

Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi

HAZİRAN 2024 CİLT 4 SAYI 1



KAPADOKYA
ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI



Sunuş

Yusuf Gök Kaplan 1

Araştırma Makalesi

Uygur Halk Destanlarında Kut Algısı Üzerine

Funda Aydın4

Kelile ve Dimne’de Karşılgusallık

Serap Bozkurt Güvenek 18

İstanbul’da Yaşayan Musevilerin Defin ve Matem Süreçlerinin Etnografik Analizi

Mehmet Savaş Kurubacak..... 40

Anlam ile Mana Arasındaki Farkın Felsefi Açıdan Temellendirilmesi

Ayhan Özdil..... 60

Kitap Tanıtımı

Erkeğin İnkılabı: 100. Yılında Cumhuriyet’i ve Romanı Erkek(lik) Üzerinden Okumak (1923-1938)

Duran Can Gazioğlu77



ISSN: 2791-8831

<https://kundergisi.kapadokya.edu.tr/>

Kün: Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi, edebiyat ve kültür üzerine nitelikli bilimsel yazılar yayımlamayı ve yenilikçi tartışmaların adresi olmayı hedefleyen, dijital, açık erişimli, hakemli, çift dilli, uluslararası bir yayındır. *Kün*, önceliğini Türk edebiyatı ve kültürünü konu edinen yazılara vererek, bu alanlarda çalışan yerli ve yabancı araştırmacıların bir araya gelip düşünce üretebilecekleri uluslararası bir platform oluşturmayı hedefler. Bununla birlikte, derginin sayfaları, edebiyat ve kültürle ilgili kuramsal, disiplinler arası veya karşılaştırmalı her konuda araştırmaya açıktır. İngilizce ve Türkçe yazı kabul eden dergi, Yaz (Haziran) ve Kış (Aralık) sayıları olmak üzere yılda iki kez yayımlanır. Ayrıca, her yıl bir özel sayı çıkarılması planlanmaktadır. *Kün*'ün kapsamında özgün bilimsel makaleler, derlemeler, eleştirel denemeler; makale çevirileri, yayın, yapıt ve gösterim incelemeleri yer almaktadır.

Dergi Sahibi

Funda Firuz Aktan

Baş Editör

Yusuf Gökkaplan (Kapadokya Üniversitesi, Türkiye)

Yardımcı Editör

Duran Can Gazioğlu (Kapadokya Üniversitesi, Türkiye)

İngilizce ve Çeviri Editörü

Sinan Akıllı (Kapadokya Üniversitesi, Türkiye)

Kitap Tanıtımı Editörü

Duygu Oylubaş Katfar (Kapadokya Üniversitesi, Türkiye)

Yayın Kurulu

Çiğdem Akyüz Öztokmak (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Melike Somuncu (Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi)
Neval Karanfil (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Sevilay Çınar (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Pelin Seçkin (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Timur Davletov (Türksoy, Ankara)

Danışma Kurulu

Hülya Argunşah (Erciyes Üniversitesi)
Mustafa Argunşah (Erciyes Üniversitesi)
Bahtiyar Aslan (Bandırma On Yedi Eylül Üniversitesi)
Hatice Aynur (Tokyo Yabancı Diller Üniversitesi Asya ve Afrika Dilleri Araştırma Enstitüsü)
Serpil Bağcı (Hacettepe Üniversitesi)
Ömür Ceylan (Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Dilek Cindoğlu (Kadir Has Üniversitesi)
Robert Dankoff (Chicago Üniversitesi, ABD, emeritus)
Abdülkadir Emeksiz (İstanbul Üniversitesi)
Gonca Gökalg Alpaslan (Hacettepe Üniversitesi)
Cemal Kafadar (Harvard Üniversitesi, ABD)
Ramazan Korkmaz (Maltepe Üniversitesi)
Öcal Oğuz (UNESCO Türkiye Millî Komisyonu, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Nevzat Özkan (Erciyes Üniversitesi)
Nuri Sağlam (İstanbul Üniversitesi)
Mehmet Samsakçı (İstanbul Üniversitesi)
Haşim Şahin (Sakarya Üniversitesi)
İbrahim Tüzer (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Redaktör

Özge Eker Kavalçalan (Kapadokya Üniversitesi)



Cilt 4 / Sayı 1 / Yaz 2024

Sunuş



Yusuf Gökkaplan

Kapadokya Üniversitesi

ORCID: 0000-0001-6515-4762

yusuf.gokkaplan@kapadokya.edu.tr

Gökkaplan, Yusuf. "Sunuş". *KÜN: Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 4.1 (Yaz 2024): 1-3.

Bu çalışma Creative Commons Attribution 4.0 International License ile lisanslanmıştır.



Sunuş

Yusuf Gökkaplan

Değerli Okurlar,

Kün: Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi' nin yedinci sayısı ile karşınızdayız. Her geçen gün ilgi ile takip edilen, nitelikli çalışmalara yer veren, hedeflediğimiz alanlara katkı sağlayan bir dergi olarak emin adımlarla yürüyoruz. Yine titizlikle hazırlanmış çalışmalara yer vererek ve dikkatli bir hazırlık sürecinden geçirdiğimiz bu sayıyı, planladığımız takvim içerisinde yayımlayabilmenin gayretini gösterdik. Bunu başarabilmekten dolayı kıvanç duyuyoruz.

Beşinci sayımızdan itibaren uluslararası bir alan indeksi olan MLA (Modern Language Association)'da indeksleniyoruz. Bu sayımızdan sonra dergimizin DOAJ ve TR Dizin gibi önemli indekslere de eklenebilmesi için aynı çaba ve özveri ile hazırlanacağız.

Yedinci sayımızın ilk yazısında, Funda Aydın Uygur Halk Destanlarında "Kut" kavramını ele alıyor. Kut kavramı, İslamiyet öncesinden sonrasına kadar kültür, toplum ve siyaset merkezli bakış açıları ile ele alınıyor ve nesnelere üzerinden kut aktarımları ifade ediliyor.

Bu sayının ikinci yazısında Serap Bozkurt Güvenek, Dünya edebiyatı için önemli bir eser olan Kelile ve Dimne'yi karşıolgusallık kuramı çerçevesinde ele alıyor. Karşıolgusallık çerçevesinde ele alınan sözcükler detaylandırılarak okuyuculara aktarılıyor. Bu çalışma, kadim eserlerimizin yenilikçi bir bakış açısı ile değerlendirilerek yeni bulgular ortaya konulması için örnek bir çalışma olarak da dikkat çekiyor.

Mehmet Savaş Kurubacak, İstanbul'da yaşayan Musevilerin defin ve matem süreçlerini etnografik analizle değerlendiriyor. İstanbul'daki Musevilerin toplum ve kültür etkisi ile yaşadığı değişimler sahadan derlenen verilerle ve gözlemlerle okuyucuya aktarılıyor. Böylece İstanbul'da yaşayan Museviler için de daha sonra kullanılacak bir hafıza oluşturuluyor.

Ayhan Özdil, anlam ile mana arasındaki kavramsal ve anlamsal farkı felsefi temellere dayandırarak izah ediyor. Özdil, sözcük göstergesine tekabül eden anlamın şeyler ve kavramlarla, cümle göstergesine tekabül eden mananın ise olaylar ve yargılarla ilişkili olduğunu ifade ediyor ve anlam ile mana arasındaki ayrımı disiplinler arası bir bakış açısıyla ontoloji, epistemoloji ve semiyolojinin temel mefhumlarıyla ilişkilendirilerek inceliyor.

Bu sayının kitap tanıtımında Duran Can Gazioğlu, Bülent Sayak tarafında yazılan "Erkeğin İnkılabı: 100. Yılında Cumhuriyet'i ve Romanı Erkek(lik) Üzerinden Okumak (1923-

1938)“ adlı kitabını inceleyerek siz kıymetli okurlarımıza tanıttı. 2023 yılında okuru ile buluşan bu eserde ele alındığı tarihsel dönemin iktidar tezahürleri ve sosyopolitik panoraması arasındaki ilişki, edebiyatın iktidarın kendisini meşrulaştırma ve kurumsallaştırma amaçlarını sağlayan bir araç olarak değerlendiriliyor. Erken Cumhuriyet Dönemi Türk romanına yansıyan erkeklik temsillerini söylem çözümlemesine tabi tutan ve toplumsal cinsiyet eleştirisi, tarih, sosyoloji ve siyaset gibi disiplinlerden yararlanarak söz konusu kavramın anlaşılmasına odaklanılıyor. Gazioğlu, söz konusu eserin ana hatlarını ve çarpıcı yanlarını değerlendiriyor.

Kün’ün bu sayısı, dördüncü yılının da habercisi oluyor. *Kün*, siz kıymetli okurlarının da desteğiyle bilime olan özgün katkılarını kararlılıkla sürdürmeyi hedefliyor. Dergimizin nitelik ve nicelik açısından kültür, edebiyat, dil, sanat tarihi, medya ve iletişim çalışmalarına anlamlı katkıları olan bilimsel bir yayın olarak varlığını sürdürmesi en büyük gayemizdir.

Yusuf Gökkaplan



Cilt 4 / Sayı 1 / Yaz 2024

Araştırma Makalesi

Uygur Halk Destanlarında Kut Algısı Üzerine

Funda Aydın

Doktor

ORCID: 0009-0006-8461-7551

fundaaydin93@hotmail.com

Aydın, Funda. "Uygur Halk Destanlarında Kut Algısı Üzerine". *Kün: Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 4.1 (Yaz 2024): 4-17. DOI: <https://doi.org/10.54281/kundergisi.2024.42>.

Geliş Tarihi: 10.04.2024 / Kabul Tarihi: 20.05.2024 / Yayınlanma Tarihi: 30.06.2024

Bu çalışma Creative Commons Attribution 4.0 International License ile lisanslanmıştır.



Uygur Halk Destanlarında Kut Algısı Üzerine

Funda Aydın

Özet

Destanlar, kültürel belleğin bir yansımasıdır. Halkın şuurunu yansıtan, onların istediği ve beklediği ölçüde hareket eden, ortak değerleri bünyesinde toplayan kahramanlar ile anlam kazanırlar. Toplumun sesi olma görevini üstlenen bu ideal kahramanlar bilhassa kutu, kutsal ve manevi değerleri üzerinde taşımalarıyla dikkat çekerler. Bu değerler Türk inanç sistemlerinde önceleri Gök Tanrı ile alakalı olarak karşımıza çıkmıştır. Gök Tanrı kutun kaynağıdır. Talihi, bahtı, saadeti, gücü temsil eden kut kavramı önceleri Tanrı tarafından doğrudan yeryüzündeki temsilcisi kabul edilen hanlara, hakanlara verilmiştir. Böylelikle iktidarı elinde tutan hakan, toplum üzerinde hâkimiyeti elde etmiştir. Ancak siyasi devamlılığı ve töreyi devam ettiremeyen hükümdarların kutu Tanrı tarafından geri alınmakta ve kutsallık kalkmaktadır. Dolayısıyla kutu elde etme kadar kutun devamlılığını sağlayabilmek de önemlidir. Türkler zamanla değiştirdikleri sosyokültürel hayat ve inanç tarzları ile kut kavramını farklı yapılarla devam ettirmiştir. İslamiyet ile birlikte bu kavram dolaylı yollarla aktarılmıştır. Bu süreçten itibaren aktarma eyleminde kutlu kabul edilen insanların başında peygamberler ve din uluları yer almıştır. Söz konusu kişiler Tanrı ile toplumun sözcüsü olan ideal tipler arasındaki iletişimi sağlayan, kutu aktaran aracı konumunda olmuşlardır. Bu aktarıcılar kut aktarma sürecinde asa, bakış/nazar, el verme, elbise, kan/ soy, nefes, nur, toprak, tükürük, rüya gibi kavramlardan yararlanmışlardır. Geçmişten günümüze sosyal ve beşerî açıdan zorluklar yaşayan Uygur Türkleri için de kut ve manevi değerler büyük önem taşımıştır. Bu doğrultuda halkın hafızasına kazanacak destan kahramanları yaratılmıştır. Halkın sözcüsü olan bu ideal Uygur kahramanlarına özellikle din lideri olan peygamberler başta olmak üzere din uluları ile ilişkilendirilerek kut verilmesi dikkat çekmiştir. Bu çalışmada Abdurrahman Han, Göroğlu, Yusuf ile Züleyha ve Şah Adilhan destanları esas alınmıştır. Dinî ve mistik unsurların yoğun olarak kullanılması mevcut destanların tercih edilmesinde etkili olmuştur. Abdurrahman Han, Göroğlu, Yusuf ile Züleyha destanlarından hareketle ideal kahramanlara kut verilme nedenleri, kutun aktarılma şekilleri tespit edilmeye çalışılmış ve elbise, kan, mühür, nazar/bakış, rüya gibi unsurlarla destan kahramanlarına kut aktarıldığı görülmüştür. Ayrıca Şah Adilhan destanından hareketle de kut kaybına sebep olan durumların tespiti üzerinde durulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Uygur Türkleri, Uygur halk destanları, kut, destan, peygamber.

Abstract

On the Perception of Kut in Uyghur Folk Epics

Epics reflect cultural memory. They gain meaning with heroes who reflect the consciousness of the people, act as they want and expect, and embody common values. These ideal heroes, who undertake the duty of being the voice of the society, draw attention especially with the term kut, sacred and spiritual values they carry. These values first appeared in Turkish belief systems related to the God. God is the source of

the term kut. The concept of kut, which represents luck, luck, happiness and power, was previously given by God to the khans and khans, who were accepted as their direct representatives on earth. Thus, the khan who held the power gained dominance over the society. However, those rulers who cannot maintain political continuity and customs are taken back by God and their sanctity is abolished. Therefore, ensuring its continuity is as important as obtaining the term kut. Turks have continued the concept of kut in different structures with their socio-cultural life and belief styles that have changed over time. With Islam, this concept was transferred indirectly. Since this process, prophets and religious leaders have been among the most sacred people in the act of transmission. The people in question became intermediaries, providing communication between God and the ideal types who the spokespeople of society are.

These transmitters used concepts such as staff, gaze/evil eye, giving hand, dress, blood/lineage, breath, light, soil, saliva, dream in the process of transmitting the kut. Holy and spiritual values have been of great importance for the Uyghur Turks, who have experienced social and human difficulties from past to present. In this direction, epic heroes were created to be engraved in the people's memory. It is noteworthy that these ideal Uyghur heroes, who are the spokespeople of the people, are celebrated by associating them with religious leaders, especially the prophets, who are religious leaders. In this study, the epics of Abdurrahman Han, Göroğlu, Yusuf and Züleyha and Şah Adilhan were taken as basis. The intense use of religious and mystical elements was effective in the preference of existing epics. Based on the epics of Abdurrahman Han, Göroğlu, Yusuf and Züleyha, the reasons why ideal heroes were given kut and the ways in which the kut was transferred were tried to be determined and it was seen that kut was transferred to the epic heroes with elements such as clothes, blood, seal, evil eye/gaze and dreams. In addition, based on the Şah Adilhan epic, the focus was on identifying the situations that caused the loss of the kut.

Keywords: Uyghur Turks, Uyghur folk epics, kut, epic, Prophet.

Giriş

Türkler tarih boyunca tabiattaki varlıkların birer ruhu olduğuna inanmıştır. Bu ruh, can ile anlam kazanmaktadır. Sıradan bir canlının diğerlerinden ayrılması için de “kut” kavramı ön plana çıkmaktadır. Altay ve Yakut Türkleri ruh ve can kavramını tin, süne ve kut kelimeleri ile karşılamaktadır. Tin, bütün canlılarda; süne, sadece insanlarda; kut ise, canlı cansız her şerde bulunabilir ve bulunduğu şeye kutsallık kazandırır (Ersoy 87). Bu sebeple kut kavramı uğur, devlet, baht, talih, saadet anlamlarına gelecek şekilde kullanılır ve kutun kaynağı olarak Tanrı gösterilir (Çetin 32). Tanrı, yeryüzünde bir yansıması olarak kendini hatırlatmasını istediği varlıklara “kut” vermiştir. Bunlar özellikle hakan ya da beylerdir ki söz konusu kişiler Tanrı tarafından Türk töresini, siyasi iktidarı sürdürmeleri için kut alan kişilerdir. Kut, iktidar için elzendir ve Tanrı vergisidir. Türkler en eski zamanlardan beri devletin başına geçecek kişide mutlak surette olması gereken hususların başında kutu saymıştır. Bu durum bilinen ilk yazılı belgelerimiz Orhun abidelerinden itibaren karşımıza çıkar. Bilge Kağan'ın “Tanrı irade ettiği için tahta oturdum, dört yandaki milletleri nizama soktum” (Kafesoğlu 237) ifadesi siyasi gücün Tanrı'nın sayesinde ve verdiği kut ile gerçekleştiğine açık bir işarettir. Kutu elde eden ve güce sahip olan ancak siyasi devamlılığı sağlayamayan, töreye uygun davranamayan, zaaf gösteren hükümdarların kutu Tanrı tarafından geri alınmaktadır. Böylece ideal tip üzerindeki kutsallık kalkmaktadır.

İslamiyet öncesi dönemde kut kavramı Gök Tanrı tarafından hükümdarlara doğrudan verilirken Türklerin değiştirdiği sosyokültürel hayat ve inanç tarzları ile farklı yapılar da devam etmiştir. İslamiyet ile yelpazesini genişleten kut kavramı doğrudan Tanrı yerine

Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri olan kutlu insanlar tarafından dolaylı yollarla verilmeye başlanmıştır. Bu kutlu insanların başında peygamberler ve din uluları yer almaktadır. Söz konusu kişiler toplumun sözcüsü olan ideal tiplere Tanrı ile kişi arasında kutu ulaştırıcı bir aracı konumundadır. Ayrıca bu kişiler Türk kültür hayatına inancın işlenmesini de sağlamaktadır.

İslamiyet, hicri üçüncü asır içinde Doğu Türkistanlılar tarafından da kabul edilmiş ancak tam olarak 14. yüzyılda Kansu bölgesinde yayılarak Budist Uygurlarca benimsenmiştir. Yeni dinin öğrenilmesi, halk arasında yaygınlaşması için büyük çabalar sarf edilmiştir (Aydar 142-144). Zamanla Doğu Türkistan halkı ehl-i sünnete bağlanmış, Hz. Ali, oğulları Hz. Hasan ve Hüseyin ile on iki imama büyük hürmet göstermişlerdir. Rivayet göre Cafer-i Sâdık'ın on iki bin imam ile Doğu Türkistan'a gelerek kâfirlerin elinden yurdu kurtardığına inanmışlardır. 1482 yılında yurdu Moğolların elinden kurtaran Hocalar da soylarını on iki imama dolayısıyla Hz. Muhammed'e dayandırmış ve şecerelerini buna göre düzenlemişlerdir. (Özkan 85). Öyle ki Uygur Türkleri zikredilen dinî şahısları sosyal hayatlarında ve edebî eserlerde mukaddes yerlere oturtmuşlardır. Böylelikle İslam'a dair derin bilgisi bulunmayan Uygur Türklerine din hakkında açıklayıcı ve öğretici olmak amaçlanmıştır. Özellikle uluslaşmanın temellerinden sayılan, geçmişle gelecek arasında köprü kuran destanlar bu hususta başlıca ürünlerden sayılmıştır. Destanların milletlerin inançlarını, dinlerini, coğrafyalarını, duygu ve düşüncelerini içeren önemli edebî türlerinden biri olma özelliği bu durumda etkili olmuştur. Özellikle içerisinde halkın hissi ve sesi olma kudretine sahip tipleri barındırması verilmesi istenen mesajların destana kolayca işlenmesine olanak sağlamıştır. Tipler genellikle İslam uluları ile ilişkilendirilmiş ve bunların Tanrı kutuna sahip olduğu düşüncesiyle hareket edilmiştir.

Türk toplumları Gök Tanrı'yı kutun kaynağı olarak kabul etmiştir. Gök Tanrı'daki bu kutsal gücün onun yeryüzündeki temsilcisi olan seçilmiş kişilere/ varlıklara verildiğine inanmıştır. Bu kişilere kut; kan/soy, kalp veya kemik üzerinden sunulmaktadır (Roux 136). Özellikle kan/soy vasıtasıyla dinî ve mistik güçler verilen kişilerin başında peygamberlerin ve din ulularının geldiği görülmektedir. Ayrıca söz konusu kişiler tarafından da toplum adına hareket eden, kurtarıcı rolünü üstlenen kişilere dolaylı yollarla kut aktarılmaktadır. Türk dünyasında olduğu gibi Uygur Türklerinin destanlarında da kahramanların farklı şekillerde Tanrı kutu aldıkları görülmektedir. Kutun elde edilmesi kadar devamlılığının sağlanması da önemlidir ancak kimi kahramanların kutu kaybedişleri de dikkat çekmektedir.

Kahramanların kutu elde etme yahut kaybetme şekilleri ve süreçleri destan metinleri üzerinden ileriletildiği için çalışmada metin merkezli inceleme yöntemine başvurulmuştur. Ayrıca anlatılardaki benzerliklerin ve farklılıkların ortaya koyulabilmesi amacıyla karşılaştırmalı inceleme yönteminden de yararlanılmıştır. Bu doğrultuda Uygur Türklerinin destanlarından hareketle kut kazanma ve kaybetme süreçleri iki temel başlıkta ele alınmıştır.

Kut Kazanma

Türk dünyası anlatılarında ideal kahramanların kut kazanma yolları farklılık göstermektedir. Kut kimi zaman doğrudan Tanrı tarafından verilirken kimi zaman Tanrı'nın himayesindeki seçilmiş kişiler vasıtasıyla dolaylı olarak verilmektedir. Bu aktarımlar Türk inanç sisteminde ve destanlarında nur, bade, kan, bakış, el verme, tükürük, nefes, toprak/kum, rüya, asa gibi araç gereçlerle gerçekleştirilmektedir (Çeribaş 1185-1206). Uygur halk destanlarında ise kutun elbise, kan, mühür, nazar/bakış, rüya gibi unsurlarla destan kahramanlarına aktarıldığı görülmektedir:

Elbise: Gömlek ve Kemer

Giyim ve kuşam temelde bedeni örtme, koruma işlevinde kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra kullanılan malzemelere göre sosyokültürel yapı gereği farklı anlamlar kazanmaktadır. Özeldde bireylerin kişiliklerini ve statülerini yansıtırken genelde toplumun değer yargıları hakkında bilgi sunmaktadır. Toplum odaklı bakıldığında halkın inancı, eğilimi ve beklentisi ile uyumlu bir şekilde bireyler benzer kıyafetler giymekte ve kalıp davranışlar sergilemektedir. Özellikle dinî kimliği yansıtan kıyafetler, Şamanistik dönemlerden itibaren toplum nezdinde önem arz etmiş ve insanlar bağlı oldukları inanışa göre giyimlerine dikkat etmiştir.

Şamanlar, ritüelistik törenlerde kendilerine has kıyafetleri olan “manyak”ı giyerler. Bu kıyafet, üzeri belirli hayvanların yahut varlıkların figürlerinin bulunduğu mitik unsurlarla süslenmiş bir tasarımdır. Şamanın bu kıyafetle hayvan dostlarının güçlerini basit biçimde kendi üzerine aldığı düşünülse de aksine şaman, hayvanın kılığına girer ve o hayvanın bedeninde, bilgisinde yeniden dünyaya gelir (Lacobson 104). Böylelikle şamanın giysisindeki bütün süs ve motifler şamana, yeni ve sihirli bir beden vermiş olur (Turan 155).

Türk kültür hayatında ve İslami literatürde de kimliğin sembolü olan giyim ve kuşam unsurları bulunmaktadır: Üniforma, sarık, cübbe, hırka, gömlek, kemer/ bel bağı bunlardan bazılarıdır. Söz konusu kıyafetler sembolleşmiş şekli ile Türk kültür hayatında dinî, siyasi, sosyal ve kültürel açıdan çok çeşitli anlamlar içererek modern anlamda kutla ilişkilendirilebilir. Kut sahibi kişinin kıyafetinin seçilmiş kişiye giydirilmesi yahut kıyafetinden bir parçanın verilmesi hâlinde o kişiye dolaylı yoldan kut aktarımının gerçekleşeceği düşünülmektedir. Peygamberlerin, dervişlerin hırkalarını seçtikleri kişilere giydirmeleri mistik gücün aktarımının en belirgin örneklerindedir.

Uygur halk destanları içerisinde yer alan Yusuf ile Züleyha destanında benzer bir kut aktarımı dikkat çekmektedir. Hz. Yakup oğlu Yusuf’a derin bir sevgi duymaktadır ve gördüğü rüya sonrasında kardeşlerinin onu kıra götürmelerini istememektedir. Ancak Yusuf ağabeyleri ile kırlara gitmek için ısrarcı olur. Buraya kadarki kısım Türk dünyasında sıkça rastlanan Yusuf kıssaları ve destan metinleri ile benzerdir. Ancak dikkat çeken husus giyim kuşam kısmıdır:

Hz. Yakup, Yusuf’u ağabeyleri ile kıra göndermeden önce Hz. İbrahim’den kalma bir nesneyi ve Hz. İshak’tan kalan bir kemeri giydirerek oğlunu yolculuğa hazırlar (Arpacık 136). Hz. Yakup’un babası Hz. İshak, dedesi ise Hz. İbrahim’dir ve nesnelere soy gereği Hz. Yakup’ta toplanmıştır. Taberî Tarihi’nden alınan bilgiye göre Hz. İshak’ın bir kuşağı vardır. Ancak bu kuşak Hz. Yakup tarafından değil halası tarafından Hz. Yusuf’a takılır: Küçüklüğünde Hz. Yusuf’un bakımını üstlenen halası onu babasının yanına göndermemek için bu kuşağı Yusuf’a bağlar ve bir zaman sonra kuşağın kaybolduğunu söyler. O dönemki törelere göre malı çalınan kişi, hırsız ömür boyu yanında tutardı ve kimse buna karşı çıkamazdı (And 155-156). Dolayısıyla yeğenini yanında isteyen hala böyle bir yola başvurmuştur.

Destanda Hz. İshak’tan kalan kemerden bahsedilirken Hz. İbrahim’den kalan şey açık bir şekilde belirtilmemekte ve bir nesne olarak ifade edilmektedir. İslam kıssalarında Hz. İbrahim ile anılan en önemli nesne gömleğidir. Kıssalardan hareketle O. Ş. Gökyay’a göre bu nesne Hz. İbrahim’den Hz. Yusuf’a gelene kadar muskaya dönüşmüştür:

“Nemrud, İbrahim’i çırılçıplak soymuş, ondan sonra ateşe atmıştır. Bunun üzerine Cebrâil Allah’ın buyruğuyla cennetten bir gömlek getirerek ona giydirmiştir. Bu gömlek uçmak ipeğinden, yeşil sündüsten dikilmiştir ve gayet incedir.

İbrahim, ateşten çıktıktan sonra bu gömlek onda kalmış, o ölünce İshak'a, İshak ölünce Yakup'a geçmiştir. Yusuf delikanlı olunca, babası bunu bir muska yaparak, göz değmesin diye, onun boynuna asmıştır. Yusuf bunu hiç çıkarmazmış, kardaşları onu soyup ta kuyuya attıkları zaman bir melek, Cebrâil, gelmiş, muska Yusuf'un boynunda imiş, muskanın içinden gömleği çıkarıp ona giydirmiştir." (Gökyay 1008).

Destanın devamında ağabeylerinin Yusuf'u bir kurdun yediğini anlattıktan sonra kanıt için babaları Yakup'a sundukları nesne bu gömlektir. Söz konusu kemer ve gömlek Tanrı kutuna sahip peygamberlere aittir ve yine kahramanın korunması için sunulmuş olağanüstü kutlu nesne olarak peygamber soylu Yusuf'a verilmiştir.

Kan

Kan yaratılışın ve varoluşun sembolüdür. Doğumu ve ölümü, ruh ve beden ilişkisini bütünleştiren temel maddedir. Öyle ki Alak Sûresi'nin ilk ayetlerinden itibaren insanoğlunun bir parça kan pıhtısından yaratıldığı açıkça zikredilir. Durkheim kanı tekli yapıdan çıkarıp ruh ilişkisi üzerinde durur. Kanın dışarıdan görünen ruhun kendisi olduğunu belirtir (312). Kan ve ruh özdeşliği dikkate alındığında kan aktığında ruh da bedeni terk edecek ve yaşam sonlanacaktır. Dolayısıyla kan; yaşamı, koruyuculuğu, hayatta kalmayı ve gücü temsil etmektedir. Türk destan geleneğinde de kan, bu anlamları karşılayacak şekilde karşımıza çıkar. Özellikle Kırgız destan kahramanlarından Manas (İnan 206) ve Şecere-i Türk'e göre Cengiz Han doğduğunda bir avucunda kan pıhtısı vardır ve Oğuz Kağan doğduğunda ağzı alev gibi kırmızıydı (Bayat 148). Buradaki kırmızı/ al ve kan azametini, gücünü, kuvvetin karşılığıdır. Mitolojide güneşin ve savaş tanrılarının rengi olarak karşılık bulur (Çoruhlu 186; Durbilmez 68). Dolayısıyla söz konusu renk kut inancı doğrultusunda Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi kabul edilen kahramanlara bilinçli bir şekilde verilmiştir demek mümkündür. Bu, ideal kahramanın gelecekte güçlü, cesur ve korkusuz bir savaşçı olacağını işaretidir.

Biyolojik bağın kökeni olması yönüyle de kan, Türk inanç sisteminde soy esasına bağlı kut aktarımı şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Soyun devamlılığı kan yoluyla sağlanmaktadır. Bireyler arası kan bağının varlığı özellikle Türk devlet geleneğinde yönetimi yani siyasi iktidar gücünün aktarımını ön plana çıkarmaktadır. Taht sahibi kutlu gücü kullanarak sağlam bir hanedanlıkla devam etme gayesi gütmektedir. Bu da sadece Tanrı tarafından tahta oturtulduğuna inanılan kişilerin kutlu kişiler olarak kabul edilmesini ve kutun yine aynı kan ile taşınmasını gerekli kılar. Uygur halk anlatılarında bu durum Abdurrahman Han, Yusuf ile Züleyha ve Göroğlu'nda karşımıza çıkmaktadır.

Abdurrahman Han Hoca da kahramanın babası Habibullah Müftü Hacı'dır. Habibullah'ın "hacı, müftü" gibi sıfatlarla zikredilmesi dikkat çekicidir. Hoten'deki asil ailelerden birine mensuptur. Bir asırlık Çin hâkimiyetinin sonlandırılmasına öncülük etmesi sebebiyle ak keçe oturtularak "Hacı Padişah" unvanı verilmiştir (Özkan 22). Destanın çeşitlenmesi olan Hacı hazretleri ve Abdurrahman Han'da ise kahramanın babası Mekke'den dönüşünde görülür (Özkan 165). Kahramanın babasının arınmış halde yurda dönmesi dikkat çekicidir. Bu esnada eline bir mektup ulaşır ve cihat bayrağının açılması istenir. Bu durum kahramanın babasının seçilmiş kişi olduğunu göstermektedir. Arkaik metinlerdeki ideal kahramanın soyluluğu ve kutlu oluşu ile birebir örtüşen bir soyluluktan söz edilmese de dönemin ideal kahraman algısı ile değerlendirildiğinde Abdurrahman Han, kan bağı ile soyluluğu ve kutu bünyesinde taşıyarak Çin ile mücadele eden bir kahramandır denilebilir (Aydın 220). Ayrıca Hoten'in Çin hâkimiyetinden kurtarılmasında önemli adımlar atan

oğluna babası tarafından “Abdurrahman Han” isminin verilmiş olması da önemlidir. “Allah’ın kulu” anlamına karşılık gelen “Abdurrahman” adı, kahramanın Hak yolunda yurdu kurtarmak için cihat bayrağını açan kutlu kişi olması ile ilişkilendirilebilir.

Göroğlu destanında da kahramanın asil bir soya mensup olması durumu geçerlidir: Çembil şehrini Ehmed Had adlı bir padişah yönetir. Şahın emri civardaki kırk şaha geçer. Yanında Ay Han, Kün Han, Bülbül Han, Çingizhan ve Esen Han vardır. Ehmed Han’ın Zulper Ayım adlı bir de kız kardeşi vardır. Bir gün has bahçesinde oturan Zulper Ayım, Hz. Ali’nin nazarı ile hamile kalır (Mehmet 19). Dolayısıyla Göroğlu, padişah soylu annenin yani Zulper Ayım’ın ve peygamber soyundan gelen Hz. Ali gibi kutlu bir babanın oğlu olarak dünyaya gelir. Bu durum kutlu kana sahip Göroğlu’nun Hak tarafından kendisine yenilmezlik verilmesini getirmektedir.

Annesinin ölümünden sonra Göroğlu’nu han soylu dayısı Çembil şahı Ehmed Han yetiştirmektedir. Destanda Ehmed Han’ın yanındaki kişiler Ay Han, Kün Han ve Çingiz Han şeklinde sıralanmıştır. Ay Han ve Kün Han isimleri Oğuz Kağan’ın oğullarını hatırlatmaktadır. Bu isimler, Oğuz Kağan’ın cihan hâkimiyeti göz önüne alındığında bu uğurda savaş veren Göroğlu’nun da Oğuz Kağan soylularca desteklendiğini düşündürmek amacıyla yerleştirilmiş olabilir. Ayrıca ışık motifinin karşılığı olan ay ve gün kavramları Çembil şahı Ehmed Han’ın Tanrı tarafından desteklendiğini gösterir niteliktedir.

Yusuf ile Züleyha destanında ise Tanrı’dan kut almış olan peygamber soylu bir babaya sahip olması Yusuf’un asil kana sahip olduğunu gösterir. Hz. Yusuf’un soyu geriye doğru gidildiğinde Hz. Yakup, Hz. İshak ve Hz. İbrahim şeklinde devam etmektedir. Kendisinin de peygamber oluşu kutlu kanın aktarıldığını kanıtlamaktadır.

Tüm bunların yanı sıra kan, güç ve kudretin dışında kimi anlatılarda olumsuz hislerin de karşılığı olmuştur. Özellikle “kanlı gömlek” motifi ile birlikte ölümün ve başarısızlığın simgesi hâline gelmiştir. Dede Korkut anlatılarında Bamsı Beyrek’in gömleğinin Yalancı oğlu Yaltacuk tarafından kana bulanmış hâlde getirilmesi ve Bayındır Han’a sunulması (Gökyay 42) neticesinde ölüm habercisi nesne şeklinde karşımıza çıkmıştır. Bunun dışında Uygur Yusuf ile Züleyha destanında, Yusuf kıssalarında ve Yusuf Sûresi’nin 18. ayetinde de aynı motife rastlanmaktadır.

Yusuf’u babasından ayıran ağabeyleri babalarını görünce kendileri oyun oynarken eşyalara bakan Yusuf’u bir kurdun yediğini ve gömleğini bulduklarını söylerler (Arpacık 155-158). Kardeşler, kanlı gömleği Yusuf’un öldüğüne dair bir kanıt olarak sunarlar. Bu kısım doğrudan ayetlerle ve kıssalarla uyum göstermektedir. Ancak devamında gelişen olaylar farklılık arz eder: Yusuf’u bulmak için yeniden kır yoluna koyulan ağabeyleri tesadüfen yavrusunu arayan bir kurt görürler. Hile ile kurdu yakalayıp döverler ve babalarına Yusuf’u yiyen kurdun bu kurt olduğunu, ağzının hâlâ kan içinde olduğunu göstererek yeminler ederler. Hz. Yakup, kurda oğlunu neden yediğini sorduğunda kurt dile gelip peygamber eti yemenin haram olduğunu hayvan da olsa bunu bildiğini söyleyerek kendini savunur. Bunun üzerine Hz. Yakup, kurda ağzının neden kan olduğunu sorar. Kurt hemen başından geçenleri anlatmaya başlar. Kır yolunda Yakup oğulları ile karşılaştığını, yavrusunu kaybettiği, onu görüp görmediklerini sorduğunu ancak onların cevap vermediklerini ve döverek, dişini kırarak kendisini buraya getirdiklerini belirtir (Arpacık 155-158).

Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi olan peygamber Yakup kutlu kanın sahiplerindedir ve hayvanlarla konuşabilmesi olağandır. T. Carlyle’nin ifadesiyle *bir kahramanın başlıca özelliği, onu herkesten ayıran vasfı, yani bütün kahramanlığı onun eşyanın özüne nüfuz edebilmesidir* (79). Yakup da Türk destan geleneğinde yol gösterici olarak kabul edilen, Tanrının simgesel elçisi konumundaki kurt ile konuşarak nüfuzunu gösterir. Kurdun

yardımcılığı ile Hz. Yakup olayları çözümlenmeye çalışır. Buradaki bir diğer husus ise “kanın dökülmüş” olması ve kan üzerine yemin edilmiş olmasıdır. Eski Türkler antlarını kutlu saydıkları nesnelere üzerine ederler ve kan da bunlardan biridir (Durmuş 2011). Destanda kutlu kan ve yemin üzerinden Tanrı’ya bir başkaldırı söz konusudur. Dolayısıyla yalan söyleyen kardeşler Tanrı tarafından cezalandırılacaktır.

Mühür

Mühür günümüzde genel anlamı ile bir yazının bitişinin belgelendirilmesi yahut bir nesnenin sahibinin kim olduğunun gösterilmesi için kullanılmaktadır. Türk kültür hayatında da sıkça zikredilen “Mühür kimde ise Süleyman odur” sözü mührün değerini ve yetki gücünü ortaya koymaktadır. Mührün devredilmesi ise yetkiyi teslim etmek anlamına gelmektedir. İslami çerçevede bakıldığında Firavun’un Mısır’ın idaresini vereceği zaman parmağındaki yüzüğü/mührü Hz. Yusuf’un parmağına takması, Hz. Muhammed’in ölümünden sonra mührünü Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın kullanması örnek olarak verilebilir (Taş 528). Burada üzerinde durulacak olan mühür ise nübüvvet mührüdür. Mührün tamamlanma, sonlanma anlamlarında kullanılmasına bağlı olarak nübüvvet mührü de Hz. Muhammed’in son peygamber oluşunun ilahi bir delili olarak düşünülebilir. Uygur halk destanlarından Abdurrahman Han’da ise “altın damga” ifadesi ile karşımıza çıkan mühür ilahi gücün aktarılması şeklinde değerlendirilebilir. İdeal kahraman Abdurrahman Han’ın olağanüstü kişiliğe ve kuta nasıl ulaştığını açıklayan kısım şu şekildedir:

Abdurrahman Han yedi-sekiz yaşlarında fikri ve zikri ilimde, Mevla kelâmı başında bir genç olarak medreseye giderken bir gül bahçesinde aksakallı ihtiyar ile karşılaşır. İhtiyar, ona Hak yolunda olduğunu, otuz yaşına girdiğinde Dotey’in tahtını yıkmasını söyleyip zenzem içirir, sağ omzuna altın damga basıp sol omzuna nazar eyler. Artık nereye giderse gitsin yanında olacağını, bir nişan koyduğunu, bunun ömür boyu silinmeyeceğini söyler (İnayet 92-95).

İslami kaynaklarda Hz. Muhammed’in iki kürek kemiği arasında yer alan işaret nübüvvet mührü adı verilmiştir ve bu mühür sorulduğunda: *kürek kemiklerim arasında bulunan ben, benden önceki peygamberlerin beni gibidir* (Yardım 73), demiştir. Dolayısıyla peygamberleri/kutlu kişileri diğer insanlardan ayıran işarete benzer bir işaretin ideal kahraman tipinin sırtında görülmesi de dikkat çekicidir. Abdurrahman Han, Tanrı tarafından yurdu düşman elinden kurtarma görevi ile seçilen bir kahramandır ve onu diğer insanlardan ayıracak bir işarete ihtiyaç vardır. Bu işaret aksakallı tarafından sırtına vurulan bir mühür şeklinde karşımıza çıkar. Mührün kahramana güç ve kutsiyet kazandırma, onu sıradanlıktan uzaklaştırma, başına gelebilecek arazlardan koruma amacıyla yapıldığı anlaşılmaktadır. Tüm bunlar göz önüne alındığında Abdurrahman Han’ın elçi aracılığıyla mühür üzerinden Tanrı’dan kut almış bir kahraman olarak değerlendirilmesi mümkündür. Benzer şekilde Göroğlu Destanı’nda da kahraman Göroğlu henüz küçük yaşlarda iken uyku esnasında Hızır ve ilahi güçlerle karşılaşır:

Yerinden kalkmasını söyleyen bir ses duyar ve hemen uyanır. Karşısında Hz. Hızır’ı, kırkları ve on iki imamı görür. Onlar Göroğlu için dua edip, vücudunun yedi ayrı yerine mühür basarlar ve daha sonra (...) Allah ona yüz yirmi yıl ömür verir. Ulular, Göroğlu’na ne zaman çağırırsa geleceklerini söyleyip ortadan kaybolur (Mehmet 39). Görülmektedir ki Göroğlu da Abdurrahman Han gibi din uluları vasıtasıyla mührü bedeninde taşıyan kutlu kişilerdendir.

Nazar/Bakış

İnsanlığın başlangıcından bugüne değin birey, zorluklar karşısında metafizik güçlerle etkileşim hâlinde olmaya çalışmıştır. Başına gelen yahut gelebilecek olan olay ve durumları

yönetme arzusu ile sihir/büyü ritüelleri gerçekleştirmiştir. Bu ritüeller sayesinde olaylara yön verebileceklerine, zor durumlardan kurtulabileceklerine, dilek ve isteklerini gerçekleştirebileceklerine, kötücül durumlardan korunabileceklerine inanmışlardır. Söz konusu inanış toplumun kültürel kodlarının aktarıldığı destanlarda da karşımıza çıkmaktadır (Örnek 135-136; Gezer 1).

Türk inanç dünyasında ve destanlarında da nazar/bakış algısı, sihir/büyü pratikleri içerisinde ele alınmaktadır. Burada gözün tılsımlı gücünden yararlanma esastır. Nazar yoluyla kut aktarımı halk anlatılarında sıkça kullanılan olağanüstü doğum motifi ile ilişkilendirilebilir. İdeal kahraman arkaik anlatılarda çoğunlukla dağ, yer, su vb. ruhlarla ilişki sonucu dünyaya gelirken (Beydili 423) İslami dönem anlatılarında dualarla, adaklarla, dervişin/Hızır'ın verdiği meyve yahut bir nefesten olağanüstü bir şekilde dünyaya gelir (Çobanoğlu 105). Bu olağanüstülük kahramanın ileriki yaşlarında gerçekleştireceği mücadeleler için elzemdir. Uygur halk destanları arasında olağanüstü motiflerin yoğun şekilde işlendiği Göroğlu'nda kahraman mührün yanı sıra olağanüstü doğumuyla dikkat çeker. Kutu ve soyluluğu üzerinde taşıyan bir kahraman olarak karşımıza çıkar:

Zulper Ayım ergenlik çağına gelmesine rağmen yanına erkek sinek bile yaklaşmamış bir kadındır. Bir gün has bahçesinde saçlarını tararken oradan düldülü ile geçen Hz. Ali'nin gözü ona ilişir ve içinden "şu ay yüzlü benden bir çocuk doğursa, ne iyi olurdu..." diyerek iç geçirip yoluna devam eder. Zulper Ayım o anda hamile kalır (Mehmet 19).

İlahi güce sahip kahraman ile biyolojik bağın kurulamadığı durumlarda aradaki etkileşimi sağlayabilmek amacıyla başvurulmuş yöntemlerden biri nazar/bakıştır. Böylece gözün yani nazarın/ bakışın büyü gücü kendisini gösterir. Burada da ilahi güce sahip Hz. Ali'nin nazarı neticesinde Zulper Ayım birleşme olmadan hamile kalmış ve ilahi güç bebeğe aktarılmıştır.

Destanın devamında Zulper Ayım bu durumun padişah kardeşine bir hakaret olacağını düşündüğü için seccadesini serip canını alması için Allah'a dua eder. Bu dilek sonrası ölümü gerçekleşir (Mehmet 19) ancak karnındaki bebeğin -Göroğlu'nun- doğumu Tanrı iradesi ile gerçekleşir. İslamî dönem anlatılarından olan bu destanda Göroğlu şah soylu anneye ve Hz. Ali gibi din ulusu bir babaya sahip olmasıyla dikkat çeker. Öyle ki Hz. Ali beş yaşından itibaren Hz. Muhammed'in himayesinde yaşamış ve onun eğitiminden geçmiş, sancaktarlığını ve vahiy kâtipliğini yapmış kişi olması sebebiyle İslam tarihi için önem arz eder. Ayrıca Ali'nin "Allah'ın velisi" olduğuna inanılır (Gökbel 53-56). Bu sebeple asil kandan gelen kahramanın Tanrı kutuna sahip olması olağan kabul edilir. Destanın bu kısmı doğrudan Hz. Meryem-Cebrâil ve Hz. İsa'yı hatırlatmaktadır:

Kur'an'da Hz. Meryem'e "Ey Harun'un kız kardeşi!" (Meryem S. 28) diye seslenilmesi onun Hz. Harun'un kız kardeşi olduğunu yani soylu bir aileden geldiğini göstermektedir. Soyluluk açısından Zulper Ayım, Hz. Meryem ile ilişkilendirilebilir. Ayrıca Âli İmrân suresinin 37. ayetinde de Hz. Zekeriya'nın, Meryem'in bakımını üstlenmesi ve ona bir mescid yaptırarak kendisinden başkasının girmesine izin vermemesi, onu koruma altına alması anlatılır. Bu durum Zulper Ayım'ın kendisine tahsis edilmiş has bahçesinde erkeklerden uzak kalması ile benzer yapıdadır.

Türk destanlarındaki olağanüstü doğum bir diğer adıyla "doğuş kutlu olmak", her kahramanın soylu bir kökten gelebileceği ancak "doğuşlu" olamayacağını, Tanrı vergisinin ona üstünlük sağladığını ortaya koymaktadır (Ögel 2). Namus kavramının karşılığı olan Zulper Ayım'ın bir nazar ile birleşme olmadan Hz. Ali'den hamile kalması, doğumun mezarda gerçekleşmesi Göroğlu'na doğuş kutu vermektedir. Ayrıca birleşme olmadan hamile kalma Hz. Meryem'in, Hz. İsa'yı doğurması ile paralellik arz eder. Çocuğun mucizevi

doğumu onun tanrısal bir iz taşıdığını düşündürür (Aydemir 246-265). Bu durum şu şekilde ifade edilir: Cebrail, Hz. Meryem'e genç bir adam suretinde görünür ve bir oğul vermek üzere Tanrı tarafından gönderilen elçi olduğunu söyler. Hz. Meryem kendisine dokunmadan nasıl çocuğun olacağını sorduğunda Cebrâil, Allah'ın ne dilerse yaratacağını, "Ol!" deyince oluvereceğini belirterek Meryem'e ruh üfler ve onu gebe bırakır (Meryem S. 16-21). Bu hususta A. İnayet, Göroğlu'ndaki bu mucizevî doğumun, Hz. Meryem'in doğumunun Türkler üzerinde etki yaratması ile oluşup oluşmadığının muallakta olduğunu belirtir (216). Ancak Allah'ın, "*İffet ve namusunu gerektiği gibi koruyan Meryem'i de an. Biz ona ruhumuzdan üfledik, hem onu hem oğlunu cümle âlem için ibret yaptık*" (Enbiya S. 91) dediği ayet, Hz. Meryem ile ergenlik çağına gelmiş olmasına rağmen yanına erkek sineğin bile yaklaşmamış olduğu Zulper Ayım'ın iffet yönünden bir olduklarını ve anne-çocuk ilişkilerinin benzer olduğunu gösterir. Hz. Meryem de Zulper Ayım da temiz ve lekesiz bir bakire olarak doğum yapar. Buradan anlaşılmaktadır ki dinî olguların zihinlerde yarattığı etkiler Uygur halk destanlarında Zulper Ayım ile kendini göstermiştir.

Hz. Meryem'in Cebrâil ile olan konuşması söz konusu iken destan metninde Hz. Ali ile Zulper Ayım arasında bir iletişim görülmez. Doğrudan Hz. Ali'nin nazarı/bakışı üzerine Zulper Ayım'a ruh üflenir. Zulper Ayım bu durum karşısında rezil olmaksızın canını alması için Allah'a dua ettikten sonra vefat eder ve bebeği mezarda doğurur (Mehmet 19). Ayetlerde ölüm söz konusu olmamakla birlikte Hz. Meryem'in de halk nezdinde aldığı tepkiler sonrasında doğum sancıları başlayınca *keşke bundan önce ölseymdim de unutulup gitseydim*, dediği ve bebeği uzakta, bir yemlikte doğurduğu belirtilir (Meryem S. 23-33).

Birleşme olmaksızın rahme düşen kahraman Göroğlu'nun doğumu olağanüstü bir şekilde gerçekleşir: Zulper Ayım öldüğünde karnındaki bebek altı aylıktır ve çocuk mezarda/görde doğar. Bir süre, bir kamyın deliğinden nefes alarak yaşayan çocuk mezardan çıktığında alnı ışıklı, sünnet edilmiş ve tırnakları kesilmiş hâldedir (Mehmet 19). Yaşam mücadelesine daha dünyaya gelmeden evvel başlayan kahramanın mezarın içinde kamyın deliğinden nefes alarak hayatta kalması onun yeraltında verdiği mücadeledir.

Göroğlu'nun sünnetli oluşu da dikkat çekici bir husustur. Rivayetlere göre; peygamberlerin bazıları ve Hz. Muhammed sünnetli olarak dünyaya gelmiştir (Haldun 400). Hz. Muhammed'in sünnetli ve göbeği kesilmiş bir hâlde doğduğunda dedesi Abdul-Muttalib buna sevinerek onun şanının yüce olacağını söylemiştir. Enes b. Malik'in rivayetine göre ise Rasulullah'ın sünnetli olarak doğmasından ve hiç kimsenin kendisinin avret yerini görmemesinden bahsederken bu durumun Allah katındaki kerametlerinden kaynaklandığını belirtmiştir (el-Cezviyye 265-272; And 128). Tüm bu rivayetlerden hareketle Uygur Türklerinin en uzun destanlarından biri olan Göroğlu'nda kahraman Göroğlu'nun sünnetli olarak doğmasının da onun, Allah'ın kerameti ile kuşatıldığına, kut sahibi olduğuna inandıklarını gösterir niteliktedir.

Rüya

Birçok bilinmezliği içinde barındıran rüya kişinin/ toplumun bilinçaltını, karmaşasını, sınırlarını, korkularını yansıtır. Yapılan yorumlamalar ile kültürel manaları karşılayan rüyalar toplumun zihni, akli, ahlaki yansıması olan sözlü anlatılarda da karşımıza çıkar. Anlatılarda genellikle olayların gelişip teşekkül etmesini sağlar ve kahramanların başarılarının tamamlanmasında etkili olur (Öztürk 85). Özellikle destanlarda içine gizlenen semboller vasıtasıyla gelecek habercisi, statü değiştirici, işaretçi/ yol gösterici olarak belirli mesajlar sunar (Günay 126). Oğuz Kağan (Bang ve Arat 29-31), Danişmend Gazi (Sert ve Biçer 132-133), Battal Gazi (Köksal 122) gibi destanlarda rüya motifinin olayları şekillendirdiği görülmektedir.

Kutsal kitaplardan itibaren bugüne değin oluşturulmuş anlatılarda rüya olgusuna büyük önem verilmiş ve rüyalara çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Adler rüyaların dün ile yarın arasında birer köprü olduğunu, buna göre tavır ve davranışlarını şekillendirdiğini belirtir (114-125).

İslam dünyasında rüya, yaratıcı ile yaratılanlar arasında uyarıcı ve eğitici bir araç olarak görülmektedir (Yıldırımış 158). Yusuf ile Züleyha destanında da rüya, yaratıcı ile kahraman arasındaki haberci olarak karşımıza çıkar. Destana göre Yusuf, Yakup peygamberin on iki oğlunun en küçüğü olup annesi ayrı olan evladıdır (Arpacık 126). And, bu bilgiyi doğrulayıcı mahiyette Hz. Yakup'un Feddan'da önce dayısının büyük kızıyla ardından küçük kızıyla olmak üzere iki kişi ile evlendiğini ve Yusuf'un ikinci karısından olduğunu belirtir (154).

Kahraman Yusuf, peygamber çocuğu olması yönüyle zaten kan yoluyla kutu elde etmiş kişilerdendir. Ancak Hz. Yakup'un on bir çocuğu vardır dolayısıyla kan yoluyla diğerlerine de kut geçme ihtimali söz konusudur. Bu sebeple Yusuf'u diğerlerinden ayıracak bir nesneye yahut hadiseye gerek duyulmaktadır. Bu da rüya yoluyla gerçekleşmektedir. Söz konusu durum destanda şu şekilde verilir:

Yusuf sekiz yaşındayken rüyasında kendini cevherlerden yapılmış bir tahtta görür. Uyanır uyanmaz babası Yakup Aleyhisselam'ın yanına koşar ve halkın kendisini bu tahta oturttuğunu; güneş, ay ve onun arkasından on yıldızın kendisine secde edip selam verdiğini anlatır. Yakup Aleyhisselam rüyayı ay ve güneşin anne, babası, arkasındaki on yıldızın ağabeyleri olacağı şeklinde tabir edip işaretler ortaya çıkıncaya kadar bu sırrı saklamasını tembihler (Arpacık 128-136). Destanın bu kısmı doğrudan Yusuf Suresi ve kıssalar ile örtüşmektedir. Yusuf'un rüyasında geleceği görmesi ve ileriki hayatında sultanlığa ulaşacak olması onun Tanrı kutuna sahip olduğunu ve bu durumun rüya yoluyla aktarıldığını gösterir.

Kut Kaybediş

Türk dünyası anlatılarında çoğunlukla idealize edilmiş kahramanların kut kazanma süreçleri ile bu süreç sonrasındaki güçleri ve başarıları anlatılmaktadır. Çünkü kut kavramı esas itibariyle siyasi iktidar gücünü (Kafesoğlu 239-248) karşılamaktadır ve kutun sahibi devletin sahibi kabul edilir (Gömeç 39). Kendisinden halkı adil bir şekilde idare etmesi, baskı yapmaması, beyler ve boylar arasında taraf tutmaması, bolluk ve bereket sunması ve en önemlisi ülkeyi ve halkı düşmandan koruması (Tozlu 209) beklenmektedir. Tanrı "hayattaki uzantısını, lütfunu" (Roux 44) verdiği bu kişiden sorumluluklarını yerine getirememesi durumunda iktidar gücünü geri almaktadır. Uygur destanlarından Şah Adilhan destanı kutun Tanrı tarafından geri alınmasına dair bir örnektir. Adilhan, destanın başında Tanrı tarafından kut verilmiş, Hak kerametinin ne olduğunu bilen, Hak dostu olarak anılan bir hükümdar olarak karşımıza çıkar. Ancak yetkinin sorgulanışı kutu kaybetmesine neden olacaktır.

Bir gün yedi kalender Adilhan'ın yurduna gelir. Yurdu adalet, feraset ve cömertlikle idare eden Adilhan'dan Tanrı hakkı ve hürmeti için kırk günlüğüne tahtını, tacını isterler. Başlangıçta şaşırda da Allah adını zikreden bu kalenderlerden zarar gelmeyeceğini düşünen Adilhan isteklerini kabul eder. Tahtını kalenderlere bırakarak kırk günlüğüne yurttan uzaklaşır. Bu süreçte kalenderler tahta oturup her gün binlerce koyun kestirip halka yedirmiş, tabak tabak altın dağıtmış, her gün yeni nimetler sunmuş, halkı yanına çekmiştir. Süre dolduğunda hükümdarlığını almak için yurda gelen Adilhan artık halkın kendini istemediğini görür. Şehrin ileri gelenleri söz alıp kendisinin Allah'ın verdiği devleti taşıyamadığını ve haddini bilmeden padişahlık tahtını kendi elleriyle kalenderlere hediye ettiğini dolayısıyla tahtta söz hakkının ortadan kalktığını söyler. Bunun üzerine kalenderler, Adilhan'a yurdu terk etmesini emreder. Çaresizce eşi ve iki çocuğunu yanına alan Adilhan yurdu terk eder. Yurttan

ayrıldıktan sonra kurnaz bir tüccar Adilhan'ın eşi Melike Gülçehre'yi, atlı bir Kırgız ise büyük oğlu şehzade Faruh'u bir oyun ile kaçıtır. Yaşanan hadiseleri Allah'ın kendisine çizdiği bir kader olarak gören Adilhan yazgısını çekmek için yoluna devam eder. Bir nehirden geçmek üzereyken de su yükselir ve Adilhan'ın elini tutan küçük oğlu Cemşid suya kapılarak nehirde kaybolur (İnayet 85-101).

Şah Adilhan kutu kaybetmenin cezasını, sevdikleri ile sınanarak çeker. Bu durum ve devamında gerçekleşen hadiseler peygamber olarak Ninova halkına gönderilen Hz. Yunus'u hatırlatmaktadır. Şah Adilhan gibi Hz. Yunus da halkına 40 gün süre vererek kendisine ve inandığı dine inanmalarını ister. Ancak halkı kendisine inanmaz. Bunun üzerine Hz. Yunus ilahi emri beklemeden bir gemiye binerek şehirden uzaklaşır (Yunus S. 97-109). Bu terk ediş bir nevi ilahi vazifeden kaçıştır ve Hz. Yunus'a musibet geleceğinin işaretidir. Çünkü peygamberler ve padişahlar Hak tarafından seçilen temsilcilerdir, dolayısıyla görevden kaçış, Hakk'ı terk ediş, kutu kaybediştir. Adilhan'da kendisine verilen padişahlık makamını dilenci kalenderlere bırakıp gitmesiyle başına gelecek cezaları hak etmiştir.

Destanın devamında suda sürüklenen Cemşid'in bir balık tarafından yutulması anlatılır. Cemşid bir süre bu balık karnında yaşar ve fakir bir balıkçının ağına takılmasıyla yeryüzüne çıkar. Balıkçı karnı şiş duran balığın karnını yardığında içinde nur yüzlü bir çocuk yattığını görür ve onu çıkarıp hizmetçisi yapar (İnayet 100-123). Benzer bir durum Hz. Yunus'un Nivova'dan ayrılışında da gerçekleşir. Yunus'un bindiği gemi yalpalamaya başlar ve gemidekiler bunun nedeninin içlerindeki bir günahkârdan kaynaklandığını düşünürler. Kavminden kaçtığı için suçlu olduğunu anlayan Hz. Yunus kendisini denize atmalarını ister. Gemidekiler her ne kadar bir peygamberi atmak istemese de çekilen kuralarda hep Hz. Yunus'un adı çıkar. Bunun üzerine Hz. Yunus denize atlar ve onu bir balık yutar. Bir müddet balık karnında kalan Hz. Yunus canlı bir şekilde balığın karnından çıkar (Enbiyâ S. 86-87; Sâffât S. 139-145; Kalem S. 47-49). Bu durum kutlu bir peygamberin ve kutlu bir hükümdarın soylu oğlunun Tanrı tarafından korunmasının karşılığıdır. Başkahraman Adilhan ise destanın sonunda affedilse de bu süreçte kutunu kaybetmiş bir hükümdar olarak sıkıntı çekmeye, Tanrı cezasını üzerinde hissetmeye devam etmektedir.

Sonuç

İnsanlığın varoluş nedeni her daim bir inanışa bağlanmıştır. Türklerde en eski zamanlarda Gök Tanrı şeklinde karşımıza çıkan inanış, değişen ve dönüşen sosyokültürel hayatla birlikte izlerini devam ettirse de yerini İslamiyet'e bırakmıştır. İslamiyet'in kabul edilmesiyle yeni bir kültür dairesine geçmiş olan Türkler sahip oldukları birikimin bir kısmını zamanla unutmuş bir kısmını ise İslami bir kılığa büründürmüştür. Uyum ve unutma sürecinde inanışlar belirli kutsal kitaplarla ve olaylarla desteklenerek toplumlara özellikle toplumun sözcüsü olan kahramanları barındıran destanlarla aktarılmıştır. İslami dönem Türk destanları da Türk kültür yaşantısını ve inanışlarını yansıtmaktadır. Uygur Türkleri de halkın dinlemekten en çok etkilendiği destanların olay örgüsünde kıssalardan yararlanarak destanlara edebî vasıflar yüklemiş, İslam anlayışını bu destanlarla halka yansıtmıştır. Böylece inanç ve edebiyat ilişkisinden yararlanarak toplumun din ile etkileşimi sağlamlaştırılmıştır. Bilhassa Hz. Muhammed, Hz. İsa, Hz. Meryem, Hz. Yunus, Hz. Yusuf, Hz. Yakup gibi peygamberlerin hayatları etrafında gerçekleşen ibretlik olayların ve onlara bahşedilen bazı özelliklerin Hakk'ın yeryüzündeki temsilci kabul edilen ideal kahramanlara aktarılması anlatıların etki gücünü artırmıştır.

Gök Tanrı, kutunu önceleri doğrudan mistik varlıklara ve hükümdarlara verilmiştir. Zamanla inanışın etkisiyle kutun anlamı genişlemiş ve peygamberlere, onların çocuklarına, pirlere, dedelere, ideal kahramanlara kut aktarılmıştır. Söz konusu aktarım doğrudan

gerçekleşebileceği gibi dolaylı yollarla da gerçekleşebilir. Doğrudan aktarımda Tanrı ve kişi ilişkisi söz konusu iken dolaylı aktarımda Tanrı ve kişinin yanında pek çok dinî ve mistik unsur ön plana çıkabilir. Uygur halk destanlarında özellikle elbise, kan, mühür, nazar/bakış, rüya gibi unsurlar ile kut aktarımı dolaylı yolla gerçekleştirilmiştir. Bu unsurlar kahramanların kut kazanmasını ve toplum nezdinde Tanrı tarafından seçilmiş olduklarını kanıtlar niteliktedir. Ayrıca istenilen ve beklenen şekilde hareket etmeyen kahramanların kutunun Tanrı tarafından geri alınması da dikkat çekmektedir. Tüm bu hususlar zorlu dinî süreçlerden geçen Müslüman Uygur Türklerinin İslam öğretilerini destanlar aracılığıyla topluma aktardığını göstermektedir.

Kaynakça

- Adler, Alfred. *Yaşama Sanatı*. Çev., Kamuran Sipal. İstanbul: Say Yayınları, 1984.
- And, Metin. *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitologyası*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Arpacık, Emine. "Yeni Uygur Türkçesi ile Yazılan 'Yüsuf-Zilayxa' Adlı Eserin Transkripsiyon, Türkiye Türkçesine Aktarımı ve Dil İncelemesi". Yüksel Lisans Tezi. Muğla Sıtkı Kocaman Üniversitesi, 1998.
- Aydar, Hidayet. "Uygurlarda Kur'an Çalışmaları". *Bilgi*. S.28, 2004. 137-71.
- Aydemir, Abdullah. *İslamî Kaynaklara Göre Peygamberler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
- Aydın, Funda. "Uygur Halk Destanlarının Tip ve Motif İncelemesi". Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi, 2019.
- Bang, Willy ve Reşit Rahmeti Arat. *Oğuz Kağan Destanı*. Haz. Muharrem Ergin. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1936.
- Bayat, Fuzuli. *Oğuz Destan Dünyası, Oğuznamelerin Tarihî, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.
- Beydili, Celal. *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap Yayınları, 2015.
- Carlyle, Thomas. *Kahramanlar (On The Hero- Worship And The Heroic In History)*. Çev. Behzat Tanç. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004.
- el-Cezviyye, İbn Kayyim. *İslamda Çocuk Bakımı ve Terbiyesi*. Konya: Esra Yayınları, 1994.
- Çeribaş, Mehmet. "Türk Kültüründe Kut İnancı ve Kut Aktarma Yolları". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*. S.36, 2021. 1185-206.
- Çetin, İsmet. "Türk Mitinde Kut İyesi Kıdır ve Medeniyet Değişikliğinde Kıdır'dan Hızır 'a Geçiş". *Millî Folklor*. S. 54, 2002. 30-34.
- Çobanoğlu, Özkul. *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2002.
- Durbilmez, Bayram. *Türk Dünyası Kültürü I*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. Çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Durmuş, İlhami. "Türklerde Kan Kardeşliği ve Antla İlgili Unsurlar". *Millî Folklor*, S. 89, 2011. 100-08.
- Ersoy, Ruhi. "Türklerde Ölüm ve Ölü İle İlgili Rit ve Ritüeller". *Millî Folklor*. S.54, 2002. 86-101.
- Gezer, Şule. "Türk Kültüründe Sihir/Büyü ve Fal: Türk Destanlarından Örneklerle". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*. S.50, 2021. 1-20.
- Gökbil, Ahmet. *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Gökyay, Orhan Şaik. *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2007.
- Gömeç, Saadettin. *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Haldun, İbn, *Mukaddime II*, İstanbul: yy, 1970.

- İnan, Abdülkadir. *Manas Destanı*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1992.
- İnayet, Alimcan. "Köroğlu Destanı'nın Uygur Versiyonu Emir Göroğlu ve Onun Epizot ve Motif Yapısı Üzerine". *Erdem Türk Halk Kültürü Özel Sayısı-I*. S. 37, 2002. 205-22.
- İnayet, Alimcan. *Uygur Halk Destanları I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004.
- İnayet, Alimcan. *Uygur Halk Destanları III*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- İnayet, Alimcan. *Uygur Halk Destanları-II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- Jacobson, Esther. "Şamanlık Geleneği". Çev: Mustafa Sever. *Millî Folklor*. S.70, 2006. 104-08.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2021.
- Köksal, Hasan. *Battal Gazi Destanı*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010.
- Örnek, Sedat Veyis. *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1995.
- Özkan, İsa. *Abdurrahman Han Destanı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Öztürk, Ali. *Çağlar İçinde Türk Destanları*. İstanbul: Emek Matbaacılık, 1980.
- Roux, Jean Paul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.
- Sert, Mehmet ve Biçer, Bekir. *Danişmend Gazi Destanı*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.
- Taş, Necati Fahri. "Mühür". *İslam Ansiklopedisi*. Cilt 31. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Tozlu, Selahattin. "Türklerde Devlet Yönetimi". *Türk Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Pegem Yayınları, 2004.
- Turan, Fatma Ahsen, "Şaman Ritüellerinden Alevi Semahlarına Esrarlı Yolculuk". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 56, 2010. 153-62.
- Yardım, Ali *Peygamberimiz'in Şemâili*. İstanbul: Damla Yayınları, 1998.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Kur'ân-ı Kerîm*. İstanbul: Seda Yayınları, 2017.
- Yıldırımış, Fatma. "İslâmî Destanların Rüya Motifi Bağlamında Geçiş Dönemleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. S. 46, 2016. 157-67.



Cilt 4 / Sayı 1 / Yaz 2024

Araştırma Makalesi

Kelile ve Dimne'de Karşılgusallık

Serap Bozkurt Güvenek

Trakya Üniversitesi

Araş. Gör. Doktor, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

ORCID: 0000-0001-9507-7374

serapbozkurtttt@gmail.com

Bozkurt Güvenek, Serap. "Kelile ve Dimne'de Karşılgusallık". *Kün: Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 4.1 (Yaz 2024): 18-39. DOI: <https://doi.org/10.54281/kundergisi.2024.43>.

Geliş Tarihi: 14.05.2024 / Kabul Tarihi: 08.06.2024 / Yayımlanma Tarihi: 30.06.2024

Bu çalışma Creative Commons Attribution 4.0 International License ile lisanslanmıştır.



Kelile ve Dimne'de Karşıolgusallık

Serap Bozkurt Güvenek

Özet

Tarih sahnesinde gerek çeşitli dillere çevrilmesiyle gerek etkisinde oluşturulan diğer eserlerin satırlarında izlenen, fabl türünde kaleme alınmış, büyüğü gerçekçilikle işlenmiş Kelile ve Dimne; dünya edebiyatı için oldukça önemli bir eserdir. İnsanı ilgilendiren birçok konuda rehber olabilecek bu eser, çalışma kapsamında karşıolgusallığın saptandığı bir zemin olarak belirlenmiş ve içerisinde yer alan 12 hikâyede karşıolgusal sözceler işaretlenmiştir. Çalışma üç ana bölümden oluşmakta ilk bölümde karşıolgusallığın olgusal (gerçek) karşısında aldığı "ters uçluluk" durumu anlatılırken aynı zamanda karşıolgusallığın dilsel işaretleyicileri yanında bağlamsal olarak da anlam zemininde konumlanabileceği vurgulanmıştır. Kelile ve Dimne'de saptanan karşıolgusal örneklerin çoğu manipülatif eylemler sonucu sözceme öznesinin kendisini koruması, rakibi karşısında sergilediği hileli tavrın destekleyicisi olan yalan ibarelerde olduğu ve yalanın gerçek karşısındaki tavrının olgusal değil, karşıolgusal olduğu anlatılmaya çalışılmış ve bundan dolayı çalışmanın ikinci ana bölümünde yalanın mantık bileşenleri olan manipülasyon ve algı yönetiminin sebepleri ve kavramsal alanları dile getirilmiştir. "İnceleme" bölümünde ise saptanan karşıolgusal örnekler tablolarda verilmiş, eserde yer alan karşıolgusal örnekler; süreci ve sonucu takip edilebilen gerçek durumların aksini söyleyen ve durumu -şahsi çıkarlar doğrultusunda- yalanlayan ibarelerde, pişmanlık, arzu/istek ve hikâyevi tarzda işlenen sözcelerde rastlandığı görülmüş ve bu tespitler niceliksel ve niteliksel olarak tasniflenmiş ve çözümlenmiştir. Elde edilen veriler grafik olarak da ortaya konulup eserin önemi ve eserdeki karşıolgusallığın nedenleri edimsel çözümlenmeler ışığında ortaya konarak bir sonuca varılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Kelile ve Dimne, karşıolgusallık, manipülasyon, edimbilim.

Abstract

Counterfactualism in Kalile ve Dimne

Kalile and Dimne, written in the genre of fable, rendered in magical realism, and traced in the lines of other works created under its influence and translated into various languages, is a very important work for world literature. This work, which can be a guide on many issues concerning human beings, was determined as a ground where counterfactuality was determined within the scope of the study and counterfactual words were marked in 12 stories in it. The study consists of three main chapters. In the first chapter, the "counterfactuality" of counterfactuality in the face of the the factual (real) is explained, while at the same time it is emphasized that counterfactuality can be positioned on the ground of meaning contextually as well as linguistic markers. It has been tried to be explained that most of the counterfactual examples detected in Kalile and Dimne are in the false statements that are the support of the fraudulent attitude exhibited by the subject of the subject to protect himself as a

result of manipulative actions, and that the attitude of the lie against the truth is counterfactual, not factual, and therefore, in the second main part of the study, the reason and conceptual areas of manipulation and perception management, which are the logic components of the lie, are expressed. In the "Analysis" section, which constitutes the last main heading before the conclusion, the counterfactual examples identified are given in a table, and the fact that the counterfactual examples in the work are found in false statements, regret, desire/wish and narrative style words are quantitatively and qualitatively classified and analyzed. The data obtained were also presented graphically and a conclusion was reached by trying to reveal the importance of the work and the reason for the counterfactuality in the work in the light of pragmatic analysis.

Keywords: Uyghur Turks, Uyghur Folk Epics, Kut, Epic, Prophet.

Giriş

Öğüt vermek için oluşturulan Sanskritçe, Pehlevi ve Arapça asıllarından birçok kez tercüme edilmiş Kelile ve Dimne, farklı konular hakkında fabl türündeki örneklerle oluşturulmuş öğüt veren ve ahlaki değerleri vurgulayan bir eserdir. "Eserin ana kaynağı, bir hükümdarın oğullarını eğitmek amacıyla yazıldığı ve aynı şekilde genişletilmiş versiyonları da birtakım hükümdarların istekleriyle hazırlandığı için kitabın konusu daha çok ailevi ve siyasi terbiye üzerinedir; ancak yeri geldikçe ferdî ahlaka da göndermeler yapılır. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'den La Fontaine'e kadar sayısız kişiye ve esere kaynaklık eden Kelile ve Dimne, konusuyla ve hikâyeleriyle dünyada adeta bir 'Kelile ve Dimne edebiyatı' oluştururken yazmalarındaki minyatürlerle de İslâm minyatür sanatında dikkat çekici bir geleneğin doğmasına yol açmıştır." (Karaismailoğlu 210).

"Abdullah İbn El-Mukaffa Kelile ve Dimne'nin amaç ve hedefini şu cümleler ile açıklar: Hint bilgin ve filozofları tarafından kitabın konusuna müsait en anlaşılır sözleri ve benzetmeleri içinde bulundurmaya amacıyla oluşturulmuş bu kitap Kelile ve Dimne kitabıdır. Tarih boyunca var olan bütün milletlerin âlim ve filozofları, aklın eğitimi konusunda çaba sarf etmişler ve sonuca ulaşmak için farklı farklı çözüm yolları üretmişlerdir. Bu eserde, hayvanların konuşturulması müteaddit yararlar temin etmiştir. Müellif bununla bu kitapta, aynı sözü çeşit çeşit ifade etmek olanağını elde etmiş ve bundan dolayı bu kitap hikmet ve sefahat kitabı olmuştur. Bu nedenle hikmeti (ilim, bilim) isteyenler hikmete, hikmetten uzak beyinsizlerde sefahat yönüne ilgi duymuşlardır." (aktaran Akalın 21).

Çeşitli konularda izlenilen ve yol gösteren söz konusu eserden bu çalışmada faydalanma noktası "karşıolgusallık" kavramı üzerinden olacaktır. Beydaba Abdullah b. el-Mukaffa'nın Hayreddin Karaman ve Bekir Topaloğlu tarafından Arapça metinden tercümesi yapılan nüshası (2018) üzerinden belirlenen karşıolgusallığın yer aldığı örnekler edimsel bir çözümleme neticesinde tasniflenecek ve yorumlanacaktır.

Karşıolgusallık

İletişim uzamsal ve zamansal kavramlara bağlı karşılıklı gerçekleşen bir süreçtir. Taşıdığı amacın anlamlandırılması, taşıdığı kodun çözüme ulaşması iletişime eyleminin devamlılığını sağlamaktır. Dil ise bu iletişime eyleminin en büyük aracıdır. Kod çözümler (iletişimdeki muhataplar -monolog ya da diyalog hâlinde gerçekleşen muhataplık-) iletişim esnasında oluşturduğu kodları dilsel bir gerçeklikte var etseler de dünyasal gerçeklikte

karşılığı koşullu, zorunlu, gerekli, istemli-istemli, duyumsal, çıkarımsal vb. anlamsal zeminlerde muhakkak vardır. Bu da tamamen olgusal (gerçek) olan dünyayla alakalıdır. İletişim anında üretilen sözceler, sözceme öznesinin zihinsel üretimlerinin birer çıktısı olduğu için edimsel olarak değerlendirilmek ve çözümlenmek durumundadır.

Olgusalılığın karşısında yer alan karşıolgusalılık dilsel gerçeklikte konumlandırılan anlamsal önermelerden ibarettir. Başka bir deyişle, konuşucu ya da yazarın düşüncesinde veya hayalinde gerçekleşen bilgisel olguyla alakalıdır. Bu sebeple, bilgisel ve bilişsel önermenin temelinde belirtilen olgunun kendisi gerçek dünyadan ziyade konuşurun ya da yazarın öznelliğine aittir. Bu da olgusal değil karşıolgusaldır, çünkü bu durum, gerçek dünyanın bir uzantısı olan ya da karşı uzamı olan farazi dünyaya aittir.

"Karşıolgusal cümle örnekleri olgusal olmayan dünya, olgusal, gerçek dünyanın tamamen tersidir. Her iki dünyanın aynı olması ya da aynılığına dair bir ihtimalin olması düşünülemez, yani 'kesin aynı olmama' söz konusudur." (aktaran Denizer, Karşıolgusal ve Hayalî Koşul Cümleleri Üzerine 189).

"... kavramsal olarak karşıolgusalılığı olgusal olmayandan ayırmakta fayda vardır. Her biri gerçek dışıdır, ancak birbirlerinden farklıdır. Karşıolgusalılığın, belirli bir olgunun aksine gerçek olmayan bir durum olduğu söylenirken, olgusal olmayanın olgusal statüsüne karar verilmeksizin bir duruma atıfta bulunduğu söylenir. Dolayısıyla, karşıolgusalılık belirli bir olgunun karşısında durur." (Kumakiri 166). Yani karşıolgusalılık gerçek olmayanın karşısında yer alır.

Karşıolgusalılık iki durum üzerinde gerçekleşebilir; ilki öznenin var olan durumunun aksini ifade ettiği arzu ve istekler aracılığıyla oluşan olgusal olmayan dilekler, diğeri ise şimdiyle ilişkili olarak geçmişteki olası bir duruma işaret eden koşul cümleleridir (Üzüm 123).

Olanaklı olanın olanaksız, uygun olanın uygun olmayan, doğrunun yalan karşısındaki gerçekliği ayrıcalıklı bir merkezdir ve bunların oluşturduğu ifade alanları da hayali bir dünyanın ürünleri değil gerçeğin farklı tezahürü olarak yorumlanabilir.

Büyülü gerçekçilik örneğini temsilleyen Kelile ve Dimne'de imge, sembol, eğretileme, ironi ve paradoksla yaratılmış metafiziksel bir boyut mevcuttur. Gerçeklik dolaylı yollarla aktarılmış ve gerçekliğin boyutları semboller yardımıyla göstergelenmiştir. Bu sembollerini temsilleyen hayvanlar hep bir kavramın ya da bir gerçekliğin aktarıcısı ve taşıyıcısı olmuştur. Büyülü gerçekçilikle yazıldığı için en büyük kanıtlarından biri de zaman algısının yansıtılış biçimidir; geçmiş, şimdi ve gelecek iç içe geçmiş bir durumdadır ve zamanda atlama da mevcuttur. Bu eserlerde zaman, "zamansız bir akışkanlık içinde var olur." (Flores 14).

Bu sebeple büyüülü bir gerçekçiliğin¹ sınırlarında kaleme alınan bu eserde dilsel ifadelerin olgusalılığın karşısındaki karşıolgusal kavramları da taşıması oldukça olağandır.

Karşıolgusalılıkta da gerçekliğin karşısındaki olgular için başka bir uzam açılır ve sözceler o uzamda şekillenir. Anlamlar hermeneutik açıklanmaya muhtaçtır ve böylece kiplik değerleri açıklanarak karşı düzlemde yer alan olgusalılık ortaya çıkarılır.

¹ "Büyülü gerçekçilik, gerçekçilik, gerçeküstücülük ve fantastikle bağlantılıdır, ancak ne gerçekçi ne fantastik ne psikolojik ne de gerçeküstücü edebiyatla özdeştir. Aslında büyüülü gerçekçilik gerçekçiliğin düşsel atmosfere taşınmış öğelerini kullanır. Gerçekçilik dünyayı tekil bir dünya olarak görür, doğaüstüne yer vermez, doğal ve sosyal gerçekliklerin nesnel bir temsilini sunmaya çalışır. Bu yüzden gerçekçilik ideolojik ve hegemonyacı biçimde işlev gösterir. Büyülü gerçekçilik de ideolojiktir, ama hegemonyacı değildir. Çünkü merkezden uzaklaşıp merkez dışına yoğunlaşır. Farklılıklar için uzam yaratır. Politik ve kültürel parçalanmaya hizmet eder. Büyü, bir kültürel düzeltici olarak sunulur. Okurdan nedensellik ve de maddeselliğe ilişkin kabul edilmiş gerçekçi uyuşmaları sorgulaması istenir." (aktaran Özsevgeç 190).

Sözceleme öznesi tarafından sözcenin üretildiği anda o sözcenin gerçekle örtüşme ya da örtüşmeme durumunun tespitini sözcenin yüzey yapısına bakarak değil, derin yapısına bakarak gerçekleştirmekle mümkündür. “Dünya dillerinde eylemin gerçekleşmesi gerekli, olanaklı veya olası iken gerçekte yerine getirilmediğini, yani gerçekleşmemiş olanağı bildiren, diğer bir deyişle anlatım içeriğinin gerçeğe denk düşmediği kiplik anlamını dile getiren dil araçlarının bulunması” (Deniz Yılmaz 138) gerekir. Karşıolgusallık “sözceleme içeriğinin gerçeğe denk düşmesi ya da düşmemesi” ile alakalıdır ve tam olarak bu noktada değerlendirilecek bir kiplik değer taşır.

Bu sebeple karşıolgusallığı değerlendirirken yapısal ve işlevsel dil bilgisi birlikteliği oldukça önemlidir. Çünkü sadece morfosentaktik işaretleyicilerin taşıdığı göstergesel değerlerden ziyade anlama, sözceleme öznesinin niyetine, bağlamsal değerlere bakmak sözcenin çok daha kapsayıcı çözümlenmesini sağlar.

Karşıolgusal cümleler olgusal olan cümlelerin tam karşısında yer aldığı için olgusal olan ve olmayan cümleler birbirinden farklı şeyler olup bunların ayırımına varmak gerekir.

Olgusal cümleler kesin ve net ifadeleri barındırır:

2 Şubat 2023 tarihinde Türkiye’de 11 ili etkileyen çok büyük bir deprem oldu.

Şu an Edirne’deyiz.

Yarın güneş tutulması olacak.

Olgusal olmayan cümleler ise kiplik ifadeler taşır:

Yarın akşam Pelin bize gelebilir.

Burası Van ili sınırlarında olmalı.

İsmet Bey sanırım toplantıya katılamayacak.

Karşıolgusal bir cümle “eğer cümledeki eylemin tersi olgusalsa karşıolgusal”dır (Denizer, Türkçede Karşıolgusallık 9). Denizer’in (Türkçede Karşıolgusallık, 10) sınıflandırmasına göre bir sözceleme öznesi beş durumda karşıolgusal cümleler üretebilir:

- Bir olgunun tersi hakkında varsayımda bulunup bunun sonuçlarını tahmin ederken; *“O ülkeye gitseydin dünyaya bakış açın değişebilirdi.”*
- Karşıolgusal eylemin imkânsız da olsa gerçekleşme anına yönelik dilek ve arzularını dile getirirken; *“Tıpi kazansaydım çok mutlu olacaktı.”*
- Karşıolgusal eylemler karşısındaki şaşkınlık, hayret, endişe gibi duygu barındıran ünlem cümleleri üretirken; *“Nasıl da düştü. Ya düşmeseydi ve o yarışı kazansaydı!”*
- Karşıolgusal eylemlerden bir ihtimal olarak bahsederken; *“Arabayı almasaydım, ben temizleyecektim.”*
- Dönüşü olmasa da olmuş bir olay üzerinden pişmanlık, üzüntü, fikir beyan ederken; *“Arabayı daha yavaş sürmeliydin, o zaman bu kaza olmazdı ve sen yaralanmazdın.”*

Bu sınıflandırmaya bakıldığında her bir kategoride öznenin bilişsel, psikolojik ve felsefi olarak tüm üretilen sözcelerde yer aldığı görülmektedir; bu da karşıolgusallığı edimsel bir zemine taşımaktadır. Çünkü bireyin olduğu yerde hayal, gerçek-dışılık, gerçeği farklı yönlerle düşünme mevcuttur ve dil bunun en büyük aracıdır.

O hâlde karşıolgusallık her durumda düşünülebilir. Değişmeyen gerçek; hayali de olsa gerçeğin tam karşısında yer almasıdır. “Her zaman çok çalışın, nadiren geç çıkan ve bir sınava çok iyi hazırlanan çok gayretli bir öğrenci düşünün. Sınava girdikten sonra çok yüksek bir puan alıyor. ‘Sınavdan önceki gece bir kulübe gitseydim başarısız olurdu’ ya da ‘bana otobüs çarpsaydı ve sınava gidemeseydim tüm çalışmam boşa çıkabilirdi’ diye düşünebilir” (Beck ve Riggs 332). Bu ifadeler olası karşıolgusal dünyaları akla getirmektedir. Ancak çoğu

yetişkin tarafından bu ifadeler olasılık dışı olarak yorumlanabilir. Bunun nedeni karşı-olguları düşünürken gerçek dünya karşısındaki beklentilerinden kopmamalarıdır.

Hayal edilen karşı-olgu türleri sadece gerçek dünya tarafından sınırlandırılmakla kalmaz, aynı zamanda öncelikle karşıolgusal düşünme eğilimi de gerçek dünyanın yönlendirmesinden etkilenir. Yetişkin bireylerle çalışan psikologların çalışmaları, insanların bir olayın neticesinde kişisel olarak dâhil olduklarında sonuç beklenildiği gibi gerçekleşmediğinde ya da daha olağan dışı olduğunda (bir şey yapmayı seçmek ya da seçmemek) karşıolgusal sözceler üretme eğiliminde olduklarını göstermiştir (aktaran Beck ve Riggs 332).

Büyülü gerçekçilik çizgisinde yazılan Kelile ve Dimne'de ele alınacak karşıolgusal ifadeler genel olarak bu mecburiyet çizgisinde ortaya çıkmış ve olayların olumsuz neticelerinden kendini korumak isteyen kişilerin şahsi sebeplerden ve çıkarlarını korumadan dolayı, süreci ve sonucu izlenebilen gerçek durumların karşısında, gerçek karşıtı olarak ürettiği sözcelerde görülmektedir.

Yalanın Mantık Bileşenleri: Manipülasyon ve Algı Yönetimi

İnsan düşündüğünü anlatabildiği kadar iletişim, iletiştiği kadar kendini anlamlandırır ve bu anlamlandırma neticesinde kendisini konumlandığı yeri de önce kendi gözünde daha sonra toplum nezdinde şekillendirir. Bu şekillendiriş aynı zamanda onun karakterinin de yansımasıdır. İnsanın söylemleri davranışları, davranışları alışkanlıkları, alışkanlıkları karakteri hâline geldiğinde orada bilişsel ve ruhsal bir bütünlükten söz edilebilir. Lakin insan denilen varlık bu çizgiyi kolayca tek bir çizgide ilerletmekte oldukça zorlanır. İnsanın düşündüğü, hissettiği ve bunun sonucunda ortaya koyduğu davranışlar, çoğunlukla, dış etmenler tarafından etkilenmeye oldukça açık bir durumdadır.

Her şeye rağmen sosyal bir varlık olan insan tıpkı yemek yemek, su içmek kadar iletişim için de yaşar ve bu ihtiyaç diğerleri gibi en doğal ve temel ihtiyaçlarının başında yer alır. Bu durum, iletişim verici ve alıcı arasında gerçekleşen bir kod çözme eylemidir ve bu eylem bilişsel gerçekleri kodladığı gibi düşlemsel yalanları da kodlayabilir. "İletişim, kaynaktan hedefe, iletişim kanalı üzerinden gerçekleşen mesaj aktarımıdır. Yalan söylemek ise kaynaktan hedefe, kasten, doğru olmayan bir mesajın iletimidir. Bu noktada mesaj, yalan niteliğine bürünür." (aktaran Ulusoy ve Sezgin 8).

Yalan hakikatten uzaklaşmanın bir diğer adıdır. Yalan söyleyen kişi, özünde kendi çıkarlarını gözetmek amacıyla söylemlerini şuurlu bir şekilde istekleri doğrultusunda yönlendirir ve sözceleme zaman ve uzamını gerçeğin zemininden ayırır.

Çocuk bile olsa bir bireyin olmayan bir şeyi olmuş gibi anlatması yalan dairesi içerisinde değerlendirilir. Bu bakış açısıyla alan yazının işaret ettiği yalan tanımına ilaveten kişinin söylediği, ima ettiği, hâl dili ile ortaya koyduğu ve bilişsel ve ruhsal tutumunu sergilediği durumların gerçekten farklı olması yalandır ve bu durumun doğruluğu ya da yanlışlığı, kabul edilebilir ya da kabul edilmezliği de barındırır (Uludağ ve Sezgin, 9).

Yalan, çeşitli sebeplerle söylenebilir; ceza veya baskıcı bir durumdan kendini kurtarmak, bir kimsenin bilgisi/uzmanlığı/yeterliliğiyle kendine bir güven halkası oluşturmak ya da katlanılması güç bir durumu yadsımak vb.

John Irving'in "The Cider House Rules" adlı kitabının kahramanı Dr. Larch şöyle der: "Yalan söylediğinde yaşamının kendi denetiminde olduğu duygusuna kapılırsın. Yalan söylemek, çok baştan çıkarıcıdır. Yalan söylemeyi seviyorum. Yalan söylediğinde kendini kaderi oyuna getirmiş gibi duyumsarsın" (aktaran Arslan ve Evliçe 69).

Yalan ifadeye başvuran kişi, kendini dış etkenlere karşı korumayı amaçladığı gibi öznel gerçekliğini de yaratmaya çalışabilir. Yalanın gerçek karşısında açtığı paralel evren, Dr. Larch'ın da dediği gibi baştan çıkarıcı bir etki alanı yaratmakta ve kişinin öznel denetimini kuvvetlendirmektedir. Lakin bir de mecburiyetler ve devamlılığın (insanın öz hayatının korunması gibi) sağlanması için söylenen yalanlar baştan çıkarıcı bir özellik taşımaktan daha çok mecburiyeti işaretleyen özellikler taşır ve burada cazibeden daha çok ağırlaştırıcı bir yük söz konusudur.

Psikologlar, yalan söylemenin altında pek çok neden sıralar; bunların başını "benlik saygısını korumanın gerekliliği, avantaj sağlamak, cezadan ve çatışmadan kaçınma isteği ve başkalarını kendi çıkarlarına uygun şekilde davranmaları için manipüle etme arzusu" çekmektedir (Ak 40).

Yalan, çıkar için midir ya da çıkarların yalansız ifade edilme imkânı var mıdır? sorusu çalışmadaki karşıolgusal sözceleri incelerken akla gelen bir soru olmuştur. Şöyle ki örneklem metni olarak seçilen Kelile ve Dimne'de yalan ibareler genelde kendilerini aklamak, cezadan kurtulmak amacıyla sözceme özneleri doğruları saptırarak ve bir algı operasyonu yaparak, yani kısaca manipülasyon üzerinden ilerletilirler.

Manipülasyon ve algı yönetimi tarihsel süreç içinde var olmuş ve bu varlığıyla kitleleri hep etki altına almış iki tane dünyasal olgu ve kavramdır. İnsanlık tarihi için doğru ne kadar geçerli ve gerekli ise yalan da o kadar geçerlidir. Dünya sadece doğruların olduğu bir yer değil, yalanın, manipülasyon ve algı yönetiminin de olduğu bir zemindir. İnsanı ilgilendiren tüm ilişki zeminlerinde ve yönetimlerinde kanma ve kandırma bu zeminde her durumda yerini almıştır; böyle de sürecelecektir.

Bu sebeple manipülasyon ve dolayısıyla algı yönetimi "Kendi iktidarını yerleştirme yönündeki az çok bilinçli bir hedefe yönelik olarak her grubun içinde uygulanan küçük entrikalar" (Chapaux Morelli ve Couderc 7) olarak tanımlanabilir. Manipülatif birey kendi nesnesini ötekinin yıkımı ile korumaya kadar işi büyütebilir hatta çoğunlukla da amacı bir sonuca varmak ve kendini bu işin sonuçlarından bağımsız kılmaktır. Bu sebeple manipülatif ve algıyı yönetmek amacıyla üretilen çoğu iletişim türünde yer alan sözceler, doğruluk kavramının dışında yer alırken yalanın tam olarak anlam dairesindedir.

Manipülasyonun hepsi olumsuz sonuçlar barındırmasa da örneklem metninde yer alan manipülatif sözcelerin birçoğunun altında zararlı algıyı yöneten bir eylem planı vardır. Amaç; algıyı olumsuz bir zeminde işletip kendini kayırma niyetini gizlemektir. Zira zararlı manipülasyonu yararlı olandan ayıran en bariz özellik de "mağdurun zaaflarının bilinerek doğrudan ya da örtülü saldırganlık içermesi" dir (aktaran Yılmaz 450).

Manipülasyon ve algı yönetiminde belirleyici olan, manipülatörün söylemlerinin etkili ve baskın olması, bunu yaparken de manipüle edilen şahsın karakter özellikleri üzerinde oynanarak etki alanının artmasını sağlamasıdır. Manipüle edilen birey, bağlamsal kopukluk yaşayacak şekilde ciddi ve şiddetli bir baskı altında tutulur. Bu baskı altında tutma eylemi ise kuvvetli ve iyi bir şekilde kurulmuş bağlam ile mümkündür. O sebeple manipülatör aynı zamanda sözleri iyi kullanır, güveni kendi şahsında toplamayı amaçlar ve tüm bu şartları destekleyici sözcelerini doğru ya da yanlış -çoğu yalanlardan ibarettir- demeden özgürce ve cesurca bir silah gibi kullanır.

Manipülatörün en sık kullandığı stratejiler; yalan söyleme, demagoji, kurban rolünü oynama, aşağılama ve provokasyon, duygusal şiddet, mahrum bırakma, suçluluk duygusu yaratma ve egoyu okşama şeklinde özetlenebilir (aktaran Yılmaz 450). Bu sebeple manipülasyonun şiddeti ve içeriği durumun ciddiyeti ile değişmekte ve belirlenmektedir. Amaç ise etkilenmek istenen bireyin daima manipülatörün yanında yer almasını sağlamasıdır.

Manipülasyon ve algı yönetimi iletişimin vazgeçilmez bir parçasıdır. İletişim; verici (konuşan/yazan), alıcı (dinleyen/okuyan) ve koddan (verilmek istenen mesaj) ibarettir. Manipülasyon da iletişim şemasının her bir katmanıyla doğrudan ilişkilidir:

Verici (Kandıran/manipülatör) – **Kod** (Yalan, dolandırma, aldatma hilesi barındıran mesajlar) – **Alıcı** (Kandırılan/manipüle edilen).

Manipülasyonun mantık yönünün kod üretim tasarımının rasyonel niteliği ilişkisinin altını çizmek gerekirse kod/mesajın tasarımı rasyonel veya irrasyonel düzlemde olmak üzere iki zeminde gerçekleşebilir. Rasyonel kod/mesaj tasarımı; kaynağın kodladığı içerikte alıcının mantığına ulaşmayı zaruri kılar. Yani, verici alıcının aklına hitap etmelidir. Bu durum ciddi olarak mantıksal bir tutarlılığı ve akli muhakemeyi gerektirir. Alıcı da kod/mesajı anlamlandırmak ve çözebilmek için aynı çizgide ilerlemelidir (Çalışkan 30).

Manipülatif bir tavırla gerçekleştirilen iletişim örneklerinde yaygın bir insan davranışı yalan söylemektir ve bunun insanın fitratı olması ya da olmaması seçimlik bir durumdur. Doğruyu söylemek her zaman daha kolay ve dolaysız olurken, yalan söylemek için ciddi bir bilişsel süreç ve kurgu gerekmektedir. Yani yalan her zaman daha çok çabayı gerektirir. Kelile ve Dimne'deki yalan ibare örnekleri de yukarıda belirtilen sebepler -rakip karşısında avantaj sağlama, kurulan hile karşısında muhatapı alt etme isteği, manipülasyon, ölüm cezasından kurtulma isteği ve yönetici karşısında göze girme telaşı- ile üretilmiş olup havada asılı kalmamış, gerçek karşıtı bir zeminde yer almışlardır. Dolayısıyla bu çalışmada örneklem metnini oluşturan "yalan ibareler" gerçekle bağı kopuk ama olgusallığın tam karşısındaki karşılgusal ifadeler olarak değerlendirilecektir.

İnceleme: Kelile ve Dimne'de Karşılgusal Örnekler

İnsanın zihni çoğu zaman bir savaş alanının resmidir. "Kanma ile kandırma bu süreçte modern dünyanın en asli unsurları hâline gelmektedir" (Al 207).

Kelile ve Dimne'den alıntılanan karşılgusal örneklere, çoğunlukla, gerçeği bilinen durum karşısında sonucu değiştirmek amacıyla üretilen yalan -gerçek karşıtı- ibarelerde rastlanmıştır. Kanma, kandırma, kendi çıkarını koruma, muhataba/düşmana/rakibe düzenlenen hilenin destekleyicisi olarak karşılaşılan bu sözce örnekleri gerçekliğin/olgusallığın tam karşısında yer aldığı için, dolayısıyla, karşılgusalılığı temsillemiştir. Yalan ibareler dışında pişmanlık, hikâyevi tarzda üretilen ve arzu/istek belirten karşılgusal örnekler olsa da metnin genelinde işaretlenen karşılgusal örnekler manipülatif söylemlerde yer almaktadır. Aşağıda verilen tablolar² örneklem metinde işaretlenen karşılgusal örneklerini göstermektedir.

Tablo 1. Yalan İbareler -Gerçeklik Karşıtı- Üzerinden Oluşan Karşılgusal Örnekler

Kelile ve Dimne Hikâyeleri	Karşılgusalılık Örnekleri	Açıklama
<i>Arslan ile Öküz</i>	Vadi(deki nehrin) üzerinde köprü bulamamış, kurdun da kendisine yetiştiğini görmüş, yüzme bilmediği hâlde kendini suya atmış. Köy halkından birkaçı onu görmemiş olsaydı nerde ise boğulacaktı; köylüler onu çıkarmak için suya	Boğulma eylemi gerçekleşmediği için burada bahsedilen eylem varsayımı işaretleyen bir karşılgusal durumundadır. Bu cümledeki eylemin tam tersi olgusal olduğu için eylemin

² Örneklem metninde yer alan "Tasmalı Güvercin", "Fare ile Kedi", "Hükümdar ile Kuş (Fenze)", "Seyyah ile Kuyumcu" ve "Şehzade ile Arkadaşları" hikâyelerinde karşılgusalılık örneklerine rastlanmamıştır.

	dalmışlar, ölmek üzere iken çıkarılmışlar. (s.85)	olgusal olanla “tam örtüşmezliği” söz konusudur.
	Kralın arkadaşı olmadığını ve kral-lara hizmet etme bilgisine sahip bulunmadığını hâlde arslanın yanında mevki nasıl umarsın? (s.89)	İmkânsız bir durumdan bahsedilmektedir. İmkânsızlığa karşı oluşan bir beklenti sonucu oluşturulan bu sözcenin gerçekte karşılığı olmadığı için karşıolgusaldır.
	Sen arslana yakın olmadığını hâlde onun nezdinde nasıl mevki umarsın? (s.89)	İmkânsız bir durumdan bahsedilmektedir. İmkânsızlığa karşı oluşan bir beklenti sonucu oluşturulan bu sözcenin gerçekte karşılığı olmadığı için karşıolgusaldır.
	Ona yaklaşıp da huyunu öğrensem kendisine uymak ve muhalefet etmemek hususunda uyum ve itaat gösterirdim. Kendince doğru olan bir şey murat edince onu kendisine güzel gösterir, üzerinde sabretmesini (durmasını) sağlar, onda bulunan menfaat ve iyiliği kendisine bildirir, o konuda ve ona ulaşmak (onu gerçekleştirmek) hususunda teşvik ederdim, ta ki onunla memnun oluncaya kadar. Zararında ve ayıp getireceğinden endişe edilen bir şey murat edince de ondaki zarar ve ayıbı kendisine gösterir, onu terk etmekteki menfaat ve güzelliği çare bulabildiğim kadarı ile kendisine bildirirdim. (s.90)	Bu sözcelerin gerçeklikle örtüşme durumu asla yoktur. Burada tamamen mevki elde etmek için Dimne kendi çıkarını korumak için dünyasal gerçeklikte yapamayacağı, eylemlendiremeyeceği karşıolgusal sözceler üretmiştir. Yalan beyanların tam zıttı gerçeklikte bir yeri olduğu için buradaki eylemler tümüyle karşıolgusaldır.
	-Bu sesi işitmek hükümdarı endişeye sevk etti mi? - Bundan başka hiçbir şey beni endişeye düşürmedi. (s.94)	Bu diyalog örneğinde arslanın verdiği cevapta korkusuz olduğu şeklindeki beyan gerçeklikle örtüşmez, çünkü arslanın mevkisini kaybetme, iktidarına gölge düşmesinden duyduğu siyasi kaygı ve korkuları vardır. Bu sebeple “hiçbir şey beni endişeye düşürmedi” söylemi gerçeklikte karşılığı olmayan bir sözce üretimi olmuştur. Bu sebeple bu sözce kar-

		şıolgusaldır. Yani karşıolgusallık yalan bir beyan olarak üretilmiştir.
	-Arslan, seni huzuruna götürmem için beni sana gönderdi ve karşı çıkmayarak hemen kendisine gelersen şimdiye kadar gecikmen, onunla buluşmayı ihmal etmeden doğan geçmiş kusuruna karşı seni güven içine almamı bana emretti. (s.96)	Burada algı yönetimi ile gerçeği çarpıtma ve gizleme amacı vardır. Çünkü arslanın hiçbir şey yapmayacağı söylemi tamamen gerçek dışı bir beyandır. Amacı onu huzuruna çağırıp ölümlü cezalandırmaktır. Bu sebeple gerçek yalan beyanlarla gizlenmiş gerçek fikrin tam zıddında karşıolgusal sözceler üretilmiştir.
	Sadık ve emin bir kimse bana anlattı ki Şetrebe ordunuzun kumandanlarıyla baş başa kalmış ve şöyle demiş: -Ben arslanı denedim, aklını, kurnazlığını ve gücünü ölçtüm biçtim, neticede bu deneyişimin onun zaafına ve aczine dönüştüğü ortaya çıktı, bu yüzden yakında benimle onun arasında önemli hadiselerden bir hadise cereyan edecek. (s.107) Bu haber bana ulaşınca anladım ki Şetrebe alabildiğine hain ve kalles bir kimsedir, sen ona bütün iltifatları gösterdin ve onu kendine denk kabul ettin, o ise kendisini senden farksız sanıyor. Ve sen yerinden ayrılır ayrılmaz hükümdarlığın onun olacak, senin (hükümdarlığından atılman) uğrunda sarf etmedik hiçbir gayret bırakmayacak. (s.107)	Manipülator sözceleme öznesi Dimne'nin hükümdara aktardığı bilgilerin hepsi çıkarlarını koruyan, algı yönetimi yapan ve gerçeğe bağlı olmayan gerçeğin tam karşısında yer alan karşıolgusal sözce örnekleridir. Dimne yalanlarını kuvvetlendirmek, asıl gâyesini gizlemek için söylemlerinin yalan seviyesini her seferinde arttırmış ve yalan beyanlar şeklinde ortaya çıkan karşıolgusal örnekleri ortaya koymuştur.
	-Onun için seni korumaktan ve hakkında endişemi gerektirecek, muttali olduğum bir hususu sana bildirmekten kendimi alamadım. (s.114)	Dimne ile Öküz arasında geçen bu konuşmada Dimne'nin burada beyan ettiği gibi öküzün hayatına dair hiçbir endişesi bulunmamakta tam aksine öküzün yerini alabilmek için amacı öküzü arslana öldürtmektir. Amacı gizlemek, kendi çıkarlarını parlatmak için söylediği yalan beyanlar gerçekliğin tam

		karşısında yer aldığı için bu örnek karşıolgusaldır.
	Sözünden şüphe edilmez, sadık ve her şeyden haberdar biri bana anlattı ki arslan bazı dostlarına ve meclisine devam edenlere: “Öküzün semizliği hoşuma gitti, yaşamasına da ihtiyacım yoktur, onu yiyeceğim ve adamlarıma da etinden yedireceğim.” (s.114)	Arslan asla öküze dair böyle beyanlarda bulunmamıştır. Genel olarak bir hükümdarın kendi için oyun çeviren sadık olmayan dostları için verdiği ceza ölüm olacağı ve bu genel geçer bir durum olduğu için Dimne'nin öküze dair çevirdiği oyunlar ve hilenin parlatması olarak üretilen gerçeklik dışı beyanlar olduğu için bu söylemler gerçeğin karşısında üretilmiş karşıolgusal örnek niteliğindedir. Çünkü arslan asla böyle beyanlarda bulunmamıştır. Bu algı yönetiminin yalan beyanlar üzerinden ilerletilmesidir.
	(Dimne öküze söyler) Arslanın senin hakkındaki kastı kötülerin kıskırtması, hükümdarlık sarhoşluğunun nöbeti veya başka bir şey değildir, fakat bu gaddar ve zalim oluşundandır. (s.117)	Öküz gaddar ve zalim değil, tam aksine sağduyulu, sadık ve insafıdır. Bu sebeple öküz için sarf edilen bu niteleyiciler gerçeğin tam tersinde yer aldığı için karşıolgusaldır ve karşıolgusallık yine yalan bir beyanla üretilmiştir.
	Bulduğun yerde yavrula, deniz perisi böyle bir şey yapmaz. (s.122)	Ama deniz perisi tam tersi şekilde davranıyor. Eylem olgusallığın tam karşısında yer aldığı için karşıolgusaldır. Emin bir şekilde sözcelenen durum gerçek değil.
	Hayır bölüşmeyelim, çünkü ortaklık ve müşterek iş dostluğa ve arkadaşlığa daha yakındır (elverişlidir), fakat ben bir miktar nafaka alayım, sen de o kadarını al, geri kalanını da şu ağacın köküne gömelim, burası çok emin bir yerdir, ihtiyacımız olunca ben ve sen gelir, ihtiyacımız kadar alırız, yerimizi de kimse bilemez. (s.126)	Sonra hepsini kendisi almıştır. Beyan yalandır ve olgusallığın tam karşısında yer aldığı için karşıolgusaldır; çünkü amaçları doğrultusunda doğruyu söylememiştir.
	“Ah! Hiçbir dostun dostluğuna (güvenip) aldanmamalısın! Sen,	Budala almamıştır altınları, kendisi almıştır. Buradaki beyanlar iftiradır ve

	<p>benden gizli olarak altınlara geldin ve onları aldın" (s.127)</p>	<p>gerçekle alakası yoktur. Gerçek gibi yansıtılan bu eylem tam olarak yalandır. Dolayısıyla olgusalığın karşısındaki karşıolgusalıktır.</p>
	<p>Naklederler ki filan memlekette bir tacir varmış, rızkını aramak üzere bazı taraflara çıkmak istemiş. Fakat yanında yüz batman demir bulunuyordu, arkadaşlarından birine demiri emanet bırakarak gideceği tarafa gitmiş. Bir müddet sonra dönünce dostuna gelerek demiri istemiş. Adam kendisine:</p> <p>-Demiri fareler yemiş, demiş. -(Doğru) demiri fare dişlerinden daha iyi kesebilen bir şey yok, diye duymuştum, tarzında bir cevap vermiş. (s.128)</p>	<p>Demiri farelerin yeme ihtimali gerçekte olmadığı için bu sözce tam olarak olgusal karşıtı bir cümledir, yani karşıolgusaldır. Söylem içinde yine algı yönetimiyle karşı tarafı manipüle etmek amacıyla söylenmiş yalan bir beyan üretmek amacıyla sözcelenmiştir. Devamında da karakteri gereği saflığından ve muhatabına duyduğu güveninden ötürü bu yalana inanır. Zihninde gerçek olarak kodlar ve bu gerçeklik karşısında kendisi de olgusal olmayan bir karşıolgusal sözce üretir.</p>
<p><i>Dimne'nin Durumunu Tahrik</i></p>	<p>Nihayet ressam çarşafını giymiş ve kadına görünmüş. Kadın da onun bulunduğu yeri tespit ederek ona doğru çıkmış, ressamla (buluştuktan) memnun olmuş, onun için kendini hazırlamış. Fakat kadının kölesi kendisini o vaziyette görür, hoşlanır ve hayrette kalır. Bu köle de ressamın cariyesinin dostu imiş. Köle cariyesinden çarşafı ister ve şöyle der:</p> <p>-Onu bir dostuma göstermek ve bununla kendisini memnun etmek istiyorum; efendinin haberi olmadan onu sana iade etmek için hemen geri döneceğim. (s.137)</p>	<p>Manipülatif bir söylemdir, amacı destekleyen yalan beyanlardır. Gerçekte gerçekleşme ihtimali olduğu ama bağlamda böyle bir ihtimal olmadığı ve gerçeğin tam karşısında yer alan söylemler olduğu için karşıolgusalılığı temsil ederler.</p>
	<p>-Benim bu meseli getirmem hükümdarın benim hakkımda şüpheye dayanarak acele ile hüküm vermemesini isteyişimdendir. Bu sözü, ölümden korktuğum için söylüyor değilim; çünkü sevilmeyen bir şey olmakla beraber ölümden kurtuluş yoktur, her canlı ölecektir. Benim yüz canım da olsa ve</p>	<p>Ölümden korkar ve kendi canını korumak için algusal bir yönetimle muhataplarını manipüle etmek amacıyla tamamen gerçek dışı beyanlar üretir ve olgusal karşıtı beyanlardır bunlar. Bu sebeple tüm sözleri karşıolgusal kategorisinde işaretle edilir.</p>

	kralın arzusunun bunların hepsinin telef edilmesi doğrultusunda olduğunu bilsem can u gönülden feda ederdim. (s.138)	
	Dimne: -Yalancı o kimsedir ki olmayan şeyi söyler, söylenmeyen ve yapılmayan şeyi dile getirir. Benim sözüm ise doğrudur, gerçeği açıklayıcıdır. (s.139)	Dimne'nin karşısındaki kişi doğruyu söylemiş ama Dimne onu yalanlayarak iftira attığını belirtir hâl-buki Dimne'nin sözcüsü tamamen olgusal karşıtıdır.
	Bunun üzerine kadı şu sözleri söyler: -... Suçlu suçunu itiraf ettiği takdirde bu, kendisi için çok daha selametli olur; krala ve askerlerine yakışan da böylesini affedip cezalandırmaktan vazgeçmektir. (s.142)	Buradaki beyan tamamen Dimne'ye suçunu itiraf etmesi için bir algı oyunudur. Elbette ki kral ve askerlerinin tek isteği suçluya suçunu vermektir. Ceza illaki olacaktır bu sebeple bu beyan karşıolgusaldır.
	Aynı şehirde cahilin biri varmış haber kulağına ulaşmış. Adam ilgili kimselere gelip tıp ilmini bildiğini ileri sürmüş, kendilerine çeşitli ilaçların karakterlerinden de bilgi sahibi olduğunu bildirmiş. (s.143)	Tam olarak yalan bir beyandır. Tıp ilmini gerçekleştiren biri tahsillidir ve cahilliğin (okumamışlığın) tam karşısında yer alır. Bu sebeple bu sözce karşıolgusal bir tutum sergiler.
	Aramızda bulunan dostluk senin ayıbını ortaya koymaktan beni alıkoymuyordu. Fakat sen yüzüme karşı hakkımda yalan söylediğin, beni iftiraya maruz bıraktığın ve bana düşmanlığa kalkarak hiçbir bilgin olmadığı hâlde topluluğun huzurunda hakkımda söylediklerini söylediğine göre ben de hem kendinin hem de buradaki cemaatin bildiği ayıplarını ortaya koymakla iktifa ediyorum. (s.145)	Domuz doğruyu söylemesine rağmen Dimne kendi canını kurtarmak için onun söylemlerini yalanlar. Bu sebeple Dimne'nin sözcelediği bu sözceler yalandır ve karşıolgusaldır.
	Dimne hâkime cevap verir: -... böyle bir şeyi (jurnalcilik ve yalancılığı) sizin uzağınıza da en yakınınıza da yapacak olsam bu benim dindarlığım için de mertliğim için de asla caiz olmaz, (daha doğrusu) yapmam bana yakışmazdı. O hâlde böyle bir şeyi kendi nefsim için nasıl yaparım! (s.149)	Dimne kendi çıkarları için yalan söylemekten, muhataplarını manipüle etmekten çekinmeyen bencil bir kişilik örneği sergiler. Örnekleme metninde söylediği her şeyin tam tersine davranmış gerçekliği bu sebeple hiçbir şekilde taşımamakta hatta sözcüsü gerçekliğin tam karşısında yer almaktadır. Yani olumsuzla-

		dığı tüm eylemlerini gerçekleştirmiştir. Bu sebeple karşıolgusal bir tutuma yalan ibarelerle örneklik yapmıştır.
	-Ey kendi nefsinin düşmanı! Sen beni anlattığın hâl üzere gördün mü de bunları papağanlara öğrettin? Adam: -Evet, onların söyledikleri gibi bir hâl üzere ben seni gördüm. (s.152)	Evet olumlu yanıtıyla başlayarak gerçekte hayır ile cevaplanması gereken durumu başta yalanlamış ve olgusalığın tam karşısında yer alan karşıolgusal bir eylem ile sözceleme gerçekleştirmiştir. Hâlbuki asla görmemiş ve yalancı şahitlik yapmıştır. Gerçekliğin tam karşısındaki söylemi bu sebeple karşıolgusalıdır.
<i>Baykuşlar ve Kargalar</i>	...dolandırıcılardan bazıları onu görmüş, keçiyi zahidin elinden almak için aralarında gizlice anlaşmışlar. Bunlardan biri zahidin karşısına çıkıp şöyle demiş: -Ey zahid yanındaki bu köpek nedir? Sonra diğer dolandırıcı karşısına çıkarak arkadaşına şöyle demiş: -Dolandırıcılar zahidin yanında bu ve benzeri sözlere devam etmiş. Nihayet zahid, peşinden sürüklediği şeyin köpek olduğundan ve onu kendisine satanın gözlerini büyülediğinden şüphe etmez hâle gelerek keçiyi elinden salıvermiş, dolandırıcılar da onu hemen yakalayıp götürmüş. (s.182)	Dolandırıcılar zahidin elindeki keçiyi almak için onu manipüle eder ve yanındaki bir keçi değil, köpek olduğunu iddia ederler. Bu hayali durum tamamen kendi hileli oyunlarını desteklemek için kullandıkları "köpek" argümanı gerçekte köpek olmadığı için bu sözce tam bir karşıolgusal örneği sergiler. Yalan bir beyandır.
	Bu meseli sana getirişimden maksudım, istediğimize yumuşaklık ve hile ile ulaşabileceğimizi ummuş olmamdan ötürüdür. Ben hükümdardan istiyorum ki hazır bulunanların önünde beni dövüp azarlasın, tüylerimi ve kuyruğumu yolsun, sonra şu ağacın dibine atarak hükümdarın kendisi de askeri de askerleri de filan yere gitsin. Umuyorum ki buna tahammül gösteririm, baykuşların hâllerine, tahkim yerlerine ve kapılarına vakıf olurum, onları aldatıp size gelirim, böylece onlara hücum eder ve	Karganın baykuşlara hazırladığı hilenin krala aktarılması bir ön bilgilendirme, niyetini okuyuculara aşikâr eder. Planlanan yapılı karga darp edilip bırakılır arkadaşları tarafından. Sonra Baykuşlar gelir kargaya sorarlar kim ve ne olduğunu, kimin gönderdiğini sonra karga planlanan hileyi gerçekleştirmek için örneklem metninde işaretlenen yalan

	<p>onlardan yana olan maksadımıza Allah'ın izniyle ulaşmış oluruz.</p> <p>-Ey hükümdar bizim baykuşlarla savaşmaya gücümüz yoktur, çünkü onlar bizden çok daha kuvvetli, daha cesur (keskin) kalplidir. Fakat barış çarelerini aramamızı, sonra da bunun için fidye vermemizi uygun görürüm. Eğer baykuşlar bunu kabul ederlerse (ne ala), değilse başka belde- lere kaçarız. Şayet bizimle baykuşların arasında savaş olursa, bu, onlar için iyi, bizim için kötü olur, sulh düşmanlıktan iyidir... Ben onlara savaştan dönmeyi (vazgeçmeyi) teklif ettim... Fakat onlar bu konuda bana karşı çıktılar, savaşmak istediklerini söylediler ve söylediklerim konusunda beni suçladılar, şöyle dediler: "Sen bize karşı baykuşlara yardım ettin." Onlar sözümü ve nasihatimi reddettiler... hükümdar ile ordusu beni burada bırakıp gittiler, ondan sonra onlar hakkında hiçbir şey bilmiyorum. (s.184).</p>	<p>beyanları ifade eder. Üretilen sözcelerin hepsi hileli destekleyen ve amacını gizlemeye yarayan yalan ifadelerdir. Kendi çıkarını gözetme vardır. Sözcelerinin her biri gerçek karşıtı olduğu için karşıolgusaldır.</p>
	<p>-Ey hükümdar kargalardan yana başıma gelenleri biliyorsunuz. Onlardan intikam almadan gönlüm rahat etmiyor... Rabbimden beni baykuşa dönüştürmesini dileyeyim; o taktirde kargaların en çetin düşmanı ve onların karşısında en kuvvetli kişi olurum, bu sayede onlardan intikamımı alabilirim. (s.187)</p>	<p>Bir önceki örneğin devamı olan bu ifadeler Karga'nın baykuşların kralına, onun güvenini tam anlamıyla kazanmak için, söylediği yalan beyanların devamıdır. Gerçeklikle alakası olmadığı için olgusal değil, karşıolgusaldır.</p>
<p><i>Maymun ile Kurbağa</i></p>	<p>Kaplumbağanın eşinden ayrılışı uzun sürmüştü, bu sebeple kadın ıstıraba düşmüş, durumu komşu kadına şikâyet etmiş. Komşu kadın şöyle cevap vermiş:</p> <p>-Senin kocan deniz kenarındadır, bir maymunla dost olmuş, maymun da onu sevmiş. Onunla yiyip içiyor. Kocanı senden ayıran odur. Maymunu mahvetmenin çaresini bulmadıkça kocan senin yanında duramaz.</p> <p>-Bunu nasıl yapayım ki?</p>	<p>Kadın kaplumbağanın kocasını yakın dostu maymundan uzaklaştırmak için komşusundan aldığı akıl ile kurduğu hileli oyunu destekleyen işaretlenmiş sözceler gerçeklikle alakası olmadığı için olgusallığın karşısında yer almış karşıolgusal bir özelliğe bürünmüştür. Bu hilenin bir parçası olan mani-</p>

	<p>-Kocan gelince hasta imiş gibi görün, durumunu sorunca da "Doktorlar bana bir maymun yüreği salık verdiler." de. Komşu kadın da destekler söylediklerini.</p> <p>-Karın hasta ve zavallı durumda, hekimler ona bir maymun yüreği tavsiye ettiler, ondan başka ilacı yok. Kaplumbağa "Bu güç bir iş, biz suda iken maymun yüreği nereden bulalım, fakat dostum(un yüreğini almak) için çare arayacağım." (Bunun üzerine koca olan kaplumbağa yalan beyanlarla amacına ulaşmak için maymun ile iletişime geçer.) Kaplumbağa: -Beni senden alıkoyan sadece mahcubiyetimidir; bana yaptığın iyiliğe nasıl mukabele edeceğimi bilemedim; bana yaptığın iyiliği, beni evimde ziyaret etmek suretiyle tamamlamanı istiyorum. (s.197)</p>	<p>püle edilmiş koca kaplumbağanın maymuna söylediği sözce örnekleri de dolayısıyla karşılgusaldır.</p>
	<p>Maymun kandırıldığını ve kaplumbağanın neyin peşinde olduğunu anlamak ve hikâyesini anlattığı salak eşeğe benzemediğini göstermek için kaplumbağaya bir hikâye nakleder. Uyuz hastalığına yakalanan ve güçsüz düşen kral aslanın yanındaki çakal aslanın iyileşmesi için eşek yüreği arayışına girer. (Sahibinin asla bakmadığı ilgisiz) eşeği kandırmak için şöyle bir beyanda bulunur: (önbilgilendirme). -Ben sana insanlardan uzak, hiçbir kimsenin uğramadığı, bol otlaklı, içinde -güzellik ve semizlik bakımından- gözün benzerini görmediği bir dişi eşek bulunan bir yer göstereyim. (s.200)</p>	<p>Kandırmak ve amacına hizmet etmesi için sarf ettiği yalan beyanlar karşılgusal örneklerdir.</p>
<p><i>Arslan ile Çakal</i></p>	<p>-Zarar görecekt bazı kimselere zarar verse bile bizim için hükümdara, zarar ve fayda verecek şeyi söylemek zarureti vardır. Bana ulaştığına göre eti evine götüren çakalın kendisidir. (s.225)</p>	<p>Çakala tuzak kuranlar ve onu öldürtmek isteyenler bu hilelerini desteklemek için yalan beyanda bulunarak iftira atarlar. İftira yalan beyanlarla desteklen-</p>

		diği ve gerçekliğin tam karşısında yer aldığı için karşıolgusalıdır.
	<p>Çakal arslanın saklaması için kendisine verdiği eti hükümdara takdim etmesi için aşçıya vermiştir. Ve bunu arslana söylediğinde aslan huzuruna aşçıyı çağırır sual etmek için.</p> <p>Bu aşçı da toplulukla birlikte çakalın aleyhine birleşip anlaşanlardan imiş. Bu sebeple arslana “Bana bir şey vermedi” demiş. (s.226)</p>	<p>Çakal kralın kendisine emanet ettiği eti aşçıya vermiştir. Gerçekte olan olay budur. Lakin çakala kurulan oyunun bir parçası olan aşçı çakaldan kurtulmak için gerçekte olan bir eylemin tam tersinde bir sözce üretmiş ve yalan beyanda bulunmuştur. Bu sebeple sözcesi karşıolgusal bir örnektir.</p>
<i>Güvercin, Tilki ve Balıkçıl</i>	<p>-Kanatlarının altına nasıl sokabiliyorsun? Bunun senin için mümkün olacağını zannetmiyorum!</p> <p>-Evet (yapabilirim).</p> <p>-Öyle ise bana nasıl yaptığını göster. Başım için -ey kuşlar- Allah sizi bizden gerçekten üstün kıldı. Siz bizim bir yılda anlayabildiğimizi bir an içinde anlıyor, varmadığımız (noktaya) varıyor, soğuk ve rüzgârdan (korunmak için) başlarınızı kanatlarınızın altına sokabiliyorsunuz! Size tebrikler. Haydi, göster bana nasıl yapıyorsun? (s.268)</p>	<p>Balıkçılı avlamaya çalışan bir tilki hile ile balıkçılı avlamak niyetiyle onunla iletişime geçmiştir. Boynunu kanatlarının altına nasıl yerleştirebildiğini merak eder gibi görünmüştür ve kandırmak için gerçekle bağı olmayan işaretlenmiş sözleri söylemiştir. Bu sözceler hepsi amacına hizmet eden yalan ibarelerdir. Bunun üzerine kuş gagasını kanatlarının altına soktuğunda tilki anında kuşu avlar ve yer. Sözceleme örnekleri inarak söylediği sözceler değil, amacına hizmet eden hilesinin bir parçasıdır. Kuşun akılsızlığını aklını överek gösterir. Burada fikirleri tamamen yalan beyandır ve gerçekteki fikirlerinin tam karşısında yer alır, bu sebeple karşıolgusalıdır.</p>

Tablo 2. Pişmanlık İfade Eden Karşıolgusal Örnekler

Kelile ve Dimne Hikâyeleri	Karşıolgusalılık Örnekleri	Açıklama
<i>Baykuşlar ve Kargalar</i>	<p>Ne var ki karga da kendisinden sâdır olan aşırılığa <u>pişman olur</u> ve şöyle der:</p> <p>-Doğrusu ben, kendime ve soydaşlarıma karşı düşmanlık ve</p>	<p>Karganın pişmanlık ile ifade ettiği sözcesi gerçekte tam zıddı olduğu, o eylemin tam tersini gerçekleştirdiği ve pişmanlık duysa da yaptığı eylemi geri</p>

	kin celbettiğim o sözümle münasabetsizlik etmişim. Keşke turalara bu durumu haber vermeseydim ve bu işi bildirmeseydim. (s.181)	döndürme şansı olmadığı için pişmanlığı karşılgusaldır.
<i>Zahid ile Gelincik</i>	" Keşke bu çocuk bana verilmeseydi de ben de bu haksız davranışta bulunmasaydım. " (s.206)	Zahidin oğlunu yılandan kurtaran gelinciği yanlış anlama üzerine öldüren zahidin pişmanlık ifade eden sözcüğü karşılgusaldır. Pişmanlık ifade eden bu karşılgusallıkta geri dönüş olmadığı için olgusallığın tam karşısında yer alır. Eylem gerçekleşmiştir ve olmama durumu söz konusu değildir.
<i>Îlaz, Belâz ve İraht</i>	-Ey Îlaz! Senin iyi niyetini ve doğru sözlülüğünü bilmem beni öfkelenmekten alıkoydu... Her ne kadar o büyük suç işledi ve ağır söz söyledi ise de şüphesiz bunu düşmanlık veya zarar vermek için değil, kıskançlık yüzünden yaptı. Buna aldırış etmemem ve tahammül göstermem gerekirdi. (s.249)	Burada pişmanlık ve üzüntüden kaynaklı geri dönüşü olmayan bir durumdan bahsedilir. Sözcüde belirtilen eylemin tam tersi olgusallıkta yer aldığı için örnek verilen sözce karşılgusallık tarafında değerlendirilir.

Tablo 3. Hikâyevi Tarzda Üretilen Karşılgusal Örnekler

Kelile ve Dimne Hikâyeleri	Karşılgusallık Örnekleri	Açıklama
<i>Baykuşlar ve Kargalar</i>	Fil de hortumunu suya salar, su sallanır. Fil, ayın titrediğini sanır, şöyle der: -Aya ne oluyor ki titriyor, acaba hortumumu suya sokmamdan mı öfkelenmiş dersin? Tavşan Firuz: " Evet " der. (s.178)	Filin hortumunu suya sokmasıyla salınan suya düşen ayın aksi de su ile dalgalanmıştır. Fil bunu kendi gücüne bağlamıştır. Tavşan Firuz'un gerçeklikle alakası olmayan bu durumu destekler cevabı karşılgusaldır.
<i>Maymun ile Kurbağa</i>	Kaplumbağa: -Şu an kalbin nerede? Maymun: - Ağaçta bıraktım, istersen beni ağaca geri götür de onu sana getireyim. (s.199)	Yukarıdaki örneğin devamı olan bu örnek maymunun kendisine kurulan hileyi anlaması ve kendini koruma amacıyla ürettiği sözce örnekleri hem fabl tarzda yazılmış bir eser hem de dünya gerçekliğinde karşılığı olmadığı için hikâyevi tarzda bir karşılgusallık sergiler.
<i>Arslan ile Çakal</i>	Filozof anlattı: -Derler ki çakalın biri bir inde yaşamış. Dişi çakallar, kurtlar ve tilkilerle beraber olmasına	Bu ifadelerin gerçekle hiçbir alakası yoktur tamamen masalsi bir anlatımdır. Gerçekle

	rağmen kendini iffet ve zühde vermiş; onların yaptıklarını yapmaz, onlar gibi saldırmaz, kan dökmez, et yemez , göz açıp yumuncaya kadar bile asla zulmetmezmiş. (s.222)	bağı olmadığı ve doğada da örneği olmadığı için karşıolgusaldir. Diğer örneklerden farklıdır.
<i>Dişi Arslan, Avcı ve Çakal</i>	Dişi arslan, çakalın söylediklerini işitince anlamış ki bu felaket kendine karşı işlediği cinayet cümlesindedir, bütün işi zulüm ve haksızlıktır... Bunun üzerine avlanmayı terk etmiş, et yemekten meyve yemeye, zühd ve ibadete dönmüş. (s.233).	Burada yalan bir ibare değil, gerçekte bağı kopmuş bir karşıolgusalılık var bir arslan gerçekte asla otobur değil etoburdur. Tam tersi olgusal olduğu için bu sözceleme örneği hikâyevi tarzda işaretlenen karşıolgusalılık olarak değerlendirilir.
	Dişi arslan, kumrunun söylediklerini de duyunca meyve yemeyi de bırakmış, ot yemeye ve ibadete yönelmiş. (s.234)	Bu örnekte de bir önceki örnekteki açıklamalarla aynı sebeplerden ötürü karşıolgusalılık bir durum söz konusudur.

Tablo 4. Arzu/İstek İfade Eden Karşıolgusal Örnekler

Kelile ve Dimne Hikâyeleri	Karşıolgusalılık Örnekleri	Açıklama
<i>Zahid ile Misafir</i>	-Bu hurma ne tatlı, ne hoş! Benim oturduğum memleketimde bu yok, keşke orada da olsaydı! (s.251)	Ama orada bulunmamaktadır. Olgusalılığın tam karşısında, gerçekte karşılığı olmayan bir ifade olduğu için arzu/istek belirten bir karşıolgusalılık söz konusudur.

Sonuç

Birçok dile tercüme edilen La Fontaine ve Ezop masallarına ve birçok kitaba ilham kaynağı olan Kelile ve Dimne ahlaki temelli hikâyelerden oluşmuş fabl tarzda yazılmış edebî bir eserdir. Yönetici ile yönetilenler arasındaki ilişkileri, yöneticilerin taşınması gereken özelliklerden bir insanın taşınması gereken etik ve ahlaki değerlere kadar atıfta bulunan bu eser hikâyeye içinde hikâyeye barındırarak bu konuları çok katmanlı aktarır. Dolayısıyla "iliştirilmiş anlatı/alt-anlatı" özelliği ile oluşturulmuştur. Hikâyeye içinde hikâyeye ile anlatılan -çerçevesiz anlatım- çoğu durum, insanın dünyasal gerçekliğini kapsayan birçok etik ve beşerî konuya felsefi bir yaklaşım ile eğilir. Çerçevesiz bir anlatıma sahip bu eserin de edimsel yöntemle çözümlenebilmesi için bağlamdan kopmadan sözceleme öznesinin içinde bulunduğu durum noktasında ürettiği kodun taşıdığı mesajı değerlendirmek nicel ve nitel çıktılar için oldukça gereklidir.

Bu sebeple, örneklem metninde aranan karşıolgusal örnekler sadece dilsel işaretleyiciler aracılığı ile aranmamış bağlamsal zeminde karşıolgusal sözcükler belirlenmeye çalışılmıştır ve bu sözcükler "karşıolgusal sözcükteki durum, karşıolgusal dünya için doğrudan doğruya karşıolgusal dünya için yanlıştır anlayışı" ile tespit edilmiştir. Bilgi kipliği içerisinde değerlendirilecek karşıolgusal sözcüklerin olgusalılığın tam tersi olma durumu örneklem

metninde manipülatif durumlarda üretilen şahsi yalanlar içinde üretilirken ve bu zeminde daha kiplik ifadelerle belirlenmesi gerekirken; pişmanlık, arzu/istek ve hikâyevi tarzda işaretlenen karşılgusal sözceler belirli dilsel ulamlar ile işaretlenmiştir.

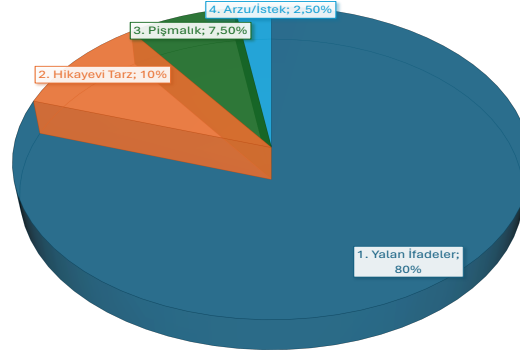
Çalışmada karşılgusal olarak belirtilen örneklerin yer aldığı hikâyelerde okuyucu hep varılan sonucu görmüş ve bu sebeple olayın olgusallığını ölçebilmiştir. Lakin "Hükümdar ile Kuş (Feyze)" hikâyesinde yer alan şu örnek: "... Nihayet hadise hükümdara ulaşmış, hükümdar çok üzülmüş, sonra onun için bir çare bulma ümidiyle yakınında durarak şöyle seslenmiş: **Senin can güvenliğin vardır, şu hâlde in ey Feyze (kuş).**" (Karaman ve Topaloğlu 215) karşılgusallığı değil olgusal olmayan sözcü grubunda yer alır. Çünkü karşılgusallığı ölçülebilecek bir kıstas hikâye içinde yer almaz. Şöyle ki hikâyenin sonunda kuş uçup gitmiştir, bu sebeple hükümdarın kuşu eline geçirdikten sonra; beyan ettiği gibi bağışlayıcı bir tavırla mı karşılık vereceği ya da aldatma ile ele geçirdikten sonra cezalandırıp cezalandırmayacağı belli değildir, bu sebeple gerçeklik net bir sonuca bağlanmadığı için hükümdarın vadinin sonucu metinden elde edilemez. Dolayısıyla beyanın gerçekliği yani olgusallığı ölçülemez, çünkü bu sözcüde niyetliği işaretleyen ifade özelliği vardır. Olgusallığı ölçülemeyen bu örneğin sonuç olarak karşılgusallığı da saptanamaz. Bu bilgiler ışığında bu örnek karşılgusal değil, olgusal olmayan cümle kategorisindedir. Buradan hareketle çalışmada işaretlenen karşılgusalların nasıl tespit edildiği de daha açık bir şekilde görülmektedir. Karşılgusallığın tespit edilebilmesi için olayın gerçekleşip gerçekleşmediği (sürecin ve sonucun bağlamda yer alması) ve dolayısıyla gerçeklik ile olanın ya da ifade edilenin "ters uçluluğu" teyit edilmesi gerekmektedir.

Ters uçluluğun temel alındığı verilerin tespitinde; gerçek karşıtı olarak üretilen yalan ibareleri işaretleyen karşılgusal örneklerde yetişkinlerin, sonucun büyük bir olasılıkla değişkenlik gösterebileceği durumlarda, kendilerini kayırmak ve korumak adına, karşılgusal düşünmeye daha yatkın oldukları görülmüştür. Bunu örneklem metninde çoğu kez manipülatif eylemlerle gerçekleştirmişler ve manipülasyonu iletişimin tüm katmanlarında birebir işletmişlerdir. Bu sebeple çalışmada verici ve alıcıdan ziyade koda yani mesaja odaklanılmıştır. Çünkü manipülasyon neticesinde ortaya çıkan yalan ibarelerin taşıdığı mantıksal işleyiş ve işaretledikleri karşılgusallığı belirlemek bağlamın genelinden elde edilebilecek bir sonuçtur. Dolayısıyla yalan ibarelerin karşılgusallık temelinde değerlendirilmesi için bağlamsal kurgu, süreci ve sonucu izlenebilen durumların takibi sonucunda gerçek durumu değiştirecek çıktılarının karşılgusallık ile olgusallığın ayırt edilme noktaları "kesin aynı olmama" durumunun rehberliğinde tespit edilmiştir.

Pişmanlık belirten karşılgusal cümlelerde "keşke" göstergesi ve "-di" zaman morfemi kullanılmıştır. Pişmanlık geçmişte olmuş, dönüşü mümkün olmayan bir olay ya da durum özelinde yaşanan bir duygu hâli olduğu için bu iki dilsel işaretleyicinin kullanılması olağandır. Çeşitli hayvanlar üzerinden belirli mesajları vermeyi hedefleyen eserde bazı bölümler hayvan dünyası için bile karşılgusallık taşımaktadır bu tarz ifadeler hikâyevi tarzda işaretlenen karşılgusal sözcü örnekleri içinde değerlendirilmiştir, çünkü tam aksi dünyasal gerçeklikte mevcuttur. Hikâye anlatımlarında tercih edilen bir zaman çekimi kullanılmış ve karşılgusal anlam taşıyan örnekler -miş zaman morfemi ile çekimlenmiştir. Bu yönüyle de hikâye anlatım tarzını desteklemiş ve pekiştirmiştir.

Kelile ve Dimne'de yer alan 12 hikâyede toplamda 41 karşılgusal örnek tespit edilmiş bunlardan; 32 tanesi yalan ibarelerden -gerçek karşıtı- oluşan karşılgusal örnekleri (%80), 3 tanesi pişmanlık belirten karşılgusal örnekleri (%7,5), 5 tanesi hikâyevi olayları işaretleyen karşılgusal örnekleri (%10) ve 1 tanesi de arzu ve istek belirten karşılgusal örnekleri (%2,5) temsil eder.

Şekil 1. Karşıolgusal Sözce Örneklerinin Dağılım Yüzdeleri



Kaynakça

- Ak, Özlem. "Yalan Hakkındaki Doğrular Bilim Yalan İçin Ne Diyor?". *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi*, (Eylül 2019): 38-45.
- Akalın, Cengiz. "Bir Siyasetname ve Nasihatname Örneği Olarak Kelile ve Dimne". Yüksek lisans Tezi. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2021.
- Al, Eyüp. "Mücahit Gültekin, Algı Yönetimi ve Manipülasyon: Kanmanın ve Kandırmanın Psikolojisi, İstanbul: Pınar Yayınları, 2016, 320 s.". *İnsan&Toplum*, 7(2) (2017): 206-212.
- Arslan, Helime ve Evliçe, Yunus Emre. "Psödologia Fantastika (Düşlemsel Yalan)". *Kriz Dergisi*, 3(1-2) (1995): 57-60.
- Beck, Sarah ve Riggs, Kevin. "Counterfactuals and Reality". Ed. Marjorie Taylor. *The Oxford Handbook of the Development of Imagination içinde*. New York: Oxford University Press, 2013. 325-339.
- Beydeba Abdullah B. El-Mukaffa, *Kelile ve Dimne (Arapça Metin ve Tercüme)*. Çev. Hayreddin Karaman ve Bekir Topaloğlu. İstanbul: Ensar Vakfı Yayınları, 2018.
- Chapaux Morelli, Pascale ve Couderc, Pascal. *İkili İlişkilerde Duygusal Manipülasyon*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Çalışkan, Osman. "Manipülasyonun Mantık Boyutu: Akli Çelmek". Ed. Osman Çalışkan. *Çarpıtılmış Gerçekliğin İnşası Cilt 1 Medya ve İletişim Mesleklerinde Manipülasyon içinde*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021. 29-48.
- Deniz Yılmaz, Özlem. "Türkiye Türkçesinde Gerçekleşmemiş Olanak Kipi (Konyunktif, Subjonktif)". *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1(1) (Bahar 2014): 135-147.
- Denizer, Faik Utku. "Türkçede Karşıolgusalılık". Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi, 2023.
- Denizer, Faik Utku. "Karşıolgusal ve Hayalî Koşul Cümleleri Üzerine". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 38 (Bahar 2023): 173-200.
- Flores, Angel. "MAGical Realism in Spanish American Fiction". Ed. Lois Parkinson Zamora ve Wendy Faris. *Magical Realism: Theory, History, Community içinde*. Durham: Duke University Press, 1995. 109-119.
- Karaismailoğlu, Adnan. "Kelile ve Dimne". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 25. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022. 210-212.
- Kumakiri, Taku. "Epistemic Modality and Conditional Sentence: On the Presentative Particle of an Arabic Dialect of Tunis (Tunisia)". *Tokyo University Linguistic Papers (TULIP)* 33 (2013): 155-173.

- Özsevgeç, Yıldırım. "Büyülü Gerçekçi Kurgu Üzerine". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(39) (Ağustos 2015): 188-194.
- Ulusoy, M. Aykuthan ve Sezgin, Osman. "Yalan Söyleme Eğilimleri Ölçeği: Gerçeklik ve Güvenirlilik Çalışması". *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*, 11(1) (2021): 233-266.
- Üzüm, Melike. "Türkçede Karşıolgusallık: Korpus Temelli Bir İnceleme". Ed. Aygül Uçar, Pınar İbe Akcan ve Filiz Çetintaş Yıldırım. *Dilbilimde Güncel Tartışmalar içinde*. Ankara: Dilbilim Derneği Yayınları, 2020. 123-130.
- Yılmaz, Hasan. "İnsan İlişkilerinde Manipülasyon Ölçeği". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(4), (2018): 449-467.



Cilt 4 / Sayı 1 / Yaz 2024

Araştırma Makalesi

İstanbul'da Yaşayan Musevilerin Defin ve Matem Süreçlerinin Etnografik Analizi

Mehmet Savaş Kurubacak

*Yüksek Lisans Öğrencisi, Lisansüstü Eğitim, Öğretim ve Araştırma Enstitüsü, Kültürel Çalışmalar
Ana Bilim Dalı*

ORCID: 0000-0002-6921-3368

İstanbul70@yandex.com

Kurubacak, Mehmet Savaş. "İstanbul'da Yaşayan Musevilerin Defin ve Matem Süreçlerinin Etnografik Analizi". *KÜN: Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 4.1 (Yaz 2024): 40-59.
DOI: <https://doi.org/10.54281/kundergisi.2024.44>.

Geliş Tarihi: 30.05.2024 / Kabul Tarihi: 09.06.2024 / Yayımlanma Tarihi: 30.06.2024

Bu çalışma Creative Commons Attribution 4.0 International License ile lisanslanmıştır.



İstanbul'da Yaşayan Musevilerin Defin ve Matem Süreçlerinin Etnografik Analizi

Mehmet Savaş Kurubacak

Özet

Bu çalışmada, İstanbul'da yaşayan Musevilerin defin ve matem süreçlerinin etnografik analizi yapılmıştır. Çalışmanın kapsamını oluşturan analiz neticesinde elde edilen bulgular, İstanbul'da yaşayan Musevilerin günlük yaşantılarındaki inanışları, matem ritüelleri, mezarlık kültürlerinin belirlenmesi ve bu bağlamda betimlemelerde bulunulması gibi değişkenler çerçevesinde ele alınmış ve söz konusu bulgular olgusal olarak ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda, İstanbul'da yaşayan ve söz konusu toplum içerisinde kabul gören Musevilerin beyanları esas olarak kabul edilmiştir. Çalışma, 2021-2023 yılları arasında İstanbul'un Avrupa ve Asya yakalarında yapılmıştır. Ulaşılabilir hedef evren olarak İstanbul'da yaşayan Museviler ve cenaze işlemlerinde görevli kişiler örneklem seçilmiştir. Elde edilen bulgulara ilişkin durumları ve olayları İstanbul'da yaşayan Musevilerin gözünden anlamaya çalışmak için nitel araştırma deseni tercih edilmiştir. Yine aynı kapsamda; ölüm, ahiret inancı, matem, cenaze işlemleri, mezarlıkları ve kültürel değişimlerin etnografik yansıması sonucu dini söylemler ve dini ritüeller ile ortaya çıkan olgular üzerine inceleme yapıldığından etnografik araştırma/kültür analizi deseninden de faydalanılmıştır. Yüz yüze yapılan görüşmelerde yarı yapılandırılmış görüşme formları kullanılmış ve tümevarım veri analizi yapılmıştır.

Bu çalışma neticesinde tabutla gömülme ve rehitsa (yıkama) odasının Müslümanlardan esinlenerek işletilebilir hale getirilmesi gibi net bulgular tespit edilmiştir. Buna ek olarak, mezar taşlarında ve objelerin, ölüm ve ölüm sonrası cenaze işlemlerinde, mezar açılmasında, gömü yönü değişikliğinde farklılıklar ve tüm bu süreçlerde Müslüman görevli çalıştırılması gibi değişiklikler de tespit edilmiştir. Ayrıca 7 Ekim sonrası kısa vadede 5, 10 ve 15 yıl sonrası özellikle İstanbul'a olası Yahudi göçü olması düşünüldüğünde İstanbul'daki Yahudi habitusu başta olmak üzere ahiret inancına bağlı olarak dini ritüellerdeki, mezar taşlarındaki, gömü işlemlerindeki farklılıklar tespit edilebilecektir. Elde edilebilecek dini bulguların kültürel hegemonya kapsamında uzun vadedeki olgularının yansımalarına (siyasi, politik, sosyoekonomik) karşı kültürel etkileşim analizlerine yönelik senaryoların hazırlanması kaçınılmaz zorunluluk olarak görülmektedir.

Anahtar Sözcükler: Tevrat, Yahudi, Tahara, kültürel hegemonya, 7 Ekim.

Abstract

Ethnographic Analysis of Burial and Mourning Processes of Jews Living in Istanbul

In this study, an ethnographic analysis of the burial and mourning processes of Jews living in Istanbul was made. The findings obtained as a result of the analysis that

constitute the scope of the study were discussed within the framework of variables such as determining the beliefs, mourning rituals, cemetery cultures of the Jews living in Istanbul in their daily lives and making descriptions in this context, and these findings were tried to be expressed factually. In this context, the statements of Jews living in Istanbul and accepted by the society in question were accepted as the basis. The study was conducted on the European and Asian sides of Istanbul between 2021 and 2023. As the accessible target population, Jews living in Istanbul and people in charge of funeral services were selected as samples. Qualitative research design was preferred to try to understand the situations and events related to the findings from the eyes of Jews living in Istanbul. Again in the same context; Ethnographic research/cultural analysis pattern was also used since the study was conducted on the phenomena that emerged with religious discourses and religious rituals as a result of the ethnographic reflection of death, belief in the afterlife, mourning, funeral procedures, cemeteries and cultural changes. Semi-structured interview forms were used in face-to-face interviews and inductive data analysis was performed.

As a result of this study, clear findings such as burial with a coffin and making the rehitsu (washing) room operable, inspired by Muslims, were identified. In addition, changes such as differences in gravestones and objects, death and post-mortem funeral procedures, opening of graves, changing the direction of burial, and the employment of Muslim officials in all these processes were also detected. In addition, considering the possible Jewish immigration to Istanbul in the short term after October 7 and 5, 10 and 15 years later, differences in religious rituals, tombstones and burial procedures can be detected depending on the belief in the afterlife, especially the Jewish habitus in Istanbul. It is seen as an inevitable necessity to prepare scenarios for cultural interaction analysis against the reflections of the religious findings that can be obtained in the long term (political, political, socioeconomic) within the scope of cultural hegemony.

Keywords: Torah, Jew, Tahara, Cultural Hegemony, 7 October.

Giriş

Museviliğe, Musevilikte Ölüm ve Mezara Genel Bir Bakış

Musevilik, İbrahim peygamberin monoteist (tek Allah'a iman) inancı ile bezenmiş, günümüze ulaşan ve devam eden bir dindir. İnsan bedeni Musevilerce, Allah'ın insana hayattayken verdiği emanettir. Bu nedenle, Musevilerce en azami değer ve saygı bedene gösterilmelidir.

Musevilikte, ölüm ve sonrası (ahiret) ayrılmaz bir bütün olarak görülmektedir. İstanbul Musevilerinin geleneksel yaşantılarında, bir kişinin vefat anından itibaren yapılacak dini ritüellerin, mezarlık seçimleri dâhil defin ve mateme dair süreçlerin zamanımıza uyarlanarak sistematikleştiğini söyleyebiliriz. Sistematikleşen defin işlemleri hayatın bir parçası olarak gündelik yaşantıda yerini almıştır.

Museviler için bedene saygı duyma, kültürel ritüellerle yansıtılmaktadır (Altıntaş, 2022, s.1). Bu kapsamda, insan bedeni canlılık özelliğini yitirse bile cansız bir bedenın yıkanişı, nakli ve defnedileceği mezarlıklar Museviler için önemlidir.

Musevilik, somutsal/ete bürünmüş kemiklerin yok olacağı, toprağa karışacağı fakat bu karışmanın bir son değil bir başlangıç olup Semavi düzenin varlıktan-varlığa geçişini söylem edinir (Altıntaş, 2022, s.1).

Altıntaş, Hezeikel 32.27'de "yaşayanlar diyarı"ndan bahsettiği gibi zaman zaman aynı yer için "ölüler diyarı" adlandırmasını da kullanmaktadır (2022, s.1). Ölüm geldiğinde insan bedeni toprağa karışır. Allah tarafından ödünç verilen nefes, Allah tarafından bedenden teslim

alınır. Ruhu taşıyan beden dünyada vazifesini tamamlamıştır. Musevilikte, Rabbin öngördüğü şekilde yeniden insanın dirilişi gerçekleştirileceği inancı olması nedeniyle İstanbul'da yaşayan Musevilerce bedene gerekli itina, saygı ve değer verilmektedir (Altıntaş, 2022, s.1).

Musevilikte yas tutma, anma ve cenaze işlemlerinin hem dinsel hem de kültürel çerçevede ele alınması gerekmektedir. Çünkü mezar (gömülme) olgusu dinen mevcutken ölen kişiye vefat sonrası yapılan defin ve matem süreçleri geleneksel bulgular olarak karşımıza çıkmaktadır. Mezarlıklar, Musevilerin yaşanmışlarının aynasıdır, kimlik verileridir (Altıntaş, 2022, s.2).

Mezarlıklar herkesi kabul eder. Yolundan sapmışlar bile 1. Krallar 13.22.'de, atalar mezarlığına gömülebilmektedir. Hezekiel 37.11'de kurumuş kemiklerin mezarlardan çıkarılıp İsrail'e geri götürülmesinden bahseder. Bu husus göz önüne alındığında, mücbir sebeplerden dolayı cenaze nakillerinin yapılabileceği söylenebilir. Yaratılış 23.5-6'da "Mevtayı en iyi yere gömmelisin." ifadesinden de anlaşılacağı üzere ölen kimsenin bedeninin gömüleceği yerin önemi vurgulanır. Çölde Sayım 19-18'de mezarlıklarda bulunan eşyaların üzerine su serpiştirilmesinden bahsedilir. Ölmüş kişinin kemiklerine veya mezarına dokunulduğunda bahse konu öğelerin kirleneceğine inanılır. Bundan dolayı da kemiklerin ve mezarların üzerine su serpiştirilerek arındırılması sağlanır. Ölen kimseden geriye kalan her ne varsa, saygı duyulmalı, temiz tutulmalıdır. Bir başka deyişle yaşayan insanların ruh ve beden kirliliklerinden ölünün ritüel de olsa korunmasıdır. Mezarlık ziyaretinde bulunanların arındırılmasına dair ritüellerin de olduğu anlaşılmaktadır. Eyüp 40.13'te ölen kişinin tam olarak gömülmesi (uzuvları ve organları ile) ve bedeninin (yüzü dâhil) kefenlenmesi gerektiği açıkça belirtilmiştir. İstanbul'da yaşayan Musevilerin defin işlemlerinde vefat eden kişinin toprağa gömülmesi, bedeninin eksiksiz, bütün olarak bulunması ve bedeninin kefenlenmesi olgusunu görebilmekteyiz.

Cenaze işlemleri gerek aile yakınları gerekse cenaze işlem görevlileri tarafından dini kurallar çerçevesinde azami özen gösterilerek yürütülür. Hâkimler 8.32 ve 16.31'de ölen kimselerin vefat eden babalarının yanlarına gömülmesinden bahseder. Bu tarz uygulamalar, günümüzde de görülmektedir. Bir diğer inanış da mezarlıklarda gömünün, toprağın veya taş parçasının üstüne oturulmasının sakıncalı olduğu ve uygun olmadığı konusudur. Kutsal metinde günahkârlar için şöyle ifade bulunur: "Günahkârlar; mezarlıklarda ikamet ederler, görünmeyen yerlerde sabahlarlar, domuz eti tüketirler, taslarında haram kesilmiş hayvanların eti bulunur." (Yeşaya 65.4). Burada ifade edilen mezarlıkta ikamet etme konusu bu duruma örnek gösterilebilir.

Yeremya 26.23'te halk mezarlarından bahsedilirken ölümlerin kabirlere çeşitli farklılıklar ile (meşrep, mezhep, takva vb.) konumlandırıldıkları görülmüştür. Hezekiel 32.23'te mezarlıklar *ölüm çukuru* şeklinde tasvir edilmektedir. Tabi ki bu hususta ölen kişilerin imanı ve ibadeti göz önüne alınarak mezarlıkların ölüm çukurlarından biri olduğu gibi cennet bahçelerinden bir köşk olabileceği kanaati de oluşmaktadır. Dikkat çeken başka bir konu da Hezekiel 32.25'te ölüm çukurlarında bulunanların *sünnetsiz* oluşlarıdır. Sünnetsiz olanların utanç halinde bu çukurların dibine gidecek olmaları öbür dünya hayatını tasvir etmemiz açısından önemli bir detaydır. İstanbul'da Musevi mezarlıklarında sünnetsiz gömü yapılmadığı tespit edilmiştir. Yaratılış 37.35'te Yakup'un olduğunu düşündüğü oğlu Yusuf için kahrından üstündeki elbisesinden parça yırtmasından (keria), hayvandan yapılmış kalın kumaşı (çul) beline sararak yas tutmasından bahsedilir. Yakup uzun bir süre yas tutmuştur. Yakup çocuklarının onu avutmaya çalışmasını da kabul etmeyerek matemini şu sözler ile sürdürmüştür: "Yusuf'uma, yas tutarak ahirette (ölüler dünyası) kavuşacağım." Yakup'un ağlayışları ve üzüntüsü günümüzdeki Musevilerin nasıl matem tutmaları gerektiği

konusunda da ışık olmaktadır. Aynı şekilde Yaratılış, Yakup'un Gömülüğü 50.1'de Yusuf'un, babası Yakup'un cesedini ağlayarak öpmesi, mumyalaması ve gömdükten sonra arkasından (yedi) gün yas tutması ele alınmıştır. Yaratılış, Yusuf'un Ölümü 50.26'da da Yusuf'un vefatından sonraki vasiyetinden söz eder. Yusuf, Allah'ın yardımı geldiğinde kemiklerinin Mısır'dan toplanıp götürülmesini ister. Sonrasında Yusuf'un mumyalanıp tabuta konmasından bahsedilir. İstanbul'daki Musevilerin defin esnasında Tahara (yıkama) işlemine izinle girebileceği, yıkama işlemine katılabileceği, yüzünü son kez görebileceği öğrenilmiştir. İstanbul'da yaşayan Musevilerin cenazelerinin hiçbir şekilde mumyalanmadığı vurgulanmıştır. Cenaze nakillerinin şehirlerarası, uluslararası olabileceği fakat bunun İstanbul Hahambaşılığı'ndan izin alınarak ve dini kurallar ile ritüellerin yakınları tarafından gerçekleştirildiği takdirde olabilmektedir.

Musevi gelenek ve göreneklerinin, yaşama dair kuralların oluşmasında kendine has bir yol çizdiği düşünülmektedir. Zaman zaman yaşanan ülkelerin inançlarından ve kültürlerinden de etkilenerken özgün bir hal aldığı da ifade edilebilir. Örneğin mumyalamanın o günün şartlarında yaşanan Mısır ülkesinin yasalarına, kültürüne, tekniğine bağlı kalarak yapıldığı kanaati oluşmaktadır. Fakat genel olarak bakıldığında dinen mumyalamanın kabul görmediği ve günümüze ulaşmadığı da görülmüştür. İstanbul'da yaşayan Musevilerin, yaşayan somut miras çerçevesinde hangi topluluğun içinde bulunurlarsa bulunsunlar bu tarz istisnalar dışında geçmişin teo-etno kültürel yapı taşlarına bağlı kaldıklarını, dinsel kural ve kaideleri sürdürdükleri kanaatine varılmıştır.

Museviliğe ait geleneksel yapılar, semboller, motifler Musevi mezar taşlarında İstanbul'un geçmişine dokunan sivilizasyonlardan meydana geldiği görülmüştür. Altıntaş (2022), ölüm ve sonrasında zihinsel tasvirini "ebediyet evi", "yaşayanlar hanesi" olarak betimlemiştir (s.2). Kutsal kitap Luka 11.44'te insanoğlunun bastığı topraklarda işareti konmamış mezarların bulunabileceği hatırlatılmıştır. Belirsiz ve kaybolmuş mezarların mahiyetinin unutulmuş insanlar niteliği taşıdığı da vurgulanmıştır. Kutsal metinlerde mezarlıkların fark edilebilecek bir yapıda olmasının, mezarlığın hayat ile ölüm arasındaki geçiş rolünü sergilemesi açısından önem arz ettiği Altıntaş tarafından ifade edilmiştir (s.2). Bu durumda mezarlar yaşam-ölüm dengesinin başka bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu husus; 2. Krallar 13.21'de şöyle geçer: Bir gün İsraililer vefat eden Elişa'yı gömmek isterler. Elişa gömülürken akıncılar gelir. İsraililer korkuyla ve telaşla Elişa'nın bedenini mezarına atıp kaçarken Elişa'nın kemiklerine dokunurlar. Bu olayla birlikte Elişa'nın dirildiğinden bahsedilmektedir. Tek Allah inancında, peygamberin varlığına ve ölümden sonra dirilmeye iman edenlerce kemik ve toprak haline gelmiş bedeninin tekrardan hayat bulması hem bir mucizedir hem de dirilişin örneğidir. Lakin Musevilik haricindeki monoteist dinlerde, ölüm sonrası mekânın bu dünya dışında başka bir yer olduğu düşüncesi de varsayılmaktadır.

İstanbul'da bulunan Musevi mezarlıkları gerek Osmanlı döneminde gerekse Türkiye Cumhuriyeti döneminde genellikle Musevilerin ikamet ettikleri yerleşkelere yakın yerlerde bulunduğu görülmüştür. Musevi mezarlıkları, her ne kadar yerleşim yerlerine yakın kurulmuş olsa da zamanla şehir yerleşkelerinin genişlemesi ile şehir içinde kalmıştır. İstanbul'daki Musevi mezarlıkları genellikle yüksek tepeliklerdedir (Altıntaş, 2022, s.2). Yeşeya 22'de ve Şevna'ya uyarı 16'da: "Kimin var ki!" der. Rab: "Kendin için yüksekte mezar kayadan ev yaptın. Yüksek mezar ve sağlam sandığın konut mu seni kurtaracak?" şeklinde öğüdü mevcuttur. Rabbin emirlerine uyanların mükâfatlandırılacağı anlaşılmaktadır. Yeşeya 57.2'de iyilerin, doğru yolda olanların mezarlarında rahat uyuyacağı vurgulanır. İyiler için mezarların genişliğinden ve kötüler için de darlığından bahsedilir. Böylelikle, insanların Rabbe bağlılıklarına göre kabirlerindeki durumlarının değiştiği gerçeğine ulaşılabilir. Yaratılış

23.9'da Makpelah mağarasının mezar yeri olarak satın alınma talebi ve buranın mezar yapımından bahsedilir. Makpelah mağarası diğer adıyla "Atababalar mağarası" (çift mezarlar mağarası) İslam dinine sahip olanların söylemi ile İbrahim Cami Güney-Batı Şeria'nın Eski Hebron şehrinin merkezinde bulunmaktadır ("Atababalar", 2022). Görüldüğü üzere Yaratılış 23.9'da seçilen bir yer vardır. Bu seçilen yerin toprağına defin yapıldıktan sonra Allah'ın emanetinin bulunduğu yerin her türlü ihlale karşı işaretlenerek mezar taşının konulması ve saygı gösterilmesi istenmektedir (Altıntaş, 2022, s.2). Yaratılış 35.20'de vefat eden Rahel için Yakup'un işaret taşı koyması işlemi, günümüze kadar varlığını korumuştur. Bu işaretin taş olarak seçilmesindeki etken hem tabiatın zorluklarına karşı dayanıklı oluşu hem de dinin bir tezahürü olarak bilgi ve duyguların nesilden nesile aktarımında bir zaman kapsülü olarak görülmesi düşünülebilir. Altıntaş (2022), etno-teo kültürel çerçevede bu işaret taşlarının imgesel, simgesel, objesel oluşlarıyla geleneksel yazı ve taş sanatı ile zanaatçılıkta da kendine yol bulduğunu belirtmiştir (s.2).

İstanbul'daki Musevi dini ve kültüründeki geleneksel yatay kitabelerin (mezar işaret taşının) zamanla bulunduğu toplumun kültür ve inançlarından etkilenerek dikey kitabe şeklini aldığı görülmüştür. İşaret taşlarındaki süslemeler, motifler ve mimari yapıların vefat eden kişinin yakınları tarafından isteğe bağlı olarak yaptırıldığı Musevi mezarlıklarından sorumlu ve görevlilerince öğrenilmiştir. Bu kapsamda, İstanbul'daki Musevi mezarlıklarında İslam dini ve kültürünü yansıttığı düşünülen sanduka şeklindeki mezar taşlarının kullanıldığı da tespit edilmiştir (Altıntaş, 2022, s.2).



Resim 1. Ortaköy Musevi Mezarlığı Sanduka Mezar Taşı Örnekleri.

Çoğunluğu İstanbul'un Beşiktaş ilçesinde Yıldız mahallesinde bulunan Ortaköy Musevi Mezarlığında (Resim 1) Osmanlı dönemine ait üzerlerinde İbranice harflerin yazılı olduğu onlarca sanduka şeklinde mezar taşları tespit edilmiştir. Müslüman halkın içerisinde yaşamışlık olunmasından kaynaklı mezar taşlarında şekil ve desen izleri görülmektedir. İlk zamanlar defin işlemleri sırasında gömünün yönünün Kudüs olarak varsayıldığı öğrenilmiş

fakat günümüzde yer sıkıntısından dolayı mezarların yön hususunun ortadan kalktığı tespit edilmiştir.

Sanduka biçimindeki mezar işaret taşlarının Osmanlı/Türk coğrafi bölgelerinde sıklıkla görüldüğü gibi İspanya'daki Musevi mezarlıklarında rastlanıldığını da beyan eden Altıntaş (2022), geleneksel yapı olarak enine yazım olmasına rağmen İspanya'da boyuna kitabelerin bulunduğunu ek bilgi olarak sunmuştur (s.2).

İstanbul'daki Musevilerin geçmiş dönemlerine ait mezar işaret taşları üzerine ölenin adı yazılmaktadır. Bununla birlikte Allah'ın takdirine layık olabilme adına taşların üzerinde dini metinler veya ölen kişinin hayatını nasıl geçirdiğine dair sözlerin bulunduğu yazılar da bulunmaktadır. Museviliğin yazı dili İbranice olup mezar taşları üzerinde Ladino dilinde İbranice ve Latince, Fransızca, Aşkenaz meşrepli (davranış ve huyları aynı özellik gösteren) Almanca ve Türkçe dini metinlerin kazınarak veyahut kabartma şeklinde yazıldığı görülmüştür. Zaman zaman bu mezar yeri işaret taşlarının üzerinde akrostişli ve ruha hitap eden duygusal metinlere de rastlanılmıştır (Altıntaş, 2022, s.2).

Diller ve Peygamberlik 14.1-3'te peygamberlere verilen özellikler ve yetenekler arasında, peygamberlerin bilmediği dillerde konuştuğundan bahsedilir. Peygamberlerin insanların anlamadığı dilde, Allah ile konuşmasından söz edildiği gibi konuşma dilindeki sırların mevcudiyetinden de söz edilir. Aynı zamanda insanların bu türden yetenekleri özellikle ısrarla Allah'tan talep ettikleri de belirtilmektedir. İnsanlar bu şekilde çeşitli sırlara veya armağanlara nail olabileceklerini, zenginleşebileceklerini düşünmüşlerdir. Nihayetinde, Diller ve Peygamberlik 14.14'te bilinmedik lisanlarda duadan bahseder. Bu dua, ruhun duası olup zihinsel ilaveye ihtiyacı da yoktur. Şunu da belirtmek gerekir ki dua ile Allah'ın ayetleri arasında fark olduğu görülmektedir. Ayetler, bilgisayarın açılış şifresi olduğu düşünüldüğünde Allah ile iletişim kapılarının açılmasını sağlamaktadır. Keza samimi ve içten okunan duaların da aynı seviyede öneme haiz olduğu vurgulanır.

2. Tarihler 16.14'te Kral Asa'nın vefatı üzerine *hoş kokulu bitkilerin* bulunduğu bir sedyeye yatırıldığından ve kendisi için *inşa ettirdiği mezara* defnedildiğinden bahsedilir. Bu mezarın, Davut'un şehri Kudüs'te bulunmasının ise atalarına kavuşmanın bir timsali olarak belirtildiği görülmüştür. Musevilerin atalarına sahip çıkmaları ve atalarına bağlılıkları İstanbul'da yaşayan bütün Musevilerin günlük hayatlarının her anında görülmektedir. Mezar işaret taşlarının yanı sıra etno-teo yapı içerisinde sanat ve estetik oyma veyahut kalıp şeklinde kâseciklerin yapıldığı, şayet ölen kişi küçük bir kız veya kadın ise işaret taşlarında kalp biçiminde oymalar veya kabartmalar bulunduğu gözlemlenmiştir. Ayrıca mezar işaret taşlarında oymaların veyahut kabartmaların ölen kimsenin mesleğine göre yapıldığı da görülmüştür. Mesela; berberler için tarak/makas, terziler için mezura/makas, kasaplar için satır/bıçak şeklinde oyma veya kabartmaların yapıldığı tespit edilmiştir. Ölen kişinin vasiyeti veya ölen kişinin yakınları tarafından dinsel temaları da görmek mümkündür. Kitap, gül, karanfil, lale, ebedi yaşamı temsilen yağ testisi figürü ile Museviliği çağrıştıran altı köşeli yıldız da mezar işaret taşlarına oyulmuş veya kabartma şeklinde mezar taşlarının üzerinde yerini almıştır. Mezar işaret taşlarının günümüz mezar kompleksi (anıtsal yapı çerçevesi) içerisinde yer aldığı da yapılan araştırmada görülmüştür (Altıntaş, 2022, s.2). 2. Krallar 23.17'de kralın seslenişinden bahseder. "Görünen anıt nedir?" diye sorduğunda şehir halkının "Yahuda'dan göç eden Allah'ın temsilcisinin mezarıdır." şeklinde cevabı ile mezarların bir mimari çerçevede yapıldığı kanaati oluşmaktadır.

Mezmurlar 49.17'de ölen kişilerin *ölüler diyarına* giderken maddi bir şeyi götüremeyeceğinden bahsederken mevki, makamı ve zenginliğini de *yaşayanlar diyarında* bırakacağından söz edilir. Öyle olmasına rağmen Musevilerin dinsel ve kültürel

yaşantılarında atalarına verdikleri değerlerden dolayı, geçmişin hatırlanıp sonraki nesillere aktarımı için anıtsal mezarların ve kitabelerin hayatlarında önemli bir yer tuttuğu düşünülmektedir. Yeşeya 14.18'de olduğu gibi İstanbul'daki Musevi mezarlıklarında görülen mezar taşlarının yüksekliklerinin 3 metreyi bulması, oyma işçilikli gösterişli motiflerle bezenmiş olması bu taşların dünyadaki güçlerini temsil ettiği düşünülmektedir. Bu kapsamda, Altıntaş (2022)'a göre Batı/Hıristiyan inanç ve kültürü etkileşimiyle dikey mezar işaret taşlarının üzerlerine kişinin porselen üzerine işlenmiş fotoğrafının konulduğu da tespit edilmiştir. Fotoğraflar, ölen kişinin yakınlarının istek ve arzuları doğrultusunda seçilmekte, teknik imkânlar dâhilinde yapıştırma veya kabartma olabilmektedir. Musevilik dinini ve kültürünü temsil ettiği düşünülen sütun, sütun başlıkları, kemer, kilit taşı, obje ve figürlerin de mezar kompleksine oyma veya kabartma işçilik noktasında zenginlik kattığı görülmüştür (s.2).

Araştırmanın Sınırları

İstanbul'daki Musevilerin ölüm, ahiret inancı, matem, cenaze işlemleri, mezarlıkları ve kültürel değişimlerinin etnografik analizinin yapıldığı bu çalışmada, dini gelenek ve anlayışların ritüellere dönüşmüş hallerini İstanbul'daki Musevi mezarlıklarını inceleyerek var ise başka ülkelerde yaşayan Musevilerden farklı olan taraflarının ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu çalışmada daha da özelden;

- İstanbul'a yerleşen Musevilerin kısa tarihine bakış,
- İstanbul'daki Musevilerin ölüm, ahiret anlayışları, matem, cenaze işlemlerindeki süreçlerin irdelenmesi,
- İstanbul'daki Musevi mezarlıklarının tespiti, önemi, mezar taşlarına yüklenen anlamların araştırılması,
- İstanbul'da defin işlemi gerçekleştirilen Musevilerin dini gelenekleri ve uymaları gereken kuralların incelenmesi ele alınmıştır.

Akbıyık (2016) kültür analizinin, antropolojik geleneğin aynası olduğunu bununla beraber kültürel öğelerin (değer, norm, toplumsal yapı, toplumsal ve bireysel davranışlar, söylemler, habitus vb.) tanımları ve analizi üzerinde çalıştığını ifade etmektedir. Kültür analizini yapan kişi, elde ettiği kültürel öğeleri değerlendirir ve yorumlar. Kültürel öğeler, klasik ölçüm sistemleri ile ölçülemediği gibi ölçülebilmesi için de doğası gereği o kültürün içinde yaşanmalı ve hissedilebilmelidir. Önemli diğer husus ise çalışılan grubun algılarıdır. Elde edilen bulgular onların diliyle sunulmalıdır" (s.1).

Araştırmanın Yöntemi

İstanbul'da yaşayan Musevilerin defin ve matem süreçlerinin etnografik analizinde, araştırmaya konu olan sorulara cevap bulabilmek için nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırma yöntemi; nitel veri toplama yöntemlerini (gözlem, görüşme ve doküman analizi vb.) kullanarak daha önce bilinen veya fark edilmemiş problemlerin algılanmasına, probleme ilişkin doğal olguların gerçekçi bir şekilde ele alınmasına yönelik öznel-yorumlayıcı bir süreci ifade etmesi olarak tanımlanmaktadır (Aktr. Baltacı, 2019, s.369). Araştırmada, kartopu örnekleme çeşidi uygulanmıştır. Kartopu örnekleme çeşidi; kişiden kişiye, kişiden de durumlara ulaşarak farklı olguları açıklayabilme (Baltacı, 2018, s.246) tekniği olarak açıklanabilir. İstanbul'da yaşayan Museviler içinden belirli kişilerle görüşme yapılmış, bu kişilerden elde edilen bilgiler doğrultusunda da başka kaynak kişiye ulaşılarak ölüm ve ahiret inancı, matem ve cenaze işlemleri, mezarlıklar ve kültürel değişimler gibi konularda etnografik analiz yapılarak genele ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu nedenle tümevarım yöntemi uygulanmış olup kültür analizi (etnografik araştırma) yöntemi kullanılmıştır. Belirtilen yöntem çerçevesinde yapılan çalışmada İstanbul'da yaşayan Musevilerin ölüm ve ahiret

inancı, matem süreci, cenaze işlemleri, mezarlıkları ve kültürel değişimlerinin etnografik analizi yapılmıştır. İstanbul'da yaşayan Musevi habitusunun maddi ve manevi kültürel miraslarını ortaya çıkarılması hedeflenmiştir.

Araştırmayı diğer çalışmalardan ayıran en belirgin farkın sahada doğal bir biçimde elde edilen verileri içermesi olduğu söylenebilir. Bu kapsamda doğrudan veri toplamaya gidilmiştir. Elde edilen olguların anlam analizi derin bir biçimde yapılmıştır. İstanbul'da yaşayan Musevilerin habitusu kapsamında; ölüm, ahiret inancı, matem süreci, cenaze işlemleri, mezarlıkları ve kültürel değişimleri sonucunda ortaya çıkan problemlerin hangi gerekçelere dayanarak oluştuğu da araştırma kapsamına alınmıştır. İstanbul'daki Musevilerin görüşleri ve beyanları esas alınmıştır.

Veri toplama araçları olarak yüz yüze görüşmeler yapılmış, bu görüşme esnasındaki diyaloglar kayıt altına alınmış ve gözlemlerde bulunulmuştur. Katılım pozitif yönde, samimi ve güven verici şekilde gerçekleştirilmiştir. Bulguların elde edilmesine yönelik hazırlanan soruların dışında ek sorularla da bilgi edinilmiştir. Soru sorulurken herhangi bir sıraya bağlı kalınmamıştır. Bu bağlamda esnek nitelikte sorular hazırlanmıştır. İstanbul'da yaşayan Musevilerden ve ilgili kişilerden spesifik veriler toplanılmıştır. Bu nedenle yarı yapılandırılmış görüşme türü seçilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme hem yapılandırılmış hem yapılandırılmamış görüşmeleri birleştiren nitel bir araştırma yöntemidir. Bu görüşmede araştırmacı, katılımcı ile sohbeti yönlendirmek için önceden belirlenmiş konu ile ilgili soruları belirler. Katılımcının yanıtlarına göre esnek ve takip sorularını da hazırda bulundurur. Yarı yapılandırılmış görüşme, konuşmaya dayalı, keşfedici bir yaklaşıma imkân veren, ilgi alanlarını derinlemesine incelemeye olanak sağlayan, incelikli bilgileri yakalamaya olanak tanıyan nitel bir araştırma yöntemidir (Salomao, 2023, s.1). Görüşme yapılan kişilerin bilgi yetersizliği hissettiği bazı konularda geri çekilme tavrı gözlemlenmiştir.

İstanbul'daki Musevi mezarlıklarına girişler ve bu mezarlıklardaki fotoğraf çekimleri için Türkiye Hahambaşılığı Genel Sekreterliği ile yazışmalarda bulunulmuştur. Ziyaretler ve görüşmeler tarafların üzerinde mutabakata vardığı günlerde yapılmıştır. Her bir katılımcı yapılan çalışma hakkında bilgilendirilmiştir. Aktarımlarda görüşme yapılan kişilerin onayı alınmış ve beyanları esas kabul edilmiştir.

Araştırmanın Kapsamı

Bu çalışmanın kapsamı; İstanbul'da bulunan Türkiye (İstanbul) Hahambaşılığı Genel Sekreterliği, 500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi Müdürlüğü, Türk Yahudi Topluluğu ile Hasköy Musevi, Ortaköy Musevi, Arnavutköy Musevi Aşkenaz, Arnavutköy Musevi Sefarad, Şişli İtalyan Musevi, Nakkaştepe Musevi ve Acıbadem Musevi mezarlıkları yetkilileri çalışanları ile sınırlandırılmıştır. Bunun yanı sıra örneklem evrenine daha da özeldir bu bölgede yaşayan Musevilerden cenaze defin işlemleri ile uğraşan kişiler de dâhil edilmiştir.

Araştırmanın Amacı

İstanbul'da yaşayan Musevilerin habitusu kapsamında; ölüm, ahiret inancı, matem, cenaze işlemleri, mezarlıkları ve kültürel değişim problemlerinin taranmasına yönelik araştırması çerçevesinde; İstanbul'da yaşayan Musevilerin doğal ortamlarındaki inanışları, matem ritüelleri, mezarlık kültürleri hakkında gözlem yapmak, yapılan gözlem ve röportajlar neticesinde elde edilen bilgileri olgusal olarak ortaya koymak amaçlanmıştır.

Erdim (2019), Musevilerin yoğunlukta yaşadığı İstanbul'daki çok kültürlü soyut kültürel kimliğe değinirken bakiye kalan maddi (somut) kültürel dokunun korunması ile yaşanmışlıklara sahip çıkılmasına değinmiş olup toplumsal kaynaşmanın öneminden bahsetmektedir (s.102).

"Musevilerin, Türkiye'deki entegrasyonu babında "modernleşmenin" özgünlüğü, kendi dinlerinin haricinde bulunan topraklarındaki Yahudileri entegrasyondan daha ziyade, tam tersine, bulunulan toplumdaki kültürel ve politik itişe sürüklediği savı kuvvetlenmiştir. Bu kapsamda; Batı'yı, uygarlığın beşiği ve en üst seviyesi olarak kabul eden Alliance'ın ideolojisi, Yahudi toplumlarının azınlıkta olduğu topraklarda güçlenmiştir (Rodrigue, 1997'den akt. Üstündağlı, 2014, s.357).

Üstündağlı'nın çıkarımına göre, toplum içinde ayrıştırıcılığın kültürel kırılmalara sebep olabileceği öngörülmüştür. Siyasi politika değişimleri, Türk toplumunun kendi bünyesinde etkileşimlere yol açabileceği gibi İstanbul'da Musevi cemaatlerini de doğrudan veya dolaylı olarak etkileyebilmektedir. Dolayısıyla modernleşme aşamalarında kültürel entegrasyonun etkili bir unsur olduğu düşünülmektedir. Üstündağlı (2014), Musevi cemaatlerinin devlet politikaları ile paralellik gösterdiğini, aynı zamanda da kendine has özgün teo-etno kültürel yapısı ile uluslararası ilişkilerde ve modernleşmede itici bir kuvvet olabileceğinin altını çizmiştir (s.357).

Tüm yukarıda bahsedilen hususların bizleri getirdiği noktayı Altaras şu şekilde özetlemektedir; çeşitli göçler neticesinde Türkiye topraklarında Musevilerin bir kısmı yerleşik düzene geçmiş, geleneklerini korumaya, dinlerini yaşamaya çalışmışlardır. Özellikle İstanbul'da maddi izler bırakmışlardır. Bu izlerin en büyük çıktısı ise İstanbul'da Musevi mezarlıklarıdır. Halen İstanbul'da çok az sayıda Musevi yaşamaktadır. Günümüzde İstanbul'da yaşamlarını sürdürmeye çalışan Musevi cemaatlerinin atalarının mezarlarına sahip çıkmaya çalıştıkları görülmüştür. Bu kapsamda; Altaras'ın somutsal bir çalışması olan Türkiye'deki Yahudi Mezarlıkları projesi 61,022 adet Yahudi mezar taşını tespit etmesiyle başlamıştır. 1988-1990 arasında Tel Aviv Üniversitesi'nde olan Prof. Minna Rozen Türkiye'nin her yerinde Yahudi mezarlarını ziyaret edip taşları fotoğraflamıştır (2020, Para.1). Altaras, "Mezarlık Arşivleri'nin Tel Aviv Üniversitesi Goldenstein-Goren Diaspora Araştırma Merkezinin Türkiye ve Balkan Yahudiliği Belgeleme Projesini (Jewishturkstones, 2021, Para.1) başlatacak olması bu çalışmanın önemini ortaya koymaktadır.

İstanbul'da Musevilerin ölüm, ahiret inancı, matem, cenaze işlemleri, mezarlıkları ve kültürel değişimlerinin etnografik analizi çalışmasının yapılmasında iki önemli sebep vardır: Birincisi teo-etno-kültürel bir yapıya sahip Musevi toplumunun İstanbul'daki kodlarını bilimsel olarak tespit etmektir. Etnografik analizin detaylı yapılabilmesi açısından bu kodların açılımını ortaya koymak için yerinde araştırma yapılmıştır. İkincisi ise yukarıda belirtildiği üzere Altaras'ın (2020) 2021 yılında başlatılan proje kapsamında Tel Aviv Üniversitesinin Türkiye'deki 61.022 adet Yahudi mezar taşını belgeleme çalışmalarına başlaması üzerine Türkiye'deki üniversitelerde de bu alanda araştırma yapılmasını da beraberinde getirmiştir. Bu durumda da İstanbul'da Musevilerin ölüm, ahiret inancı, matem, cenaze işlemleri, mezarlıkları ve kültürel değişimlerinin etnografik analizine ait somut bulgu temin etme zorunluluğu ortaya çıkmıştır (Para.1). Elbette ki konuyla ilgili gazete, dergi, akademik çalışmalar vb. alanlarda kurumsal veya kişisel araştırmalar yapılmaktadır. Fakat bunların yeterli olduğunu söylemek oldukça güçtür.

Birinci sebebe dayalı olarak İstanbul'da Musevilerin ölüm, ahiret inancı, matem, cenaze işlemleri, mezarlıkları ve kültürel değişimlerinin etnografik analizinin somut ve soyut kültürel bakiyesinin mercek altına alınması daha önce yapılmış birçok çalışmaya kaynak olacağı düşünülmüştür. İstanbul'da yaşayan Musevilerin habitusu kapsamında yapılan araştırma ayrıntılarının bir sonraki çalışmalara ışık tutacağı ön görülmüştür. Kapadokya Üniversitesinin bu etnografik araştırmalarının (kültürel çalışmalarının) diğer kurum, kuruluş ve araştırmacılara öncülük ederek katkı sağlayacağı değerlendirilmektedir.

Bulgular

Çalışmadan elde edilen temel bulgularla, İstanbul'da İstanbul'a özgü yaşayan bir Musevi cemaatinin var olduğu ifade edilebilir. Musevi cemaatlerinin yerleşik düzene olumlu bakmadığı fakat İstanbul'da yaşamaya veya yaşatmaya çalıştıkları bir dinlerinin olduğu görülmüştür.

İstanbul'da yaşayan Musevilerin defin ve matem süreçlerinin etnografik analizi çalışmasında elde edilen somut veriler (bulgular) soyut bir bakış açısıyla zenginleştirilmiştir.

İstanbul'da Musevilik dininin gereklerini yaşamaya çalışırken Türkiye'deki sosyoekonomik, dinsel ve kültürel etkileşim sonucunda dini uygulamaların icrasına yönelik problemlerin çıktığı tespit edilmiştir. Elde edilen tespitler, dini ritüellerin geleneksel uygulamalardaki bazı anlayışları etkilediğini de göstermiştir. Bunların başında; İstanbul'da yaşayan Musevi vatandaşın ölümü halinde tabutla gömülmesi, defin yapılan yerdeki mezar yönlerinin zamanında Kudüs'e bakarken şimdiki zamanda boş olan yere gömü işleminin gerçekleştirilmesi gelmektedir.

İstanbul'da yaşayan Musevilerin habitusu kapsamında; çeşitli cemaatlere mensup Musevilerin ölüm, defin, matem süreci, mezarlık kültürü anlayışlarının mezar taşlarına yansıdığı da görülmüştür. İstanbul'da Musevi mezarlıklarındaki simgelerin, sembollerin, anıtların, taşların, defin işlemleri sırasındaki ritüellerin tarihi ve cemaat ilişkileri geçmişleri düşünüldüğünde değişime uğradığı ifade edilebilir. Buradaki değişim de bu çalışmanın başlangıç noktası olarak ifade edilebilecek somut bir kanıttır denilebilir.

Araştırma neticesinde İstanbul'daki Musevilerin;

- Din merkezli görüşlere sahip olmaları ve cemaat liderlerinin otorite olarak kabul görmeleri,

Siliki ile yüz yüze görüşme yapılmış ve din merkezli görüşlere sahip olup olmadıklarına yönelik sorular sorulmuştur, bu sorular ve cevapları doğrudan aşağıdaki şekilde aktarılmıştır.

– İstanbul'daki Musevi mezarlıkları hakkında bilgi verebilir misiniz?

– Siliki: Avrupa yakasında; Ulus Sefarad Arnavutköy Musevi Mezarlığı, Ulus Aşkenaz Musevi Mezarlığı, Hasköy Musevi Mezarlığı, Kilyos Musevi Mezarlığı, Capitol Musevi Mezarlığı, Neve Şalom Sefarad Sinagogları Vakfına; Ortaköy Musevi Mezarlığı, Etz-Ahayim Sinagogu Vakfına; Şişli İtalyan Musevi Mezarlığı, İtalyan Musevi cemaatine bağlıdır. İstanbul'un Anadolu yakasında; Acıbadem Musevi Mezarlığı, Kadıköy Hemdat İsrail Sinagogu Vakfınca, Nakkaştepe Musevi Mezarlığı, Kuzguncuk cemaatine (Bet Yaakov Sinagogu) bağlı olarak hizmet vermektedir. Hasköy, Kilyos, Ulus Sefarad Arnavutköy Musevi mezarlıkları Neve Şalom Sefarad Sinagogları Vakfına bağlı olmasına rağmen Ulus Aşkenaz Musevi Mezarlığının bir bölümü de Aşkenaz cemaatine bağlıdır. Aslında Ulus Aşkenaz Musevi Mezarlığı tamamen Aşkenaz mezarlığıdır. Fakat zamanında Ulus Aşkenaz Musevi Mezarlığında bazı problemler yaşanmış, gömü yerleri açılmamış.

Ulus Sefarad Arnavutköy Musevi cemaati olarak Aşkenaz Musevi cemaatinden yer istedik. Bölüm bölüm bize yer verdiler. Mesela 300 mezarlık, 500 mezarlık yer gösterip bizlere verdiler. Çünkü Aşkenaz cemaati çok azınlıkta olduğu için ileriye dönük karar aldık. Ulus Aşkenaz Musevi Mezarlığının yönetimi Sefarad cemaati tarafından yapılmaktadır. Çalışanların maaşları da Sefarad cemaati tarafından karşılanmaktadır. Yani Neve Şalom

Sefarad Sinagog Vakfı tarafından yürütülmektedir. Vakıf adına cenaze işlemleri (Hevra Kadişa) hizmetini yürütmekteyim (2022, Para.1-3, Kay.1).

– İstanbul'daki Musevi mezarlıklarının bağlı olduğu cemaatler hakkında bilgi verebilir misiniz?

– Siliki: Cemaatler kendi bünyesindedir. Ortaköy mesela kendi bünyesinde bir cemaattir. İtalyan kendi bünyesinde bir cemaattir. Kendi yerlerini kendileri denetlerler. Kendileri organize ederler. Mesela Nakkaştepe Kuzguncuğundur. Kadıköy ile ortak bölümleri vardır. Ama geneli Kuzguncuğundur. Kuzguncuğun kendine ait bir yönetimi var, kendine ait bir çalışma şekli var. Kendine ait elemanları var. Onlarla orayı denetlerler (2022, Para.2-3, Kay.1).

İstanbul'da Ulus Sefarad Arnavutköy Musevi Mezarlığı, Ulus Aşkenaz Musevi Mezarlığı, Hasköy Musevi Mezarlığı, Ortaköy Musevi Mezarlığı, Nakkaştepe Musevi Mezarlığı, Acıbadem Musevi Mezarlığı, İtalyan Musevi Mezarlığı tespit edilmiştir. Ayrıca yeni açılan Kilyos ve Capitol Musevi mezarlıklarının da Musevi vatandaşlara hizmet verdiği öğrenilmiştir. Araştırma çalışmaları bu mezarlıklar üzerinden yapıldığında İstanbul'da yaşayan Musevilerin din merkezli görüş ve yapıya sahip olarak yaşadıkları anlaşılmaktadır.



Resim 2. Ortaköy Musevi Mezarlığı. Rav Katz Mezarı. (Şalom.com.tr).

İstanbul'da bilinen ve bilinmeyen birçok dini liderin mezarı bulunmaktadır. Bunlardan biri de Ortaköy Musevi Mezarlığında bulunan Haham ve Kabalist Rav Naftali Katz Akohen. Polonyalı Yahudi din bilgininin mezarıdır (1645-1719) (Resim 2).



Resim 3. Kamondo Anıt Mezarı. Hasköy.

– İstanbul’daki Abraham Salomon Kamondo Anıt Mezarlığı hakkında bilgi verebilir misiniz?

–Siliki: Osmanlı dönemi içerisinde, Edirne’den gelip de yerleşenler oldu. Ölümler oldu. Dolayısıyla mezarlık ihtiyacı oldu. Vefat edenler şimdiki Hasköy’e defnedildiler. Sonrasında Hasköy mezarlığından yol geçti. İkinci köprü yolu geçmesi sebebiyle kamulaştırmaya gidildi. Aradan yol geçti. Hasköy Musevi Mezarlığı iki bölüme ayrıldı. İkinci kısımdaki eski bölümde hemen hemen mezar yapıları kalmadı. Sadece Kamondo Mezarlığı dediğimiz bir mezarlık kaldı. Küçük bir alan olarak varlığını sürdürmeye devam ediyor” (2022, Para.5, Kay.1) (Resim 3).

Abraham Salomon Kamondo, Kırım savaşını finanse eden, Osmanlı Hazinesine borç verdiği iddia edilen Osmanlı bankerdir. Anıt mezarın boyu 10,5, eni 9, yüksekliği de 5 metre kadardır.

- Cemaat liderlerinin akli, din ile yapılandırılmaları,

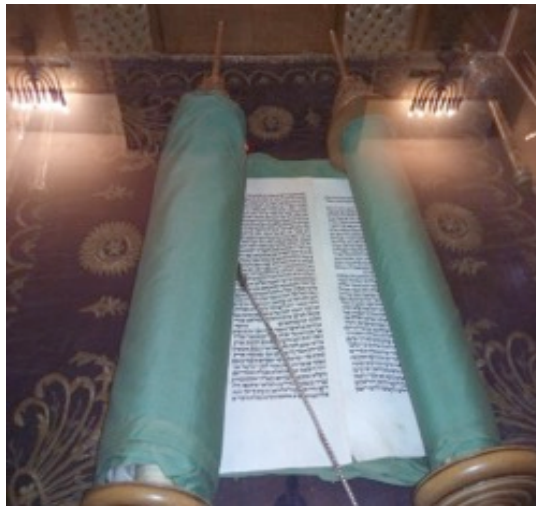
İstanbul, Türkiye Hahambaşılığının merkezidir. İstanbul aynı zamanda dini hizmetlerin ve danışmanlıkların yapıldığı yerdir.

Allavici ile cep mobil iletişim aracılığıyla görüşme yapılmış ve akli, din ile yapılandırılmalarına yönelik sorular sorulmuştur, bu soru ve cevap doğrudan aşağıdaki şekilde aktarılmıştır.

– İstanbul’da yaşayan Musevilerin dini eğitimleri hakkında bilgi verebilir misiniz?

– Allavici: “Dini eğitim olarak yaz aylarında adada ve kış aylarında Şişli, Kurtuluş semtlerinde eğitim alıyorduk. Musevi cemaati olarak bizim de Kur’an kursuna benzeyen çalışmalarımız var. Bu çalışmalarda Musevi dini ile ilgili bilgiler a’dan z’ye öğrencilere verilir ve okunacak dualar da öğretilir. İstanbul’da Musevilerin dini sistemi farklıdır. Dua mantalitesindedir. İlk önce günlük rutin dualar yapılır. Şabat (cumartesi) çok kıymetli olduğu için cuma akşamından duası yapılır. Dini bayramların duaları arkasından Tevrat öğrenimi şeklinde bir dini eğitim alınır” (2022, para.1, Sesk.1).

- Cemaatlerde Allah’ın varlığının “bilgi” olduğu (Allah vardır ve gerçektir) inancının ağırlık kazandığı,
- Tevrat/Tora merkezli duaları (Resim 4, 5) yaşamın bir parçası olarak gördükleri,



Resim 4. 500.Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi Sergi Salonu. Tora/Tevrat.



Resim 5: Ulus Aşkenaz Musevi Mezarlığı. Kadiş Duası.

KADIŞ

"Sizi bu din üzerine yaratan
Bu din üzerine yargılayan
Ve bu din üzerine öldüren
Ve de hepinizin sayısını bilen
Sizi gelecekte diriltecek
Bu din üzerine ayağa kaldıracak
Gelecek öbür hayata götürecektir olan Allah'a hamd olsun
Rabbimiz Adonay
Ölüleri diriltir sen kutsalsın. Sana hamd olsun."
(Çev. Gurbanov 82, 2022, Sesk.1).

- İslam dininden, Türk kültür ve geleneklerinden kısmen etkilendikleri (Örneğin; İstanbul'daki Müslümanlara ait gasilhanelerden esinlenerek Rehitsa (ölü yıkama odalarını) yapmaları),
Ulus Sefarad Aşkenaz Musevi Mezarlığı Rehitsa odasında hazır halde topraklama yapılmış tabut örneği tespit edilmiştir (Resim 6).



Resim 6. Rehitsa Binası İçi.

İstanbul'da yıkama, kefenleme yapılan faal tek Rehitsa (yıkama) binası Ulus Sefarad Musevi Mezarlığındadır. İstanbul ilinde diğer Musevi mezarlıklarında Rehitsa (yıkama) bölümü yoktur. Eski dönemlerde Rehitsa (yıkama) bölümü olanlar varsa bile günümüzde kullanım dışıdır.



Resim 7. Rehitsa Binası ve İçi.

Ulus Sefarad Arnavutköy Musevi Mezarlığının Rehitsa odasında 6 adet seyyar soğuk hava deposu, 1 adet elektrikli şofben, 1 adet çamaşır makinesi, 1 adet kalorifer peteği, 1 adet havalandırma aspiratörü, 1 adet mutfak evyesi, çift kapaklı malzeme dolabı, tezgâh altı dolaplar, 2 adet mermer ölü yıkama taşı, 2 adet yıkama hortum tertibatı, 1 adet klima, 6 adet özel ahşap yer döşemesi, zemin üstü banyo kaydırmaz yoluğu, su gider zemin olukları, 1 adet 3 metrelik 4 tekerlekli tabut taşıma için kullanılan el arabası, 1 adet büyük boy çöp kutusu bulunmaktadır. Tabut bulundurma ve topraklama odası olarak da kullanılmaktadır.

Topraklama yapılabilmesi için, tabutların üzerlerine konulabilmesine yönelik özel yapılmış 2 adet demir ayak mevcuttur (Resim 7).

- İstanbul'da yaşayan Musevilerin Türkiye Cumhuriyeti'ne olan aidiyet duygularının oluşu,



Resim 8. Acıbadem Musevi Mezarlığı. Şehitlik Köşesi.

Yüzyıllar öncesinden Anadolu'ya gelen Musevilerin Osmanlı Devleti'nin bağımsızlık mücadelesinde vatan olarak gördükleri topraklar için verdikleri şehitler adına oluşturulan anı köşesi tespit edilmiştir (Resim 8).



Resim 9. Acıbadem Musevi Mezarlığı. Kırık Başlı Mezar taşı Sütunu.

Acıbadem Musevi Mezarlığındaki şehitlik köşesinde bulunan kırık başlı mezar taşı sütunu gençliğinin baharında vatanı için ölen Musevileri temsil etmektedir (Resim 9).

- Geleneksel ritüellerden ve dini kurallardan uzaklaştığı,
En belirgin olanı ise İstanbul'daki Musevilerin gömü işlemleri tabut ile yapılmaktadır. İstisnai durumlar halinde (din adamlarının isteği üzerine) kefenle gömüldüğü öğrenilmiştir.
– Sosyokültürel ilişkiler kapsamında İstanbul'da yaşayan Museviler diğer din ve kültürlerden nasıl etkilenmektedir?

– Allevici: Museviler gittikleri topluluklara ayak uydurmayı her zaman sevdi. Hiçbir zaman çok kapalı kalmadılar. Museviler bulunduğu ülkenin dini ritüellerini zaman geçtikçe, karşılıklı saygı çerçevesinde benimsemişlerdir. Biz, İstanbul Musevilerinde de Türk dini örf ve adetlerinin motiflerini görebilirsiniz. “Gasilhane” kelimesinin zaten sizden (Müslümanlardan) geçmiş olduğuna eminim. Türklükten mi? İslam’dan mı geliyor? Bilmiyorum. Musevilerde ölü yıkama olayı belki İslam’dan geliyor belki Osmanlı’dan geliyor, bilmiyorum. Bahsettiğimiz bütün dünyadaki örf ve adetlerden bahsediyoruz. Tevrat ve Yahudilikten bahsetmiyoruz. Tevrat ve Yahudilik tektir. Bizde mezhep yoktur. Mesela Aşkenaz Alman ile Avrupa Yahudilerinin bazı örf ve adetleri farklıdır. İzmir’deki yaşayan Musevilerin örfü farklıdır, İspanya’daki yaşayan Musevi’nin örfü farklıdır. Osmanlı zamanında da farklıydı. Bu farklılıklar çoktur. Fakat Musevilikte mezhep farklılıkları yoktur. Kesinlikle Musevilikte mezhep farklılıkları yoktur. Biz, Musevilerde sadece ve sadece toplulukların gelenek farklılıkları vardır. Sünni gibi Alevi gibi böyle bir şey yok. Tek Tevrat vardır. Tek Musevi vardır. Musevilikte her şey tektir. Bizde mezhep yoktur. Bu konuyu karıştırmamak gerekir.

Musevilikte gelenek ve göreneklere göre farklılık vardır. Musevi, Musevi’dir. Bütün dünyada bir tane Musevi vardır, o da tek Musevi’dir. Amerika’daki Musevi ile Endonezya’daki Musevi, Fas’taki Musevi bütün okuduğu Tevrat bütün dualar birebir aynıdır. Hiçbir şey değişmez. Mesela Faslı Musevi bir kızla evlensem hiçbir konuda dinsel olarak sıkıntı çekmem. Çünkü birebir aynıdır. Yemek kültürümüz farklı olabilir. Dansları, eğlenceleri, Şabat’ı (Cumartesi) bile farklı yaşayabiliriz. Etkinliklerimizde farklılık olabilir. Ama tek Musevi olmayı değiştirmez” (Allevici, 2022, Para.10, Kay.2).

- Ölüm, ahiret inancı, defin, matem ve cenaze işlemleri gibi konuların gençler tarafından ihmal edildiği,

– İstanbul’da yaşayan Musevilerin nüfusuna paralel Musevi gençlerin ölüm, ahiret inancı, defin matem ve cenaze işlemleri kapsamındaki tutum ve davranışları hakkında ne söyleyebilirsiniz?

– Allevici: “Musevi gençlerimizin göçleri iki şekilde olmaya başladı. 2000’li yıllardan sonra Musevi cemaatinin özellikle İstanbul’da ve İzmir’de yaşayan gençliği ileri derecede asimile olmaya başladı. Eskiden benim gençliğim sırasında, Musevilerin Müslüman bir kızla ya da erkekle evlenmesi düşünülemezdi. Böyle bir durumda ailenin tepkisi çok sert olurdu. Hatta evden atılmasına giden cezalar vardı. 2000’lerden sonra artık hiçbir şekilde problem olarak görülmemeye başlandı. İsteyen herkes, bir Musevi kızla ya da bir Müslüman erkekle evlenebilmektedir. Musevi cemaatimiz korkunç şekilde asimile oldu. Türkiye’de İstanbul’da 16.000 adet Musevi vatandaşı yaşamaktadır. Bugün Musevilerin sayısının 14.000’e düştüğüne inanıyorum. 14.000 Musevi’nin asimile olduğu düşünülürse karısının ya da kocasının Müslüman oluşu ya da başka bir dinden olan çocukları yaklaşık 15-23 yaşlarındadır. Hibrit olan bu gençlik dini eğitim almıyorlar. Dini eğitim almadıkları için Musevi kültürlerini, eski Musevi yaşantısını devam ettirmek gibi bir düşünceleri yok... Musevi cemaatimiz de sistematik olarak azalmaktadır. Çünkü eski yaşadığımız güzel gelenekler ve görenekler eskisi gibi kalmadı. Sosyal ve dış toplum, şu an Musevi gençliğimizin üzerinde çok büyük psikolojik baskı uygulamaktadır. Çok ağır sosyal medya baskısı var. Museviler artık çok içine kapanık değil, 1990’lardaki 1980’lerdeki gibi cemaat olarak kapalılığı yok. Musevi bir erkeğin veya bir kızın şu an dış toplumdan çok fazla kız arkadaşı ve erkek arkadaşı var. Çok fazla aktivite var. Bu yüzden Musevi inancına sahip insanlarımızda dini, gelenek, görenek ve kültür bakımından yapısal bozulmalar olmaktadır. Cumartesi gününde Şabat’ını kutlayacağına veya Yahudi tarihi, İsrail tarihi, İbrani tarihi alacağına çıkıp kız arkadaşını alıp piyanoya gidiyor, basketeye gidiyor, spora gidiyor, raftinge gidiyor ya da arkadaşları ile Akmerkez’e gezmeye gidiyor.

Sosyal aktivitesini normal bir insan şekilde yaşıyor. Artık idealimizdeki, düşüncelerimizdeki Musevilik diye bir şey kalmadı (Alleveci, 2022, Para.5-7, Kay.2).

Musevi gençlerin, İstanbul'daki Musevi mezarlıklarında defin işlemlerinde (mezar açma, tabutu indirme, gömme) görev almayışlarından ve mezarlık bakım/tutumlarında sorumluluk almadıklarından dolayı bu görevlerin Müslüman Türkler tarafından gerçekleştirildiği tespit edilmiştir.

İstanbul'daki ekonomik yaşamın zorluğu, İstanbul'un sürekli göç alışması Musevi gençlerin gelecek kaygısını arttırdığı ve küresel etkileşimlerle de (teknolojik gelişmeler, iletişim hızlanması, hazzaya yönelmelerin artması, kültürel ve bilgi alışverişinin görsel zeminde çok kısa sürede verilmesi vs.) Musevilik dinin gerektirdiği günlük ritüellerden ve dini yaşam tarzlarından uzaklaştıkları kanaati oluşmuştur. 7 Ekim sonrasında İstanbul'da yaşayan Musevi gençlerin üzerlerinde oluşabilecek kaygıların daha da artacağı değerlendirilmektedir. Aynı zamanda 7 Ekim sonrası İstanbul'a geri dönüşlerin yoğunluğunun araştırılması ve olası etkilerinin değerlendirmesi ayrıca araştırma konusu olarak görülmektedir.

- İstanbul'da yaşayan Musevilerin mezarlıkları üzerine resmi ve özel etnografik incelemelerin detaylı yapılmadığı tespit edilmiştir.

