

Founded 2022

EREN DERGİSİ



Eren Dergisi: Fostering Knowledge, Shaping Ideas



eren
D e r g i s i

Editör
Dr. Öğr. Üyesi Hasan Ali ÇAKMAK

Başlangıç
2022



Yayımcı
Bitlis Eren Üniversitesi

Periyot
Yılda 2 Sayı

e-ISSN: 3023-431x

Bitlis Eren Üniversitesi EREN Dergisi,

Sayı: 6, Haziran 2025

EDİTÖR

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Ali ÇAKMAK

Bitlis Eren Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi bünyesinde yayımlanan EREN Dergisi, başta Sosyal, Beşerî ve İdarî Bilimler olmak üzere; Filoloji, Eğitim Bilimleri, Tarih, Edebiyat, Sosyoloji, Felsefe, Psikoloji, Arkeoloji, İletişim, Kamu Yönetimi, Güzel Sanatlar ve Din Bilimleri alanlarında kaleme alınmış özgün araştırma makalelerine yer vermektedir. Dergi, ERIH PLUS uluslararası indeksinde taranmaktadır.

Publisher/Yayınacı

Bitlis Eren Üniversitesi Rektörü: Prof. Dr. Necmettin ELMASTAŞ

Editor in Chief/Editör: Dr. Öğr. Üyesi Hasan Ali ÇAKMAK

Co-Editor/ Editör Yardımcısı

Arş. Gör. Dr. Sait Emre ÇİFTÇİ - Arş. Gör. Damla TORUN ÖNGAY

Section Editors/Alan Editörleri

Dr. Öğr. Üyesi Serpil AYTÜRE

Dr. Öğr. Üyesi İrem Ceren DOÇAN

Dr. Öğr. Üyesi Fırat ÜNSAL

Dr. Öğr. Üyesi Batuhan ÖZKAN

Dr. Öğr. Üyesi Seyfettin İLİTER

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet S. VANGÖLÜ

Dr. Hasan BAYAM

Arş. Gör. Dr. M. Tarık ÖĞRETEN

Arş. Gör. Dr. Yunus KIRAYİT

Arş. Gör. Dr. Safiye ÇELEBİ ÇAM

Arş. Gör. Ümit Buğrahan ÖZCAN

Arş. Gör. Eyüp BOZKURT

Language Editors/Dil Editörleri

Arş. Gör. Oğuzhan AYRIM - Dr. Öğr. Üyesi Erdem AYBAY

Text Editor/Yazım Editörü

Dr. Öğr. Üyesi Büşra KARASU - Dr. Öğr. Üyesi Adem BULUT

Layout Editor/Mizanpaj Editörü

Arş. Gör. Dr. Sait Emre ÇİFTÇİ - Arş. Gör. Sakine ÇETİN

Statistical Editor/İstatistik Editörü

Arş. Gör. Çiğdem CENGİZ

Proofreading Editors / Son Okuma Editörleri

Dr. Öğr. Üyesi Dilber YILDIZ

Arş. Gör. Eda TEMİR

Ethic Editor / Etik Editörü

Dr. Öğr. Üyesi Fırat ÜNSAL

Technical Editor / Teknik Editör

Arş. Gör. Dr. Leyla GAZİGİL

Secretariat/Sekreteryä

Arş. Gör. Neslihan Sel ÖZBEY - Arş. Gör. Hale TELLİ

Publishing Committee/Yayın Kurulu

Prof. Dr. Nurullah ULUTAŞ

Prof. Dr. Adem PALABIYIK

Doç. Dr. Emrullah ŞEKER

Doç. Dr. Şener Şükrü YİĞİTLER

Dr. