye roman örneğine yaklaşık yarım yüzyıl sonra rastlanmaktadır. 1884 yılında kaleme alınan bu telif polisiye roman, Ahmet Mithat Efendi’nin *Esrarlı Cinayet* isimli eseri olup diğer romanları gibi öğretici bir nitelik taşımaktadır



(URL-4). 19. yüzyılın sonlarında Türk edebi dizgesinde polisiye alanında telif eserlerin verilmeye başlamasının ardından, bilhassa 20. yüzyılın başında ve ortalarında Peyami Safa, Nazım Hikmet, Halide Edip Adıvar, Aziz Nesin, Hüseyin Rahmi Gürpınar gibi yazarların polisiye türünde denemeleri olmuştur. Bu romanların bir kısmı yazıldıkları dönemde başarısız olmuş, bir kısmı yabancı polisiye romanların yerli uyarlamaları olarak edebi dizgemizde yer almıştır. Polisiye türü Türk yazın dizgesinde öyle benimsenmiştir ki, aslında bir çeviri polisiye olan Mike Hammer serisi, Türk okurun bu eserlere olan talebini karşılamak için Kemal Tahir tarafından devam ettirilmiştir. Kemal Tahir, çok tutulan bu eserlere dört yeni Mike Hammer öyküsü eklemiştir.

Özetlemek gerekirse, 20. yüzyılda Türk yazın dizgesinde polisiye türünde çeviri, uyarlama, taklit eserler ve sözde çeviriler ile karşılaşmıştır. Günümüzde ise Türk yazın dizgesinde bu alanda çeviri eserler önemini korumaya devam ederken, eş zamanlı olarak özgün eserler de verilmektedir.

### **3.1. “Katil Kim?” Türü Polisyelerin Genel Özellikleri**

İki dünya savaşı arası dönem, polisiye romanların edebi bir tür olarak özerkliklerini kazandıkları ve “Altın Çağ”larını yaşadıkları bir dönem olma özelliği taşımaktadır. “Katil kim?” türü polisyeler ise, özellikle İngiltere’de yaygın olan ve “katil kim?” sorusuna cevap arayan geleneksel romanlardır. “Bu türün polisiye roman tekniğine getirdiği kurgulama, okuyucuyu yanlış ve doğru yollarla dolu bir labirente sokmak biçiminde tanımlanabilir.” (Üyepazarıcı, 2008: 116).

“Katil kim?” türü polisiye romanların, diğer polisiye romanlardan ayrıldığı birtakım özellikler söz konusudur. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: 1. Yazar, okuru doğru ve yanlış yollarla dolu bir labirente sokar. 2. Bu tip romanlarda genellikle iki öykü söz konusudur: a. cinayetin öyküsü, b. soruşturma öyküsü. Soruşturma öyküsünde olayın kahramanları yalnızca olan biteni öğrenir ve herhangi bir eylemde bulunmazlar. 3. Kurgunun yapılanması, her ipucunun incelenmesi ve doğrulanmasına göre biçimlenir. 4. Genellikle yaygın olan ve bu türün en önemli temsilcilerinden Agatha Christie’nin de romanlarında çokça kullandığı hikayenin akış yöntemi; cinayetin öğrenilmesi (giriş), cinayet zanlılarının her birinin ayrı bölümlerde sorguya çekilmesi (soruşturma) ve suçlunun ortaya çıkarılması (sonuç) şeklindedir. 5. İlk cinayet, romanın başında gerçekleşir ve kurgudaki en önemli nokta olup olay örgüsü bu cinayetin etrafında şekillenir. Eğer onu takip eden cinayetler söz konusu ise, ilk cinayetin saklanması için işlenir (Üyepazarıcı, 2008: 116).

“Katil kim?” türü polisiyelerin diğer polisiye türlerinden ayrıldığı en önemli nokta, yukarıdaki söz konusu kurgulama tekniklerinin çok belirginleşmiş olmasıdır. Çalışmanın ikinci bölümde de değinildiği üzere, “katil kim?” türü polisiyelerin Altın Çağ’larını yaşadıkları dönemde sergiledikleri bu özellikler, Gilbert Adair’in kaleme aldığı *The Act of Roger Murgatroyd* adlı eserinde de sergilenmektedir.

#### 4. Şenlikli Bir Cinayet’te Çevirmen Kararlarına Bakış

Bu bölümde, erek metinde alınmış mevcut çeviri kararlarının gruplandırılarak bir incelemesi yapılacaktır. Bu inceleme, erek ve kaynak metin tümcelerinin karşılaştırılması ve bu örnek tümceler üzerinden çevirmenin bilinçli ya da bilinçsiz olarak almış olduğu kararların yorumlanmasıyla yapılacaktır. Böylelikle, sonuç bölümünde çevirmen kararları üzerine genel bir değerlendirme yapmamıza olanak sağlayacak veriler elde edilmesi planlanmaktadır. Eleştirinin hareket noktası çeviri metin olduğu için, seçilen örneklerin sunulmasında önce erek metne (EM), sonra da kaynak metne (KM) yer verilmiştir.

##### 4.1. Deyim Kullanımı

Örnek 1:

(EM) Albay’ın karısı kızının sırtını boş yere sıvazlamaya devam ededursun, Selina’nın sanat okulunda tanıştığı Amerikalı delikanlı Donald endişeli bir tavırla kızın etrafında dört dünüyordu. (10)

(KM) While the Colonel’s wife continued ineffectually to pat her daughter on the knees, Donald, the American boy Selina had met at art school, hovered solicitously over her. He was, though, too bashful to do what he was surely pining to do, which was to cradle her in his arms. (9)

Örnek 2:

(EM) ... ve gerçekten de Scotland Yard’ın en tepedeki adamlarından biriymiş. Akılınla bin yaşa, Chitty. (16)

(KM) ... and he was one of the top chaps at the Yard. Good thinking, Chitty. (14)

Birinci ve ikinci örneklerde, kaynak metinde deyim olmayan bir ifadenin deyim olarak çevrilmesi söz konusudur. Çevirmenin her iki örnekte de, kaynak kültürdeki anlamı yansıtan bir ifadeye karşılık olarak bulduğu bir deyim kullanımını tercih ettiği görülmektedir. Erek kültürde anlamsal bir kaydırma ya sebep olmayan bu kullanımın tercih edilmesiyle, çevirmenin polisiye türünün özelliklerinden birisi olan günlük konuşma dilini yansıtmaya amacıyla

erek kültürde yerleşik deyim kullanımlarına başvurmuş olabileceği sonucu çıkarılabilir. Örneklerde her ne kadar anlamsal olarak bir kaydırma söz konusu değilse de, biçimsel olarak bir kaydırmanın varlığından söz edilebilir. Buradan hareketle çevirmenin, erek dizgenin beklentileri doğrultusunda bir dil kullanımına gittiği anlaşılabilir.

Örnek 3:

(EM) Fakat can çıkar, polisin görev aşkı çıkmaz – adamlarla ffolkes Mâlikanesine gitmeyi tereddütsüz kabul etti. (18)

(KM) Once a policeman, however, always a policeman: he accepted without hesitation to return with them to ffolks Manor. (16)

Üçüncü örnekte, kaynak metinde deyim olmayan bir ifadenin erek metinde deyim ile karşılanması söz konusu olmuştur. Erek metindeki kullanımda “Can çıkar, huy çıkmaz” deyiminin, metne uyarlandığı görülmektedir. Ancak kişinin değişmeyen huyunu yansıtan bu Türkçe ifade, kaynak metinde verilmek istenen mesajı erek metne farklı bir şekilde taşımaktadır. Kaynak metinde olumlu bir durum söz konusu iken, erek metinde aktarılan anlam ise olumsuzdur. Buradaki erek dizge odaklı çeviri tercihinin, anlamsal bir kaydırmaya yol açtığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Örnek 4:

(EM) ... “kantarın topuzunu kaçıyorsunuz artık. Buna cidden gerek var mı?” (163)

(KM) ... “that seems rather a drastic measure. Is it really necessary?” (151)

Dördüncü örnekte, çevirmen yine deyimsele bir ifadeye başvurmuştur. Kaynak metindeki ifade erek dilde deyim dışında bir ifadeyle karşılanabileceken, bu örnekte de erek metinde bir deyim kullanımına başvurulduğu görülmektedir. Kaynak dilde verilmek istenen anlamdan farklı olarak erek dilde anlamın olumsuz nitelik taşıması söz konusudur. Zira kaynak dildeki kullanım her ne kadar olması gerekenden fazlasının yapıldığına işaret etse de aşırılık ifade etmemektedir. Bununla birlikte, erek dildeki kullanımda aşırılık ifade edilmiş ve böylelikle ifadeye anlamsal açıdan bir olumsuzluk yüklenmiştir. Burada, alınan çeviri kararında anlamsal bir kaydırmanın varlığından söz edilebilir.

## 4.2. Kültürel Öğelerin Aktarımı

Örnek 5:

(EM) 26 Aralık sabahı dışarıdan birisi ffolkes malikânesinin duvarları ahşap kaplamalı misafir odasına adım atsaydı –... (10)

(KM) So if, on that Boxing Day morning, an intruder were to have strayed into the wood-panelled drawing-room of folks Manor –... (9)

Beşinci örnekte, Noel'den sonraki günü ifade eden “Boxing Day” kavramı, ait olduğu “26 Aralık” tarihi ile karşılanmış ve kültürel öğenin erek dizgeye aktarımı bu anlamı yansıtacak şekilde olmamıştır. Bu kültürel ifade, erek dizgeye aktarılıp çevirmen tarafından bir dipnot ile açıklanabilirdi. Böylece, kaynak kültüre özgü bir öğe erek kültüre taşınabilir ve kaynak odaklı bir yaklaşım benimsenebilirdi. Buna karşın çevirmen, kaynak kültür için belli bir anlamı olan bu günü erek dizgede vermemiş, yalnızca bu günün işaret ettiği tarihi erek dile aktarmıştır. Burada erek odaklı bir yaklaşım benimsenerek, yabancı kültüre özgü bir tarih erek okura sunulmamıştır. Başka bir deyişle, çevirideki bu kaydırmanın bir sonucu olarak kaynak kültüre özgü öğeler erek kültüre taşınmamıştır.

## 4.3. Dil Kullanımında Tutarsızlık

Örnek 6:

(EM) “Tabii, Noel kutlamamızın tamamen bozulduğunu ve bu olayın hepimizin keyfini kaçırdığını kabul ediyorum ama cesedin kalkıp da bir yere gideceği yok. Korkarım elimizden oturup beklemekten başka bir şey gelmez.” (12)

(KM) “And, after all, it’s not as though – well, I mean to say, our Christmas get-together is utterly ruined and all that, and it’s extremely unpleasant for all of us, but it’s not as though the body’s about to – about to walk away. I’m afraid we’re just going to have to sit it out for as long as it takes.” (10)

Altıncı örnekte koyu renk ile gösterilen tümcede “elden bir şey gelmek” şeklinde çevrilen kısım erek kültüre yakın bir kullanımdır. Aynı tümcede geçen İngilizcedeki “I’m afraid” yapısı ise Türkçeye “korkarım” olarak çevrilmiştir. Burada, kaynak dil kullanımının etkisi altında çevirmen, kaynak dile özgü kullanımı sözcüğü sözcüğüne çevirerek erek metne taşımıştır. Metin bağlamında kişinin korktuğu bir durum bulunmamakta olup söz konusu ifade “maalesef” ile karşılanabileceken, çevirmenin kaynak dilin etkisi altında kalarak çevirisini gerçekleştirdiği görülmektedir. Kaynak dilin erek dil

üzerindeki bu müdahalesi neticesinde, aynı tümce içerisinde erek ve kaynak dil kullanımları bir arada bulunmaktadır. Kısacası çevirmen, bir yandan erek kültür odaklı bir karar alırken öte yandan kaynak dilin müdahalesiyle çevirisini gerçekleştirmiş ve bunun sonucu olarak da bir tutarsızlık söz konusu olmuştur. Başka bir deyişle, kaynak ya da erek kültür dizgesinin normları uyarınca dil kullanımı açısından çeviride bir tutarsızlıktan bahsedilebilir.

#### **4.4. Dil Düzeyinde<sup>4</sup> Uyumsuzluklar**

Örnek 7:

(EM) Raymond Gentry baştan aşağı uygunsuz bir adamdı, uygunsuz oğlu uygunsuzdu! Bizden biri değildi. Başka türlü ifade etmesi zor. (42)

(KM) Oh, he was wrong, wrong, wrong! Just not one of us, you know. I can't put it any other way. (38)

Örnek 8:

(EM) ... Falanistan Falanıyla arkadaşmış ve falanca paşayla enseye to-katmış. ... (85)

(KM) ... boasting and bragging about his acquaintance with the Maharani of Rajasthan or the Oom of Oompapah or some other equally improbable pasha ... (76)

Yedinci ve sekizinci örneklerde, kaynak metinde kullanılan dil düzeyi ile erek metinde çeviriyle karşılanan dil düzeyi arasında farklılıklar olduğu görülmektedir. Erek metindeki dil düzeyi gündelik hatta argo sayılabilecek bir dil kullanım iken, kaynak metinde böyle bir kullanım söz konusu değildir. Çevirmenin burada yaptığı tercih ile dil düzeyinde kaymaya sebep olduğu söylenebilir.

Örnek 9:

(EM)... “İşin aslı, bu ülkede kabarık bir sabıka kaydım var.”

“Demeyin!”

“Dedim bile. Bunu hiç beklemiyordunuz, değil mi?...” (61-62)

(KM) “... But the fact is that in this country I have a criminal record.”

“Aha.”

“Aha, indeed. Caught you out there, didn't I?...” (55)

---

<sup>4</sup> Bu kategoride ele alınan “dil düzeyi” [İng. register] kavramı, metindeki resmi ya da teklifsiz dil kullanımlarını ifade etmektedir.

Dokuzuncu örnekte de, sekizinci örnekle benzerlik gösteren bir durum söz konusudur. Çevirmen, “Öyle mi?” ve “Gerçekten öyle.” biçiminde erek dile aktarabileceği bir ifadeyi örnekteki gibi karşılamış, kaynak metindeki resmiyet içeren dil düzeyini korumamıştır.

Örnek 10:

(EM) “Peki, içeri girdiğinizde oda boş muydu?”

“Bomboştu – tabii yerde yatan Gentry’i saymazsak. Katilin bunu nasıl yapmış olabileceğini anladıysam ne olayım!” (25)

(KM) “And the attic was empty when you entered it?”

“Completely empty – except, of course, for Gentry here. I’m blamed if I know how he did it – the murderer, I mean – and assuming it’s a he...” (22)

Örnek 11:

(EM) “Bay Trubshawe bunu hepimiz ezberledik allasen! ...” (67)

(KM) “Oh, for heaven’s sake, Trubshawe, we know all that!” she snapped. (59)

Örnek 12:

(EM) “Allasen, Clem! Sana bu kadar acı çektiren...” (80)

(KM) ... “Good Lord, Clem, how on earth...” (71)

Onuncu örnekte, çevirmenin kaynak metinde aktarmadığı unsurların yanı sıra erek dilde kullandığı dil düzeyinde de bir farklılık göze çarpmaktadır. Dil düzeyindeki söz konusu farklılıklar on birinci ve on ikinci örneklerde de görülmektedir. Kaynak dildeki resmiyet erek dile aktarılırken erek kültür açısından oldukça gündelik, hatta popüler dil kullanımları ile karşılaşılmaktadır. Tüm bu örneklerin ışığında, çevirmenin metin boyunca kullandığı dil düzeylerinde zaman zaman kaymaların varlığından söz edilebilir. Kaynak metinde metin boyunca oluşturulmuş bir dil düzeyi, özellikle diyaloglar söz konusu olduğunda erek metinde korunamamıştır. Dil kullanımları romandaki karakterlerin birbiri arasındaki samimiyet ya da resmiyet düzeyleriyle ilişkili olduğundan, kaynak metindeki dil düzeyinin erek metne de taşınmasını gerektirmektedir. Buna karşın, çeviride dil düzeyinde alınan kararlarda bir koşutluktan söz edilememektedir.

#### **4.5. Okura Yadırgatıcı Gelen Unsurların Varlığı**

Örnek 13:

(EM) ... eğer Londra’da olsa son moda bir West End “meyhanesinde” felekten bir gece geçireceğini tekrarlamadan duramıyordu. (40)

(KM) ... but he couldn't resist reminding us again and again that, if he'd stayed in London, he'd be spending the evening in a modish West End "watering-hole" (36)

On üçüncü örnekte, İngilizcede argo bir kullanım olan ve "bar" ya da "pub" anlamına gelen "watering-hole", erek dilde "meyhane" olarak karşılanmıştır. Meyhane, erek kültüre özgü bir unsurdur. Erek metinde okurun karşısına çıkan "West End"de bir "meyhane"nin varlığı, erek okur açısından yadırgatıcı bir unsur olma özelliği taşımaktadır. Çeviride erek kültür odaklı bir yaklaşımla eşdeğerlik arayışına bu şekilde başvurulması, erek okur açısından yadırgatıcı olmaktadır. Zira okuduğu metnin bir çeviri olduğunun bilincinde<sup>5</sup> olan erek okur, "meyhane" kavramı ile karşılaştığında, bunun bir çeviri kararı olduğunun da farkında olacaktır. İlk bakışta erek kültür odaklı bir çeviri kararı gibi görünse de aslında bu örnek, okura bir "çeviri" metinle karşı karşıya olduğunu hissettiren bir karardır ve çevirmeni görünür kılmaktadır (karş. Venuti, 2008). Erek kültür odaklı alınan diğer kararlardan farklı olarak çeviride böylesi müdahalelerin olması, erek okur açısından yadırgatıcı nitelik taşımaktadır.

#### **4.6. Ekleme ve Eksiltmelerin Varlığı**

Örnek 14:

(EM) "Peki, içeri girdiğinizde oda boş muydu?"

"Bomboştu – tabii yerde yatan Gentry'i saymazsak. Katilin bunu nasıl yapmış olabileceğini anladıysam ne olayım!..." (25)

(KM) "And the attic was empty when you entered it?"

"Completely empty – except, of course, for Gentry here. I'm blamed if I know how he did it – the murderer, I mean – and assuming it's a he..." (22)

On dördüncü örnekte çevirmen, kaynak metinde bir önem atfeden ve cinsiyet belirten üçüncü tekil şahıs "he"yi aktarmamayı tercih etmiş ve bu kısmı çevirisinden çıkarmıştır. Polisiye bir romanda katili işaret etmede kullanılan bir kişi adının erek metinde verilmesi bu türün doğası gereği önem taşımaktadır. Zira bu tür kullanımlar, polisiye türünde suç ve muammanın çözümü için bir ipucu olabilir. Alınan bu kararlar çevirmenin erek dilde bu durumu göz ardı ettiği ya da bu durumun önemini fark etmediği anlaşılabilir.

---

<sup>5</sup> Burada "bilinçli" sözcüğü ile kastedilen husus, çeviri eserdeki karakter ve yer adları gibi yabancı sözcüklerin kullanımı ile eserin kapağındaki yazar ve çevirmen bilgilerinin farkında olan, başka bir deyişle "çeviri" bir eser okuduğunun bilincindeki bir erek okurdur.

Söz konusu kişi adının yerine, Türkçe dilinde “adam” kullanımı bir öneri olabilirdi.

#### **4.7. Açıklamaya ve Açıklamaya Başvurulması**

Örnek 15:

(EM) “Trubshawe mu? Bu isim bir yerden tanıdık geliyor” dedi yerel aile doktoru Henry Rolfe. “Trubshawe şu Scotland Yard emeklisinin adı değil miydi? Buraya iki-üç ay önce taşınmıştı, yanılıyor muyum?” (15)

(KM) “Trubshawe? I know that name,” said Henry Rolfe, the local GP. Isn’t he the retired Scotland Yard man? Moved down here two or three months ago?” (14)

On beşinci örnekte, açık hali “general practitioner” olan ve kısaca “GP” olarak kullanılan “aile hekimi” kavramı, erek dildeki kullanımı göz önünde bulundurularak, herhangi bir kısaltması olmadığı için çevirmen tarafından açıklama yapılarak verilmiştir. Böylece, kavramın erek okur tarafından anlaşılması sağlanmıştır.

Örnek 16:

(EM) ... duvara “lapdog” yani “süs köpeği” yazmaya çalışmıştır. (150)

(KM) ... attempt to spell out the word “lapdog” and eventually finds... (139)

On altıncı örnekte, kaynak metinde polisiye kurgu açısından ipucu niteliği taşıyan “LAPD” harflerinden bahsedildiği için, çevirmen burada hem İngilizcedeki “lapdog”u olduğu gibi vermiş hem de bu kavramın Türkçedeki karşılığını sunmuştur. Çevirmenin burada aldığı kararın gerekli olduğu düşünülmekle birlikte, bu açıklama bir dipnot ile de verilebilirdi. Bununla birlikte, her iki örnekte de erek okur gözetilerek bir çeviri kararı alındığı söylenebilir.

#### **4.8. Eski Dil Kullanımı**

Örnek 17:

(EM) “Kendine hakim ol, Cora” diyerek kadını uyardı. “Böyle bir zamanda sinirlerimize mukayyet olmamız lazım.” (11)

(KM) “Take a hold on yourself, Cora,” he cautioned her. This is no time to go wobbly.” (9)

Örnek 18:

(EM) “Ah, kendime göre sebeplerim var” dedi Başmüfettiş müphem bir tavırla... (32)



(KM) “Oh, I have my reasons,” the Chief-Inspector replied noncommittally. (29)

Örnek 19:

(EM) ... “istihzanızı kendinize saklamanızı rica edeceğim.” (84)

(KM) ... “we can all live without the heavy sarcasm.” (74)

Örnek 20:

(EM) ... ekseriyetle deliksiz uyuruz. (84)

(KM) ... we tend to sleep through the night. (74)

Yukarıdaki örnekler incelendiğinde, kaynak metinde gündelik dilde kullanılan ifadelerin çevirmen tarafından erek metinde eski Türkçe ile karşılandığı görülmektedir. Bu kullanım, “yadırgatıcı kişisel dil kullanımı” da olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, söz konusu kullanımın çevirmenin kendi arka planından kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Zira çevirmen notu olarak verilen bir dipnotta da “ekseriyetle” sözcüğünün kullanımı söz konusudur (bk. Örnek 29).

#### 4.9. Özel Adların Çevrilmesi

Örnek 21:

(EM) Dokuz tane roman, üç tane de oyun yazdım – Yanlış Ses adlı son oyunum West End tiyatrolarında dört yıldır başarıyla yorumlanmakta – ... (12)

(KM) I’ve written nine novels and three plays –my latest, The Wrong Voice, is in its fourth triumphant year in the West End, as we speak – ... (11)

Örnek 22:

(EM) İlk romanım Yeşil Penguen’in Gizemi’nin konusu buydu. (15)

(KM) It was the theme of my first novel, The Mystery of the Green Penguin, you remember, in which... (12)

Örnek 23:

(EM) ...Rachmaninoff’un Prelude’ü, benim modern bestecilere aşırı düşkünlüğümü bildiğinden Cyrill Scott’un Danse négre ile Lotus Land’i, birkaç vals ve İskoç dans müziği... “Teddy Bears’ Picnic.” (38)

(KM) Rachmaninoff’s Prelude, a couple of Cyril Scott pieces, Danse négre and Lotus Land, ... and, for an encore, “The Teddy Bears’ Picnic.” (33)

Örnek 24:

*sotto voce* – (İtalyanca) (KM 31) & (EM 35)

*pièce de résistance* – (Fransızca) (KM. 33) & (EM 37)

Yukarıdaki örnekler incelendiğinde, kaynak metinde İngilizce olarak verilen kitap, tiyatro oyunu, müzik gibi türlerdeki özel adların erek dile aktarımında tutarlılık bulunmadığı görülebilir. Yirmi birinci ve yirmi ikinci örneklerde eser adlarının Türkçeye çevrilerek aktarılması söz konusu iken, yirmi üçüncü örnekte ise eser adlarının bu sefer orijinal dilde korunduğu görülmektedir. Çevirmenin burada tutarsızlık sergilemesi, çevirisinde aldığı kararların bilinçli olup olmadığını sorgulatmaktadır. Çevirmenin bu konuda erek metin boyunca sergilediği tek tutarlılık, kaynak metinde İngilizce dışındaki herhangi bir dilde verilen sözcükleri kendi dillerinde erek metne taşıması olmuştur.

Bununla birlikte, yirmi dördüncü örnekteki Fransızca ve İtalyanca sözcüklere bakıldığında, hem kaynak hem de erek metinde bu sözcüklerin ilgili dillerde okurlara sunulduğu görülmektedir. Her iki okur için de yabancı sözcüklerin kullanımı söz konusu olmasına karşın, bu sözcüklerin erek ve kaynak okur üzerindeki etkisi eşdeğer değildir. Zira bu sözcüklerin ait oldukları dil ve kültürlerin, kaynak dil ve kültür ile erek dil ve kültüre yakınlıkları oldukça farklıdır. Bu farklılık göz önünde bulundurularak erek dilde bu ifadelerin karşılığının dipnot kullanımı yoluyla verilmesi, mevcut bulunan kültürel uzaklığın azaltılması yolunda tercih edilebilecek yöntemlerden birisi olabilirdi. Bu sebeple, çevirmenin bu tercihinin kaynak odaklı olduğu söylenebilir.

#### 4.10. Erek Kültürde Anlam Kaymasına Yol Açan Sözcük Seçimleri

Örnek 25:

(EM) “Pekala Evadne, bu sözlerinle herkesi olası suçlu durumuna düşürüyorsun.” (14)

(KM) “Well, Evadne, That’s a red-hot potato you’ve tossed into our laps, I must say.” (12)

Yirmi beşinci örnekte, kaynak metinde verilen deyimsel bir ifadenin erek metinde yorumlama yoluyla deyim niteliği taşımayan başka bir ifadeyle aktarıldığı görülmektedir. Çevirmenin, bu bilinçli tercihinin karşın, polisiye türündeki bir eserde “şüpheli” ve “suçlu” sözcüklerinin anlamlarının ayır-dında olarak bu sözcükleri seçmesi beklenirdi. Bununla birlikte, söz konusu örnekte böylesi sözcük seçimiyle çevirmenin farkında olmadan bir anlam kaymasına sebep olduğu söylenebilir.

Örnek 26:

(EM) Şebekedekiler olarak hakkımızda söylediklerinizi yanlış anlamayacak ve ... (48)

(KM) I hope we are big enough at the Yard to take your ragging of us... (44)

Yirmi altıncı örnekte, çevirmenin erek dildeki sözcük seçiminin sonucu olarak kaynak dildeki anlamın aktarımında bir farklılık görülmektedir. Kaynak kültürde Londra Polis Teşkilatı'na [İng. Metropolitan Police Service] "Scotland Yard" denilmektedir. Kaynak metindeki "Yard" sözcüğü, "Scotland Yard"ın kısaltması olarak kullanılmıştır. "Şebeke" sözcüğü ise erek kültürde kullanıldığı şekliyle bir suç örgütünü ifade etmektedir. Çevirmen "Yard" sözcüğünü olduğu gibi bırakarak dipnot ile açıklayabilir ya da çevirisinde "teşkilat" sözcüğünü tercih ederek erek kültürde eşdeğer bir ifade kullanabilirdi.

Örnek 27:

(EM) "Evet, haydi, konuş be adam!"

"Şey, efendim. Başmüfettiş Trubshawe, efendim." (15)

(KM) "Yes, yes, speak up, man!"

"Well, sir. Chief-Inspector Trubshawe, sir." (14)

Yirmi yedinci örnekte verilen "Başmüfettiş" ile "Chief-Inspector" sözcükleri, gerek kaynak gerekse erek kültürde farklı yetki ve sorumlulukları olan meslekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaynak kültürde cinayet gibi suçlarda soruşturmaların başında olan "Chief-Inspector", erek kültürde emniyetteki iç denetçi anlamına gelen ve idari konularda denetleme yapan kişi olan "Başmüfettiş" sözcüğü ile karşılanmıştır. Böylece "Chief-Inspector", soruşturmayı yürüten bir karakterden erek kültürdeki idari denetmen olan "Başmüfettiş" konumuna geçmiştir. Çevirmenden, erek kültürde tercih ettiği sözcük seçiminde, polisiye yazın türünün niteliği sebebiyle bu mesleklerin tanımlarını bilmesi, çevirisini bu doğrultuda yapması beklenmektedir. İlgili örnekten yola çıkarak, bu husus dikkate alınmadan bir çeviri kararı verildiği söylenebilir.

Bu başlıktaki örneklerin tamamında, çevirmenin erek kültürdeki sözcük tercihleri sebebiyle ortaya çıkan anlam farklılıkları söz konusudur. Üç örnekte de polisiye türü açısından önem taşıyan kavramların erek dile aktarımında yaşanan anlamsal kaymalar düşünüldüğünde, çevirmenin aldığı kararlarda ne kadar bilinçli hareket ettiği sorgulanabilir.

#### 4.11. Dipnot Kullanımı

Örnek 28:

(EM) ... “Gentry”\* imiş – böyle isim mi olurmuş? Bana kalırsa aris-tokrasiye ait olabilmek için can attığından kendine böyle bir isim seçerek üst sınıflara ait olabileceğini düşünmüştür. Ya da – bu aslında Cora’nın fikriydi

– ya da “Gentry” ile “Gentile”\*\* sözcüklerinin benzeşmesinden dolayı bu ismi almış olabilir...” (40) – Kaynak metin sayfa: 35

\* Gentry: (İng) Üst sınıf, aristokrasi. (ç.n.)

\*\* Gentile: (İng) Yahudi olmayan, özellikle Hıristiyan kişiler. (ç.n.)

Örnek 29:

(EM) ... “Muzır” sözcüğünü “muzur” diye, *ı* yerine *u* ile yazanlar Amerikalılardır.\* ...

(179) – Kaynak metin sayfa: 166

\* Britanya İngilizcesinde *misbehaviour*, Amerikan İngilizcesindeyse *misbehavior* şeklinde yazılan sözcük Türkçede *muzırlık* sözcüğüyle karşılanabilir. Sifat halinin Türkçe yazımı ekseriyetle *muzır* şeklinde olan bu sözcük konuşma dilindeyse hem *muzır* hem de *muzur* şeklinde kullanılmaktadır. Okumakta olduğunuz metnin anlatım ve şekil bütünlüğünü bozmamak adına, Türkçede pek rastlanmayan fakat İngilizcede doğal karşılanan bu nizami çift-yazımı karşılayabilmek amacıyla Britanya İngilizcesi için *muzır*, Amerikan İngilizcesi içinse *muzur* sözcükleri kullanılmıştır. (ç.n.)

Çevirmen erek metin boyunca iki kez dipnot kullanımına başvurmuş olup bu dipnotlar, yirmi sekizinci ve yirmi dokuzuncu örneklerde verilmiştir. Söz konusu örneklerde görüldüğü üzere, çevirmenin dipnot kullanımına başvurmak zorunda kaldığı durumlar sözcük oyunları ile ilgili kısımlardır. Polisiye türü eserlerin olmazsa olmazı olan ipuçlarının bir kısmını da sözcük oyunları oluşturmaktadır. Bu sebeple, olayın gelişimi veya çözümü ile ilgili olarak okuyucunun farkında olması gereken durumlarda çevirmenin dipnot kullanımı ile erek okuru aydınlatmaya gerek duyduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, dipnot kullanımı ile çevirmenin erek odaklı karar aldığı görülmektedir.

#### 4.12. Anlam Aktarımındaki Sorunlar

Örnek 30:

(EM) Doktorun aktardığı kadarıyla, Rover'ı bir kar yığıntısından ötekine sallana sürüne ilerlemiş ve zavallı Don... (18)

(KM) By the Doctor's account, his Rover had lurched perilously out of one deep snowdrift into another and poor Don... (16)

Otuzuncu örnekte, çevirmenin erek dilde anlam ifade etmeyen bir yapı kullanması söz konusudur. Böylesi bir ifadenin seçimi neticesinde erek dil okuru her ne kadar bağlamdan ne söylenilmek istendiğini kavrasa da, tüm-cenin kendisi okura anlamsız gelmektedir.

Örnek 31:

(EM) “Kitaplarının hayranısınız demek, ha?” diye sordu Albay.

“Şey...” dedi Trubshawe kaçamak bir tavırla, “Hayranıyım demek doğru olur mu bilemiyorum. Bence kendisi de Soctland Yard'ın pek hayranı sayılmaz. Kitaplarında yer alma talihsizliğine eriştiğimde benim ismimi Müfettiş Ağırkan koymuştu.” (25)

(KM) “A fan of her work, then, are you?” asked the Colonel.

“We-ell,” answered Trubshawe evasively. “I don't know as I'd call myself a fan. She's never been known to be a fan of Scotland Yard. Inspector Plodder – that's the moniker I'd be saddled with if I was unlucky enough to turn up in one of her books...” (22)

Otuz birinci örnekte, çevirmenin koşul tümcesi [if clause] kullanımını yanlış anlamasından kaynaklı olarak anlamın erek dile aktarımında bir farklılık söz konusu olmuştur. Kaynak metinde varsayımsal bir durumdan bahsedilmekteyken, erek metinde ise söz konusu durum gerçekleşmiş gibi aktarılmıştır.

Örnek 32:

(EM) “Kendine hakim ol, Cora” diyerek kadını uyardı. “Böyle bir zamanda sinirlerimize mukayyet olmamız lazım.” (11)

(KM) “Take a hold on yourself, Cora,” he cautioned her. “This is no time to go wobbly.” (9)

Otuz ikinci örnekte, kaynak metinde ifade edilen duygu durumu ile erek metinde aktarılan duygu durumu arasında bir farklılık söz konusudur. Erek metindeki sinirlilik halinin aslında kaynak metinde olmadığı görülmektedir.

Başka bir deyişle, erek metinde çeviri tercihinden kaynaklanan anlamsal bir farklılık oluşmuştur.

Örnek 33:

(EM) ... fakat o bizim tek çocuğumuz. Mary de ben de onun bir dediğini iki etmeyiz. Bu yüzden ben de sırtıp katlanmaya karar vermişim – sırtıp katlanmak için çabalamaya desem daha doğru olur. Köprüyü geçene kadar ayıya dayı demek lazım, ha ha ha. (29)

(KM) ... but she's our only child and Mary and I dote on her. So I decided I'd just have to grin and bear it – *try to grin and try to bear it*. Bite the bullet instead of firing it, ha ha ha! (26)

Otuz üçüncü örneğe bakıldığında ise, çevirmenin kaynak metindeki deyim kullanımını erek metinde muhafaza etmeye çalıştığı görülmektedir. Ancak, bu çeviri kararının bir sonucu olarak anlamın erek dile farklı biçimde aktarımı söz konusu olmuştur. Zira kaynak metinde kullanılan deyim “katlanmak” ya da “dişini sıkmak anlamına” gelmektedir. Bu kullanımlar ile ya da “başta gelen çekilir” gibi bir ifade ile anlam erek dile aktarılabilirken, buradaki çevirmen tercihi farklı olmuştur. Erek metinde kullanılan deyimse ifade, yardımına muhtaç olunan bir kimseye katlanma durumunu ifade etmektedir. Bununla birlikte, kaynak metinde herhangi bir çıkar ya da mecburiyet durumu söz konusu değildir.

#### 4.13. Telafi Etme

Örnek 34:

(EM) “Silah sesinin ardından bir de çığlık duydum. Ben çığlıklara alışkın bir insan olmama rağmen böylesine canhıraş bir çığılığı asla unutabileceğimi sanmıyorum, Başmüfettiş.” (24)

(KM) “A shot followed by a scream. A scream, Chief-Inspector, that positively froze my marrow, and I'm no stranger to screams.” (21)

Çevirmenin çeviri sürecindeki genel eğilimi, kaynak metinde verilen deyimleri erek metinde deyim ile karşılamaya çalışmaktır. Otuz dördüncü örnekte ise, bunu gerçekleştirmediği bir durumda başka biçimdeki bir ifade veya sözcük ile anlamı erek dile aktardığı görülmektedir. Çevirmenin her ne kadar bir deyimse ifadeyi sıfatla karşılayarak deyiş kaydırması (karş. Popovič, 1970) yaptığı düşünülse de bu tercihiyle, anlamın erek dile aktarımını büyük ölçüde gerçekleştirdiği söylenebilir.

#### 4.14. Ses Uyumunun Korunması

Örnek 35:

(EM) Hepimize “Cağnım!” diye hitap edip duruyordu, ... (41)

(KM) He said “Dahling!” all the time, to all of us... (36)

Örnek 36:

(EM) ... “Yuppi!” diye değil, “Ypri!” diye bağıırırdı. (78)

(KM) ... yelling not “Yippe!” but “Ypre!” (70)

Otuz beşinci örnekte, kaynak metinde sesletim olarak “ğ”ye benzer bir kullanım görülmektedir. Çevirmen de Türkçede “ğ”ye en yakın ses ile bunu erek dilde vermiştir. Son örnekte ise çevirmen, erek dildeki kullanım ve sesletim biçimlerine göre “Yuppi!” ve “Ypri!” sözcüklerini tercih etmiştir. Çevirmenin bu kararlarını bilinçli olarak verdiği ve kaynak dil ile benzer sesletimleri erek dile aktardığı söylenebilir.

#### Sonuç

Bu çalışmada, Gilbert Adair’in *The Act of Roger Murgatroyd* adlı polisiye romanının Emrah İmre tarafından Türkçeye yapılan *Şenlikli Bir Cinayet* adlı çevirisi incelenmiş ve erek metinden hareketle seçilen örnekler çerçevesinde, çeviride hâkim çevirmen davranışları betimlenmeye çalışılmıştır. Bu bölümde, örneklerin ele alındıkları başlıklar çerçevesinde dördüncü bölümdeki incelemeye tekrar değinilecek ve genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Çeviri üründen hareketle yapılan incelemenin sonucu olarak, çeviri sürecinde bilinçli alındığı düşünülen çevirmen kararlarını “erek odaklı” ve “kaynak odaklı” olarak iki başlık altında toplamak mümkündür. Bununla birlikte, çevirmenin aldığı kararlarda tutarlılık göstermediği veya çevirmen kararlarının erek ya da kaynak odaklı olarak değerlendirilemediği durumlar da söz konusudur. Alınan çeviri kararlarını *açıklama aracı* olarak öncül norm, daha özgül düzeylere ait normlar karşısındaki üstünlüğü sebebiyle araştırmacıya çeviride izlenen yol konusunda genel bir fikir sunmaktadır. Bununla birlikte, çeviri sürecinde alınan her kararın genel tercihe uyması gerekli değildir (Toury, 1978/1995: 201).

Emrah İmre tarafından Türkçeye *Şenlikli Bir Cinayet* olarak çevrilen polisiye romanda oldukça yoğun bir şekilde deyim kullanımı göze çarpmaktadır. Kaynak metinde deyim kullanımı olmasa da çevirmen, erek metinde deyim kullanımı ile anlam aktarımı yoluna gitmiştir. Kimi zaman anlamı deyimsele ifadelerde karşılayarak erek dile aktarmıştır. Çevirmenin metindeki yoğun deyim kullanımı, tercihe bağlı kaydırmalar olarak karşımıza çıkmak-

tadır. Bu durum, çevirmenin erek kültür odaklı kararlar aldığını gösterir niteliktedir. Romanda, kaynak kültüre özgü unsurların aktarımında çevirmenin notu ile açıklama yoluna gidilmediği veyahut kaynak kültürü yansıtan kullanımların erek kültüre taşınmadığı, erek metinde yabancı kültüre özgü öğelerin törpülendiği durumların varlığı söz konusudur. Bu durum, metnin erek dizge odaklı çevrildiğine işaret eden bir başka husustur. Başka bir deyişle, erek kültür odaklı çevirmen kararıdır. Dil düzeyi açısından kaynak ve erek metinler arasında zaman zaman uyumsuzluklar bulunmaktadır. Bu uyumsuzluklar çoğunlukla diyaloglarda karşımıza çıkmakta ve çevirmenin erek odaklı aldığı kararları yansıtır niteliktedir. Bu durumun aynı zamanda, alınan kararlarda çevirmenin serbestlik derecesine de işaret ettiği söylenebilir. Metin içerisinde erek okura çeviri bir metin ile karşı karşıya olduğunu hissettiren yadırgatıcı unsurların varlığı da söz konusudur. Okura yadırgatıcı gelen unsurların varlığı çevirmeni görünür kılmaları açısından genellikle kaynak odaklı bir yaklaşıma işaret etse de, burada çevirmenin izlediği erek odaklı yaklaşımın bir sonucu olmuştur. Çevirmenin, kısaltmalar ya da polisyeye eserde muammanın çözümünde rol oynayan ipuçları için açıklama ve açıklamalara başvurduğu görülmektedir. Bu durum da erek kültür odaklı çevirmen kararlarına işaret etmektedir. Metin boyunca çevirmenin dipnot kullanımından kaçındığı, kaynak dile ve kültüre özgü birtakım ifadelerin erek okur tarafından bilinmesinin elzem olduğunu düşündüğü ve başka bir çözüm bulamadığı zamanlarda dipnot kullanımına başvurduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, çevirmenin erek kültür odaklı bir yaklaşım benimsediğini gösteren bir başka husustur. Çevirmenin kaynak dildeki kullanımlara erek dilde eşdeğer olabilecek bir karşılık bulamadığı zaman, bu durumu telafi etmek için anlamsal düzeyde düşünüp karar alması söz konusu olmuştur. Başka bir deyişle, çevirmenin bu durumlarda anlamı erek dile aktarabilmek için bilinçli olarak karar aldığı söylenebilir. İnceleme için ele alınan söz konusu örnekler göz önünde bulundurulduğunda, çevirmenin bilinçli aldığı bu kararların tamamının erek kültür odaklı olduğu görülmektedir.

Özel adların erek metne aktarımında çeviri metin boyunca tutarsızlıklar söz konusudur. Kaynak metinde İngilizce olarak karşımıza çıkan özel adların erek dile çevrildiği, başka dillere ait özel adların ise erek metne de kaynak dildeki kullanımıyla aktarıldığı görülmektedir. Kaynak okurun metinde geçen yabancı dillere kültürel yakınlığı ile erek okurun kültürel yakınlığı koşut değildir. Diller arası kültürel mesafenin derecesi farklılık gösterdiği için, yabancı özel adların kaynak metinde geçtiği şekilde erek metne taşınmasıyla, çevirmenin kaynak odaklı bir yaklaşım benimsediği söylenebilir. Çevirmenin,



kaynak dildeki sesletimleri erek dilde de aynı sesleri koruyarak aktardığı görülmektedir. Başka bir deyişle, çevirmenin kaynak metindeki sesletimi erek metne taşıyarak her iki metin arasında bir ses uyumu sağladığı söylenebilir. Kaynak metindeki sesletimin erek okur üzerinde yarattığı etki kaynak okurrunkiyle eşdeğer olmayacağı için, çevirmenin bu doğrultudaki çeviri tercihlerinin kaynak odaklı olduğu sonucuna varılabilir. İnceleme için ele alınan söz konusu örnekler göz önünde bulundurulduğunda, çevirmenin bilinçli aldığı bu kararların tamamının kaynak kültür odaklı olduğu görülmektedir.

Çevirmenin bilinçli karar aldığı, ancak aynı örnek içerisinde sadece erek ya da sadece kaynak kültür odaklı olarak değerlendirilemeyecek seçimleri de metinde mevcuttur. Çevirmenin erek odaklı aldığı kararlar bilinçli çevirmen kararları olarak karşımıza çıkmaktayken, kaynak dilin erek dil üzerindeki müdahalesinden doğan ve kaynak odaklı bir yaklaşımı işaret eden eşzamanlı kararlar ise çevirmenin dil kullanımında tutarsızlık sergilediğini gösterir niteliktedir.

Son olarak, bu çalışmada betimlenen ancak erek ya da kaynak odaklı olarak değerlendirilemeyen örnekler söz konusu olmuştur. Erek metinde yapılan ekleme ve eksiltmelerin dizgesel olmadığı, yeni ve eski dil kullanımının bir arada bulunduğu ve hem yazarın hem de çevirmenin sesinin erek dile ve metne yansıdığı, erek dildeki sözcük seçimlerinin metinde anlamsal kaymalara yol açtığı ve çevirmenin anlam aktarımında sorun yaşadığı durumlar tespit edilmiştir. Bu başlıklar altında incelenen örneklerden yola çıkarak, çeviride birtakım tutarsızlıklar ve sorunlarla karşılaşmıştır. Bununla birlikte, söz konusu örnekler bilinçli çeviri ve çevirmen kararlarına işaret etmemekte, bu çalışmada benimsenen nesnel yaklaşım çerçevesinde çeviride hâkim normlara ilişkin araştırmacıya yeterli veri sunmamaktadır.

Bütün bu verilerin ışığında, çeviri üründen hareketle yapılan inceleme neticesinde, çevirmenin bilinçli olarak aldığı kararların ağırlıklı olarak erek kültür odaklı kararlar olduğu sonucuna varılmaktadır. Kaynak kültür odaklı kararların varlığı, Toury'nin de belirttiği gibi çeviri sürecinde alınan her kararın genel tercihe uymasının gerekli olmadığını destekler niteliktedir. İncelemeye esas teşkil eden örneklerden de görüldüğü üzere erek kültür odaklı alınan kararların nicelik olarak fazlaca oluşu, normlar ışığında “kabul edilebilir” bir çeviri yapıldığı sonucunu doğrulamaktadır. Bununla birlikte, çevirmenin aldığı kararlardaki tutarsızlığın ve bilhassa dil düzeyi konusunda iki metin arasında ortaya çıkan uyumsuzlukların –her ne kadar olumsuz olsa da– temel sebebinin, bu türdeki çevirilerde erek dizgede çevirmene sağlanan serbestliğin bir yansıması olduğu düşünülebilir.

## Kaynakça

- Adair, Gilbert (2006). *The Act of Roger Murgatroyd*. London: Faber and Faber.
- Adair, Gilbert (2010). *Şenlikli Bir Cinayet*. Çev. Emrah İmre. İstanbul: YKY.
- Aytekin, Elvan (2021). *Dünya Edebiyatı Tercüme Sahasında Polisiye Roman: Mickey Spillane'in ve Kemal Tahir'in Mike Hammer Romanlarıyla Amerikan ve Türk Edebiyatları Arasında Bir Karşılaştırma*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi.
- Bengi Öner, Işın (1999). *Çeviri Bir Süreçtir... Ya Çeviribilim?* İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Duran, Zeliha (2020). “Estudio en Lila’ Romanında İspanyol Toplumunu ve Kadın”. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 6: 83-98.
- Ece, Ayşe (2008). “Çeviri Eleştirisinde Yaklaşımlar”. *Çeviri Seçkisi I: Çeviriyi Düşünenler*. Haz. Mehmet Rifat. İstanbul: Sel Yayıncılık, 137-147.
- Even-Zohar, Itamar (1978/1990). “The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem”. *The Translation Studies Reader* (2000). Ed. Lawrence Venuti. London: Routledge, 192-197.
- Holmes, James S. (1972). “The Name and Nature of Translation Studies”. *The Translation Studies Reader* (2000). Ed. Lawrence Venuti. London: Routledge, 172-185.
- Newmark, Peter (1988). *A Textbook of Translation*. New York & London: Prentice-Hall.
- Popovič, Anton (1970). “The Concept of Shift of Expression in Translation Analysis”. *The Nature of Translation*. Ed. James S. Holmes. Bratislava: Publishing House of the Slovak Academy of Sciences, 78-87.
- Reiss, Katharina (2014). *Translation Criticism—The Potentials and Limitations: Categories and Criteria for Translation Quality Assessment*. Trans. Erroll F. Rhodes. London & New York: Routledge.
- Şahin, Seval (2017). *Cinai Meseleler: Osmanlı-Türk Polisiye Edebiyatında Biçim ve İdeoloji (1884-1928)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Snell-Hornby, Mary (2006). *The Turns of Translation Studies: New Paradigms or Shifting Viewpoints?* Philadelphia: John Benjamins Pub. Co.
- Toury, Gideon (1978/1995). “The Nature and Role of Norms in Translation”. *The Translation Studies Reader* (2000). Ed. Lawrence Venuti. London: Routledge, 198-211.

Toury, Gideon (1995). *Descriptive Translation Studies—and Beyond*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Urgan, Mina (2010). *İngiliz Edebiyatı Tarihi, C.4*. İstanbul: YKY.

URL-1: <http://www.telegraph.co.uk/news/obituaries/culture-obituaries/books-obituaries/9031191/Gilbert-Adair.html> (Erişim: 30.11.2015).

URL-2: <http://www.theguardian.com/books/2006/nov/11/crime.agatha-christie> (Erişim: 30.11.2015).

URL-3: <http://authors-translators.blogspot.com.tr/2014/05/emrah-imre-and-his-authors.html> (Erişim: 29.10.2021).

URL-4: <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/polisiye-roman-hafiyesi-39273806> (Erişim: 27.01.2022).

Üyepazarıcı, Erol (2008). *Korkmayınız Mister Sherlock Holmes! Türkiye’de Polisiye Romanın 125 Yıllık Öyküsü (1881-2006), C.1*. İstanbul: Oğlak Yayıncılık.

Van den Broeck, Raymond (1985/2014). “Second Thoughts on Translation Criticism, A Model of its Analytic Function”. *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*. Ed. Theo Hermans. New York: Routledge, 54-62.

Venuti, Lawrence (2008). *The Translator’s Invisibility: A History of Translation*. London & New York: Routledge.

Yaman, Büşra (2018). “Antoine Berman’in Çeviri Eleştirisi Modelinin ‘A Turkish Woman’s European Impressions’ Başlıklı Kitabın Türkçe Çevirisine Uygulanması”. *Mediterranean Journal of Humanities*, 8(1): 431-446.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

**Etik Kurul Belgesi:** Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

**Çıkar Çatışması Beyanı:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

*The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:*

**Ethics Committee Approval:** *Ethics committee approval is not required for this study.*

**Declaration of Conflicting Interests:** *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



## TELEVİZYON DİZİLERİNİN ORTADOĞU'DA İNŞA ETTİĞİ TÜRKİYE İMAJI: AFGANİSTAN ÜZERİNE BİR ALAN ARAŞTIRMASI

The Image of Turkey Constructed by Television Series in the Middle East: A  
Field Study on Afghanistan

Hülya ÖZKAN RIGIDERAKHSHAN\*

### ÖZ

Kültürel etkileşim ve uluslararası düzeyde ulusal algının inşa edilmesinde kitle iletişim araçları önemli bir rol oynamaktadır. Bu çalışmada, Ortadoğu ülkelerinde popüler hale gelen Türk televizyon dizilerinin inşa ettiği Türkiye algısı ve söz konusu dizilerin izlenme nedenleri araştırılmıştır. Ortadoğu ülkelerinden örneklem olarak seçilen Afganistan'dan izleyicilere dizilerin oluşturduğu kültürel etkileşimi ortaya koymak ve dizilerin inşa ettiği Türkiye algısını/imagını açığa çıkarmaya yönelik sorular yöneltilmiştir. İzleyici görüşlerinin niteliksel veriler elde etmek amacıyla yarı yapılandırılmış mülakat soruları aracılığı ile tespit edilmesi amaçlanmıştır. İzleyicilerin Türk televizyon dizilerini izleme alışkanlıkları, dizilerin izleyicileri nasıl, neden ve ne yönde etkilediği çözümlenmeye çalışılmıştır. Kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı temel alınarak yapılan bu çalışmada, televizyon dizilerini izleyen 18 yaşından büyük Afganistanlı 22 katılımcı ile yüz yüze ve online görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Ayrıca özellikle son 10 yıldır giderek artan bir izlenme oranına sahip olan televizyon dizilerinin potansiyel bir yumuşak güç stratejisi oluşturmadaki rolüne odaklanılmıştır. Görüşmelerden elde edilen veriler televizyon dizilerinin Afganistanlı izleyiciler nezdinde diğer Ortadoğu ülkelerinden farklı bir Türkiye imajı inşa ettiğini ortaya koymaktadır. Osmanlı ve Selçuklu tarihini konu alan dizilere dair olumlu görüş bildirilirken; aşk, romantik komedi, dram dizilerinde yer verilen aile yapıları, kadın-erkek ilişkilerine yönelik ise olumsuz bir yaklaşım sergilendiği saptanmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Türk televizyon dizileri, Ortadoğu'da Türkiye imajı, Afganistan Türkiye ilişkileri, diziler, yumuşak güç.

### ABSTRACT

Mass media play a critical role in cultural interaction and building national perception at the international level. In this study, the perception of Turkey built by the Turkish television series that has become popular in the Middle East countries and

\* Dr. Öğr. Üyesi. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Medya ve İletişim Bölümü, Ankara/Türkiye. E-posta: hulya.ozkan@asbu.edu.tr. ORCID: 0000-0003-4827-664X.

the reasons for watching the said series has been investigated. Selected as a sample from the Middle East countries; Questions were asked to the viewers from Afghanistan to reveal the cultural interaction created by the TV series and to reveal the perception/image of Turkey built by the TV series. It is aimed to determine the views of the audience through semi-structured interview questions in order to obtain qualitative data. It has been tried to analyze the watching habits of the Turkish television series, how, why, and in what way the TV series affect the audience. In this research, based on the uses and gratifications approach, face-to-face and online interviews were conducted with 22 Afghan participants over the age of 18 who watch television series. In addition, the role of Turkish television series, which has been increasing in popularity for the last 10 years, in creating a potential soft power strategy has been focused on. The data obtained from the interviews reveal that the television series has built a different image of Turkey for the Afghan audience than other Middle Eastern countries. While positive opinions were expressed about the TV series about Ottoman and Seljuk history; It has been determined that there is a negative approach towards family structures and woman-man relationships in love, romantic comedy, and drama series.

**Keywords:** Turkish TV series, image of Turkey in the Middle East, Afghanistan Turkey relations, TV series, soft power.

## **Giriş**

Türk televizyon dizileri özellikle son on yıldır Ortadoğu ülkelerinde yoğun olarak izlenen dizilerin başında gelmektedir. Diziler Türkiye'nin bölgede sosyokültürel olarak tanınmasında, ülkeyi ziyaret eden turist sayısının artmasında, bölge halklarıyla tarihi bir bağın oluşturulmasında etkili olmuştur. Bu çalışmada Türk televizyon dizilerinin Ortadoğu ülkelerindeki izleyici kitle tarafından neden izlendiği ve dizilerin inşa ettiği Türkiye imajı üzerinde durulmuştur. Türkiye ile Afganistan arasındaki tarihsel, dini ve kültürel yakınlık iki ülke arasındaki ortak paydayı oluşturmakla birlikte; Türkiye yerli televizyon dizilerinin Afganistan'da takip edilmesine zemin hazırlayan unsurların başında geldiği düşünülmektedir. Yapılan araştırmalarda elde edilen veriler de Türk televizyon dizilerinin Afganistan halkı tarafından sıklıkla izlenen diziler olduğunu ortaya koymuştur.

Afganistan televizyon kanalları incelendiğinde yer verilen dizilerin büyük bir çoğunluğunu yabancı dizilerin oluşturduğu ve Afganistan yerli dizilerinin az sayıda yayınlandığı görülmektedir. İnternetin yoğun olarak kullanılmaya başlanmasıyla birlikte ise televizyon dizilerinin diğer dijital platformlar aracılığı ile takip edilmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Yabancı televizyon dizileri sıklıkla izlenmekle birlikte, dizi seçiminde Afganistanlı izleyicilerle-

rin belli hassasiyetler taşıdıkları bilinmektedir. Bu yönüyle kendi kültürel ve dini değerlerine uygun, aile yapısına zarar vermeyecek içerikleri tercih eden Afganistanlı izleyiciler açısından Türkiye yerli dizilerinin oluşturduğu etkinin incelenmesi önem taşımaktadır. Türkiye yerli dizilerinin Ortadoğu ülkelerinde izleyici kitlenin izleme motivasyonlarının başında; dizilerde sunulan birbirinden farklı hayat tarzları, aşk ve romantik hikayeler, sunulan kahraman imgeleri, kadının temsili ve özgürlüğü, oyuncuların yakışıklı ya da güzel olmaları, ortak gelenekler ve inançlar, çekici mekanlar, dizilerin teknik formatı ve kalitesi gibi faktörler gelmektedir.

Bu araştırmanın amacı Afganistan'da Türk televizyon dizilerini izleyenlerin izleme motivasyonlarını tespit etmek ve bu dizilerin Afganistanlıların zihninde inşa ettiği Türkiye imajını saptamaktır. İzleyici görüşleri yarı yapılandırılmış mülakat soruları aracılığı ile tespit edilmeye çalışılmıştır. İzleyicilerin Türk televizyon dizilerini izleme alışkanlıkları, dizilerin izleyicileri nasıl, neden ve ne yönde etkilediği çözümlenmiştir. Kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı temel alınarak yapılan bu araştırma kapsamında Türk televizyon dizilerini izleyen 18 yaşından büyük Afganistanlı 22 katılımcı ile yüz yüze ve online görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Ayrıca Türk televizyon dizilerinin potansiyel bir yumuşak güç stratejisi oluşturmadaki rolüne ve dizilerin inşa ettiği Türkiye algısına odaklanılmıştır. Çalışma için etik kurul belgesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörlüğü, Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları ve Bilimsel Yayın Etik Kurulu tarafından verilmiştir (Tarih: 03.08.2021, Karar No: 14022).

### **Ortadoğu Ülkelerinin Türk Televizyon Dizilerine Yaklaşımı**

Türk televizyon dizilerine ilgi Ortadoğu ülkeleri başta olmak üzere dünyanın çeşitli ülkelerinde artarak devam etmektedir. Özellikle komşu ülkeler başta olmak üzere izleyiciler üzerinde bıraktığı etki itibarıyla “yumuşak güç” stratejisi olarak değerlendirilen diziler, medya araştırmacıları kadar uluslararası ilişkiler araştırmacılarının da ilgi odağı olmuştur. Yumuşak gücün etkisine dikkat çeken Nye'e göre yumuşak güç, ideolojik ve kültürel araçlar vasıtasıyla bir gündem oluşturup ekonomik ve askeri gücün aksine son derece uysal bir biçimde etkilemek istenilen tarafı cezbetme yetisine sahiptir (Nye, 2002: 6-7). Türkiye özellikle son 10 yıldır giderek artan bir biçimde kültürel girişimler, insani yardım, arabuluculuk faaliyetleri gibi çeşitli alanlarda çok yönlü kamu diplomasisi stratejilerine başvurarak küresel pazarda aktif bir güç olmaya başlamıştır (Çevik, 2014: 100). Türkiye bölgedeki tarihsel hinterlandına yeni bir dalgayla “yumuşak güç” olarak diziler aracılığıyla kültürel ve tarihsel hafızayı gündeme getirerek nüfuz etmeyi amaçlamakta-

dır (Deniz, 2010: 52). Bu etki ilk dönemlerde özel kanalların kendi yapımları olan diziler aracılığı ile gündeme gelmiş olup kamu diplomasisi hususunda planlanan bir strateji olmasa da son yıllarda TRT'nin Osmanlı ve Selçuklu tarihine ilişkin ekrana taşıdığı diziler önemli birer yumuşak güç unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ortadoğu ülkelerinde yapılan araştırmalara göre, bölge ülkelerde yaşayan insanların %74 en az bir defa bir Türk dizisini izlemiştir. Araştırma sonuçlarına göre bölge halklarının zihninde Türkiye'nin olumlu bir imaja sahip olduğu ve bu algının olumlu yönde artış gösterdiği saptanmıştır (Benli Altunışık, 2010: 11). Araştırma sonuçlarından da anlaşılacağı üzere Türk televizyon dizileri yalnızca ekonomik gelir açısından değil, aynı zamanda yayınladıkları ülkelerde Türkiye'nin tarihsel ve kültürel olarak da tanıtılmasına katkı sunmaktadır. Bu tanıtım başarılı bir biçimde yapıldığı takdirde ise Türkiye'ye dair olumlu yaklaşımın bir sonucu olarak ülkeye hem yatırım hem de turist çekilebilmektedir (Kuyucu, 2014: 111). Türkiye'nin bölge ülkeleri ile ilişkileri değiştikçe hükümetlerin Türkiye'nin diziler aracılığı ile yükselen yumuşak gücüne karşı tutumu da değişkenlik göstermiştir. Örneğin Mısır'ın eski Cumhurbaşkanı Muhammed Mursi ve hükümetinin darbe ile devrilmesi olayında Türkiye'nin darbe karşıtı bit tutum sergilemesi nedeniyle Türk televizyon dizilerinin Mısır'da yayınlanması yasaklanmıştır. Alhayat ve Alnahar gibi Mısır'ın önde gelen televizyon kanalları 2013 yılında Türk televizyon dizilerinin yayınını durdurmuştur. Suudi Arabistan ile ilişkilerin bozulmaya başlamasıyla Türk televizyon dizileri, Suudi kanallarından da kaldırılmıştır (URL-1). Ortadoğu ülkelerinde Türk televizyon dizilerinin diğer ülke dizilerine kıyasla daha fazla ilgi görüyor olmasının başlıca nedenleri bölge ülkeleri ile Türkiye'nin tarihsel bir bağa sahip olmaları, Türkiye ile kültürel, dinsel ve coğrafi bir yakınlık taşımalarıdır. Dizilerdeki doğu batı kültürünün sentezi de izleyici kitle açısından ilgi çekici kılmaktadır.

### **Kullanımlar ve Doymalar Kuramı**

Medyanın insanlar üzerindeki etkilerini kitle iletişim aracını merkeze alarak inceleyen etki araştırmaları; hipodermik iğne, 2. Dünya Savaşı'ndaki propaganda araştırmaları, kısa vadeli etki araştırmaları gibi erken medya çalışmaları iletişim sürecini açıklama hususunda yetersiz kalmıştır. Medya etkilerini incelemek ve daha karmaşık bir sürecin sonucu olarak anlayabilmek noktasında "kullanımlar ve doymalar" (gereksinimler ve doymalar) yaklaşımı alternatif bir bakış açısı sunmuştur (Papacharissi, 2009). Böylelikle sürecin anlamlandırılması için izler kitleyi aktif olarak ele alan ve değerlendiren "kullanımlar ve doymalar yaklaşımı" öne çıkmıştır (Yumlu, 1994:

104-105). Kullanımlar ve doyumlar yaklaşımının kökenleri Laswell'in "kim, hangi medya, nasıl ve hangi etkiyle" modelinde takip edilebilmektedir (Papakharissi, 2009: 137). Ancak literatürdeki yerini alması 1974'te Blumler ve Katz'ın "The Uses of Mass Communication" [Kitle İletişim Kullanımı] başlıklı makalelerinin yayınlanmasıyla mümkün olmuştur. İnsanın içinde bulunduğu psikolojik ve sosyal şartlarla ilintili olarak bir mesaja ihtiyacı olmadıkça en güçlü mesajın bile insanı etkileyemeyeceğini ifade eden Katz, kullanımlar yaklaşımı için şu açıklamayı yapmıştır: "Kullanımlar yaklaşımı, insanların değerleri, çıkarları, ilişkileri ve toplumsal rollerinin baskın olduğunu ve insanların gördükleri ve duyduklarını kendi çıkarlarına göre seçici olarak biçimlendirildiğini varsaymaktadır" (Katz, 1959'dan akt. Itani, 2018: 70).

Kitle iletişim aracının işlevi ve izler kitlenin iletişim sürecindeki etkinliğine yeni bir perspektif sunan kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı ile birlikte kitle iletişim aracının hedef kitleye ne yaptığının yerine hedef kitlenin iletişim aracını nasıl kullandığı, hangi amaçla kullandığı sorusuna odaklanılmıştır (Gökçe, 1993: 108). Teknolojiyi kendi kendine kullanma arzusu gibi ön görülemeyen etkiler de söz konusu olmuştur. Ticari ya da otoriter amaçlar güden ve bunlarla sınırlı kalan bir teknolojinin uzun süreli kullanımıyla birlikte yeterince insanın, birbirinden oldukça farklı niyet ve kullanımları göz önünde bulundurup bulundurmadığı üzerinde dikkatle durulmaktadır. Bu, belirli bir teknoloji kavramının yanı sıra, bir teknolojik determinizmin daha sıradan kavramına verilen kritik cevaptır. Bu yeni kullanımlar, bu zamana kadar onu tanımlanmış olan kullanım ve amaçlar gibi teknolojiye uygundur (Temina, 2019: 36-37). Televizyonun izlenme nedenlerine cevap arayan kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı medya kullanıcılarına odaklanıp, iletişim sürecinde izleyicileri pasif olarak konumlandırmayan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre iletişim sürecinin aktif bir katılımcısı olan izleyici, kendi amaç ve çıkarları doğrultusunda medya seçimlerini yapmaktadır. İzler kitle, medyayı çeşitli gereksinimlerini karşılamak için aktif bir biçimde kullanır (Lull, 2001: 127).

İnsanların sosyal ve bireysel ihtiyaçlarına dikkat çeken kullanımlar ve doyumlar yaklaşımına göre, insanlar bu ihtiyaçlarını karşılayabilmek için söz konusu ihtiyaçlara erişemedikleri durumda bu ihtiyaçları alternatifleri, başka türevleri ile giderme yolunu seçmektedirler. Bu durum doyum arama aşamasında farklı güdüler oluşturur ve böylelikle iletişim araçları farklı nedenlerle kullanılmaya başlanır (Rosengren, 1974: 270). İzler kitlenin iletişim aracındaki deneyimi ile elde ettiği doyum "elde edilen doyum" şeklinde ifade edilirken, medya izleyicisinin iletişim aracını kullanmadan önce araçtan

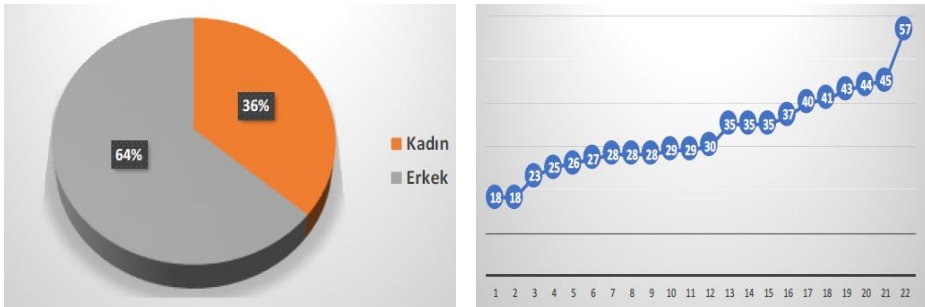


elde etmeyi umduğu doyum ise “aranan doyum” olarak tanımlanmıştır (Quan-Haase & Young, 2010: 351). Bu yaklaşım en temelde kitle iletişim aracını kullanmadan önce aranan doyum ile kitle iletişim aracına maruz kaldıktan sonra elde edilen doyum arasındaki farklılıklara dayanır (Heath & Bryant, 2000: 363).

Yapısal işlevselci paradigmadan filizlenen kullanımlar ve doyumlar kuramına göre, medya bilgi ve etkinin olduğu kadar, eğlence ve oyalamanın da aktörü olmuştur. Hatta sosyal izolasyona maruz kalan bireylerin medyayı (televizyonu), yalnızlık duygularını ve sosyal yoksunluklarını saptırmak veya başka yönlelere çekmek için kullandıkları öne sürülmüştür. Söz konusu durumda bireyler, en sevdikleri televizyon programlarından ve filmlerinden seçtikleri karakterlerle parasosyal olarak da adlandırılan sahte bir ilişki yaratmaktadırlar (Temina, 2019: 36). Özetle kullanımlar ve doyumlar yaklaşımına göre, izler kitleyi oluşturan bireylerin her birinin medya kullanımı farklılık gösterse de bazı motivasyonları tanımlanabilir, izleyici medyayı kendi istek ve ihtiyaçları doğrultusunda aktif olarak kullanır ve izleyiciler kendi amaçlarının farkında olarak duygu ve düşüncelerini bu doğrultuda ifade edip, kitle iletişim araçlarını da aynı amaç doğrultusunda kullanırlar (Williams, 2003’ten akt. Yavuz, 2019: 62).

### **Afganistan’da Türk Televizyon Dizilerinin İzlenme Motivasyonlarının İncelenmesi**

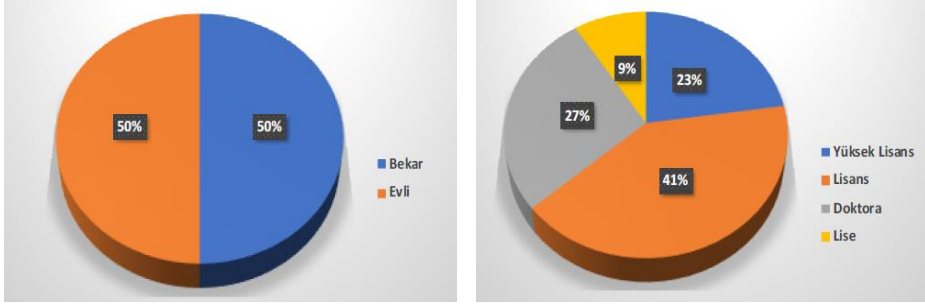
Araştırma kapsamında yüz yüze ve online görüşmeler gerçekleştirilen Türk televizyon dizilerini izleyen Afganistanlı izleyicilere dair demografik bilgiler aşağıdaki gibidir:



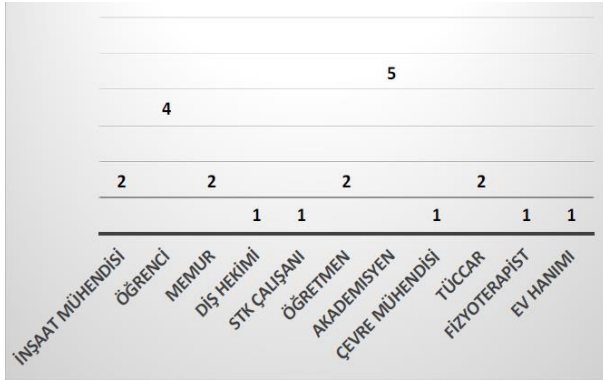
*Grafik 1-2. Cinsiyet Dağılımı, Yaş Dağılımı*

Görüşme gerçekleştirilen izleyicilerin %64’ünü erkek izleyiciler, %36’sını ise kadın izleyiciler oluşturmuştur. Görüşme gerçekleştirilen izleyiciler 18-57 yaş aralığındadırlar. Katılımcıların yaş dağılımı Grafik 2’de gösterilmiştir. Katılımcıların %50’sinin medeni durumu bekar iken, %50’sinin ise evlidir.

Görüşme gerçekleştirilen katılımcıların %41'i lisans mezunu, %27'si doktora mezunu, %23 yüksek lisans mezunu ve %9'u ise lise mezunu olduğu bilgisini paylaşmıştır. Katılımcıların 2'si inşaat mühendisi, 4'ü öğrenci, 2'si memur, 1'i diş hekimi, 1'i sivil toplum kuruluşu çalışanı, 2'si öğretmen, 5'i akademisyen, 1'i çevre mühendisi, 2'si tüccar, 1'i fizyoterapist ve 1'i ise ev hanımı olduğu bilgisini paylaşmıştır.

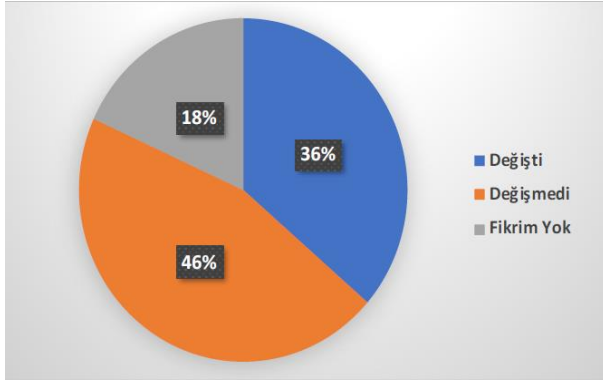


Grafik 3-4. Medeni Hal, Eğitim Durumu



Grafik 5. Katılımcıların Meslekleri

Katılımcıların Türkiye’de bulunma durumlarıyla ilgili olarak “Daha önce Türkiye’de bulundunuz mu?” sorusuna katılımcıların %82’si “Evet”, %18’i ise “Hayır” yanıtını vermiştir. Görüşme gerçekleştirilen katılımcıların %82’si Türkiye’yi eğitim, iş, turistik gezi vb. nedenlerle ziyaret etmiş, %18’i ise Türkiye’yi yalnızca medyadaki temsiller aracılığı ile tanıdıklarını belirtmişlerdir. “Türkiye’ye gitmeden önceki görüşleriniz ile gittikten sonraki görüşleriniz arasında bir değişiklik oldu mu?” sorusunda katılımcıların %46’sı görüşlerinin değişmediğini, %36’sının ise görüşlerinin değiştiğini belirtmişlerdir. “Fikrim yok” yanıtını verenler ise henüz Türkiye’yi ziyaret etmemiş olan katılımcılardır.



Grafik 6. İzleyicilerin Türkiye'yi Ziyaret Ettikten Sonra Türkiye'ye Karşı Görüşlerinde Değişiklik Durumu

“Değişti” şeklinde cevap verenlerin gerekçelerinin başında Türkiye'deki sosyoekonomik yapıyı dizilerin farklı bir biçimde yansıtması gelmektedir. Katılımcıların bir kısmının görüşleri olumlu yönde değişirken, bir kısmının görüşleri ise olumsuz yönde değişmiştir. Türkiye'yi ziyaret ettikten sonra görüşleri olumlu yönde değişen katılımcılardan KK-1'in ifadeleri şu şekildedir: “Gelmeden önce Türkiye'yi hiç bilmiyordum açıkçası. Ama gelince Türkiye'nin misafirperver olduğunu gördüm. Yabancıları seviyorlar genelde. Ben burada lisans ve yüksek lisan okuduğum için ikinci ülkem gibi geliyor bana.” KK-13 ise, “Türkiye'ye gelmeden önce ve geldikten sonraki süreçte fikirlerimde olumlu yönde çok farklılık oluştu. Bir ülkeyi dışardan tanımak ve o ülkeye gelip insanlar ile muhatap olup şehirleri gezerek, kültürünü ve değerlerini yakından tanımak çok farklı.” şeklinde görüş bildirmiştir.

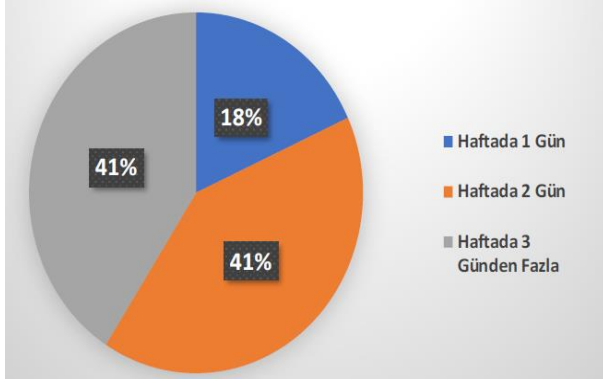
Genellikle Türkiye'nin dizilerde yer alan mekânlar nedeniyle refah düzeyi yüksek bir ülke olduğu algısı hâkimken, bir katılımcı ise Türkiye'yi ilk olarak haber kanallarında gösterilen haberlerdeki görüntülerle tanıdığını ve bu görüntüler nedeniyle Türkiye'de yaşam şartlarının iyi olmadığı yönünde bir algıya sahip olduğunu belirtmiştir. KK-7, görüşlerindeki değişikliği, “Türkiye gelmeden önceki bakış açım Türkiye'deki şartların bu kadar iyi olmadığı yönündeydi. Genelde haberlerde Doğu'yu görüyordum ve Türkiye'nin sadece öyle yerlerden ibaret olduğunu sanıyordum. Ama gelip gördükten sonra çok daha farklı olduğunu fark ettim. Refah seviyesi daha iyiymiş aslında onu gördüm.” şeklindeki sözlerle ifade etmiştir.

Bir diğer dikkat çekici değerlendirme ise Türkiye toplumunun yaşam biçimi ve din-toplum ilişkisine dairdir. Türkiye'ye gelmeden önce dizilerdeki toplumsal yapının genel olarak “dinden uzak” bir toplum olduğunu ve bu görüşlerinin Türkiye'ye geldikten sonra değiştiğini kaynak kişi şöyle açıkla-

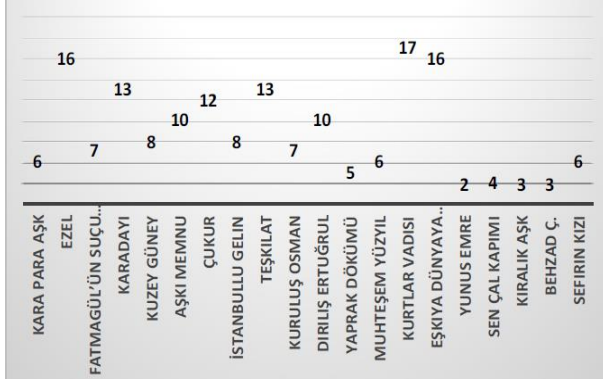
mıştır: “Türkiye’ye gelmeden önce hem dindar hem dinden uzak olan iki farklı kesimden insanların yaşadığını az çok biliyordum fakat Türkiye’ye gelince bunu çok yakından gördüm ve bunun çok ciddi oranda dizilerdekenden farklı olduğunu gördüm.” (KK-8). Dizilerin yansıttığı din-toplum ilişkisine dair görüş bildiren bir diğer katılımcı ise, “Türkiye’ye gitmeden önce İslam’ın sadece Afganistan’da gördüklerim kadarıyla yaşandığını sanıyordum ama Türkiye’ye gittikten sonra anladım ki İslam Afganistan’da yaşanandan çok farklı şekillerde yaşanabiliyor” (KK-9) şeklinde değerlendirmede bulunmuştur.

Türkiye’yi gördükten sonra Türkiye’ye karşı görüşlerim “değişmedi” şeklinde görüş bildirenlerin gerekçelerinin başında ise Türkiye’ye dair okumalar yapmış olmaları ve daha önce Türkiye’nin yalnızca dizilerde gösterildiği gibi bir ülke olmadığını yakın çevrelerinden duymuş olmalarıdır. Kaynak kişi, Türkiye’yi ziyaret ettikten sonra görüşlerinin değişmediğini, “Aslında Türkiye’ye gitmeden önce Türkiye’ye dair çok araştırma yapmıştım ve muhtelif bölgelerine dair bir fikre sahiptim. Herhangi bir önyargı ile gitmedim yani. Tarihini, coğrafyasını, sosyolojisini okumuştum Türkiye’nin. Gittiğimde de pek şaşırmadım.” (KK-14) şeklindeki sözlerle, bir diğer kaynak kişi ise “Fikirlerim pek de değişmedi. Dizilerde bir kısmını görmüştüm. Ne gördüysem zihnimde oluşan neyse karşılaştığım da o oldu.” (KK-16) şeklinde ifade etmiştir.

Dizilerin izlenme sıklığı bağlamında “Türk televizyon dizilerini hangi sıklıkla izliyorsunuz?” sorusuna katılımcıların %82’si haftada iki günün ve üzerinde bir sıklıkla Türk televizyon dizilerini izlediklerini belirtmişlerdir. %18’lik bir kesim haftada bir gün Türk televizyon dizilerini izlerken, bu oranın çalışma şartlarının değişmesi ve dizi izlemek için yeterli zaman bulamamaları nedeniyle geçmişe kıyasla düşüş gösterdiğini belirtmişlerdir. Katılımcıların %64’ü Türk televizyon dizilerini televizyondan (çanak antenler vasıtasıyla) izlediklerini belirtirken, %36’lık bir kesim ise dizileri internet aracılığı ile izlediklerini söylemişlerdir. Katılımcıların büyük bir çoğunluğu (17 katılımcı) *Kurtlar Vadisi*, (16 katılımcı) *Ezel*, (16 katılımcı) *Eşkiya Dünyaya Hükümdar Olmaz*, (13 katılımcı) *Karadayı*, (13 katılımcı) *Teşkilat* ve (12 katılımcı) *Çukur* dizilerini izlediklerini belirtmişlerdir. Ayrıca *Diriliş Ertuğrul*, *Aşk Memnu*, *Kara Para Aşk*, *Fatmagül’ün Suçu Ne*, *Kuzey Güney*, *İstanbul Gelin*, *Kuruluş Osman*, *Yaprak Dökümü*, *Muhteşem Yüzyıl*, *Yunus Emre*, *Sen Çal Kapımı*, *Kiralık Aşk*, *Sefirin Kızı* ve *Behzad Ç.* de en fazla izlenen diziler arasında sıralanmıştır.



Grafik 7. Türk Televizyon Dizilerinin İzleme Sıklığı



Grafik 8. En Fazla İzlenen Diziler

*Kurtlar Vadisi*, *Eşkiya Dünyaya Hükümdar Olmaz*, *Karadayı*, *Teşkilat*, *Çukur*, *Diriliş Ertuğrul*, *Kuruluş Osman* gibi dizileri daha çok erkek katılımcılar/izleyiciler izlemeyi tercih ederken; *Aşkî Memnu*, *Kara Para Aşk*, *Fatmagül'ün Suçu Ne*, *Kuzey Güney*, *İstanbullu Gelin*, *Yaprak Dökümü*, *Muhteşem Yüzyıl*, *Sen Çal Kapımı*, *Kiralık Aşk* ve *Sefirin Kızı* gibi dizileri ise yoğun olarak kadın katılımcılar izlediklerini ifade etmişlerdir. Katılımcıların büyük bir çoğunluğunun izlediği dizilerin başında *Kurtlar Vadisi* dizisinin geldiği görülmektedir. Daha önce yapılan bir araştırmada özellikle *Kurtlar Vadisi* dizisinin Afgan halkı tarafından neden bu kadar ilgiyle takip edildiği sorusuna yanıt aranmış ve araştırmadan elde edilen veriler Afgan halkının içinde bulunduğu şiddet ve savaş ortamının ve ülkeyi bu durumdan kurtaracak bir kahramana ihtiyaç duymalarının diziye olan ilgiyi arttırdığını göstermiştir. Aydos, bu durumu şu şekilde açıklamıştır:

Günümüzde de bu durumun değişmemiş olması Polat Alemdar ve arkadaşlarının masalsi, olağanüstü unsurlar taşıyan mücadelesinin kendileri için örnek ve umut teşkil etmesine neden olmuştur.

Modern anlatılarda kullanılan sözlü kültür ürünlerinin kod ve yapıları, kabile toplumlarında olduğu gibi günümüz dünyasında da halkın içinde bulunduğu koşulları anlamlandırması, zorluklara direnme ve tahammül etmesi noktasında işlev görmektedir (Aydos, 2019).

Afganistanlı izleyiciler benzer tutumu *Çukur* dizisi için de sergilemişlerdir. *Çukur* dizisinde dizideki karakterlerin özellikle uyuşturucu kullanımına karşı olması ve yoksullukla mücadele edilmesi, birlikte zorluklara direnme gibi faktörler Afganistanlı izleyiciler nezdinde dizi karakterleri ile duygusal bir bağ kurulmasına zemin hazırlamıştır. Kaynak kişilerden biri, *Çukur* dizisini izleme nedenini şöyle açıklamıştır: “*Çukur*’u güçsüzlere yardımın ön plana çıkarıldığı bir dizi olduğu için severek izliyorum. *Çukur*’da para topluyor kahraman, insan topluyor çevresine. Gençlere uyuşturucu gibi şeyler satmayan karakterlere yer verdiği için de *Çukur* dizisi hoşuma gidiyor.” (KK-20). Katılımcıların ifadelerinden de görüldüğü üzere televizyon ve diziler aracılığı ile medya sahip olduğu merkezi rol ile sürekli olarak yeni mitler, kahramanlar üretmektedir. *Çukur* dizisi hem Afganistan’da hem de İran’ın Afganistan sınırına yakın pek çok bölgesinde geniş bir kitle tarafından izlenmekte ve dizi izleyici kitle üzerinde oldukça etkili olmaktadır. Hatta birçok mekân ismi *Çukur* olarak değiştirilmiştir. Görsel 1 ve Görsel 2’de yer verildiği üzere Zahedan’da (İran-Afganistan sınırında bir şehir) *Çukur* adı çeşitli mekanların ismi olarak kullanılmaya başlanmıştır.



Görsel 1-2. *Çukur* Dizisinin İsmi Verildiği Bir Dükkân ve Kafe-Lokanta (Zahedan, 27 Haziran 2021, 2 Ağustos 2021, Yazar Arşivi)

Grafik 8’deki veriler Afganistanlı izleyiciler arasında dizi izleme hususunda cinsiyet faktörünün izlenen dizilerin türü açısından son derece belirleyici olduğunun göstermektedir. Erkek katılımcılar daha çok tarihi dizileri ve mafya dizilerini izlemeyi tercih ederken, kadın katılımcılar ise dram, aşk, romantik komedi türündeki dizileri izlemeyi tercih etmektedirler. Katılımcı-

lardan KK-3 ise dizi tercihlerinde oyuncuların etkili olduğunu şu ifadelerle dile getirmiştir “Dizileri izliyorum ve çok seviyorum. İlk başta *Kurtlar Vadisi Pusu* vardı onu izledim. Ezel’i izledim bilirsiniz Kenan İmirzalıoğlu oynuyordu. *Karadayı*’yı izledim. Yine Kenan İmirzalıoğlu oynuyordu. Bence çok iyi bir oyuncu.”

### Türk Televizyon Dizilerinin İzlenme Nedenleri

Katılımcıların Türk televizyon dizilerini izleme nedenlerinin başında “Türkçe öğrenmek”, “tarihi öğrenmek”, “dizilerin ilgi çekici olması”, “güzel vakit geçirmek”, “oyuncular” gibi faktörler gelmektedir. Türkiye’ye eğitim amaçlı gelen katılımcılar “Türkçe öğrenmek” için dizi izlemeyi tercih ederken, tarihi dizileri izlemeyi tercih eden katılımcılar ise bu dizileri “tarihi öğrenmek” için izlediklerini belirtmişlerdir. Katılımcıların dizi izleme nedenleri arasındaki farklılıkta cinsiyetin belirleyici bir faktör olduğu da anlaşılmaktadır. Erkek katılımcılar tarihi konu alan dizileri tarihi öğrenmek için izlemeyi tercih ederken, kadın katılımcılar ise dizileri güzel zaman geçirmek, dizilerdeki oyuncular ve dizileri ilgi çekici buldukları için izlediklerini ifade etmişlerdir. Tarihi dizilere ilgi duyan katılımcılar bu dizileri izleme nedenlerini şöyle açıklamışlardır: “Bu dizileri tarihi ilgim ve tarihi öğrenmek için izliyorum ve Türkçeyi unutmamak için de izliyorum tabi. Farklı bir kültürü, özellikle Osmanlı tarihini öğrenmek amacıyla izliyorum bu dizileri” (KK-13). “Aslında ilk geldiğim zamanlar (Türkiye’ye) Türkçe öğrenmek için komedi filmleri izledim, Kemal Sunal filmleri, *Hababam Sınıfı* gibi filmler izledim. Dizileri buradaki hayatın nasıl olduğunu öğrenmek için de izliyordum. Bazen de boş kalınca izliyordum ama daha çok Türkçe öğrenmek yerine hayatı öğrenmek için izliyordum” (KK-20). *Çukur* dizisini izleyen katılımcılardan biri *Çukur*’u izleme nedenini “*Çukur*’u güçsüzlere yardımın ön plana çıkarıldığı bir dizi olduğu için severek izliyorum. *Çukur*’da para toplamıyor kahraman, insan topluyor çevresine. Gençlere uyuşturucu gibi şeyler satmayan karakterlere yer verdiği için de *Çukur* dizisi hoşuma gidiyor.” (KK-3) sözleriyle açıklamıştır. Kadın katılımcıların dizi izleme nedenlerini dile getirdikleri ifadeler şu şekildedir: “Türk dizileri hoşuma gidiyor. Bu yüzden izliyorum. Senaryolar da hoşuma gidiyor” (KK-7). “Bir Türk arkadaşım tavsiye etmişti. Hem Türkçemi geliştiririm hem de güzel vakit geçirmek, eğlenmek düşüncesiyle izlerim” (KK-21).

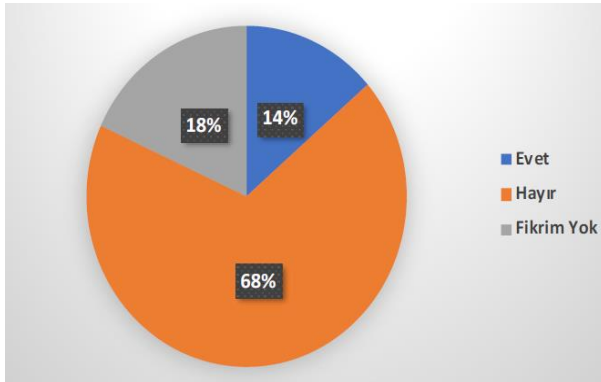
Katılımcıların aktarımlarından da anlaşıldığı üzere izleyiciler dizileri olumsuz düşüncelerden bir tür kaçış alanı olarak görürken, ruh hallerini düzeltmek ve zaman geçirmek için de izlemektedirler. Dolayısıyla aranan doyumlar ile toplumsal olarak belirlenen bağımlılığın ortak noktada buluşması



aslında kitle iletişim araçlarının etkilerini üretmektedir (Ruggiero, 2000: 9). Aşağıda sıralanan izleyici ifadeleri de Katz ve Foulkes'in medyanın kullanımı hususunda aranan doyumu açıklamada yer verdikleri "kaçış" kavramsal-laştırmasına (Katz & Foulkes, 1962) örnek teşkil etmektedir: "Çok ilgi çekici hem kafam dağılıyor. Oyuncularını seviyorum, bu sebeple izliyorum" (KK-12). "Dizileri izlememin en önemli nedeni ilgi çekici olmaları. Hikâyeleri ilgi çekici oldu benim için. Bazen oyuncular... Hatta bazı dizileri sırf oyuncuları için izledim, mesela Kenan İmirzalıoğlu için" (KK-4). "Daha çok eğlenmek ve vakit geçirmek için izliyorum bu dizileri. Oyuncularını da seviyorum" (KK-16). Benzer şekilde yine izleyicilerin ifadelerinden anlaşıldığı üzere Wright'ın (1960) işaret ettiği gibi, izler kitle medyayı yerine getirmesi beklenen işlev için, örneğin eğlence (izleyiciye bir süreliğine de olsa sorunlarından kaçış imkânı verdiği ve eğlendirdiği için) işlevinden faydalanmak için dizileri izlemeyi tercih etmektedirler.

#### Diziler Türkiye'yi Yansıtıyor mu?

Dizilerin Türkiye'deki yaşamı gerçekte yansıtıp yansıtmadığı sorusuna katılımcıların %68'i dizilerin Türkiye'yi yansıtmadığı yönünde görüş bildirirken, %14'ü dizilerin Türkiye'yi yansıttığını ve %18'lik bir kesim ise bu hususta bir fikirlerinin olmadığını belirtmişlerdir. "Fikrim yok" şeklinde görüş bildirenler Türkiye'yi henüz ziyaret etmemiş olan katılımcılardan oluşmaktadır.



Grafik 9. Diziler Türkiye'yi Yansıtıyor mu?

KK-2, dizilerin Türkiye'yi, Türkiye'deki yaşamı yansıtmadığını şu sözler ile ifade etmiştir: "Dizileri izlerken Türkiye'nin yaşamak için çok güzel bir yer olduğunu düşünüyordum. İyi iş imkânlarının olduğu bir yer sanıyordum. İnsanların yabancılara yardım ettiğini, destek olduğunu düşünürdüm. Misafir yabancılara saygı gösterdiklerini zannediyordum. Misafirperver olduklarını düşünüyordum. Oysa Türkiye'de bir iki yıl yaşamaya başladıktan sonra an-



ladım ki dizilerde gösterilenler ile hiçbir ilgisi yok.” Benzer görüşü KK-22 de “dizilerde yansıtılan ile gerçek hayatın, kültürün birbiriyle hiçbir ilgisi yok” sözleri ile desteklemiştir. Aynı şekilde KK-4 ise görüşlerini sözlerle dile getirmiştir: “Gerçek hayat ile dizilerde gösterilen birbirinden çok farklı. Dizilerdeki yaşam standardı çok farklı gösteriliyor. Oysa gerçekte yaşanan bambaşka bir dünya. Diziler üzerinden Türkiye’deki yaşama dair önyargıya sahip olanlar gerçeğe yüzleştiklerinde ciddi bir hayal kırıklığı yaşayacaklardır.”

### **Dizilerde Aktarılan Sosyokültürel ve Sosyoekonomik Yapı**

Dizilerin Türkiye’ye dair izleyiciler nezdinde inşa ettiği sosyokültürel ve sosyoekonomik yapıyı tespit etmek için katılımcılara yöneltilen “Diziler Türkiye’deki sosyokültürel, sosyoekonomik yapıyı yansıtıyor mu?” şeklindeki soruya katılımcıların %80’i dizilerde yer verilen sosyokültürel ve sosyoekonomik yapının Türkiye’yi büyük oranda yansıtmadığını belirtmişlerdir. Dizilerdeki yaşam standartlarının Türkiye’yi yansıtmadığını ifade eden KK-5, “Sosyokültürel ve ekonomik yapı hususunda kesinlikle ülkenin içinde bulunduğu durumu yansıtmıyor diziler. Sanki Türkiye’de herkes holding sahibi ve son model araçlara biniyormuş gibi algı oluşturuluyor. Gerçekçi değil yani, bunu söylemeliyim.” değerlendirmesinde bulunmuştur. Benzer görüşü KK-9 şu sözler ile ifade etmiştir: “Dizilerde gösterilen sosyoekonomik durumun Türkiye gerçeği ile hiçbir ilgisi yok. Çok yüksek gelirlili insanların yaşadığı bir ülke gibi gösteriliyor fakat bu insanların sayısı çok çok az. Türkiye’nin gerçeğini göremezsiniz bu dizilerde.” “Türk dizilerinde gördüğüm hayatla gerçekteki Türkiye’de yaşananlar arasında hiçbir ilgi yok.” diyen KK-12, “Dizilerde her şey dört dörtlük, çok güzel hayatlar yaşanıyor gibi gösteriliyor fakat gerçekten öyle değil. Benim çok Türk arkadaşım var. İnsanlar zor geçiniyorlar. Dizilerdeki hayat ile normal yaşantı çok farklı.” şeklinde görüş bildirmiştir. Dizilerde sıklıkla yer verilen lüks yaşantı ve şatafata dikkat çeken KK-6, söz konusu tablonun Türkiye’yi yansıtmadığını şu sözler ile belirtmiştir: “Sosyokültürel ve ekonomik düzeyi kesinlikle olduğundan farklı gösteriyor. Dizilerde gördüğünüz evler o evlerin içindeki lüks eşyalar, yemyeşil alanlar falan çok yani. Dizilerde gördüğümüzden daha farklı bir dünya var Türkiye’de. Dizilerde izlediğim şey abartı. İnsanların yaşam standartları içinde buldukları lüks fazla abartılmış şekilde gösteriliyor.”

Dizilerin Türkiye’ye turist çekmek için araçsallaştırıldığını ve bu amaçla dizilerin özellikle belli şehir ve bölgelerde çekildiğini ileri süren KK-11 ise dizilerin Türkiye’deki kültürün bir taşıyıcısı olmadığını ve Türkiye’deki kültürü yansıtmadığını, “Türk televizyon dizilerinin Türkiye’deki kültürü yansıtmak gibi bir derdi yok önceliklerinin ticari kaygılar olduğunu düşünüyorum. Yer

verilen sosyoekonomik- sosyokültürel yapılar Türkiye’de yüzde beşlik bir kesimi yansıtıyor sadece. Geriye kalan büyük çoğunluk ile bir ilgisi yok. Türkiye toplumu böyle bir toplum değil.” sözleriyle ifade etmiştir. Bir başka kaynak kişi, “Dizilerden edindiğim izlenime göre Türkiye çok zengin bir ülke. Türkiye’de fakir kimse yok sanki.” (KK-12) şeklindeki sözleriyle dizilerde sıklıkla yer verilen lüks yaşantıyı eleştirirken, KK-15 ise dizilerin inşa ettiği sosyokültürel algıya ilişkin şunları söylemiştir: “Türkiye dizilerden izlediğim, gördüğüm kadarıyla aralarında uçurum olan iki farklı toplumsal tabakadan oluşuyor gibi. Ya çok zenginler ya da çok fakirler... Türkiye’de aynen böyle değil mi? Ve biraz fazla modernleşmeye çalışan bir ülke gibi...”

Katılımcıların değerlendirmelerinden de anlaşıldığı üzere dizilerin aktardığı sosyokültürel ve sosyoekonomik yapının Türkiye’nin toplumsal durumunu aktarması beklenmektedir. İzler kitle dizileri bir eğlence aracı olarak görmenin yanında söz konusu medyanın Türkiye’yi tanıtmaya ve bilgi verme özelliği taşıması gerektiği görüşünde oldukları da ortaya çıkmaktadır. KK-7, Türk televizyon dizilerinin “aşırı laik bir toplum” imajı çizdiğini ve bu tablonun Türkiye’deki toplumu yansıtmadığını, “Türkiye’de toplum genel olarak dindar görünüyor. Ama dizilerde Türkiye toplumu aşırı laik bir toplum yapısına sahipmiş gibi gösteriliyor. Oysa toplum öyle dizilerde yansıtıldığı gibi değil. Dizilerde yer verilen hayatlar Türkiye’nin sosyokültürel ve sosyoekonomik yapısının genelini yansıtmıyor. Çok çok küçük bir kesimin yaşantısını yansıtıyor sadece. Bu yüzde on beşlik kesimini geçmez.” sözleriyle belirtmiştir. KK-5 ise dizilerin Türkiye’de belli kesimlerin yaşam biçimlerini yansıttığını ve “dizilerdeki Türkiye ile gerçek Türkiye” arasında ciddi bir fark olduğunu ifade etmiştir.

Sosyal kimlik açısından özdeşleştirmenin iki önkoşulu söz konusudur. Bu önkoşulun ilki idealleştirmeyi gerektirilirken ikincisi ise paylaşılan özelliklerin bulunmasıdır (Erikson 1968’den akt. Itani, 2018: 84). Bu ilişki, Ortadoğu ülkelerinde Türk televizyon dizilerinin Batılı ülkelerin dizilerine kıyasla neden daha fazla izlendiklerinin nedenini ortaya koymaktadır. Ortadoğu ülkelerindeki izler kitle Türk televizyon dizilerindeki karakterler ile kültürel, tarihsel, dinsel pek çok faktör aracılığı ile bağ kurabilmektedir. Bölge ülkelerinde gerçekleştirilen pek çok araştırma diziler aracılığıyla Türkiye ile aralarında dinsel kimlik üzerinden de bir bağın inşa edildiği sonucunu paylaşmış olmalarına rağmen Afganistanlı izleyiciler için diziler benzer bir bağ oluşturamıştır. Aksine Türkiye’nin dinsel kimliğinin dizilerde göz ardı edildiğine dikkat çekmişlerdir. KK-18’in ifadeleri bu duruma örnek teşkil etmektedir: “Türkiye ile Afganistan arasında tarihi ilişkiler var. Pratikte tabii bilmiyordum, Türki-

ye'yi İslam'ın yaşandığı bir ülke zannediyordum açıkçası. Filistin gibi, İslam ülkeleri gibi bir ülke sanıyordum ama Türkiye'ye gittikten sonra Batılılaşmış bir toplum ile karşılaştım. Elbette İslam'ı yaşayan insanlar var ama Avrupa ülkeleri gibi bir ülke. Bunun tabii pozitif açıdan değerlendirilebilecek yönleri de var. Teknik anlamda gelişmiş bir ülke.”

### **Dizilerde Aile Yapıları ve Kadın-Erkek İlişkilerinin Temsili**

Türk televizyon dizilerindeki aile yapılarına dair görüş bildiren katılımcıların %87'si dizilerin olumsuz bir aile algısı yarattığına dikkat çekmişlerdir. Dizilerdeki aile yapılarının Türkiye'deki aileleri yansıtmadığını ifade eden katılımcılar, dizilerin aile kurumunu değersizleştirdiği yönünde görüş bildirmişlerdir. Ayrıca katılımcıların değerlendirmelerinde dizilerde izleyicilere sunulan aile yapılarının Türkiye toplumunun genel aile yapısını yansıtmadığı yalnızca belli bir sosyoekonomik seviyenin üstündeki ailelerin yaşantılarının ekrana taşındığı görüşü ön plana çıkmaktadır. Dizilerdeki ailelerin genellikle sosyoekonomik seviyesi yüksek olan kesimleri yansıttığına işaret eden KK-7, dizilerdeki aile yapılarına dair, “Aile yapıları bir kesimden diğerine değişiyor zaten. Genelde sosyoekonomik seviyesi yüksek olan insanların hayat tarzları gösteriliyor. Onların aile yapılarını izliyoruz. Diziler beni çok da şaşırtmıyor bu yüzden. Bunlar tabii ki muhafazakâr kesimleri yansıtmıyor. Daha seküler aile yapılarını gösteriyorlar. Toplumun çok azını yansıttığını düşünüyorum.” şeklinde görüş belirtmiştir.

Dizilerde sıklıkla yer verilen aile yapılarının Türkiye toplumunun aile yapısını yansıtmadığını belirten KK-10, “Dizilerde yer verilen aile yapıları Türkiye'nin gerçeğini yansıtmıyor. Türkiye'nin aile yapısı dizilerde gösterildiği gibi değil, bunu biliyorum. Varsa bile çok az bir kesim dizilerdeki gibidir. Bunlar da aşırı Batılılaşmış olan aile yapılarıdır.” değerlendirmesinde bulunurken, ayrıca Türkiye toplumunun aileye değer verme konusunda iyi bir örnek teşkil ettiğini şu sözlerle belirtmiştir: “Türkiye'deki aile yapısının, değerlerinin güçlü olduğunu düşünüyorum. Başka hangi ülkede büyüklerin elinin öpüldüğünü görebilirsiniz. Ama Türkiye toplumunda aile büyüklerine ciddi bir hürmet var. Her ne kadar dizilerde bunu böyle göstermeseler de...” Dizilerdeki kadın-erkek ilişkilerinin, aile yapılarının problemli olduğunu ileri süren KK-6, dizilerin aile kurumuna zarar verdiğini belirtmiş ve “Türkiye'de aile yapısı giderek bozuluyor ama dizilerde gösterilen çok daha kötü bir tablo. Çok ciddi bir problemli gösterim söz konusu. Bir Müslüman toplumdaki aile ferdinin izleyemeyeceği sahneler yer veriliyor. Aileyi çok değersizleştiriyor.” şeklinde değerlendirmede bulunmuştur.

Türk televizyon dizilerinde yer alan müstehcen sahnelere yönelik Afganistanlı izleyiciler olumsuz görüş bildirirken, Ortadoğu'daki diğer ülkelerde yapılan araştırma sonuçlarında da benzer sahnelere yönelik olumsuz tutuma dikkat çekilmiştir. Türk televizyon dizileri bu tür sahnelere yer vermeleri nedeniyle Meksika dizilerine benzetilmiştir. Hatta Türk televizyon dizileri “kamunun ahlakına karşı bir saldırı” şeklinde tanımlanmıştır. Bu sebeple cinsel içerikli sahneler barındıran dizilere sansür uygulanmıştır (Buccianti, 2010: 6-7; URL-2).

Dizilerin aile kurumuna verdiği zarara dikkat çeken bir diğer katılımcı KK-8 ise, “Türk dizilerinde ailenin önemli olmadığını, kadın-erkek ilişkilerinin evlilik öncesi doğuma kadar götürüldüğünü görüyoruz. Diziler evliliğe gerek yok diyor sanki... Çocuğunun babasının kim olduğunu bilemeyecek kadar aileyi yıkan bir hayat tarzına özendiriliyor insanlar.” sözleriyle dizilerin aile kurumunu değersizleştirdiği ve aileye karşı ciddi bir tehdit olduğu görüşünü desteklemiştir. Ailenin değersizleştirildiği ve kadın-erkek ilişkilerinin problemli gösterildiği için özellikle tarihi dizileri izlemeyi tercih ettiğini ifade eden KK-9, tarihi diziler dışındaki diğer dizileri izlememe nedenini şöyle açıklamıştır: “Türk dizilerinde gördüğüm aile yapıları, kadın-erkek ilişkisi bizim ülkemizde olmadığı için halkımız sevmiyor ve çoğu insanın zihninde Türkler hakkında negatif düşünceler hâkim. Ama ben Türkiye toplumunu bildiğim için etkilenmiyorum, dizilerin olumsuz tesirinin farkındayım.” Dizilerdeki aile fertleri arasındaki ilişkiye dair görüş bildiren KK-18, “Aile yapıları konusunda dikkatimi çeken en önemli husus; birbirleri ile rahatlıkla her türlü meseleyi paylaşabiliyor olmalarıdır. Yani biz ailelerimizle Türkiye dizilerindeki gibi rahat bir iletişime sahip değiliz.” değerlendirmesinde bulunurken, kadın-erkek ilişkilerine dair ise “güven eksikliğinin” ön plana çıktığını ve bu sebeple de aile ilişkilerinin, aile kurumunun çok çabuk zarar görebildiğini belirtmiştir.

Dizilerde yer verilen aile yapılarının ve kadın-erkek ilişkilerinin dinsel kimlikleriyle uyuşmadığını belirten katılımcılardan KK-1, “Biz Müslüman olduğumuz için dizilerdeki bazı aile hayatları pek bizim kabul edebileceğimiz, onaylayabileceğimiz türden değil.” sözleriyle dizilere dair olumsuz görüş paylaşmıştır. Benzer yaklaşımı KK-12 de şu sözlerle dile getirmiştir: “Aile yapıları, kültürleri çok tuhaf geliyor. Çiftler çok kolay ayrılabilirler mesela ve çok çabuk, kolay bir şekilde âşık da olabiliyorlar. Ayrıca çok kindar bir toplum gibi. İntikam almak istiyor herkes. Aile yapıları, ilişkileri samimi, yakın değil. Anne-baba ve çocukların ilişkileri genellikle problemli. Yaşlı karakterlerin ilişkileri davranışları bana daha gerçekçi geliyor. Bizim kültürümüze daha yakın geliyor.”

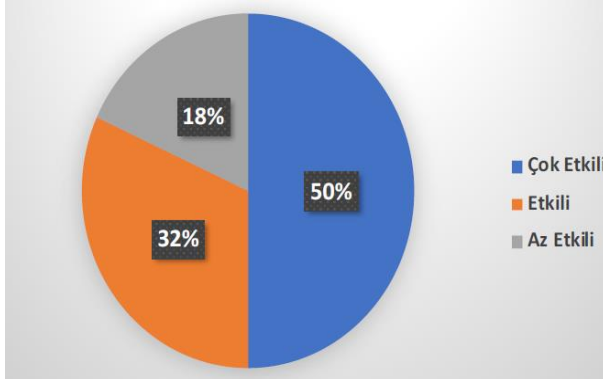
KK-13, dizilerde sosyoekonomik durumu yüksek olmayan çiftlerin ilişkilerinin daha gerçekçi olduğuna işaret ederken, KK-14 ise izlediği dizilerde geleneksel aile yapılarına yer verilmediğini belirtmiş ve dizilerde yer verilen karakterlerin giyim tarzına yönelik, “Türk televizyon dizilerinde dikkatimi çeken bir diğer husus ise ekseriyetle Türkiye’nin Batılılaşmış kesimine yer verilmesidir. Yani geleneksel aile yapılarının ya da Türkiye’nin diğer bölgelerinin yaşam tarzlarına sıklıkla yer verildiğine rastlamadım. Mesela şimdiye kadar başörtülü bir oyuncu göremedim Türk dizilerinde.” değerlendirmesinde bulunmuştur. KK-16, kendi kültürel kodlarına yakın aile yapılarının yer verildiği dizileri izlemekten keyif aldığını ve dizilerdeki aile yapılarına yönelik, “Kadın-erkek ilişkileri, aile yapıları bazı dizilerde farklı biçimlerde yer veriliyor. Mesela Doğu ve Batı kültürünü birlikte görebiliyoruz. Doğu taraflarının gösterildiği aile yapıları bizim kültürümüze sanırım daha yakın. Bu kültürel yapıların yer aldığı diziler daha fazla hoşuma gidiyor. Avrupai yaşam tarzlarının yer verildiği dizileri de farklılıkları görmek için izlemeyi seviyorum açıkçası.” şeklinde görüş bildirmiştir. Katılımcıların ifadelerinden de görüldüğü üzere dizilerdeki hayat tarzları üzerinden Afganistanlı izleyiciler ile Türkiye arasında kültürel bir yakınlık kurulduğunu söylemek mümkün değildir. İzleyiciler Türkiye’yi ziyaret ettiklerinde tecrübe ettikleri kültürün, dizilerde yansıtılan tablonun aksine kendi kültürlerine daha yakın olduğunu belirtmişlerdir.

### **Dizilerin İzleyicilerin Zihnindeki Türkiye Algısına Etkisi**

Türkiye’yi ziyaret etmiş olan katılımcılar için dizilerin zihinlerde inşa ettiği Türkiye algısı etkisini kaybetmiştir. Katılımcılar Türkiye’de yaşadıkları süreçte edindikleri tecrübelerin zihinlerindeki Türkiye imajı açısından daha etkili olduklarının ifade etmişlerdir. Türkiye’yi henüz görmemiş olan katılımcıların Türkiye’ye dair tüm algılarını ise diziler inşa etmiş durumdadır. KK-7, zihnindeki Türkiye imajında Türkiye’deki tecrübelerinin dizilerden daha etkili olduğunu, “Dizileri izledikten sonra görüşlerim pek fazla değişmedi. Zaten toplum içindeyim. Dizilerde bir bakıma toplumun farklı kesimlerini yansıtıyor. Dizilerde gördüklerimi dışarda da görebiliyorum.” şeklinde belirtmiştir.

Türkiye’yi henüz ziyaret etmemiş olan katılımcılar dizilerin zihinlerindeki Türkiye algısındaki etkisini şu sözlerle ifade etmişlerdir: “Türkiye’yi diziler üzerinden tanıyorum. Bana göre dizilerde gördüğüm neyse Türkiye de aslında öyle bir yer. Kültürlerinin dizilerdeki gibi olduğunu düşünüyorum. Sahi Türkiye’de herkes çok mu zengin herkes yalılarda mı oturuyor?” (KK-12). Türkiye’yi ziyaret etmemiş olan katılımcılar, zihinlerindeki Türkiye imajının oluşmasında dizilerin temel kaynak olduğunu belirtmişlerdir. KK-15, dizilerin

etkisini, “Türkiye’ye karşı zihnimde ne var ne yoksa hepsi aslında bu dizilerde gördüklerim üzerinden oluştu.” şeklinde ifade ederken, KK-16 ise söz konusu etkiyi “Türkiye’ye dair bir fikrim yoktu dizileri izlemeden önce ama dizileri izledikten sonra Türkiye’de yaşamın çok güzel olduğunu düşünüyorum. Çünkü güzel bir ülke tasvir ediliyor.” sözleriyle açıklamıştır. Dizilerden edindiği izlenimle Afganistan’a kıyasla Türkiye’nin daha özgürlükçü bir ülke olduğunu belirten KK14, “Dizileri izlediğimde Türkiye’ye dair zihnimde elbette bir imaj oluştu. Türkiye’nin sosyolojisine, kültürüne dair fikirlerim oluştu. Sınırım onların baskıcı kanunları bize nazaran daha az gibi... Bize kıyasla daha özgürlükçü bir ülke.” şeklinde görüş bildirmiştir.



Grafik 10. Dizilerin Türkiye Algısına Etkisi

Diziler izleyicilerin zihnindeki Türkiye’nin tarihine ilişkin algıların oluşmasında da etkili olmuştur. KK-3, Türkiye’nin tarihine dair algılarının olumlu yönde değiştiğini, “Türkiye’nin zengin bir tarihi olduğunu öğrendim. Tarihine yönelik algım değişti. Bu dizileri izlemeden önce daha farklı bir tarih anlayışına sahiptim Türkiye’ye karşı. Olumlu anlamda bir değişiklik oldu bende.” sözleriyle belirtmiştir. KK-6 ise dizilerin Türkiye’nin yakın tarihine dair görüşleri üzerindeki etkisini şu ifadelerle belirtmiştir: “Türkiye’nin 80 öncesinde özellikle *Karadayı* dizisinde gördüğüm kadarıyla politik anlamda, yargı sistemi olsun, bunların sorunlu olduğunu gördüm. Türkiye’nin 2000’den sonra daha iyi bir hale geldiğini düşünüyorum.”

### Dizilerin İnşa Ettiği Türkiye İmajı

Katılımcıların dizilerin inşa ettiği Türkiye’ye yönelik değerlendirmelerinde dikkat çekici bir biçimde iki yaklaşım ön plana çıkmaktadır. Tarihi diziler ile belirginlik kazanan “güçlü”, “kahraman” bir ülke profili çizilirken; aşk, romantik komedi türündeki dizilerle ise refah düzeyi yüksek, yaşanabilir bir ülke imajının oluştuğu anlaşılmaktadır. KK-3, tarihi dizilerin inşa ettiği imajı

“Türk dizilerini izledikten sonra Türkiye’nin özellikle tarihi olarak süper bir güç olduğunu açıkça görüyoruz. Türkiye bizim zihnimizde güçlü, yardımsever ve tarihte pek çok zorlukla karşı karşıya kalmış bir ülke algısıyla yer ediyor.” şeklindeki ifadelerle dile getirmiştir. *Aşkî Memnu* ve *Ezel* gibi dizilerin ise Türkiye’deki toplumu, aile yapılarını ve kadın erkek ilişkilerini izleyici zihninde olumsuz algı yaratacak biçimde aktarıldığı katılımcılar tarafından sıklıkla paylaşılan bir diğer görüştür. KK-6 ve KK-8’in ifadeleri söz konusu olumsuz etkinin örneklerindedir: “Türkiye’yi görmeseydim, Türkiye’de yaşamasaydım ve sadece diziler üzerinden tanısaydım zihnimde çok olumsuz bir algı yaratılmış olurdu. Ama Türkiye’yi bildiğim için dizilerde gördüklerim ile Türkiye gerçeğinin birbirinden çok farklı olduğunu biliyorum.” “Bu tür dizilerden benim ailem çok etkilendi. Ben burada evlenmek istediğimi söylediğimde ailem razı olmamıştı. Buraya getirip eşimin ailesi ile tanıştırmak ve Türkiye’nin dizideki gibi olmadığını gösterdiğim zaman ancak ikna olmuşlardı.”

Diziler kadın katılımcıların zihninde ise “özgür yaşanabilen”, “rahat yaşam” şartlarının olduğu bir ülke imajı çizmiştir. KK-16, dizilerin inşa ettiği yaşanabilir ülke imajını, “Türkiye dizilerden gördüğüm kadarıyla son derece özgürlükçü bir ülke. Özellikle kadınlar çok rahat yaşıyorlar Afganistan’daki kadınlara kıyasla...” sözleriyle dile getirmiştir. Türk televizyon dizilerinin yarattığı “özgürlük” hissi daha önce yapılan diğer araştırmalarda da özellikle kadın izleyicilerin ilgisini çeken önemli bir faktör olmuştur. Örneğin Lübnan’da Türk televizyon dizilerinin etkisini araştıran bir çalışmanın sonucuna göre diziler Afganistanlı kadınlarda olduğu gibi Arap kadınlarda da “daha özgür ve aynı anda Doğu ve İslami geleneklerden yoksun olmayan bir hayat tarzı sunması” nedeniyle kadın izleyiciler açısından cezbedici olmuştur (Itani, 2018: 62-65).

Türkiye’yi ziyaret etmeden önce dizilerin zihninde yarattığı imajı aktaran KK-17, Türkiye’de yaşamaya başladıktan sonra zihnindeki imajın değiştiğini, “Dizileri izlerken Türkiye’nin yaşamak için çok güzel bir yer olduğunu düşünüyordum. İyi iş imkânlarının olduğu bir yer sanıyordum. İnsanların yabancılarla yardım ettiğini, destek olduğunu düşünürdüm. Oysa Türkiye’de bir iki yıl yaşamaya başladıktan sonra anladım ki dizilerde gösterilenler ile hiçbir ilgisi yok.” sözleriyle ifade etmiştir. Bununla birlikte mafya dizilerinin ise Türkiye için mafyanın, çetelerin etkin olduğu bir ülke imajı çizdiğini KK-15, “Sadece diziler üzerinden değerlendirsem mafyaların hâkim olduğu bir ülke imajı canlanıyor benim zihnimde. Bunun yanında dizilerdeki mekânlar, insan tip-

lemeleri Türkiye'nin içinde barındırdığı farklı kültürel yapıları tanımama katkı sağladı." şeklinde aktarmıştır.

Katılımcıların değerlendirmelerinden elde edilen verilerden anlaşıldığı üzere Türkiye'yi yalnızca diziler aracılığıyla tanıyan izleyicilerin zihnindeki Türkiye imajı ile Türkiye'yi ziyaret eden izleyicilerin zihnindeki Türkiye imajı birbirinden tamamen farklıdır. Katılımcıların değerlendirmeleri dizilerin izleyicinin zihninde sosyokültürel, sosyoekonomik ve pek çok açıdan "bir başka Türkiye" algısını inşa ettiğini göstermektedir.

### **Sonuç**

Araştırmadan elde edilen veriler içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiş ve veriler televizyon dizilerinin izlenme nedenleri, izleyici kitlenin dizilere yönelik algısı ve dizilere dair bildirdikleri görüşler daha önce diğer Ortadoğu ülkelerinde dizilerin etkisini ölçmeye ilişkin gerçekleştirilen araştırmaların sonuçlarına kıyasla farklı faktörlerin ön plana çıktığı görülmüştür. Afganistanlı erkek izleyiciler daha çok Osmanlı ve Selçuklu tarihini konu alan dizileri izlemeyi tercih etmiş ve söz konusu dizi kategorisine dair olumlu görüş paylaşmışlardır. *Kuruluş Osman*, *Diriliş Ertuğrul* gibi dizilerin Afganistanlı izleyiciler nezdinde "kahraman", "güçlü", "lider" ülke imajı inşa ettiği ve tarih bilgilerini bu tür diziler vasıtasıyla "tazeledikleri" yönünde görüş bildirmişlerdir. Bununla birlikte en fazla izlenen dizilerin başında *Kurtlar Vadisi*, *Çukur* gibi diziler sıralanmıştır. Söz konusu dizilerdeki karakterler ile izleyici kendisini özdeşleştirerek bir bağ kurup bu dizi karakterlerine yönelik olumlu bir algıya sahip olsa da izleyiciler mafya dizilerinin Türkiye imajına olumlu yönde katkı yapmadığını da ifade etmişlerdir.

Araştırma aynı zamanda Ortadoğu'daki diğer ülkelerde yapılan araştırma sonuçlarının aksine dizilerin kültürel bir yakınlık temasıyla izleyiciyle ortak bir bağ kurmak hususunda etkili bir faktör olmadığını da ortaya çıkarmıştır. Görüşmelerden elde edilen verilere göre Afganistanlı izleyiciler Türkiye'yi ziyaret ettikten sonra dizilerde yansıtılan kültürel yapının Türkiye'nin çok az bir kesimini yansıttığını, Türkiye'nin aslında dizilerde gösterilenin aksine kendi kültürlerine daha yakın bir ülke olduğunu belirtmişlerdir.

Afganistanlı kadın izleyicilerin ise Türk televizyon dizilerini eğlence, güzel vakit geçirmek için tercih ettikleri ve dizilerdeki oyuncuları, hikâyeleri beğendikleri için tercih ettikleri saptanmıştır. Ayrıca dizilerin kadın katılımcılar nezdinde Türkiye'ye dair inşa ettiği "özgür yaşanabilen", "rahat yaşam" şartlarının olduğu bir ülke imajı çizdiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte dizilerde yer verilen aile yapılarının, kadın-erkek ilişkilerinin, sosyokültürel ve



sosyoekonomik yapının Türkiye'yi doğru yansıtmadığına hem kadın izleyiciler hem de erkek izleyiciler tarafından dikkat çekilmiştir. Diziler Türkiye'yi henüz ziyaret etmemiş olan izleyicilerin zihninde “iş olanakları geniş, refah düzeyi yüksek bir ülke” profili çizmektedir. Afganistan'dan Türkiye'ye artarak devam eden göçler göz önünde bulundurulduğunda dizilerin inşa ettiği bu algının göçü tetikleyici bir unsur olabileceği düşüncesi ön plana çıkmaktadır.

### **Kaynakça**

- Aydos, S. Serpil (2019). “Afganistan’da Kurtlar Vadisi Dizisi ve Modern Halk Masalı Kahramanı Olarak Polat Alemdar”. *Millî Folklor*, 121: 81-94.
- Benli Altunışık, Meliha (2010). *Arap Dünyasında Türkiye Algısı*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV).
- Buccianti, Alexandra (2010). “Dubbed Turkish Soap Operas Conquering The Arab World: Social Liberation or Cultural Alienation?”. *Arab Media and Society*, 10: 1-11.
- Çevik, B. Senem (2014). “Turkish Soap Opera Diplomacy: A Western Projection by a Muslim Source”. *Exchange: The Journal of Public Diplomacy*, 5(1): 78-103.
- Deniz, A. Çağlar (2010). “Gümüş Dizisinin Arap Kamuoyuna Etkileri: Bir Sosyal Media İncelemesi”. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(1): 50-67.
- Gökçe, Orhan (1993). *İletişim Bilimine Giriş: İnsanlararası İlişkilerin Sosyolojik Bir Analizi*. Ankara: Adalet Matbaası.
- Heath, Robert L. & Bryant, Jennings (2000). *Human Communication Theory and Research: Concepts, Contexts and Challenges*. London: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Itani, Rania (2018). *Üniversite Öğrencilerinin Türk Dizilerini İzleme Alışkanlıklarının ve Motivasyonlarının Demografik Değişkenler Bağlamında İncelenmesi: Lübnan Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Katz, Elihu & Foulkes, David (1962). “On the Use of Mass Media as “Escape: Clarification of a Concept”. *The Public Opinion Quarterly*, 26: 377-388.
- Katz, Elihu (1959). “Mass Communication Research and the Study of Popular Culture: An Editorial Note on a Possible Future for this Journal”. *Studies in Public Communication*, 2: 1-6.

- Kuyucu, Mihalis (2014). "Evaluation of the Economic and Cultural Effects of The Turkish Soap Operas and TV Series Exported to The World TV.s in the Example of 'Muhteşem Yüzyıl' and Greece". *Socioint14 International Conference on Social Sciences and Humanities (8-10 September 2014)*. Ed. Ferit Uslu. Istanbul: International Organization Center of Academic Research, 103-122.
- Lull James (2001). *Medya, İletişim, Kültür*. Çev. Nazife Güngör. Ankara: Vadi Yayınları.
- Nye, Joseph S. (2002). "Hard and Soft Power in a Global Information Age". *Re-Ordering the World*. Ed. M. Leonard. London, UK: Foreign Policy Center (FPC), 2-10.
- Papacharissi, Zizi (2009). "Uses and Gratifications". *An Integrated Approach to Communication Theory and Research*. Eds. W. Stacks & Micheal B. Salwen. New York & London: Routledge, 137-152.
- Quan-Haase, Aanbel & Young, Alyson L. (2010). "Uses and Gratifications of Social Media: A Comparison of Facebook and Instant Messaging". *Bulletin of Science, Technology & Society*, 30(5): 350-361.
- Rosengren, Karl E. (1974). "Uses and Gratification: A Paradigm Outlined". *The Uses of Mass Communication: Current Perspectives on Gratification Research*. Eds. Jay Blumler & Elihu Katz. Beverly Hills: Sage, 196-286.
- Ruggiero, Thomas E. (2000). "Uses and Gratifications Theory in the 21<sup>st</sup> Century". *Mass Communication and Society Journal*, 3(1): 3-37.
- Temina, Abderrahmane (2019). *Cezayir'de İzlenen Türk Dizilerinin Türkiye Algısına Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- URL-1: 'Mısır-Türkiye Dizi Savaşına Mısır'ın Fetva Kurumu da Katıldı'. Al-Monitor, 16 Şubat 2020. <https://www.al-monitor.com/tr/contents/articles/originals/2020/02/dar-al-ifta-joins-in-turkish-egyptian-culture-war.html> (Erişim: 16.12.2021).
- URL-2: "Arap Dünyasından Türk Dizilerine Büyük Sansür". Cumhuriyet, 2018. <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/arap-dunyasindan-turk-dizilerine-buyuk-sansur-937965> (Erişim: 15.12.2021).
- Wright, Charles R. (1960). "Functional Analysis and Mass Communication". *The Public Opinion Quarterly*, 24(4): 605-620.

Yavuz, Ayşe (2019). *Kullanımlar ve Doyumlar Kuramı erevesinde Televizyon İzleme Alışkanlıkları ve Motivasyonları: Konya Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yumlu, Konca (1994). *Kitle İletişim Kuram ve Araştırmaları*. İzmir: Nam Basım.

“COPE–Deręi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

**Etik Kurul Belgesi:** alıőma için etik kurul belgesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörlüğü, Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları ve Bilimsel Yayın Etik Kurulu tarafından verilmiştir (Tarih: 03.08.2021, Karar No: 14022).

**ıkar atıőması Beyanı:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir ıkar atıőması yoktur.

*The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:*

**Ethics Committee Approval:** *Ethics committee approval for the study was given by Ankara Social Sciences University Rectorate, Social and Human Sciences Research and Scientific Publication Ethics Committee (Date: 03.08.2021, Decision Number: 14022).*

**Declaration of Conflicting Interests:** *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



## POLİTİK GÜNDEMİ TAKİP ARACI OLARAK YOUTUBE: BABALA TV ÖRNEĞİ

Youtube as a Political Agenda Monitoring Tool: Babala TV Example

Engin ÇAĞLAK\*  
Gülşay Elbi PEKCAN\*

### Öz

Çağımız “iletişim çağı” olarak adlandırılmakta ve iletişim teknolojileri her geçen gün hayatımıza yenilikler katmaktadır. Sosyal medya kullanım oranları da buna bağlı olarak hızla artmaktadır. Sosyal medya platformlarından olan Youtube, kullanıcılarına güncel olayları ve önemli haberleri anında iletebilmektedir. Aynı şekilde politik gündem takibi Youtube üzerinden yapılabilir. Youtube kanalı olan Babala TV bunlardan biridir. 2018 seçim sürecinde de siyasi önderler, Babala TV programında Youtube üzerinden seçim propagandalarını yapabilmişlerdir. Bu çalışmada gençlerin politik gündem takibinde sosyal medyanın ne kadar etkili olduğu araştırılmıştır. Aynı zamanda Babala TV kanalında yayınlanan siyasilerin konuşmalarının oy verme sürecinde bir faktör olup olmadığı sorgulanmıştır. Çalışmanın amacı sosyal medyanın gençlere politik gündem takibi için araç olup olmadığını ortaya koymaktır. Çalışma, hedeflenen yaş aralığındaki kuşağın gelecek dönemlerde de siyasal tutumlarına etki edecek medya mecralarının belirlenmesi açısından önemlidir. Çalışmanın evreni üniversite öğrencisi olan 18-25 yaş aralığında gençler olarak belirlenmiştir. Anket örnekleme ise basit tesadüfî örnekleme grubu olarak Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi öğrencileri arasından seçilmiştir. Literatür taramasının yanı sıra içerik analizi ve anket çalışması yürütülmüştür.

**Anahtar Sözcükler:** gazetecilik, sosyal medya, politik gündem, Youtube, Babala TV.

### ABSTRACT

Our age is called “communication age” and communication technologies add innovations to our lives day by day. Social media usage rates are increasing rapidly accordingly. Youtube, one of the social media platforms, can instantly transmit current events and important news to its users. Likewise, following the political agenda can be done on Youtube. Babala TV, a Youtube channel, is one of them. During the

\* Dr. Öğr. Üyesi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü, Çanakkale/Türkiye. E-posta: ecaglak@comu.edu.tr. ORCID: 0000-0002-9477-9435.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Medya ve Kültürel Çalışmalar Anabilim Dalı, Çanakkale/Türkiye. E-posta: pekcan.elbi@gmail.com. ORCID: 0000-0002-6701-5165.

2018 election process, political leaders were able to make election propaganda on Youtube in the Babala TV program. In this study, it was analyzed how effective social media is in following the political agenda of young people. At the same time, it was questioned whether the speeches of politicians broadcast on Babala TV channel were a factor in the voting process. The aim of the study is to reveal whether social media is a tool for young people to follow the political agenda. The study is important in terms of determining the media channels that will affect the political attitudes of the targeted age group in the future. The universe of the study was determined as young people between the ages of 18-25 who are university students. The sample of the survey was chosen among the students of Çanakkale Onsekiz Mart University as a simple random sample group. In addition to the literature review, content analysis and survey work were carried out.

**Keywords:** journalism, social media, political agenda, Youtube, Babala TV.

## Giriş

İletişim, dünyamızı ve hayatımızı anlamlandıran unsurların tamamını içermektedir. (Kölgeliler, 2016: 15) Araştırmacılar iletişimin tarihsel süreçlerini yüzyıllardır aktarmaktadır. Bu araştırmalar iletişimin araçlar vasıtasıyla insanlara ulaştığını ve kitlelere seslenmenin yolunu açtığını ortaya koymuştur. Erol Mutlu olguyu, “Bir kitlesel araçla, sözgelışı televizyon, gazeteler, duvar panoları veya sinemalarla dolayımlanan iletişim” şeklinde tanımlamıştır (2012: 88). Judiht Lazar ise, kitle iletişim olgusunu “izler kitle, iletişimciler ve iletişimsel pratik gibi üç temel bileşeni bir araya getirerek gerçekleştiren özel bir toplumsal süreçtir” şeklinde tanımlamıştır (1999: 283). Kitle iletişim araçlarının insan hayatına her girişinde uyum süreci yaşanmaktadır. Araştırmacılar bu kitle iletişim araçlarının kullanım alanlarına ait araştırmalardan kullanıldığı alanlara, sosyo-kültürel yapıyla uyumuna kadar araştırmalar yapmaktadırlar. Bu araştırmalar arasında kitle iletişim araçlarının insan davranışı üzerine etkisi de araştırılan ve üzerinde çalışılan konulardan biridir. Dönemsel farklılıklar olmakla birlikte teknolojik gelişmeler kitle iletişim araçlarının değişimine ve dönüşümüne olanak tanımaktadır. Bazı araştırmalar, yeni gelen teknolojiyle ortaya çıkan kitle iletişim aracının eski kitle iletişim aracının kullanımına zarar verdiğini ortaya koymaktadır. Hatta eski kitle iletişim aracının kullanımının yok olduğu önermesini ortaya atan radikal görüşler de mevcuttur. Diğer bir görüş ise eski kitle iletişim aracı kullanımının azalmasıyla birlikte kullanımının devam ettiği yönündedir. Bu bağlamda eski ve yeni kitle iletişim araçları birlikte varlığını sürdürebildiği söylenebilmekte hatta geleneksel medya dijital medyaya uyum sağlamak ve dönüşüm geçirerek varlığına devam ettirmektedir.

Gazete, radyo ve televizyon geleneksel olarak adlandırılan kitle iletişim araçlarıdır. Her üçünün de hedef kitle üzerindeki etkisi birçok araştırmaya konu olmuştur. Dönemsel olarak farklılıklar ortaya koysalar da politikacılar geleneksel medyayı önemli bir araç olarak görmüşlerdir. Stevenson, Hall'un kitle iletişim araçları hakkındaki düşüncesini, "iletişim sistemi içerisinde egemen oydaşma üretiminin şekillendiği temel simgesel alanı sunduğu" şeklinde aktarmıştır (2015: 70). Bu nedenle politik düşünce, ideoloji, siyasi parti ve siyasi aktörlerle ilgili tanıtma ve ikna etme amaçlarıyla kitle iletişim araçları etkin bir biçimde kullanılmıştır. Oy verme davranışına katkısı bakımından önem verilen konulardan biri kitle iletişim araçlarının oy verme davranışını ne kadar etkilediği yönündedir. Başka önemli faktör ise kitle iletişim araçlarının kitlelere kısa sürede ulaşabilmesidir. Bu bağlamda kitle iletişim araçları çok fazla sayıda insana ulaşabilmekte ve enformasyon sağlayabilmektedir.

İnternetin insan hayatına girmesiyle zaman ve mekân faktörü ortadan kalkmıştır. Siyasi aktörler ve partiler de teknolojik gelişmeyi yakalamış ve bu alana yönelmişlerdir. İnternetin olanaklarını kullanan parti ve siyasiler geleneksel medya ile birlikte yeni medyada da varlıklarını sürdürmektedirler. Buna ek olarak internet sayfalarının yanı sıra Web 2.0 teknolojisinin sunduğu sosyal medya mecralarında sayfaları veya kanalları bulunmaktadır. Sosyal medya aracılığıyla vaatlerini ve icraatlarını kitlelere iletebilmektedirler. Partinin ya da siyasilerin siyasal reklamları internet ağı vasıtasıyla seçmenlere ulaşmaktadır. Özellikle seçim dönemlerinde sosyal medya kullanılan araçlardan biri haline gelmiştir. Diğer taraftan Sanayi 4.0 ile birlikte sosyal medya ve iletişim daha çok hayatımızın parçası olacaktır (Akgül ve Ayer, 2018). Özellikle geleneksel ve dijital medya şirketleri arasındaki rekabet internet tabanlı dev şirketlerin lehine bir gelişim göstermektedir (Kaban Kadioğlu, 2019: 225-244). İnternetin sağladığı başka bir olanak da kitlelerin kendi varlıklarını belli ederek kamusal alanda bireysel olarak varlıklarını ortaya koyabilmeleridir. Sosyal medya hesabına sahip olan seçmenler istekleri doğrultusunda siyasi parti ve liderlerle iletişime geçebilmektedir. Kitle iletişim araçlarının oy verme eylemine etkisi üzerinde yapılan çalışmalar doğrultusunda günümüzde geleneksel medyanın yanı sıra yeni medyanın etkisi de araştırılması gereken konulardan biri haline gelmiştir.

### **Amaç ve Yöntem**

Bu çalışmada, interneti aktif olarak kullanan gençlerin politik gündemi takip etmede sosyal medyayı kullanmalarının ne kadar etkili olduğu araştırılmıştır. Özellikle siyasi isimleri programına konu alan Babala TV kanalında

yayınlanan programların oy verme sürecinde bir faktör olup olmadığı sorgulanmıştır. Çalışmanın amacı sosyal medyanın gençlere politik gündem takibi yapmak için bir araç olup olmadığını ortaya koymaktır. Elde edilen sonuçlar, seçim süreçlerinde sosyal medyayı daha aktif kullanabilmek açısından ve sosyal medyanın oy verme davranışı için bir faktör olduğunu anlayabilmek nedeniyle önemlidir. Çalışmanın evreni üniversite öğrencisi olan ve oy verebilen 18-25 yaş aralığında gençler olarak belirlenmiştir. Anket örnekleme ise basit tesadüfi örneklem grubu olarak Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi öğrencileri arasından seçilmiştir. Literatür araştırması yapılmış, benzer çalışmalar ve paneller göz önünde bulundurulup uygun olanlar örnek olarak çalışmaya eklenmiştir. Programın içerik analizi yapılmış ve sorular buradan yola çıkarak anket soruları hazırlanmıştır. Anket 2019 yılında uygulanmıştır.

### **Kitle İletişim Araçları ve Oy Verme Kanaati**

Lazarsfeld, Berelson ve Gaudet'in 1940 ABD Başkanlık seçimlerinde gerçekleştirmiş oldukları "The People's Choice" [Halkın Tercih] adlı araştırma iletişim bilimlerinde değişikliğe yol açan çalışmalardan biridir (Güngör, 2018: 107). Bahsi geçen araştırma Ohio'nun Erie bölgesinde, belli aralıklarla 600 kişiyle yapılmıştır. Bu çalışma yaygın olan kitle iletişim araçlarının oy verme davranışını etkileme biçimini ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. O dönemde yaygın olarak kullanılan kitle iletişim araçları ise gazete, dergi ve radyo olarak belirlenmiştir. Lazarsfeld ve arkadaşları sosyolojik dinamiklerin ve demografik kriterlerin oy verme kararında etkili olduğunu ortaya koymuşlardır. Bunun yanı sıra kanaat önderlerinin varlığını ön plana çıkartmaları çalışmanın gidişatı bakımından önemli bir etken olmuştur. Yapılan çalışmalar sonucunda kitle iletişim araçlarının etkisinin sınırlı olduğu sonucuna varılmıştır. Seçmenlerin kitle iletişim araçlarına maruz kalması ve kanaat önderinin kitle iletişim araçlarını dikkate alması gerekliliği vurgulanmıştır. Sonucunda ise kitle iletişim araçlarının etken olması "seçmeli açık kalmaları" kavramıyla yakından ilişkilidir (Güngör, 2018: 107-108). Güngör, "seçmeli açık kalma" kavramının oy verme kanaati için önemli bir nokta olduğunu ifade eder ve şu açıklamayı yapar: "Bir gazetede yayınlanan haberin insanlar üzerinde etkili olabilmesi için öncelikle insanların o gazeteyi ve o haberi okumaları gerekir. Aynı şekilde radyodan yayınlanan bir haberin, verilen bilginin insanları etkilemesi için insanların radyolarının düğmesini açmaları ve dinleme edimi gerçekleştirmeleri gerekir" (Güngör, 2018: 112). Açıklamadan yola çıkarak kitle iletişim araçlarından bilgi edinmesinin hedef kitle tarafından istenmesi gerektiği ifade edilebilir. Bu bağlamda hedef kitlenin beğenisine hitap edilmeli ve güveni kazanılmalıdır. Kanaat önderlerini

etkilemek bakımından bu, göz ardı edilmemesi gereken bir konudur. Seçmen ya da kanaat önderini etkilemek bakımında yapılacak ikna stratejisinin uygulayıcılarının kitle iletişim aracı kullanımını dikkate alması gerekir. Kitlelere ulaşması için tercih edilme oranları önem taşımaktadır. Farklı seçimlerde ve zamanlarda farklı kitle iletişim araçları öne çıkabilmektedir.

Lazarsfeld ve arkadaşlarının çalışmasından sonra ülkemizde de Oya Tokgöz, Ankara'nın Çankaya ilçesinde 500 kişilik bir panel çalışması yürütmüştür. Tokgöz'ün amacı 1973 genel seçim kampanyası sırasında televizyonun rolü olup olmadığını tespit etmektir. Tokgöz, Türkiye'de ampirik araştırmaların az olmasından bahsetmiş, bu sebeple televizyon haberlerini ilk kez verilmesinin önemine değinmiştir. Tokgöz, aynı zamanda kadınların siyasal katılım koşullarını da araştırmasında gözetmiştir. Çoğunluğu kadın seçmenlerden olan bir araştırma yürütmüştür. Bunun sebepleri arasında televizyona kadınların daha çok maruz kalması önemli bir faktör olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır (Tokgöz, 1976). Bu bağlamda partilerin ve siyasilerin haberi propaganda aracı olarak kullandığı ifade edilebilir. Yapılan araştırma çerçevesinde radyonun açık kalmasına oranla propandayı dikkate alma benzerlik taşımamıştır. Tokgöz, propaganda konuşmalarını dinleyenlerin orta yaşlı, yüksek gelirli, eğitilmiş erkekler olduğunu dile getirmiştir (Tokgöz, 2019: 61). Ortaya konan başka bir bulgu ise kitle iletişim araçlarına daha fazla maruz kalan hedef kitlenin siyasal ilgi bakımından daha yüksek olduğu yönündedir (Tokgöz, 2019: 62). Lazarsfeld ve arkadaşlarının ortaya koymuş olduğu ölçekler Tokgöz'ün iki bulgusu çerçevesinde ülkemiz bakımından doğrulanmıştır. Siyasal ilgi ve kitle iletişim aracına ulaşılabilirlik siyasal katılım açısından etken faktörlerdir. Ek olarak kitle iletişim aracına ulaşım kadar siyasal habere maruz kalmak kişinin yönelimiyle ilgilidir. Her iki çalışmada elde edilen bulgular bu yöndedir. "Halkın tercihi" paneliyle "Çankaya" paneli benzer şekilde kanaat önderlerinin hedef kitleye olan etkisini vurgulamışlardır. Kitle iletişim araçlarının değişmesiyle birlikte siyasal stratejiler de değişim göstermiştir. Haber veya siyasal tartışma programlarıyla radyo ve televizyon farklı türlerden yararlanarak hedef kitleyi ikna etme yoluna gitmektedir. Gazeteler ise köşe yazıları ve haberleriyle aynı işlevi yerine getirmektedir. Günümüzde ise dijital medya mecraları seçmenlere ulaşabilmek için kullanılan kitle iletişim araçları olarak adlandırılmaktadır.

### **Yeni Kitle İletişim Aracı ve Oy Verme Kanaati**

İnternet teknolojisinin hızla gelişimi yeni medyaya etki etmiştir. Web 2.0 teknolojisinin olanaklarından olan sosyal medya, kitle iletişim araçlarına



farklı bir işlev kazandırmıştır. İletişim modellerinde bahsi geçen üç temel öge vardır. Oskay, bu üç ögeyi “iletiyi gönderen, iletiyi alıp açımlayan ve bu ikisi arasında iletinin gönderilmesinde kullanılacak bir iletişim kodlanması, bir ileti” şeklinde açıklamıştır (2018: 23). Kitle iletişim araçlarıyla bu öğelere biri daha eklenmiştir. İletişim modellerinde böylece araç ögesinden bahsedilmeye başlanmıştır. Modellerin oluşturulmasının ardından kuramcılar ve araştırmacılar kitle iletişim araçlarının gönderici ve alıcı arasındaki bağına ve tepkisel yaklaşımına odaklanmıştır. Yapılan araştırmalar kitle iletişim araçlarının tek yönlü bir iletişim aracı olduğunu göstermektedir. Günümüzde ise yeni medya Web 2.0 ve Web 3.0 ile kitle iletişim aracının bu bulguların tersi yönünde sonuçlar vermeye başlamıştır. Tokgöz, bu durumu “Yeni medya ortamıyla birlikte iletişimin işleyişindeki temel oluşturucu öğeler olarak bilinen kaynak, gönderici, ileti, araç, kanal, kodlama, kodaçım, alıcı, geri besleme gibi kavramların yeni baştan tanımlanması gereği doğdu.” şeklinde ifade etmiştir (Güngör, 2018: 398).

Geleneksel kitle iletişim araçlarının tek yönlülüğü, seçmeni ikna etme stratejileri bakımından bazı kusurları içinde barındırmaktadır. Yapılan anket ve panel çalışmalarlarıyla birlikte diğer araştırma yöntemleri kitle iletişim araçlarının tepkisini ölçmek açısından bazı olumsuzluklara sahiptir. Fakat yeni medyada yönelimler bireysel olarak anında ve doğrudan gözlemlenebilmesi seçmen kitleye ait düşünce, eğilim ve değişimleri daha hızlı şekilde analiz etme imkânı sağlamaktadır. Devran, internetin zaman veya mekân fark etmeksizin araştırma olanağı sunduğunu ifade etmiştir. Devamında ise siyasetçilerin geri bildirim alabildiği ve etkileşim kurabildiği bir ortam oluşturduğunu vurgulamıştır (Devran, 2004: 227-228). Baloğlu da, “Web 2.0’in kullanıcı hizmetine sunulmasıyla birlikte, tek yönlü bilgi paylaşımından, çift taraflı ve eş zamanlı bilgi paylaşımına ulaşmasını sağlayan medya sistemi olarak tanımlanmıştır” (Baloğlu, 2015: 1) ifadesiyle Devran’ın internet için söylediği özelliklerin sosyal medya için de geçerli olduğunu ortaya koymuştur. Sosyal medyanın etkileşim kurma özelliğinin yanında tartışma konusu olan diğer bir özelliği ise kamusal alan oluşturmaktır. Bahsi geçen kamusal alan demokrasiyle özdeşleştirilmektedir. Bezci, “Sosyal medya olgusu, bizim sorunlarımızı kamusallaştırıp biraz daha akıcı kıldığı için daha demokratik, daha eşitlikçidir.” (2015: 30) demiştir. Buna ek olarak yakın tarihte gerçekleşen toplumsal hareketlerde sosyal medyanın önemli bir araç olduğu kanısına varılmıştır. Bu sebeple siyasi partiler ve siyasiler için de politik düşünce, ideoloji ve eylem hakkında enformasyon sağlamak bakımından sosyal medya önem taşımaktadır.

## **Sosyal Medyada Politik Gündem Belirleme**

Toplumsal paylaşım ağları olarak da isimlendirilen dijital ortam medyası, küresel boyuttaki kablo ağları ile kişileri ve toplumları birbiriyle iletişime olanak sağlamıştır. Web 2.0'dan sonra ise iletişim yeni bir boyut kazanmıştır (Çağlak, 2016: 329). Sosyal medyada gündem belirleme geleneksel kitle iletişim araçlarına benzer bir şekilde gerçekleşmekle birlikte farklılık da yaratmaktadır. Öncesinde yeni medyanın, geleneksel medya ile ilişkisine değinmek gerekir. Güngör, “Geleneksel iletişim araçlarının yok olması söz konusu olmadığı gibi üstüne üstlük bir de yeni teknolojik formatla daha çok varlıklarını sürdürmektedirler.” (2018: 397) ifadesiyle aradaki bağı açıklamıştır.

Önce internet haberleri insanların dikkatini çekmeye başlamıştır. Daha sonra yurttaş haberciliğinden bahsedilmiştir. Bunlarla birlikte günümüzde sosyal medya haberciliği de yapılmaktadır. Twitter, özellikle haberle özdeşleşen bir sosyal medya platformu haline gelmiştir. Spotify ile birlikte eski ve güncel şarkılar dinlenebilmektedir. Buna ek olarak Spotify gibi birçok internet platformu ile radyo da dinlenebilmektedir. Instagram ile magazin içerikleri takip edilebilmektedir. Sosyal medya, geleneksel medya içeriklerini ve formatlarını kendi bünyesinde barındırır. Bu araçlardan biride Youtube sosyal medya platformudur. 2005 Aralık ayında Youtube insanların hayatına girmiştir (Yüksel, 2017: 17-18). Ses, görüntü ve multimedya yayınlama, içerikleri paylaşma ve takip etme olanağı sağlayan bu platform kullanıcılarına yayın yapma imkânı da sağlamaktadır. Bu yönüyle Youtube televizyona benzer bir yapıyı içinde bulundurmaktadır. Televizyon kanalına benzer şekilde kullanıcılar kendi Youtube kanallarıyla istedikleri yayın akışını oluşturabilmektedirler. Aynı zamanda kullanıcılar Youtube sayesinde kendi izleme akışını oluşturabilir. Televizyondan farklı olarak Youtube kullanıcı yorumlarına ve beğeni butonuyla kullanıcıların geri bildirim yapmalarına olanak tanımaktadır.

Youtube güncel konuların paylaşıldığı ve takip edildiği mecralardan biri haline gelmiştir. Youtube kanalları medya şirketleri ve medyatik kişiler tarafından kullanılmakla birlikte kullanıcılar tarafından da ilgi görmektedir. Kanalların bazıları video günlük formatında çekilen görüntülerin yayınlanmasından oluşmaktadır. Bloglara benzer olan bu kanal formatı görüntü ve ses içeriğini izleyicilere iletmektedir. Farklı konulardan oluşan video bloglar, güncel sosyoekonomik ve kültürel konuları da işleyebilmektedir. Dikkat çekici bir özelliği ise video blogların bazılarının tartışma programı ve sohbet programı gibi televizyon formatlarına olanak vermesidir. Seçim sürecinde

geleneksel medya kuruluşları, siyasi partiler, tanınmış kişiler ve kullanıcılar seçimle alakalı konulara ilişkin video bloglarını yayınlamaktadır. Siyasal reklam, tanıtım ve haber verme bakımından büyük bir avantajı olduğunu söylemek mümkündür. Sosyal medyada gündem belirleme geleneksel medya ile benzerlik taşımaktadır. Farklarından birisi, kullanıcıların kendi gündemini hashtaglar ile belirleyebilmesidir. Diğer bir fark ise kullanıcıların görüntüleme ve paylaşım sayısını arttırarak kitlelere ulaşımını hızlandırmasıdır. Böylece viralleşen görüntüler gündemde yer alabilmektedir.

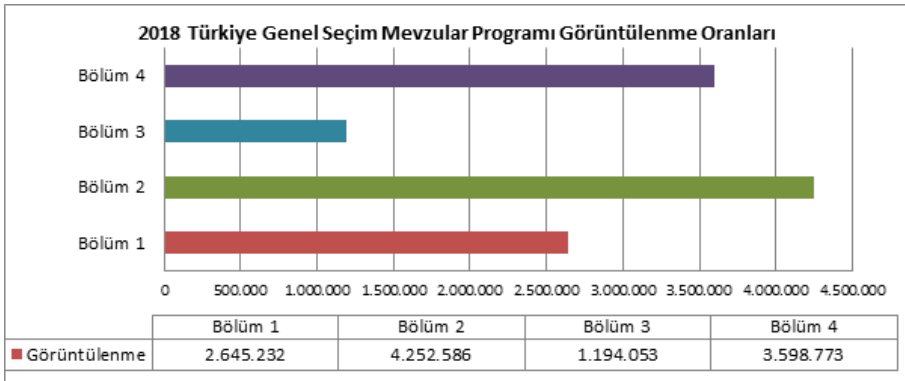
Babala TV programı bahsedilen özelliklere sahip bir Youtube kanalıdır. Özünde video günlük olan bu kanal Oğuzhan Uğur tarafından yönetilmektedir. Ekip olarak yürütülen bu kanalın sunuculuğunu Oğuzhan Uğur yapmaktadır. Televizyon tartışma programıyla sohbet programı özelliklerini bir arada taşıyan bu kanal, sadece politik gündeme değil sosyokültürel ve ekonomik konulara da yer vermektedir. Babala TV 2011 yılında kurulmuştur. Abone sayısı 2.130 milyona ulaşmıştır. Toplam izlenme sayısı ise 165.191.154 olarak hesaplanmıştır (URL-1). Sosyal medyanın yarattığı fenomen olgusuna hitap eden bir sunucu olan Oğuzhan Uğur yeni nesil kanaat önderi olarak adlandırılabilir. Toplumsal konulardan, popüler kültürden ve gündemden belli seçimler yaparak bir yayın akışını video kültürüne uygun şekilde düzenlemektedir. Bu sebeple resmi olmayan, alternatif bir söyleme sahiptir. Haber bütenini andıran dekor formatında çekilen bu videolarda aynı zamanda siyah dekor tercih edilmektedir. Özetle televizyon formatları ile harmanlanmış alternatif bir format kullanmaktadır. Öte yandan seçim dışı dönemlerde sohbet programları yayınlamaktadır. Seçim döneminde ise siyasileri davet ederek tartışma programı sunmaktadır.

### **Politik Gündem Takip Aracı Olarak Babala TV**

Gelişen teknoloji ve ulaşılan iletişim becerileri her bireyin kendi rutinlerini farklılaştırmakta ve medya bu anlamda herkes için ayrı bir bilgi akışı şansı sunmaktadır. (Söğüt, 2019: 135) Bu bağlamda Babala TV, 2018 Türkiye genel seçimlerinde ve 2019 Türkiye yerel seçimlerinde seçim hakkında siyasilerin konuşmalarına, izleyicilerin merak ettiği konulara ve siyasilere gelen soruların ele alındığı bir program akışı yayınlamıştır. Bu bir yurttaş gazeteciliği olarak, kamusal farkındalığı etkileyen bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır (Arvas, 2014: 81). Oğuzhan Uğur, seçim öncesi Babala TV'ye Binali Yıldırım, Doğu Perinçek, Ekrem İmamoğlu, Mehmet Özhasseki, Menderes Türel, Meral Akşener, Temel Karamollaoğlu, Selim Kotil gibi siyasi isimleri programına davet etmiştir. Babala TV'nin "Mevzular" programı politik içeriklere yer vermektedir. Oğuzhan Uğur, Youtube aracılığıyla yayınladığı

bu programlarda televizyon dilinden daha farklı olarak radikal bir dille politik konuları işlemektedir. Dijital kuşağın politik gündemi takip aracı olarak internet kaynaklı program tercihini ortaya koymak hedeflenmektedir. Bu sebeple Binali Yıldırım, Doğu Perinçek, Meral Akşener ve Temel Karamollaoğlu isimli siyasilerin katıldığı “Mevzular” programı çerçevesinde seçim konuşmalarının Babala TV üzerinden takibi üzerine bir örnek tercih edilmiştir.

Bu çalışmada bahsi geçen “Halkın Tercihi” ve “Çankaya” paneline uyması bakımından 2018 Türkiye genel seçimleri üzerinden değerlendirmede bulunulmuştur. Basit tesadüfî örneklem grubu oluşturularak 140 kişiye anket yapılmıştır. Bu ankete katılan deneklerin çoğunluğunu kadınlar oluşturmaktadır. Ankette seçim sürecindeki politik gündem takibinde geleneksel medya ve yeni medyanın kullanımına ilişkin sorulara yer verilmiştir. 18-25 yaş grubuna yapılan bu ankete katılan deneklerin tamamı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesinin farklı bölümlerinde eğitim gören öğrenciler arasından seçilmiştir.



Şekil 1. Babala TV, “Mevzular” Programı Görüntülenme Oranları, 2018.

Bu verilere bakarak bölümlerin azımsanmayacak oranda görüntülediği ifade edilebilir. Youtube’da yayınlanan programa olan ilgi konuklarla paralellik göstermektedir. Siyasi partiler ve siyasiler siyasal ilginin ne yönde olduğunu önceden kestirebilmesine olanak tanımaktadır. Görüntülenme oranı yüksek olan Binali Yıldırım ve Meral Akşener’in seçim başarıları izlenmeleriyle paralellik göstermektedir.

### **Bulgular ve Değerlendirme**

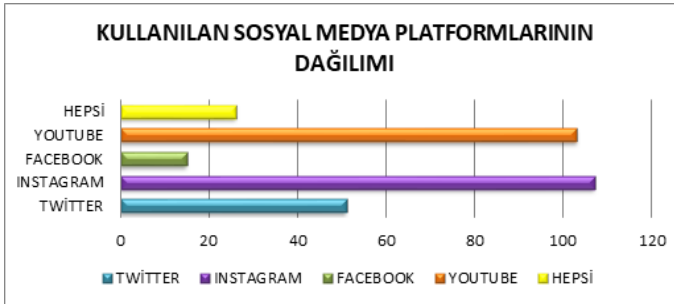
İnsanoğlu sosyal bir varlıktır ve çevresinde olup biten hakkında bir merak içindedir. Habere bir başka deyişle bilgiye ihtiyacı vardır. Çünkü birey yaşamsal öneme sahip bilgileri, haberleri öğrenmek zorundadır ki her bir bilgi, seçeceği, izleyeceği, karar vereceği yolu belirler. Bu anlamda sosyal

medya üzerinden yapılan bilgilendirmeler, yayınlar alternatif bir medya olarak okuyucu/izleyicide yer bulabilmektedir (Çağlak, 2019: 75). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesinde yapılan anket çalışmasında sosyal medya platformları ile gençlerin bu platformda politik gündemi ne kadar takip ettiğini tespit etmek amaçlanmıştır. Anket farklı bölümlerde okuyan 140 öğrenciye yapılmıştır. Ankete katılan deneklerin 2/3'ünü kadınlar oluşturmaktadır. Ankete katılan kadınların %98'inin internete erişimi vardır. Erkeklerin ise %99'unun internete erişimi vardır. Buradan yola çıkarak her iki cinsiyetten katılımcının internete erişimi olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların sadece %1'i sosyal medya kullanmazken %99'u sosyal medya kullanmaktadır. Sonuçlar doğrultusunda sosyal medya kullanımının yoğun olduğunu ifade edebiliriz. Gelir durumu her iki cinsiyetin internet ve sosyal medya kullanımına etki etmemektedir.

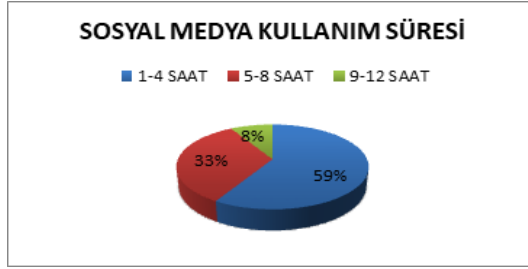


Şekil 2. Katılımcıların Cinsiyet Dağılımı

Katılımcıların tercih ettikleri sosyal medya platformlarının başında %35 oranla Instagram yer alırken ikinci sırada %34 ile Youtube gelmektedir. Kullanıcılardan %5'i Facebook kullanmayı tercih etmektedir. Bu sebeple hedef yaş aralığında en az kullanılan platformun Facebook olduğu sonucu elde edilmiştir. Ankete göre kadın katılımcıların %37'si Instagram, %35'i ise Youtube kullanmaktadır. Her iki sosyal medya platformu aynı anda kullanma eğilimi kadınlarda yüksek olduğu tespit edilmiştir. Kadınların sadece %7'si Twitter kullanmaktadır. Erkeklerde ise Twitter, Instagram ve Youtube aynı anda kullanma oranı yüksektir. Erkek kullanıcılar Facebook kullanmayı çok tercih etmemektedir.



Şekil 3. Kullanılan Sosyal Medya Platformlarının Dağılımı

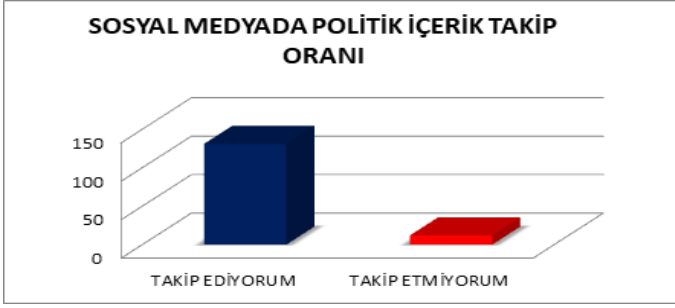


Şekil 4. Sosyal Medya Kullanım Süreleri

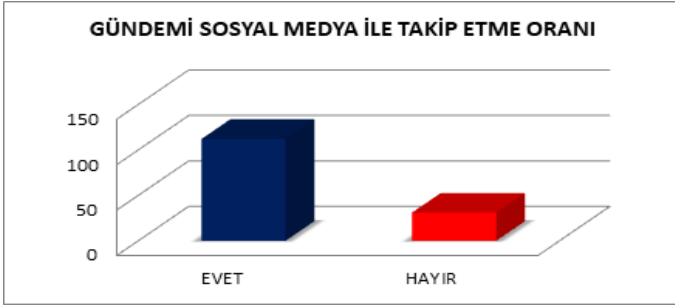
Katılımcıların %59'u 1 ile 4 saat arasında sosyal medyayı kullandıklarını ifade etmişlerdir. 5 ile 8 saat arası kullanan kullanıcıların oranı ise %33'tür. En az tercih edilen kullanım süresi ise 9-12 saat arası kullanımdır. Kadın katılımcıların %56'sı 1 ile 4 saat arasında sosyal medyayı kullanmayı tercih etmektedir. Erkeklerin ise %65'i 1 ile 4 saat arasında sosyal medyaya ziyaret etmektedir. Kadın katılımcıların %10'u 9 ile 12 saat arası sosyal medya kullanmaktadır. Bu oran erkek katılımcılarda kadın katılımcıların yarsına denk gelmektedir. Buradan yola çıkarak kadınların erkeklerden daha fazla süre sosyal medya kullandığı tespit edilmiştir. Sosyal medyanın kullanım süreleri göz önünde bulundurulduğunda politik gündeme ilişkin paylaşımlara denk gelme olasılıkları da izleme süresiyle artış göstermektedir. Kullanım süresi 1 ile 4 saat arasında olan kullanıcıların siyasi ilgileri doğrultusunda politik gündemi takip ettikleri tespit edilmiştir.

Lazarsfeld ve arkadaşlarının ortaya koyduğu daha sonra da Tokgöz tarafından doğrulanan "seçmeli açık kalma" faktörü sosyal medya için de geçerlidir. Ankete katılan katılımcıların çoğunluğu sosyal medyayı kullanarak siyasi paylaşımlara ilgi göstermektedir. Katılımcıların %92'si (131 kişi) sosyal medya aracılığı ile politik gündemi takip etmektedir. Kadın katılımcılarda bu oran %93'tür. Bu durum, Tokgöz'ün siyasi ilgi bakımından kadınların yöneliminin az olduğu sonucundan farklıdır ve siyasi ilginin artması bakımından olumlu bir sonuç içermektedir. Çalışmada eğitim görmemiş kadınlarda siyasi ilgi farklılık gösterebilmektedir.

Gündemin sosyal medya tarafından takibi ise politik içeriğe oranla daha azdır. Katılımcıların %78'i gündemi sosyal medya aracılığı ile takip etmektedir. Yüzde %22'si ise gündemi takip etmede sosyal medyayı tercih etmemektedir. Ankete göre kadınların %76'sı gündemi sosyal medya ile takip ederken erkeklerin %84'ü gündemi sosyal medya ile takip etmektedir. Verilerden yola çıkarak erkeklerin kadınlara oranla gündemi daha fazla sosyal medyadan takip ettiği görülmüştür.

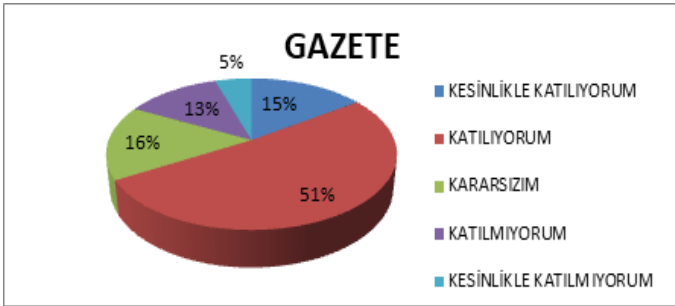


Şekil 5. Sosyal Medyada Politik İçerik Takip Oranı



Şekil 6. Gündemi Sosyal Medya ile Takip Etme Oranı

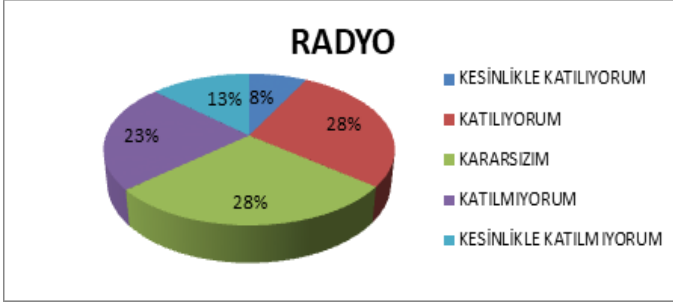
Geleneksel medyanın kullanımına ilişkin olan sorulara verilen cevaplar şu şekildedir: Politik gündemi takip etmede gazetenin kesinlikle etkili olduğunu düşünen katılımcılar bütün katılımcıların %15'ini oluşturmaktadır. Etkili olduğunu düşünen katılımcılar ise %51'ini tekabül etmektedir. Etkili olmadığını düşünenler ise %5'ini oluşturmaktadır. Ankete göre, kadınlarda gazetenin politik gündemi takip etmede etkili olduğunu düşünenler %52'dir. Erkek katılımcılarda bu oran %39'dur. Gazetenin politik gündemi takip etmede hala etkili olduğunu söylemek mümkündür.



Şekil 7. Politik Gündemi Takip Aracı Olarak Gazete

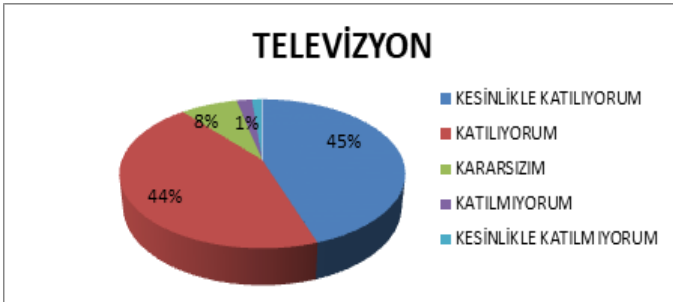
İkinci Dünya Savaşı'nın bir numaralı propaganda aracı olan radyo, politik gündemi takip etme aracı olarak önemini yitirmiştir. Politik gündemi takip

etmede etkili olduğunu düşünen katılımcıların oranı %28 iken kararsız olan katılımcılar da aynı orandadır. %23 ise politik gündem aracı olarak radyoyu kullanmadıklarını ifade etmişlerdir. Kadınların çoğunluğu kararsız kalmıştır. Tokgöz'ün paneline benzer bir sonuç bu anket çalışmasında da elde edilmiştir. Erkeklerin 1/2'si radyonun politik gündem aracı olarak kullanmada etkili olduğunu ifade etmişlerdir.



Şekil 8. Politik Gündemi Takip Aracı Olarak Radyo

Televizyon, internetin günlük hayata girişinden önce seçimle ilgili çalışmalarda büyük önem atfedilen bir araçtır. Tarihsel süreç içerisinde birçok ülkede radyo gibi propaganda aracı olarak kullanılmıştır. Günümüzde de televizyon, haber, tartışma programları ve sohbet programlarıyla seçmenleri bilgilendirme ve haber verme görevini üstlenmektedir. Seçimin başlamasından bitişine kadar siyasetçiler ve partiler televizyonu etkin bir şekilde kullanmaktadırlar. Bu sebeple televizyona karşı gençlerin tepkisi önem arz etmektedir. Ankete katılan katılımcıların %89'u olumlu yanıt vererek politik gündemi takip etmede televizyonun etkili bir araç olduğunu doğrulamıştır. Bu görüşe, katılımcıların %2'si katılmadığını, %1'i ise kesinlikle katılmadığını ifade etmiştir.

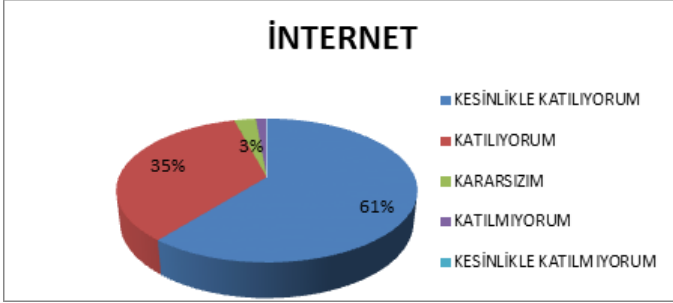


Şekil 9. Politik Gündemi Takip Aracı Olarak Televizyon

İnternet de televizyon kadar politik gündemi takip etme konusunda etkili araçlardan biri olarak görülmektedir. İnternetin ve internet sayfalarının

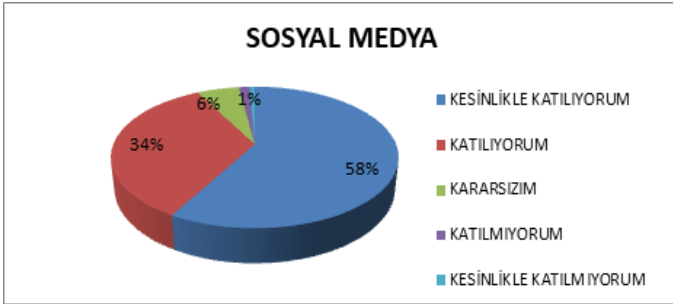


politik gündemi takip etmede ne kadar etkili olduğunu ölçmek için hazırlanan sorulara ankete katılanların %96'sı olumlu yanıt vermiştir. İnternet ve internet sayfalarının politik gündemi takip etmede etkili olduğuna %61'i kesinlikle katılmakta, %35'i ise katılmaktadır. %3'ü kararsızken sadece %1'i katılmamaktadır. Kadınların %62'si internetin politik gündemi takip etmede kesinlikle etkili olduğunu ifade etmiştir. Erkeklerde bu oran %58'dir.



Şekil 10. Politik Gündemi Takip Aracı Olarak İnternet

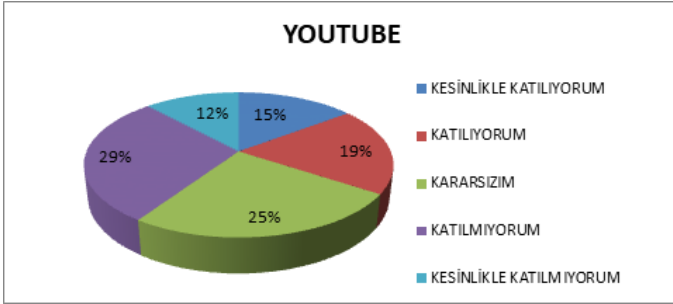
Deneklerin %92'si sosyal medyanın politik gündem akışını takip etmede etkili bulmaktadır. Kesinlikle etkili olduğunu düşünenler ise %58'dir. Etkili olduğunu düşünenler ise %34'tür. Kadın katılımcıların %44'ü sosyal medyada politik gündemi takip etmenin kesinlikle mümkün olduğunu ifade etmektedir. Sosyal medya kullanımının farklı amaçlar doğrultusunda kullanılabilirdiği düşüncesini de doğrulayan sonuçlar elde edilmiştir. Televizyon kadar etkili olarak görülmesinin nedeni sosyal medyanın demokratik ve eşitlikçi yapısından kaynaklı olduğu varsayılmaktadır.