Sonuç

Çıkar mücadeleleri, uluslararası anlamda karşı karşıya kalılabilecek bir olgudur. Gelişmiş ve silah sanayisinde güçlü ülkeler, uluslararası ilişkiler kapsamında millî ülke yönetimlerini ve sosyokültürel hegemonyalarını başta siyasi, ekonomi, ileri teknoloji (yazılım, yapay zekâ vb.), enerji, su kaynakları ve iletişim (medya) kanalları aracılığıyla uyguladıkları algı yöntemleriyle manipüle ederek gerçekleştirebilirler. Geniş kapsamda üretilen teorilerin, toplumdaki farklı kültürleri ayırmaştırmasıyla bulunulan ülkeyi veya ili kaosa sürükleyebileceği göz ardı edilmemelidir.

Hangi şartlarda olursa olsun İstanbul'a göçe maruz bırakılan Yahudilerin, yerleşik düzene geçici de olsa geçebileceği düşünülürken kültürlerini ve sosyoekonomik düzeylerini de taşıdıkları görülebilecektir. Bu nedenle İstanbul'a 7 Ekim sonrası göçe maruz kalan Yahudilerin entegrasyonun olumlu ve olumsuz yönleriyle ele alınmasının millî devlet politikası kapsamında gerekli olduğu düşünülmektedir. İstanbul Musevilerinin yaşamışlıklarının son aşamasında karşılaşılan olgu, mezarlıklardır. Mezarlıklar kimlik niteliğindedir. İstanbul'da yaşayan her Türk Musevi vatandaşı tarihlerini, dinlerini, kültürlerini ve birikimsel düşüncelerini az ya da çok yarınlarına işaret taşları (mezar taşları) ile taşımaktadırlar. İstanbul'da yaşayan Musevilerin defin ve matem süreçlerinin etnografik analizi sonucu elde edilen bulgu ve olgular ışığında teolojinin millî politika çerçevesindeki önemi ortaya çıkmaktadır. İstanbul ilinde yaşayan Musevilerin dinini, yaşayan kültürünü bilmek, farkındalık açısından çoğunluğu Müslüman olan İstanbul için zenginliktir. Zamanın ne getireceği ne götürüleceği bilinmediğinden 7 Ekim'den sonra İstanbul'a göçe maruz kalan Yahudilerin toplumla etkileşimlerine yönelik, kültürel iş birliği ve koordinasyon ajansının oluşturulması tavsiye edilmektedir. Türk Musevilerinin dini ve kültürel olgularının Türk kimliği çatısı altındaki işlevsellikleriyle gerek İstanbul'un gerekse Türkiye'nin dünyada uygar toplumlara öncülük edeceği değerlendirilmektedir. Devlet liderlerinin "öteki, Yahudi, yabancı, Siyonist, antisemitizm vb." söylemleri yerine Türk Musevilerinin, İstanbul Musevileri başlıklarında kavramsal aidiyetlerinin kazanım olarak görülmesine çalışılmalıdır. Sonuçta Sami adı Nuh'un oğlu Sam'dan gelmektedir. İbrahim peygamber ile oğulları İsmail ve İshak peygamberler Sami dillerini konuşurken, tek Allah inancı olan dil ve dinlere karşı anlamındaki antisemitizm kelimesinin özellikle İshak soyundan gelen Yahudilere atfedilmesi (Yahudilerce sahiplenilmesi) ayrıca düşündürücü bir bulgudur. Sami/Semitik tabiri

günümüzde daha çok İbrani ve Arapları tanımlamakta kullanılır (Sami Dilleri, 2024, s.1). Öyle ki “Yahudiler imparatorluk dönemindeki gibi gayrimüslim sınıflamasında yer alan unsurlar içeriğinde değil, ulus-devlet modelinin bir gereği olan vatandaşlık kapsamı içerisinde temsil edilmişlerdir”. “Kültür, zeminle orantılıdır. O zemin, milletin karakteridir” (1921, M. K. Atatürk S.D.), (Atam, 2024, s.16-17). Musevi dini ve kültürünün Türk toplumuna tanıtılması ve bilinçlendirilmesi zaruri bir gerekliliktir. Karakteri yüksek olan bir milletin kültürel zemin kaymasının fevkalade durumlar haricinde zor olduğu düşünülür. Tarihe uygarca eserler bırakan Türk toplumunun kültürel zenginlikleri ile geleceğin dünyasında yer almadaki fırsatları göz ardı edilmemelidir.

İstanbul’daki Musevilerin ölüm, ahiret inancı, matem, cenaze işlemleri, mezarlıkları (mezar taşları) ile kültürleri; iç ve dış kesimlerine olgusal iki mesaj vermektedir.

İç bünyelerine biz aileyiz, bütünüz, geçmişimizi unutmamalıyız, geleceğimizi geçmişimize göre planlamalı ve yaşamalıyız. Unutmamak, unutulmamak yegâne ideallerimizdir. Yaşayan ata taşlarımız sembollerimizle, süslemelerimizle, yapıları ile buradadır. Dış bünyelerine buradayız, geçmiş göç yollarımızı ve bırakılan somut bakiyelerini hatırdan çıkarmamalıyız.

İstanbul’daki Musevilerin ölüm, ahiret inancı, matem, cenaze işlemleri, mezarlıkları (mezar taşları) ile kültürlerine yönelik Musevi olmayan kesimlere olgusal ve bulgusal mesajı ise biz yaşayan Musevilik dini ve kültürüne sahip topluluk olarak varlığımızı her türlü şartlara, koşullara ve zamanın gerekliliklerine karşı İstanbul halkının içerisinde sürdürmeye devam etmekteyiz/ettireceğiz. Müslüman bir toplumun içerisindeki kültürel etkileşimlerden korunma çabalarımız var. Fakat ilerleyen teknoloji ile küresel iletişimin mekânları yakınlaştırdığı, zamanı ise hızlandırdığı konumlarda genç nesillerimizin anlayışlarında, tutum ve davranışlarında Musevilik dininden ve kültüründen uzaklaştığı endişesinin bir sorun olarak belirdiği dile getirilmektedir.

Nihayetinde İstanbul’da ikametgâhları bulunan Musevi vatandaşların yüzyıllar öncesinde çeşitli nedenlerle göçe maruz kalmaları ile başlayan yaşamları İstanbul ve Türkiye için mutlak kültürel çalışmaların gelişmesini ve geliştirilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Allavici, İ.Yakar. “Ahala”. WhatsApp. (2022).
- Allavici, İ.Yakar. “Hanukiya”. WhatsApp. (2022).
- Allavici, İ.Yakar. “İstanbul Musevilerinin Tarihine Bakış”. WhatsApp. Ses Kaydı 1. (2022).
- Allavici, İ.Yakar. “İstanbul Musevilerinin Tarihine Bakış”. WhatsApp. Ses Kaydı 2. (2022).
- Allavici, İ.Yakar. “Türkiye Yahudilerinde Matem, Yas, Gelenek, Görenek, Mezarlık ve Ahiret İnancı”. WhatsApp. Ses Kaydı 1 (Ekim 2022).
- Allavici, İ.Yakar. “Kohen, Levi, İsrail Oğulları (12 kabile)”. WhatsApp. Ses Kaydı 2 (2022).
- Altıntaş, Yusuf. “Türkiye Yahudi mezarlıkları arşivi açıldı”. avlaremos.com. (2020).
- Altıntaş, Yusuf. “Yahudilikte Ahiret Anlayışı”. Hahambaşı Genel Sekreterliği. hbgensekreter@musevicemaati.com. (2022).
- Altıntaş, Yusuf. “Musevi İnancında Mezarlıkların Yeri”. Hahambaşı Genel Sekreterliği. hbgensekreter@musevicemaati.com. (2022).
- Altıntaş, Yusuf. “Musevilikte Ölüm ve Ölüm Ötesi Anlayışı”. Hahambaşı Genel Sekreterliği. hbgensekreter@musevicemaati.com. (2022).
- Akbıyık, Cenk. “Kültür Analizi ve Olgu Bilimi”. Slideplayer. (2016).
- Aşkenaz Musevi Mezarlığı. “Hevra Kadişa”. Çev. Gurbanov. Whatsapp Ses Kaydı (2022).
- Atababalar. Wikipedia. (2022).

- Atam. "Atatürk'ün Söylem Demeçleri". atam.gov.tr. (2024).
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *Bülent Ecevit Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 7-1 (2018) 231-274.
- Baltacı Ali. "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?" *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 5-2. (2019) 368-388.
- Erdim, Ümit. "İstanbul'daki Musevi Okulları ve Koruma Sorunları, Ortaköy Etzahayim Sinagogu Musevi Mektebi Örneği". İstanbul Kültür Üniversitesi. YÖK Tez Merkezi. (2019).
- İncil-Tevrat-Zebur. Erişim Adresi: <https://incil.info/> (2022).
- Jewishturkstones. "Mezarlık arşivleri". *Tel Aviv Üniversitesi Goldstein-Goren Diaspora Araştırma Merkezi*. (2021).
- Kadiş. "Kadiş Duası". [İstihbarat.club.kadis](http://istihbarat.club/kadis). (2022).
- Sami Dilleri. "Sami_dilleri". Wikipedia.org. (2024).
- Salomao, Angelica. "Nitel Araştırmalarda Yarı Yapılandırılmış Görüşmeler". mindthegraph.com (2023).
- Siliki, Natan. "Hevra Kadişa İşlemleri, Ölüm, İstanbul'da Mezarlıklar". Röportaj/Kayıt. 1. İstanbul Sefarad Arnavutköy Musevi Mezarlığı. İstanbul. (2022).
- Siliki, Natan. "Hevra Kadişa İşlemleri, Ölüm, İstanbul'da Mezarlıklar". Röportaj/Kayıt. 2. İstanbul Sefarad Arnavutköy Musevi Mezarlığı. İstanbul. (2022).
- Tevrat-Zebur-İncil." Bible". (2024).
- Üstündağlı, Elif. "Çoğul Modernlikler: Musevi Tüketicilerin Ritüel Tüketimleri". *Doktora Tezi. Ege Üniversitesi*. YÖK Tez Merkezi. (2014).



Cilt 4 / Sayı 1 / Yaz 2024

Araştırma Makalesi

Anlam ile Mana Arasındaki Farkın Felsefî Açıdan Temellendirilmesi

Ayhan Özdil

Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalı, Doktora Öğrencisi

ORCID: 0000-0002-8663-3575

ozdilayhan@gmail.com

Özdil, Ayhan. "Anlam ile Mana Arasındaki Farkın Felsefî Açıdan Temellendirilmesi". *KÜN: Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 4.1 (Yaz 2024): 60-76.

DOI: <https://doi.org/10.54281/kundergisi.2024.45>.

Geliş Tarihi: 04.06.2024 / Kabul Tarihi: 20.06.2024 / Yayımlanma Tarihi: 30.06.2024

Bu çalışma Creative Commons Attribution 4.0 International License ile lisanslanmıştır.



Anlam ile Mana Arasındaki Farkın Felsefî Açıdan Temellendirilmesi

Ayhan Özdil

Özet

Geleneksel anlayışa dayanan düşünme alışkanlıklarının etkisiyle, gösteren ile gösterilen arasındaki gösterme ilişkisinden neşet eden gösterge kavramının yalnızca sözcükler özelinde oldukça sığ bir bakış açısıyla değerlendirilmesi, cümlenin de aslında bir gösterge olduğu gerçeğinin gözden kaçmasına yol açmış; sözcük göstergesiyle ilgili olan anlam ile cümle göstergesiyle ilgili olan mana arasında teknik bir ayrım yapabilmeyi de teorik bakımdan zorlaştırmıştır. Bu çalışmada anlam ile mana arasındaki ayrım, felsefenin ana disiplinleri olan ontoloji, epistemoloji ve semiyolojinin temel mefhumlarıyla ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Makalenin ileri sürdüğü iddia; sözcük göstergesine tekabül eden anlamın şeyler ve kavramlarla, cümle göstergesine tekabül eden mananın ise olaylar ve yargılarla ilişkili olduğu yönündedir. Geleneksel, modern ve postmodern filozofların eserlerinden derlenen bilgilerin karşılaştırmalı bir yöntemle çözümlenmesi neticesinde ortaya çıkan bu metnin amacı, Batı düşüncesinde yaklaşık bir buçuk asır önce gündeme gelip günümüzde artık önemli ölçüde istikrar kazanmış olan anlam ile mana ayrımını farklı açılardan temellendirmek ve böylece söz konusu ayrımın ülkemizde de karşılık bulmasına vesile olup gerek düşünce dünyamıza gerekse de dilimizin sözdağarına katkı sağlamaktır. Zira anlam ile mana arasında hiçbir fark gözetmeyip bu terimleri birbirinin yerine kullanmak, lisanı analitik yahut sentetik yaklaşımlar doğrultusunda gereğince incelemeyi zorlaştırmakta ve dolayısıyla lisanın işleyişini etraflıca açıklamayı da engellemektedir. Oysaki anlam ile mana ayrımını ontoloji, epistemoloji ve semiyolojinin temel mefhumlarıyla bakışım oluşturacak şekilde gerekçelendirmek; varlık, düşünce ve dil kavramları arasında yepyeni bağıntılar kurarak çağın gereksinimlerine uygun daha geniş çaplı teorilerin inşa edilebilmesine zemin hazırlar.

Anahtar Sözcükler: gösterge, sözcük, cümle, anlam, mana.

Abstract

Philosophical Justification of the Difference between Meaning and Sense

With the influence of thinking habits based on traditional understanding, evaluating the concept of sign, which is arisen from the signifying relationship between the signifier and the signified, from a very shallow perspective with regard to only words has caused to be overlooked the fact that actually the sentence is also a sign. Also, it has made to do a technical distinction difficult theoretically between the meaning related to the sign of word and the sense related to the sign of sentence. In this study, the distinction between meaning and sense is discussed in relation to the basic notions of ontology, epistemology and semiology, the main disciplines of philosophy. The article asserts that the meaning corresponding to the sign of word is related to things and concepts, while the sense corresponding to the sign of sentence is related to events

and judgements. The aim of this paper, which is the result of a comparative analysis of the information compiled from the works of traditional, modern and postmodern philosophers, is to found the distinction between meaning and sense, which came to the fore in Western thought about a century and a half ago and has gained significant stability nowadays, from different angles and thus to contribute to both our world of thought and the vocabulary of our language by conducting it to find a response in our country as well. Because not distinguishing between meaning and sense and using them interchangeably make the examination of speech in the direction of analytical or synthetical approaches difficult and prevent a thorough explanation of the functioning of speech. Nonetheless, justifying the distinction between meaning and sense in a way that forms a symmetry with the basic concepts of ontology, epistemology and semiology paves the way to establish new correlations between the concepts of being, thought and language and to construct more extensive theories in line with the needs of the age.

Keywords: sign, word, sentence, meaning, sense.

Giriş

Semiyolojinin temel kavramlarından olan anlam ile mana arasındaki ayrım, dil felsefesinin kurucusu olarak da bilinen Alman matematikçisi Gottlob Frege'nin 1884 yılında yayımladığı *Die Grundlagen der Arithmetik* adlı ünlü yapıtında açıkça ortaya konmuş ve ardından da Ludwig Wittgenstein'in *Tractatus Logico-Philosophicus*, *Philosophical Grammar* ile *Philosophical Investigations* gibi başlıca eserleri vasıtasıyla kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Ne var ki ülkemizde yapılan çalışmalara baktığımızda, bu terimlerin günümüzde bile birbirinin yerine kullanıldığını görmek durumunda kalıyoruz. Batı düşüncesinde sözcük göstergesine karşılık gelen anlamın (*bedeutung, meaning*) şeyler ve kavramlara, cümle göstergesine karşılık gelen mananın (*sinn, sense*) ise olaylar ve yargılara işaret ettiğine dair bir farkındalık oluşmasına rağmen; felsefe camiamızda bu terimler arasında henüz hiçbir ayrım gözetilmemekte, anlam ile mana terimleri eş anlamlı sözcükler gibi birbirinin yerine ikame edilmektedir. Yukarıda belirtilen sorunu gündeme getirmek amacıyla kaleme alınmış olan bu makale, bilhassa dil meselesiyle uğraşan araştırmacıların farkında olması gereken önemli bir ayrıma dikkat çekip onu ontolojik, epistemolojik, semiyolojik açılardan değerlendirme niyetindedir.

Zira varlık-düşünce-dil ilişkisi bağlamında ontoloji, var olan her şeyi kapsayan varlık kavramının mahiyetini konu edinmesi açısından, bir bakıma soyut nitelikteki akıl yetisi ile aklın somut bir uzantısı olan dilin dayandığı esasları da inceler. Aklın işleyiş düzenini saptamaya çalışan epistemoloji, bir yandan varlığın akıl tarafından nasıl idrak edilebileceğini, diğer yandan da düşünme faaliyetinin sonunda ortaya çıkan düşüncelerin geçerlilik ve doğruluk koşulları ile fikirlerin sembolleşme aşamasında dilin nasıl bir rol oynadığını soruşturur. Aklın kendini dışa vurmuş duyumsanabilir hâli olan dil olgusu üzerine çalışmalar yürüten semiyoloji ise bünyesinde barındırdığı ifade birimleri sayesinde dilin, gerek dış dünyadaki şeyler ve olayları gerek zihindeki kavram ve yargıları iletişim sürecine ne şekilde dâhil ettiğini araştırır. Bu da demektir ki ontoloji alanında gerçekleştirilen çalışmaları belirleyen paradigmlar, doğal olarak epistemoloji ve semiyolojide ele alınan meselelerin hangi çerçevede tartışılacağını da tayin etmektedir. Dolayısıyla semiyolojinin temel kavramlarından olan anlam ile manayı felsefi açıdan temellendirebilmek, onların ontolojik ve epistemolojik dayanaklarını oluşturan hususları, bu makalede yapılmaya çalışıldığı gibi ayrıntılı olarak analiz etmeyi gerektirir.

Felsefe tarihinde kendisine önemli bir yer edinmiş bazı filozoflar, aşağıda üç başlık altında ayrıntılı olarak açıklandığı üzere, her ne kadar 'fail ile fiil', 'şey ile olay', 'kavram ile

yargı', 'sözcük ile cümle' veyahut 'anlam ile mana' arasında nasıl bir ilişki olduğuna dair birtakım görüşler ileri sürmüş olsalar da, esasında birbirleriyle bakışım (*symmetry*) oluşturan 'fail, şey, kavram, sözcük, anlam' ile 'fiil, olay, yargı, cümle, mana' gibi iki terim kümesi arasında bağlantılar kurup, varlık-düşünce-dil ilişkisini bütüncül (*holistic*) bir yaklaşımla değerlendirme girişiminde bulunmamışlardır. Nitekim anlam ile mana arasındaki ayrım; Batı düşüncesi tarihinde, açık bir şekilde ilk kez, 19. yüzyılın son çeyreğinde, sözcük ile cümle göstergeleri arasındaki ayırmadan hareketle Frege (*The Foundations of Arithmetic* 71, 73) tarafından vurgulanmıştır. Bununla birlikte Platon ve Aristoteles gibi geleneksel, René Descartes ve Immanuel Kant gibi modern veyahut Friedrich Wilhelm Nietzsche gibi postmodern filozoflar, anlam ile mana terimleri arasında herhangi bir ayrım gerçekleştirmemişse de onların kaleme almış olduğu metinler, bu terimler arasında nasıl bir sıradüzensel (*hierarchical*) ilişki kurulabileceği konusunda çıkarım yapmayı sağlayan bazı ipuçları barındırır. Şu hâlde anlam ile mana mefhumlarını yukarıda bahsedilen terim ağları içerisinde ele alıp temellendirmeyi hedefleyen bu metin; hem anlam-mana ayırımından hareketle varlık-düşünce-dil arasında kurulabilecek muhtemel bağıntıları keşfetmeye çalışarak felsefî akıl yürütmelerin ufkunu genişletme, hem öncü filozofların eserlerinden derlenen verilere dayanarak ontoloji-epistemoloji-semiyoloji arasındaki bağlantıları güçlendirme ve böylece bütüncül diye nitelenebilecek teorilerin kurulmasına imkân tanıyan kavramsal bir altyapı geliştirme, hem de anlam-mana ayırımının Türkçeye yerleşmesini sağlayıp dilimize küçük de olsa bir katkı sunma amacı taşımaktadır.

Bu makalede anlam ile mana terimleri arasındaki ayrım, bu ayırımın ontolojik, epistemolojik ve semiyolojik gerekçelerini ortaya koyan üç başlık altında ve geleneksel, modern ile postmodern felsefe anlayışlarını tayin etmiş olan bazı ortak sorunlar bakımından dönemsel karşılaştırmalar yapılarak ele alınmıştır. Bu doğrultuda ilk önce, her bir dönemin varlık tasavvurunu önemli ölçüde belirlemiş olan hareketle ilgili teorilerin ekseninde gelişen 'şey ile olay' ve 'fail ile fiil' arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Bu sayede şeyler ve failere işaret etmeye yarayan sözcüklerin göstergesiyle ilgili olan anlam ile olaylar ve fiillere işaret etmeye yarayan cümlelerin göstergesiyle ilgili olan mana arasında nasıl bir ilişki olduğuna dikkat çekilmiştir. Daha sonra, bu ontolojik hususlar nezdinde şekillenmiş olan akıl anlayışlarının tayin ettiği 'kavram ile yargı' ve 'şartsız (*categorical*) ile şartlı (*hypothetical*) düşünme' arasındaki ilişkiler araştırılmıştır. Böylece geleneksel dönem boyunca kabul edilen durağan evren anlayışının bir ürünü olan kategorik akıl yürütmelerin nirengi noktası durumundaki kavramlara delalet eden sözcüklerle ilintili olarak ele alınan anlam ile modern dönemde ortaya çıkmakla birlikte postmodern dönemde de geçerliliğini sürdüren devingen varlık anlayışının bir ürünü olan hipotetik akıl yürütmelerin nirengi noktası durumundaki yargılara delalet eden cümlelerle ilintili olarak ele alınan mana arasındaki bağıntılar vurgulanmıştır. Son olarak da gerçekleştirilen araştırmaların neticesinde elde edilen çeşitli bulguların ortaya koyduğu 'parçayı esas alan analitik ile bütünü esas alan sentetik' dil anlayışları ekseninde ortaya çıkan 'sözcük ile cümle' arasındaki ilişkiler değerlendirilmiş ve geleneksel analitik yaklaşımların öncelediği parçalara işaret eden sözcüklerin gösterdiği anlam ile modern ve postmodern sentetik yaklaşımların öncelediği bütüne işaret eden cümlelerin gösterdiği mana arasında nasıl bir ayrım bulunduğu açıklanmıştır. Böylelikle tüm bunların anlam ile mana terimleri arasında bir ayrım yapmayı hangi gerekçelerle zorunlu kıldığı izah edilmiştir. Sonuç kısmında ise anlam ile mana ayırımının öneminden ve felsefî düşüncenin gelişimine nasıl katkı sunabileceğinden bahsedilmiştir. Ayrıca burada son olarak şunu da belirtmek gerekir ki Türker'in (*Dil Teorisinde Kurucu Kavramların Gelişimi* 129-130) vurguladığı üzere Sîbeveyhi, Cevherî, Fârâbî, İbn Cinnî ve Cürçânî gibi İslam düşünürlerinin anlam ile mana arasındaki

ayrımı ortaya koymaya yönelik Batılılara öncülük eden önemli çalışmaları bulunmakla beraber, karşılaştırmalı bir yöntem eşliğinde hazırlanmış olan bu makalenin konu evreni yalnızca Batı felsefesi yazınıyla (*literature*) sınırlı tutulmuştur.

Anlam ile Mana Ayırımının Ontolojik Gerekçeleri

Eski Çağ filozofları evrenin durağan (*static*) bir yapıya sahip olduğunu düşündüğü için doğada yer alan cisimlerin de doğal olarak hareketsiz bir hâlde bulunduğuna inanıyordu. Mesela Eski Çağ felsefesinin şekillenmesinde önemli bir paya sahip olan Platon'a göre, içinde yaşadığımız görünüşler dünyasında meydana gelen hiçbir olay sebepsiz yere kendi başına gerçekleşmemektedir. Çünkü ortaya çıkan her hareketin bir devindiricisi, her oluşun bir faili olmak zorundadır. Dolayısıyla evrenin teşekkülünde de rol oynayan bir sebebin var olması gerekir. Filozofun indinde bu sebep (*cause*), idealardan aldığı feyizle şekilsiz vaziyetteki maddelere en uygun biçimi verip birbiriyle uyumlu cisimler tasarlaması ve böylece karmaşa (*chaos*) durumunda olan evrene bir düzen (*cosmos*) getirmesi bakımından zanaatkâr yahut sanatkâr olarak nitelenen 'Dêmiourgós' adında bir tanrıdır (Platon, *Timaeus* 40-45, 81-82). Hocası Platon gibi durağan bir evren anlayışına sahip olan Aristoteles için de cisimler, doğaları gereği sükûnet hâlidir. Dolayısıyla Aristoteles'e göre herhangi bir hareketin oluşabilmesi, bu hareketi doğrudan veya dolaylı bir şekilde meydana getirebilecek bir devindiricinin varlığını zorunlu kılmakta; kendilerine hareket verebilecek hiçbir devindirici bulunmadığı müddetçe cisimler, doğaları icabı olması gerektiği gibi hareketsiz kalmayı sürdürmektedir. Bu yüzdendir ki evrende vuku bulan her bir hareket, bu hareketin gerçekleşmesini sağlayan devindirici niteliğindeki bir nedene dayanır ve birbirini gerekçelendiren bir dizi oluşturan bu nedenler zinciri, başkası tarafından hareket ettirilmemekle birlikte ortaya çıkan her hareketin kaynağı olan bir devindiriciye varıncaya dek uzanır. Sonuç itibarıyla filozofun ilk neden (*prime cause*) adını verdiği ve kendi kendine hareket edebilme kabiliyetine sahip olan bu ilk devindirici, tanrıya karşılık gelmektedir (Aristoteles, *Metaphysics* 1026a, 1064a; Aristoteles, *Physics* 256a, 258b-259a). Çünkü ona göre madde (*hûlê*) ile tanrı (*theós*) birbirini gerektirir, biri olmadan diğerini tasavvur edebilmek mümkün değildir. Eğer madde diye bir münfail (*patient*) varsa, onu biçimlendirip harekete geçirecek bir tanrı; eğer tanrı diye bir fail (*agent*) varsa, onun etkide bulunup devindireceği madde var olmak zorundadır (Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu* 216).

Platon ile Aristoteles'in fikirleri doğrultusunda gelişim göstermiş olan Eski Çağ felsefesi, varlık-düşünce-dil kavramları arasında bulunduğu sanılan bir bakışım ilişkisi üzerine inşa edildiği için, bu kavramların iç yüzünü araştırıp açıklamaya çalışan ontoloji, epistemoloji ve semiyoloji gibi felsefe dalları arasında güçlü bir bağ vardır. Hatta o kadar ki Aristoteles, varlıklar hakkında geçerli çözümlenmeler yapabilmeyi sağlamak amacıyla kurduğu mantık teorisini, Yunanca dilbilgisine dayanarak geliştirmiştir (Türker, *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu* 75). Zira filozofa göre mantık teorisine temel teşkil eden 10 adet kategori, incelemeye tabi tutulan herhangi bir varlığın taşıyabileceği vasıflar açısından sahip olabileceği çeşitli anlamları belirleyip bahis konusu şey hakkında manalı ve doğru yargılarda bulunabilmeyi güvence altına almakta ve bu kategorilerin esasını oluşturan cevher (*substance*) de dilbilgisindeki özneye (*subject*) karşılık gelmektedir. Bu sebeptendir ki tıpkı yargıda herhangi bir vasfın kendisine yüklenilebileceği taşıyıcı bir cevherin bulunmasının zorunlu olması gibi, cümlede de bahsedilen herhangi bir durumu yüklenen bir bireyin veya herhangi bir fiili gerçekleştiren fail konumunda olan bir öznenin bulunması zorunludur. Yani ne cevhere karşılık gelen bir konu olmadan herhangi bir yargı, ne de özne olmadan herhangi bir cümle kurabilmek mümkündür (Aristoteles, *Metaphysics* 1028a). İmdi 'sağlıklı', 'köyde' ve '70 kilogram' gibi vasıf bildiren ifadeler ile 'ağladı', 'nefes alır' ve 'koşuyor' gibi fiil bildiren

ifadeler her ne kadar belirli bir delalete sahip olsalar da bunlar söz konusu vasıf ile fiillerin kendisine dayanabileceği bir cevher/özne olmaksızın tek başlarına herhangi bir yargı/cümle oluşturamazlar. Yargı veya cümlenin kurulabilmesi, 'İnsan nefes alır.' ve 'Ali sağlıklıdır.' örneklerinde olduğu gibi, vasıf ile fiilin gerektirdiği şartları yerine getiren uygun bir cevherin/öznenin varlığını zorunlu kılmaktadır.

Şimdi varlıkların durağan olduğunu kabul eden Eski Çağ filozoflarının bu belirlemelerine dayanarak şunu söyleyebiliriz: Şayet ortada fiil varsa, mutlaka bu fiili gerçekleştiren fail de vardır; fail olmadan herhangi bir fiilin kendi başına vuku bulması mümkün değildir. Ontolojik olarak failin fiilden ve cevherin de vasıftan önce gelmesi gibi, özne de semiyolojik olarak yüklemden önce gelir. Mesela Platon için özne (*subject*), cümlenin en temel unsurudur. Filozofa göre cümle (*sentence*), var olan bir şeye karşılık gelen bir özneye sahip olmak zorundadır. Ortaya konan söylemin konusunu teşkil eden herhangi bir özne olmadan basit bir cümle kurabilmek bile mümkün değildir (Platon, *Sophist* 437). Demek ki fiil faili, vasıf cevheri, yüklem de özneyi zorunlu kılmaktadır. Şu hâlde Eski Çağ düşüncesi nezdinde tüm geleneksel felsefenin esasını meydana getiren durağan evren anlayışının tayin ettiği 'fail ile fiil', 'cevher ile vasıf' ve 'özne ile yüklem' kavramları arasındaki bağıntılar; bu kavram çiftlerini oluşturan terimlerden birincisiyle bakışımı olarak ele alınan 'şey' ile ikincisiyle bakışımı olarak ele alınan 'olay' kavramları arasında kurulan bağıntıyı da belirlemiştir (Nietzsche 294-295). Dolayısıyla nasıl ki fiilin ortaya çıkabilmesi, kendisini gerçekleştirebilen bir faili veya vasfın yüklenilebilmesi, kendisini taşıyabilen bir cevheri gerektiriyorsa; herhangi bir olayın oluşabilmesi de onu meydana getirebilen bir şeyi gerektirir. Zira durağan evren anlayışının şekillendirdiği geleneksel düşünceye göre 'neden' diye nitelenen etki durumundaki şeylerin, kendilerine bağlı olarak gelişen olayları meydana getirmesi mümkünken; 'sonuç' diye nitelenen olayların, kendilerinden hareketle geliştiği şeyleri meydana getirmesi mümkün değildir. Netice itibarıyla şeylerin, olaylar karşısında önceliği bulunmaktadır. Dahası, şeylerin ontolojik olarak olaylardan önce gelmesi gibi, şeylere delalet eden sözcükler de olaylara delalet eden cümlelerden ve ayrıca sözcük göstergesiyle ilgili olan anlam da cümle göstergesiyle ilgili olan manadan semiyolojik olarak önce gelmektedir.

Geleneksel dönemden modern döneme geçişte yaşanan paradigma değişiklikleri, anlam ile mana terimleri arasındaki ilişkinin farklı bir bakış açısıyla tekrardan inşa edilmesini zorunlu kılan birtakım yeni fikirleri beraberinde getirmiştir. Bu noktada öncelikle şunu belirtmek gerekir ki modern düşüncenin öncülerinden İtalyan gök bilimcisi Galileo Galilei, Aristoteles tarafından geliştirilen ayüstü ile ayaltı ayırımına dayalı geleneksel kozmoloji anlayışını¹ reddetmiştir. Galilei'nin nazarında yekpare bir sistem olan evrenin farklı bölgelerinde (yani ister Dünya'da isterse de uzayın herhangi bir yerinde) meydana gelen olaylar, evrensel nitelikte olan doğa yasalarıyla pekâlâ açıklanabilir. Üstelik ona göre Eski Çağ'da Helen felsefesi bağlamında teorileştirildikten sonra Orta Çağ'da kilise eliyle

¹ Geleneksel kozmolojinin sistematik bir yapıya bürünmesinde başrolü oynayan Aristoteles'in nazarında evren, 'ayüstü' ve 'ayaltı' olmak üzere, sahip oldukları özellikler bakımından birbiriyle çelişen iki kısımdan müteşekkildir. Filozofa göre hem Dünya da dâhil olmak üzere tüm evrenin düzenini hem de buna binaen insanların kaderini belirlediğine inanılan ayüstü âlemi, ezeli-ebedî olan sabit durumdaki ilahî varlıklardan oluşurken; bu âlemi meydana getiren küllî varlıkların iradesine bağlı olarak mevcudiyetini sürdürmeye çalışan, dolayısıyla var olabilmek için daima tanrısal bir etkiye ihtiyaç duyan ayaltı âlemi ise oluş-bozuluşa tabi olan geçici durumdaki maddî varlıklardan oluşmaktadır. Şu hâlde birbirinden tamamen ayrı olduğu düşünülen bu çelişik âlemlerde hüküm süren düzeni, bir ve aynı doğa yasalarıyla açıklamaya kalkmak mümkün değildir. Yani ne ayaltında gerçekleşen olayları açıklayan yasalardan hareketle ayüstündeki hadiseler, ne de ayüstünde gerçekleşen hadiseleri açıklayan kaidelerden hareketle ayaltındaki olaylar izah edilebilir.

dogmalaştırılan geleneksel kozmolojiyi benimsemiş olan düşünürlerin zannettiğinin aksine Dünya, evrenin merkezinde sabit şekilde duran hareketsiz bir yer değildir. Yeryüzü hem kendi ekseninde (günlük) hem de Güneş'in çevresinde (yıllık) olmak üzere aynı anda iki farklı hareket gerçekleştirmektedir (Galilei, *Science and Religion* 62). Dünya'nın ortaya koyduğu bu hareketler, onda bulunan varlıkların da doğal olarak devingen (*dynamic*) bir yapıya sahip olmasına yol açar. Dolayısıyla Dünya'da yer alan hiçbir şey durağan değildir, her şey hareket hâindedir.² Hakeza Eski Çağ'da Platon tarafından ana hatları belirlendikten sonra Aristoteles eliyle teorileştirilen ve Orta Çağ boyunca da Yeni-Platoncuların himayesi altında geliştirilip geçerliliğini sağlam bir biçimde koruyan geleneksel kozmoloji anlayışına Galilei'den sağlamış olduğu destekle karşı çıkan Descartes'a göre de ayaltı ile ayüstü ayırımına dayalı bir evren tasavvuru kabul edilemez. Çünkü filozofun yekpare bir sistem diye nitelediği evren; birbirine karşıt özelliklere sahip olan devingen ve hareket ettiren ayüstü varlıklar ile durağan ve hareket ettirilen ayaltı varlıklardan değil, her biri doğası gereği zaten hareket eden ve bu nedenle de kendilerini devindirecek herhangi bir hareket ettiriciye ihtiyaç duymayan benzer varlıklardan oluşmaktadır. Descartes her ne kadar kilisenin şimşeklerini üzerine çekip Giordano Bruno'nun hafızalarda derin izler bırakmış olan akıbetine uğramamak için tanrıyı yaratıcı olması bakımından güya 'hareketin ilk nedeni' olarak betimlemiş olsa da aslında ona göre evrenin dört bir yanına dağılmış hâlde bulunan çeşitli nesnelere her biri doğası gereği hareket hâindedir. Dolayısıyla hareketli olmaları bakımından bu nesnelere arasında hiçbir özsel fark yoktur, bunların hepsi hareketli olmaları açısından birdir (Descartes, *Principles of Philosophy* 232, 240). Kaldı ki Galilei ile Descartes öncülüğünde gelişen modern düşüncenin en temel metinlerinden biri olarak görülen *Mathematical Principles of Natural Philosophy* adlı eserinde Isaac Newton da cisimlerin içkin bir kuvvete (*vis insita, innate force of matter*) sahip olduğunu belirtmiştir. Bu sayede sükûnet hâlinde olduğu görülen cisimler, kendilerine etki eden güçlere direnç göstererek mevcut durumunu korumak için çaba harcarken; hareket hâlinde olan cisimler de hızlarını ve yönlerini değiştirmeden daima aynı şekilde devinmeye çalışmaktadır (Newton 1. 2). Yani Newton'a göre cisimler, ister süredurum (*inertia*) etkisiyle dengeli (*stabile*) bir hâlde, isterse de kütleçekimi (*gravity*) gibi doğal kuvvetlerin etkisiyle kendiliğinden devingen bir durumda olsun; aslında her iki koşulda da hareket etmektedir. Başka bir deyişle süredurumun yol açtığı hareketler dengeyi korumaya, doğal veya yapay kuvvetlerin yol açtığı hareketler ise devingenliği sürdürmeye yönelik bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla her zaman bu hareketlerden birine veya ikisine maruz kalma durumunda olan cisimler; tabiatı gereği statik değil, dinamik bir yapıdadır.

İmdi Galilei ile Descartes tarafından temelleri atılıp Newton tarafından da geliştirilen modern ontolojinin kendisine dayandığı devingen evren anlayışında varlıklar, tabiatı icabı hareket hâlinde olduğundan, onları hareket ettirecek bir devindiriciye ihtiyaç yoktur. Diğer bir deyişle fiil hâlinde olan varlıkları faaliyete geçirecek, onlara zaten doğaları gereği kendilerinde bulunan bir özelliği kazandırmaya çalışacak failere bundan böyle gerek kalmamıştır. Keza fiili meydana getirmesi bakımından onun üstlenicisi diye nitelenen herhangi bir faile ihtiyaç kalmadığı gibi, vasıfları taşımakla yükümlü olduğu düşünülen

² Ayrıca şu da var ki imal ettiği teleskop aracılığıyla gerçekleştirdiği gözlemler sayesinde Galilei (*A Sidereal Message* 7, 10), geleneksel filozofların ulvî sayıp mükemmel bir yapıya sahip olduğunu düşündüğü gökssel cisimlerin (örneğin Ay), aslında tıpkı Dünya gibi girintili-çukurlu bir yüzeyden oluşan ve tanrısallık alameti olarak görülen tam bir küre şeklinde de olmayan kusurlu varlıklar olduğu sonucuna varmıştır. Dahası Galilei (*Letters on the Sunspots* 34), yapmış olduğu gözlemlerle geleneksel filozofların ezeli-ebedî olduğuna inandığı Güneş'in yüzeyinde, kendisinde meydana gelen değişimleri yansıtan lekelerin bulunduğunu saptamış ve Güneş'in oluş-bozuluşa maruz kaldığını gösteren bu bulgular, onun 'tanrısal nitelikli mükemmel bir varlık' olduğu inancını derinden sarsmıştır.

herhangi bir cevhere de artık lüzum yoktur. Dolayısıyla vasıflar, kendilerine uygun bir cevhere yüklenmeden kendi başlarına ele alınabilir. Yani Aristotelesçi kategori anlayışının aksine, modern düşüncede cevherin vasıf karşısında önceliği bulunmamaktadır. Nietzsche'nin (294-295) de vurguladığı üzere, fiili kendiliğinden doğal olarak gerçekleşen bir olay olması bakımından önemli sayıp önceleyen, öte yandan faili ise kerameti kendinden menkul bir şey olarak görüp lüzumsuzlaştıran modern ontoloji; geleneksel dönemde savunulmuş olan 'fiilin mutlaka bir fail tarafından meydana getirilmek zorunda olduğu' inancını tartışmaya açmış ve hatta kendince geçersiz kılmıştır. Zira geleneksel ontolojiyi altüst eden modern ontolojiye göre; failer fiilleri değil, fiiller faileri meydana getirir. Yine devingen varlık anlayışının şekillendirdiği postmodern ontoloji açısından da nesne, kendisini oluşturan atomların türlü hareketine sahne olan bir nevi 'olay paketi' olarak tasavvur edilmektedir (Whitfield 295). Dolayısıyla postmodern dönemde de şeylerin oluşmasını sağlayan atomsal olayların inceleme bakımından merkeze alınması gerektiği düşüncesi ön plandadır. Bu nedendir ki ontolojik olarak fiilin fail karşısında üstün olması gibi, olay da şey karşısında üstündür. Bu durum bir yandan geleneksel varlık anlayışına egemen olan 'şeylerin olayları meydana getirdiği' düşüncesinin zayıflamasına yol açarken, diğer yandan ise modern ile postmodern varlık anlayışını belirleyen 'olayların şeyleri meydana getirdiği' düşüncesinin güçlenmesine vesile olmuştur. Ayrıca bu belirlemelere dayanarak herhangi bir faile gerek duymadan kendi başına vuku bulan olaylara delalet eden cümlelerin, kendiliğinden gerçekleşen bu olayların neticesinde ortaya çıkan şeylere delalet eden sözcüklerden önce geldiğini söylemek mümkündür. Cümle göstergesinin işaret ettiği mana, birincil (zatî) bir öneme sahipken; sözcük göstergesinin işaret ettiği anlam, ikincil (talî) bir öneme sahiptir. Yani mana, anlama nazaran önceliklidir.

Anlam ile Mana Ayrımının Epistemolojik Gerekçeleri

Var olanların tümünü içine alan evren (*macro-cosmos*) ile onun küçük ölçekli bir modeli olarak tasavvur edilen insan (*micro-cosmos*) arasında bir bakışım ilişkisinin bulunduğu inanan Helen filozoflarına göre bilfiil olan biçim, bilkuvve olan maddeye göre neyse; bilfiil olan ruh da bilkuvve olan bedene göre odur (Aristoteles, *De Anima* 414a). Eski Çağ'da hem ontolojik hem de teolojik fikirlerin gelişim göstermesinde önemli bir yere sahip olan hareket teorisine dayanarak insanın fizyolojik ve psikolojik durumunu açıklamaya girişen Platon için insan bireyi, ruh (*soul*) ile beden (*body*) olmak üzere iki parçadan meydana gelmektedir. İnsanın idealar âlemiyle ilişkisini kuran manevî yönünü oluşturan ruh, tanrının kendisine sağladığı etkiyle hareketin kaynağıyken; insanın görünüşler âlemiyle ilişkisini kuran maddî yönünü oluşturan beden ise ancak kendisini hareket ettiren ruh sayesinde devinebilen bir cisimdir. Esasında hareketsiz olan bedenin devinebilmesi, onu harekete geçirebilecek bir ruhun varlığını şart koşar. Bu nedendir ki ruh birincil, beden ise ikincil değerdedir (Platon, *Phaedrus* 245c-246a; Platon, *Yasalar* 896a-896c, 966d-966e).

İmdi durağan bir evren anlayışına sahip olan geleneksel filozoflara göre insan bireylerinin gerçekleştirdiği düşünme edimi; doğası gereği sükûnet hâlinde bulunup harekete geçebilmek için fiziksel veya tanrısal bir dış etkiye ihtiyaç duyan akıl yetisine verilen bir kavramla (örneğin "a") başlamakta, iki kavramın birlik oluşturacak şekilde birbirine bağlanmasıyla ortaya çıkan önermelerle (örneğin "a, b'dir.") gelişmekte ve üç kavramın bir çıkarım meydana getirecek şekilde birbirine bağlanmasıyla teşekkül eden kıyasla da (örneğin "a, b'dir. b, c'dir. a, c'dir.") sona ermektedir. Dolayısıyla akla sunulan herhangi bir kavram olmadan, kendi başına hiçbir muhakeme gerçekleşemez. Bu nedenle Aristoteles (*Metaphysics* 1035b); kavramın yargıdan, kavrama tekabül eden sözcüğün de yargıya tekabül eden cümleden önce geldiğini ileri sürmüştür. Filozofun dile getirdiği bu görüş; sözcüğün işaret

ettiği anlamın, cümlelerin işaret ettiği manadan öncelikli olduğunu göstermektedir. Zira ona göre düşünme olayını başlatan kavramın, akıl yürütme faaliyetini temin eden düşünce dizisinden bağımsız olarak kendi öz anlamı olması gibi; sözceleme (*enunciation*) olayını başlatan sözcüğün de söylemi oluşturan söz dizisinden ayrı olarak kendi çekirdek anlamı vardır. Bundan dolayı 'bileşik düşünce' örneği olan önerme ile kıyas, ancak 'basit düşünce' örneği olan kavramlara; 'bileşik ifade' örneği olan cümle de ancak 'basit ifade' örneği olan sözcüklere çözümlenerek idrak edilebilir.

Platon felsefeye konu edilebilen her şeyi açıklayabilecek nitelikte dört başı mamur bir sistem ülküsü peşinde olduğundan, filozofun ortaya koyduğu eserleri incelediğimizde, onun bütüncül (*holistic*) bir yaklaşım geliştirip ontoloji, epistemoloji ve semiyolojinin temel kavramları arasında güçlü bir bakışım kurmaya çalıştığını görürüz. Öyle ki Platon'a göre var olanın var olduğunu veya var olmayanın var olmadığını düşünmek doğru (*true*), var olanın var olmadığını veya var olmayanın var olduğunu düşünmek yanlıştır (*false*). Dolayısıyla var olan bir şeyle ilgili olayı, gerçekte olduğu asıl hâliyle betimleyen "Theaetetus oturuyor." örneğindeki gibi bir ifade doğru; var olan bir şeyle ilgili olayı, olduğundan farklı bir şekilde tasvir etmek suretiyle esasında var olanın var olmadığını dile getiren "Kendisiyle sohbet ettiğim Theaetetus uçuyor." örneğindeki gibi bir ifade ise yanlıştır (Platon, *Sophist* 263a). Bununla birlikte gerek varlığın gerekse de aklın ilkeleri bakımından var olması mümkün olan olaylara delalet eden ifadeler manalı, aynı ilkeler bakımından var olması mümkün olmayan olaylara delalet eden ifadeler ise manasızdır (*nonsense*) (Platon, *Phaedo* 76d). Şimdi bu belirlemelerden hareketle şu söylenebilir ki Platon için 'manalılık', doğruluk ve varlıkla; 'manasızlık' ise yanlıklık ve yoksunlukla ilişkili olan kavramlardır.

Mana ile imkân ilişkisi bağlamında Platon'la benzer düşüncelere sahip olan Aristoteles de doğruluğu gerçeklikle ve yanlılığı sahtelikle ilişkilendirmiştir. Filozofa göre önermelerin sahip olabileceği doğruluk veya yanlılık değeri, ancak bu önermelerin işaret ettiği varlıkların hâlihazırdaki durumu dikkate alınarak belirlenebilir. Yani mevcut gerçeklikle uyumlu olan önermeler doğru, mevcut gerçeklikle uyuşmayan veya aklın tasarladığı sahte birer kurgudan ibaret olan önermeler ise yanlıştır (Aristoteles, *Metaphysics* 1051b). Bununla birlikte Aristoteles'in (*Posterior Analytics* 78b) belirttiği üzere "Duvarlar neden nefes almaz?" şeklinde dile getirilen bir soru, kategoriler teorisi açısından manasız olan bir ifadedir. Zira 'nefes almak' yalnızca canlı diye nitelenen varlıkların taşıyabileceği bir vasıftır. Ne var ki 'duvar' canlı değildir. Şu hâlde ortaya konan bir ifadeyi manalı kılan ölçüt, konuda dile getirilen cevher ile yüklemde dile getirilen vasfın, varlık ve aklın ilkeleri bakımından birbiriyle uyumlu olmasıdır. Bu da demek oluyor ki cevhere onun sahip olabileceği bir vasfın yüklenmesiyle oluşturulan, sözgelişi 'Masa kahverengidir.' gibi bir ifade manalıyken; cevhere onun sahip olamayacağı bir vasfın yüklenmesiyle oluşturulan, sözgelişi 'Masa ahmaktır.' gibi bir ifade ise manasızdır.

Oysa geleneksel felsefenin ana hatlarını belirleyen durağan varlık anlayışının lağvedilmesinde Galilei'yle birlikte devrim niteliğinde önemli katkıları bulunan Descartes'ın nazarında devingen varlık anlayışının ürünü olan salt akıl (*pure intellect*), birey uykudayken bile aralıksız şekilde düşünme faaliyetini sürdüren kesintisiz bir yetidir. Üstelik kaleme aldığı çeşitli metinlerde filozofun ısrarla vurguladığı üzere 'aklın kesintiye uğraması' demek, 'bireyin yok oluşa sürüklenmesi' demektir (Descartes, *Discourse on the Method* 127; Descartes, *Meditations on First Philosophy* 18; Descartes, *The Search for Truth* 415). Ona göre daima devingen durumda olan akıl, özü gereği kesintisiz olarak doğru düşündüğünden, ne kendisini harekete geçirmesi gereken herhangi bir etkiye, ne de kendisinin hatasız şekilde işlemlerini güvence altına alması beklenen mantığa ihtiyaç duyar (Descartes, *Rules for the*

Direction of the Mind 36-37). Çünkü filozofun nezdinde akıl, her ne kadar sınırlı bir bilme yeterliğine (*capacity*) sahip olsa da özünde herhangi aslî kusur bulunmayan ve doğası gereği yanılmaz olan bir yetidir (Descartes, *Principles of Philosophy* 205). Nitekim Sartre'ın (60) dikkat çektiği üzere Descartes, felsefî fikirlerini meydana getiren tüm varsayımlarını, akılda sezgisel biçimde kendiliğinden oluşması bakımından en temel hakikat diye nitelediği 'Düşünüyorum, o hâlde varım.' şeklindeki şartlı bir yargıdan hareketle geliştirmiştir. Zira 'var olma' ile 'düşünme' olaylarını birbiriyle bakışımı süreçler olarak gören Descartes (*Principles of Philosophy* 194-195) için düşünme, var olmayı teminat altına alan varoluşsal bir faaliyettir.

Critique of Pure Reason adlı başeserinde Descartes'ın doğası icabı daima etkin durumda olduğunu belirttiği salt akıl anlayışını geliştirmenin yollarını arayan Kant ise anlamayı düşünmeye, düşünmeyi kavramaya ve kavramayı da yargılamaya indirgeyerek açıklamıştır. Yani filozofa göre yargılar kavramları, kavramlar düşünceleri ve düşünceler de anlamayı meydana getirdiğinden; anlama yetisi, zihinde gerçekleşen bilişsel süreçleri, yargılardan hareketle idrak etmektedir. Bu nedendir ki kavramlar, kesintisiz şekilde işleyen zihinde kendiliğinden vuku bulan yargıların yüklemeleri olmak bakımından, yargılara bağlı olarak oluşur. Dolayısıyla yargılar, idrak açısından, kavramlardan önce gelir (Kant 122). Bu konuda Kant'ın izinden giden ve kavram yerine yargıyı ön plana aldığını söyleyen Frege'ye (Kavram-Yazısı'nın Amacı Üzerine 148) göre de kavram, yargıdan bağımsız olarak kendi başına var olamaz. Kavramlar ancak yargının çözümlenip unsurlarına ayrıştırılmasıyla ortaya konabilir. Zira kavram, yargıya bağlıdır (Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence* 101). Diğer bir deyişle, kavramların kaynağı yargılardır (Frege, *Boole's logical Calculus and the Concept-script* 16). Şu hâlde hem Kant'ın hem de Frege'nin bu belirlemelerinden çıkan sonuç; yargıları dile getirmeye yarayan cümlelerin, kavramları dile getirmeye yarayan sözcüklerden önce gelmesidir. Dolayısıyla kavramı temel alan geleneksel anlayışın ortaya koyduğu analitik yaklaşımın yerine geçen yargı temelli sentetik yaklaşıma göre; cümle göstergesiyle ilgili olan mana, sözcük göstergesiyle ilgili olan anlamdan üstündür.

Kant ve Frege'den derin izler taşımakla birlikte kariyerinin ilk döneminde olgucu (*positivist*) bir kimliğe sahip olan Wittgenstein'in, sonraki bölümde daha ayrıntılı şekilde bahsedeceğim üzere, anlam ile mana terimleri arasındaki ayrımın belirlenmesinde önemli katkıları olmuştur. Filozof her şeyden önce somut nesnelere indirgeyerek açıklamaya çalıştığı gerçekliğin betimlenmesi etkinliğini tasvir olarak adlandırmıştır. Ona göre tasvir, dünyayı idrak etmeye yönelik bir girişimdir. Üstelik olguları doğru şekilde betimleyen tasvirlerin toplamı, tecrübeye konu olan gerçekliğin her yönüyle kavranmasını sağlayabilecek kapsamlı bir resmini (*bild*) meydana getirmektedir (Wittgenstein, *Tractatus* 3.01). İmdi somut nesnelere dayanan tasvir işleminin neticesinde zihinde beliren ve 'gerçeklik adı verilen olgular bütünü'nün aklı bir modeli' diye nitelenen resimler, doğru ve yanlış olmak üzere iki farklı değere sahip olabilir (Wittgenstein, *Tractatus* 2.12, 2.21). Olguları gerçekte olduğu esas hâliyle tasvir eden resimlere karşılık gelen önermeler/cümleler doğru, olguları gerçekte olduğu esas hâliyle tasvir etmeyen resimlere karşılık gelen önermeler/cümleler yanlıştır (Wittgenstein, *Tractatus* 2.222, 4.01). Keza olguların meydana getirdiği gerçeklikte var olması imkân dâhilinde olan olaylarla ilgili düşüncelere işaret eden ifadeler manalı, var olması imkân dâhilinde olmayan olaylarla ilgili düşüncelere işaret eden ifadeler ise manasızdır (Wittgenstein, *Tractatus* 4.2). Zira varlık, düşünce ile dilin birbiriyle bakışımı olması gerektiğini savunan filozof için, tecrübe edilen olgusal gerçekler ile bu gerçeklerin zihinsel izdüşümü olan resimler ve bu resimleri ifade etmeye yarayan sözler birbiriyle örtüşmek zorundadır (Wittgenstein, *Tractatus* 2.15-2.1511). Öyle ki Wittgenstein (*Tractatus* 3.032), buna istinaden şöyle demiştir: "Dilde mantığa aykırı bir şey ileri sürmek, geometride onun

koordinatlarına dayanarak uzay yasalarıyla çelişen bir şekil ortaya koymak veya var olmayan bir noktanın koordinatlarını vermek kadar imkânsızdır.” Örneğin filozofun deyişiyle “3 sayısının rengi var mıdır?” (Wittgenstein, *The Blue Book* 47) veya “2+2 saat 3’te 4 eder.” (Wittgenstein, *Tractatus* 4.1272) gibi bir cümle, her ne kadar sözdizimi kurallarına tamamen uygun şekilde kurulmuş olup kendisini meydana getiren ifadelerin hepsi anlamlı olsa da sonuç itibarıyla manasızdır (*unsinnig, nonsensical*). Çünkü matematiğin ilkeleriyle bağdaşmaması bakımından herhangi bir delaletle sahip değildir. Şu hâlde manasız cümleleri meydana getiren anlamlı sözcüklerin her biri (edatlar, bağlaçlar, ünlemler ve tanımlıklar hariç), belirli bir şeye işaret etmesine rağmen; bu sözcükler aracılığıyla kurulan cümlenin kendisi, hiçbir şeye işaret etmez. Dahası, manasız cümlelerin tasvir etmeye çalıştığı olayların gerçekleşme imkânı dahi bulunmamaktadır.

Şeyler arasında gerçekte var olması mümkün olan bağıntıları dile getiren cümleler manalı, şeyler arasında gerçekte var olması mümkün olmayan bağıntıları dile getiren cümleler ise manasızdır. Ayrıca şu da var ki bir cümlenin ‘doğru’ yahut ‘yanlış’ değerlerinden birini alabilmesi, öncelikle manalı olmasına bağlıdır. Mesela Carnap’a (5) göre manasız olan “Bu taş Viyana hakkında düşünüyor.” cümlesi ne doğru ne de yanlıştır. Çünkü düşünme vasfı bulunmayan bir nesnenin herhangi bir şey üzerine akıl yürütebilmesi imkânsızdır ve imkânsız olan bağıntıları ifade eden cümleler doğru veya yanlış olarak nitelendirilemez. Hiçbir şeyi göstermeyen bu tür ifadeler manasızdır. İngiliz filozofu Alfred Jules Ayer’a göre de cümlenin epistemolojik açıdan doğru veya yanlış değerlerinden birini alabilmesinin koşulu, semiyolojik açıdan manalı olmasına bağlıdır. Manalı olmayan bir cümle, doğru yahut yanlış olarak değerlendirilemez (Ayer 171-172). Nitekim Cohen ve Nagel (185) gibi çağdaş mantıkçıların belirttiği üzere ne kategorik ne de tümel yüklemleme teorilerinin dayandığı kıstaslara uyan manasız ifadeler, kanıtlanabilir türden hiçbir iddia dile getirmedikleri için önerme niteliği taşımamakta ve dolayısıyla doğru yahut yanlış değerlerinden herhangi birine sahip olamamaktadır.

Anlam ile Mana Ayırımının Semiyolojik Gerekçeleri

Mantık teorisinin kurucusu Aristoteles (*Categories* 1a; *De Interpretatione* 16b), her ne kadar bu teoriyi inşa ettiği *Organon* isimli çalışmasının birinci kitabı olan *Categories*’e gösteren durumundaki sözcükler ile gösterilen durumundaki şeyler veya kavramlar arasında kurulan gösterme ilişkisine binaen oluşan anlamı inceleyerek başlamış ve tıpkı sözcükler gibi ‘gösteren’ kategorisi altında ele aldığı cümlelerin de delaletinin bulunduğunu belirtmiş olsa da sözcüklerin delalet ettiği nesnelere ile cümlelerin delalet ettiği nesnelere birbirinden ayırmamış ve sözcük ile cümlenin semantik açıdan aynı görevi yerine getirdiğini düşünmüştür. Diğer bir deyişle Aristoteles’in nazarında sözcük göstergesi (anlam) ile cümle göstergesi (mana) birdir ve bu görüş 19. yüzyılın son çeyreğine kadar hemen hemen istisnasızca kabul edilmiştir. Az önce ‘hemen hemen’ denmesinin nedeni, 17. yüzyıl filozofu Pascal’ın (141), Batı düşüncesi açısından henüz erken sayılabilecek bir dönemde, “Farklı şekilde dizilmiş sözcükler farklı anlamlar ortaya koyar, farklı şekilde dizilmiş anlamlar da farklı etkiler üretir.” sözüyle dile getirdiği görüşün, 20. yüzyılda analitik felsefe akımıyla birlikte gündeme taşınacak olan sentetik dil yaklaşımının ‘Cümlenin manası kendisini meydana getiren sözcüklerin anlamları arasında kurulan bağıntılara bağlı olarak değişiklik gösterir.’ şeklinde kabaca özetlenebilecek iddialarını önceden haber vermesi bakımından, anlam ile mana mefhumlarını birbirinden ayırt etme noktasında önemli bir kilometre taşı olmasıdır. Nitekim bilahare analitik felsefenin kurucularından Wittgenstein’in (*Tractatus* 3.144, 3.202-3.22) vurgulayacağı üzere sözcük göstergesinin işaret ettiği anlamın, tıpkı geometrideki nokta gibi basit olgular diye nitelenen şeylerle; cümle göstergesinin işaret ettiği

manın da tıpkı geometride iki nokta arasında bağıntı kurmayı sağlayan bir doğru parçası gibi bileşik olgular diye nitelenen olaylarla ilgili olduğu fikri benimsenecektir.

18. yüzyıl filozofu Kant'ın (28, 92) ileri sürdüğü, nesnenin varlıksal (*ontic*) özü olarak nitelenen kendinde şeyin (*ding an sich, thing in itself*) bilinemeyeceği, şeylerin idrakinin yalnızca transsendental şekilde gerçekleşen akıl yürütme faaliyetine kaynaklık eden saf sezgiler (uzay ve zaman) sayesinde sağlanabileceği tezinden hareketle Frege; şeylere işaret eden sözcüğün bağımsız bir anlamının (*bedeutung, meaning*) olmadığını, anlamın şeyin içinde olduğu olaya işaret eden cümlenin manasına (*sinn, sense*) bağlı olarak kurulduğunu belirtmiştir. Frege'ye göre kavramı kendisini kuran yargıdan yalıtılarak tek başına ele almak mümkün olmadığı gibi, sözcüğü de anlamını belirleyen cümleden yalıtıp kendi başına ele almak mümkün değildir. Kavram yargı içerisinde, sözcük de cümle içerisinde değerlendirilebilir: "Sadece cümle/önerme içinde sözcüklerin gerçekten bir anlamı vardır" (Frege, *The Foundations of Arithmetic* 71). Filozof için sözcüğün anlamı, cümleyi oluşturan ifade birimleri arasında kurulan sözdizimsel ilişkilere bağlı olarak şekillenen bağlamın (*context*) ortaya çıkardığı mananın çözümlenmesi yoluyla, cümle içerisinde yerine getirdiği işleve binaen tespit edilebilir. Bu da demek oluyor ki cümlenin manası açıklanmadan, sözcüğün anlamı belirlenemez (Frege, *The Foundations of Arithmetic* 73). Böylece yukarıda belirtildiği üzere, yargının epistemolojik olarak kavramdan önce geldiğini ileri süren Kant'tan aldığı ilhamla Frege; yargıyı ifade eden cümlenin, kavramı ifade eden sözcükten öncelikli olduğu tezine dayanan bağlam ilkesi ekseninde şekillenmiş olan yeni bir semiyolojik yaklaşım geliştirmiştir. Buna göre herhangi bir şeyle ilgili çeşitli anlamları bir birlik teşkil edecek şekilde çerçeveyen kavramın (mesela 'elma' kavramını meydana getiren tatlı, sert, kokulu, kırmızı veya yeşil renkli olma gibi duyuşsal niteliklere ilişkin anlamlar), ancak şartlı olarak gerçekleşen akıl yürütmelerin neticesinde ortaya çıkan yargı içerisinde kendiliğinden oluşup belirli bir düşünceye karşılık gelmesi gibi; kendi başına muayyen bir şeye işaret etmeyen sözcükler de ancak cümle içerisinde biçimlenen bir bağlam çerçevesinde anlam kazanmaktadır.

Kariyerinin ilk döneminde hem kurgusal (*speculative*) muhakemeleri reddedip felsefî düşünceyi olgusal bir temele oturtmaya çalışması bakımından Kant'ın, hem de bağlam ilkesini kabul edip sözcük ile cümle göstergelerini birbirinden ayırması bakımından da Frege'nin fikirlerini benimsemiş görünen Wittgenstein; sadece cümlenin manasının bulunduğu, sözcüğün ise cümlenin ortaya koyduğu bağlamdan hareketle belirlenmiş olan anlama sahip olduğu görüşündedir. Yani ona göre anlam, sözcük göstergesine; mana da cümle göstergesine karşılık gelmektedir (Wittgenstein, *Tractatus* 3.3). Dolayısıyla filozofun nazarında sözcük, cümleye tabi kılındığı gibi; sözcük göstergesi olan anlam da cümle göstergesi olan manaya tabi kılınmıştır. Kariyerinin ikinci döneminde de bağlam ilkesine sadık kalmayı sürdüren Wittgenstein (*Philosophical Investigations* 25), *Philosophical Investigations* başlıklı eserinde, "Sözcüğün anlamı, dildeki kullanımıdır." şeklinde dile getirdiği görüşüyle, bir yandan sözcüğün ifade ettiği anlamı kavrayabilmek için hangi bağlamda işe koşulduğunu bilmek gerektiğini, diğer yandan da şeylere işaret eden sözcük göstergesinin olaylara işaret eden cümle göstergesine başvurularak yorumlanabileceğini ileri sürmüştür. Yani filozofa göre sözcüğün anlamı, ancak cümlenin manasına binaen belirlenebilir (Wittgenstein, *Philosophical Grammar* 47).

Yukarıda da dile getirmiş olduğum üzere modern ve postmodern dönemlerde fiil kategorisine giren olayların, fail kategorisine giren şeyler karşısında ontolojik açıdan önceliğinin bulunması gibi; olaylara işaret eden cümlelerin manasının da şeylere işaret eden sözcüklerin anlamı karşısında semiyolojik açıdan önceliği bulunur. Nitekim Wittgenstein'a göre şeylere delalet eden sözcükler, adlandırma (*benennen, naming*) işlevini yerine getirirken;

olaylara delalet eden cümleler ise betimleme (*beschreibung, describing*) işlevini yerine getirmektedir. Her ne kadar bu noktada hiçbir sözcük olmadan herhangi bir cümlenin kurulamayacağı ve hiçbir adlandırma olmadan herhangi bir betimlemenin yapılamayacağı düşüncesinden hareketle, sözcüğün cümleden ve adlandırmanın da betimlemeden öncelikli olduğu varsayılabilir de onun nezdinde sözcüklerin cümlenin manasından bağımsız olarak belirli bir anlamının olmaması gibi, adlandırma da gerçekleştirilecek olan betimlemeler için yalnızca bir hazırlık aşamasından ibarettir. Zira filozofun dil oyunu (*sprachspiel, language game*) dediği etkinlik esnasında adların, ortaya konmak istenen betimlerden ayrı olarak kendi başına yürüttüğü hiçbir işlevi yoktur:

“Adlandırma ve betimleme, aynı aşamada gerçekleşmez; adlandırma, betimleme için bir hazırlıktır. Kendi başına adlandırma, taşları yalnızca tahtaya yerleştirmenin satrançta bir hamle sayılmayacağı gibi, dil oyununda bir hamle olarak görülemez. Yani sadece bir şeyi adlandırmakla henüz hiçbir şey yapılmamıştır. Şeyin oyundan ayrı olarak bir adı bile yoktur. Frege’nin ‘sözcüğün ancak bir cümlenin bağlamı çerçevesinde anlamı vardır’ derken söylemek istediği de buydu.” (Wittgenstein, *Philosophical Investigations* 28).

Wittgenstein’in nazarında şeyler, parçası oldukları gerçekliğin oluşumunda rol oynayan diğer şeylerle kurmuş olduğu ilişkiler bağlamında anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla şeyleri, münferit birer varlık olmak bakımından, kendilerinde oldukları salt hâliyle tasavvur edebilmek mümkün değildir (Wittgenstein, *Tractatus* 2.0121). Bu nedendir ki sözcüğün anlamı nasıl cümlenin manasına binaen belirleniyorsa, cümlenin manası da dil oyunu denen edimin ortaya koyduğu bağlama binaen belirlenir. Yani bağlam manayı, mana da anlamı tayin etmektedir (Wittgenstein, *Philosophical Grammar* 172).

Tıpkı bağlam ilkesini benimsemiş olan filozoflar gibi bütüncülüğü esas alan sentetik bir yaklaşım doğrultusunda görüşlerini geliştiren Geştaltçı psikologlar nazarında da bütün, kendisini oluşturan parçalardan farklı bir şey olarak görülür. Bu sebepten ötürü onlar bütünün parçalarına çözümlenerek değil, ancak kendi bütünlüğü içerisinde kavranabileceği düşüncesindedir (Senemoğlu 240). Dolayısıyla parçaları bütünün içerisinde açıklamaya çalışması bakımından Geştaltçıların, sözcüğün anlamı karşısında cümlenin manasına öncelik tanıdığını söylemek mümkündür. Onlara göre cümlenin işaret ettiği mana, kendisini oluşturan sözcüklerin işaret ettiği tek tek anlamların toplamından farklıdır. Mesela ‘Karıncalar arılardan daha çalışkandır.’ ile ‘Arılar karıncalardan daha çalışkandır.’ cümlelerinin her ikisi de aynı ifade birimlerinden meydana gelmiş olmasına rağmen, sözcükler arasında kurulan farklı sözdizimsel bağıntılara binaen cümlelerin manası değişiklik göstermektedir. Yani sözdizimindeki düzenlemelere bağlı olarak, aynı anlama gelen sözcükler vasıtasıyla, ayrı manalara gelen cümleler oluşturmak mümkündür (Türker, “Analitik Fisyon” 244). Şu hâlde Geştaltçı anlayışı da içine alan çağdaş yaklaşımda analiz sürecinin nirengi noktası parça değil, *bütün*; kavram değil, *yargı*; sözcük değil, *cümle*; anlam değil, *manadır*.

Fizikte Einstein (2022) tarafından geliştirilen genel görelilik teorisi de semantikte ortaya konmuş olan bağlam ilkesinin ontolojik bir zemine oturup felsefi açıdan meşruiyet kazanmasına ayrıca yardımcı olmuştur. Zira genel görelilik teorisi nezdinde gözleme tabi tutulan herhangi bir nesneden edinilebilecek veriler nasıl ki gözlemin gerçekleştiği doğal çevre koşulları (uzay-zaman durumu), ölçüm araçlarının hassasiyeti ve gözlem esnasında esas alınan değişkenler (*parameters*) ile gözlemcinin konumuna göre farklılık gösteriyorsa; bağlam ilkesi nezdinde lisanı meydana getiren sözcükler de kendi başlarına değil, cümle içerisinde bulunan diğer ifade birimleriyle kurduğu bağıntılara göre belli bir anlam kazanmaktadır.

Dolayısıyla tıpkı gözlemlerin sonuçları gibi, sözcüklerin anlamı da izafidir. Kaldı ki lisanları oluşturan sözcüklerin anlamı, sözlüklerde tanımlandığı hâliyle sınırlı tutulursa, ulaşılmak istenen keşiflere götüren süreç de kaçınılmaz olarak akamete uğrar. Bu nedenle Wittgenstein gibi filozoflar, araştırma sürecini buluşlara daima açık tutmak için, sözcüklerin sözlüklerde tarif edilen mutlak (sabit) anlamı yerine, kullanıldığı bağlamlara göre farklılık gösteren izafi (değişken) anlamlarını dikkate alma gereği duymuşlardır.

Varlık, düşünce ile dil kavramlarının birbiriyle bakışımı olduğunu belirten Wittgenstein (Tractatus 3.02, 3.031, 5.61); yalnızca var olması mümkün olan şeylerin düşünülebileceği ve yalnızca düşünülebilendir fikirlerin ifade edilebileceği, öte yandan var olması mümkün olmayan şeylerin düşünülmemeyeceği ve düşünülmemeyen fikirlerin ifade edilemeyeceği kanaatindedir. Şu hâlde herhangi bir ifadenin semiyolojik açıdan anlamlı olması, örneğin 'ela gözlü insan' gibi deneyimlenebilir olduğu için ontolojik açıdan mümkün olan şeylere ve 'eşkenar üçgen' gibi aklın ilkelerine uygun olduğu için epistemolojik açıdan tutarlı olan düşüncelere delalet etmesine bağlıdır. Bu nedendir ki 'yer kaplamayan cisim' ve 'kanatlı insan' gibi ontolojik bakımdan mümkün olmayan şeyler ile 'imkânsız imkân' ve 'dört kenarlı üçgen' gibi epistemolojik bakımdan tutarlı olmayan çelişik düşüncelere işaret eden ifadeler anlamsızdır. Bununla birlikte hem gerçekleşmesi hem de zihinde canlandırılması mümkün olduğu için doğrulanabilir/yanlışlanabilir nitelikte olan olaylara işaret eden 'Yürüyüşe 100 kişi katıldı.' gibi bir cümle manalıyken ne gerçekleşmesi ne de zihinde canlandırılması mümkün olduğu için doğrulanabilir/yanlışlanabilir nitelikte olmayan olaylara işaret eden 'Masayla sohbet ettim.' gibi bir cümle ise manasızdır. Nitekim manalılığı doğrulanabilirliğe ve doğrulanabilirliği de deneyimlenebilirliğe indirgeyerek açıklayan Ayer'ın (17-18) belirttiği üzere "Mutlak, evrimleşmeye ve gelişmeye çalışmasına rağmen, [onun] kendisinde böyle bir kabiliyet yoktur." gibi bir ifade, her ne kadar lisanın dilbilgisi kurallarına tamamen uygun ve kendisini oluşturan tüm sözcükler anlamlı olsa da manasızdır. Çünkü mutlağın evrimleşme ve gelişmeye yönelik bir girişimde bulunup bulunmadığına ve bunu başarmasını sağlayabilecek herhangi bir yetisinin var olup olmadığına ilişkin hüküm vermeyi mümkün kılan hiçbir gözlem yapılamaz. Dolayısıyla tecrübeye başvurarak cümlenin ifade ettiği düşüncenin doğruluğunu veya yanlışlığını kanıtlama imkânı yoktur. Bu da demektir ki lisanın işleyiş biçimini belirleyen dilbilgisi kurallarına uygun ve anlamlı sözcüklerden müteşekkil olması, cümleyi manalı yapmaya yetmemekte; onun ayrıca deneyimin gerçekleştiği koşullarla da uyumu gerektirmektedir.

Sonuç

Bu çalışmanın ısrarla vurguladığı üzere; sözcük göstergesine anlam, cümle göstergesine ise mana denir. Yani anlamlılık ile anlamsızlık sözcük göstergesiyle, manalılık ile manasızlık da cümle göstergesiyle ilgilidir. Sözcüğün anlamı, cümlenin ise manası vardır (Wittgenstein, Philosophical Grammar 63). Şimdi metni sonlandırmadan önce ilkin şunu söylemek gerekir ki sözcük göstergesine karşılık gelen anlam ile cümle göstergesine karşılık gelen mana terimlerini birbirinden ayırmamak, gerek ontoloji ile epistemolojide ortaya çıkan yeniliklerin semiyolojiye olan yansımalarını görmeyi, gerekse de bu üç felsefe disiplininin temel kavramları arasında bakışım kurmayı engelleyip çağın ihtiyaçlarına uygun yeni bütüncül teorilerin gelişmesini zorlaştırmaktadır. Ontolojide 'şey ile olay' veya epistemolojide 'kavram ile yargı' terimlerini birbirinden ayırmak, varlık ile aklın yapısını çözümleyip idrak etme hususunda ne denli önemliyse; semiyolojide 'anlam ile mana' terimlerini birbirinden ayırmak da dilin yapısını çözümleyip içyüzünü idrak etme noktasında o denli mühimdir. Zira anlam ile mana ayrımı; ontoloji-epistemoloji-semiyoloji arasında eşgüdüm sağlanmasına, bu

felsefe dallarında ortaya konan teorilerin temel kavramları arasında çeşitli bağıntıların kurulmasına ve böylece daha geniş çaplı sistemlerin geliştirilmesine pekâlâ yardımcı olabilir.

Öte yandan malumdur ki üzerinde çalışılan konu evrenini tıpkı Descartes'ın (Rules for the Direction of the Mind 51) salık verdiği gibi elden geldiğince parçalayıp en küçük analitik unsurlarına varıncaya kadar ayrıştırmak, meseleler hakkında daha ayrıntılı ve titiz şekilde akıl yürütmeye olanak tanıdığından, araştırma sürecinde yeni bulguların keşfedilmesine de zemin hazırlamaktadır. Bu bakımdan anlam ile mana ayrımının düşünce dünyamızda kendisine yer edinmesi, hiç şüphesiz dil olgusunun farklı açılardan incelenebilmesi için yeni fırsatlar sunacaktır. Nitekim söz konusu ayırım ekseninde lisanlar, 'her biri kendi başına anlamlı olan sözcükler vasıtasıyla sözdizimi kurallarına tamamen uyan manasız cümlelerin üretimine imkân tanıyan diller' olarak değerlendirilebilir. Mesela "Hareket mavidir." ifadesi, anlamlı sözcüklerden müteşekkil manasız bir cümledir; örnekten de anlaşılacağı üzere lisanların biçimsel olarak kurulumuna izin verdiği manasız cümleler, mevcut gerçeklikle hiçbir şekilde uyum sağlamadığı için tasavvur edilmesi asla mümkün olmayan sahte düşünsel bağıntıları dile getiren ifadelerdir (Türker, "İletişim, Sistem ve Felsefe" 310). Hakeza anlam ile mana terimleri arasında ayırım yapmadan, bütüncülüğü esas almış olan sentetik yaklaşımların bir ürünü olarak ortaya çıkan çağdaş dil teorilerine temel teşkil ettiğini gördüğümüz bağlam ilkesini kavrayabilmek de mümkün değildir.

Anlam ile mana terimleri arasında ayırım yapıp yapmamak, lisan olgusunun hangi bakımlardan araştırılabileceği hususu hakkında da belirleyici bir rol oynamaktadır. Zira anlam ile mana arasında ayırım yapılmadığında lisan, sözdağarını oluşturan çeşitli ifade birimlerinin nasıl düzenlenmesi gerektiğini belirleyen 'katı kurallardan müteşekkil salt biçimsel bir yapı' olarak, yani epey dar bir çerçevede incelenebilir. Söz konusu terimler arasında ayırım yapıldığında ise lisan, kültür tarafından kendilerine atfedilen mecazî anlamlar sayesinde sözdiziminde yan yana geldiklerinde kendiliğinden üst-metinsel (*hypertextual*) bir mana oluşturup sözlüklerde kendileri için tanımlanmış olan çekirdek anlamlarının ötesinde bambaşka şeylere delalet eden sözcüklerin yarattığı özel çağrışımlar neticesinde ortaya çıkan bir 'tasavvurlar dünyası' olarak, dolayısıyla ilkinde göre çok daha geniş bir çerçevede ele alınabilir. Örneğin Âşık Veysel'in (128-129) "Kara Toprak" adlı şiirinde tekrarlanan "Benim sâdik yârim kara topraktır." dizesinin meydana getirdiği üst-metinsel yapının delalet ettiği mana, Türkçeyi anadili olarak öğrenmiş olan bireylerin zihninde, kültürümüzde bir yere ait olmayı da simgeleyen toprak olgusundan hareketle ölüm olayını kendiliğinden uyandırır. Kaldı ki anlam ile mana ayrımının sağladığı bu teorik imkân, lisanı farklı yaklaşımlar ekseninde daha kuşatıcı bir anlayışla yürütülecek olan disiplinler arası çalışmalara da açık hâle getirmektedir.

Kaynakça

Âşık Veysel. *Dostlar Beni Hatırlasın*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2001.

Aristoteles. *Categories. Categories and De Interpretatione* içinde. Çev. J. L. Ackrill, ed. J. L. Ackrill ve Lindsay Judson. New York: Oxford University Press, 2002. 3-42.

Aristoteles. *De Anima*. Çev. Christopher Shields, ed. Lindsay Judson. New York: Oxford University Press, 2016.

Aristoteles. *De Interpretatione. Categories and De Interpretatione* içinde. Çev. J. L. Ackrill, ed. J. L. Ackrill ve Lindsay Judson. New York: Oxford University Press, 2002. 43-68.

Aristoteles. *Metaphysics*. Çev. C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2016.

Aristoteles. *Physics*. Çev. C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2018.