Şekil 11. Politik Gündemi Takip Aracı Olarak Sosyal Medya

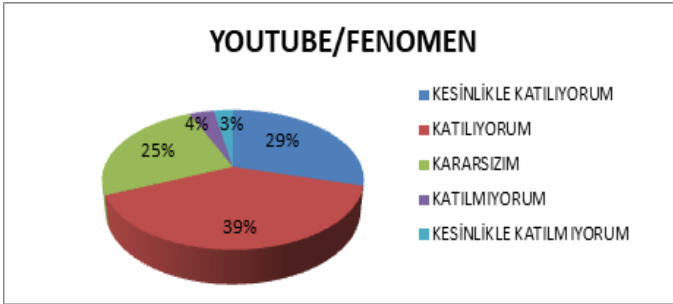
Bahsi geçen sosyal medya platformlarının tercih edilme oranlarında Youtube ikinci sırada yer almaktadır. Youtube'un takip edilme oranları göz önünde bulundurulduğunda, katılımcılar politik gündeme ve siyasal reklamlara bu platform ile daha fazla maruz kalmaktadır. Bunun dışında siyasal ilgiyi tespit etmek ve "seçmeli açık kalma" faktörünü değerlendirmek

için katılımcılara politik gündemi Youtube tarafından takip etme etkisiyle ilgili sorular yöneltilmiştir. Katılımcıların çoğunluğu Youtube’u politik gündemi takip etmede etkili bir araç olarak görmemektedir. Katılımcıların %19’u Youtube ile gündemi takip ettiğine kesinlikle katılmaktadır. %19’u ise politik gündemi takip etmede Youtube’un etkili olduğunu düşünmektedir. Katılımcıların %25’i bu konuda kararsız olduğunu belirtmiştir. Siyasal konulara Youtube üzerinde yeteri kadar ilgi gösterilmediğini söylemek mümkündür.



Şekil 12. Politik Gündemi Takip Aracı Olarak Youtube

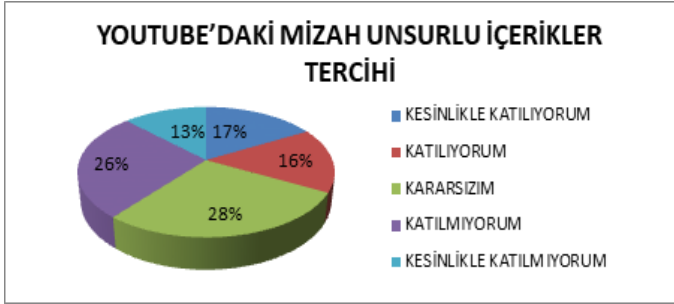
Diğer taraftan merak edilen bir başka husus, son dönemde araştırmalara konu olan fenomen olgusunun kanaat önderi görevi görüp görmediğidir. Araştırmada politik gündemi takip etmede Youtube’daki fenomenlerin etkili oldukları tespit edilmiştir. Katılımcıların %68’i olumlu yanıtlar vermiştir. Buradan yola çıkarak siyasi ilgiyi çekmek açısından fenomenlerin ve ünlü kişilerin etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Katılımcıların %7’si ise etkisiz olduğunu ifade etmişlerdir.



Şekil 13. Politik Gündemi Takip Aracı Olarak Youtube’daki Fenomenler

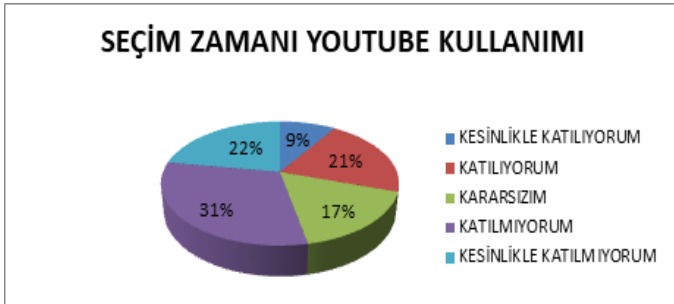
Yapılan araştırmaların bir kısmında sosyal medyanın eğlence aracı olarak görüldüğü tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra sosyal medya mizah, kara mizah ve trol kavramlarıyla ilişkilendirilmektedir. Sosyal medyada politik gündemi takip etmede mizahın etkisini tespit etmek amacıyla sorulan soruya katılımcıların çoğunluğu mizahın etkili olmadığını ifade etmiştir. Katılım-

cıların %17'si Youtube ile politik gündemi takip etmede mizahın kesinlikle etkili olduğunu düşünürken %13'ü mizahın kesinlikle etkili olmadığını düşünmektedir.



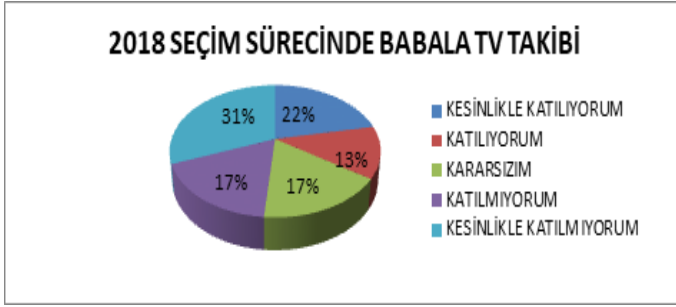
Şekil 14. Politik Gündemi Takip Aracı Olarak Mizah Unsurlu İçerikler

Seçim zamanında Youtube'dan politik gündemin takibi, ise seçim zamanı harici politik gündemin takibine oranla daha az çıkmıştır. Ankete göre seçim zamanında katılımcıların %9'u kesinlikle katıldığını, %21'i katılığını söyleyerek seçim gündemini takip etmede Youtube kullandıklarını ifade etmiştir. Katılımcıların %17'si ise kararsızdır. Verilere bakılarak Youtube'un seçim dönemi içinde etkisinin az olduğu söylenebilir. Fakat %30'u Youtube'u seçim döneminde etkili bir araç olarak görmektedir ve ilerleyen dönemlerde bu oranın artabileceği varsayımında bulunulabilir.



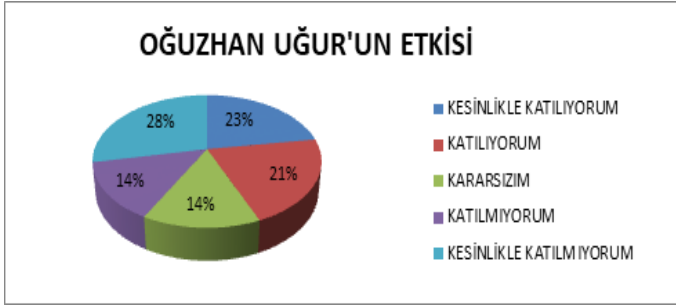
Şekil 15. Seçim Döneminde Politik Gündemi Takip Aracı Olarak Youtube

Seçim döneminde Babala TV'nin yayınladığı programları izlediğine katılımcıların %22'si kesinlikle katılmış, %13'ü ise katılmıştır. Katılımcıların %48'i ise seçim döneminde Babala TV'ye katılan siyasilerin programını takip etmemiştir. Babala TV'nin seçim döneminde yaptığı programları etkili bulunanların oranı %35'tir. Buradan yola çıkarak programları takip edenlerin çoğunluğu Babala TV'yi politik gündemi takip etmede etkili bulmuştur. Katılımcıların %17'si kararsız olduğunu bildirirken %48'i katılmadıklarını ifade etmiştir.



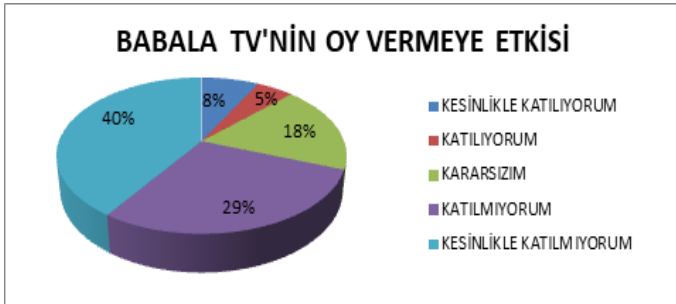
Şekil 16. Seçim Döneminde Politik Gündemi Takip Aracı Olarak Babala TV

Katılımcıların %44'ü Oğuzhan Uğur'un sunucu üslubunu politik gündemi değerlendirmede etkili bulmaktadır. Politik gündemi değerlendirmede Oğuzhan Uğur'un üslubunun etkisinin olmadığı hususunda katılımcıların %23'ü kesinlikle katılmazken % 21'i katıldığını ifade etmiştir.



Şekil 17. Politik Gündemin Takibinde Oğuzhan Uğur'un Etkisi

Bu verilerden yola çıkarak belli bir kesim için Oğuzhan Uğur'un kanaat önderi gibi algılandığını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Oğuzhan Uğur, izleyici kitlesini arttırdığı oranda politik gündem hakkında izleyicileri bilgilendirmektedir. Babala TV'yi izleyenlerin %8'i bu kanalın kesinlikle oy vermede etkili olduğunu, %5'i oy verme eyleminde etkili olduğunu belirtmiştir.



Şekil 18. Politik Gündemin Takibinde Babala TV'nin Oy Vermeye Etkisi

## **Sonuç**

Yeni medya dijital çağın insanlara sunduğu olanaklardan biridir. Gün geçtikçe sosyal medya kullanımı artmaktadır. Farklı alanlarda sosyal medyanın ne şekilde kullanılacağı ve kullanıldığı araştırmalarla ortaya konmaya çalışılmaktadır. Web 2.0 ve Web 3.0 teknolojileri insanların hayatını kolaylaştıracak ortamlar sağlamaktadır. Aynı zamanda bu teknolojiler bilgi toplumlarını da yaratmaktadır. Bilginin değer kazandığı günümüz toplumlarında gündemi takip etmek ve haber almak kolaylaşmıştır. Medyanın politikayla kaçınılmaz ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda yeni medya da politika için bir araç haline gelmiştir. Politik gündemi takip etmek, politik gelişmelerden haberdar olmak için kullanılır hale gelen yeni medya aynı şekilde siyasi parti ve aktörleri takip etmeye de olanak tanımaktadır.

Sadece bununla sınırlı kalmayan yeni medya, etkileşimli ortam sağlayarak seçmenlerin kullanıcı hesaplarıyla sanal ortamı kamusal alana dönüştürmektedir. Seçmenler, bu sayede zaman ve mekân fark etmeksizin katılımda bulunup politik konularda düşüncelerini dile getirebilmekte, siyasi parti temsilcileri ve siyasilerle bireysel olarak etkileşime geçebilmektedir. Sağladığı diğer fayda ise kendi kanal ve sayfaları vasıtasıyla politik görüşlerini aktarabilecekleri alternatif bir medya ortamına sahip olmalarıdır. Yapılan anket çalışmasında internetin insanların politik gündemi takip etmede ne kadar etkili olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Sosyal medya boyutuna da değinen bu çalışma sonucunda geleneksel medya kadar yeni medyanın da politik gündemi takip etmede etkili olduğu ve yakın gelecekte bu etkinin artarak devam edeceği kanısına varılmıştır. Türkiye’de Youtube’un en fazla kullanılan sosyal medyalardan biri olması ile politik gündemin takibine ilişkin bağı ortaya konmaya çalışılmıştır. İlerleyen dönemlerde Youtube’da politik gündemin takip edilme olasılığının mümkün olacağı sonucuna varılmıştır. Diğer yandan Babala TV’de yayınlanan “Mevzular” programının sadece belli bir kitleye hitap ettiği sonucuna varılmıştır. Oğuzhan Uğur’un fenomen olgusuyla ilişkisi bakımından söylemleri belli bir kitleyi etkilediği yönünde sonuçlar alınmıştır. Ayrıca onun oy verme kanaati bakımından etkisinin az olduğu tespit edilmiştir. Seçim zamanında yayınladığı siyasi liderlerin katılımıyla gerçekleşen programların belli bir kesim tarafından izlendiği ortaya konmuştur.

Lazarsfeld ve arkadaşlarının “Halkın Tercihi” paneli ve Tokgöz’ün “Çankaya” paneliyle karşılaştırıldığında radyonun politik gündemi takip etmede etkisinin azaldığı ortaya konmuştur. Gazetelerle politik gündemi takip etmek eylemi gerçekleşmeye devam etmektedir. Bunun yanı sıra televizyon yayın-

ları katılımcılar tarafından en çok tercih edilen geleneksel medyaların başında yer almaktadır. İnternet siteleri aracılığıyla politik gündemi takip etme alışkanlığı da televizyon kadar yüksektir. İnternet ve sosyal medyanın politik gündemi takip etmede kullanılan bir araç olduğu sonucuna varılmıştır. Fakat tek başına Youtube politik gündemi takip etmede yeteri kadar bir etkiye sahip olmadığı söylenebilir. İnternet kullanımının yaygın olmasına oranla “seçmeli açık kalma” faktörü etkisini devam ettirmektedir.

### **Kaynakça**

- Akgül, Birol ve Ayer, Zeynep (2018). “Sanayi 4.0 Sürecinde Medyada Sektörel Dönüşüm”. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 9(16): 2310-2327.
- Arvas, İbrahim Sena (2014). *Türk Basınında Etik ve Özdenetim*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Baloğlu, Arzu (2015). “Genel Tanımlar ve Değişen Devlet Modeli”. *Sosyal Medya Madenciliği*. Ed. Arzu Baloğlu. İstanbul: Beta Basım.
- Bezci, Bünyamin (2015). “Kamusallığı Etkin Kılan Ama Temsiliyeti Buharlaştıran Bir Sorun Sosyal Medya”. *İletişimde Sosyal Medya Sosyal Medyada Etkileşim*. Ed. Özlem Oğuzhan. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Çağlak, Engin (2016). “Sosyal Medya Ajansı Tarihi”. *Bu Toprakların İletişim Tarihi*. Ed. Engin Çağlak. İstanbul: Nobel Yayınevi.
- Çağlak, Engin (2019). “Aktif Vatandaş Haberciliği ve Sosyal Medyada Kimlik Oluşumu”. *Kavramdan Pratiğe Kimlik İnşası*. Ed. Yasin Söğüt. Ankara: Sonçağ Yayınları.
- Devran, Yusuf (2004). *Siyasal Kampanya Yönetimi*. İstanbul: Odak İletişim.
- Güngör, Nazife (2018). *İletişim, Kuramlar ve Yaklaşımlar*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Kaban Kadioğlu, Zeynep (2019). “Uluslararası İletişim Düzeninde İnternet Tabanlı Küresel İletişim Şirketlerinin Rekabet Ortamları, Büyüme Stratejileri ve Toplumsal Dışsallıkları: Microsoft, Apple, Google ve Facebook”. *Erciyes İletişim Dergisi*, Uluslararası Dijital Çağda İletişim Sempozyumu Özel Sayısı, 225-244.
- Kölgelier, Yelda Özlem. (2016). “Asırlarca Süren İletişim ‘Atasözleri’”. *Bu Toprakların İletişim Tarihi*. Ed. Engin Çağlak. İstanbul: Nobel Yayınevi.

- Lazar, Judith (1999). “Kitle İletişimi”. Çev. İlker Bıçakçı. *İÜ İletişim Fakültesi Dergisi*, 9: 283-291.
- Mutlu, Erol (2012). *İletişim Sözlüğü*. Ankara: Sofos.
- Oskay, Ünsal (2018). *İletişimin ABC’si*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Söğüt, Yasin (2019). “Yeni Hayat Önerisi Bağlamında Kimlik İnşası ve Medya”. *Kavramdan Pratiğe Kimlik İnşası*. Ed. Yasin Söğüt. Ankara: Sonçağ Yayınları.
- Stevenson, Nick (2015). *Medya Kültürleri, Sosyal Teori ve Kitle İletişimi*. Çev. Göze Orhon ve Barış E. Aksoy. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Tokgöz, Oya (1976). “Televizyonun Kadının Siyasallaşmasına Etkisi”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 31(1): 131-149.
- Tokgöz, Oya (2019). *Seçimler, Siyasal Reklamlar ve Siyasal İletişim*. Ankara: İmge Yayınları.
- URL-1 “Boomsocial, Babala TV İstatistikleri”. <https://www.boomsocial.com/Youtube/Kanal/babalatv> (Erişim: 02.01.2020).
- Yüksel, Okan (2017). *Youtube & Video Blog Rehberi*. Ankara: Nirvana.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

**Etik Kurul Belgesi:** Bu çalışmanın verileri 2020 yılından önce toplandığı için geçmişe dönük etik kurul belgesi alınmamıştır, ancak araştırma etiğine uyulmuştur.

**Çıkar Çatışması Beyanı:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

**Katkı Oranı Beyanı:** Birinci yazar, makale konusunun tespit edilmesi ve verilerin analizi; ikinci yazar ise veri toplama süreci ve verilerin analizi aşamalarında katkı sunmuştur.

*The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:*

**Ethics Committee Approval:** *Since the data of this study were collected before 2020, ethics committee approval retroactively was not obtained; however, research ethics were followed.*

**Declaration of Conflicting Interests:** *The authors have no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*

**Author-Contributions Statement:** *First author, determination of article subject and analysis of data; the second author contributed to the data collection process and data analysis stages.*



## BABAİ AYAKLANMASINDA HACI BEKTAŞ VELİ'NİN ROLÜ

The Role of Hacı Bektaş Veli in the Babai Uprising

Ali Rıza ÖZDEMİR\*

### ÖZ

İkinci büyük Türkmen göçüyle Horasan'dan gelerek Anadolu ve çevresine yerleşen Türkmen topluluklarından bir kısmı Babailer adıyla tanınmıştır. 1240 yılında büyük bir Türkmen ayaklanmasına neden olan Babailer zümresi, Anadolu'nun geleceğinde belirleyici rol oynamıştır. Bu makale bugün bile etkilerini yaşadığımız bu büyük Türkmen ayaklanması içinde ve sonrasında Hacı Bektaş Veli'nin yerini incelemektedir. Makalede Hacı Bektaş Veli'nin Babailer zümresine mensubiyeti, Babailer isyanında ve sonrasında üstlendiği rol konu edilmiştir ve araştırılmıştır. Çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Babailer zümresinin kimliği ve Hacı Bektaş Veli'nin Babailer ayaklanmasında üstlendiği rol tartışılmış, ikinci bölümde ise ayaklanma sonrasında Hacı Bektaş Veli'nin faaliyetleri gündeme getirilmiştir. Makalenin kaynakları Babailerden ve Hacı Bektaş Veli'den bahseden tarih kitaplarıdır. Vakfiyeler, seyahatnameler, velayetnameler ve konuyla ilgili yapılan güncel çalışmalar da çalışmanın kaynakları arasındadır. Bu çalışmanın sonucunda Babai zümresinin lider kadrosunda yer aldığı görülen Hacı Bektaş Veli'nin harekât sırasında arka planda tutulduğu ancak harekâtın bastırılmasından sonra Türkmen gücünü örgütleyen öncü rol üstlendiği sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Babai, Hacı Bektaş Veli, Türkmen göçü, Horasan, Anadolu.

### ABSTRACT

Some of the Turkmen communities that came from Khorasan and settled in Anatolia and its surroundings with the second great Turkmen immigration are known as Babais. The Babais community, which caused a great Turkmen operation in 1240, played a decisive role in the future of Anatolia. This article examines the place of Hacı Bektaş Veli in this great Turkmen movement, of which effects are still felt today. In the paper, Hacı Bektaş Veli's membership to the Babais group and the role he played in the Babais operation were examined. The study consists of two main parts. In the first part, Hacı Bektaş Veli's affiliation with the Babais group was discussed, and in the second part, the role of Hacı Bektaş Veli in the Babais operation was discussed. The main sources of the paper are history books that have mentioned Ba-

\* Bilim uzmanı, öğretmen. Milli Eğitim Bakanlığı, Balıkesir/Türkiye. E-posta: etnojenez@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-9046-3169.



bais and Hacı Bektaş Veli. Endowments, travel books, custody certificates and current studies on the subject are among the sources of this research. The results of the article revealed that Hacı Bektaş Veli, who was seen as a leader of the Babai group, intentionally stood in the background during the, but took a leading role in organizing the Turkmen power after the operation was suppressed.

**Keywords:** Babai, Hacı Bektaş Veli, Turkmen migration, Khorasan, Anatolia.

## **Giriş**

Tarihte büyük bir ayaklanmaya neden olarak Anadolu Selçuklu Devleti'nin çökmesine zemin hazırlayan ve Babai Türkmenleri adıyla bilinen sosyal zümre, bugüne kadar çok sayıda araştırmaya konu edilmiştir. Bu çalışma, Babai Türkmenleri arasında yer alan Hacı Bektaş Veli'nin ayaklanma öncesinde, sırasında ve sonrasındaki faaliyetlerini mercek altına almaktadır. İkinci büyük Türkmen göçüyle Horasan'dan gelerek Anadolu'ya ve çevre bölgelere yerleşen Türkmen topluluklarından bir kısmı Babailer veya Babai Türkmenleri adıyla anılmıştır. 1240 yılında büyük bir Türkmen ayaklanmasına neden olan Babai Türkmenleri, Anadolu'nun siyasi ve sosyal geleceğinde belirleyici rol oynamıştır. Bu makale, bugün bile etkilerini yaşadığımız bu büyük Türkmen hareketi içinde Hacı Bektaş Veli'nin yerini incelemektedir. Makalede Hacı Bektaş Veli'nin Babailer zümresine mensubiyeti, Babailer ayaklanmasında üstlendiği rol ve ayaklanma sonrasındaki faaliyetleri konu edilmiştir. Bu çalışmada tarihsel analiz yapılmış, ana kaynaklar esas alınmış, bu kaynakların satır aralarına inilerek çapraz doğrulamalar yapılmış ve şimdiye değin yapılmayan yeni tespitlere yer verilmiştir.

Çalışmanın ana metni iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Baba İlyas'ın ve Babailer zümresinin kimliği ile Hacı Bektaş Veli'nin Babailer harekâtında üstlendiği rol tartışılmış, ikinci bölümde ise ayaklanma sonrasında Hacı Bektaş Veli'nin faaliyetlerine yer verilmiştir. Makalenin kaynakları Babai Türkmenlerinden ve Hacı Bektaş Veli'den bahseden tarih kitaplarıdır. Vakfiyeler, seyahatnameler, velayetnameler ve konuyla ilgili yapılan güncel çalışmalar da makalenin kaynakları arasındadır.

Bu çalışmada kimi kavramların içeriği aşağıdaki anlamlarıyla kullanılmıştır: "Babai Türkmenleri", ikinci büyük Türkmen göçüyle Anadolu ve çevre bölgelere yerleşen, Dede Garkın ile Baba İlyas'ın manevi nüfuzu altında örgütlenen Türkmen topluluklarıdır. "Babai ayaklanması", 1240 yılında Baba İlyas ve müridi Baba İshak tarafından yönetilen büyük Türkmen ayaklanmasıdır. "Alevîlik", Kızılbaş ve Bektaşî zümreleri (Çelebiler-Babagan) kapsayan

dinî ve sosyolojik yapıdır. “Dede Garkın”, Baba İlyas’ın babası (veya dedesi) ve müşşididir. “Karkın”, “Garkın” veya “Kargın” şeklinde kaydedilse de biz çalışmamızda dip torunu Elvan Çelebi’ye uyarak “Dede Garkın” kullanımını tercih ettik.

## 1. Baba İlyas ve Babai Türkmenleri Kimdir?

Babai Türkmenleri, esas itibarıyla 13. yüzyılda Moğol saldırıları karşısında Horasan bölgesinden Anadolu’ya ve çevre bölgelere göç eden, Dede Garkın ile Baba İlyas’ın manevi nüfuzu altında örgütlenen kimi Türkmen boylarının oluşturduğu sosyal ve dini yapıdır. Anlaşıldığı kadarıyla Baba İlyas da bu göç dalgasıyla Anadolu’ya gelen bir Türkmen babasıdır. Babailer zümresi hakkında bilgi veren eserlerin kronolojik tahlili, Babai ayaklanmasının lideri Baba İlyas ile Babai Türkmenlerinin kimliği konusunda açık bilgiler vermektedir.

### 1.1. Anadolu Selçuklu Saray Çevrelerine Göre Baba İlyas ve Babai Türkmenleri Kimdir?

Babailer ayaklanması hakkında bilgi veren ilk eser, Simon de Saint Quentin tarafından kaleme alınan *Histoire des Tartares (Historia Tartarorum)* [Tatarların Tarihi] adlı eserdir (Ocak, 2014: 254-256).<sup>1</sup> 1245-48 yılları arasında Moğolları Hristiyanlaştırmak amacıyla görevlendirilen bir heyette görevli bulunan Dominiken misyoneri yazar, Babailer ayaklanması hakkında başka yerde bulamadığımız değerli bilgiler vermektedir. Yazarın aktardığı bilgileri, saray çevrelerinden ve Babailere karşı savaşan paralı Frank askerlerinden toplaması, bu bilgilerin güçlü bir eleştiri süzgecinden geçirilmesini de zorunlu kılmaktadır.

Simon de Saint Quentin’in yazdıklarında dikkat çeken ilk şey, Anadolu’dan “Türkiye” olarak bahsetmesi, ayrıca zaman zaman örtülü şekilde “Türk” ve “Türkmen” farklılığını gündeme getirmesidir. Ona göre ülkeye adını veren ve Türkiye Selçuklu Devleti’nin sahibi olan Türklerdir; Babai zümreleri ise Türkmenlerden oluşur. Bununla birlikte yazar, Türkmenlerle Türklerin “hemcins” olduğunu belirtmekten geri durmaz, daha sonra Babailerden “Türk” olarak bahseder (Ocak, 2014: 254-256). “Paperroissole” (muhtemelen Baba Resul yani Baba İlyas) adındaki bir Türkmen’in “zorbalığı”ndan ve Türkmenlerin “taşkınlığı”ndan bahseden yazar, Baba İlyas öldükten sonra kendi yerine bıraktığı bir diğer kişiden de (muhtemelen Baba İshak) bizi ha-

<sup>1</sup> Babailerle ilgili ana kaynaklarda yer alan bölümler, Ahmet Yaşar Ocak tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bu çalışmadaki ana kaynaklardan bir kısmına dayalı atıfların Ahmet Yaşar Ocak’a yapılması bu nedenledir.

berdar etmektedir (Ocak, 2014: 254-255). Simon de Saint Quentin'in verdiği bilgilere göre, zengin bir kişi olan Baba İlyas, kendini Tanrı habercisi olarak tanıtan birisiyle karşılaşır. Tanrı habercisinin oğlunu, bir kurdun saldırısından kurtarır, bunun karşılığında sultanlıkla müjdelendir. Bu müjde üzerine Baba İlyas adamlarını toplar ve Türkiye'yi ele geçirip sultan olmak için işgal ve tahrip hareketine girişir. Ölümcül derecede yaralandıktan sonra yerine başka birini (muhtemelen Baba İshak) bırakır; adamlarına ölmeyeceğini, Tanrı'yla konuşmaya gideceğini, başladıkları işi bitirmelerini söyler (Ocak, 2014: 255).

Tarihçi ve vaiz Sibte ibnu'l-Cevzî (öl. 1256), *Mir'âtü'z-Zaman fi Tarihî'l-A'yan* adlı eserinde, "Baba" adındaki bir Türkmen'in (muhtemelen Baba İlyas) peygamberlik iddiasıyla harekete geçtiğini yazmaktadır. Ona göre, bu Türkmen müritlerine "Lâ ilâhe illallah ve'l-Baba Veliyyullah" demelerini telkin etmiştir. Bu hareket, çıkan savaşta aralarında Baba'nın da bulunduğu dört bin kişinin katledilmesiyle sonuçlanır (Ocak, 2014: 258). Sibte ibnu'l-Cevzî'nin verdiği bilgileri saray çevrelerinden aldığı anlaşılmaktadır. Bu bilgilerden "Baba" adlı kişinin Türkmen olduğunu tekrar teyit ediyoruz.

Türkiye Selçuklu saray tarihçisi İbn Bibi (öl. 1285 yılından sonra), *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye fî'l-umûrî'l-Alâ'iyye* adlı eserinde Babailer hakkında detaylı bilgiler vermektedir. "Babai" adını ilk defa kullanan da İbn Bibi'dir (İbn Bibi, 1996: 49-53). İbn Bibi'nin tarihçiliğinin sorunlu olduğu kimi çalışmalarda dile getirilmiştir (Özaydın, 1999: 379-382). Onun Babailer hakkında verdiği bilgiler de birçok açıdan sorunludur. Zaten o da Babailer başlığı altında verdiği bilgilerin birebir şahidi değildir. Yazdıklarını "sözüne inanılır/güvenilir kimseler"den (İbn Bibi, 1996: 49) almış, bölümün sonuna da "doğruyu en iyi Allah bilir" (1996: 53) cümlesini eklemiştir.

Öncelikle Dede Garkın'dan ve Baba İlyas'tan hiç bahsetmeyen İbn Bibi, bütün olayları Baba İshak'ın etrafında örer. Oysa Baba İshak'ın öncü rolü, Dede Garkın ve Baba İlyas'tan sonra gelir. Baba İlyas ile Baba İshak'ın başından geçen olayların tamamını Baba İshak'ın başından geçmiş gibi anlatan İbn Bibi, Baba İshak'ın Kefersud bölgesinden olduğunu söyler. Daha sonra Baba İshak'ı, Baba İlyas ile karıştırarak Baba İshak'ın Amasya'nın köylerinden birinde zuhur ettiğini haber verir (1996: 49). Oysa Amasya'nın Çat köyünde ikamet eden kişi Baba İlyas, Kefersudlu olan ise onun müridi Baba İshak'tır.

İbn Bibi'nin Baba İshak (aslında Baba İlyas) hakkında verdiği bilgiler de sorunludur. Başta İbn Bibi, Baba İshak'ı şöhret sahibi olmak isteyen, sihir-

bazlık ve hokkabazlıkta ustalaşan, muska yazan bir meczup olarak tanıtır. Amasya’da ortaya çıkınca köylülerin koyunlarına ücretsiz çobanlık yapar, koyunlara sevgi ve şefkat gösterir. Kendini topluma dindar, güvenilir, züht ve takva ehli biri olarak kabul ettirir. Halk arasında arabulucu olur, küskünleri barıştırır (1996: 49). İbn Bibi, bundan sonra bambaşka bir profile geçiş yapar. Baba İshak olarak adlandırdığı Baba İlyas, zenginleşince bir tekke inşa ettirir ve orada münzevi bir hayat yaşayarak ibadet, züht ve takvayla meşgul olur. Burada Sultan Gıyaseddin’in şaraba düşkünlüğünü kınar, “Âlemlerin Rabbinin yolundan saptığını ve Hulafa-yı Raşidin’in<sup>2</sup> izinden ayrıldığını” (1996: 49) söyler. Bu açık çelişkiyi İbn Bibi, Baba İlyas’ın rol yapmasına bağlar ama bu noktada İbn Bibi’nin saray tarihçisi olduğunu anımsamak gerekir. Saray çevrelerinin ayaklanan kitleleri kötüleme ve kara propaganda ile itibarlarını düşürme eğilimini, Baba İlyas’ı kötüleyen satırları okurken dikkate almak gerekir.

İbn Bibi’nin Babai zümreleri hakkında verdiği bilgiler de kendi içinde tutarlı değildir. Öncelikle Babaileri “tevaif-i etrak” [Türk grupları] (1996: 49), muhtasar metinde ise “etrak-ı cahil” [cahil Türkler] (İbni Bibi, 1941: 207) şeklinde niteler. Bu kitlelerin, şehirle ilişkisi az köylülerden, dini bilgisi zayıf ve çabuk kandırılan kesimden oluştuğunu söyler. Devam eden satırlarda ise Baba İlyas’ın müritlerinin dört yana yayıldığını, Türkleri hatta Urfa ve Harran taraflarında bulunan Harezmîleri etkileri altına aldığını kaydeder. Baba İlyas’ın müritleri çok sayıda Türk obası ve Türk hanını ayaklanma gününde harekete geçirirler (İbn Bibi, 1996: 49-50). Görülüyor ki Baba İlyas, müritlerini iyi bir eğitimden geçirecek kadar donanımlı, müritleri de “etrak-ı cahil” yani “cahil Türkler” dışında Harezm’den gelen Türkleri hatta Türk hanlarını etkileri altına alabilecek kadar yetkin kişilerdir. Düzenli orduları defalarca yenilgiye uğratmalarına ve liderleri Baba İlyas can verdikten sonra bile birlik içinde hareket etmelerine bakarsak, örgütlenme ve askeri becerileri de hayli gelişmiş bir kitleydi.

Süryani tarihçisi Gregory Abu’l-Farac (öl. 1286), *Abu’l-Farac Tarihi* adlı eserinde Babailer hareketine yer verir. Onun verdiği bilgilere göre, adı “Baba” olan ama kendine “Resul” diyen “ihtiyar ve zahid bir Türkmen” (1950: 539) peygamberlik iddiasıyla Türkmenleri kendi etrafında toplar. Kerametler gösteren Baba İlyas, müridi Şeyh İshak adlı müridini davetini yaymak için Hısn-ı Mansur’a gönderir (1950: 539-540).

---

<sup>2</sup> Muhtemelen Hz. Muhammed’den sonraki dört halife. Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali. Bazı yorumlara göre On İki İmam.

Zehebi (öl. 1348'den sonra), *Tarih'ul-İslam* adlı eserinde Sibte ibnu'l-Cevzî'nin eserindeki bilgileri neredeyse birebir tekrarlar. "el-Baba et-Türkmani" (muhtemelen Baba İlyas) adındaki birinin peygamberlik iddiasıyla ortaya çıktığını söyleyen Zehebi, Baba'nın müritlerine "Lâ ilâhe illallah ve'l-Baba Veliyyullah" demelerini telkin ettiğini aktarır. Savaş, aralarında Baba'nın da bulunduğu 4 bin kişinin katledilmesiyle sonuçlanır (Ocak, 2014: 258).

Burada çözülmesi gereken birkaç problem vardır. Bunlardan belki en başta geleni Baba İlyas'ın peygamberlik iddiasında bulunup bulunmadığıdır. Saray kaynaklı kayıtlar, adeta ağız birliği etmişçesine Baba İlyas'ın nübüvvet iddiası taşıdığını söylerler. Baba İlyas hakkında ilk bilgiyi veren Dominik rahip Simon de Saint Quentin, onun adını "Paperroissole" yani (muhtemelen) "Baba Resul" olarak verir ve Paperroissole'ün, kendisini "Tanrı elçisi" olarak tanıtan biriyle konuştuğunu söyler (Ocak, 2014: 254-255). Sibte ibnu'l-Cevzî ile Zehebi, "Baba" adındaki bir Türkmen'in peygamberlik iddiasında olduğunu ve müritlerine "Lâ ilâhe illallah ve'l-Baba Veliyyullah" demelerini telkin ettiğini kaydederler (Ocak, 2014: 258). İbn Bibi, adamlarının ona Baba Resulullah dediğini aktarır. (İbn Bibi, 1996: 51). Gregory Abu'l-Farac ise anlatısını tamamen adı Baba olan ama kendine Resul diyen "bu zahit Türkmen şeyhi"nin peygamberlik iddiası etrafında kurgular (1950: 539-540). Mevlevî müntesibi Ahmet Eflaki (öl. 1360) de Baba Resul'e müritlerinin "Baba Resulullah" diye hitap ettiklerini söyler (1973: 64). Saray çevrelerinden alınan bu bilgiler daha sonraki dönemlerde sayısız kere tekrarlanmıştır.

Ayaklanmayı örgütleyen kişinin Baba İlyas veya Baba Resul adlarıyla tanındığı kayıtların bütününden anlaşılmaktadır. 1991 yılında yayımladığı bir çalışmada Beldiceanu-Steinherr, Hacı Bektaş Veli'nin Sulucakarahöyük'e "Bektaşlu" adındaki bir oymakla geldiğini Osmanlı arşiv belgelerine dayanarak iddia etmiştir (Ocak, 2014: 192).<sup>3</sup> Esasen eskiden beri birçok araştırmacı "baba", "dede" gibi sanlarla anılan Türkmen şeyhlerinin, aslında obalarıyla birlikte Horasan ve Harezm bölgesinden gelerek Anadolu'ya ve çevre bölgelere yerleşen boy beyleri olduğunu iddia etmektedir. Bu yaklaşımı bir adım daha ileri taşıyan Hamza Aksüt, yine tahrir defterleri başta olmak üzere çok sayıda belgeyi yorumlayarak Hacı Bektaş'ı "Bekdeş obasının hacısı", Baba İlyas'ı da "İlyas obasının babası", Dede Garkın'ı da "Garkın boyunun dedesi" anlamına gelen sosyal adlar olarak takdim etmiştir (Aksüt, 2006:

<sup>3</sup> Bu makale daha sonra Türkçeye İzzet Şıvgın tarafından çevrilmiştir. Bk. (Beldiceanu-Steinherr, 2010).

23-77). Bu yaklaşımı doğru kabul edersek, ayaklanmayı yöneten kişinin gerçek adının Resul, sosyal adının ise Baba İlyas olduğunu varsayabiliriz. Böylece bir kişinin iki isimle anılmasındaki düğümü de çözmüş oluruz.

Kaynaklarda yer alan “zahit bir Türkmen şeyhi” portresi ile çelişen peygamberlik iddiası da izaha muhtaçtır. Ayrıca bu iki bilgiyi saray tarihçisi İbn Bibi'nin vermesi durumu daha da müşkül hale sokmaktadır. Özellikle tekkesini kurduktan sonra sultanı Allah'ın ve raşit halifelerin yolundan çıkmakla suçlayan biri ile peygamberlik iddiasının yan yana gelemeyeceği açıktır.

Öte yandan Sibte İbnü'l-Cevzî ve Zehebi'nin naklettiği Baba İlyas'ın peygamberlik iddiasıyla müritlerinin “Baba Veliyyullah” demesi çelişki arz etmektedir. Nübüvvet (peygamberlik) ve velayet (velilik) makamlarının arasındaki farkı dikkate alırsak, “Baba Veliyyullah” diyen müritlerinin Baba İlyas'ı bir veli olarak gördüğü sonucu çıkmaktadır. Baba İlyas'a nispet edilen peygamberlik iddiasının ise saray bürokrasisinin ürettiği bir kara propagandanın ibaret olduğunu akla gelmektedir. Görünen o ki, Simon de Saint Quentin'de “Baba Resul” olan Baba İlyas'ın gerçek adı, İbn Bibi ile “Baba Resullullah”a dönüşmüş, nihayet Abu'l-Farac'la birlikte uzun bir peygamberlik iddiası anlatısıyla zirveye taşınmıştır.

Baba İlyas'ın bir tekkenin başında olduğu yine İbn Bibi'nin ifadelerinden anlaşılmaktadır. Baba İlyas'ın bir tekkesi vardır ve burada münzevi bir hayat yaşayarak müritlerini irşat etmektedir (İbn Bibi, 1996: 49). Alevilikteki ocak sistemi merkezli düşünüp, onun Dede Garkın'ın halifesi ve torunu (veya oğlu) olduğunu dikkate alırsak, genelde ocakların özelde ise Dede Garkın Ocağı'nın daha geç dönemlerde teşekkül etmeye başladığı sonucuna ulaşırız. Herhalde o dönemde Alevi erenleri etrafında oluşan yapılanma klasik tarikatlar gibiydi ve Alevi teşekküllerini klasik tarikatlardan ayıran ocak sistemi henüz oluşmamıştı.

Bu noktada Babailerin etnik kökenleri üzerinde durmak yararlı olacaktır. Babailerin Türkmen oldukları konusunda genel bir kanaat vardır. Esasen kaynakların dakik bir incelemesi, bu görüşü desteklemektedir. İsyanın başı olarak kabul edilen kişi (ister Baba İlyas ister Baba İshak olarak kabul edilsin) Türkmen'dir. Yukarıda saydığımız bütün kaynaklar bunu teyit etmektedir. Simon de Saint Quentin, “Paperroissole” (muhtemelen Baba Resul yani Baba İlyas) adındaki bir Türkmen'in “zorbalığı”ndan bahseder (Ocak, 2014: 254). Sibte İbnü'l-Cevzî, “Baba” adındaki bir Türkmen'in harekete geçtiğini söyler (Ocak, 2014: 258). Gregory Abu'l-Farac, adı Baba olan “zahit Türkmen şeyhi”nden bahseder (Ocak, 2014: 256). Zehebi, ayaklanmanın başı

olarak “el-Baba et-Türkmani” adındaki birini tanıtır (Ocak, 2014: 258). Doğal olarak ayaklanmayı yöneten Baba İlyas’ın ve Baba İshak’ın birer Türkmen şeyhi olduğundan şüphe yoktur.

Babai zümresinin de Türkmenlerden oluştuğu kaynaklardan anlaşılmaktadır. Simon de Saint Quentin, ayaklanmadan söz ederken Türkmenlerin “taşkınlığı” nitelemesini yapar (Ocak, 2014: 254). İbn Bibi, Babaileri “tevaif-ı etrak” (1996: 49), muhtasar metinde ise “etrak-ı cahil” (1941: 207) şeklinde niteler. Ayaklanmadan önce Babailerin Türkmenlerin yanında Kürtlerden de oluştuğunu söyleyen tek kaynak İbn Bibi’dir. O, ayaklanmayla birlikte Kürtleri adeta unuttur ve Babailerden bahsederken sadece Türk ve Türkmen ifadelerini kullanır. Onun ifadelerine göre, Kürtler ayaklanmanın farklı aşamalarında Anadolu Selçuklu ordusu saflarında Babailere karşı savaşır (1996: 49-53). Gregory Abu’l-Farac, Babailerin Türkmenlerden oluştuğunu birkaç kere vurgular (Ocak, 2014: 256). Görünen o ki, Baba İlyas’ın etrafında toplanan kitleler Türkmenlerden oluşuyordu. Babailerden arasında Kürt kabilelerine de yer veren tek kaynak İbn Bibi, ya Kürt adını sosyal bir adlandırma olarak kullandı yahut da Kürt kabileleri başta müritler arasında yer aldılar ama ayaklanmaya iştirak etmediler. İbn Bibi’nin anlatımından başlangıçta Babai zümreleri arasında yer alan Kürtlerle, ayaklanmanın bastırılması sırasında Anadolu Selçuklu ordusunda yer alan Kürtlerin farklı zümreler olduğu fikri ağır basmaktadır.

Babai zümrelerinin sadece fakir zümrelerden oluştuğunu kaynaklar yalnlamaktadır. İbn Bibi’nin verdiği bilgilere göre, başta şehirle ilişkisi az olan köylülerden mürit toplasa da daha sonra “...fakiri, zengini inanarak ve isteyerek onun yanında” (1996: 49) yer almıştır. Baba İlyas’ın kendisi de fakir değildir. Bir tekke inşa ettirecek kadar varlıklıdır (1996: 49). O dönemde koyun sürüleri olan konargöçer Türkmen kitleleri fakir saymak mümkün değildir. Bunun yanında Babailer, bütünüyle konargöçer Türkmen obalarından oluşmamaktadır. Harran ve Urfa taraflarında “toprak kazanmış” Harezmliler de Babailere katılmışlardır (1996: 50).

Öncelikle şunu tespit etmek gerekir ki bu kayıtların tamamı, Baba İlyas ve Babai Türkmenlerinin muarızları tarafından veya onların kaynaklık ettiği kesimlerce kaleme alınmış hususlardır. Bu metinlerdeki kara propaganda olduğu anlaşılan hususları ayıkladığımızda saray çevrelerinden kaynaklanan bu metinlerden birçok sonuç elde edebiliyoruz. Bu sonuçları şöyle sıralayabiliriz: 1. Baba İlyas’ın karizmatik, zahit ve muttaki bir Türkmen şeyhi olduğu, 2. Baba İlyas’ın tekkesinde seçkin halifelerine güçlü bir eğitim verdiği, 3. Baba İlyas’ın müritlerinin kitleleri ikna edip harekete geçirebilecek do-

nanımda kişilerden oluştuğu, 4. Babai Türkmenlerinin örgütlü kitlelerden oluştuğu, 5. Babailerin askerlik kabiliyetlerinin gelişmiş olduğu, 6. Hanlık düzeyinde birçok Türkmen büyüğünün Babai ayaklanmasına katıldığı, 7. Babailerin Türk/Türkmenlerden oluştuğu, 8. Babailerin zengin ve fakir toplumun bütün kesimlerinden meydana geldiği, 9. Babailerin hem konargöçer hem de yerleşik kitlelerden oluştuğu.

### 1.2. Babai Çevrelerine Göre Baba İlyas ve Babai Türkmenleri Kimdir?

Babailer hakkında bilgi veren ve kaynağını saray çevrelerinden almayan ilk kişi Baba İlyas'ın dip torunu Elvan Çelebi'dir (öl. 1358-59'dan sonra). Elvan Çelebi'nin soy silsilesi yukarı doğru şu şekildedir: Elvan Çelebi babası Âşık Ali Paşa babası Muhsin Paşa babası Baba İlyas babası (veya dedesi) Dede Garkın (Elvan Çelebi, 2017: 187, 295). Elvan Çelebi'nin *Name-i Kudsî & Menâkıbu'l-Kudsiyye* adlı eserini ailesinden dinlediği aktarımlarla yazdığı, en azından bu bilgi kaynağına da başvurduğu güçlü bir ihtimaldir. Babai zümresinden günümüze ulaşan veya bulunan tek kaynak da budur. Saray çevrelerinden kayda geçirilen bilgilerdeki çelişkileri ve tutarsızlıkların telifini Elvan Çelebi'nin eserinde bulmamız, eserin kıymetini daha da artırmaktadır.

Elvan Çelebi'nin verdiği bilgilere göre; Baba İlyas Amasya'nın Çat köyüne yerleştikten sonra Sultan Alaeddin Keykubat, gizlice Baba İlyas'ı görmeye gelir. Baba İlyas'ın kerametine şahit olunca onun ululuğunu kabul eder. Gıyaseddin Keyhüsrev, babası Alaeddin Keykubat'ı zehirledikten sonra tahta geçer. Bundan sonra işler değişmeye başlar. Çat kadısı Kör Kadı, Baba İlyas'ı ve müritlerini taciz etmeye başlar. Çat hâkimi Ruzbe ile işbirliği yapıp halkın gözünde Baba İlyas'ın kerametlerini tartışmalı hale getirerek itibarını yıkmak ister. Bunda başarılı olamayınca halkın, Baba İlyas'ı peygamber gördüğüne dair iftiralarla dolu bir yazıyı çevredeki kadılara da imzalatarak Anadolu Selçuklu'nun başkenti Konya'ya gönderir. Sultan ve saray bürokrasisi, bu yazıya itibar ederek Gürcü ve Kürtlerden oluşan dört bin kişilik bir ordu hazırlar. Kör Kadı, bizzat saraya giderek işlerin hızlanmasını sağlar. Baba İlyas'a iftira atarak Sultan'ı, Baba İlyas'ın kendini peygamber gördüğüne, sihirbazlık yaptığına, Sultan'ın tacında ve tahtında gözü olduğuna ikna eder. Sonuçta Sultan'ın emriyle hazırlanan ordu yola çıkar (Elvan Çelebi, 2017: 107-188).

Aslında Elvan Çelebi'nin yazdıkları, saray çevrelerinin yarattığı kirli bilgilere bir cevap niteliği taşımaktadır. Özellikle Baba İlyas hakkında uydurulan saray merkezli iftiralar (tahta göz koyma, sihirbazlık ve peygamberlik), Elvan Çelebi tarafından yalanlanmış ve bunların nedeni açıklanmıştır. Elvan Çelebi, bu iddiaları kesin bir şekilde reddetmiş, Dede Garkın ile Baba İlyas'ı



Hızır ile görüşecek derecede önemli evliya olarak tanıtmıştır (2017: 55-188). Böylece saray çevrelerinin Baba İlyas hakkında verdiği bilgilerdeki (velilik ve peygamberlik iddiaları) çelişkiler de açığa kavuşmaktadır. Osmanlı tarihçisi Oruç Beğ (öl. 1503'den sonra) de Elvan Çelebi'nin eserini referans alarak şunları yazmıştır:

O zamanda bir şeyh vardı. Adına Baba İlyas derlerdi. Acem Eli'nden gelmişti. Sultan Alaeddin zamanında gelip Amasya bölgesinde Çat dedikleri bir kasabada yerleşmişti. Hazreti Mevlana Celaleddin dahi o vakitte Konya'da idi. O zamanda çok ulular ve şeyhler vardı. Zira Sultan Alaeddin şeyhlere dost olduğu için hep onun memleketine gelmişlerdi. Sultan Alaeddin ölüp oğlu Gıyaseddin ki tahta geçti idi, çok zulümler etmeye başladı. Sonunda bir sebepten dolayı Baba İlyas'tan korkup asker gönderdi. Babailer'i kılıçtan geçirdi. Onun daha başka bir hikâyesi vardır ki Aşıkpaşaoğlu Ulvan Çelebi menakıbında bildirmiştir (Atsız, 2011: 27).

Elvan Çelebi'nin eserinin daha dakik incelenmesi, satır aralarında gizli kalmış birçok bilgiye ulaşmamıza ve bu sayede Babai Türkmenlerinin inançlarının aydınlanmasına katkı sağlamaktadır.

### **1.2.1. Halisan Muhlisin Mürit Olan Şialar**

Elvan Çelebi, Baba İlyas'a "halisan muhlisan" mürit olanların, "güruh güruh" gelen "Şia"lar (2017: 64) olduğunu kaydetmiştir. Her ne kadar Elvan Çelebi, "Şia şia güruh güruh gelür" deyin Şia kelimesinin cins isim olarak kullanıldığı yorumuna kapı açsa da "Şia" kelimesi o çağda Hz. Ali taraftarı olan inanç gruplarına verilen genel bir isim/terim haline gelmiş bulunuyordu (Öz, 2010: 121-123). Doğal olarak buradaki "Şia" kelimesini, bir cins kelimeden ziyade isim/terim olarak okumamız gerekiyor.

### **1.2.2. On İki İmam Şiiliğindeki Usul-i Din Esaslarının Sıralanması**

Elvan Çelebi, dedesi ve aynı zamanda Baba İlyas'ın oğlu olan Şeyh Muhlis'in On İki İmam Şii'si olduğunu satır aralarına adeta kodlamıştır. Elvan Çelebi, Şeyh Muhlis'in dilinden şöyle demektedir:

Bu sebebden benüm Ali'm <ü> Ali  
Toptolu ola Şam u Rum ili  
...  
Hak Taala ana bu Tatarı  
Kıla bir lutfınun giriftarı  
...  
Mal u mülkin öninde terk ideler

Can ü gönül ol ada berkideler

...

Farz u sünnet bile namaz kıla

Savm u hacc u cihadı farz bile

...

Emr ü nehyi bilüp hak anlayanlar

Kılalar emri nehyden kalalar (Elvan Çelebi, 2017: 280).<sup>4</sup>

Metinde On İki İmam Şiiliğinde yer alan “füru-u din” hususlarından, 1. namaz, 2. savm (oruç), 3. hac, 4. cihad, 5. emr (emir bi'l ma'ruf yani iyiliği emretmek), 6. nehy (nehiy ani'l-münker yani kötülükten sakındırmak) hususlarına açıkça yer verilmiştir. Metinde Hz. Ali taraftarlığından ve sevgisinden bahsettiğine göre 7. tevallayı, düşmanlarından (Tatarlar yani Moğollar) bahsettiğine göre de 8. teberrâyı bu listeye ekleyebiliriz. “Mal u mülkin öninde terk ideler” mısrasıyla ifade edilen mal ve mülkle yapılan ibadetler ise 9. zekât ve 10. humustur. Burada açıkça görüldüğü üzere On İki İmam Şiiliğinde yer alan füru-u din hususlarına (Gölpınarlı, 1987: 230) yer verilmiştir.

### 1.2.3. Hz. Ali'nin “Vasiyy-ı Nebi” Olarak Anılması

Elvan Çelebi, Baba İlyas'ın ilminin derinliğinden söz ederken onu Hz. Ali'ye benzetir. Hz. Ali'yi de “Vasiyy-ı Nebi” yani Hz. Muhammed'in mirasçısı olarak anar (2017: 86). Görüldüğü üzere burada “vasi” kelimesi cins anlamıyla değil, terim olarak kullanılmıştır. Vasi terimi, On İki İmam Şiiliğinde “Hz. Peygamber'in daha hayatta iken yetkilerini ileriye dönük olarak kendisine devrettiğine inanılan kişi” (Öz, 2012: 546-547) olarak kabul edilir. Bu kişi veya kişiler On İki İmam Şiiliğinde Hz. Ali ve ondan sonra gelen on bir evladıdır.

### 1.2.4. Ayaklanmanın 10 Muharrem'de Başlaması

Babailer ayaklanması, bütün Şiîler için kutsal sayılan 10 Muharrem gününde başlamıştır (Elvan Çelebi, 2017: 103-106). 10 Muharrem, Kербela'da Hz. Muhammed'in torunu ve Hz. Ali'nin oğlu İmam Hüseyin'in ve Ehlibeyt'ten birçok kişinin şehit edildiği bir kara gündür.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Bu metni Mertol Tulum, günümüz Türkçesine şöyle aktarmıştır: “Bu yüzden benim Ali'mi ve Ali'yi (yani: Hz. Ali) (seventer) ile Şam ve Rum ili dopdolu olacak. Yüce Tanrı bu Tatar'ı, bir başış olmak üzere, ona tutsak yapacak. Mallarını mülklerini önüne bırakacaklar; o ada canı gönülden sımsıkı bağlanacaklar. Farz ve sünneti bilecekler, namaz kılacaklar; orucu, haccı ve cihadı farz bilecekler. Buyruğu ve yasağı bilip, doğru anlayacaklar; buyruğu yerine getirip, yasaktan sakınacaklar.” (Elvan Çelebi, 2017: 279).

<sup>5</sup> Kapsamlı bir değerlendirme için bk. (Aksüt, 2006).

### 1.2.5. Boz Atlı Hızır Benzetmesi

Hızır inancı, Alevilikte geniş yer tutan önemli inançlardan biridir. Özellikle Hızır'ın boz atlı olduğu Alevi erenleri tarafından sıklıkla dillendirilmiştir. Baba İlyas “boz zindan”da iken boz atı zindanın duvarından içeri girmiş ve tıpkı “Boz atlı Hızır” gibi boz atına binerek gitmiştir (Elvan Çelebi, 2017: 183-185).

### 1.2.6. Dört Kapıya Yapılan Atıflar

Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat şeklinde adlandırılan dört kapı, Alevi-Bektaşî yolunda insanı en ham hâlinden alarak en kâmil hâle getiren temel eğitim müfredatının adıdır (Özdemir, 2021). Tarih ve hadis kitaplarına göre “şeriat, tarikat, marifet ve hakikat” adları ilk defa Hz. Muhammed, “dört kapı” kavramı ise İmam Cafer Sadık tarafından kullanılmıştır (Özdemir, 2021). “Dört kapı”yı Türk-İslam irfanına dâhil eden kişi ise Hoca Ahmet Yesevi'dir. Yesevi'nin *Fakrnâme* adlı eserine göre bu sistem, ilk defa Hz. Ali tarafından açıklanmıştır (Eraslan, 2016: 52). Her ne kadar *Fakrnâme*'nin Hoca Ahmet Yesevi'ye ait olmadığına dair bazı iddialar varsa da, Yesevîlikten etkilenen Türk tarikatlarının önemli kısmında, Hoca Ahmet Yesevi'den bahseden kaynaklarda ve ona nispet edilen başka eserlerde “dört kapı” sistemine sayısız atıf yapılması Türk-İslam irfanında “dört kapı”nın Hoca Ahmet Yesevi'den kaynaklandığını göstermektedir.