- Aristoteles. *Posterior Analytics*. Çev. Jonathan Barnes, ed. J. L. Ackrill ve Lindsay Judson. New York: Oxford University Press, 2002.
- Ayer, Alfred Jules. *Language, Truth and Logic*. Bungay: Penguin Books, 1971.
- Carnap, Rudolf. "Testability and Meaning". *Philosophy of Science* 4(1) (1937): 1-40.
- Cohen, Morris Raphael ve Nagel, Ernest. *An Introduction to Logic and Scientific Method*. New Delhi: Allied Publishers Limited, 1998.
- Descartes, René. Discourse on the Method. *The Philosophical Writings of Descartes* içinde. Çev. Robert Stoothoff. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 111-151.
- Descartes, René. Meditations on First Philosophy. *The Philosophical Writings of Descartes* içinde. Çev. John Cottingham. New York: Cambridge University Press, 2005. 3-62.
- Descartes, René. Principles of Philosophy. *The Philosophical Writings of Descartes* içinde. Çev. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 193-291.
- Descartes, René. Rules for the Direction of the Mind. *The Philosophical Writings of Descartes* içinde. Çev. Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 9-78.
- Descartes, René. The Search for Truth. *The Philosophical Writings of Descartes* içinde. Çev. Dugald Murdoch ve Robert Stoothoff. New York: Cambridge University Press, 2005. 400-420.
- Einstein, Albert. *İzafiyet Teorisi: Özel ve Genel Görelilik*. Çev. Gülen Aktaş, ed. Sinan Köseoğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Frege, Gottlob. "Boole's logical Calculus and the Concept-script". *Posthumous Writings* içinde. Çev. Peter Long, Roger White ve Raymond Hargreaves, ed. Hans Hermes, Friedrich Kambartel, Friedrich Kaulbach, Gottfried Gabriel ve Walburga Rödding. Oxford: Basil Blackwell, 1979. 9-46.
- Frege, Gottlob. "Kavram-Yazısı'nın Amacı Üzerine". *Kavram-Yazısı: Mantığın Aritmetik Denklem Dili Üzerine* içinde. Çev. Mustafa Özdemir, ed. Murat Bozkurt. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2019. 143-154.
- Frege, Gottlob. *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Çev. Hans Kaal, ed. Gottfried Gabriel, Hans Hermes, Friedrich Kambartel, Christian Thiel, Albert Veraart ve Brian McGuinness. Oxford: Basil Blackwell, 1980.
- Frege, Gottlob. *The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*. Çev. J. L. Austin. New York: Harper & Brothers, 1960.
- Galilei, Galileo. A Sidereal Message. *Selected Writings* içinde. Çev. William R. Shea. New York: Oxford University Press, 2012. 1-32.
- Galilei, Galileo. Letters on the Sunspots. *Selected Writings* içinde. Çev. Mark Davie. New York: Oxford University Press, 2012. 33-54.
- Galilei, Galileo. Science and Religion. *Selected Writings* içinde. Çev. Mark Davie. New York: Oxford University Press, 2012. 55-114.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çev. Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1996.
- Newton, Isaac. *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*. 2 cilt. Çev. Florian Cajori. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1974.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. Çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, ed. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1968.
- Pascal, Blaise. *Pensées. Pensées and Other Writings* içinde. Çev. Honor Levi, ed. Anthony Levi. New York: Oxford University Press, 1999. 1-181.
- Platon. *Phaedo*. Çev. David Gallop, ed. M. J. Woods. New York: Oxford University Press, 2002.

- Platon. *Phaedrus*. Çev. Robin Waterfield. New York: Oxford University Press, 2002.
- Platon. *Sophist. Theaetetus and Sophist* içinde. Çev. Harold North Fowler. London: William Heinemann Ltd., 1961. 259-459.
- Platon. *Sophist. Theaetetus and Sophist* içinde. Çev. Christopher Rowe, ed. Christopher Rowe. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 99-177.
- Platon. *Timaeus. Timaeus and Critias* içinde. Çev. Desmond Lee, ed. Betty Radice. London: Penguin Books, 1977. 27-124.
- Platon. *Yasalar*. Çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Sartre, Jean-Paul. *Varoluşçuluk*. Çev. Asım Bezirci, ed. Özgü Çelik. İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim: Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Gönül Yayıncılık, 2007.
- Türker, Sadık. "Analitik Filyon: Çağertesi-Beşerertesi Dönemde Analitik Düşünme Sorunu". *Felsefi Düşün: Akademik Felsefe Dergisi* 9 (2017): 224-269.
- Türker, Sadık. *Batı Düşüncesinde Üçleme/Trichotomy Sorunu: Geleneksel Batılı Akılcılığın Temelleri Üzerine Sistemik Bir İnceleme*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2012.
- Türker, Sadık. "Dil Teorisinde Kurucu Kavramların Gelişimi". *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar* içinde. Ed. Kübra Bilgin Tiryaki ve Lütfi Sunar. Ankara: Nobel Yayınları, 2016. 107-145.
- Türker, Sadık. "İletişim, Sistem ve Felsefe: İletişimsel Sistem Felsefesine Giriş". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 18 (2010): 301-335.
- Whitfield, Peter. *Batı Biliminde Dönüm Noktaları: Tarih Öncesi Dönemlerden Atom Çağına*. Çev. Serdar Uslu, haz. Mustafa Demiray. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Grammar*. Çev. Anthony Kenny, ed. Rush Rhees. Malden – Oxford - Victoria: Blackwell Publishing, 2004.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Çev. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker ve Joachim Schulte, ed. P. M. S. Hacker ve Joachim Schulte. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.
- Wittgenstein, Ludwig. *The Blue Book. The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'* içinde. Malden – Oxford - Victoria: Blackwell Publishing, 2007. 1-74.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çev. D. F. Pears ve B. F. McGuinness. London - New York: Routledge, 2002.



Cilt 4 / Sayı 1 / Yaz 2024

Kitap Tanıtımı



Erkeğin İnkılabı: 100. Yılında Cumhuriyet'i ve Romanı Erkek(lik) Üzerinden Okumak (1923-1938)

Arş. Gör. Duran Can Gazioğlu

Kapadokya Üniversitesi

Arş. Gör., Beşerî Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

ORCID: 0000-0003-4380-5645

duran.gazioglu@kapadokya.edu.tr

Gazioğlu, Duran Can. "Erkeğin İnkılabı: 100. Yılında Cumhuriyet'i ve Romanı Erkek(lik) Üzerinden Okumak (1923-1938)". *Kün: Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 4.1 (Yaz 2024): 77-84.

DOI: <https://doi.org/10.54281/kundergisi.2024.46>.

Geliş Tarihi: 10.06.2024 / Kabul Tarihi: 20.06.2024 / Yayımlanma Tarihi: 30.06.2024

Bu çalışma Creative Commons Attribution 4.0 International License ile lisanslanmıştır.



Erkeğin İnkılabı: 100. Yılında Cumhuriyet'i ve Romanı Erkek(lik) Üzerinden Okumak (1923-1938)

Duran Can Gazioğlu

Sayak, Bülent. Erkeğin İnkılabı: 100. Yılında Cumhuriyet'i ve Romanı Erkek(lik) Üzerinden Okumak (1923-1938). İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2023.

İkinci dalga feminizmin kuramsal bir zemin kazanarak gelişmeye başladığı 1960'lı yıllardan 1970'lerin sonlarına dek uzanan dönemde kadın kimliği tartışılmış, toplumsal cinsiyet düzeninin bir diğer öznesi olan erkekliğin ne olduğu sorusuna yönelik arayışlar 1980'li yılları beklemiştir. 1980'li yıllarda patriarki kavramının 'biyolojik indirgemeci' olarak kabul görmesi, biyoloji tabanlı yaklaşımların erkekliği doğuştan sahip olunan bir hâl olarak eksik tanımlaması; erkekliğin tıpkı kadınlık gibi cinsiyetlendirilmiş toplumsal ilişkilerin ürünü olduğunu iddia eden eleştirel erkeklik çalışmalarının doğuşunun başlıca nedenleridir. Günümüzde erkeklik çalışmaları, sosyolojiden psikolojiye, siyasetten dilbilime, tarihten edebiyata dek uzanan geniş bir çerçevede farklı disiplinleri bir araya getirerek erkekliğin inşasını sağlayan kurumsal ve toplumsal süreçleri inceleyen bir çalışma alanı niteliği kazanmış, son dönemlerde Türkiye'de yapılan bu alandaki çalışmaların sayısı ve niteliğinde ciddi bir gelişme kaydedilmiştir. Yeni Türk edebiyatı sahasında erkeklik literatürünü kuramsal çerçevede esas alan, önemli bir çalışma da Dr. Bülent Sayak'a aittir.

Erkeğin İnkılabı: 100. Yılında Cumhuriyet'i ve Romanı Erkek(lik) Üzerinden Okumak (1923-1938) adlı çalışma, Bülent Sayak'ın Erciyes Üniversitesinde Prof. Dr. Hülya Eraydın Argunşah danışmanlığında tamamladığı "Türk Romanında Erkek(lik) Kurguları (1923-1938)" başlıklı doktora tezinin, Türkiye Cumhuriyeti'nin yüzüncü kuruluş yılına armağan sunma amacıyla gözden geçirilmiş ve yeniden düzenlenmiş hâlidir. Kitap; Ön Söz, Giriş, "Kimlik, Toplumsal Cinsiyet ve Erkek(lik)", "Erken Cumhuriyet Dönemi Sosyopolitik Panoraması: Kimlik Arayışları ve Erkeklik", "Erkeklik Yazıya Dönüşünce: Eril Tahakküm, İnkılap ve Roman" başlıklarından müteşekkil üç ana bölüm, Sonuç, Kaynakça ve Dizin bölümlerinden oluşmaktadır. Sayak; yeniden düzenleme kapsamında doktora tezinin "Kimlik, Toplumsal, Cinsiyet ve Erkek(lik)" başlıklı birinci bölümünü kısaltarak değerlendirdiğini, doktora tezinde ideoloji ve feminizim kavramları üzerindeki kapsamlı değerlendirmeleri ile ayrıntılı bir bakışla ele aldığı tartışmalardan oluşan alt başlıkları kitabın makul sınırlar içerisinde kalmasını sağlamak amacıyla kullanmadığını belirtmiştir.

Erkeğin İnkılabı: 100. Yılında Cumhuriyet'i ve Romanı Erkek(lik) Üzerinden Okumak (1923-1938); ele alındığı tarihsel dönemin iktidar tezahürleri ve sosyopolitik panoraması arasındaki

ilişkiyi, edebiyatın iktidarın kendisini meşrulaştırma ve kurumsallaştırma amaçlarını sağlayan bir araç olması kabulünden hareketle, Erken Cumhuriyet Dönemi Türk romanına yansıyan erkeklik temsillerini söylem çözümlemesine tabi tutan ve toplumsal cinsiyet eleştirisi, tarih, sosyoloji ve siyaset gibi disiplinlerden yararlanarak anlamaya odaklanan bir çalışmadır. Sayak, çalışmasında kullandığı yöntemi “eleştirel erkeklik incelemeleri ve yeni tarihselcilik perspektiflerinden beslenen bir söylem çözümlemesi” olarak tanımlarken çözümlediği romanları “ataerkil örüntüler ve tarihsel güç ilişkileri” bağlamında okuduğunu, “olay örgüsü, karakter özellikleri ve gelişimleri, çatışma yapıları, olumlama-yadsıma yargıları gibi tematik roman unsurları”nı “dönemin iktidar ve cinsiyet(lendirme) söylemlerinin birer göstergesi” (Sayak 23) olarak tartıştığını belirtir. Çalışma evrenini ise tarihî roman, aşk romanı, tezli roman, macera romanı, köy romanı, ütopya romanı, farklı edebî çizgileri (estetik roman, kanonik roman, popüler roman) üzerinde çokça tartışıldığı veya gölgede bırakıldığı değerlendirilen, toplam yirmi altı romanı içeren kapsamlı bir örneklem oluşturmaktadır: *Vurun Kahpeye* (Halide Edib Adıvar, 1923), *Kalp Ağrısı* (Halide Edib Adıvar, 1924), *Zeyno'nun Oğlu* (Halide Edib Adıvar, 1926), *Bir Kadın Düşmanı* (Reşat Nuri Güntekin, 1927), *Hüküm Gecesi* (Yakup Kadri Karaosmanoğlu, 1927), *Dağları Bekleyen Kız* (Esat Mahmut Karakurt, 1927), *Çölde Bir İstanbul Kızı* (Esat Mahmut Karakurt, 1927), *Kızıl Tuğ* (Abdullah Ziya Kozanoğlu, 1927), *Yeşil Gece* (Reşat Nuri Güntekin, 1928), *Sodom ve Gomora* (Yakup Kadri Karaosmanoğlu, 1928), *Cehennemden Selam* (M. Turhan Tan, 1928), *Kara Davut* (Nizamettin Nazif Tepedelenlioğlu, 1928), *Halas* (Mehmet Rauf, 1929), *Yaprak Dökümü* (Reşat Nuri Güntekin, 1930), *Yaban* (Yakup Kadri Karaosmanoğlu, 1932), *Bir Renk Bir Ahenk* (Ali Mustafa Soylu, 1932), *Cephe Gerisi* (Burhan Cahit Morkaya, 1933), *On Yılın Romanı* (Ethem İzzet Benice, 1933), *Yüzbaşı Celal* (Burhan Cahit Morkaya, 1933), *Sevgim ve Izdırabım* (Mükerrem Kâmil Su, 1934), *Takma Ayak Hasan Çavuş* (Ziya Çalık, 1934), *Kahpenin Aşkı* (Hayrettin Ziya Taluy, 1934), *Ankara* (Yakup Kadri Karaosmanoğlu, 1934), *Düşkünler* (Sadri Ertem, 1935), *Mülazımın Romanı* (Abidin Daver, 1936), *Ateş Kamçıları* (Hamdi Rıza Çaydam, 1938).

Sayak, çalışmasının giriş bölümünde modern Türk edebiyatının Osmanlı-Türk modernleşmesi, milliyetçilik düşüncesinin yol haritasını tamamlayan tarihî gelişimi ve rasyonel akılcılığı şiar edinen modern toplum ideali olarak gördüğü “yeni kimlik/ iktidar söylemi”nin (Sayak 11) çözümlenmesi ile anlaşılabilirliğini belirtir. Sayak’ın bu yaklaşımı, dönem yazarlarının romanlarına sinen motivasyon ve yazma pratiklerinin “ne” ile beslendiği sorusundan başlayarak “neden” ve “nasıl” sorularına ulaşan hassasiyetiyle (11), dönem yazarlarının belirli temalar, stereotipler ve hâkim toplumsal yargıların ördüğü değerler temsillerini işlerken ortak kalıplar kullandıkları tespiti ile sonuçlanır. Bu doğrultuda Sayak’a göre savaş, reform mücadelesi, siyaset ve aşk; sadece çalışmasında çözümlediği romanlarda değil, dönem romanlarına ruhunu ve karakterini veren izlekler olarak öne çıkar. Zira Sayak’ın öne çıkardığı bu izlekler, erkek kahramanların savaşçılık, koruyuculuk, milliyetçilik, güçlülük, aydınlanmacılık gibi ulus devlet değerlerini pekiştirdikleri eylemleri vasıtasıyla erkeğin toplumsal özne konumunu somutlaştırır. Dolayısıyla iktidar, toplumsal cinsiyet pratikleri ve ilişkilerinin perdesinde yazarların söylemleri ile görünür kılınır ve muktedir bir erkek niteliğiyle tahayyül edilmesini salık veren ideolojik bir aygıt olarak kendi konumunu sağlamlaştırır.

1923-1938 yılları arasında yayımlanan romanları “inkılapçı erkeklerin ve yeni erkeklik düşüncesinin hikâyesi” olarak tanımlayan Sayak, Türk modernleşmesinin makbul vatandaşlık değerlerinin kurucusu olduğu iddiasını sağlam bir zeminde tartışmak amacıyla, Erken Cumhuriyet Dönemi Türk edebiyatında yeni rejimin tayin ettiği istikameti şekillendiren temel meselelerden erk kavramına, toplumsal cinsiyet rollerinin biyoloji vurgusundan sıyrılarak

kadınlık ve erkekliğin kültürel bir kurgu olduğu görüşünü öne çıkaran toplumsal cinsiyet kuramlarından kimlik krizi ve modernleşme olgusunun yansımalarını anlamlandırma sorununa eğilmesi niteliğiyle Türkiye’de eleştirel erkeklik çalışmalarına yön veren erkeklik literatürüne kadar geniş bir yelpazede giriş bölümünü kaleme alır.

Sayak; giriş bölümünde Cumhuriyet’in kuruluş felsefesine ışık tutmayı, kimlik politikalarının temsil biçimlerini anlamayı ve iktidarın romana yansıyan suretlerini cinsiyet kabulleri üzerinden çözümlemeyi amaçladığını vurgular. Ele aldığı dönemde yayımlanan romanların erkeklik söylemi etrafında biçimlendiği iddiasını; karakterizasyon, tema ve değer kodlamaları bağlamında eril hegemonya anlayışının edebî metin üzerindeki etkisi, cinsiyet sistemi ile siyasal yapı arasındaki ilişkide roman türünün işlevi, geleneksel düşünceden modern ulus devlet paradigmasına geçişte erkeklik kimliğinin dönüşümü, modern erkeklik idealini belirleyen stratejiler, kimlik inşası ile cinsiyet anlatıları arasındaki ilişki ve inkılap ideolojisinin erkeklik beklentilerini anlamayı önceleyen sorular etrafında temellendirdiğini belirtir. Çalışma evreni olarak 1923-1938 arası yılların belirlenmesinde dönemin edebiyat kanonunun ve Türk modernleşmesinin önemli bir inşa basamağını oluşturmasının ve erkekliğin dönemin söyleminde kurucu bir mit/ olgu olarak kullanılmasının etkili olduğunu kaydeder. Ayrıca erkeklik- iktidar ilişkisi ve milliyetçilik, modernleşme, militarizm üzerinden konumlanan inkılap ideolojisini anlamaya yönelik malzeme veren yirmi altı adet romanı inceleyeceğini ifade eder.

Birinci Bölüm, “Kimlik, Toplumsal Cinsiyet ve Erkek(lik)” başlığını taşır. Sayak, bu bölümde kimlik, cinsiyet ve erkeklik kavramlarını konu edinerek toplumsal cinsiyet söylemine ilişkin geniş bir kuramsal çerçeve çizer. “Kimlik Söylemine Genel Bir Bakış” alt başlığında kimlik kavramı; Jan Assmann, K. Woodward, Bhikhu Parekh, Anthony Giddens, Stuart Hall, Alberto Melucci, Craig Calhoun, Phillip Gleason gibi araştırmacıların kuram ve yaklaşımları ele alınarak tartışılır. Kimlik kavramının özellikle ontolojik ve sosyolojik yönleri irdelenir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında kültürel çalışmalar ve postmodernizm tartışmalarının kimlik kavramına dair entelektüel ve akademik ilgiyi canlandırdığını vurgulayan Sayak, bireysel kimlik ve kolektif kimlik yaklaşımlarını tanıtır. Psikososyal kimlik kuramı, sembolik etkileşimci kimlik kuramı gibi teorik başlıklar geliştirilmesine rağmen sosyal inşacılık kuramının öne çıktığını değerlendirir.

“Bir Kimlik Kategorisi Olarak Toplumsal Cinsiyet” alt başlığında, ekonomik sınıf, ırk, etnisite, milliyet, coğrafya gibi etkenlerin sonucu olarak kurulduğu değerlendirilen toplumsal cinsiyet kavramı, tam da bu yönüyle cinsiyet merkezinde temellendirilmiş bir kimlik kategorisi olarak tartışılır. Sayak, yaradılışla tayin edilmiş erkek ve kadın olma durumunu biyoloji temelinde tanımlayan cinsiyet kavramına yönelik özcü yaklaşımdan ikinci dalga feminizm tartışmalarının etkisi ile cinsiyeti biyolojik determinizmden ayırarak ideolojik ve kültürel yapılandırmalar bağlamında çözümleyen kuramlara kadar toplumsal cinsiyet kavramını tarihsel gelişim süreci içinde, önde gelen kuramcıların yaklaşımları doğrultusunda etraflıca inceler. Toplumsal cinsiyet eleştirisinin, cinsiyet merkezli oluşturulan bütün ilişki ve varsayımlarını yapıbozum yöntemiyle inceleme yaklaşımını esas aldığını belirten Sayak, tarihsel üretim ve sınıf analizi, sosyal roller, toplumsal pratikler, iktidar ilişkileri gibi teorik gerekçelerle temellendirilen vurgular nedeniyle farklı yaklaşımlar sergileyen kuramların, öznenin kültür tarafından biçimlendirildiği düşüncesinde birleştiğini ifade eder. Bu doğrultuda medya, din, tüketim endüstrisi, edebiyat, bilim gibi kurumların erkeklik ve kadınlık söylemindeki kurucu rollerini değerlendirerek söylem düzeyindeki inşa araçlarının yanında toplumsal cinsiyetin öznellik ve pratiklerle somutlaştırıldığını ileri süren kuramcıların yaklaşımlarını da ele alır.

“Toplumsal Cinsiyet Eleştirisi ve Kimlik İnşası Bağlamında Erkeklik” alt başlığında, erillik atfedilen toplumsal cinsiyet rollerinin, özellikle kültür bağlamında ne tür bir ilişki, gerekçe, strateji ve dinamiklerle oluşturulup erkekliğin toplumsal kabul biçimlerine ulaştığı tartışılır. Bu kapsamda önce feminizm çatısı altında sonra ise sosyoloji ve bilhassa psikoloji alanlarındaki erkeklik kavrayışındaki değişimlerle beslenerek kendi müstakil çerçevesi içinde bağımsızlık kazanan erkeklik çalışmalarının tarihsel gelişimi, R. W. Connell, Pierre Bourdieu, Antonio Gramsci, James W. Messerschmidt gibi kuramcıların hegemonik erkeklik kavramına yaklaşımları ve erkeklik kategorileri incelenir.

Çalışmanın ikinci bölümü, “Erken Cumhuriyet Dönemi Sosyopolitik Panoraması: Kimlik Arayışları ve Erkeklik” başlığını taşır. Bu bölümde, inkılap ideolojisi ile erkeklik söylemi arasındaki ilişkiden hareketle Erken Cumhuriyet Dönemi tarihselliğinin arka planını anlama çabası ağır basar. Sayak, “Bir Tahayyül Olarak Milliyetçilik ve Erkeklik” alt başlığında milliyetçiliği hazırlayan önemli etmenlerden biri olarak endüstriyel örgütlenmedeki gelişmeleri vurgular. Bu bağlamda sanayi toplumuna referans veren yeni iş bölümü anlayışının ve insanlar arasındaki yeni etkileşimler ağının ürünleri olarak öne çıkardığı artan okur-yazarlık, devletlerin siyasal varlığını merkezileştirme çabaları, yaygınlaşan iletişim, uzmanlaşma ve teknik bilgi-beceriye kutsayan seri üretimi, yeni insan modelini ortak kültür kodlarıyla homojen bir toplumsallığa sevk eden milliyetçiliğin yapılandırma araçları olarak görür. Benedict Anderson, Thomas Burton Bottomore, Ziya Gökalp, Ernest Gellner, Eric Hobsbawn, Miroslav Hroch ve Antony Smith gibi milliyetçilik düşüncesinin önde gelen kuramcılarının yaklaşımlarını değerlendirir. II. Meşrutiyet Dönemi Türkçülük hareketlerinden etkilenmekle birlikte Erken Cumhuriyet Dönemi Türk milliyetçiliğinde, Turancı-PanTürkist çizgiden uzaklaşan, Anadolu coğrafyası ile sınırları çizilen bir ulus düşüncesinin hakim olduğunu vurgulayan Sayak, dönemin milliyetçilik anlayışının başat ögesinin reel-politik hassasiyetle zaman içinde değişebilme kabiliyeti olduğunu öne çıkarır. Bu kabiliyetin inkılap ideolojisinin uygulamalarına yansıyan izlerini sürmek amacıyla, milliyetçilik ve cinsiyet söylemleri arasındaki etkileşimi öncü çalışmalarla çözümleyen Nira Yuval-Davis, Afsaneh Najmabadi, Partha Chattarjee, Serpil Sancar gibi araştırmacıların yaklaşımlarına başvurur.

“Militarizm ve Düzen Savunu(cu)su: Koruyucu/ Buyurgan/ Saldırgan Erkeklik” alt başlığında Sayak, bir kelime olarak kullanımı Batı dillerinde 19. yüzyıl sonlarında başlasa da militarizmin ortak bir uzlaşısı ile mutlak bir kavramsallaştırma tarihinden bahsedilemeyeceğini vurgular. Ancak modernleşmeye bağlı sosyal, politik, ekonomik ve düşünsel gelişmelerin oluşturduğu yeni idealin militarist projelere sirayet ettiğini, ulus devletlerin millî egemenlik formülünü başarıya ulaştırmak için militarizmi pragmatik ve ideolojik bir aygıt olarak kullandığını da ekler. Osmanlı İmparatorluğu’ndan Türkiye Cumhuriyeti’ne uzanan tarihsel süreçte bu ideolojik aygıtın kullanılma biçimlerini tanıtır ve özellikle Erken Cumhuriyet Dönemi’ndeki pratikler ve düşünsel eğilimler üzerinden militarizmi çözümleyen araştırmacıların görüşlerine başvurur. Milliyetçilikle olduğu kadar toplumsal cinsiyet inşası ile de bağlantılı olduğu savından hareketle militarizm ve erkeklik arasındaki birbirini tamamlayıcı ve inşa edici ilişkiyi irdeler.

İkinci bölümün son alt başlığı “Modern(leşmen)in Cinsiyeti: Aydınlanmacı Eril Özne”dir. Sayak, bu bölümde modernitenin tarihsel ve kuramsal yönlerine eğilir. Osmanlı İmparatorluğu’ndan Türkiye Cumhuriyeti’ne değin Osmanlı-Türk modernleşme hareketini; politika, ordu, teknoloji, ekonomi ve kültür bakımından Batı hegemonyasına karşı durabilmek motivasyonu ile çerçevelenen bir yenileşme hareketi olarak tanımlar. Bu yenileşme hareketinin tarihî dönüm noktasını ise Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşu olarak belirler.

Sayak'a göre kurucu kadronun Batılı kurumlarda aydınlanmacı fikirlerle yetişmesi ve Osmanlı'nın Batılılaşma tecrübesine yönelik dikkatleri; 'yeni devlet ve rejimi'nin modernleşmeyi, kurumsallaştırma, topluma yayma, her alanda bir rehber olarak konumlama ve nihayet 'muasır' olanı elde etmenin bir aracı olarak kullanma gayretinin başlıca sebepleridir. Toplumsal yansıması yeni bir hayat perspektifi inşa etmek olarak tanımlanabilecek bu amaçlar manzumesi, doğası gereği hayatın her alanını olduğu gibi toplumsal cinsiyet ilişkilerini de düzenler. Bu kapsamda, Türk modernleşmesinin tıpkı Batı'da olduğu gibi erkeklerin ve eril iktidar anlayışının etkisinde bir değişim programı olduğunu Serpil Sancar'ın düşüncelerinden hareketle vurgulayan Sayak, Erken Cumhuriyet Dönemi'ndeki modernleşme hareketlerinin önemli bir ayağı olan modern kimlik/ yurttaş kurgusunu, yeni erkekliğin inşasında önemli bir başlık olarak değerlendirir. Bu çerçevede, modern ve millî erkek(lik) modelinin kurucu kadro tarafından inkılap ideolojisini sembolleştirmek ve sadık yurttaşlar topluluğu oluşturmak amacıyla öne çıkarıldığını ifade ederek bu modelin de rasyonellik ve otoriterlik gibi eril olduğu atfedilen nitelikler üzerinden tasavvur edildiği tespitinde bulunur.

Çalışmanın üçüncü bölümü "Erkeklik Yazıya Dönüşünce: Eril Tahakküm, İnkılap ve Roman" başlığını taşır. Sayak, iktidarı inşa eden ilişkiler ağının özellikle 'bağlam'a yönelik derin okumalar yapılarak çözümlenebileceğini ileri sürerek yeni rejimin, ulus devlet ideolojisini ve buna bağlı iktidar alametlerini meşrulaştırmak adına 'edebiyat'ın da dâhil olduğu kurumlardaki söylem eksikliğini giderme amacının dönem edebiyatını etkilediğini ifade eder. Sayak'a göre yazarlara, 'yeni hayat' değerlerini anlatma ve yurttaşlarca içselleştirilmesini sağlama gibi ulus devletleşme sürecini akamete uğratmama kaygısı ile birtakım misyonlar yükleyen yeni rejim, 'ulusal edebiyat'a katkı sağlayacak yazarları da ödüllendirmekten geri kalmayacaktır. Sayak'ı bu tespiti götüren işaretler; "inkılap ideolojisinin eril hegemonya düşüncesi etrafında tahayyül edildiği", "siyasal rejimin metinler üzerinden cinsiyet rejimini düzenlediği", "yeni erkek(lik) kimliği ile toplumsal yapılandırıcılığın birbirleriyle etkileşim içinde inşa edildiği" ve "politik fikirler ile cinsiyet kodlamalarının eş güdüm içinde üretildiği ve meşrulaştırıldığı" (108) gibi sorgulayıcı düşünceler etrafında, ele alacağı romanlara yaklaşmasını sağlar. Böylece; toplumsal değer kodları ve roller, beden tasavvurları, mekânın sembolik anlamları, ideal tarih kurgusu ve kadın kimliği söylemleri gibi temalarla yeni rejim-inkılap ideolojisi-erkeklik ideali üçgeninde erkeklik başta olmak üzere dönem romanlarına yansıyan cinsiyet temsillerinin izini sürer.

"Cinsiyet Farkları Rejimi: Toplumsal Değerler ve Roller Bağlamında Erkeklik" alt başlığında, kimliğin ikili karşıtlıklar dizgesinde inşa edilen bir olgu olduğuna yönelik vurgudan hareketle bir kimlik kategorisi olan toplumsal cinsiyetin de biçimlendirildiği, toplumsal cinsiyet söylemlerinin biyolojik karşıtlığı imleyen erkek-kadın ikiliği üzerinden inşa edildiği ve erillik-dişillik formülü ile görünür kılındığı vurgulanır. Bu formülde güç, akılcılık, tutarlılık, koruyuculuk gibi eril olduğu atfedilen nitelikler erkeklikle ilişkilendirildiğinden, Sayak'a göre Erken Cumhuriyet Dönemi kimlik söylemi, dönem romanındaki karakterleştirme biçimleri ve tematik hassasiyetler aracılığıyla eril bir alanda inşa edilir. Sayak'ın bu alt başlıkta incelediği romanlar şunlardır: *Kalp Ağrısı*, *Zeyno'nun Oğlu* (Halide Edib Adıvar), *Bir Kadın Düşmanı*, *Yeşil Gece* (Reşat Nuri Güntekin), *Hüküm Gecesi*, *Sodom ve Gomora*, *Yaban* (Yakup Kadri Karaosmanoğlu), *Halas* (Mehmet Rauf), *Bir Renk Bir Ahenk* (Ali Mustafa Soylu), *Cephe Gerisi* (Burhan Cahit Morkaya), *On Yılın Romanı* (Ethem İzzet Benice), *Sevgim ve Izdırabım* (Mükerrem Kâmil Su), *Takma Ayak Hasan Çavuş* (Ziya Çalık), *Düşkünler* (Sadri Ertem), *Mülazımın Romanı* (Abidin Daver), *Ateş Kamçıları* (Hamdi Rıza Çaydam).

“Beden Politikaları ve Erkeklik” alt başlığında, söylem düzeyinde bir gösterge ve anlamlandırma alanı olan ‘bedenin tarihi’ incelenir ve bu tarihten edinilen perspektifle beden terbiyesi, biyopolitika, öjeni gibi konuları da kapsayacak şekilde Erken Cumhuriyet Dönemi beden ve nüfus politikalarında bedene yüklenen misyon ve anlam, bu alanda öncü çalışmaları olan araştırmacıların yaklaşımları kullanılarak tartışılır. Sayak’a göre Erken Cumhuriyet Dönemi’nde beden; savaş yorgunu bir milleti iyileştirme endişesinin gölgesinde, diri ve güçlü bir millet temsilini kodlayacak öğelerle bezeli, yeni kimlik idealini somutlaştıracak değerler yüklenen bir sosyal inşa alanı olarak öne çıkar. Sayak’ın bu alt başlıkta etraflıca incelediği romanlar şunlardır: *Bir Kadın Düşmanı* (Reşat Nuri Güntekin), *Cephe Gerisi* (Burhan Cahit Morkaya), *Takma Ayak Hasan Çavuş* (Ziya Çalık), *Mülazımın Romanı* (Abidin Daver), *Hüküm Gecesi*, *Sodom ve Gomora*, *Yaban*, *Ankara* (Yakup Kadri Karaosmanoğlu).

Üçüncü bölümün bir diğer alt başlığı “Mekân Söylemi ve Erkeklik”tir. Bu alt başlıkta mekân; siyaset, psikoloji ve sosyoloji üçgeninin sağladığı rehberlikle anlamlandırılması gereken, kamusalılık, ikellik, çağdaşlık gibi göstergelerle ideolojisini yansıtan iktidarı simgeleyen, milliyetçilik ve modernleşme anlayışlarına bağlı tasavvurları sergilediği kadar toplumsal cinsiyet söyleminin de düzenlendiği bir bağlam olarak ele alınır. Dolayısıyla Sayak’a göre Erken Cumhuriyet Dönemi’nde mekân ve erkeklik arasında kurulan ilişki, “kültürel ayırım sınırlarının oluşturulması”, “hegemonik erkeklik arzusunun semboller üzerinden harekete geçirilmesi” ve “vatan kavramının politik bir simge olarak cinsiyetlendirilmesi” (182) arayışları ile çevrilidir. Hiç şüphesiz bu arayışın motivasyonu; ulus devletleşme sürecinin taşıyıcısı kurucu kadronun kendisini ‘merkez’in sağladığı olumlu çağrışımlar etrafında konumlaması ve ‘taşra’yı hiyerarşik olarak indirgeme çabasıdır. Ayrıca bu dönemde Anadolu merkezli vatan imgesinin ‘dişil bir imge’ etrafında kurgulanması, kurucu iktidarın reformlarını yerleştirmede başvurduğu bir strateji olarak değerlendirilir. Bu zaviyede hegemonik erkeklik ile taşra söylemi, eril arzu ile vatanın/ Anadolu’nun dişilleştirilmesi arasında bir bağlantı kuran Sayak’ın incelediği romanlar şunlardır: *Vurun Kahpeye* (Halide Edib Adıvar), *Bir Kadın Düşmanı*, *Yeşil Gece* (Reşat Nuri Güntekin), *Dağları Bekleyen Kız* (Esat Mahmut Karakurt), *Yaban*, *Hüküm Gecesi*, *Ankara* (Yakup Kadri Karaosmanoğlu), *Kahpenin Aşkı* (Hayrettin Ziya Taluy), *Çölde Bir İstanbul Kızı* (Esat Mahmut Karakurt), *Yüzbaşı Celal* (Burhan Cahit Morkay), *Halas* (Mehmet Rauf), *Takma Ayak Hasan Çavuş* (Ziya Çalık).

Sayak, “Erkekliğin Tarihi/ Tarihin Erillliği: Tarihî Romanlarda Erkeklik Söylemi” alt başlığında tarihi, toplumsallığı biçimlendiren kurucu işlevinden hareketle önemli bir millî kimlik inşa aracı ve Erken Cumhuriyet Dönemi’nde Türklüğün karakterini tarif edecek bir kaynak olarak ele alır. Özellikle kurucu kadronun Türk karakterine yönelik hegemonik erkeklik idealini yerleştirecek öğeleri barındırması nedeniyle tarih ile cinsiyet temsilleri arasındaki ilişkiye dikkat çekerek şu romanları inceler: *Kızıl Tuğ* (Abdullah Ziya Kozanoğlu), *Cehennemden Selam* (M. Turhan Tan), *Kara Davut* (Nizamettin Nazif Tepedelenlioğlu).

“Dişil Alanı Biçimlendirmek: Eril Tahakküm ve Kadın(lık) Kurgusu” alt başlığında hegemonik erkeklik sisteminin erkeklik kategorilerinin yanı sıra kadınlığı da yapılandırdığından hareketle Erken Cumhuriyet Dönemi’nde yeni kadın kimliğinin ‘dişil alan’la ilişkilendirildiği ve eril tahakküm düşüncesi ile biçimlendirildiği düşüncesi vurgulanır. Sayak’ın bu politikanın yansımalarını aradığı romanlar şunlardır: *Vurun Kahpeye*, *Kalp Ağrısı*, *Zeyno’nun Oğlu* (Halide Edib Adıvar), *Bir Kadın Düşmanı* (Reşat Nuri Güntekin), *Cephe Gerisi* (Burhan Cahit Morkaya), *Sevgim ve Izdırabım* (Mükerrem Kâmil Su).

Üçüncü bölümün son alt başlığı “Eril İktidarın İmkânsızlığı: Kırılğan ve Yaralı Erkeklik”tir. Bu alt başlıkta hegemonik erkeklik sisteminde, verilecek imtiyaz ayrıcalığı ve

kazanılmış konumu yitirme korkusunun, 'iktidar söylemi'nin içselleştirilmesini sağladığı belirtilir ve bu yönleriyle erkekliğin Judith Butler'dan hareketle "performatif" oluşu vurgulanır. Sayak gerek imtiyaz sahibi gerekse eril iktidarı elde edemeyişinden kaynaklı korkularla yüzleşen erkek karakterlerin yer aldığı şu romanları inceler: *Bir Kadın Düşmanı* (Reşat Nuri Güntekin), *Yaprak Dökümü* (Reşat Nuri Güntekin), *Yaban* (Yakup Kadri Karaosmanoğlu), *Cephe Gerisi* (Burhan Cahit Morkaya).

Sonuç bölümünde Sayak; çalışmasını meydana getiren bölümlerdeki amaç, yaklaşım, yöntem, hipotez, tartışma, bulgu ve yorumlarını, ele aldığı dönemin siyasal, sosyal ve sosyokültürel şartlarına daha geniş bir perspektiften bakmasını sağlayacak bir özetlendirme ile çalışma evrenini teşkil eden romanlar üzerinden somutlaştırır. Bu bağlamda, kurucu kadronun inkılap ideolojisini yerleştirmek amacıyla 'yeni hayat' değerlerini yücelten bir edebiyat yaratma isteklerinin sonucu olarak modernist ve milliyetçi dünya tasavvurunun Erken Cumhuriyet Dönemi roman kurgusunu biçimlendirdiğini, dolayısıyla genelde edebiyatın özelde ise romanın inkılapçı söylemin meşru sesi olarak konumlandırıldığını ifade eder. Erkeklik kurgusunun ise kurucu kadronun politik söylemini ve tasavvurlarını görünür kılmamanın da ötesinde estetize edebilme kabiliyetini haiz olması, sadece politik söylemde değil, bilhassa edebî söylemde erkekliğin kurucu bir anlatı olarak konumlandırılmasını sağlamıştır. Zira Sayak'a göre 1923-1938 yılları arasında yazılan romanlarda Cumhuriyet değerleri erkek kahramanlar ve erkeklik kimliği ile temsil edilmekte, ideal erkeklik ve öteki anlatılarının inşasında, 'dişileştirme' etkili bir aygıt olarak kullanılmakta ve erkeklik ile iktidar madalyonunun her iki yüzünü oluşturmaktadır.

Mevcut Türk edebiyatı tarihine yönelik birçok çalışmanın sunduğu perspektif ve örneklemeler üzerinden bakıldığında yazarın pek de kanonik olmadığı değerlendirilebilecek edebî eserleri de çalışmasına dâhil etmesi, çalışmada ele alınan dönem romanlarına yansıyan toplumsal cinsiyet düzeni-iktidar ilişkileri, modern yurttaşlık-yeni erkeklik ideali gibi göstergelerin geniş bir çerçevede kavranabilmesini sağlaması bakımından çalışmanın öne çıkan niteliklerindedir. Yazarın roman çözümlemelerine ışık tutan erkeklik kuramını - kuramın kendisinin dışında da- siyasetten sosyolojiye psikolojiden antropolojiye kadar disiplinler arası bir yelpazede konumlandırması ve nihayet bu geniş yelpazeyi Türk tarihinde önemli merhaleler açan modernleşme, milliyetçilik, militarizm, inkılap ideolojisi gibi temalar etrafında birleştirebilmesi, roman çözümlemelerinin başarısını artıran unsurlardandır.

Erkeğin İnkılabı: 100. Yılında Cumhuriyet'i ve Romanı Erkek(lik) Üzerinden Okumak (1923-1938), dönem edebiyatına neredeyse ruhunu üfleyen merkez-taşra ayrımı, inkılap ideolojisinin söylemlerini meşrulaşma bağlamında eril tahakküm vurgusunu yansıtan beden temsilleri, kadın-toprak-vatan özdeşliği üçgenine bağlam vasfı ile söylemsel bir boyut kazandıran mekân olgusu, dönem içinde oldukça önem atfedilen tarihî romanlara millî değerler, rol modeller ve ortak bir millî hafıza inşasını mümkün kılan tarih ve resmî tarih anlayışı, 'ataerki ile pazarlık formülü' ile eril iktidarın tahakküm gücünden yararlanan ve bu yönüyle varlık kazanan kadınlık anlatısı, inkılap ideolojisini sembolize eden hegemonik erkeklik ideali ile anlam kazanma yolunda diğer erkeklik kategorilerinin sergilediği erkeklik performansları gibi başlıklarda kapsamlı roman çözümlemeleri nedeniyle Yeni Türk edebiyatı alanına ciddi bir katkı olarak değerlendirilebilir.