Esasen Babai zümrelerin, Hoca Ahmet Yesevi tarafından sistemleştirilen “dört kapı” sistemini içselleştirdiği Elvan Çelebi'nin eserinden anlaşılmaktadır. Elvan Çelebi, Dede Garkın'dan, “Hem şeriat içinde çok bilgin, hem hakikat içinde çok ergin” şeklinde bahsedilmekte, böylece Dede Garkın'ın kâmil bir insan olduğuna vurgu yapılmaktadır (2017: 57). Baba İlyas'ın erenliğini sorgulayan düşmanları, dört kapı üzerinden sorularını sormaktadır: “Şeriat, tarikat ve hakikatte bu durum var mıdır?” (Elvan Çelebi, 2017: 121). Baba İlyas'ın halifeleri tanıtılırken yine dört kapı sistemine vurgu yapılmıştır: “Hem şeriat yolunda bilgili ve bilgisini yaşayan; hem tarikat yolunda irfan sahibi ve bağışlayıcı idiler” (Elvan Çelebi, 2017: 487). Doğal olarak burada Babai Türkmenlerinin Yesevîlikle olan bağıını dolaylı yollardan da olsa tespit etme imkânına kavuşuyoruz.

Dört kapı müfredatını Anadolu ve çevre bölgelerde ihya eden kişilerin başında hem Yesevi ve hem de Babai halifeleri arasında gösterilen Hacı Bektaş Veli gelmektedir. Ona nispet edilen *Makâlât* ve *Fevaid* kitaplarında bu kapı ve makamlar detaylı şekilde işlenmiştir. Zaten *Fevaid* kitabında “dört kapı kırk makam” sistemini Hacı Bektaş Veli'nin Hoca Ahmet Yese-

vi'den aldığı açıkça ifade edilmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin ikinci kuşak öğrencileri arasında sayılan Kaygusuz Abdal, Yunus Emre ve sayısız Alevi-Bektaşî ulusu ile kolektif belleğin ifadesi olan *Buyruk ve Erkânâme* metinleri başta olmak üzere Aleviliğin yazılı kaynakları da bu kavrama merkezi önemde yer vermiştir (Özdemir, 2020: 249-283).

### **1.2.7. Dede Garkın Ocağının Bugünkü Varlığı**

Baba İlyas'ın babası (veya dedesi) ve müşidi, Baba İshak'ın ise sadece müşidi olarak tanıtılan Dede Garkın, bugün de Alevîler arasında büyük bir Alevî ocağının adıdır (Dedekargınoğlu, 2010; Dedekargınoğlu, 2016). Sadece Dede Garkın Ocağı değil, Babai halifeleri arasında gösterilen başta Hacı Bektaş Veli olmak üzere birçok kişinin adına kurulan ocaklar, günümüzde Alevi-Bektaşî toplumunda merkezi yer işgal etmektedir.

### **1.2.8. Dede ve Baba Unvanlarının Bugünkü Durumu**

Dede Garkın'ın sahip olduğu dede, Baba İlyas'ın sahip olduğu baba unvanları hâlen Alevî din adamları tarafından kullanılan unvanlardır. Genel olarak ocakzade din görevlileri dede, ocakzade olmayan din görevlileri ise baba unvanı taşırlar (Soyyer, 2019: 73, 140). Hoca Ahmet Yesevi'nin müşidi Arslan Baba da, "baba" unvanını kullanıyordu.

## **2. Babai Ayaklanmasında ve Sonrasında Hacı Bektaş Veli'nin Rolü**

Elvan Çelebi'yi dışarıda bırakırsak, Babailer hakkında bilgi veren kaynaklarda Baba İlyas'ın halifelerinden ancak bir kaçının adına ulaşabiliyoruz. Bunlar Baba İshak (Gregory Abu'l-Farac, 1950: 539-540), Geyikli Baba (Âşık Paşazade, 2003: 105-106), Koçum Seydi (Âşık Paşazade, 2003: 296) ve Hacı Bektaş Veli'dir (Ahmet Eflaki, 1973: 370). Elvan Çelebi ise Baba İlyas'ın halifeleri hakkında detaylı bilgiler vermektedir. Ona göre Baba İlyas'ın dördü seçkin ve kırkı yakın olmak üzere toplam dört yüz müridi vardır. Seçkin olan dört halifesi şunlardır: Ayna Dovla, Bağadın Hacı, Hacı Mihman, Şeyh Osman. Adını andığı ve haklarında kısmi bilgiler verdiği diğer halifeleri ise şunlardır: Şeyh İshak, Şeyh Eşref, Yar, Şeyh Fahreddin, Şeyh Alişir, Işıklıca, Hacı Mihman, Ebubekir, Seyfeddin Habib, Mübarizce, Şeyh Balı, Hacı Bektaş, Şeyh Edebalı, Bereket Hacı, Armağan Şah, Davud, Düden, Ebem, Egürdence, Hasan, Mir Hac, Nuhi, Oban, Rasul-i Dıraz, Raz, Saru Hacı, Süleyman Şah, Togan Şah, Üzmiş (Elvan Çelebi, 2017).

### **2.1. Ayaklanma Öncesinde ve Sırasında Hacı Bektaş Veli'nin Rolü**

Bu noktada Hacı Bektaş Veli'nin Babai zümreleri arasındaki rolüne biraz daha yakından bakmak gerekiyor. Hacı Bektaş Veli'yi Baba İlyas'ın halifeleri

arasında sayan üç kaynak vardır. Bunlardan en erken tarihlisi, Mevlevi tarikatına taassup derecesinde bağlı Ahmet Eflaki'nin Mevlânâ'nın faziletlerini anlatmak amacıyla kaleme aldığı ve 1358 yılında tamamladığı *Âriflerin Menkıbeleri* adlı eserdir. Bu eserde Hacı Bektaş Veli ile Mevlânâ arasında geçen iki menakıp hikâye edilmiştir. Bu menakıpların birinde Hacı Bektaş Veli'den şöyle bahsedilmiştir: “Baba Resul’un has halifelerinden idi. Baba Resul Rum ülkesinde zuhur etmişti. Bir topluluk, ona (Baba Resul’a) Baba Resulullah diyordu” (1973: 370–372). Buradaki “has” kelimesine özellikle dikkat kesilmek gerekiyor. Ahmet Eflaki'nin verdiği bilgiye göre Hacı Bektaş Veli, Baba İlyas'ın sıradan bir halifesi değildir, “has” yani özel ve önemli halifelerinden biridir.

Elvan Çelebi'nin Hacı Bektaş Veli hakkında verdiği bilgiler halen tartışılmaktadır. Genel eğilim Elvan Çelebi'nin metninden Hacı Bektaş Veli'yi Baba İlyas'ın müritleri arasında saysa da (Köprülü, 2005: 41–42; Ocak, 2014: 191; Yıldırım, 2009: 114), bu eğilime yani Hacı Bektaş Veli'nin Baba İlyas'ın halifesi olduğu iddiasına itiraz edenler de çıkmıştır (Öztürk, 1995: 53–56; Aksüt, 2006: 161–170). Kanaatimizce Elvan Çelebi'nin eseri, Hacı Bektaş Veli'nin Baba İlyas'ın halifesi olduğu hususunda yeterince veri sunmaktadır.<sup>6</sup> Öncelikle Elvan Çelebi, Hacı Bektaş Veli'ye birçok Babai halifesinden daha fazla yer vermiştir. İkinci olarak Elvan Çelebi, Hacı Bektaş Veli'yi manevi keşif (seyran)<sup>7</sup> ve sır sahibi bir kişi olarak tanıtmakta, saygıyla anmaktadır. Onun bildirdiğine göre Hacı Bektaş Veli'nin sırrını bilmeyen Said (muhtemelen *Velayetname*'de anılan Molla Said), Hacı Bektaş Veli'den sırrını istemiş,

<sup>6</sup> Elvan Çelebi şöyle demektedir: “Lutf-ı Yezdan'ı, fazl-ı Subhan'ı/ Sen işit bir bu hükm ü fermanı/ Birine lu'b nice vaki'dur/ Şol ki Kendek'te ceng-i sultanı/ Hacı Bektaş şol sebepten hiç/ Göze almadı tac-ı sultanı/ Edebalı vü bundağı huddam/ Gördüler Hacı'dan bu seyranı/ Ulu eşğine gelür ü gider/ Can-ıla seyr ider bu cananı/ Böyle anladı buldı bular/ Bu nihadı bu yıl u erkanı/ Değme bir kör ü hiç kes ne bilür/ Kuş dilini vü ya Süleyman'ı/ Güneşi zerre kıla mı ta'rif/ Katra ma'lum bahr-ı ummanı/ Her nese aslına rücu kilür/ Zulm zulmani nur nuranı/ Çün talab kıldı sir Said andan/ Böyle yazdı bu levh burhanı/ Çün bular nur-ı Hak'tur iy derviş/ Nisbet etme bulara insanı/ Hacı Bektaş sirrini bilmez/ Didi ki sır ne sır durur dâni/ Yani ben andanam veli pinhan/ Okımazam sana bu Kur'an'ı/ Çünki sana gerektür üç nesne/ Dal hem dal <u> dal-ı Furkan'ı/ Bir gişiye hazar dost gerek/ Bine çok bil la'in şaytanı/ El-garaz bundağı bu fast-ı hitab/ Ol Ulu hem bu kapu darbanı/ Gün haman gün hazar bin bin sen/ Dök bu san u sağış <u> elvanı/ Renh ü dad u hisab u çün ü çara/ Uş bu meydana leng palanı/ Dostların ravzası <ıyaz-ı> bihişt/ Kadr <u> mi'rac her şebistanı/ Server-i leşkeran ol şahbaz/ Hacı Bektaş deyül gelir avaz/ Kendek'e çık seni salamat bil/ Bereket Hacı'yı ziyaret kıl/ Dakı bunca halifa atrafı/ Kim bular duttı Kaf ta Kaf'ı” (2017: 484–488).

<sup>7</sup> Metnin açıklanmasında ve “seyran” kelimesinin anlamında ufuk açıcı yorumları için Bektaşî-Babagan babası Dursun Gümüşoğlu'na teşekkür ederim.

Hacı Bektaş Veli ise yetkinliği olmadığı için ona sırrını vermemiştir (2017: 484-486). Üçüncü olarak, metinde Hacı Bektaş Veli'nin Baba İlyas'ın halifesi olduğu hem doğrudan ve hem de dolaylı şekilde ifade edilmiştir. “Edebalı vü bundağı huddam/ Gördüler Hacı'dan bu seyranı/ Ulu eşiğine gelür ü gider/ Can-ıla seyr ider bu cananı/ Böyle anladı buldı bular/ Bu nihadı bu yıl u erkânı” (2017: 484) mısralarıyla Şeyh Edebalı'nın ve diğer hizmet erlerinin Hacı Bektaş Veli'ye bağlı olduğunu, Hacı Bektaş Veli'nin ise metinde “ulu” olarak anılan Baba İlyas'ın eşiğine gelip gittiğini ve onu can gözüyle canan gibi sevdiğini söyler (2017: 484-486). Elvan Çelebi'nin eserinde Baba İlyas ile Hacı Bektaş Veli arasındaki mürşit-halife ilişkisi dolaylı olarak da ifade edilir. Hacı Bektaş Veli ile ilgili bilgiler bittikten hemen sonra “Dakı bunca halifa atrafı/ Kim bular duttı Kaf ta Kaf'ı” (2017: 484-488) diyen Elvan Çelebi, Hacı Bektaş Veli'nin ve etrafındaki hizmet erlerinin Baba İlyas'ın halifesi olduğunu dolaylı şekilde ifade etmiş olur.

Elvan Çelebi'nin, “Hacı Bektaş şol sebepten hiç/ Göze almadı tac-ı sultanı” (2017: 484) mısraları çok tartışılmıştır. Oysa burada “göze almamak” deyimini bugün bizim kullandığımız “riske girmemek, cesaret etmemek” anlamında değildir. Halk arasında yaygın şekilde kullanıldığı üzere “ehemmiyet vermemek” (TDK, 1995: 1813), Mertol Tulum'un aktarımıyla “önemsememek” (Elvan Çelebi, 2017: 483) anlamında kullanılmıştır. Metnin akışına bakacak olursak Kendek'te Türkiye Selçuklu ordusuyla savaş çıktığında sultanlık tacını önemsemeyen Hacı Bektaş Veli'ye Baba İlyas, Kendek'e gidip bir başka halifesini Bereket Hacı'yı ziyaret etmesini, böylece güvende olacağını söylemiştir. Hacı Bektaş, Şeyh Edebalı ve diğer hizmet erleri gibi çok sayıda Baba İlyas halifesi, her yeri kaplamıştır (Elvan Çelebi, 2017: 484, 488). Baba İlyas, neden Hacı Bektaş Veli'yi güvende tutmak istemektedir? Bunu daha sonra tartışacağız.

Baba İlyas'ın diğer dip torunu Âşık Paşazâde adıyla maruf Derviş Ahmed de, *Tevarih-i Âl-i Osman* [Osmanoğulları'nın Tarihi] adlı eserinde Hacı Bektaş Veli'den bahseder. Onun verdiği bilgilere göre Horasan'dan gelen Hacı Bektaş'ın “Menteş adında bir kardeşi vardı. Beraberce kalkıp geldiler. Doğru Sivas'a, oradan da Baba İlyas'a geldiler. Kırşehir'e vardılar ve oradan da Kayseri'ye geldiler. Kardeşi Menteş, Kayseri'den yine Sivas'a vardı. Ecelinin orada geleceği yazılı imiş, onu şehit ettiler. Bunların hikâyeleri çoktur, ama hepsi de bilgim dâhilindedir. Hacı Bektaş Kayseri'den Karayol'a (Karaöyük) geldi. Mezarı şimdi oradadır” (Âşık Paşazade, 2003: 298-299). Âşık Paşazâde'nin ifadelerinin ne anlama geldiği halen tartışılmaktadır. Hacı Bektaş Veli ile kardeşi Menteş, Baba İlyas'ın halifesi midir yoksa aralarında sadece

kısa süreli kişisel bir görüşme mi olmuştur? Menteş'in Sivas'ta neden şehit edildiği cevaplanmasa da Hacı Bektaş Veli'ye karşı önyargılı olduğu açıkça görülen Âşık Paşazâde'nin (Yıldırım, 2009) Menteş'e karşı saygılı bir dil kullanması, en azından Menteş'in Babai ayaklanmasına katıldığı fikrini uyan-dırmaktadır. Esasında Âşık Paşazâde'nin Hacı Bektaş Veli'den söz ederken “Kendisi meczup bir derviş idi; şeyhlik ve müridlikten uzaktı” (Âşık Paşazade, 2003: 298) demesi dolaylı olarak Hacı Bektaş Veli'nin Baba İlyas'ın halifesi olmadığını da ifadesidir.

Baba İlyas-Hacı Bektaş Veli ilişkisini dile getiren bu üç müelliften Elvan Çelebi dışındakilerin yani Ahmet Eflaki ile Âşık Paşazâde'nin Hacı Bektaş Veli'ye karşı önyargılı olduğu açıkça görülmektedir. Ahmet Eflaki'nin Mevlevi kimliğinin (hatta taassubunun) etkisiyle Hacı Bektaş Veli'ye karşı uygunsuz bir dil kullandığı (Özdemir, 2019: 25-31) metinlerden anlaşılmaktadır. Âşık Paşazâde'nin Hacı Bektaş Veli'yi şeyhlikten ve müritlikten uzak meczup bir derviş (2003: 288) olarak tanıtacak kadar ona karşıt olmasını besleyen kaynak daha farklıdır. Baba İlyas'ın dip torunu olmasına rağmen atalarının toplumsal tabanlarından uzaklaşarak aristokrat ve Sünni bir yoruma evrilen ailenin etkisi zamanla azalmış, Hacı Bektaş Veli ise Babai kitlelerinin doğal lideri haline gelmiştir.<sup>8</sup> Baba İlyas'ın dip torunu Âşık Paşazâde'nin Hacı Bektaş Veli'nin adıyla rekabetini bu açıdan okumak, bizi doğru sonuçlara ulaştıracaktır.

Hacı Bektaş Veli söz konusu ayaklanmaya katılıp katılmadığı önemli bir sorundur. Hacı Bektaş Veli'yi Baba İlyas'ın “has halifesi” olarak takdim eden Ahmet Eflaki, bu konuda herhangi bir bilgi vermemektedir. Elvan Çelebi'nin ifadelerini ise net şekilde yorumlamak zordur. Başta Hacı Bektaş Veli'nin sultanlık tacını hiç önemsemediği için Kendek'te meydana gelen çatışmalara katılmadığı anlaşılrsa da, metnin devamında Hacı Bektaş Veli'nin sır ve keşif sahibi bir Baba İlyas halifesi olduğu, Baba İlyas'ın ise Hacı Bektaş Veli'yi güvende olması için Kendek'e gönderdiği ifade edilmiştir (Elvan Çelebi, 2017: 483-488). Doğal olarak metnin bütününden Hacı Bektaş Veli'nin ayaklanmaya katılmadığı ama bunu Baba İlyas'ın bir talimatı olarak yerine getirdiği yorumu ön plana çıkmaktadır.

Hacı Bektaş Veli'nin kardeşi Menteş'in Sivas'ta neden “şehit” edildiği konusunda net bir bilgimiz bulunmuyor. Ancak ayaklanmanın Sivas nahiyelerinde de yaşandığı (İbn Bibi, 1996: 51) ve Karamanoğullarının Sivas'ta iken Babai ayaklanmasına katıldığı (Ocak, 2014: 179) dikkate alındığında Men-

<sup>8</sup> Kapsamlı bir değerlendirme için bk. (Yıldırım, 2009: 130).

teş'in ayaklanma sırasında şehit olma ihtimali güçlenmektedir. Ayrıca Âşik Paşazâde'nin yer verdiği olayların akışı, Menteş'in ayaklanmaya katıldığını göstermektedir. Hacı Bektaş Veli ile kardeşi Menteş'in Baba İlyas'a uğradıktan sonra gezdiği yerler (Kırşehir, Kayseri, Sivas) ayaklanmanın yoğun olarak yaşandığı yerlerdir. Hacı Bektaş Veli ve kardeşi Menteş'in Baba İlyas ile görüşükten sonra ayaklanma bölgesinde gezmesi bir tesadüf olmasa gerektir. Ayaklanma tarihinden görece geç bir dönemde, 16. yüzyılda Bekdeş (Bektaşlı) obasının bir kısmının Malatya-Sivas arasındaki Yeni-İl yaylasına bulunması (Aksüt, 2006: 163), Hacı Bektaş Veli ile kardeşi Menteş'in kendi obalarında faaliyet yürüttükleri ihtimalini güçlendirir. Görünen o ki, Hacı Bektaş Veli ve kardeşi Menteş obalarıyla önce Sivas'a gelmişler, obalarını burada bırakarak Baba İlyas ile görüşmeye Amasya'ya gitmişler, ayaklanma sırasında ayaklanmanın yaşandığı bölgelerde faaliyetlerde bulunmuşlar ve nihayet Menteş, obasının bulunduğu Sivas'ta şehit edilmiştir.

Elvan Çelebi'nin eserinde yer verdiği bir konuyu burada gündeme almak gerekiyor. Acaba Baba İlyas, Hacı Bektaş Veli'yi neden güvende tutmak istemiştir? Bunu ifade eden başka kaynaklar var mıdır? Bu sorunun cevabını Süleyman bin Alaüddeve b. Abdullah tarafından 1588 tarihinde ve Kırşehri'nde kaleme alınan *Menâkıb-ı Ahi Evran-ı Veli* adlı eserde bulmak mümkündür. Bu eserde Babailer ayaklanması hakkında kimi yeni bilgiler verilmiştir. Geçmişte karanlıkta kalan bazı hususlar, bu eser sayesinde aydınlatılmıştır. Ahi Evran'ın Babai çevrelerinden olduğunun açıkça ifade edildiği eserde Baba İlyas, Baba İshak, Hacı Bektaş Veli, Menteş ve Edebalı gibi konumuzu doğrudan ilgilendiren kişiler hakkında bilgiler bulunmaktadır.<sup>9</sup> *Menâkıb-ı Ahi Evran-ı Veli* adlı esere göre Baba İlyas Çat'a gitmiş, Kefersudi (yani Baba İshak) ise âlemi cenge salmıştır. Ahi Evran'ın haldaşı, sırdaşı ve yakın dostu olan Menteş, Kırşehri'nden Sivas'a gitmiş ve orada savaşmıştır. Menteş'in kardeşi Hacı Bektaş ise Öyük'te (Karahöyük, bugünkü Hacıbektaş) kalmış, ayaklanmaya katılmak istemiş, yolları bağlanmış ve onun savaşa katılmasına izin verilmemiştir (Altıok, 2004: 63-77). Elvan Çelebi'nin verdiği bilgilerden Hacı Bektaş Veli'yi Baba İlyas güvende tutmak istediğini, Süley-

<sup>9</sup> Süleyman bin Alaüddeve b. Abdullah şöyle demektedir: "Neçe sırdaşın saldular gurbete/ Adı İlyas idü hem gitti Çat'a (...)/ Bir hemdemi var key Kefursudi/ Fırar idüb âlemi cenge kodı (...)/ Bir haldaşu dahi var idi Menteş/ Evran'a yar olub hemi de sırdaş (...)/ Kırşehri'de kopdı Sivas'a gitti/ Nice leşker ilen göklü cenk itdi (...)/ Şol karındaşun Öyük'de kodı/ Hacı Bekdeş idi kim erin adı (...)/ Gidem didi ol eri salmadılar/ Her bir yanın yollanın bağladılar (...)/ Hem Ede Balu İnac'ül Gülşehri/ Ol hüma olmuşdı Evran'ın yâri (...)/ Namına dirlerdi erin Balı Şeyh/ Vardığı yire ad oldı Ballı Şeyh" (Altıok, 2004: 67).



man bin Alaüddevele b. Abdullah ise ayaklanmaya katılmak isteyen Hacı Bektaş Veli'nin yollarının bağlandığı ifade etmiştir. Bu bağlamda Elvan Çelebi ile Süleyman bin Alaüddevele b. Abdullah'ın verdiği bilgilerin örtüştüğünü ve birbirini tamamladığını söylemek mümkündür. Bu veriler ışığında, 1. Hacı Bektaş Veli ile kardeşi Menteş'in Baba İlyas'ın halifesi olduğu, 2. İki kardeşin ayaklanma bölgesinde (muhtemelen kendi obalarında) faaliyette bulunduğu, 3. Menteş'in Sivas'ta savaşıp şehit edildiği, 4. Hacı Bektaş Veli'nin ayaklanmaya katılmak istediği ama buna izin verilmediği sonuçlarına ulaşıyoruz.

## **2.2. Ayaklanma Sonrasında Hacı Bektaş Veli'nin Rolü**

Babai ayaklanmasının pek şiddetli ve kanlı şekilde bastırılmasından sonra kalan Babai zümreleri iki merkez etrafında toplanmıştır. Bunlardan birincisi Baba İlyas'ın evlatlarının (Elvan Çelebi, 2017: 188-399), ikincisi ise Hacı Bektaş Veli'nin merkezde bulunduğu yapılarıdır. Baba İlyas'tan sonra evlatlarının azalan, Hacı Bektaş Veli'nin ise artan itibarına şahit oluyoruz. Bu iki yapı arasında kendiliğinden doğal bir rekabet başlamış, başta Âşık Paşazâde olmak üzere Baba İlyas'ın evlatlarında bu rekabet, Hacı Bektaş Veli'ye karşı sert bir karşıtlığa dönüşmüştür (Yıldırım, 2009). Birçok Babai halifesinin ve doğal olarak Babai zümresinin, Hacı Bektaş Veli'nin manevi nüfuzuna girdiği kayıtlarla sabittir. Mesela Baba İlyas'ın etkisi altında olan Abdallar zümresi (Elvan Çelebi, 2017: 476), ayaklanmadan sonra Hacı Bektaş Veli'nin manevi nüfuzu altına girmiştir (Gölpınarlı, 1958: 16, 36). Bu değişimi yani Baba İlyas evlatlarının itibarının azalması, Hacı Bektaş Veli'nin etkisinin artmasını biraz da doğal saymak gerekir. Çünkü Baba İlyas evlatlarının en azından Âşık Paşa'dan itibaren Sünnileşmeye başladığı ve Türkmen zümrelerle bağlarını zayıflatıp kentli çevrelere dâhil olduğu sır değildir (Yıldırım, 2009: 129). Hacı Bektaş Veli, Baba İlyas'ın manevi mirasına sahip çıkıp aynı sosyal zümreye dayandığı için itibarı artmış, toplumsal tabanı genişlemiştir.

Babai ayaklanmasından sonraki hareket tarzı, Hacı Bektaş Veli'nin "Babailerin B planı" (Özdemir, 2019: 161) olduğu görüşünü desteklemektedir. Yenilgi sonrasında Babai kitlelerinin Hacı Bektaş Veli'nin etrafında toplanması ve Şeyh Ede Bali'nin Osmanlı Beyliği'nin kurulmasındaki rolü, bu iki Babai halifesinin neden ayaklanmaya katılmadığını veya katılmalarına izin verilmediğini göstermektedir (Özdemir, 2019: 161). Hacı Bektaş Veli'nin faaliyetlerini detaylarıyla anlatan *Velâyetnâme*'ye göre Hacı Bektaş Veli'nin vefatından sonra yurt verdiği 360 halifesi yeni yurtlarına yerleşmiştir. Hayattayken yurt verdiği kimi halifeleri de aynı eserde bildirilmiştir. Bunlardan bir kısmı şöyledir: Ahi Evren: Kırşehir, Akça Koca: Develi (Kayseri), Aslan Nûş

Sultan: Kafkas illeri, Bahaeddin Bostancı: Kayseri, Emir Cem Sultan: Karahöyük (Hacıbektaş/Nevşehir), Fatıma Bacı: Sivrihisar (Eskişehir), Garib Musa Horasanî: Sivas, Güvenç Abdal: Karahöyük (Hacıbektaş/Nevşehir), Huy Ata: Moğollar arasındaki ikinci halifesi, İbrahim Hacı: Üçok (Anadolu'nun güney uçlarına) ve Bozok (Kastamonu ve Eskişehir havalisi). Daha sonra Sivas, İdris Koca: Karahöyük (Hacıbektaş/Nevşehir), İshak Barak Baba: Bigadiç (Balıkesir), Kadıncık Ana: Karahöyük (Hacıbektaş/Nevşehir), Kara Abdal: Ladik/Samsun, Karaca Ahmed Sultan: Sivrihisar (Eskişehir), Karadonlu Can Baba: Moğollar arasındaki ilk halifesi, Kolu Açık Hacım Sultan: Susuz (Uşak), Molla Sadeddin (Said Emre): Aksaray, Pir Ebi Sultan: Konya, Resul Baba Sultan: Beşkarış/Altıntaş/Kütahya, Sarı İsmail: Tavaz (Tavas/Denizli), Saru: Karahöyük (Hacıbektaş/Nevşehir), Seyyid Cemal: Tökelcik/Altıntaş/ Kütahya, Seyyid Mahmud Hayrani: Akşehir (Konya), Tapduk Emre: Emresultan köyü (Ankara/Nallıhan). Hacı Bektaş Veli'nin ikinci nesil halifeleri arasında ön plana çıkan isimler ile tekkelerinin/kabirlerinin bulunduğu yerler ise şu şekildedir: Abdal Musa Sultan: Tekke köyü (Elmalı/Antalya), Kaygusuz Abdal: Kahire (Mısır), Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli Sultan): Dimetoka (Yunanistan), Saru Saltuk Sultan: Kaligra Hisarı (Rumeli), Yunus Emre: Sivrihisar (Eskişehir) (Gölpınarlı, 1958; Özdemir, 2019: 84-85). *Velayatnâme*'de Hacı Bektaş Veli'nin elli yedi bin kişiden oluşan Rum erenlerini kendine bağladığı ifade edilmiştir. Yine aynı kaynağa göre Rum erenlerinden her biri, onar tane müridini Hacı Bektaş Veli'nin himayesine vermiştir (Gölpınarlı, 1958: 18). Şüphesiz bunlar abartılı rakamlardır ama onun öncü rolünü anlamada son derece önemli verilerdir. Hacı Bektaş Veli, çalışmalarıyla birçok önemli şahsiyeti kendisine bağlamış, başta Çepniler ve Tatarlar (yani Moğollar) gibi birçok kalabalık kitleyi, Rum Abdallarını, Rum Bacılarını, Rum Ahilerini, Rum Gazilerini, Haydarî ve Kalenderî toplulukları manevi nüfuzu altına almıştır.

### **Sonuç**

Karizmatik, zahit ve muttaki bir Türkmen şeyhi olduğu anlaşılan Baba İlyas, kaynaklara göre Çat köyündeki tekkesinde seçkin halifelerine güçlü bir eğitim vermiştir. Halifelerin, geniş kitleleri ikna edip harekete geçirebilecek donanımda olduğu olayların seyrinden ve kaynakların satır aralarından anlaşılmaktadır. Babailerin örgütlü Türkmen kitlelerinden oluştuğu, askerlik kabiliyetlerinin gelişmiş olduğu, zengin ve fakir toplumun bütün kesimleri ile hanlık düzeyinde birçok Türkmen büyüğünün ayaklanmaya katıldığı görülmektedir. Babai halifeleri arasında yer alan Hacı Bektaş Veli ile kardeşi Mentеш'in ayaklanma bölgesinde (muhtemelen ağırlıklı olarak kendi obalarında) faaliyette bulunduğu, Mentеш'in Sivas'ta savaşıp şehit edildiği, Hacı

Bektaş Veli'nin ayaklanmaya katılmak istediği ama buna izin verilmediği kaynaklarda ifade edilen başka hususlardır. Ayaklanmanın yenilgiyle sonuçlanmasından sonra Babai Türkmenleri, Baba İlyas'ın evlatlarıyla Hacı Bektaş Veli olmak üzere iki merkezde toplanmaya başlamıştır. Baba İlyas'ın evlatlarının zamanla Sünniliği benimsemesiyle Babai Türkmenleri, bu merkezden ayrılarak Baba İlyas çizgisini takip eden Hacı Bektaş Veli dergâhında toplanmayı tercih etmiştir. Yapılan araştırma ve değerlendirme sonucunda; 1. Hacı Bektaş Veli ile kardeşi Menteş'in Baba İlyas'ın müridi olduğu, 2. İki kardeşin ayaklanma bölgesinde (muhtemelen kendi obalarında) faaliyette bulunduğu, 3. Menteş'in Sivas'ta savaşıp öldürüldüğü, 4. Hacı Bektaş Veli'nin ayaklanmaya katılmak istediği ama buna izin verilmediği, 5. Ayaklanmadan sonra Baba İlyas'ın evlatlarının zamanla Sünnileştiği, aristokrat bir yapıya kavuştuğu ve Türkmenler üzerindeki etkisinin azaldığı, 6. Babai Türkmenleriyle diğer Türkmen zümrelerinin Hacı Bektaş Veli'nin manevi nüfuzu altında toplandığı tespit edilmiştir.

Baba İlyas'a ve Babai Türkmenlerine dair ana kaynaklar, büyük ölçüde saray çevrelerine dayandığı için siyasi erkin ideolojik görünümü doğrultusunda üretilen bilgilerin tipik örnekleriyle doludur. Elbette bu problem, söz konusu kaynakları yok saymamızı gerektirmez. Esasen böyle bir tavır zaten etik ve bilimsel olmaz. Zaten az sayıda olan dönemin kaynaklarını kullanmadan o çağda yaşananları öğrenmemiz ve o çağı anlamamız mümkün değildir. Kendi içerisinde çok yerde çelişen ve ikircikli bilgiler veren bu eserleri güçlü bir eleştiri süzgecinden geçirerek kullanmak gerekir. Saray çevrelerinin aktardığı bilgilerden kara propaganda içeren ifadeleri çıkardığımızda Baba İlyas ve Babai Türkmenleri hakkında kimi doğru sonuçlara ulaşmamız mümkün olur. Bu bağlamda sadece saray çevrelerinin ürettiği ve yaydığı bilgilerin değil, bu kaynakların doğruluğunu referans alarak yapılan güncel çalışmaları da güçlü bir eleştirden geçirmek gerekir. Son dönemlerde gündeme getirilen ama bu çalışmanın hacmini aşan Baba İlyas'ın Ebu'l Vefa'nın müridi olduğu, Babailerin heterodoks zümrelerden oluştuğu, Babailiğin mehdici ve mesiyane bir hareket olduğu yönündeki iddialar ve ithamlar bütünüyle gözden geçirilmelidir.

### **Kaynaklar**

Ahmet Eflaki (1973). *Ariflerin Menkıbeleri 1*. Çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Hürriyet Yayınları.

- Aksüt, Hamza (2006). *Mezopotamya'dan Anadolu'ya Alevî Erenlerin İlk Savaşı: Baba İshak*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Altıok, Baki Yaşa (2004). “Yeni Vesikalar Işığında Ahi Evran-ı Veli ile Arkadaşlarının Sürgün ve Şehit Edilişi”. *Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu 1*. Kırşehir: G.Ü. Ahilik Kül. Araştırma Merkezi, 63-77.
- Âşık Paşazade (2003). *Osmanoğulları'nın Tarihi*. Haz. Kemal Yavuz ve M. A. Yekta Saraç. İstanbul: K Kitaplığı.
- Atsız (2011). *Üç Osmanlı Tarihi: Oruç Beğ Tarihi & Ahmedî & Şükrullah*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Beldiceanu-Steinherr, Irene (2010). “Osmanlı Tapu-Tahrir Defterleri Işığında Bektaşiler (XV.-XVI. Yüzyıllar)”. Çev. İzzet Çıvgın. *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 3: 130-187.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin (2010). *Dede Garkın Süreğinde Cem*. Ankara: Yurt Kitap Yayın.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin (2016). *Âşıkların Dilinden Dede Garkın*. Ankara: Yurt Kitap Yayın.
- Elvan Çelebi (2014). *Menakıbu'l-Kudsıyye Fi Menasıbı'l-Ünsıyye (Baba İlyas-ı Horasanî ve Sülalesinin Menkabevi Tarihi)*. Yay. İsmail E. Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: TTK Yayınları.
- Elvan Çelebi (2014). *Name-i Kudsî & Menâkıbu'l-Kudsıyye*. Haz. Mertol Tulum. Konya: Çizgi Yayınları.
- Eraslan, Kemal (2016). *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdalbaki (1958). *Manakıb-ı Hacı Bektaş Veli: Vilayetnâme*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Gölpınarlı, Abdalbaki (1987). *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Der Yayınları.
- Gregory Abu'l-Farac (1950). *Abu'l-Farac Tarihi*. Çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: TTK Yayınları.
- İbn Bibi (1996). *El Evamirü'l Alaiyye Fî'l Umurî'l Alaiyye: Selçukname*. Çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İbni Bibi (1941). *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi*. Çev. Nuri Gençosman. Ankara: Uzluk Basımevi.
- Köprülü, Fuad (2005). *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2014). *Babailer İsyanı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Öz, Mustafa (2010). “Şia”. *TDV İslam Ansiklopedisi, C.39*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 121-123.
- Öz, Mustafa (2012). “Vasi”. *TDV İslam Ansiklopedisi, C.42*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 546-547.
- Özaydın, Abdülkerim (1999). “İbn Bibi”. *TDV İslam Ansiklopedisi, C.19*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 379-382.
- Özdemir, Ali Rıza (2019). *Hünkâr: Hacı Bektaş Veli*. Ankara: Kripto Yayınları.
- Özdemir, Ali Rıza (2020). “Alevi-Bektaşî Yolunda Dört Kapı Kavramı”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi, 13(1)*: 249-283.
- Özdemir, Ali Rıza (2021). “Dört Kapı Kavramının Kaynakları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 97*: 83-94.
- Öztürk, Yaşar Nuri (1995). *Tarihi Boyunca Bektaşilik*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- Soyyer, A. Yılmaz (2019). *Hünkâr: Ansiklopedik Bektaşilik Sözlüğü*. İstanbul: Post Yayınları.
- TDK (1995). *Tarama Sözlüğü, C.3*. Ankara: TDK Yayınları.
- Yıldırım, Rıza (2009). “Hacı Bektaş Velî Ve İlk Osmanlılar: Âşıkpaşazâde’ye Eleştirel Bir Bakış”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 51*: 107-146.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

**Yazarın Notu:** Bu makale, Eskişehir Türk Ocağı tarafından 25-27 Ağustos 2021 tarihlerinde düzenlenen Uluslararası Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Birlikte Yaşama Kültürü Bilgi Şöleninde sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

**Etik Kurul Belgesi:** Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

**Çıkar Çatışması Beyanı:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

*The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:*

**Author’s Note:** *This article is an improved version of the paper presented at the International Hünkâr Hacı Bektaş Veli and Culture of Coexistence Congress held by Eskişehir Türk Ocağı on 25-27 August 2021.*

**Ethics Committee Approval:** *Ethics committee approval is not required for this study.*

**Declaration of Conflicting Interests:** *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



## KÜLTÜRÜN BASKICI VE ÖZGÜRLÜKÇÜ YAPISI KARŞISINDA BİREYİN DURUŞU

The Position of the Individual in the Face of Oppressive and Libertarian  
Structure of Culture

İkram BAĞCI\*

### Öz

Bireyin kültür karşısındaki varlığı kimi zaman bir karşı duruş şeklinde olabileceği gibi kimi zaman da o kültürü tam anlamıyla kabullenip sahip çıkmasıyla da kendini gösterebilir. Tarihten günümüze kültürün varlığı karşısında farklı tavır takınan bireyler ve bu tavırların nedeni toplumlar ve bireylerde farklılıklar arz edebilir. Kültür, bir toplumda baskı aracı başka bir toplumda özgür olma nedeni olabileceği gibi kültürel değerlerin birey için hiçbir anlam ifade etmediği durumlar da söz konusu olabilir. Geleneksel bir kültürün baskısı ile özgürlüğe adım atmak isteyen birey gerçekleşen özgürlük ortamı ile değerlerin alaşağı edilmesine de karşı çıkıp tekrar değerleri savunan bir kişiliğe dönüşebilir. Bu durum ise bireyin zihinsel yapısından çevresine, anne baba tutumundan dini inançlarına kadar birçok faktörün etkisi ile açığa çıkan bir süreçten geçmektedir. Bu çalışmada kültürün baskıcı ve özgürlükçü tarafına karşı bireyin duruşunu etkileyen nedenlere değinilmeye çalışılmış ve bu konu içsel ve dışsal faktörler çevresinde tartışılmıştır. Çalışma yorumsamacı yaklaşım ekseninde ele alınmış ve sonuç olarak bireyin kültüre karşı duruşundaki farklılıklar tartışılmıştır. Bu farklılıkların ise bir değişim içinde olmaya devam edeceği ve buna karşın kültürün de farklı versiyonlarla varlığını koruyacağı belirtilmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** birey, kültür, özgürlük, baskı, postmodernizm.

### ABSTRACT

The individual's presence in the face of culture can sometimes be in the form of an opposition, or sometimes it can manifest itself by fully accepting and owning that culture. Individuals who have different attitudes towards the existence of culture from history to the present and the reason for these attitudes may present differences in societies and individuals. While culture may be a means of oppression in one society and a reason for freedom in another society, there may also be situations where cultural values do not mean anything to the individual. An individual who wants to step into freedom with the pressure of a traditional culture can turn into a personality that defends values again, opposing the overthrow of values with

\* Dr., siyaset bilimci. Ankara/Türkiye. E-posta: bagcikram@gmail.com. ORCID: 0000-0002-7044-7022.

the atmosphere of freedom. This situation, on the other hand, goes through a process that is revealed by the influence of many factors, from the mental structure of the individual to his environment, from the attitude of his parents to his religious beliefs. In this study, it has been tried to address the reasons that affect the stance of the individual against the oppressive and libertarian side of culture and this issue is discussed around internal and external factors. The study was handled in the axis of the hermeneutic approach and as a result, the differences in the individual's stance against the culture were discussed. It has been stated that these differences will continue to be in a change and on the other hand, the culture will maintain its existence with different versions.

**Keywords:** individual, culture, freedom, pressing, postmodernism.

## **Giriş**

Kültür, sosyal bilimlerde çok farklı tanımlarla açıklanmaya çalışılan kavramların başında gelmektedir. Her toplumda, kültüre farklı bir tanım yapılabileceği gibi her bireyin kültür anlayışının farklı olması bu kavramın ne kadar değişken bir içeriğe sahip olduğunun kanıtı niteliğindedir. Kültürlerin geleneksel veya değişime açık bazı kalıpları bulunurken bu durum o kültürde yaşayan bireylerin ilişkilerini de etkilemekte ve şekillendirmektedir. Bireylerin içinde bulunduğu kültürel kalıplarla uyumlu bir yaşamı olabileceği gibi bireyin o kalıplara karşı gelmesiyle bireyle kültürün geleneksel yönleri çatışma yaşayabilir. Bu durum her bireyin kültürel baskılara karşı duruşunun da farklı olabileceğini göstermekle birlikte, bu farklılığa neden olabilen kaynakların içsel ve çevresel faktörlerden ne derecede etkilendiğini belirleyebilmek oldukça önemlidir.

Bu çalışmada kültürün baskıcı ve özgürlükçü yönü ve bireyin bu baskıcı ve özgürlükçü yaklaşımlara karşı nasıl bir tavır takındığı, bu tavrı etkileyen faktörler, birey kültür ilişkisini gösteren süreçler, psikolojik ve sosyal açıdan ele alınmıştır. İnsanın içsel faktörlerinden id, ego, süper ego gibi unsurların bireyde açığa çıkmasının yanında bireyin bilgiyi işleme kuramı çerçevesince bilgiyi alıp kullanabilme ve değerlendirebilme yeteneği de kültüre karşı duruşunu etkileyen hususların başında gelmektedir. Bireyin inancı veya dine karşı bakış açısı da yaşamında önemli bir yer tuttuğu için dinsel unsurların varlığı yine kültüre olan yaklaşımlarda bir değer olarak dile getirilebilir. Ayrıca aile, arkadaş ve eğitim gibi faktörlerin bireye olan demokratik veya geleneksel yaklaşımların bireyde ne gibi sonuçlar doğuracağı göz ardı edilmemelidir. Özellikle anne ve baba tutumlarının bireyde bıraktığı etki, bireyin

yaşama karşı bakış açısını ve doğal olarak kültürle olan ilişkisindeki seyri de belirlemektedir.

Çalışmada literatür taramasıyla elde edilen verilerin yorumsamacı yaklaşımla yapılan değerlendirmelerinde sosyolojik ve psikolojik çok yönlü etkilerden bahsedilmiştir. Her bir etmenin bireyde yapacağı etki ile bireyin kültüre karşı duruşunun kimi zaman itaate dayalı kimi zaman da isyankâr bir tavırla ortaya çıkacağı fikri üzerinde durulmuştur. Yorumsamacı yaklaşım, empati, sezgi, kültür, zihinde kurgulama, sosyal konum ve yaşam gibi birçok kavramın anlamsal izahı ile beraber bu kavramların farklı yönlerini ele alıp değerlendirmeyi amaç edindiğinden (Özlem, 1996: 187) çalışmada kavramsal içeriklerin karşılaştırmaları öznel yorumlarla desteklenmiştir.

### **1. Kültürün Baskıcı Yanı**

E. B. Tylor'un kültürü "bilgiyi, inancı, sanatı, ahlakı, hukuku, âdetleri ve bireyin bir toplumun üyesi olarak elde ettiği diğer tüm yetileri ve alışkanlıkları kapsayan karmaşık bir yapı" olarak tarif ettiğini görüyoruz (Tylor, 1781'den akt. Eagleton, 2016: 49). Bu karmaşıklığın ayrımı genellikle sosyal konuları çalışan bilim insanlarınca kültürel alanda farklı araştırma metotları ile ele alınarak incelense de kültürün içeriğini net olarak izah etmek zor olacaktır.

Kültür bir toplumda genel anlamda çok daha benzer bir yapı gösterirken o toplumun zamanla göç almasıyla benzerliklerin azaldığı bir sürece evrilebilir. Dışardan gelen göçlerin etkisi ile beraber kültürel anlamda farklı süreçlerin oluşması toplumun daha sonraki sosyolojik değişimini de belirleyecektir. Bir topluma sonradan gelen insanların o toplumun kültürü ile uyum sağlaması kültürel bütünleşmeyi sağlayacağı gibi kendi kültürüne karşılık içinde bulunduğu kültürü daha çok kabullenen bireylerde kültürel asimilasyona neden olacaktır. Bu iki durumun tersi olarak bireyin kendi kültürüne sahip olup başka hiçbir kültürü kabul etmemesinin yanında her iki kültürü de benimsememesi durumu yaşanabilirken (Berry, 1998'den akt. Şeker, 2006) burada bireyin içinde bulunduğu içsel ve dışsal faktörlerin yanında geçmiş yaşantıların da etkisi bulunmaktadır, denilebilir.

Kültürün baskın veya müdahaleci yönünü ele alan birçok kavramın içeriğine değinmek bu çalışmada ne kadar mümkün değilse aynı durum bireyin özgürlüğüne vurgu yapan kavramlar için de geçerlidir. Birçok sosyal bilimci kültürün içinde farklı gelenek ve göreneklere ortaya koyan kavramlara yönelik tanımları yapsa da geleneksel kültürde yer alan belli kavramlardan ziyade günümüzde postmodernizmin de etkisi ile bireyi belli kalıplara koymayan



kültür tanımları üzerinde çalışılmaktadır. Ama bu çalışmalara rağmen dünyanın bazen popüler kültür çerçevesince genelleştiği ve bu durumun birey üzerindeki etkisi gözlerden kaçmaktadır.

Bu kavramlardan biri olan monizm, yaşam tarzında tek bir doğrunun olduğu, gerçek doğrunun veya mutlak olanın bir tane sayıldığı düşüncesiyle kendini gösterir ve bu düşüncenin tüm toplumlar için ideal olduğunu öne sürmektedir. Monizm, insanların yetenek, huy ve arzular açısından ortak yanlarının bulunduğunu, bireysel farklılıklarının olabileceğini ama temelde aynı doğaya sahip oldukları için bu farklılıkların pek bir öneminin olmadığı gibi bireylerin bağımsız olduklarının da göstergesi olamayacağını belirtmektedir (Parekh, 2002: 21-24).

Parekh, monizmin bakış açısını ortaya koyduktan sonra Yunan, Hristiyan ve klasik liberal monist bakış açılarını ele alarak bu bakış açılarının yine kendi düşüncelerini mutlak doğru saydıkları için hatalı bulur ve semavi dinlerin de başka dinlere olan saygısının eksikliğini dile getirerek her dine inananların varlığından dolayı dinsel çeşitliliğin yaşanmasından yana tavır koymaktadır (2002: 30-43). Kültür açısından meseleye bakıldığında ise her kültürün kendince bir kıymeti bulunmakta ve o kültürü benimseyen insanların varlığı ile o kültür hayat bulmaya devam etmektedir. Ama kültürün bir baskı aracı olarak kullanılması o kültürdeki insanların farklı kültürlerdeki insanlara davranışları ile kendini gösterir, böylece zamanla kaçınılmaz olarak başlayan kültürel çatışma ile süreç tahmin edilemeyen noktalara ulaşır.

Bu durum gösterir ki tarihte dinin olmadığı dönemde baskın olan görüşler veya akımlar olabildiği gibi, din bir baskı aracı olarak da konumlanabilir. Bu durum günümüze kadar farklı kavramlar nezdinde kendini gösterirken T. Adorno kültür endüstrisine dikkat çekerek geçmişten daha farklı bir şekilde aslen monizmin görünmez yapısına işaret etmektedir.

Kitle kültürü ifadesini kültür endüstrisi ile değiştirdiğini belirten Adorno, bu kavramın bütün müşterilerin bütünleştirilmesi olarak ifade ederken diğer dalların da bu endüstri ile bütünleşmeye zorlandığını belirtir. İçerik olarak bu kavram, kitlelerin değil kitleleri bir araya getiren planlı bir yapının ve sistemli bir işleyişin varlığına işaret etmektedir. Amaç kültür endüstrisinin kitleleri hâkimiyetine alması iken her geçen gün değişiklik gibi algılanan gelişimlerin aslen var olan iskelet yapıyı koruma adına yaşanan bir süreç olduğu göz ardı edilmektedir. Bu durum egemen olan bir "tin" in varlığını gösterir, bu tinin kitlelere yönelik doğru olan yaşamın bu olduğu savını popüler kültür ve medya aracılığı ile dayatmasına ve statükonun da işlevselliğine hizmet

ederek var olan yapının kalıcı olmasına neden olmaktadır (Adorno, 2020: 110-117).

Kültür endüstrisi, mutlu olabilmenin anahtarlarını veya ahlaklı olmanın formülünü değil daha çok güçlü çıkarların olduğu bir hattı veya yolu gösteren uyarılar niteliğindedir. Bu uyarılarla üstünde uzlaşılan yapı aslen otoriteyi güçlendirmek için yapılırken kitlelerin aynı davranışlarını pekiştirmeyi amaçlayarak farklı davranışların sergilenmesine engel olacaktır. Böylece insanlar belli kalıplar ve yaşamlar üzerinden mutlu olma formülü üzerine güdülenmiş ve sistematik olarak düzenlenen yapının içinde kendini bulmuş olacaktırlar (Adorno, 2020: 117-119). Lakin bu süreçten ve planlı yapıdan toplumdaki çoğu bireyin haberi olmadığı gibi her birey yaptığı tercihleri özgür bir biçimde kendisinin yaptığını düşünmekte ve herhangi bir yerden kendisine müdahale yapılmadığına inanmaktadır. Adorno'dan itibaren "kitle kültürü" olarak ifade edilen kavramın aslen belli ve planlı bir şekilde insanlara dayatılan "kültür endüstrisi" olduğu görülürken bu kavramın önemi, güçlü ve istenilen bir kültür yapısının insanlara dayatıldığına fark ettirilmeme başarısından gelmektedir.

"Kültür endüstrisi" kavramı ile birçok açıdan ilişkisi kurulabilen "post-modernizm" ise evrensel açıdan "uygarlık" kavramı ile bağlantılı bir durumu anımsatsa da aslen kültürün yerel olanının tasfiye etme sürecini görev edinmiştir. Elias'tan aktaran Eagleton'un da belirttiği gibi kültür ve uygarlık arasındaki gerilimin nedeni uygarlığın ulusal farkları önemsememesine karşılık kültürün bunları önemsemesi söz konusudur (2016: 19). Günümüzdeki kültürel mücadeleler hem yerelde hem de ulusal manada devam etmekte ve her kültür hâkimiyet alanını artırmak için genel bir medeniyetin varlığı olarak sunulan uygarlık kavramı ile mücadelesini sürdürmektedir. Burada her iki açıdan da bakıldığında baskı altında olan yine bireydir ve bireyin belli bir tercihe veya kabullenişe sürüklenmesi istenmektedir. Bu durum tarihte birçok dönemde yaşanmış olsa da bunun çok belirgin olduğu dönemlerden biri Orta Çağ ve sonrasındaki zamanlardır.

Orta Çağ'da dini yapının temsilcileri olan ruhban sınıfının ortaya koyduğu kurallar aslen insanlar üzerinde bir baskı unsuru olarak görüldüğü için sonrasında dine ve kiliseye karşı bir özgürlük hareketi başlatılmış ve bu yapının baskısı karşısında Aydınlanma hareketi ile başka kültürel unsurlar dinin yerini almaya başlamıştır. Eagleton (2018: 22-29) aslen dine değil ruhban sınıfına olan bir karşıtlığın varlığını dile getirirken durumun teolojik olmaktan ziyade siyasal bir mesele olarak gerçekleştiğini belirtir. Bunun yanında ay-

dinlanmanın dini değer ve düşünceleri tam olarak dışarı itemediğini, dinin yerini almaya çalışan çoğu şeyin de istediğini alamadığını belirtir.

Dinin insanlar üzerinde bir baskı aracı olduğu varsayımına karşın düşüncülerin farklı inanç ve düşünce akımları ile (nihilizm, deizm) ortaya çıkmaları, dinin toplumdaki yerini tam olarak alaşağı edemediği bir süreci getirmiştir. Bu süreç dine karşı ortaya çıkan ideolojilerin zamanla başka bir baskı aracına dönüşmesine neden olmuştur. Burada dikkat çeken nokta, geleneksellikten uzaklaşan her toplumun yeni bir kültür ile ortaya koyduğu yaşam tarzı bireylere belli bir dönem özgürlüğü getirirse de sonrasında o yaşam tarzının da bireyler üzerinde bir dayatmaya dönüştüğü gerçeğidir. Dinin yerini alması istenen bazı fikir akımlarının ortaya koyduğu değersizlik veya anlamsızlık ifade eden hususlar, insanlarda belli bir zaman sonra geçmişe özlemi ya da başka bir yeniye olan ihtiyacı beraberinde getirmektedir.

Postmodern düşüncenin en büyük hatalarından biri olarak görebileceğimiz tüm inançlara olan şüpheci bakışı ve tutkulu düşüncelerin dogmatik olduğunu öne süren yaklaşımı (Eagleton, 2018: 245) zamanla bireyler içinde bu anlayışa karşı çıkmalarına neden olacak etkiyi doğurmuş ve bu durumda yine kültürel değerlere sahip olan bireyler tarafından zorbalık olarak algılanmasını tetiklemiştir. Modernizmin aklın ve nesnel ölçütlerle beraber bilimsel yöntemlerin varlığı ile ortaya koyduğu ve inançlara karşı her alanda nesnel verileri önemseyen süreci, daha sonra postmodernizmle eleştiriye uğratarak tek ve geçerli verilerden ziyade toplumda çoğulculuğu esas alan yaklaşımı kültürel alanda da kendini göstermiştir (Akça, 2005). Evrenselci veya küreselci bir yaklaşımla her hususa bütünsel bir bakış açısı ortaya koyan postmodernizm, sosyal yaşamdan ekonomiye kadar olan birçok alanı, gerçeklikten uzak bir şekilde dönüştürme misyonu edinmiştir (Serdar, 2001: 348). Böylece postmodernizmin getirdiği yaklaşımların kültürel alanda belli bir baskı içerdiği, gelenekleri pasifize etmeye yönelik süreçleri ortaya çıkardığı görülmüş olup neticede bu akım kültürel alanda yine bir karmaşanın varlığını neden olmuştur.

## **2. Siyasal Kültürün Bireylere Olan Baskısı**

Kültür toplum içinde toplumla beraber şekillenirken bu şekillenmeye bağlı olarak toplumda farklı ideolojiler ortaya çıkabilir. Kimi toplumlarda kendi iç bünyesinde oluşan ideolojilerin yanında dışarıdan ithal olan ideolojiler de o toplumun bireylerince benimsenebileceği gibi önemli olan ideoloji kültür ilişkisinde bireyde olan baskı unsurunu fark edebilmek ve bu baskıya karşı bireyi özgür kılabilmektir.

Kültür toplum içinde gelişimini veya değişimini kendiliğinden gerçekleştiren bu sürecin nasıl ilerleyeceğini kestirebilmek önceden mümkün olamayabilir ve bu süreç kendi içinde planlı aşamalar taşımayabilir. Buna karşılık ideoloji kültüre göre daha planlı, sistemli ve belli amaçlar için aşamaları olan bir yapının adıdır. Bu nedenle kültür ve ideoloji arasındaki benzerlikler kadar dikkat edilmesi gereken belirgin farklar da söz konusudur (Örs, 2009: 2-3). Kültürün sosyal açıdan bir baskısından bahsedebileceğimiz gibi ideolojinin kültüre göre birey üzerinde daha baskın bir etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Kültür sonraki aşamada korunmak veya geliştirmek için planlı ve aşamalı bir müdahaleye maruz kalırsa ideoloji veya doktrin vb. anlamlarda baskı yaratan duruma dönüşebilmektedir. Bu baskının en çok hissedildiği alanlardan biri de siyasal kültür olmakla beraber bu alanda gerçekleşen baskının zamanla toplumda siyasal ve kültürel bir kutuplaşmayı oluşturduğu görülmektedir.

Duverger, (1982: 128) “siyasal kültür” kavramını bireylerin davranışları, sahip oldukları inanç yapıları ve sergiledikleri tutumlardan oluşan süreç olarak açıklarken bir nevi bu süreci etkileyen faktörlere işaret etmektedir. Siyasal sosyalleşme olarak ele alınan bu faktörler içerisinde yaşamı boyunca bireyi her dönemde etkileyen birçok faktör toplum içinde ve kültür yapısında kendini gösterebilmektedir.

Kültürün baskıcı yanının tarihte kolonyalizm sürecinde de yaşandığı görülürken özellikle Batı medeniyetinin diğer medeniyetlere karşı kendini üstün görmesi ile beraber geri kaldığını düşündüğü medeniyetlere karşı onları kültürel açıdan geliştirmeyi bir ödev edinmesi ile de ortaya çıktığı görülmektedir.

Fransız Başbakan J. Ferry'nin parlamentoda 1884'te yaptığı konuşmada, “üstün ırkların aşağıdaki ırkları medenileştirme gibi bir görevi vardır ve bu da bizim hakkımızdır”, minvalindeki konuşma sadece Fransız liderinin bakışı olmadığı gibi Batı'da birçok devlet adamının kendine bu durumu görev edindiği ve bu görevi dile getirdiği aşikârdır. “Aşağı” olduğu farz edilen medeniyetlerin içinde bu durumu kabullenen bireylerin varlığı yadsınamayacak derecede makul bir sayıda olduğu görülürken (Bilgili, 2021: 88) “medenileştirme” söylemi altında aslen var olanın kültürel baskı ile bu baskıya boyun eğmeyen zorla asimilasyona uğratılması veya tasfiyesinden başka bir şey değildir.

Bu baskıya direnen bireylerin medeniyet karşısında “gerici” olarak adlandırılması sosyal alanda yaşanmaya başlayan dışlanma sürecinin bir par-

çası iken kolonyalist süreçte popüler kültürle dayatılan değerlerin kabul edilmesi de medenileşme veya Batılılaşma kavramları ile muasırlaşmanın bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Bu kabulün ulus devletler tarafından devlet politikası olarak belirlenmesi ve tepeden aşağıya doğru uygulanma sürecinde devlet aygıtlarının kullanılması, modernleşme sürecinde kolonyalist dayatmanın popüler politikalarla devletin merkezinde yer alan entelektüel ve sermaye çevrelerince de desteklenmesi (Çolak, 2021: 25-26) milletin geneline her açıdan dayatılan bir kültür baskısının varlığını ifşa etmektedir.

Bireyin çocukluk döneminden başlayıp yaşlılık dönemine kadar sosyalleşmesini etkileyen unsurları tablolaştırılan Wasburn ve Adkins Covert'e göre (2017: 17) aile, dini kurumlar, medya, eğitim ve iş yeri gibi unsurlar hayatının büyük bir kısmında bireye hem sosyal hem de siyasal kültür bakımından etki etmektedir. Bu faktörler kendi içerisinde toplum yapısına göre homojen veya heterojen bir yapı içinde olabileceği gibi devlet yönetiminin şekline bağlı olarak da farklı uygulanma sisteminde seyredebilirler. Örneğin laik veya laik olmayan toplumlarda hem eğitim hem de eğitim kurumlarının bireye olan etkisi farklı şekillerde kendini göstermektedir.

Buradan itibaren bireyin sosyalleşme araçlarına ne şekilde maruz kaldığı sorusu akla gelirken bireyin bu araçları klasik ve çağdaş yaklaşımlarla elde ettiği dile getirilebilir. Klasik yaklaşımlarda yer alan psikanalitik, işlevselci ve çatışmacı yaklaşımların yanında çağdaş yaklaşımın içinde yer alan ve daha çok bireyin kendi tercihinine bırakılarak çevre etkisinin de dikkate alındığı yaklaşımlar söz konusudur (Altun, 2014: 72-78). Bireylerin zamanla hem siyasal kültüre hem de daha geniş anlamda kültüre karşı duruş açısı hem sosyal hem de psikolojik açıdan ele alınması gereken bir durumdur. Bireyin kendi içsel yapısının yanında ailesi ve çevresi de siyasal kültürün oluşumunda etkin olduğu gibi toplum içinde zamanla farklı siyasal kültür grupları meydana gelmekte ve bu durum kimi zaman siyasal alanda olduğu gibi kültürel alanda da bir kutuplaşmanın varlığına neden olmaktadır. Bu siyasal kutuplaşma toplum içinde bireylerin başka siyasal kültürdeki bireylere olan baskısına neden olabileceği gibi şehirlerden sosyal medyadaki oluşumlara kadar birçok alana etki etmektedir.

### **3. Coğrafi Mekân ve Kültür**

Bir ülkenin içinde yerel, genel, kırsal ve kentsel olarak var olan kültürler mekânsal farklılıktan dolayı az veya çok farklılıklara sahip olabilir. Bu durum yeme-içme, kılık kıyafet ve farklı etkinliklere kadar yansımaktadır (Yuvalı,

1996: 215-217). Bu farklılıklar bir ülkede toplum içinde bireyler üzerinde baskı unsuru olabileceği gibi bireylerin ortak kültür üretimi için zenginlik veya çeşitlilik olarak da algılanabilir. Bu çeşitlilik içinde hâkim kültüre karşı koyma anlamında olan “alt kültür” kavramı, Hebdige’ye göre (2004: 10), bir “reddiye” anlamı taşıırken bu durum hâkim kültürün baskısından dolayı diğer kültürlerin yaşam mücadelesi olarak kendini göstereceği bir toplumsal yapıyı ortaya çıkarabilir.

Kültür belli bir mekânda oluşan bir yapıya sahip olma özelliğinden dolayı yadsınamaz derecede coğrafyadan etkilenir ve buna göre şekillenir. Her ülkenin coğrafi yapısının ve iklim özelliklerinin sonucunda o yapıya uyum sağlayan şekillenmiş bir kültür ortaya çıkarken bu şekillenen kültüre sadakatle bağlı olan bireylerin yanında bu kültürü benimsemeye zorlanan veya bunu sorgulayan bireylerin de varlığı kendini gösterecektir. Türkiye’den yurt dışına giden bazı bireylerin kendi kültürünü eleştirip başka kültürü benimsemeye kolaylığına karşılık tam tersi olup başka kültürlerle uyum sağlayamayan ve birçok kültürü görmesine rağmen Anadolu kültürünü yaşamaya özen gösteren bireylerin de varlığı söz konusudur.

Kalabalık toplulukların mekânı olan kentler, bireye çevresine karşı kayıtsız kalma fırsatı verdiği gibi bireyin çok farklı sosyal yapılara ve etkilere karşı kendisini koruma fırsatının da sunulduğu yerdir. Daha çok para ekonomisinin hâkim olduğu metropoller, nesnel kültür ile öznel kültürlerin varlığını oluşturur ve kentin genelinde hâkim olan nesnel kültüre karşı bireyin var kılmaya çalıştığı öznel kültür çeşitlerini de içinde barındırır. Simmel’in modern kültürde çatışma alanı olarak önemle incelediği metropoller veya kentlerin yapısı çatışmanın yanında kayıtsız kalabilmenin de gerçekleştiği önemli yerlerden biridir (Simmel, 2017: 25-27).

Nesnel metropol kültürünün öznel metropol kültürüne üstün gelmesinin nedeni olarak metropoldeki para ekonomisinin varlığını belirten Simmel, paranın metropolün egemenliğini kontrol altına aldığını dile getirirken (Simmel, 2017: 27) aslen burada var olan sermaye yapısının kentlere ve içindeki bireylere vermeye çalıştığı kültür sisteminden bahsediyor olabilir. Bu durum bir nevi kentleri kitlelere ev sahipliği yapan mekânlar olarak değerlendirirsek kitlelerin maruz kaldığı sistemli kültürün de Adorno’daki kültürel endüstri kavramı ile aynı işleve sahip olduğu belirtilebilir.

Kentlerdeki para ekonomisinin yapısal sonuçları ve stil farkı olarak alt tabakalardan üst tabakalara kadar olan yapının gözle görülür hali ile ortaya çıkan moda unsuru daha çok üst veya alt tabakadan ziyade orta tabakada

kendini gösteren bir husustur. İlgi çekmek veya biricikliğe duyulan ihtiyaç nedeniyle moda unsuruna sahip çıkan insanların kentlerde kendini gösterme alanı olarak var olan moda, bireyin toplumun genelinden farklı olan yapısını dışı göstermenin önemli bir aracı olarak görülmektedir (Simmel, 2017: 42-43). Simmel'in yanında Bouerdieu'da da olan insanlar arasındaki ekonomik farklılığa dayanan toplumsal ayrışma, farklı kültürlerin oluşumunun yanında bireylerde kültürel kutuplaşmayı beraberinde getirmektedir. Bu kutuplaşmanın saflarının çok belirgin olup olmamasından ziyade kapitalist sistemde bireylerin gruplar arası geçiş ile seviyelerini hem ekonomik hem de kültürel olarak yükseltme çabasında olduklarını dile getirmek yanlış olmayacaktır.

#### **4. Sosyal Medya Kültürü**

Burada değinilmesi gereken en önemli nokta, insanların birbirlerinin yaşamlarından sosyal medya uygulamaları aracılığıyla kolay bir şekilde haberdar olabilmeleri ve bu durumun sosyal yaşamın yanında kültürel yapıya olan etkisinin varlığıdır. 1990'lı yıllarda ekonomik, sosyal ve eğitimsel açıdan farklı yaşam tarzlarına sahip bireylerin kendi yaşam stillerinden başka insanların haberdar olması pek mümkün değilken bu durumun sadece bir görselle kolaylaşması kültürel anlamda bir dönüşümün en önemli adımına neden olmaktadır. Günümüzde dünyanın birçok ülkesinde popüler olan bireylerin yaşamları (tatilleri, yemek ve giyim anlamında tercihleri, eğlence şekilleri vb.) aynı anda dünyanın birçok bölgesinde yaşayan insanlar tarafından izlenebilmektedir. Bu durum ortak kültür veya popüler kültürün oluşmasına yardımcı bir faktör olarak değerlendirilebileceği gibi geleneksel ve yerel kültürün aşınmasına hatta daha da önemlisi insanların kendi yaşamlarında mutluluğu geriye düşüren gözlem ve arayışlara neden olmaktadır, diyebiliriz. Bu durum yaşamsal açıdan sosyoekonomik durumu iyi veya yüksek olan insanların diğer insanlar üzerinde dijital faktörlerin de katkısıyla bir baskı ve asimilasyon sürecini farkında olmadan uygulamaya koyduklarını göstermektedir.

#### **5. Kültürel Baskı ve Özgürlük Karşısında Bireyin Tutumu**

Houghton'un siyaset psikolojisinin temel eserlerinden sayılan *Siyaset Psikolojisi: Durumlar, Bireyler, Olaylar* (2018) adlı kitabında bireylerin siyasal alanda psikolojik olarak davranışlarını ve tercihlerini etkileyen faktörleri ele alırken Zimbardo'nun "elma" ve "fıçı" benzetmelerinden yola çıkarak "içsel ve dışsal sebepler"i ortaya koymaktadır. Bireyin psikolojisini olduğu gibi siyasal psikolojisini de (oy verme davranışı, milliyetçilik, şiddet vb.) etkileyen

husus “eğilimler” yani içsel faktörler, “fıçı” veya dışsal sebepler diyebileceğimiz “durumculuk” kavramı ile ele alınmıştır. “Durum-fıçı” ikilisi çevreyi, eğilimler ise iç dünyamıza işaret etmektedir (Houghton, 2018: 16-17). Bu ayırım veya isimlendirmeler yeni olmamakla beraber bizim için önemli olan bu kavramların ve ayırımların kültürel alanda bireyin duruşunu nasıl etkileyebildiği veya bireyi nasıl yönlendirilebildiği noktasıdır.

Eğilimlerin veya durumların (çevre) bireyin üzerinde etki derecesi sosyal bilimciler tarafından günümüze kadar hep tartışılmış bir husustur. Bireyi genetik etkiler mi yoksa çevresel etkileri mi daha çok yönlendirir, tartışmaları hala devam etmekte ve artık sosyal bilimlerde her iki alanın da birey üzerinde etkilerinin olduğu, bu etkilerin yer yer derecesinin değiştiğini belirten çalışmalar görülmektedir. Bireyin sosyal ve içsel dünyasının oluşum süreci kendini gösterirken birey dünyaya ilk geldiği anda hem içsel olarak kendini etkileyen genetik yapılarla hem de sosyal faktörlerin baskısına maruz kalarak sonrasındaki süreçte kültürel kazanımları elde etmeye başlamaktadır.

Bireyin şekillenmesinde etkili olan çoğu faktörün kendinden habersiz veya kendi seçimine bağlı olmadan devam ettiği bir yaşamın varlığından bahsedilebilir. Doğmadan önceki genetik kodlarımız içsel etkiler olarak sonradan eğilimlerimizi etkileyerek bize yön verecek güce sahip olacak iken bunun dışında bireyin yapısından kaynaklanan etkilerin varlığı da söz konusu olabilmektedir. İd, ego ve süper ego dengesini önemseyen bir kuramcı olarak Freud, içten gelen istek ve arzuları id bünyesinde ele alırken ide karşı gelen ve onu dizginlemeye çalışan egoya karşılık her ikisinin ortasını bulan veya dengeyi amaçlayan süper egoyu (Tuzcuoğlu, 1995) bireylerde hem içten hem de dıştan gelen faktörlerle şekillenen ve bireyin davranışlarından kararlarına kadar birçok faktörü etkileyen kişilik özellikleri olarak görmektedir. İd, ego, süper ego gibi hususlar kişinin kararlarında etkili iken bireyin ailesi, ekonomik durumu, komşuları, okulu, okuldaki öğretmeni ve bu çevrenin bireye karşı olan baskıcı veya demokratik tutumu bireyin sonraki sürecinde kültürü elde etmesini sağladığı gibi sonraki yaşamda kültür baskısına karşı olan duruşunu da belirleyebilmektedir.

Temelde bireyin içsel veya kalıtsal açıdan küçük yaşta kaldığı baskı, otorite ve hazlarını arka plana atılmasına neden olan süreç bireyin zamanla idini baskılırsa da bu durumun ilelebet devam edeceği düşünülmeyebilir ve sonunda bireyin bu baskıya direnme ve başkaldırma gibi bir tutum içerisine girdiği görülebilir. Tam tersi kendi istekleri doğrultusunda hazcı davranışlar sergileyen kişinin zamanla süper ego ve egonun da etkisiyle davranışlarını



toplumsal veya kültürel ölçütlere göre sınırlamayı daha değerli görebilir. Bu nedenle kültürün monist etkisi, kültür endüstrisi ve kolonyalist baskının yanında bireye bir ulus devletin herhangi bir kültürü sunma ve dayatma girişimi bireyin id, ego ve süper ego evrelerinden hangisinde yer aldığına göre bireyin vereceği karşılık değişebilmektedir.

Bireyin zihinsel yapısının varlığı, aldığı bilgiyi kaydetmesi, işlemesi ve yeri geldiğinde kullanabilmesini açıklayan bilgi işleme süreci de bireyler arasındaki farklılıkları gösteren nedenlerden biridir. İlk uyarıcıları alan ve bu uyarıcılara dikkat edip etmeme ile beraber onu duyuşal belleğe, sonrasında da uzun süreli belleğe atan bireyin hangi uyarıcıları alıp almayacağı, hangisini zihnine kaydedip kaydetmeyeceği kişiden kişiye değişirken yine bu durumu etkileyen birçok faktör bulunmaktadır. Üst biliş dediğimiz bireyin zihinsel faaliyetlerinin bilgiyi alıp kullanmada birçok özellik sergilediği kısım, yine bireyin kendine has özelliklere sahip olduğu bir dönem olarak görülmektedir. Bireyin bilgiyi alıp zihinsel süreçlerden geçirirken soru sorma, model arama, tahmin etme, hatırlama ve sentezleme gibi (Sübaşı, 1999) işlevlerinin kaliteli bir şekilde gerçekleşmesi yine bireyin aldığı eğitim, çevre ve içsel sebeplerden bağımsız durmamaktadır.

Ekonomik nedenlerden dolayı sorunlarla büyüyen bir bireyin ilerdeki kültürel seçimleri veya konumunu belirlemesi ile otoriter bir çevrede büyüyen bireyin olaylara bakış açısı yine her dediği yerine getirilen bir bireyin tercihlerinden farklı olacaktır. Bu farklılık doğal olarak bilgiyi alıp değerlendirme ve kullanma sürecinin yanında kültürel faaliyetlere olan yaklaşımını etkileyebilme özelliğine sahip olabilmektedir. Bilgiyi alıp işledikten sonra uygulama yapabilmeyi kendi inisiyatifi ile öğrenen bireyin sorgulayan bir yapıya sahip olması kültürel unsurları da sorgulamasına neden olacak iken tam tersi öğrenmede kendini başkalarına muhtaç olarak algılayan bir bireyin kültürel öğelere daha bağlı kalacağı öngörülebilir. Özellikle anne ve babaların çocuklara karşı ebeveyn tutumları (baskıcı, demokratik, çocuk merkezli, kayıtsız, yok sayan, tutarsız) çocuğun ilerde ruhsal açıdan olumlu veya olumsuz etkilenmesine neden olduğundan (Aydoğdu ve Dilekmen, 2016) sosyal yaşamda ileriye dönük kişiliğini etkiler. Yani anne ve babanın çocuğa karşı aile içindeki tutumu baskıcı ise çocuğun kültürel geleneklere karşı isyankâr bir tutum sergileyeceği düşünülürken demokratik bir ailede yetişen bireyin kültüre karşı daha ılımlı olabileceği varsayılabilir. Aynı durum siyasal kültür içinde geçerli olurken bireyin içinde yetiştiği aile ortamının ilerde bireyin kendi kültüründen farklı siyasal kültüre karşı alacağı tutumu da etkilemeye neden olacaktır.

Bireyin inançlar bazında takındığı tavır ve kendi yaşamında dini anlamdaki hassasiyetlerin varlığına yer verip vermemesi bireyin kültürel unsurlar ve gelişmeler karşısındaki davranışlarını belirleyen diğer önemli bir faktördür. Daha çok klasik manada inançlı insanların gelenekleri korumaya yakın durduğu düşünülürken inanç açısından belli bir tarafı olmayan insanların daha esnek veya değişime açık olduğu fikri ağır basmaktadır. Bu nedenle de inançlı insanların kültürel öğelere bağlı olmasının yanında değişimi kabul edilmesi zor olurken inanç açısından katı olmayan veya inancı bulunmayan insanların kültürel öğelere bağlılığının az olduğu söylenebilir. Bu durumun elbette doğru olan tarafı bulursa da olay bundan daha spesifik olarak ele alınmayı hak etmektedir.

Kimi inanç sistemlerinin bireyleri gelenekselci bakış açısına yaklaştırdığı dile getirilse de her inanç için aynı şeyleri söylemek doğru olmayacaktır. Kimi toplumların varlığı ve gelişimi dini inançları ile belirlenmiş ve o istikamette ilerlemeler gerçekleştirmek için idealist bir toplumun temeli olarak bunlar kabul edilmiştir. Buna karşın inançları çerçevesinde gelişime veya değişime karşı olan grupların varlığı da dile getirilebilir. Her ne kadar Freud'un kişilik gelişim kuramının içeriği dinsel inançlardan uzak olarak oluşturulsa da kişisel gelişmelerde dinin veya inançların etkisini yadırgamak hata olacaktır. Çünkü her birey kişiliğinin gelişim aşamalarında var olma, güven duyma, ait olma, özünü gerçekleştirme ve bağlanma gibi (Ceylan, 2013) ihtiyaçların çoğunda inanç sistemlerinden olumlu veya olumsuz anlamda etkilenmeden bir süreç yaşaması gerçekçi durmamaktadır.

## **6. Kültür ve İnsan İlişkisi Nereye Doğru Gitmektedir?**

Kimi toplumlar kültüre karşı esnek durarak değişimi ön plana koyarken kimi toplumlar da yıllarca var olan geleneksel kültürünü koruma gayretinde olmuştur. Aynı durum bireysel bazda da devam ederken kültürel manada katı toplumlarda esnek duruşa sahip bireylerin varlığı görülebilir. Bunun yanında esnek ve ılımlı toplumlarda kültüre olan sadakati ile tam bir radikal tavır takınan bireylerin de varlığı gösterir ki her toplumda hem kültür yapısı hem de bireyin kültüre yaklaşımı değişiklik göstermektedir. Bu durum teknolojinin gelişmesi ile daha da pekişirken her birey başka kültürleri benimseyebileceği gibi kendi kültürüne sahip çıkma güdüsünü de artırabilir.

İnsanlar gelecekte kültürü önemseme veya kültüre sahip çıkma açısından daha esnek mi yoksa daha katı mı olacak? Bu soruyu ele alacak olursak, durum hep bu döngüde devam edeceği söylenebilir veya tek dünya kültürü gibi bazı amaçlarla artık toplumların yerel kültürlerinin teknoloji ve

kapitalist sistemle yok olabileceği de ihtimal dâhilindedir. Ama gerçek sonucun ne olacağı zamana bağlıdır, sosyal bilimlerde önceden tahmin edilen çoğu süreçlerin farklı seyrettiğini ve beklenmeyen sonuçlar verdiğini de hatırd tutmak gerekmektedir.

### **Sonuç**

Kültür insanlığın varlığından itibaren toplumlar tarafından üretilmiş bir yapı olsa da o toplumlar tarafından uygulanan ve katı bir şekilde sahip çıkarılan bir geleneğin de adıdır. Atinalılardan Perslere kadar birçok toplum geleneği yaşatıp uygularken çağlar içinde geleneğe veya kültüre karşı olan bireyler olsa da bu durum 20. yüzyılda kendini daha belirgin bir şekilde göstermeye başlamıştır. Postmodernizm ile beraber kültürden geleneğe birçok değere karşı bir başkaldırı hatta kültürün gerektirdiklerini alaşağı etme işlevi gören akımlar insanlar tarafından daha da benimsenir hale gelmiştir.

İnsanoğlu, ilk başta farklı kültürleri keşfedip farklı yaşam ve ritüellerin varlığından haberdar olmuş ve kendi kültürünü diğerleriyle karşılaştırma imkânını elde etmiştir. Sonraki aşamada her kültürün belli yaşam kalıpları sunmasını kendi için doğru bulanların yanında bunun bir baskı unsuru olduğunu düşünen insanlar, farklı özgürlük akımlarıyla beraber gelenekten kültüre birçok unsuru reddetmeyi ve buna göre bir yaşam sürmeyi denemiştir. Ekoloji, feminizm ve veganizm gibi akımların aslen çıkış noktası var olan geleneksel uygulamalara bir direnme güdüsüne dayanmaktadır. Lakin gözden kaçan ve baskıya yönelen husus bu yeni akımların zamanla kendinden olmayanı da dışlamaya başladığı sürecin yaşanmasıdır.

Genel manada kültür, toplum ve birey ilişkisi daha anlaşılırken bireyin kültüre karşı duruşu daha karmaşık yapıdadır ve bunu etkileyen hem içsel hem de dışsal faktörler bulunmaktadır. Özellikle devlet yapısı ile çevresel faktörlerin bireye olan etkisinin katı veya esnek olması dışsal faktörler olarak ele alınabilirken bireyin kişiliği, bilgiyi ele alıp işleyebilme yeteneği, inanç sistemi ve ebeveynlerin tutumu bireye etki eden diğer faktörler olarak görülmektedir. Bu çok yönlü faktörlerin bireyin kültüre karşı duruşunu etkilediği bir gerçekken her faktörün bireyde ne derecede etki edeceği hususu, disiplinlerarası çalışmaların konusu olmayı daha çok hak etmektedir.

### **Kaynakça**

Adorno, Theodor W. (2020). *Kültür Endüstrisi, Kültür Yönetimi*. Çev. Elçin Gen vd. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Akça, Gürsoy (2005). “Modernden Postmoderne Kültür ve Kimlik”. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İLKE)*, 15: 1-24.
- Altun, Evşen (2014). *Aile ve Siyasetin Yeniden Üretimi: Siyasal Sosyalleşme- de Ailenin Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydoğdu, Fatih ve Dilekmen, Mücahit (2016). “Ebeveyn Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi”. *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi*, 11(2): 569-585.
- Bilgili, Alper (2021). *Bilim Susunca: Bilim ve Toplum Üzerine Yazılar*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ceylan, İsa (2013). “Kişilik Gelişimi Din İlişkisi”. *Din ve Bilim, Muş Alparlan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2(2): 50-72.
- Çolak, Yılmaz (2021). *Türkiye’de Siyaset ve Kültürel Çeşitlilik*. Ankara: Siyasal Yayınları.
- Duverger, Maurice (1982). *Siyaset Sosyolojisi*. Çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Eagleton, Terry (2016). *Kültür Yorumları*. Çev. Özge Çelik. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eagleton, Terry (2018). *Tanrı’nın Ölümü ve Kültür*. Çev. Selin Dingiloğlu. İstanbul: Yordam Kitap.
- Hebdige, Dick (2004). *Alt Kültür: Tarzın Anlamı*. Çev. Sinan Nişancı. İstanbul: Babil Yayınları.
- Houghton, David P. (2018). *Siyaset Psikolojisi: Durumlar, Bireyler, Olaylar*. Çev. Hüsamettin İnaç ve Duygu Şekeroğlu. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Örs, H. Birsen (2009). “Postmodern Dünyada İdeolojinin Dönüşümü”. *İÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 40: 1-12.
- Özlem, Doğan (1996). *Metinlerle Hermeneutik (Yorum Bilgisi) Dersleri*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Parekh, Bhikhu (2002). *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*. Çev. Bilge Tanrıseven. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Serdar, Ziyaüddin (2001). *Postmodernizm ve Öteki*. Çev. Gökçe Kaçmaz. İstanbul: Söylem Yayınları.
- Simmel, Georg (2017). *Modern Kültürde Çatışma*. Çev. Tanıl Bora vd. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Sübaşı, Güzin (1999). “Bilişsel Öğrenme Yaklaşımı–Bilgiyi İşleme Kuramı”. *Gazi Üniversitesi Mesleki Eğitim Dergisi*, 1(2): 27–36.
- Şeker, B. Dilara (2006). “Kente Göç Etmiş Bir Örneklemede Kültüre Uyum (Kültürlenme) Süreçleri”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 3(2): 1–31.
- Tuzcuoğlu, Necla (1995). “Psikanaliz Kuramı ve Özellikleri”. *MÜ Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 7: 275–285.
- Wasburn, Philo C. & Adkins Covert, Tawnya J. (2017). *Making Citizens: Political Socialization Research and Beyond*. London: Palgrave MacMillan.
- Yuvalı, Abdulkadir (1996). “Mozaik Kültür Kavramının Türk Kültür Tarihi Bakımından Değerlendirilmesi”. *E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7: 211–215.

“COPE–Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

**Etik Kurul Belgesi:** Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

**Çıkar Çatışması Beyanı:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

*The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:*

**Ethics Committee Approval:** *Ethics committee approval is not required for this study.*

**Declaration of Conflicting Interests:** *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



## KÜLTÜREL PEYZAJ BAĞLAMINDA YALVAÇ İLÇESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of Yalvac District in the Context of Cultural Landscape

Hicran Hanım HALAÇ\*  
Esra ŞAHİN\*

### ÖZ

Kültürel peyzaj dağlar, ovalar, akarsular, vadiler, göller gibi doğal peyzaj alanlarının insanlar tarafından kendi yaşam biçimlerine uyarlanmasıyla oluşmaktadır. Ülkemizde kültürel peyzaj alanında değerlendirilebilecek pek çok alan vardır. Bu alanlardan biri olan Yalvaç ilçesi taşıdığı zengin kültürel peyzaj öğeleriyle ve köklü bir tarihe sahip olmasıyla bu çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmadaki amaç; Yalvaç ilçesinin Dünya Kültürel Peyzaj Listesi'ne dâhil edilebilmesi için farkındalık oluşturmaktır. 2012 yılında geleneksel yaşamını sürdürmeye devam ederek Cittaslow şehir seçilen ilçenin; yöre halkı, yerel kuruluşlar ve kültürel peyzaj alanındaki uzmanların iş birliğiyle kültürel peyzaj listesine girmesi amaçlanmıştır. Bu çalışmanın kapsamını Yalvaç ilçe merkezi oluşturmakta olup ilçe sınırları dışında kalan kültürel peyzaj öğelerine sonuç bölümünde değinilmiştir. Yöntem olarak, tespit edilen kültürel peyzaj öğeleri literatür taramasıyla tanımlanmaya çalışılmış, gözlem yöntemiyle kültürel peyzaj öğeleri yerinde tespit edilerek fotoğraflanmış ve genel hatlarıyla konu başlığı ile olan ilişkisi açıklanmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak ise tarihi kent dokusu ve asırlık ağaçlarıyla bütün olarak değerlendirilen ilçe merkezinin tescilli kültürel peyzaj alanı listesine dâhil edilmesi için yöre halkı, alanında uzman kişiler, üniversite ve yerel kuruluşlarla birlikte adım atılması gerekliliği üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Sözcükler:** kültürel peyzaj, koruma, anıt, kültür, Cittaslow.

### ABSTRACT

Cultural landscape is formed by adapting natural landscape areas such as mountains, plains, streams, valleys and lakes to their own lifestyles by people. There are many areas that can be evaluated in the field of cultural landscape in our country. Yalvac district, which is one of the areas, has been the subject of this study with its rich cultural landscape elements and having a deep-rooted history. The purpose of

\* Prof. Dr., Eskişehir Teknik Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi, Mimarlık Bölümü, Eskişehir/Türkiye. E-posta: hhhhalac@eskisehir.edu.tr. ORCID: 0000-0001-8046-9914.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi. Eskişehir Teknik Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Mimarlık Anabilim Dalı, Eskişehir/Türkiye. E-posta: sahinesra.mim@gmail.com. ORCID: 0000-0002-7688-4338.

this study is to raise awareness for Yalvac district to be included in the registered Cultural Landscape in the World Heritage List. Continuing its traditional life in 2012, the district was chosen as the city of Cittaslow; it is aimed to enter the cultural landscape list with the cooperation of local people, local organizations and expert in the field of cultural landscape. The scope of this study is the Yalvac district center and the cultural landscape elements outside the district borders are mentioned in the conclusion section. As a method, the identified cultural landscape elements were tried to be defined by literature review, the cultural landscape elements were determined and photographed on-site with the travel-observation method, and the relationships with the subject title was tried to be explained in general terms. As a result, it was emphasized that the district center, which is evaluated as a whole with its historical urban texture and centuries-old trees, should be taken together with the local people, expert in the field, universities and local organizations in order to be included in the list of registered cultural landscape areas.

**Keywords:** cultural landscape, conservation, monument, culture, Cittaslow.

## **Giriş**

Kültürel peyzaj, Uluslararası Doğa Koruma Birliği (IUCN) tarafından “Kültürel ve doğal kaynakları bu bağlamda yaban hayatı ve evcil hayvanları içeren, tarihi bir olay ve bir etkinlikle birlikte olan ya da çeşitli kültürel ve estetik değerler sergileyen coğrafi alanlar” (Madran ve Özgönül, 2005) olarak tanımlanmıştır. Ülkemizde kültürel peyzaj kavramı üzerine farkındalık gelişmiş düzeyde değildir. Yeni ortaya çıkmaya başlayan bu kavram için farkındalık oluşturabilmek ve kamuoyunu bilinçlendirmek gerekmektedir.

Ülkemizde kültürel peyzaj listesine girebilecek pek çok alan vardır. Bu bağlamda Isparta'nın tarihi çok eskilere dayanan Yalvaç ilçesinin kültürel peyzaj öğelerinden hangi ölçütleri taşıdığı araştırılmıştır. Yalvaç ilçesinin bu çalışma için seçilmesinin sebebi; kültürel ve doğal varlıkları, anıt ağaçları, fosil yatakları (köylerinde bulunan), somut ve somut olmayan kültürel değerleriyle bir bütün olarak önem arz etmesinden dolayıdır. Yalvaç, bir alanın kültürel peyzaj bölgesi olarak seçilmesi için gerekli olan çoğu ölçütü taşımaktadır. Bu çalışmanın amacı; daha önce kültürel peyzaj özellikleri değerlendirilmemiş olan Yalvaç'ın taşıdığı birçok kültürel peyzaj kriterini irdelemek, ilçenin UNESCO Dünya Kültürel Peyzaj Listesi'ne dâhil olabilmesi amacıyla farkındalık oluşturmaktır. Çalışma kapsamını Yalvaç ilçe merkezi oluşturmaktadır. İlçe merkezinin dışında kalan alanlarda da kültürel peyzaj ölçütlerini taşıyan kısımlar vardır. 2012 yılında Cittaslow (sakin şehir) seçilmiş Yalvaç ilçesinin tarihi gelişimi incelenmiş, günümüzde de doğaya duyarlı bir gelişme sağladığı bu sayede anlaşılmıştır. Geleneksel el sanatlarıyla, tarihi

çevre dokusuyla, doğaya duyarlılığın göstergesi anıt ağaçlarıyla, geleneksel Anadolu evleri ve anıtlarıyla Yalvaç, önemini ve değerini korumaktadır. Bu kapsamda korunan ve korunması gerekli olan öğelerle, Yalvaç'ın UNESCO tescilli kültürel peyzaj listesine alınması gerekliliği üzerinde durulmuştur.

### **1. Kültürel Peyzaj Kavramı**

Kültürel peyzaj, kültür gruplarının doğal yaşam alanlarıyla bağlantılı oluşturduğu maddi peyzaj alanlarıdır. Bu açıdan kültürel peyzajın, kültür ve coğrafyayı birleştiren kültürel coğrafyanın kapsadığı bir alan olduğu söylenebilir (Çetin, 2010: 182). Fiziki coğrafya temellerini oluşturan dağlar, nehirler, ovalar ve beşeri coğrafyanın temellerini oluşturan yollar, sınırlar, binalar, parklar ve anıtlar bir bütün şeklinde kültürel peyzaj öğelerini oluşturmaktadır (Wallach, 2005: 1). Aynı zamanda yaşayan toplumun yaşatmaya devam ettiği gelenek göreneklere, korunan ve sahip çıkılan alanlar, nesli tükenmekte olan hayvan varlığı, çeşitli yerleşim bölgeleri kültürel peyzajın elemanlarından bazılarıdır.

Kültürel peyzaj kapsamında değerlendirilen bazı alanlar biyolojik çeşitlilik içeren ve koruma altına alınan alan kullanımının çeşitli kriterlerini taşıyan, diğerleri; güçlü inançlara, sanatsal ve geleneksel yapıya sahip toplulukların zihninde ilişkilendirilir ve insanların doğa ile doğaüstü ilişkisini somutlaştırır (Tablo 1). İnsanlar ve çevreleri arasındaki büyük etkileşimleri sürdürmek ve şekillendirmek, yaşayan geleneksel kültürleri korumak ve kaybolanları ortaya çıkarmak için “kültürel peyzaj” olarak adlandırılan bu alanlar Dünya Mirası Listesi'ne alınmıştır. Kültürel peyzajlar toplumların yaşadığı çevrede bıraktıkları somut izlerdir. Yerleşilen her alanda doğal peyzaj kültürel peyzaja dönüşmüştür ve her kültür kendi izini yaşadığı çevreye yansıtmıştır. Peyzaj kültürün bir yansımasıdır ve kültürel peyzaj ortak kimliğimizi oluşturur (Arı ve Köse, 2005: 8). Türkiye'de kültürel peyzaj çalışmalarına önem verilerek 2003 yılında 25181 sayılı Resmi Gazete'de Avrupa Peyzaj Sözleşmesi olarak yürürlüğe girmiş olan sözleşme yayınlanmıştır. Bu sözleşmede kültürel peyzaj, “insanlar tarafından algılandığı şekliyle, karakteri doğal ve/veya insani unsurların eylem ve etkileşimleri sonucu oluşan bir alan” (URL-1) şeklinde tanımlanmıştır.

Kültürel peyzaj kavramı, kültürel miras alanlarını da içinde barındırmaktadır. Sit alanları, tarihi ve arkeolojik alanlar, anıtlar, ören yerleri kültürel miras öğeleridir (Çetin, 2010: 2). Yerli ve yabancı turistlerin kültürel miras öğelerini öğrenme ve görme amacıyla yaptıkları geziler kültürel turizmi oluşturur. Kültürel turizm sadece gezip görme olarak değerlendirilmeyip



ziyaret edilen bölgelerin kültürel yaşamına daha aktif katılım sağlamaktır (Richards, 2001: 7). Kültürel turizm bu nedenle kültürel miras alanlarını yaşatma ve kültürel peyzajı koruma, farkındalığı artırma adına katkı sağlayan bir faktördür.

Coğrafi olarak sınırlanabilen alan	Doğal, politik, sosyal ya da diğer tanımlanabilen sınırlarla belirlenebilen alan
Zaman içinde değer kazanmak	Değer; bir insan veya insan topluluğuyla bağlantılar ya da bir olay veya hareketle ilişkiler sonucunda edilebilmektedir.
Doğal	Fiziksel çevre ve bunların süregelen değişimler üzerindeki etkisi
Kültürel	Çevre ve insan arasındaki ilişkiler ya da insanın çevre üzerindeki etkisi
Görsel	Bir uzman ya da sıradan bir insan tarafından görsel olarak algılanan peyzaj
Anlamsal	Bir birey ya da topluluk tarafından anlam kazanan peyzajlar

*Tablo 1. Kültürel Peyzaj Sınıflandırması (Kıvrak, 2011: 10).*

Kültürel peyzaj örnekleri aşağıda verilmiştir:

*Dünya'dan Örnek:* Organik olarak oluşmuş peyzaj alanıyla insanlar tarafından bilinçli olarak tasarlanan peyzaj alanının birleşimi olarak ortaya çıkan Bamiyan Vadisi Afganistan'da yer almaktadır. Organik olarak gelişmiş peyzaj alanlarından, sürekliliği olan peyzaj alanlarına dâhil olan (URL-15) Tokay Şarap Bölgesi Macaristan'da bulunmaktadır. Peyzaj alanlarının tarihi yapılarla bütünleşmesiyle oluşan bu alanlar dünyadaki tescillenmiş kültürel peyzaj listesinde yer almaktadır.



*Fotoğraf 1-2. Bamiyan Vadisi (URL-2). Tokay Şarap Bölgesi (URL-15).*

*Türkiye'den Örnek:* Yöresel peyzaj, zamanla kendiliğinden gelişim gös- teren, biri tarafından oluşturulmamış olan ama yöreye ait kimliği oluşmuş olan peyzajdır. Mardin-Midyat ve Nevşehir-Göreme Vadisi bu peyzaja örnektir. Yöresel peyzajları biçimlendiren temel etmen, yaşam biçimidir. Aynı zamanda Göreme Vadisi'nde arkeolojik alan, jeolojik oluşumlar ve kutsal

alan bulunmasından kaynaklı olarak bu alan etnografik peyzaja da dahil olmaktadır (URL-15).



Fotoğraf 3-4. Göreme Vadisi (URL-3). Mardin Midyat Bölgesi (URL-4).

## 2. Kültürel Peyzaj Ölçütleri

UNESCO'nun "Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention"da [Dünya Mirası Sözleşmesinin Uygulanmasına Yönelik Operasyonel Kılavuzlar] yayınladığı kültürel peyzaj ölçütlerinde, genel hatlarıyla bir alanı hangi kriterleri taşıdığına göre kültürel peyzaj kategorisinde değerlendirebileceği görülmektedir:

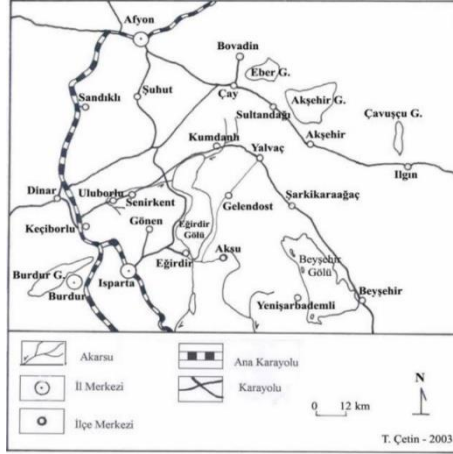
Taşınmaz Kültür Varlığı İçermesi	Kültürel Varlık İçermesi	Fosil Yatağı İçermesi
Özel Tarım Türlerine Konu Olması	Özel Jeolojik Oluşumlar	Özel Bitki Türlerinin Yer Alması
Biyolojik Çeşitlilik	Ender Olmak	Estetik Değer Taşımak
Kaybolmaya Yüz Tutmak	Doğa Tarihinde Simgesi Olması	Çevredeki Yaşamdan Referans Almak

Tablo 2. Kültürel Peyzaj Kriterleri (URL-15).

## 3. Yalvaç İlçesi

Ülkemizde birden fazla "sakin şehir" ilan edilen yer vardır. Bunlardan biri olan Yalvaç, 2012 yılında Cittaslow listesine girmiştir. "Citta" İtalyanca "şehir", "slow" İngilizce "yavaş" demektir. Şehirlerde yöresel özelliklerin ve kent estetiğinin korunması ve yaşatılması, çevre kirliliğinin önüne geçilmesi ve yöresel yemeklerin tanıtılmasıyla ilgili kriterler Cittaslow seçilmeden önce değerlendirilen kriterlerdendir (Çolak, 2019: 80). Isparta'nın bir ilçesi olan Yalvaç geçmişte işlek yolların orta noktasında bulunmaktadır. Çeşitli uygarlıklara ev sahipliği yapmış olan ilçe geleneksel el sanatlarını yaşatmaya devam eden ve yaşanan çevreye saygı gösteren bir bölgedir. Tarih öncesi dönemlerden günümüze kadar çeşitli uygarlıkların bırakmış olduğu izler ilçede mevcuttur (Özmen vd., 2017: 145).

Isparta ilçesi olan Yalvaç Sultan Dağları'na yakın bir alanda konumlanmıştır. İlçeyi bir taraftan Şarkikaraağaç ve Gelendost ilçeleri, bir taraftan Afyon Çay ilçesi, diğer taraftan da Akşehir çevrelemektedir. Denizden yüksekliği 1100 metredir. İlçede Hoyran Gölü dışında başka göl yoktur. Akköprü ve Sel çayları ilçe sınırlarının içinden geçmektedir (URL-10).



Şekil 1. Yalvaç İlçesi Lokasyon Haritası (Çetin, 2003: 2).

Isparta'nın en büyük ilçesi konumunda olan Yalvaç 1935 yılında 8347 nüfusa sahiptir. 1950-2000 yıllarında nüfus %431 oranında artmış, 101.608 olarak tespit edilmiştir. Bu nüfusun %34,8'i (35316) şehir merkezinde yaşamaktadır (Çetin, 2003: 4). 2012 yılında Cittaslow birliğine üye olan ilçe yıllar içinde göç vermiştir. 2012 yılında 52.223 olarak belirlenen nüfus, 31 Aralık 2021 tarihli TÜİK verilerine göre toplam 46.177 nüfusa sahiptir. Bu nüfusun 22.124'ü ilçe merkezinde yaşamaktadır (URL-6). "Sakin/yavaş şehir" anlamına gelen Cittaslow küreselleşmenin getirdiği hızlı değişim ve dönüşüme engel olmaya çalışan bir harekettir (Çolak, 2019: 88). Kültürel değerleri korumaya ve sahip çıkmaya önem veren bu hareket bölgeyi hızlı şehirleşmenin getirdiği olumsuzluklardan korumayı amaçlamaktadır. Ayrıca bir bölgenin Cittaslow'a üye olabilmesi için nüfusunun 50.000'in altında olması gibi bir kriter mevcuttur (URL-7). Yalvaç Cittaslow listesine 52.223 nüfusla dâhil olmuştur.

Yalvaç hakkındaki bulgular, yapılan kazı çalışmalarıyla Tokmacık Köyü'nde ortaya çıkartılmış olan fil, gergedan, at fosillerinden yola çıkarak 8 milyon yıl öncesinde yaşam izleri olduğunu göstermektedir. Daha sonra Pisidia adı verilen bu bölgede çeşitli uygarlıklar yaşamıştır. Bölgedeki en parlak dönem Roma dönemine tekabül etmektedir (Karaman, 1991: 34). Milattan sonraki dönemde Hristiyanlığın yayılmasıyla bu bölge Bizans'ın

hüküm sürdüğü dönemde dini açıdan merkez haline gelmiştir. Daha sonraları çeşitli savaşlar geçiren bu kent harabeye dönmüştür. Tekrar canlanacağı dönem, Selçukluların Miryakefalon Savaşı'ndan sonra hüküm sürmeye başladığı dönemdir. Bu savaştan sonra Türkler bu bölgeye yerleşmiş ve yeniden hâkimiyet kurmayı başarmışlardır. Büyük Selçuklu Devleti'nin Moğol istilasına uğramasıyla beylikler ortaya çıkmıştır. Bu bölgede hüküm süren beylik Hamitoğulları beyliğidir ancak Osmanoğulları'nın güçlenmesiyle süreç içinde Osmanoğulları himayesine girmiştir (Köstüklü, 1993: 19). Osmanlılar Anadolu'ya birçok sivil ve anıt yapılar inşa etmiştir. Anadolu'daki bu kentlerden biri de Yalvaç'tır. Günümüze ulaşabilmiş Anadolu konutları, hamam, cami yapıları Osmanlı Dönemi'nin izlerini taşımaktadır. Bu dönemde Isparta sancağı olan bu bölge daha sonraki yıllarda farklı illerin sancaklarına bağlanmıştır ve 1840 yılında kaza olarak ilan edilmiştir (URL-8). 1864 yılında belediye teşkilatı oluşturulmuş ve Cumhuriyet'in ilan edilmesiyle Isparta'ya bağlanmıştır (URL-9). İlçe, günümüzde de geçmişte olduğu gibi, önemini korumaktadır. Geleneksel el sanatlarının bugüne kadar yaşatılması, kültür, turizm ve tarım gibi alanlarda sürekli gelişim halinde olması ilçe için önem arz etmektedir. “Yalvaç” ismi bölgeye ilk yerleşen Oğuz boylarından olan Yalvaçlılardan gelmektedir. Kelime anlamı “resul” demektir (URL-10).

Bulunduğu coğrafi konum sebebiyle Yalvaç'ta hâkim bir iklim yoktur; ilçe karasal iklim ve Akdeniz iklimi özelliklerini yer yer taşımaktadır. İlimden kaynaklı olarak bitki örtüsü çam, ardıç ve maki bitkilerinden çeşitli ağaçlar şeklindedir. Kuzeydoğu rüzgârı olan poyraz, en belirgin hissedilen rüzgârdır. Kış aylarında daha çok yağış almaktadır (URL-5). İlçedeki maki bitki örtüsünden olan çam, meşe ağaçlarının anıt ağaç kategorisinde olanları da mevcuttur.

#### **4.Yalvaç İlçesinin Taşıdığı Kültürel Peyzaj Ölçütleri**

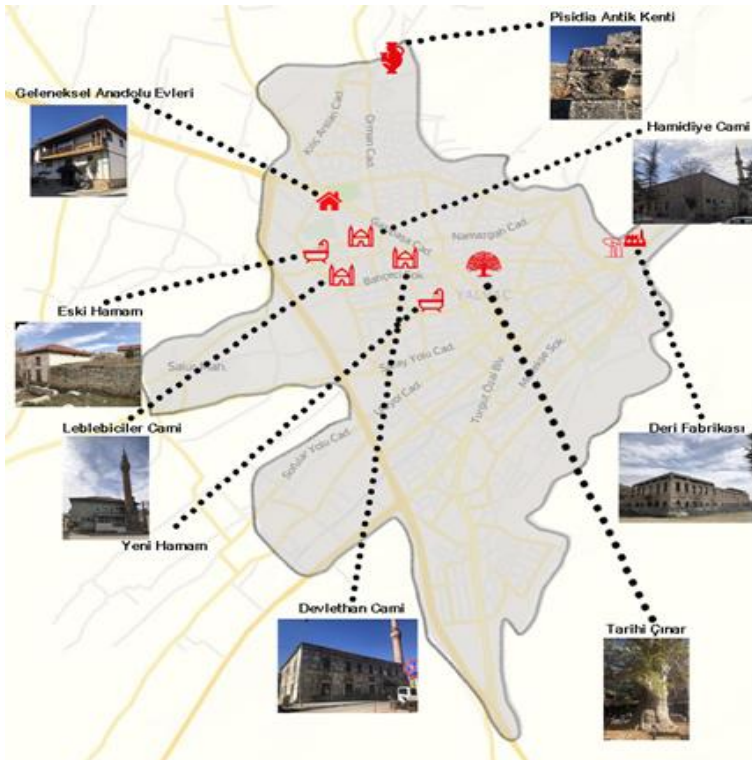
Yalvaç'ta araştırma konusu olan kültürel peyzaj öğeleri, gerekli literatür taramalarıyla, yerinde yapılan gözlemlerle listelenmiş ve tablo haline getirilerek incelenmiştir:

Taşınmaz Kültür Varlıkları	Anıtlar (Devlethan Camisi, Yeni (Hamidiye) Cami, Leblebiciler Camisi, Eski Hamam, Yeni Hamam, Eski Deri Fabrikası, Bacalar) Arkeolojik Sitler (Pisidia Antik Kenti, Men Kutsal Alanı) Geleneksel Anadolu Evleri
----------------------------	---

Özel Jeolojik Oluşumlar	Killi ve Karstik Yeryüzü Oluşumu
Özel Bitki Türleri İçermesi	Anıt Ağaçlar
Kaybolmaya Yüz Tutan Değerler	Dericilik, Semercilik, At Arabası Yapımcılığı, Saraciye, Demircilik, Keçecilik
Çevredeki Yaşamdan Referans Almak	Cittaslow Listesinde Olması

*Tablo 3. Yalvaç İlçesi Kültürel Peyzaj Öğeleri*

İlçede bulunan kültürel peyzaj öğelerinde; taşınmaz kültür varlıklarından anıtlar başlığında değerlendirilen 7 adet yapı, arkeolojik sit başlığında değerlendirilen 2 adet alan ve geleneksel Anadolu evleri üzerinde durulmuştur. Özel jeolojik oluşumlar, özel bitki türleri içermesi, kaybolmaya yüz tutan değerler başlığında değerlendirilen 6 adet geleneksel el sanatı ve çevredeki yaşamdan referans alma kriterleri gözlem yöntemi ve literatür taramasıyla değerlendirmeye alınmıştır. Anıtlar başlığında ele alınan yapıların planlama, cephe özellikleri ve kullanılan malzeme detaylarına değinilerek alt başlıklar oluşturulmuştur ve haritada bu anıtların konumu işaretlenmiştir (Şekil 2).



*Şekil 2. Yalvaç Kültürel Peyzaj Haritası, 2021 (URL-11).*

## 4.1. Taşınmaz Kültür Varlıkları

### 4.1.1. Anıtlar

**Devlethan Camisi:** Yalvaç'ın merkezi olarak bilinen Çınaraltı mevkiine yakın bir konumdadır. Dört cephesi açıktır ve çevresinde hamam, medrese ve çınar altı olması Selçuklular döneminin yerleşim tarzını ortaya koymaktadır (Kiliç vd., 2019: 205). II. Kılıçarslan'ın kardeşi Devlethan için yaptırılan bu caminin yapılış tarihi ve mimarı herhangi bir literatürde yer almamaktadır (URL-12). Yapı malzemesi olarak yakın çevrede bulunan kesme taşlar ve bu taşları birleştirici özellikte olan kireç içerikli derz malzemesi kullanılmıştır. Aynı zamanda antik dönemden kalan devşirme taşlar caminin beden duvarında kullanılmış olup bu taşlar mermer bloklar ve yazıtlar şeklindedir. Yapıya üç farklı giriş vardır. Ana girişi kuzey cephesinde olmak üzere diğer girişler daha küçüktür ve doğu, batı cephelerine yerleştirilmiştir (URL-14). Caminin iç mekânında enine doğru uzanan üç sütunun sıralanmasıyla yapı dört farklı nefe ayrılmıştır. Kıрма çatılı olan yapının bir minaresi vardır ve mihrap ve minberi gösterişli öğeler kullanılmadan inşa edilmiştir (URL-12). Yapının cephelerinde üstte ve altta olmak üzere iki sıra şeklinde pencereler yerleştirilmiştir. Bu pencereler kemerlidir ve kemer dolgusu tuğladan oluşmaktadır. Yapının doğal ışık almasını sağlayan bu pencereler dikdörtgen biçimde tasarlanmıştır (URL-14).

**Yeni (Hamidiye) Cami:** Çınaraltı Meydanı'ndan Devlethan Camisi istikametinde ilerleyince karşımıza çıkan bu cami meydanın kuzeybatısında konumlanmıştır. Caminin yapım tarihi 1912'dir ancak mimarı literatürde geçmemektedir (URL-13). Yapıda malzeme olarak moloz taş ve taşları birleştirme amacıyla kireç ve katkı maddeleriyle oluşturulan Horasan harcı kullanılmıştır. Takriben kare planı olanı camide kubbeyi taşıyan dört sütun vardır. Tek minarelidir ve kıрма çatıyla örtülüdür. Devlethan Camisi de olduğu gibi mihrap ve minberi yalın olarak tasarlanmıştır. Bezemeler daha çok kubbede kullanılmıştır (URL-14). Cami avlusunda şadırvanı ve oturma alanları bulunan, peyzaj öğeleri ile oluşturulmuş bir park mevcuttur. Yapının iç mekânına ulaşmak için üç farklı kapı yapılmıştır. Ana giriş kapısı kuzey cephesindedir, diğer kapılar ise doğu batı cephelerine konumlandırılmıştır. Doğal ışığı alabilen iki kat şeklinde dizilmiş pencereler mevcuttur. Mihrap ve minber yine sade bir tasarımla oluşturulmuştur (URL-13). Bu yapıda barok süslemelerin yer aldığı bölümler vardır. Bunlara örnek olarak kapı ve pencere sövelerinde sütun başlığı ve mihrap gibi mimari öğelerde bulunmaktadır. Yapının kubbesinde bulunan nakışlar son yapılan onarımda yenilenmiştir (Isparta Valiliği, 2010: 292).



**Leblebiciler Camisi:** 19. yüzyılda inşa edildiği literatüre geçmiş olan bu yapı Leblebiciler Mahallesi'nde bulunmaktadır. Osmanlı'nın son dönemlerinde inşa edilen benzer camiler hakkında bilgi edinebilmeyi sağlar (Hürmüzlü vd., 2019: 288) Devlethan Camisinde olduğu gibi bu yapıda da devşirme malzemeler kullanılmıştır. Yakın devirlerde eklenen yapının planında olmayan eklentiler mevcuttur. Ana girişi çift kanatlı kapıyla doğu girişinden olan yapı kagir yapım tekniğiyle inşa edilmiştir. Kapı üzerinde Arap harfleriy-le yazılar bulunmaktadır. Kıрма çatıdır, geniş çatı saçakları vardır ve çatı Marsilya kiremidiyle kaplanmıştır (Isparta Valiliği, 2010: 295). Caminin bir minaresi vardır, minare kare kaideli olup çokgen köşeli olup silindirik gövde şeklinde devam etmektedir. Sekizgen olan pabucun köşelerinde sivri kemerli nişler bulunmaktadır. Camide ibadet alanına girince yukarda kadınlar mah-fili bulunmaktadır. Mihrabın yüzeyi dışarıya taşmış şekildedir ve yuvarlak kemerlidir (Hürmüzlü vd., 2019: 288). İbadet mekânının üstü bir kubbeyle örtülmüş ve bu kubbe dört sütunla taşınmıştır. Kubbenin iç kısmına kalemışı motifler işlenmiştir. İç mekânda harimin üzeri dört ahşap sütun tarafından taşınan bir kubbe ile örtülüdür. Kubbe içi bitkisel bezemeli kalemışı ile süs-lüdür (Isparta Valiliği, 2010: 295). İki kat şeklinde doğal ışık alan pencereler mevcuttur. Alt kattaki pencereler demir kafesli ve dikdörtgen formludur. Üst kat pencereleri daha basık biçimde tasarlanmış, iki kanat şeklinde oluştu-rulmuştur. Şadırvanı yoktur, bunun yerine doğu duvarında iki adet çeşme bulunmaktadır (Isparta Valiliği, 2010: 295). Yapıda muhdes eklentiler oldu-ğu görülmektedir. Yakın zamanda onarım görmüştür.



*Fotoğraf 5-7. Devlethan Camisi, Hamidiye Camisi, Leblebiciler Camisi (Ya-zarlar Arşivi)*

**Eski Hamam:** Geleneksel Türk hamamı olarak aynı dönemdeki hamam-lara benzer özellikte inşa edilen ve Osmanlı Hamamı olarak da literatürde geçen bu hamam harabeye dönmüş durumdadır ve onarılması gerekmektedir. Mimari plan olarak soğukluk, sıcaklık, külhan gibi bölümleri bulun-maktadır. Yapı Kaş Mahallesi'nde yer alır (Kiling vd., 2019: 206). Bölgede var olan Antik Kent'in mimari elemanları çevredeki çoğu yapıda kullanılmıştır. Bu yapılardan biri olan Osmanlı Hamamı'nda soyunmalık kısmının alt katın-

da devşirme malzemeler kullanılmıştır ve işlevinden dolayı iç bölümüne su geçirmeyen siva uygulanmıştır. Üst katı da sıvasız olması sebebiyle cephe- den okunabilen kerpiç malzemeden oluşmaktadır. Katlar arasında ulaşımı sağlamak amaçlı ahşap merdiven tasarlanmıştır (Isparta Valiliği, 2010: 304). Yapı kubbeli olmakla beraber üç ayrı kısımdan oluşmaktadır. İlk kısım soyunmalık kısmı, ikinci kısım sıcaklık ve ılıklik mekânları, son kısım ise odunluk ve külhan kısımları şeklindedir (Kiliç vd., 2019: 206). Soyunmalık kısmına giriş sokağa cephele olan alandan yapılmaktadır. İlk kısım olan so- yunmalık alanında kare biçimli plan mevcuttur ve hamamın çatısı Marsilya kiremitle örtülmüş topuz şeklide çatıdan oluşmaktadır (Isparta Valiliği, 2010: 304). Yapı devşirme malzemelerin yanı sıra üst katlarda kerpiç mal- zeme kullanılarak inşa edilmiştir. Osmanlı hamamlarındaki benzer aydın- latma şekli bu hamamda da uygulanmıştır. Kubbenin tavanına eklenmiş dairesel fildişi gözlerle doğal ışıktan yararlanılmak istenmiştir (Isparta Vali- liği, 2010: 304).

**Yeni Hamam:** Bu hamam 19. yüzyılda inşa edilmiştir. Özgünlüğünü kay- betmiştir ancak geçirdiği değişimler ve onarımlarla orijinal işleviyle kulla- nılmaya devam etmektedir (URL-10).

**Eski Deri Fabrikası:** Yalvaç ilçe merkezi sınırlarında kalan, Hisarardı Kö- yü'ne ulaşılan yolun üzerinde kalmış olan bu fabrika Cumhuriyet'in ilk yıllarında devlet desteğiyle kurulmuş fabrikalardan biridir. İlçe, Selçuklulardan bu yana dericilik adına önemli çalışmalar kat etmiştir. Pisidyâ Antik Kenti'ne yakın mesafede bulunan bu fabrikanın bacası tescillenmiş yapılardan biridir (URL-13). Yapı, o dönemki siyasi ilişkilerden kaynaklı Alman mimarisi yansı- tılarak inşa edilmiştir. Dikdörtgen bir plana sahiptir ve kırma çatılıdır. Dev- şirme malzeme kullanımı bu yapı için de geçerlidir, temelinde taş malzeme kullanılmıştır. Pencerelerde, köşelerde ve kapı kenarlarında tuğla malzeme kullanılmıştır (Isparta Valiliği, 2010: 308). Yapı planı dikdörtgendir ve duvar kalınlıkları da 75 cm olup taşınmaz üzerine konumlanmıştır. Yakın dönemde, fabrikanın iç mekânında otel inşaatı başlamıştır. Bu otel betonarme malzeme- den inşa edilmeye başlanmış ancak inşaatı yarım bırakılmış, geriye be- ton iskelet kalmıştır (URL-13). Fabrika iki kattan oluşmakta olup, iki kata da sıralı pencereler yerleştirilmiştir. Sık aralıklarla yerleştirilmiş basık kemerli pencereler iç mekânı aydınlatmaktadır. Yapının çatısı günümüzde mevcut değildir, güneşdoğru duvarı da benzer şekilde yıkılmış durumdadır (Isparta Valiliği, 2010: 308).





Fotoğraf 8-9. Eski Hamam, Eski Deri Fabrikası (Yazarlar Arşivi)

**Bacalar:** Yalvaç ilçesinde toplam 4 adet fabrika bacası bulunmaktadır. Bunlardan 1 tanesi deri fabrikası bacası, geri kalan 3'ü tuğla/kiremit fabrikalarının bacalarıdır (Şimşek Tolacı ve Karagöz, 2020: 48). Bu bacalar silindirik ve yukarıya doğru daralan mimari özelliklere sahiptir. Dolu harman tuğlasından yapılmış olan bacalar yer yer metal kasnaklarla çevrilmiştir (URL-13). Bu bacalar 2007 ve 2008 yıllarında Antalya Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü tarafından tescillenmiştir (Şimşek Tolacı ve Karagöz, 2020: 48).



Fotoğraf 10-12. Baca Yapıları (Yazarlar Arşivi)

#### 4.1.2. Arkeolojik Sitler

**Pisidia Antik Kenti:** İlkçağda kurulmuş olan Pisidia Antiocheia Kenti Yalvaç merkezinde yer almakta olup bugün ören yeri olarak halkın ziyaretine açık şekilde korunmaktadır. Sultan Dağları'nın eteklerinde konumlandırılmış olan bu kent en parlak dönemlerini ilkçağlarda yaşamıştır. "Anthios" olarak adlandırılan vadinin üzerinde olan kentin karstik yüzey şekillerinin oluşturduğu bir manzarası vardır (Kilinç vd., 2019: 205). Bu kentin başka bir önemli özelliği de dini açıdan hac yapılan bir şehir olmasıdır. Bunun sebebi ise; Hristiyanlığı yaymak için kayda değer çalışmaları olan Aziz Paul ilk vaazını bu kentte vermiş olmasıdır. Daha öncesinde düzenli olarak bu bölgeye seferler düzenlemiştir (Sargın, 2006: 7). Aziz Paul'un ilk vaazını burada vermesiyle Pisidia Hristiyan gezginler için ikinci hac merkezi konumu kazanmıştır (Kilinç vd., 2019: 205). Kentin plan tasarımı ızgara şeklindedir, caddelere

dik dar yollar oluşturulmuştur. Birbirine dik olan akslarla doğu-batı ve kuzey-güney arasında plan tasarımı gerçekleştirilmiş, ulaşım bu şekilde sağlanmıştır (Kilinç vd., 2019: 205).

**Men Kutsal Alanı:** Dünyada Ay Tanrısı konusunda yapılan araştırmaların genellikle kaynak noktası Pisidia Antik Kenti'dir. Bu kentte bulunan Men Kutsal Alanı Ay Tanrısı araştırmalarına ışık tutmuştur. Kökeni kesin olarak bilinmemekle beraber Mezopotamya'da ortaya çıktığı düşünülmektedir (Kilinç vd., 2019: 205). Antik kente uzaklığı yaklaşık 5 km'dir. Gemen korusunun içinde Anadolu'nun gizemli tanrılarında biri olan Men için yapılan tapınak kutsal alanın içinde, çevresinde başka yapılar organize edilerek yerleştirilmiştir. Bu yapılar stadion, başka bir tapınak, tören alanı, yemek yenilen andron adındaki bölüm gibi çeşitli mekânlardan oluşmaktadır. Bunun yanında hangi işlevde kullanıldığı tam olarak anlaşılamayan 20 farklı yapı daha vardır (Isparta Valiliği, 2010: 320). Bu dini alan Hristiyanlık dönemine kadar baş tanrı olan Men adına kurulmuş bir şehirdir ve dinsel merkez özelliği olup da şehirleşen tek yerleşimdir. Men'in tasvir edilme biçimi omuzlarının üstünde iki yana açılan, neolitik devirin sonlarına dek görülmüş olan mistik semboller içeren boynuz biçiminde hilal şeklindedir. Giydiği kıyafetlerin betimlemesi ise; Frig külahına benzer bir külah giyen ve üzerinde kemerli bir tunika olan genç bir erkek şeklindedir. Tanrı mistik doğa olaylarını açıklamaya çalışan Mithras, Attis gibi tanrıların betimlemeleriyle uyushmaktadır (Çomak, 2013: 65).



*Fotoğraf 13-14. Pisidya Antik Kenti, Men Kutsal Alanı (Yazarlar Arşivi)*

#### **4.1.3. Geleneksel Anadolu Evleri**

Yalvaç ilçesindeki yerleşim tarihi eski tarihlere dayanmaktadır. Osmanlı döneminden kalan yapılarıyla ve kültürel mirasıyla Isparta için özel bir konum arz etmektedir (Yeğin, 2019: 576). Geleneksel Anadolu evleri ilçede çokça geniş alana yayılmış durumdadır. Bu evler iç avlulu, sokağa kapalı yüksek duvarlarla çevrelenmiş, tek ya da iki katlı evlerdir. Yalvaç'taki geleneksel Anadolu evleri genellikle tescilli yapılardır, bu yapıları daha çok Salur, Sofular, Pazaryukarı, Çarşı, Kaş, Müderris gibi mahallelerde görebilmek

mümkündür (Yeğin, 2019: 576). Evler, bölgede kolaylıkla ulaşılabilen malzeme olan kerpiç ve ahşaptan inşa edilmiştir. Zemin katın tamamı olmasa da belli kota kadar taş malzeme kullanılmış, avlu ve ara mekânlar döşemesinde daha çok volkanik özellik taşıyan sille taşı kullanılmıştır (Yeğin, 2019: 580). Kalın kerpiç duvarların sağlamlığını artırabilmek için belli aralıklarla ahşap hatıl ve dikmeler atılmıştır. Geleneksel Anadolu evleri genellikle iç avlulu, sokağa kapalı ve araya yüksek duvarlar çekilmiş, çoğunlukla kat sayısı az olarak inşa edilen yapılar olmuştur. İç mekânda “hanay” adı verilen sofaya odalar açılmaktadır. Bu hanaylar yapılarda “iç hanay” ve “dış hanay” olarak iki farklı şekilde görülmektedir. İç avlular genellikle bahçe olarak kullanılmıştır. Bahçeye bakan ve “hayat” adı verilen odaların açıldığı açık mekân oluşturulmuştur, buradan da merdivenle üst kata çıkarak hanaya ulaşım sağlanmıştır (Yeğin, 2019: 577). Yapılar geleneksel Türk evlerinin tipik örneklerindedir. Sokağa bakan cephesi genellikle cumbalıdır ya da cephede hareketin olmadığı yapılar da mevcuttur. Cephedeki bu hareketlilik oluşturulan üçgen alınlıklarla desteklenmiştir. Giriş kapısı, yörede tarım ve hayvancılıkla uğraşıldığına kanıt olarak gösterilebilecek şekilde geniş ölçülerle oluşturulmuştur. At arabası veya hayvanların bu kapıdan geçmesi ve iç avluda yer alan ahıra ulaşması sağlanır (Yeğin, 2019: 580).



*Fotoğraf 15-17. İç Avlu, Bahçe, Cephe (Yazarlar Arşivi)*

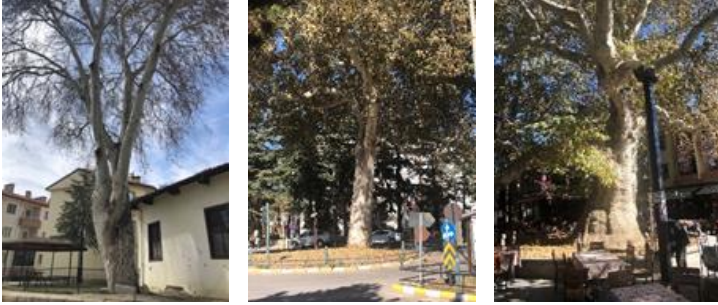
#### **4.2. Özel Jeolojik Oluşumlar**

Yalvaç bulunduğu konum itibarıyla Akdeniz bölgesinin kalkerli ve kumlu arazi yapısına sahiptir. Karst olayı aşınma ve birikme şeklinde olan çeşitleriyle kalkerin erimesi sonucu yerin alt tabakasına inmesi sonucu oluşumunu tanımlar (Sür, 1994: 1). Kalkerli arazide yer yer erime ve birikme şekilleri oluşabilmektedir. Bundan dolayı Yalvaç bölgesinde zengin bir akarsu sistemi olmasına rağmen akarsuların boyları kısadır. Çünkü kumlu ve kalkerli arazi yapısı akarsuların uzak mesafelere ulaşmasını engellemektedir.

#### **4.3. Özel Bitki Türleri İçermesi**

Yalvaç ilçesinde kültürel mirasa sahip çıkıldığının en iyi örneklerinden biri anıt ağaçlardır. Yalvaç ilçe merkezinde 3 adet anıt ağaç bulunmaktadır.

Derebağlar Mahallesinde bulunan anıt ağaçlardan biri mahalle meydanındaki mescidin yakınındadır. Yüksekliği takriben 15 metre civarı, genişliği de 8-10 metre arasındadır. “Küçük Çınar” olarak da adlandırılan diğer anıt ağaç Hükümet Caddesi’ndeki kavşağın orta noktasında bulunmaktadır. Diğer ağaçlara oranla daha küçük boyutlarda olan bu ağacın çevresi 4.50 metredir ve yüksekliği 10-12 metre arasındadır. Son olarak da ilçe merkezi olan ve “Çınar Meydanı” olarak adlandırılan alanda ilçenin en yaşlı anıt ağacı bulunmaktadır. “Doğu Çınarı” olarak da adlandırılmaktadır. Ağacın yaşı 766’dır. Bölge adını bu çınar ağacından almıştır. Geçmiş yıllarda ağacın dallarının kırıldığı ve üç kişinin ölümüne sebebiyet verdiği bilinmektedir. Bundan dolayı kırılması muhtemel olan diğer dalları da belediye tarafından kesilmiştir. Ağacın yaşının fazla olmasıyla gövdesi de geniş olup 10.25 metredir. Takribi 16 metre yüksekliği vardır ve dallarının uzunluğu en az 7.50 metre en çok 16 metre arasında değişmektedir (Isparta Valiliği, 2010: 302).



*Fotoğraf 18-20. Çınar Ağacı, Küçük Çınar, Büyük (Doğu) Çınar (Yazarlar Arşivi)*

#### **4.4. Kaybolmaya Yüz Tutan Değerler**

Anadolu’nun fethedildiği dönemde, Türklerin Anadolu şehirlerine yerleşmeye başlamasıyla birlikte ticaret ve tüccarlık da yaygınlık kazanmıştır. Geçimini sağlamak amaçlı çeşitli meslekler edinilmiş, bu meslekler Selçukluların Anadolu’ya yerleştiği dönem kadar eski meslekler olmuşlardır. Kırsal kesimdeki iş imkânlarının kısıtlı olmasından kaynaklı ilçe merkezine göçler olmuş ve ilçe merkezinde at arabası yapımıcılığı, semercilik, halıcılık, doku-macılık, oyacılık, keçecilik, saraciye, nalbantlık gibi mesleklerle ilgilenilmiştir. Bu meslekler Yalvaç ve çevresindeki mevcut mesleklerden bazılarıdır (Çetin, 2003: 18). Günümüzde bu mesleklerle ilgilenen meslek erbaplarının sayısı oldukça azdır. Bakırcılık ve kalaycılık meslekleri gelişen teknolojiyle birlikte günümüz şartlarına uyum sağlayamayarak yok olmuştur (URL-14).

**Dericilik:** Bölgedeki tabakhane ismi verilen küçük dükkânlarda yapılan bu meslek günümüzde varlığını sürdürmektedir. Önceleri ilkel yöntemlerle yapılmış ve gön, vidala, kösele gibi eşyalar hazırlanmıştır (URL-13). Yalvaç ilçesinde köklü bir tarihe sahip mesleklerden biri olan dericilik, günümüzde 4 meslek erbabı tarafından temsil edilmektedir. Daha çok takı yapımı, küçük kişisel eşyaların yapımında (cüzdan, anahtarlık vb.) tercih edilen bir meslek halindedir. Pamuk üreticileri tarafından kullanılan çırçır topu, derinin kullanılmayan kısımlarından yapılmaktadır. Dericilik mesleğiyle uğraşan kişiler çırçır topu üreterek şehir dışına satıp mesleği farklı fonksiyonuyla değerlendirmeye çalışmaktadırlar (URL-14). Kösele, vidala, gön gibi işlenmiş ürünler mahalle dükkânlarında satılabiliyorken aynı zamanda ihraç da edilmektedir (URL-13). Günümüzde mesleği yaşatmakta olan 4 meslek erbabı Selçuklular ya da Osmanlılar devrine ait motiflerle tarihi değerleri deriye yansıtıp, bunu pazarlama düşüncesindedirler. Sıcak-soğuk baskılama yöntemiyle deriye bu motifleri işleyip kesme, boyama gibi işlemleri de gerçekleştirerek deri kullanıma hazır hale getirilmektedir (URL-14).

**Semercilik:** Türklerin Anadolu'ya yerleşmeye başlamasıyla, Yalvaç bölgesinde gelişen mesleklerden biri de semercilik olmuştur. Semercilik ustası olarak o dönemlerde Yusufi Palandız ismi zikredilir. Semer, daha çok binek hayvanlarda yük aracı olarak kullanılır (Ölmez, 2008: 25). Bu mesleği yaşatmaya devam eden üç kişi kalmıştır, bu ustalar da semerciliği faal olarak yürütememektedirler. Semer daha çok turistik bölgeler için minyatür ürünler olarak üretilip pazarlanmaktadır. Malzeme olarak ceviz ağacı, keçi derisinden üretilen sehtiyen, sicim, keçe gibi çeşitli ürünler kullanılır (URL-14). Gelişen ve değişen dünyada bu meslek yok olmakla karşı karşıya gelmiştir, mesleği yapan ustalar ve yetkili kurumlarca korunmaya çalışılarak, unutulmasının önüne geçilmesi istenmektedir (URL-9).

**At Arabası Yapımcılığı:** Yalvaç'ta at arabası yapımının ne zamandan beri yapıldığı belli değildir ancak Cumhuriyet'in kurulduğu dönemlerde at arabası, tatar arabası gibi araçların yapıldığı literatüre geçmiştir (URL-14). At arabası artık ilgi görmeyen bir meslek haline geldiği için minyatür at arabaları yapıp turistik amaçla satışı yapılmaktadır. Bu imalatı yapan iki meslek erbabı kalmıştır. Minyatür at arabaları aynı zamanda benzer amaçla otel, bahçe gibi çeşitli alanlarda dekoratif ürün olarak sergilenmektedir. Yaylı at arabacılığı yapımı günümüzde korunmaya ve desteklenmeye çalışılmaktadır (Ölmez, 2008: 25).

**Saraciye:** Selçuklular döneminden gelen bu mesleğin ustası olarak Uğurlu Abbas ismi anılmaktadır. Günümüzde bu işle uğraşan dört usta kal-

miştir. Konya'nın Akşehir İlçesinde öğrenilip Yalvaç'a getirilen bu iş kolu 1950'li yıllarda faaliyete başlamıştır. Saraciye, at, eşek, koşum takımlarının yanı sıra, yular, tasma denilen ve deri ürünü olan eşyalarını kapsar (Ölmez, 2008: 24-25). Bu meslekte pense, makas, kerpeten, tiğ, yanık yağı, gön, dökme tokalar gibi çeşitli malzemeler kullanılmaktadır. Genellikle binek hayvanlarına yönelik ürünler üretilmektedir ve yakın çevredeki illere satılmaktadır. Her usta kendi kalıbını oluşturmaktadır. Her geçen gün azalmakta olan bu mesleğin erbapları, günümüzde birkaç kişiyle sınırlı kalmıştır (URL-14).

**Demircilik:** Sıcak demircilik mesleği Selçukluların Yalvaç'ı fethetmesinden itibaren bu bölgede süregelen bir meslektir. Bu mesleği yapan ustalardan üçü Isparta'da geri kalan ikisi Yalvaç'ta mesleğini icra etmeye devam etmektedir (URL-14). Sıcak demircilik tabirinden de anlaşılacağı üzere demir öncelikle fırınlanır, daha sonra sert cisimlerle şekil verme işlemi yapılır. Demirden imal edilen tarım aletleri, pulluk, tırmık, ev araçları, nacak, keser, çapa, bel küreği gibi ürünler bölgenin yakın çevrelerine satılmaktadır (Ölmez,2008: 25). Yalvaç'ta demircilik mesleği ve bu mesleği yapanlar korumaya altına alınmamıştır (Kaya,2017: 63).

**Keçecilik:** Demircilik mesleğiyle benzer tarihe sahip keçecilik, Anadolu'ya yapılan göçlerle birlikte Yalvaç'a yerleşimin başlamasından bu yana süregelen bir meslek olmuştur. Özgün yerel özelliklerini taşımaya devam etmiştir. Isparta ilinde bu mesleğin yapıldığı tek yer Yalvaç ilçesidir (URL-14). Günümüzde bu meslekle uğraşan Yalvaç'taki tek kişi Gencer Kondal'dır. Kondal, Somut Olmayan Kültürel Mirasın Taşıyıcısı unvanını 2011 yılında almıştır (Kılıç Karatay, 2019: 168). Keçeden çeşitli giyim eşyaları ya da süs eşyaları imal edilmektedir. Kullanılan araçlar yay ve kiriş, tokmak, kalıp, sakçı, tokaç, terazi, bıçak, süpürge, hallaç makinesi, tepme makinesi, ocak ve su kabıdır (Ölmez, 2008: 25). İlçeye gelen gezginler için minyatür keçeden ürünler yapılmaktadır. Bu uygulamada üçleme, dörtleme, ayı kulağı, koyungözü gibi motifler kullanılmış ve bu motifler genel olarak siyah, mavi ve kırmızı renklerle oluşturulmuştur. Geleneksel evlerden bir tanesi de bu mesleği tanıtmak ve hangi araç-gereçlerin kullanıldığını göstermek, keçeden yapılan uygulamaları sergilemek amacıyla "Keçe Evi" adı verilen bir mekan oluşturulmuştur (URL-14).

#### **4.5. Çevredeki Yaşamdan Referans Almak**

Yalvaç ilçesi 2012 yılında Cittaslow'a üye olmuştur. Cittaslow'un öncelikli amacı şehirlerin yöresel kimliklerini muhafaza etmeyi hedeflemektedir



(Çolak, 2019: 80). Yalvaç'ın Cittaslow seçilme kriterlerini taşıdığı görülmektedir. Geleneksel el sanatlarını yaşatmaya devam etmesi, geleneksel Anadolu evlerinin tescillenmesi ve restore edilerek halkın kullanımına sunulması, asırlık ağaçlar ve bu ağaçların çevresinde doğaya saygıyla devam eden yaşam bu kriterlerden bazılarıdır.

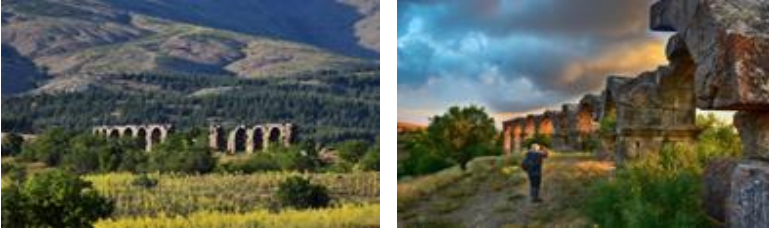
Yalvaç meydanını oluşturan Çınaraltı Meydanı, ismini yaklaşık 700 yaşında olan çınardan almıştır. Doğanın bir parçası olan Doğu Çınarı'nın çevresinde, bu ağaca saygıyla bir yaşam alanı oluşturulmuştur. Yakın çevresinde Devlethan Camisi, hamam, Hamidiye Camisi bulunmaktadır. İnsanların oturabileceği kahvehanelerle bütünlük sağlamış olan Çınaraltı Selçuklular Dönemi'nde de meydan olarak kullanılmış bir alandır. Dönemin yaşam biçimini ve yerleşim şeklini göstermesi bakımından önem arz etmektedir (URL-14).



*Fotoğraf 21-22. Çınaraltı Meydanı (Yazarlar Arşivi)*

Pisidia Antik Kenti Sultan Dağı'nın yamaçlarına kurulmuş, denizden 1236 metre yükseklikte olan bir arazidedir. Anthios adı verilen vadinin içerisinde yer alan kentin çevresinde surlar bulunmaktadır. Bu surlar kentin kuzeyindeki uç noktasından Anthios Vadisi'ne inerek bazı alanlarda yok olmakta, devam ettiği alanlardan da Hisar Tepesi eteklerine kadar ulaşmaktadır. Kent eğimli bir arazide olduğu için surlar doğal kayanın üzerine yapılmıştır (Kuter ve Erdoğan, 2006: 113-115).

Yüzyıllar önce inşa edilmiş bu şehrin çevresinde zamanla doğal peyzaj alanı oluşmuş ve çevreye uyum sağlayan bir oluşum gerçekleşmiştir. Karstik bir araziye sahip Yalvaç ilçesinin Pisidia Antik Kenti'nden seyredilebilen vadi ve karstik alan manzaraları vardır. Kayaların üzerine inşa edilmiş bir alan olmasıyla doğaya uyum çabası inşa edilme aşamasında dahi gözlenebilmektedir.



*Fotoğraf 23-24. Pisidia Antik Kenti (URL-12).*

### **Değerlendirme ve Sonuç**

Yalvaç, geçmişten bu yana bu bölgede yaşamış olan birçok uygarlığın izlerini taşımaktadır. Geçirdiği değişimlerle ve dönemin şartlarının getirdiği özelliklerle hala geleneksel yaşam biçimini korumaya çalışmaktadır. Çevreye duyarlı ve saygılı yaşamı referans alan ilçe 2012 yılında Cittaslow listesine dâhil edilmiştir. Tarihe karışmakla karşı karşıya kalan geleneksel el sanatları, yüzlerce yıl korunmuştur. Çevresinde yaşamın devam ettiği anıt ağaçlar, antik dönemden Osmanlı'ya varan süreçte inşa edilmiş olan ve günümüzde ilçe merkezinde mevcut bulunan anıtlarla, tescilli ya da korunmaya değer geleneksel Anadolu evleriyle bir bütün oluşturan Yalvaç ilçesindeki bu kültürel peyzaj öğeleri oldukça önemlidir.

Tescilli kültürel peyzaj alanları listesine dâhil edilmesi amacıyla taşıdığı kültürel özellikler, arazi gezisi ve yerinde gözlem yöntemiyle desteklenmiştir. Gerekli literatür taramaları yapılarak kültürel peyzaj öğeleri sınıflandırılmış ve ilçe merkezinin dışında bulunan alanlar oluşturulan listeye dahil edilmemiştir. Şekil 2'de listeye dâhil edilmiş olan anıtlar, arkeolojik sitler ve geleneksel Anadolu evleri konumlandırılmıştır. İlçe merkezinin dışında kalan, kültürel peyzaj öğelerine dâhil edilebilecek olan fosil buluntuları ve kaya mezarları vardır. Fosil buluntuları Yalvaç ilçesine 17 km uzaklıktaki Tokmacık Köyü'nde yer almaktadır. Bu köyün 2 km doğusunda bulunan kazı alanında bir memeli faunasına rastlanmıştır. Bu faunada at, fil, gergedan, zürafa fosilleri bulunmaktadır. Kaya mezarları ise, Eğirdir Gölü'nün kuzeyinden Hoyran Gölü'ne inen yamaçta bulunmaktadır. Pisidya'daki yerleşimden önce yapılmış olabileceği düşünülmektedir. Bu mezarlar Anadolu'daki benzerleri arasında önem arz etmektedir. Yalvaç ilçe merkezinde bulunmayan ama kendi içinde kültürel peyzaj alanı oluşturan bir diğer alan da Hoyran Gölü ve çevresidir. Yalvaç'ın Taşevi ve Tirtar köylerine kıyısı olan bu gölün içerisinde kaya mezarları ve Limenia Ada'sı konumlanmıştır. Kendi içerisinde taşınmaz kültür varlığı olan kaya mezarlarını ve doğal kültürel varlık olan



Limenia Ada'sını barındıran Hoyran Gölü kültürel peyzaj alanı oluşturmaktadır.

Türkiye'de tescilli kültürel peyzaj listesinde Hevsel Bahçeleri ve Diyarbakır Surları, Bergama Çok Katmanlı Peyzaj Alanı vardır. Bu listeye dâhil edilebilecek ülkemizde farklı örnekler de mevcuttur. Anadolu toprakları birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır ve geçmişten günümüze devam ettirilen geleneksel yaşam biçimleri doğaya ve tarihe saygının göstergesidir. Yalvaç ilçesinde bu yaşama örnek oluşturabilecek özellikler ve öğeler bu çalışmada ortaya konulmuştur. İlçedeki kültürel peyzajın korunması için yerel yönetimlerin altyapı, kent planlaması, ulaşım, turizm ve rekreasyon vb. konularda üstüne görev düşmektedir. Aynı zamanda yerel halkın bilinçlendirilmesiyle birlikte doğal ve kültürel mirasın korunmasına yönelik teşvik edilmesi gerekmektedir. Yerel halkın bilinçlendirilmesinin yanı sıra peyzaj alanında uzmanlardan da destek alarak kültürel peyzajın korunması ve yaşatılmaya devam etmesi için çalışmalar yapılması birincil görevlerden biridir. Bu peyzaj alanlarının korunmasının ve yaşatılmasının aynı zamanda insan yaşamının refah düzeyini artırdığı bilinmesi gereken özelliklerdendir. Avrupa Peyzaj Sözleşmesi'nde peyzajın; kültürel, ekonomik, çevresel ve sosyal alanlarda kamu yararı taşıdığı; ekonomik faaliyetler için uygun ve korunması, yönetimi ve planlaması iş olanakları yaratmasına katkı sağlayabilecek önemli bir kaynak oluşturduğundan bahsedilmiştir. İlçede tescillenmiş geleneksel Anadolu evlerinden bazıları butik otel, restoran, keçe evi gibi işlevlerle kullanılmakta; Pisidya Antik Kenti ikinci hac merkezi olarak yabancı turistler tarafından ziyaret edilmektedir. Çınaraltı Meydanı'nda tarihi dokuya uygun mekân organizasyonunda düzenlemeler yapılması odak nokta olarak bu meydanın sürdürülebilirliğini sağlayacaktır. Bu meydanın aktif kullanımı kahvehaneler olarak sürdürülmektedir. Yeni verilecek bir işlev, tarihi Çınaraltı Meydanı'nı daha çekici kılacak ve birincil toplanma alanı burası olacaktır. Anıt yapılarla gerekli bakım ve onarım işlemlerini düzenli takip etmek ve kültürel peyzaj öğeleri için turizmle desteklenen bir kültür rotası belirlenmesi uygulanabilecek maddelerden biridir. Bu rotanın turizme ve kültürel peyzaj öğelerinin tanıtımına katkı sağlamasının yanı sıra plansız yapılan turizmin kötü etkileri de olabilmektedir. Bu sebeple yapılacak turizm eylem planıyla birlikte kültürel peyzaj alanları kullanılmaya devam edilirken korunmaya da devam edilmesi birincil hedef olacaktır. Unutulmaya yüz tutmuş el sanatları için yerel halkın bilinçlendirilmesi ve mesleğe teşvik edilmesi açısından geleneksel Anadolu evlerinden bir kısmının mekânsal anlamda düzenlenerek kurslar ve sergi evleri olarak kullanımının sağlan-

ması da bir diğer seçenek olarak değerlendirilebilir. Bu sanatlar, yöre halkı için iş kolu oluşturabileceği gibi dışarıya göçü de azaltmış olacaktır. Bu bağlamda kamu kuruluşları tarafından geleneksel el sanatlarını yaşatma projesi teşvik programları hazırlanabilir. Yalvaç ilçesinin kültürel peyzaj öğelerinin korunması ve sürdürülebilirliğin sağlanabilmesi için Alan Yönetim Planı hazırlanması atılacak adımlardan biridir. Cittaslow listesine alınan Yalvaç ilçesinin Dünya Tescilli Kültürel Peyzajı Listesi'ne alınması istenmesi kapsamında kaymakamlık, belediye, üniversite, sivil toplum kuruluşları ve yöre halkı iş birliği içerisinde çalışmalar yapmalıdır.

### **Kaynakça**

- Arı, Yılmaz ve Köse, Abdullah (2005). “İnsan-Çevre Etkileşimini Yorumlamada Yeni Bir Alternatif: Kültürel Coğrafya”. *Ulusal Coğrafya Kongresi 2005-Prof. Dr. İsmail Yalçınlar Anısına*-. İstanbul: Türk Coğrafya Kurumu Yayınları, 51-59.
- Çetin, Turhan (2003). Yalvaç Şehrinde Nüfus Hareketleri. *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 23(2): 1-22.
- Çetin, Turhan (2010). “Cumalıkızık Köyünde Kültürel Miras ve Turizm Algısı”. *Milli Folklor*, 87: 181-190.
- Çolak, Elif Cemre (2019). “Yalvaç’ın Cittaslow Kriterleri Kapsamında Değerlendirilmesi”. *Türkiye Mesleki ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1): 89-107.
- Çomak, Özgür (2013). “Yalvaç Tarihi ve Kültürel Zenginlikleri”. *Göller Bölgesi Aylık Hakemli Ekonomi ve Kültür Dergisi*, 1(3): 63-67.
- Hürmüzlü, Bilge vd. (ed.) (2019). *Antik Dönemden Günümüze Isparta'nın Kültürel Mirası*. Ankara: Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Isparta Valiliği (2010). *Isparta Kültür Envanteri 2*. Isparta: İl Kültür Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Karaman, Durmuş (1991). *Dünden Bugüne Yalvaç Tarihi*. Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kılıç Karatay, Semra (2019). “Yalvaç Keçe Sanatının Günümüzdeki Durumu”. *Aksaray Üniversitesi GSF Sanat Dergisi*, 34: 167-173.
- Kaya, Nurullah Samet (2017). *Somut ve Somut Olmayan Kültürel Mirasın Yalvaç Hisarardı Köyü Üzerinden İncelenmesi ve Koruma Önerilerinin Geliştirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

- Kilinç, Olcay vd. (2019). “Sakin Şehir, İnanç ve Turizm Üçgeni: Yalvaç İlçesi'nin Turizm Potansiyeline Yönelik Swot Analizi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 24(2): 199-213.
- Kıvrak, Emire Tuğçe (2011). *Beykoz-Polonezköy'ün Kültürel Peyzaj Analizi ve Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Köstüklü, Nuri (1993). *Yalvaç Tarihi Üzerine Araştırmalar*. Ankara: Yalvaç Belediyesi Kültür Yayınları.
- Kuter, Nazan ve Erdoğan, Elmas (2006). “Yalvaç, Pisidia Antiocheia Antik Kenti ve Çevresinin Peyzaj Özellikleri ve Turizm Açısından Değerlendirilmesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi*, 7(1): 111-123.
- Madran, Emre ve Özgönül, Nimet (2005). *Kültürel ve Doğal Değerlerin Korunması*. İstanbul: Mimarlar Odası Yayını.
- Ölmez, Filiz Nurhan (2008). “Kültür Mirası Olarak Isparta El Sanatları”. *Ziraat Mühendisliği Dergisi*, 351: 20-27.
- Özmen, Şule Yüksel vd. (2017). “Sakin Şehir Yalvaç Örneğinde Sürdürülebilirlik, Sakin Şehirler ve Toplumsal Katılım”. *Academia Journal of Social Science*, 31: 140-158.
- Richards, Greg (2001). “The Development of Cultural Tourism in Europe”. *Cultural Attractions and European Tourism*. Ed. Greg Richards. Wallingford Oxon: CABI Publishing, 3-30.
- Sargın, Sevil (2006). “Yalvaç'ta İnanç Turizmi”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(2): 1-18.
- Sür, Ayhan (1994) . “Karstik Yerçekilleri ve Türkiye'den Örnekler”. *Ankara Üniversitesi Türkiye Coğrafyası Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 3: 1-28.
- Şimşek Tolacı, Seda ve Karagöz, Mehmet Ali (2020). “Endüstri Mirası Onarım Önerisi: Isparta/Yalvaç Birlik ve Fil Tuğla-Kiremit Fabrika Bacaları”. *Akdeniz Sanat Dergisi*, 14(25): 45-70.
- URL-1: “Milletlerarası Sözleşme, Avrupa Peyzaj Sözleşmesinin Onaylanması Hakkında Karar”. T.C. Resmi Gazete (5908, 27 Temmuz 2003). <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2003/07/20030727.htm>. (Erişim: 25.12.2021).
- URL-2: <https://blog.biletall.com/afganistanda-gezilecek-yerler> (Erişim: 25.12.2021).

- URL-3: <https://www.kapadokyadayim.com/goreme-gezilecek-yerler> (Erişim: 26.12.2021).
- URL-4: <https://www.gogusgeren.com.tr/turlar/mardin-midyat-zerzevan-kalesi-killit-koyu-gobeklitepe.html> (Erişim: 26.12.2021).
- URL-5: <https://isparta.ktb.gov.tr/TR-165541/yalvac.html> (Erişim: 10.12.2021).
- URL-6: TÜİK, 2021. Türkiye İstatistik Kurumu. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Adrese-Dayali-Nufus-Kayit-Sistemi-Sonuclari-2021-45500> (Erişim: 26.12.2021).
- URL-7: <https://cittaslowturkiye.org/uyelik-sureci-ve-kriterler/> (Erişim: 30.01.2022).
- URL-8: <https://www.yalvac.bel.tr/tarihce> (Erişim: 13.12.2021).
- URL-9: <http://www.yalvac.gov.tr/tarihce> (Erişim: 12.12.2021).
- URL-10: TDK. <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 10.04.2022).
- URL-11: <https://yandex.com.tr/harita/104647/yalvac/?ll=31.178853%2C38.295469&z=13> (Erişim Tarihi: 12.12.2021).
- URL-12: <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/isparta/gezilecekyer/> (Erişim: 12.12.2021).
- URL-13: “Yalvaç Koruma Alanları 1/5000 Ölçekli Nazım İmar Planı ve 1/1000 Ölçekli Uygulama İmar Planı Değişikliği Araştırma Raporu”. <http://www.yalvac.bel.tr/images/upload/150960895859facdf377bf.pdf> (Erişim: 12.12.2021).
- URL-14. <https://cittaslowturkiye.org/cittaslow-yalvac/> (Erişim: 12.12.2021).
- URL-15: “Kültür, Sanat ve Peyzaj”. <https://acikders.ankara.edu.tr/course/view.php?id=618> (Erişim: 02.11.2021).
- Wallach, Bret (2005). *Understanding the Cultural Landscape*. New York: The Guilford Publications.
- Yeğın, Mustafa (2019). “Geleneksel Yalvaç Evlerinde Ahşap Konut Sistemi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12(66): 575-587.

“COPE–Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

**Etik Kurul Belgesi:** Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

**Çıkar Çatışması Beyanı:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

**Katkı Oranı Beyanı:** Birinci yazar literatür ve analiz aşamalarında; ikinci yazar tartışma bölümünün zenginleştirilmesi ve makalenin genel düzenlenmesinde katkıda bulunmuştur.

*The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:*

**Ethics Committee Approval:** *Ethics committee approval is not required for this study.*

**Declaration of Conflicting Interests:** *The authors have no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*

**Author–Contributions Statement:** *The first author is in the literature and analysis stages; the second author contributed to enriching the discussion section and general editing of the article.*



## HIKMATNOMA İÇERİSİNDE YER ALAN HALK HEKİMLİĞİ UNSURLARI

### Elements of Folk Medicine in *Hikmatnoma*

Sabiha ALTUNSOY\*

#### ÖZ

İnsanlar yaşamları boyunca birçok hastalıkla karşılaşmış ve bu hastalıkları sağaltacak yöntemler aramış ya da hastalıkları sağaltmak için bilgisi, yeteneği olan kişilere başvurmuştur. Kimi zaman insanlar bu hastalıkları sağaltmada doğadan yararlanırken kimi zaman da büyü, dua, muska gibi tekniklerden yararlanmışlardır. Sağlıklı hâle geri dönmek veya sağlıklı hâlin korunması için uygulanan bu teknikler, kadim zamanlardan beri var olan ve günümüzde de varlığını devam ettiren halk hekimliğini ortaya çıkarmıştır. Sözlü kültürün ürünlerinden olan, ataların deneyimleri, gözlemleri sonucu ortaya çıkan ve insanı etkileyen birçok unsuru içerisinde bulunduran atasözlerinde halk hekimliğine dair uygulamalar ile sağlıklı kalmak için verilen tavsiyeler kuşaktan kuşağa aktararak kullanılmaya devam etmiştir. Konu bakımından zengin bir içeriğe ve bilgi birikimine sahip olan, ustaca kurulmuş, kısa, özlü sözlerin yer aldığı Özbek atasözleri kitaplarında da halk hekimliğine dair unsurlara rastlanılmaktadır. Bu çalışmada Özbek atasözlerinin açıklamalı sözlüğü *Hikmatnoma* içinde yer alan tıbbi tavsiyeler, halk hekimliği uygulamaları, tedavi amaçlı kullanılan şifalı bitkiler gibi hususlar üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Sözcükler:** Özbek atasözleri, halk hekimliği, tıbbi tavsiyeler, şifalı bitkiler, sağaltma.

#### ABSTRACT

People have encountered many diseases throughout their lives and sought ways to cure these diseases or consulted people who have the knowledge and ability to cure them. Sometimes people benefited from nature in curing these diseases, and sometimes they benefited from techniques such as magic, prayer, amulets. These techniques, which are applied to return to a healthy state or to maintain a healthy state, have revealed the folk medicine that has existed since ancient times and continues to exist today. In proverbs, which are the products of oral culture, emerged as a result of the experiences and observations of our ancestors and contain many factors that affect people, practices regarding folk medicine and recommendations for

\* Yüksek Lisans Öğrencisi. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Nevşehir/Türkiye. E-posta: sabihaaltunsoy@gmail.com. ORCID: 0000-0002-8910-4935.

staying healthy have also continued to be used by being transferred from generation to generation. Elements of folk medicine are also in the books of Uzbek proverbs, in which there are short and concise words that are skillfully established, which have a rich content and knowledge in terms of subject. In this study, medical advice, folk medicine practices, medicinal herbs used for therapeutic purposes, which are included in the *Hikmatnoma* the explanatory dictionary of Uzbek proverbs, will be emphasized.

**Keywords:** Uzbek Proverbs, folk medicine, medical advices, medicinal herbs, healing.

## Giriş

İlk söyleyenlerini belirleyemediğimiz atasözleri hayat prensibi olacak fikir ve düşünceleri din, ahlak, hukuk, iktisat, terbiye, gelenek ve görenek ile tabiat olaylarından, teknikten vb. çıkacak kuralları somuttan soyuta giden bir yolla, söz ve yazıyla nesilden nesle aktarılan hikmetli cümlelerdir (Güzel ve Torun, 2003: 202). Evrensel düzeyde yaygın bir kültürel olgu olan atasözlerinin yer ve zaman bakımından ilk ortaya çıkışları herhangi bir kesinlikten uzaktır. Muhtemelen atasözleri, ulusların küçük topluluklar hâlindeki öncü nüvelerinin ormanlarda bitki kökleri veya meyve devşirerek geçimlerini sağladıkları toplayıcılık dönemlerinden, var oluşundan itibaren ortak bir anlaşma sistemi olan dilin kullanıldığı insanlık tarihinin en erken çağlarından beri var olmalıdır (Çobanoğlu, 2004: 1-2).

Türk kültürünün bir parçası olan atasözleri ile ilgili geçmişten günümüze kadar birçok terim kullanılmıştır. İlk yazılı belgelerden *Orhun Yazıtları*'nda, Uygur dönemi dil yadigârlarında ve Karahanlı Türkçesi döneminde kaleme alınan eserlerden *Divânu Lugâti't Türk*'te, atasözü anlamında “sab-sav” kelimesi geçmektedir (Öz, 2000: 114). Türk lehçelerinde atasözü terimi için “atalar sözü, makal, matal, makal-lakap, nakıl, sav, mesel” gibi tabirler kullanılmaktadır (Hazar, 2002: 311). Özbek Türklerinde ise atasözü; “maqol, matal, naql, masal, zarbulmasal, otalar so‘zi, hikmatli so‘z, aforizm, hikoyat, hikmat, burungilar so‘zi, mashoyixlar so‘zi” gibi kelime veya kelime grupları ile karşılanmıştır (Imamova, 2010: 289-290). Makalede *Hikmatnoma: O‘zbek Makollarining Izohli Lug‘ati* (1990) adlı eserde yer alan halk hekimliği unsurları incelenmiştir.

## 1. Halk Hekimliği

Geleneksel toplumlarda sağaltma, dinsel-büyüsel ve doğal yollar olmak üzere iki şekilde gerçekleştirilir. Hastalıkların tedavisinde kullanılan bitkiler, karışımlar, doğal nesnelere vb. folklorlarda “halk hekimliği” denilen bir

kadronun konusu olmuştur. Halk bilimi kadrolarında “halk tababeti”, “tıbbi folklor”, “halk tıbbı” gibi isimlerle de geçen halk hekimliği, kökünü eski inanç, deneyim ve uygulamalardan alarak geleneksel dünya görüşüyle biçimlenmiştir. Günümüzde alternatif tıbbın beslendiği kaynaklar arasında halk hekimliği de gelmektedir (Yolcu, 2021: 227). Özbek Türklerinde ise halk hekimliği için “xalq meditsinasi”, “xalq tibbiyoti” (Shomaqsudov ve Shorahmedov, 1990: 202, 363) ifadeleri kullanılır. *Hasta* kelimesi, “bemor”, “kasal” (*O‘zbek Tilining Izohli Lug‘ati*, 2006–2008: 227, 327); hastalık kelimesi “bemorlik”, “dard”, “kasallik”, “kasal holat”, “xastalik” (*O‘zbek Tilining Izohli Lug‘ati*, 2006–2008: 227, 327, 388, 562) gibi kelimeler ile karşılanmıştır. Diğer yandan hastalıkların tedavi edilmesi anlamında, “davo”, “davolash”, “davolamoq”, “davo qilmoq”, “emlamoq”, “muolaja qilmoq”, “shifolamoq” (*O‘zbek Tilining Izohli Lug‘ati*, 2006–2008: 37, 538, 539, 582, 643) hastalıklı hâli tedavi edici ilaçlar için ise “davo”, “darmon”, “darmonbaxsh”, “darmon dori”, “dori”, “em”, “iloj” (*O‘zbek Tilining Izohli Lug‘ati*, 2006–2008: 35, 197, 538, 566, 567, 646) vb. terimler kullanılmıştır.

İnsanlar, kadim zamanlardan beri hastalıkları iyileştirmek, defetmek ve sağlıklı hâli korumak için birçok uygulamalar gerçekleştirmiştir. Bireysel uygulamalar ile kendisini tedavi edemeyen kişiler, hastalığı geçiren kişilere veya hastalığının tedavisini bilen, işinin ehli olan insanlara başvurmuştur. İnsanların başvurduğu kişilerden biri de şamanlardır.

Çok eski zamanlarda Türkistan’a yayılan Şamanlık, Türk halkları tarihinde önemli bir rol oynamıştır. Türlü hastalıkları tedavi etme ve defetme gücüne sahip olan şamanların kaybolan adamları, canlıları ya da eşyaları bulduğu, geleceği görebildiği, türlü mekân ve zamanlardaki olayların farkında olduğu, doğa olaylarını öğrendiği, ölümünden sonra vefat eden kişinin ruhunu ahirete gitmesini sağladığı, hatta kötü ruhlarla savaşma kabiliyetine de sahip olduğu düşünülür (Ashirov, 2007: 31–32). 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilimsel bir terim olarak kullanılmaya başlanan “şaman” kelimesi Türk lehçelerinde farklı şekillerde adlandırılmıştır: Örneğin, Yakutlar “oyun” (erkek şaman) ve “udagan” (kadın şaman), Nenetsler “tadebya”, Türkmenler “parxon”, Uygurlar ve kadim Türkler “qom”, Kazaklar “baksı”, Tacikler “parixon” (Ashirov, 2007: 32). Şaman için kullanılan terimler, Özbek Türkleri arasında da çeşitlilik gösterir. Fergana vadisinde tedavi eden şamanlar için “baxshi, parixon, folbin” adları kullanılırken Güney Kazakistan Özbekleri arasında “taub” (Arapça tabip, doktor) tabiri yaygındır. Bazı Özbekler ise şamanları “qushnoch” veya “qora qushnoch” şeklinde adlandırmışlardır. Kuzey Afganistan Özbeklerinde insanları ruhlar yardımıyla tedavi



eden kişilere nispeten “baxshi” ve “folbin” adlandırması kullanmış olsa da “folbin” terimi “falcı” olan kişiler içinde kullanılmıştır (Ashirov, 2007: 33). Özbekler tedavi olmak için şamanlar dışında “azayimxon, davolovchi, duonxon, emchi, emlovchi, eshon, qoqimchi, kinnachi (kinnakash, kinna soluvchi), mulla, shifokor, tabib” (*O‘zbek Tilining Izohli Lug‘ati*, 2006-2008: 38, 355, 368, 539, 582, 627, 666; Shomaqsudov ve Shorahmedov, 1990: 384) adı verilen kişilere de başvurmuşlardır.

Tedavi eden kişilerin başvurdukları yöntemler ise şu şekilde adlandırılır: “dam solish” (üfleme yapmak), “emi-dimi” (dua ile tedavi etmek), “chillayosin o‘qitish” (40 gün Yasin okuma), “qoqim” (büyü ile hastayı masaj yaparak tedavi etmek), “kinna salmoq (kinnalamoq, kinna solish)” (efsun söyleyerek hastalığı masajla ortadan kaldırmak), “kuf-suf” (üfürmek), “ko‘chiriq qilish” (hastalığı göçürmek), “suqlamoq (suqlash)” (göz değmesiyle giren hastalığı üfleyerek masaj yapıp tedavi etmek), “sham yoqish” (mum yakmak), “tumor taqish” (muska takmak), “xudoyi qilish” (Tanrı rızası için sadaka, ziyafet vermek ya da kurban kesmek) (*O‘zbek Tilining Izohli Lug‘ati*, 2006-2008: 36, 354, 368; Shomaqsudov ve Shorahmedov, 1990: 384).

Ele alınan eserlerde Özbek halkının tedavi olma sürecinde birçok yönelimlerinin olduğu görülmektedir. Bu bilgiler doğrultusunda halkın geleneksel tedavi yöntemlerinin geniş bir kısmının dinsel veya büyüsel özellikte olduğu varsayılabilir. Çalışmanın esas konusu olan atasözlerinde ise yukarıda yer alan tedavi yöntemlerinin yanı sıra kişilerin kendi deneyimleri veya gözlemleri sonucunda edindiği yöntemler de bulunmaktadır.

## **2. Hikmatnoma İçerisinde Yer Alan Halk Hekimliği Unsurları**

“Archa suvini ichgan-ming yil yashar” (Ardıç suyunu içen bin yıl yaşar) (22). Mukaddes bitkiler arasında yer alan ardıç hakkında çeşitli efsaneler ve dinî rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan biri de şöyledir: “Ardıç ağacına inanan bir kişi mutlaka arzu ve isteklerine eriştiğine inanılması örnek verilebilir. Dağdaki ardıç ne olduğu bilinmeyen bir hayat suyundan içermiş. Bundan dolayı bin yıl yaşarmış, daha sonra ise içinden bir ateş çıkararak yanıp gidirmiş”. Bu atasözü bunlara benzer birçok efsane ve rivayetlerin sonucunda meydana gelmiştir. Ardıcın tohumları, esansiyel yağ bakımından zengindir. Servigiller familyasında bulunan dağ ardıcı, et çatlaklarına, göğüs ağrılarına, öksürüğe karşı faydalıdır. İçilmesi mideye iyi gelir, şişkinliğe karşı etkilidir. Zehirli hayvan sokmaları sonucunda meydana gelen zararları tedavi eder. Kızıl ardıç yaprakları kaynatılarak sirke ile birlikte ağız çalkala-

nırsa diş ağrısını yatıştırır, meyvesi de öksürük ve karaciğer için yararlıdır (1990: 22).

“Asal-qılmaydi kasal” (Bal, hasta yapmaz) (23). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Asalari-oilaning tabibi” (Bal arısı, ailenin tabibi) (23). “Bolni bol deydi, bolni tanigan yeydi” (Bala, bal der, balı tanıyan yer) (23). “Bol ham bol, bahosi ham bol” (Bal da bal, pahası da bal) (23). “Bor yerida bol arzon” (Olduğu yerde bal ucuz) (23). “Asal desang, bir kamir, qo‘l tiqsang, ikki kamir” (Bal desen, bir hamur, kol diksen, iki hamur) (23). “Bol bilan balchiq yesa ham bo‘ladi” (Bal ile balçık yese de olur) (23). “Bolning tagini ye, sutning betini” (Balın dibini ye, sütün kaymağını) (23). Balın temizleyici özelliği vardır, damarları açar ve nemi emme gücüne sahiptir. Çürümüş derin yaraları temizler, kurutur. İştah kabiliyetini güçlendirir, göz donuklaşmasını giderir, eklemeleri düzeltir, mideyi güçlendirir ve iştahı artırır. Zehirli hayvanların ısırmasıyla meydana gelen uyuşmalara ve afyon içildiği zaman meydana gelen etkilere karşı fayda eder. Kuduz köpek ısırmasına ve zehirli mantar yiyenlerin derdine devadır. Zehirlere karşı faydalıdır (1990: 23).

“Bir anor ming bemorga davo” (Bir nar bin hastaya deva) (40). Ekşi nar –özellikle de şarabı- safrayı basarak atıkların iç organlara akışını durdurur. Narın kabuğu yanıklar ve irin için ilaçtır. Gözdeki hararete, gündüz oluşan görme kaybına fayda eder, göğsü kuvvetlendirir, kan tükürmeye, yüksek tansiyona, mide iltihaplanmasına, ishale fayda eder, parazitlerin vücuttan atılmasını sağlar (1990: 40).

“Chiyki et et keltirar, chiyki xamir dard keltirar” (Çiğ et et getirir, çiğ hamur dert getirir) (427). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Pishmagan etni yegali bo‘lmas, qaynamagan choyin ichgali” (Pişmeyen et yenmez, kaynamayan çay içilmez) (427). Bazı yiyecekleri çiğ olarak tüketmek sağlığa zarar verebileceği için iyice pişirilip yenilmesi tavsiye edilir (1990: 427).

“Ermanlik uyda er o‘lmas, darmanlik uyda dard bo‘lmas” (Pelin otu olan evde er ölmez, horasani otu olan evde dert olmaz) (443-444). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Bo‘z o‘tim bo‘lganda, bo‘z bolam o‘lmasdi” (Ölmez otum olsaydı genç çocuğum ölmezdi) (443). “Bo‘z o‘t, bo‘znoch, bo‘ztikon” (altın otu veya ölmez otu), olarak adlandırılan bu ot nazar değen kişilere karşı kullanılır ve şifa veren, ilaç yapılan bitkilerdendir. Şifalı bitkilerden olan pelin otu, iştah açıcı, hazmı kolaylaştırıcı ilaç olarak tüketilir. Bitkiden alınan kimyasal bileşenler, bronşiyal astım, romatiz-

ma, egzama ve x ışınları etkisinde kalan yerleri tedavi etmede kullanılır. Pelin otunun emici ve eritici özelliği de bulunur. Cilt rengini iyileştirir, tilki ve yılan hastalığı için faydalıdır. Göz altında ve vücudun diğer bölgelerinde bulunan morlukları ortadan kaldırır. Suyu ile yapılan hamur, ödeme, şişlikle-re, kaynatılma sonucunda oluşan buharı ise kulak ağrısına iyi gelir. Göz ağrısını, göze perde inmesini tedavi etmek amacıyla pelin otu ve diğer türlerinin göze koyularak sarılması da faydalıdır. Yok olan iştahı geri getirir, şarabı mideyi kuvvetlendirir. Pelin otu özellikle mercimek veya pirinç ile kaynatılıp yenildiği zaman parazitleri öldürür. Mideye, ciğerlerin bulunduğu kısma ve bele koyulup bağlandığında ağrılarını giderir. Yüksek ateş, deniz ejderhası ve çıyan sokmalarına karşı şarabının tüketilmesi de yarar sağlar. Diğer bir şifalı bitki olan horasani otu, bağırsak parazitlerinin atılmasında, çıkarılan yağı ise antiseptik ilaç niteliğinde olduğu için şişlik, iltihap, nevralsi ve başka hastalıkları tedavi etmede kullanılır. Bütün türleri gaz söktürücü olan horasani otunun külü ile zeytinyağı ve badem yağının karıştırılarak sürülmesi tilki hastalığına karşı faydalıdır. Horasani otunun yağı yavaş uzayan sakalın uzamasını hızlandırdığı gibi dökülen sakalın da çıkmasını sağlar. Çıyan, göz ağrısı, nefes darlığı, çıyan ve karadul sokmalarına, genel olarak zehirlere karşı iyileştirmek amacıyla da yararlanılır (1990: 443-444).

“Harakat, harakatda-barakat” (Hareket, harekette bereket) (515). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Harakatda-barakat” (Harekette bereket) (515). “Barakat-harakatda” (Berekette hareket) (515). “Barakatning onasi-mehnat, otasi-sa’yi harakat” (Bereketin annesi emek, babası hareket) (515). “G’ayrat-jonga madad” (Gayret, cana medet) (515). Hareket etmek, hem beden sağlığı hem de ruh sağlığı açısından insanlar için faydalı bir şeydir. İnsanlar hareket edip çalışmaz ise kendi ihtiyaçlarını karşılayamaz duruma gelir. Bu atasözlerinde boş durulmaması gerektiği ve çalışarak bereketin artırılabilceği anlatılmaktadır (1990: 515).

“Ilon chaqsa avroqchiga bor” (Yılan soksa büyücüye git) (156). Halk arasında söylenenlere göre yılanın gözü başka hayvanlarınkine baktığı zaman pek keskin, güçlü olurmuş. O uzun süre gözlerini kırpmadan dururmuş. Yılan göz dikip büyülese, yüksek yerde duran yuvadaki kuş yavruları, hatta gökyüzünde uçan kuşlar onun önüne düşüp hazır yem olurmuş. Yılanı yakalayıp eğiten büyücü adamlar da bulunur. Geçmişte böyle büyücüler yılan, çıyan, örümcek ve diğer zehirli hayvanların ısırıldığı adamı ne Türkçe ne Arapça ne de Farsça hiç kimsenin anlamadığı bir dilde (buna “cin dili” derler) büyülerlermiş. Bu gibi anlatılardan ortaya çıkan atasözünde, bir derdin,

elemen, çektiğin azabın varsa eğer onu derdinizden anlayan kişiye söylemeniz tavsiye edilir (1990: 156).

“Isiriqdan jin qochar, yuduruqdan jinni” (Üzerlik otundan cin kaçar, yumruktan deli) (161-162). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Isiriq isman deydilar, sizi bizga deydilar, eshiqdan kelgan baloga, qalqon isiriq deydilar” (Üzerlik ismini derler, sizi bize derler, kapıdan gelen belaya, kalkan üzerlik derler) (161). Bu atasözü üzerlik otu uygulanırken söylenir. Geçmişte “cin” denilen çok küçük, göze görünmeyen şeyler türlü hastalıklar getirip çıkarmışlardır (Bir ihtimal günümüzdeki anlamıyla mikrop ve bakterileri demek istemişler). Etnograf G. P. Snasaryov bir yazısında genel olarak “cin”i tıpkı sivrisineğe benzer, ateş yanan yerlerde sürü biçiminde, toplu halde bulunan çok küçük hacimdeki şeyler olarak betimler. Biyologlardan Q. Hojimatov ve U. Pratrov “Mukaddes bitkiler var mı?” adlı kitapta üzerlik otu hakkında şu bilgileri verirler: Üzerlik 40-60 santimetreye kadar boyu uzayan çok yıllık bitkidir. Özbekistan’ın çöl ve kırlık bölgelerinde çok geniş alanlara yayılır. Halk hekimliğinde üzerlikten hazırlanan sıvı ile kaşıntı, vücut ve deri hastalıkları tedavi edilmiştir. Üzerliğin bu faydalı özelliğini bilmeyen kişiler ona ilahi bir görünüş vermişlerdir. Söylentilere göre evde üzerlik otu tütsülenirse o bütün cin ve şeytanları kovup çıkarır ve insanın bin bir derdine deva olurmuş. Bu sebeple üzerlik otu, çocuklarda kızamık çıktığında, bir çocuk doğduğunda ve bazen de oğul düğünü, mevlit gibi merasimlerde, hastalık göçürmesi yapılırken tütsülemek amacıyla kullanılır. Bu gibi uygulamalardan başka üzerlik otu, evlere ve ekin ekilen alanlara onları göz değmesinden korumak için asılır, hastalığı masaj yaparak geçirmek için küle katılıp kullanılır. Üzerlik otu yakıldığında ondan ayrılan duman dezenfekte etme özelliğine sahiptir. Üzerlik otunun dumanı havayı çeşitli zararlı mikroplardan temizler ve kendine has hoş kokusu ile pis kokuları yok eder (1990: 161-162).

“Issiq-suyak sindirmas, sovuq-jonni tindirmas” (Sıcak kemik kırmaz, soğuk canı dindirmez) (162-163). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Ochlikka chidab bo‘ladi, sovuqqa chidab bo‘lmaydi” (Açlığa dayanılır, soğuğa dayanılmaz) (163). “Yoz sovuq‘i yondan geçer, qish sovuq‘i tandan o‘tar” (Yaz soğuğu yandan geçer, kış soğuğu tenden geçer) (163). “Kuzgi sovuqdan kun bo‘yi qoch!” (Güzünki soğuktan gün boyu kaç!) (163). Genellikle güz mevsiminde hafif, ince giysi ile dışarı çıkan kişiler, havanın birden serinleyip buz gibi rüzgârların gelmesiyle birlikte soğuk algınlığına yakalanıp hasta olur. Bunun için atasözünde, insan organizmasına uy-

mayan soğuk zamanlarda kişinin kendisini iyi bir şekilde koruması gerektiği anlatılmıştır (1990: 163).

“Ertagi sovuqqa uchrasang ucra, kechki sovuqqa uchrama” (Sabahki soğuğa uğrarsan uğra, akşamki soğuğa uğrama) (163). Sabahleyin olan soğukta güneşin doğmasıyla birlikte havadaki ısı artar ve havada yumuşama olur. Akşama doğru ise güneşin batmasıyla birlikte meydana gelen ısı kaybı ile hava soğumaya başlar (1990: 163). “Qora sovuq-qordan yomon” (Kara soğuk, kardan kötü) (163). “Quruq ayoz-tilsiz yov” (Kuru ayaz, dilsiz düşman) (163). “Qishning sovuğ’ida to’nggandan, yozning issig’ida o’lgan yaxshi” (Kışın soğuşunda donandan, yazın sıcakında ölen iyi) (163). “Yolqitsa ham-yog’ yaxshi, yondirsa ham yoz yaxshi” (Dokunsa da yağ iyi, yaksa da yaz iyi) (163). “Yozga chiqqan jon-o’lmas” (Yaza çıkan can ölmez) (163). Hava her ne kadar sıcak olsa da kemiği kırmaz yani kişiye çok da zarar vermez ama soğuk kişinin canından geçip gider. Bu atasözlerinde sağlığını korumak için soğuk havalara karşı dikkatli olmanız gerektiği tavsiye edilir (1990: 162-163).

“Kasal bo’lip o’lmadim, uzluqib o’ldim” (Hasta olup ölmedim, tekrarlayınca öldüm) (201-202). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Kasalni urintirma, uziladi” (Hastayı zorlama, ağırlaşır) (202). “Sog’ yotsa, yomon, nosog’ yursa yomon” (Sağ yatsa kötü, hasta yürüse kötü) (202). Hasta biraz iyileştikten sonra düzeldim deyip ağır işler yapmamalıdır. Eğer hasta dinlenmeyip işlerine devam ederse hastalığının nüksederek öncesinden daha da ağırlaşarak ölebileceği anlatılmak istenmiştir (1990: 201-202).

“Kasalni mayiz emas, achchiq dori tuzatadi” (Hastalığı kuru üzüm değil, acı ilaç düzeltir) (202). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Dard davosi bilan tarqaladi” (Dert devası ile dağılır) (202). Dard çekmagan dori qadrini bilmas” (Dert çekmeyen ilaç kadrini bilmez) (202). “Dori shirin bo’lmaydi” (İlaç tatlı olmaz) (202). “Dori-achchiq, ta’siri shirin” (İlaç acı, tesiri tatlı) (202). “Zaharni zahar kesadi” (Zehri zehir keser) (202). “Jonini sevgan-ilon etini ham yeydi” (Canını seven, yılan etini de yer) (202). “Og’riqning oldini ol” (Ağrının önünü al) (202). “Kasal bo’lmasdan yugurmasang, kasal bo’lganda yugurasan” (Hasta olmadan koşmazsan, hasta olduğunda koşarsın) (202). “Dardini yashirganga dori yuqmas” (Derdini saklayana ilaç tesir etmez) (202). “Dardingning vaqti o’tsa, tabibdan o’pkalama” (Derdinin vakti geçince doktora yakınma) (202). Halk hekimlerinin tavsiyelerine göre kişi acı da olsa faydalı ilaçları kullanmaktan korkmamalı, hastalıklara karşı önlem alarak çaresini bulmalıdır (1990: 202).

“Nonning ikki kunligini yo, go’shtning-bir kunligini” (Ekmeğin iki günlüğünü ye, etin bir günlüğünü) (275). Halkın tıbbi görüşleri sonucunda ortaya çıkan atasözlerinden biridir. Ekmeği çok yemek kişinin sıhhati, selameti için çok zarar vermez ama eti gereğinden fazla yemek zararlıdır ve ömrü kısaltır. Söylentilere göre uzun ömre sahip olan kişilerin çoğu genel olarak et yememiş veya çok az miktarda tüketirmiş (1990: 275).

“Och qoringa-ochchiq sarimsoq” (Aç karnına acı sarımsak) (328). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Och qoringa-sassiq sarimsoq” (Aç karnına sasımış sarımsak) (328). “Och qoringa-achchiq ayron” (Aç karnına ekşi ayran) (328). “Och qoringa-achchiq suv” (Aç karnına acı su) (328). “Och qoringa-namakob” (Aç karnına tuzlu su) (328). “Och qoringa-gap yoqmas” (Aç karnına söz geçmez) (328). Yukarıda yer alan atasözleri bir kişinin karnı acıktığında, gücü azalıp sinirlenmeye başlayınca önüne ekmek, yemek ya da herhangi bir yiyecek konmaz da sürekli kuru çay uzatılıp içmeye zorlandırıldığı zaman gerçek veya mizahi amaçlı söylenir (1990: 328). Tansiyon için örneğin, çay, soda, tuzlu gıdalar, tuzlu ayran tansiyonu yükseltmek için kullanırken tuzsuz ayran ve sarımsak (Karatay, 2009: 11) ise tansiyon düşürmek için kullanılmaktadır.

“Oftop kirmagan uygа tabib kiradi” (Güneş girmeyen eve doktor girer) (328). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Quyosh, suv, havo-eng yaxshi davо” (Güneş, su, hava, en iyi deva) (328). “Quyosh, havo-tanga davо” (Güneş, hava, tene deva) (328). “Sof havo-tanga davо” (Temiz hava tene deva) (328). “Tog‘ havosi-dard davosi” (Dağ havası dert devası) (328). “Qavs suvi-dardga davо, quyoshi, havosi-tanga davо” (Kavs-güneş yılına göre dokuzuncu ay, 22 Kasım ile 22 Aralık arasındaki dönem-suyu, derde deva; güneşi, havası vücuda deva) (328). Güneş ışınlarının evin içine doğru vurması evdeki mikropların ve bakterilerin üremesini azaltarak ölmelerini sağlar. Güneşin temizleyici etkisi bağışıklık sistemimizi koruduğu gibi temiz hava ve suda insan sağlığı için çok faydalıdır. Bu nedenle insanların güneş, hava ve sudan imkânı olduğunca çok yararlanması gerektiği anlatılır (1990: 328).

“Og‘riq ko‘paysa, emchi ko‘payar” (Ağrı çoğalsa doktor çoğalır) (342). Bu atasözünde, hastalandığınız zaman çevrenizdeki kişilerin verdikleri tavsiyelere bakmayıp hastalığın tedavisini bilen bir kişiye gitmelisiniz denilmektedir (1990: 342).

“Olma yeb og‘rigandan-o‘riq yeb o‘lgan yahshi” (Elma yiyip hastalanmaktansa kayısı yiyip ölmek iyi) (296). Bu atasözünün eserdeki diğer

varyantları şunlardır: “Olmani ye, suvni ich, og‘rimasang, menga kel” (El-mayı ye, suyunu iç, hastalanmazsan bana gel) (296). Meyve, sebze demeden bütün yiyecekleri nefsinize sahip çıkararak ihtiyacınız olduğu kadar tüketmeniz tavsiye edilir. Aksi hâlde fazla yiyecek tüketimi yapmanın kişiye acı ve ağrıdan başka bir şey getirmeyeceği söylenmektedir. Aşırı yemek yiyerek acı içinde kıvranan kişilerle alay etmek için kullanılan bir atasözüdür (1990: 296).

“Ona yesa, bolaga sut bo‘ladi” (Anne yese çocuğuna süt olur) (299-300). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Emizikli xotinning ishtahasi zo‘r bo‘lar” (Emziren kadının iştahı güçlü olur) (299). Anneler yemek yemeden önce aç karnıyla emzirme yapmamalı ve iyi yemekler yemelidir. Bu konu ile ilgili halk arasında bazı uygulamalarda bulunur. Bu uygulamaların bir kısmı şu şekildedir: Emziren kadının canının çektiği yiyecekler bulunup alınır. Komşular nadir bir yemek pişirdikleri zaman az da olsa emziren kadınlara verir (1990: 299-300).

“Oqliq bor uyga og‘riq dorimas” (Aklık olan eve ağırı yaklaşmaz) (338-339). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Oqliq bo‘lsa, ochlik yo‘q” (Aklık olsa açlık yok) (338). “Oqligim-to‘qligim” (Aklığım tokluğum) (338). “Oqliq istasang, shoxlik ista” (Aklık istesen boynuzlu iste) (338). “Sigiri ko‘pning-oqi ko‘p” (Siğiri çok olanın akı çok) (338). “Sigiri bor och o‘lmas” (Siğiri olan aç ölmez) (338). “Sigiri bor och-kasal bo‘lmas” (Siğiri olan hasta olmaz) (338). “Sigirli uyda sil bo‘lmas” (Siğirli evde verem olmaz) (338). “Agar bo‘lsa oqliq‘ing, bilinmaydi yo‘qlig‘ing” (Eğer olsa aklığın, bilinmezdi yokluğun) (338). “Oqliq sotgan-oqarmas” (Aklık satan ağarmaz) (388). Eski geleneklere kadar uzanan bir atasözüdür. Geçmişte göçebe çobanların inek, koyun, keçi, at, deve gibi süt hayvanları bulunmuş ve hayvanların sütü, yoğurdu, kımız genel olarak “akı” kimseye satılmamış. Eğer bu aklıkları satan birinin olduğunu öğrenseler onunla dalga geçerler ve ona aklık satan adamın biri iki olmaz derlermiş. Süt, yoğurt, peynir, kaymak, süzme, cacık, ayran, kımır, kımız, keş vb. gibi ürünler insan sağlığı için çok yararlıdır. Koyun, keçi, deve, at, inek gibi türlü hayvanların sütleri, bedeni güçlendirir, sağlamlştırır, kilo yapar, bağırsak yaralarına iyi gelir ve bağırsağı temizler, derideki çirkin izleri giderir, derinin rengini iyileştirir özellikle de yüz rengini, kadınları güzelleştirir, göz ağrısına, öksürüğe, vereme, kan tükürmeye, astıma, nefes darlığına, sarılığa, dalağa, karaciğere ve birçok hastalığa karşı fayda sağlar (1990: 338-339).

“Osh oshligini qilsin, choy-choyligini” (Aş aşığını yapsın, çay çaylığını) (331-332). Yemek yerken veya yemek yedikten hemen sonra çay içilmeme-



li, yenilen yemeğin gücünün ortaya çıkması beklenmelidir. Bu atasözü yemek yedikten hemen sonra sürekli çay ikram eden kişiye yarı nasihat yarı şaka manasında söylenir (1990: 331-332).

“Oz oshagan moy oshar, ko‘p oshagan loy oshar” (Az yiye yağ yer, çok yiye çamur yer) (285-286). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Oz yemak-soz yemak” (Az yemek yerinde yemek) (285). “Oz yemoq-tani sog‘liq, oz demoq-hiqmatga bog‘liq” (Az yemek, vücuduna sağlık; az demek, hikmete bağlı) (285). “Oz demoq-hikmatga lozim, oz yemoq-sihatga lozim” (Az demek, hikmete lazım; az yemek, sıhate lazım) (285). Oz yegan oz yiqilur, oz degan oz yangilur” (Az yiye az yıkılır, az diyen az yanılır) (285). “Ko‘p demak-so‘zga mag‘rurlik, ko‘p yemak-nafsga ma‘murlik” (Çok demek, söze mağrurluk; çok yemek, nefse mağrurluk) (285). “Izzat tilasang oz de, sihat tilasang oz ye” (İzzet dilesen az de, sıhhat dilesen az ye) (285). “Qorning ochmasdan ovqat yegil, qorning to‘ymasdan qo‘lingni artgil” (Karnın acıkmadan yemek ye, karnın doymadan elini temizle) (285). “Og‘izga solar oshni og‘ziga sig‘aricha ol” (Ağızına koyacağın yemeği, ağızına sığacak kadar al) (285). “Og‘zing ulkan bo‘lsa, qoshiqdan o‘pkalama” (Ağzın büyükse kaşıktan yakınma) (285). “Aqlli odam qish g‘amini yoz yer, kecha bo‘lsa, xo‘ragini oz yer” (Akıllı adam kışın gamını yazın yer, geceyse yiyeceğini az yer) (285). “Ertagi nasibdan qolma, kechki nasibga borma” (Sabahki nasipten kalma, akşamki nasibe varma) (285). Bundan önceki atasözü ile birlikte sabahları karın doyduktan sonra ufak tefek şeyler atıştırılabileceği ve akşamları ise uyumaya yakın yemek, atıştırmalık yenilmemesi gerektiği söylenilir (1990: 285). “Yeyar oshingdan yemas oshing ko‘p bo‘lsin” (Yiyecek aşından yenmez aşın çok olsun) (285). Yiyip bitirivereceğin yiyeceklerden çok, yenmeyen yani çiğ yiyeceklerin çok olsun denilmektedir (1990: 285). “Og‘zimga keldi deb, dema, oldimga keldi deb, yema” (Ağızıma geldi deyip söyleme, önüme geldi deyip yeme) (285). “Og‘ziga kelganni demak-nodoning ishi, oldiga kelganni yemak-hayvonning ishi” (Ağızına geleni demek cahilin işi, önüne geleni yemek hayvanın işi) (285). “Ko‘p demak birlan bo‘limgil nodon, ko‘p yemak birlan bo‘limgil hayvon” (Çok demek ile olma cahil, çok yemek ile olma hayvan) (286). “Oz yesang asal bo‘ladi, ko‘p yesang kasal qiladi” (Az yesen bal olur, çok yesen hasta eder) (286). “Loyqa-boshdan, og‘riq oshdan” (Karışıklık baştan, ağrı aştan) (286). “Ko‘p yegan-katta ziyon” (Çok yemek, büyük ziyon) (286). “Oz-oz yegan mazadur, ko‘p-ko‘p yegan ozadur” (Az az yemek tadını çıkarmaktır, çok çok yemek yoldan çıkarmaktır) (286). “Ko‘zing og‘risa, qo‘lingni tiy, qorning og‘risa nafsingni tiy” (Gözün ağrırsa elini tut,



karnın ağrısa nefsinı tut) (286). “Har narsaning ozi-dori” (Her şeyin azı ilaç) (286). “Oz yegan-oston sog‘ayar” (Az yiyen kolay iyileşir.” (286). “Kam-kam ye, doim ye” (Az az ye, daima ye) (286). “Kam-kam yesang, doim yersan, ko‘p-ko‘p, yesang neni yersan?” (Az az yesen daima yersin, çok çok yesen neyi yersin?) (286). “Oz yegan-ko‘p yer, ko‘p yegan-oz yer” (Az yiyen çok yer, çok yiyen az yer) (286). “Oz yeganga bor davu, ko‘p yeganga ne davu?” (Az yiyene var deva, çok yiyene ne deva?) (286). “Ko‘p oshovdan o‘lganlar-ochlikdan o‘lganlardan ko‘proq” (Çok yemekten ölenler, açlıktan ölenlerden daha çoktur) (286). “Kam yemoq to‘rga eltar, ko‘p yemoq-go‘rga” “Az yemek başköşeye götürür, çok yemek mezara.” (286). “Kamxo‘rlik to‘rga eltar, purxo‘rlik-go‘rga” (Daha azı başköşeye götürür, daha çoğu mezara) (286). İnsanların ihtiyacı olan kadar yiyecek tüketmesi gerektiği, fazla yemenin ve içmenin kötü sonuçları olacağı hakkında uyarı niteliğinde söylenen atasözleridir (1990: 285-286).

“Pokliging-sog‘lig‘ing” (Temizliğin, sağlığın) (350). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Tozalik-sog‘lik garovi” (Temizlik, sağlığın garantisini) (350). “Sog‘ yuray desang, ozoda bo‘l!” (Sağlam yürüyeyim dersen, temiz ol) (350). “Oq bo‘lmasa bo‘lmasin, pok bo‘lsin” (Ak olmasa olmasın, pak olsun) (350). “Janda bo‘lsa bo‘lsin, ganda bo‘lmasin” (Yamalı hırkan olursa olsun, kirlı olmasın) (350). “Qaramagan boshni bit yeydi” (Bakmadığın başı bit yer) (350). “Qo‘ling terli bo‘lsa, qo‘l olishib korishma!” (Elin terliyse el sıkışma) (350). Beden ve kıyafet temizliği insanlar için çok önemlidir. Temizlik birçok bakteri ve virüsten korunmanızı sağlar. Bu sebeple yukarıdaki atasözlerinde temiz ve düzenli olmanız öğüdünde bulunulur (1990: 350).

“Qayg‘u qaritar, g‘am o‘ldirar” (Keder yaşlandırır, gam öldürür) (480). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Umrni ish emas, g‘am yemiradi” (Ömrü iş değil, gam yıpratır) (480). “Elni ixtilof buzar, dilni-iztirob” (Halkı ihtilaf bozar, gönlü ızdırar) (480). “Dard tomirni yeydi, hasrat-umrni” (Dert damarı yer, hasret ömrü) (480). “Odamni g‘am chiritar, temirni-nam” (Adamı gam çürütür, demiri nem) (480). “Temirni zang yeydi, erni g‘am” (Demiri pas yer, eri gam) (480). “Kuya kiyimni yeydi, g‘am-odamni” (Güve giysileri yer, gam adamı) (480). “Ko‘p qayg‘urgan-zil bolur” (Çok kederlenen yoldan çıkar) (480). “Ko‘p qayg‘urdim-sil bo‘ldim, ko‘p yalindim-qul bo‘ldim” (Çok üzüldüm verem oldum, çok yalvardım köle oldum) (480). “O‘rinsiz g‘azab-o‘zingga azob” (Yersiz gazap, kendine azap) (480). “G‘am yuki tog‘dan og‘ir” (Gam yükü dağdan ağır) (480). “Qahri borning-zahri bor” (Kahrı varın, zehri var) (480). “Kishini yoshi qaritmaydi,

vahm qaritadi” (Kişiyi yaşı yaşlandırmaz, korku yaşlandırır) (480). “Issiq cho‘pni quritar, qayg‘u erni qaritar” (Sıcak otu kurutur, keder eri yaşlandırır) (480). “O‘tda yongan–kuyadi, g‘amda yongan–o‘ladi” (Ateşte tutuşan yanar, gamda yanan ölür) (480). “O‘ylasang–qayg‘u ko‘p, o‘ylamasang–qayg‘u yo‘q” (Düşünsen keder çok, düşünmesen keder yok) (480). “Ko‘l uchun yig‘lasang, ko‘zdan ajraysan” (El için ağlasan, gözden ayrılırsın) (480). “Qayguni ko‘z yoshi yuvolmas” (Üzüntünü gözyaşı yıkamaz) (480). “Ko‘z yosh–qayg‘uga yo‘ldosh” (Gözyaşı üzüntüye yoldaş) (480). “Qayg‘u–foydasiz, yig‘i–yordamsiz” (Üzüntü faydasız, ağlama yardımsız) (480). “Behuda o‘ylarga yiglamoq–sog‘ yurakni dog‘lamoq” (Beyhude düşüncelere ağlamak, sağlam yüreği dağlar) (480). “Behudaga yig‘laganing yuraggingni dog‘laganing” (Beyhudeye ağlayanın, yüreğini dağlayanın) (480). “Bekorga ko‘z yoshlamoq–jafu bilan o‘ynashmoq” (Boşuna gözyaşı akıtmak, cefa ile oynaşmak) (480). “Kuyganga kuyma” (Yanana yanma) (480). “Qayg‘uni qayg‘uruvchiga ber” (Kederini kederlenen kişiye ver) (480). “G‘amingni do‘stingga aytma–kuyunadi, dushmaningga aytma–suyunadi” (Gamını dostuna söyleme üzülür, düşmanına söyleme sevinir) (480). “Odamni umid yoshartadi, g‘am qaqqhatadi” (Adamı ümit gençleştirir, gam sızlandırır) (480). “Jahl qaritar, kulgi yoshartar” (Sinir yaşlandırır, gülüş gençleştirir) (480). “Jahl–dushman, aql–do‘st” (Sinir düşman, akıl dost) (480). “Johillikdan jon chiqar, qotillikdan–dong” (Cahillikten can çıkar, katillikten ün) (480). “Bugungi jahlingni ertaga qo‘y” (Bugünkü sinirini yarına bırak) (480). “G‘am ortidan g‘am yuradi” (Gam ardından gam yürür) (480). “G‘am keldimi eshigingni och!” (Gam geldi mi kapını aç) (480). “G‘am yeguncha, non ye” (Gam yiyinceye kadar ekmek ye) (480). “Bu dunyo g‘amxonadur, g‘am yegan–devonadur” (Bu dünya gamhânedir, gam yiyen divanedir) (480). “G‘am yema, beg‘am bo‘(l)ma!” (Gam yeme, gamsız olma) (480). “Chap ko‘zing yig‘laganda, o‘ng ko‘zing kulib tursin” (Sol gözün ağladığında, sağ gözün gülsün) (480). “Tabassum toshni eritadi” (Tebessüm taşı eritir) (480). “Ko‘ngil yayrasa, kavurg‘aga jir bitadi” (Gönül neşelense kaburgaya yağ biter) (480). “Ayiqni yenggan chala botir, achchiqni yenggan–to‘la botir” (Ayiğı yenen yarım batur, acıyı yenen tam batur) (480). Her şeye gamlanıp, kederlenip, üzülüp, sinirlenmek yerine keyifli, neşeli, mutlu bir hayat geçirmeniz tavsiye edilir. Kötü düşüncelerin ise insanda hastalıklara, ölüme sebep olabileceği de anlatılır (1990: 480).

“Sarimsoq, sarimsoq yeganning tani sog‘” (Sarımsak, sarımsak yiyenin vücudu sağlam ) (363). Sarımsağın içinde şifa verici maddeler bulunmaktadır. Antibiyotik yerine geçer, kişinin iştahını açar, bağırsak–karın faaliyet-

lerinin normal çalışmasını sağlar. Halk hekimliğinde sarımsaktan hazırlanan ilaçlar, mide, bağırsak, solunum yolları, karaciğer, akciğer, baş, beyin, göğüs kafesi hastalıklarını, yılan, çıyan sokmalarını tedavi etmede kullanılır. Bu atasözülle sarımsağın insan sağlığı için ne kadar faydalı olduğu açıklanmıştır (1990: 363).

“Sovuğ‘ing oshsa-bo‘ston, issig‘ing oshsa-go‘riston” (Soğukluğun artsa bostan, sıcaklığın artsa mezarlık) (375). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Sovuğ‘ing oshsa ne davlatdur, issig‘ing oshsa-qiyomatdur” (Soğukluğun artsa ne zenginliktir, sıcaklığın artsa kıyamettir) (375). Vücut ısısı düştüğünde sıcak şeyler içerek ısı normal hale geri getirilebilir fakat vücut ısısı aşırı yükseldiği zaman ise ateşi düşürmek oldukça zordur. Atasözlerinde ateşiniz yükseldiği zaman düşürülmediği takdirde kötü sonuçların olabileceği söylenmektedir (1990: 375).

“Tabib tabib emas, boshidan o‘tgan tabib” (Tabip, tabip değil, başından geçen tabip) (384). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Tani boshqa-dard bilmas” (Teni başka, dert bilmez) (384). “Osh qadrini to‘q bilmas, og‘riq qadrini sog‘” (Aş kadrini tok bilmez, ağrı kadrini sağ) (384). “Dardni dard chekkandan so‘ra” (Derdi dert çekenden sor) (384). “Dardni dardkash biladi” (Derdi dert çeken bilir) (384). “Dardlilarning dardini dardlilar anglaydi” (Dertlilerin derdini dertliler anlar) (384). “Boshi og‘riganning dardini boshi og‘rigan tushunadi” (Başı ağrıyanın derdini başı ağrıyan anlar) (384). “Qo‘li singanning dardini qo‘li singan biladi” (Kolu kırılanın derdini kolu kırılan bilir) (384). “Har kim o‘zidan o‘tganni o‘zi biladi” (Herkes kendinden geçeni kedisi bilir) (384). “O‘zingdan o‘tganni o‘zaging biladi” (Kendinden geçeni özün bilir) (384). “Har kim qichishgan yerini o‘zi biladi” (Herkes kaşınan yerini kendi bilir) (384). “Dardni dardingdan so‘ra” (Derdi derdinden sor) (384). “Dardini yashirgan o‘ngmas” (Derdini saklayan onmaz) (384). “Dardini yashirganga dori yuqmas” (Derdini saklayana ilaç tesir etmez) (384). “Kuf-suf bilan kasal tuzalmas” (Üfürük ile hasta düzelmez) (384). “Emini qilguncha, evini qil” (İlacını yapıncaya kadar çaresini ara) (384). “Og‘riqqa emchi ko‘p” (Ağrıya doktor çok) (384). “Dardning katta-kichigi bo‘lmaydi” (Derdin büyüğü küçüğü olmaz) (384). “Dard bir xil, davo ming xil” (Dert bir çeşit, deva bin çeşit) (384). “Avom tabib ofati jon” (Avam tabip can belası) (384). “Og‘riqni otini topganga boqtir” (Ağrıyı adını bulana baktır) (384). “Kasalni tabib emas, habib tuzatar” (Hastayı tabip değil, habip düzeltir) (384). “Hamdardi bor dard-yarim dard” (Dert ortağı olan dert, yarım dert) (384). “Dardni bardosh yengadi” (Derdi sabır yener) (384). “Dard top, lekin darmon top” (Dert bul lakin derman da bul) (384).

“Dard davolash bilan tarqaladi” (Dert tedavi etmeyle dağılır) (384). Geçmişte büyücü, hoca, molla, şeyh vb. kişiler doktor görünümüne girerek hasta olan kişileri tedavi yapacağız diye kandırarak soyarlarmış. Korkulu bulaşıcı hastalıkların (veba, çiçek, kızamık vb.) tedavisini bilmezler ve tedavi edeceğiz diye hastalara eziyet ederek ölüme bile sebep olurlarmış (1990: 384). Yukarıda yer alan atasözlerinin bir kısmı bu şekilde meydana gelen olaylar sonucunda ortaya çıkmıştır. Atasözlerinde, hastalandığınız zaman çareyi kendiniz bulmalısınız, hastalığı geçiren kişiye veya hastalığın tedavisini bilen kişiye gitmelisiniz denilmektedir (1990: 384).

“Tani sog‘lik-tuman boylik” (Beden sağlığı, tümen zenginlik) (385). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Sog‘liging- boyliging” (Sağlığın zenginliğinin) (385). “Kimxob to‘ning bo‘lguncha, oltin boshing bo‘lsin” (İpek kaftanın oluncaya kadar altın başın olsun) (385). “Sog‘lik bo‘lsa, beklik bo‘lar” (Sağlık olsa beylik olur) (385). “Sog‘liqda xo‘rlik yo‘q” (Sağlıkta aşağılama yok) (385). “Tani sog‘ning- joni sog‘” (Vücudu sağlam olanın canı sağlam) (385). “Tan salomati-jon rohati” (Vücudun selameti, canının rahatı) (385). “Sog‘lom tanda-sog‘ aql” (Sağlam vücutta, sağlam akıl.) (385). “Sog‘ yurak-tog‘ yurak” (Sağlam kalp, dağ gibi kalptir) (385). “Totli hayot-tani sog‘likda” (Tatlı hayat, vücudu sağlıklı olanda) (385). “Tani soqqa-kunda to‘y” (Vücudu sağlıklı olana her gün düğün) (385). “Sog‘ odamga Suqrotning keragi yo‘q” (Sağlam adama Sokrat’ın gereği yok) (385). “Soq qush donin topib yer, sog‘ er nonin topib yer” (Sağ kuş buğdayını bulup yer, sağ er ekmeğini bulup yer) (385). “Sovliq to‘yda kerak, sog‘liq kunda kerak” (Koyun düğünde gerek, sağlık her gün gerek) (385). “Tegara-toshing yov bo‘lsin, uying ichi sov bo‘lsin” (Etrafın düşman olsun, evin içi sağ olsun) (385). “Sog‘ bo‘lsin, o‘chog‘idan o‘t bermasin” (Sağ olsun, ocağından ateş vermesin) (385). “Dushmaning bo‘lsa ham, dard ko‘rmasin” (Düşmanın olsa da dert görmesin) (385). “Sog‘ligim-boyligim, xastaligim-manglay qoraligim” (Sağlığım zenginliğim, hastalığım alın karalığım) (385). “Och bo‘l, yalang‘och bo‘l, sog‘usalomat bo‘l” (Aç ol, çıplak ol, sağ selamet ol) (385). “Mol ketsin, pul ketsin, eson-sog‘liqqa ne yet-sin?” (Mal gitsin, pul gitsin, sağlık sıhate ne yetsin?) (385). “Moling ketsa ketsin joning ketmasing” (Malın gitse gitsin canın gitmesin) (385). “Molga balomat, boshga salomat” (Mala bela, başa selamet) (385). “Molingga achinma, joningga achin” (Malına acıma, canına acı) (385). “Kasalning yaxshi-yomoni yo‘q” (Hastalığın iyisi kötüsü yok) (385). “Og‘riqda ko‘z og‘rig‘i yomon, har kimning o‘z og‘rig‘i yomon” (Ağrıda göz ağrısı kötü, herkesin kendi ağrısı kötü) (385). “Tan og‘risa, jon sezar” (Vücut ağrısı, can

sezer) (385). “Og‘riq qayerda bo‘lsa, jon o‘sha yerda” (Ağrı nerede olsa, can o yerde) (385). “Dard kelar-u, dard ketar, jon qadrini anglatar” (Dert gelir, dert gider, can kadrini anlatır) (385). “Dard filni pashshadek qiladi” (Dert fili sinek gibi yapar) (385). “Dard tomirni yeydi, hasrat-umrni” (Dert damarı yer, hasret ömrü) (385). “Dardi borning darmoni yo‘q” (Derdi varın dermanı yok) (385). “So‘ngan ko‘zga sulton ko‘rinmas” (Sönen göze sultan görünmez) (385). “Kun ko‘rayin desang, sihatini saqla!” (Gün göreyim desen, sıhhatini sakla!) (385). Atasözlerinde vücut sağlığının insanlar için önemli olduğu ve sağlıklı halin korunması gerektiği söylenmektedir (1990: 385).

“Toza havo-dardga davo” (Temiz hava, derde deva) (394). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Tog‘ havosi-dard davosi” (Dağ havası, dert devası) (394). “Havosi qanday bo‘lsa, navosi shunday” (Havası nasıl olsa, ahengi öyle) (394). “Yaxshi hordiq-tanga oziq” (İyi dinlenme, vücuda azık) (394). Bulunulan ortamda aynı havanın sürekli solunmaması, ara ara hava değişikliği yapılarak taze, temiz havada güzelce dinlenilmesi tavsiye edilir (1990: 394).

“Tuxumning oqini oqlab ye, sarig‘ni saqlab ye” (Yumurtanın akını aklayıp ye, sarısını saklayıp ye) (398-399). Yumurtanın akı ve sarısı insan vücudu için yararlı olduğu kadar birçok hastalığa karşı da faydalıdır. Yumurtanın en iyisi tavuğun yeni yumurtlamış olduğu yumurtadır. Yumurta akı yapışkan özelliğe sahip olması nedeniyle acıyı ve ağrıyı bastırır. Yumurtanın akı ile sarısı sinirleri yumuşatır, eklem ağrılarına, gribe iyi gelir. Sarısı kulaktaki şişlere ve göz bulanıklığına, akı gözdeki ağrılara fayda eder. Yumurta sarısını karıştırıp ılık hâlde içmek öksürüğe, zatürreye, vereme, sıcaktan dolayı meydana gelen ses boğulmasına, astıma, kan tükürmeye, böbreğe ve mesane yaralarına karşı yarar sağlar (1990: 398-399).

“Uzoq chaynasang, uzoq yashaysan” (Uzun çiğnersen, uzun yaşarsın) (408). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Tishingning butunida butun tishla” (Dişlerinin tümüyle tam ısır) (408). “Tishi butunning-rizqi butun” (Dişi bütünün, rızkı bütün) (408). “Tishi yo‘qning-rizqi yo‘q” (Dişi yokun, rızkı yok) (408). “Tishsiz og‘iz-tishsiz tegirmon” (Dişsiz ağız, dişsiz değirmen) (408). “Tishing og‘risa tilingni tiy, ko‘zing og‘risa-qolingni” (Dişin ağrısı dilini tut, gözün ağrısı elini) (408). “Tishing og‘risa, og‘zingga so‘k sol” (Dişin ağrısı ağzına darı sal) (408). Geçmişte çocuklara ve büyüklerede diş ağrıdığı zaman ağzına bir elin ayası kadar darı koyulur, ağzını açmaması, çiğnememesi, yutmaması söylenirmiş. Bu şekilde ağız açılmayıp içeri hava girmediyi için diş ağrısını bastırmış (1990: 408).

“Tish yilda bir marta suv ichadi” (Diş yılda bir kez su iç) (408). “Mehmon joyi-to‘r, javzo kelmay, rovoch so‘r” (Misafir yeri başköşe, javzo -güneş yılına göre üçüncü ay, 22 Mayıs ile 22 Haziran arası- gelmeden ışkın em) (408). Rovoç diğer adıyla pivoch (ışkın), iri yapraklı, kökü kalın, sapı ekşi olan yenilebilir bir bitkidir. Kökünden ilaç olarak da faydalanılır. Atalar, ışkın yemek dişi iyileştirir diye düşünmüşlerdir (1990: 408). Genel olarak yukarıdaki atasözlerinde yiyeceklerin iyice çiğnenmesi gerektiği, iyi çiğnenmeyen yiyeceklerin sağlığa zarar verdiğinden bahsedilir ve diş sağlığının çok önemli olduğu, dişilerin korunup tedavisinin yapılması gerektiği tavsiye edilir (1990: 408).

“Yog‘ ich, yalang‘och yot” (Yağ iç, çıplak yat) (135). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Qishda po‘stin kiyma qazi ye” (Kışta kürk giyme at sucuğu ye) (135). Atasözünde kışın at sucuğu yersen bu güçlü yiyecek içini ısıtır ve kürk giymene gerek kalmaz denilmektedir. Yağın besleyici içeriği kişinin ısınmasını sağlar. At bakıcıları, at kestikleri zaman yağını ayırıp haşlayarak sıvılaştırır ve sıvılaştıran yağı dondurup saklarlar. Havanın soğuk olan günlerde açık alanlarda at sürülerine bakarken üşümek için bu yağdan zaman zaman içerler (1990: 135).

“Yomon ko‘zdan yiroq bo‘l” (Kötü gözden irak ol) (121). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Yomon ko‘z toshni yorar” (Kötü göz taşı yarar) (122). “So‘zlaganning so‘ziga, ko‘zlaganning ko‘ziga, qaytib kelsin o‘ziga” (Söyleyenin sözüne, gözleyenin gözüne, dönüp gelsin özüne) (122). “Betlaganning betiga (bor), ko‘zlaganning ko‘ziga (bor)” (Yüzleyen yüzüne [git], gözleyenin gözüne [git]) (122). “Ko‘ngli yomonga bor, kozi yomonga bor” (Gönlü kötüye git, gözü kötüye git) (122). Sondaki üç atasözü üzerlik otu tütsüsü çekilirken söylenir. Göze gelme sonucu oluşan olaylara rastlamamak için onun önüne geçmek amacıyla insanlar türlü pratiklere başvururlar. Bu pratiklerden bazıları şöyledir: Kötü göz değmesin diye çocukların boynuna, koluna nazar boncuğu takılır. Ekili alanlara, meyveli ağaçlara üzerlik otu yerleştirilir, diken bağlanır veya sığırın baş kemiği, tezeği, at nalı asılır. Kötü gözlü kişinin ayakkabısının iç astarından kesip suya batırılarak çocuğa, ata, sığıra vb. şeylere içirilir. “Kötü gözden uzak ol.” demelerinin nedeni budur (1990: 121-122).

“Yomon og‘riqqa yahshi osh” (Kötü hastaya iyi yemek) (123). Bu atasözünün eserdeki diğer varyantları şunlardır: “Tomoq turgan yerda dard turmas” (Yiyecek olan yerde dert durmaz) (123). Hasta kişinin, hastalığı tedavi edecek yiyecekleri, içecekleri ve iyi, nadir yapılan yemekleri yemesi uygun görülür. Hoşa gitmeyen, hastalığı tedavi etmeyen, sindirimi zor olan,

tatsız, yararlı olmayan yemekler ise hastalığın ağırlaşmasını sağlar (1990: 123). Bu sebeple hasta olan kişiler, tedavi süreçlerinde beslenmelerine daha çok dikkat etmelidir.

### **Sonuç**

İnsanoğlunun temel ihtiyaçlarını karşılaması, hayatını idame ettirmesi için sağlığını koruması veya kaybolan sağlığını geri kazanması gerekir. Bu sebeple insanlar, sağlıklı hali korumak, sağlığı geri kazanmak için arayış içinde olmuşlardır. Süreç içerisinde deneyim ve gözlemleri neticesinde sağıltıcı uygulamalar ve ilaçlar keşfetmişlerdir. Sosyal, kültürel, siyasi, ekonomik, hukuk gibi pek çok konu hakkında fikir sahibi olduğumuz atasözlerinde halk hekimliği ile ilgili atasözlerine de rastlanır. Özbek atasözleri üzerine hazırlanmış önemli eserlerden biri olan *Hikmatnoma: O'zbek Maqollarining Izohli Lug'ati* içerisinde halk hekimliği ile ilgili 238 atasözü ve varyantlarına rastlanmıştır. Bu atasözlerinin açıklamasında sağıltma uygulamaları, ilaçlar, tıbbi tavsiyeler, şifalı bitkilerin yararları gibi pek çok konuda bilgi verilmiştir. Tedavi amaçlı kullanılan unsurların yaşadıkları coğrafyanın koşullarına göre ulaşılabilir bitki ve hayvansal ürünler olduğu görülmüştür. Atasözleri içerisinde Özbek halkının sadece sağıltma uygulamaları değil sağıltıcı kişiler olarak kimlere başvurduğu ve bu kişilerin ne gibi tedavi uyguladıkları hakkında da çeşitli bilgilere yer verilmiştir. Kimi atasözlerinin açıklamalarında ise atasözlerinin çıkış noktasını oluşturan, kadim zamanlardan beri var olan efsaneler ve dinsel inanışlara ait anlatılar, Özbek halkının gelenek, görenekleri ile ilgili bilgiler de saptanmıştır. Bu noktadan hareketle Özbek Türklerinin sosyal, siyasi, kültürel birikimlerini yansıtan atasözlerinin halk hekimliği açısından da zengin bir birikime sahip olduğu, bu zenginliğin halk bilimi alanında yapılacak çeşitli çalışmalara kaynak teşkil edebilecek potansiyele sahip olduğu sonucuna varılabilir.

### **Kaynakça**

- Ashirov, Adhamjon (2007). *O'zbek Xalqining Qadimiy E'tiqod va Marosimlari*. Toshkent: Alisher Navoiy Nomidagi O'zbekiston Milliy Kutupxonasi Nashriyoti.
- Çobanoğlu, Özkul (2004). *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Güzel, Abdurrahman ve Torun, Ali (2003). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları.



- Hazar, Mehmet (2002). “Özbek Halk Makal-Matalları (Atasözleri)”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 14: 311-318.
- Imamova, Holida (2010). “Özbek Türkçesi ve Türkiye Türkçesi Atasözlerinde Nezaketin Yansıması”. *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 1(7): 289-299.
- Karatay, Gülnaz (2009). “Kars İli I. No’lu Sağlık Ocağı Bölgesinde Yaşayan Kadınların Sağlıkla İlgili Bazı Acil Durumlarda Başvurdukları Uygulamaların Belirlenmesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi*, 1(1): 3-16.
- O‘zbek Tilining Izohli Lug‘ati* (2006-2008). Toshkent: O‘zbekiston Milliy Entsiklopediyasi, Davlat Ilmiy Nashriyoti.
- Öz, Aynur (2000). “Hayvanlarla İlgili Özbek Atasözleri”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 9: 114-159.
- Shomaqsudov, S. H. ve Shorahmedov, S. H. (1990). *Hikmatnoma: O‘zbek Maqollarining Izohli Lug‘ati*. Toshkent: O‘zbek Sovet Ensiklopediyasi Bosh Redaksiyasi.
- Yolcu, Mehmet Ali (2021). “Halk Hekimliği, Etnografya ve Çocuk”. *O Piti Piti Karamela Sepeti: Çocuk Folkloru Kitabı*. Ed. Nursel Uyaniker ve Berna Ayaz. Çanakkale: Paradigma Akademi, 227-239.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

**Etik Kurul Belgesi:** Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

**Çıkar Çatışması Beyanı:** Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

*The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:*

**Ethics Committee Approval:** *Ethics committee approval is not required for this study.*

**Declaration of Conflicting Interests:** *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.*



## YAZAR REHBERİ

Kültür Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilecek çalışmaların aşağıdaki işlem basamaklarını izlemeleri gerekmektedir:

1. Dergiye yayınlanmak üzere çalışma gönderilmesi için sorumlu yazar tarafından TÜBİTAK Dergipark sistemine şahsi üyelik kaydı yapılması gerekmektedir. Dergipark sistemine kayıt olmak için <https://dergipark.org.tr/tr/login> linkinden açılan pencere-lere kişisel bilgilerinizi girerek kullanıcı adınız ve şifrenizi oluşturabilirsiniz.
2. Dergipark sistemine kaydın ardından yazarlar Kültür Araştırmaları Dergisi'nin makale gönderi paneline <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder> linkinden ulaşarak makalelerini ve dosyalarını yükleyip süreci başlatırlar.
3. Kültür Araştırmaları Dergisi “yayın etiği”, “araştırma etiği” ve “yasal/özel izin belgesi alınması” ile ilgili uluslararası standartlara ve kurallara uygun yayın anlayışını benimsemiştir. Bu bakımdan çalışmaların sisteme yüklenmesi aşamasında etik kurul belgesi gerektiren çalışmalarla ilgili olarak “Etik Kurul Belgesi” de ek dosyalar olarak sisteme yüklenmelidir. Etik kurul belgesi gerektiren çalışmalar için derginin sitesinde yer alan “Etik İlkeler ve Yayın Politikası”na bakınız.
4. Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve bu hususun belirtilmesi; kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi gerekmektedir.
5. Makalelerin Kültür Araştırmaları Dergisi'ne gönderilmesi, yayımı için başvuru olarak kabul edilir. Yayın için kabul edilen makalelerin yazarları, çalışmalarının telif haklarından feragat etmiş kabul edilirler. Telif Hakkı Devir Formu derginin sitesinde ilgili bağlantıda yer almaktadır. Yayın kabulü kararından sonra yazarlar, bu formun imzalı-taranmış editörlüğe göndermekle mükelleftirler.
6. Dergimize makale gönderen yazarların ayrıca orcid.org adresinden ücretsiz üyelik yaparak temin edecekleri ORCID kimlik numaralarını makale metinleri ile birlikte editörlüğe iletmeleri gerekmektedir.
7. Çok yazarlı makalelerin sonunda; araştırmacıların katkı oranı beyanı; ayrıca her makale için (varsa) destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. Yayın kabulü kararından sonra form doldurup imzalanarak ek dosya şeklinde editörlüğümüze gönderilmelidir.
8. Dergimizin yayın sürecindeki tüm editöryel iş ve işlemler, çift kör hakemlik değerlendirmeleri ve yayın aşamaları internet tabanlı şifre korumalı TÜBİTAK Dergipark sistemi üzerinden yürütülmekte; bu da yazarlara, hakemlere ve editörlere hızlı erişim imkânı vermektedir. Bu bakımdan sisteme yüklenmiş olan çalışmalarınızın tüm aşamalarını Dergipark üzerinden oluşturmuş olduğunuz kullanıcı adı ve şifrenizle gireceğiniz “Kullanıcı Paneli”nden takip edebilirsiniz.

Yazınız aşağıdaki **yazım kurallarına** uygun biçimde olmalıdır:

**Başlık:** Türkçe başlık koyu ve büyük harflerle 12 punto, ortalanmış şekilde; İngilizce başlık ise Türkçe başlığın hemen altında, normal, sadece ilk harfleri büyük, 11 punto ve ortalanmış şekilde olmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 12 kelime olmalıdır.

**Yazar adı:** Yazar adı ve soyadı sağa yaslı, koyu 11 punto olmalıdır. Yazarların unvanı, görev yaptıkları kurum ve eposta adresleri \* işaretiyle dipnotta verilmelidir. Hakem sürecinde bu isim kaldırılarak yazı isimsiz bir biçimde hakemlere gönderilir.

**Öz:** Makalenin başlığından sonra en az 150 en fazla 250 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce öz (abstract), 5 kelimelik Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler 11 punto olarak yazılmalıdır. Öz, çalışmanın kapsamı, amacı, yöntemi, etkileri ve sonuçları hakkında fikir verici mahiyette olmalıdır.

**Sayfa düzeni:** Yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

**Kâğıt Boyutu:** A4 (21-29,7 cm)

**Kenar Boşlukları:** Tüm kenar boşlukları 2,5 cm.

**Yazı tipi:** Times New Roman

**Yazı tipi stili:** Normal

**Boyutu (normal metin):** 12

**Boyutu (dipnot metni) :** 10

**Paragraf Aralığı:** Önce 0 nk, sonra 6 nk

**Satır Aralığı:** Tek (1)

**Bölüm başlıkları:** Alt başlıkların hepsi ilk harfleri büyük olacak şekilde ve koyu olmalıdır. Numaralandırma tercih edilirse “Giriş” ve “Sonuç” bölümüne numara verilmemelidir.

**Tablo ve şekiller:** Tablo veya şekillerin numarası ve adları tablo veya şeklin hemen altında olmalıdır.

**Hacim:** Makale, ekler dâhil olmak üzere en fazla 10.000 sözcük olmalıdır.

**Diğer hususlar:** Özel bir yazı tipi (font) kullanılmış yazılarda, kullanılan yazı tipi de, yazıyla birlikte gönderilmelidir. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Yazım ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun Yazım Kılavuzu esas alınmalıdır. Yazıların kaynakçalarında Latin alfabe dışında başka bir alfabe karakterleri kullanılmamalıdır.

### **Kaynakların Düzenlenmesi**

#### **a. Metin içi gönderme**

Metin içinde kaynak gösterimi aşağıdaki şekillerde yapılmalıdır. Metinde uygun yerde parantez açılarak, yazar(lar)ın soyadı, yayın tarihi ve alıntılanan sayfa numarası belirtilir.

**Örnek:** (Köprülü, 1966: 71-76).

Aynı kaynaklara metinde tekrar gönderme yapılırsa yine aynı yöntem uygulanır; age., agm. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır.

Alıntılanan yazarın adı, metinde geçiyorsa, parantez içinde yazarın adını tekrar etmeye gerek yoktur.

Örnek: Boratav (1984: 11), bu rivayetlerin 34 tane olduğunu belirtir.

Gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise, her iki yazarın da soyadları kullanılmalıdır.

Örnek: (Aça ve Yolcu, 2017: 72)

Yazarlar ikiden fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” (ve diğerleri) ibaresi kullanılmalıdır.

Örnek: (Lvova vd., 2013: 194)

Gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, göndermeler noktalı virgülle ayrılmalıdır.

Örnek: (Kaya, 2000: 180; Artun, 2004: 86)

Metin içinde yer alması uygun görülmeyen açıklamalar için sayfa altı dipnot yöntemi kullanılmalı ve bu notlar metin içinde 1, 2, 3 şeklinde sıralanmalıdır.

Metinde arşiv belgelerinden yararlanılmış ise bu belgelere göndermeler (Belge-1) veya (Arşiv-1) şeklinde sırayla belirtilmeli ve kaynakçada ilgili ibarenin karşısına arşiv belge bilgileri yazılmalıdır.

Metin içinde sözlü kaynaklardan alınan bilgilere yer verilmiş ise göndermeler “Kaynak Kişi” anlamına gelecek şekilde (KK-1) şeklinde belirtilmeli, çalışmanın kaynaklar kısmında “Sözlü Kaynaklar” alt başlığı altında her bir kaynak kişinin bilgisi metin içinde yapılan gönderme kodu ile uyumu şekilde belirtilmelidir.

Metin içinde internet kaynaklarından alınan bilgilere yer verilmiş ise göndermeler (URL-1, URL-2...) şeklinde belirtilmeli, çalışmanın kaynaklar kısmında (tercihen “Elektronik Kaynaklar” alt başlığı altında) her bir alıntı uzantısı metin içinde yapılan gönderme kodu ile uyumu şekilde belirtilmelidir.

Metinde vurgular tırnak içinde, eser isimleri italik olarak gösterilmelidir. Beş satırdan fazla alıntılar, tırnak işareti kullanılmadan blok şeklinde 1 cm. içeriden başlatılmalıdır.

#### b. Kaynakçanın düzenlenmesi

Kaynakçada sadece yazıda gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralama izlenmelidir. Bir yazarın birden çok çalışması kaynakçada yer alacaksa yayın tarihine göre eskiden yeniye doğru bir sıralama yapılmalıdır. Aynı yılda yapılan çalışmalar için “a, b, c...” ibareleri kullanılmalı ve bunlar metin içinde yapılan göndermelerde de aynı olmalıdır.

Kitap:

Köprülü, Mehmet Fuat (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ergun, Metin ve Aça, Mehmet (2005). *Tıva Kahramanlık Destanları -1*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Aça, Mehmet vd. (2009). *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*. İstanbul: Kriter Yayınları.

Çeviri Kitap:

Sartre, Jean-Paul (1967). *Edebiyat Nedir*. Çev. Bertan Onaran. İstanbul: De Yayınevi.

Kitap Bölümü:

Skocpol, Theda (2014). “Sosyolojinin Tarihsel İmgelemi”. Çev. Ahmet Fethi. *Tarihsel Sosyoloji: Bloch’tan Wallerstein’e Görüşler ve Yöntemler*. Ed. Theda Skocpol. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1-24.

Makale:

Grochowski, Mirosław (1997). “Poland under Transition and Its New Geography”. *Canadian Slavonic Papers*, 39(1): 1-26.

Tez:

Yolcu, Mehmet Ali (2011). *Balıkesir’den Derlenen Maniler Üzerinde Bir Araştırma*. Doktora Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bildiri:

Yolcu, Mehmet Ali (2018). “Bacılar ve Kardeşler: Toplumsal Yapı ve Söylem Açısından Alevi Ataerkilliği”. *Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu (Çanak-kale, 8-10 Kasım 2018)*. İstanbul: Motif Vakfı Yayınları, 66-69.

İnternet Kaynakları:

URL-1: “Social Groups”. <http://www.sociologyguide.com/groups.php> (Erişim: 10.06.2014)

Arşiv Kaynakları:

Belge-1/Arşiv-1: BOA-Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA, DH.EUM.EMN, no: 3, 19.Ş.1330); BCA: Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA, 1927)

Sözlü Kaynaklar:

KK-1: Mustafa Dinç, 1982 doğumlu, ilkokul mezunu, esnaf, İstanbul. (Görüşme: 12.06.2014).

---

*Etik İlkeler ve Yayın Politikası*

*Açık Erişim ve Lisans Politikaları*

*Telif Hakları Politikası*

*Yayın Değerlendirme Süreci hakkında bilgi almak için*

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder> sitesine bakınız.

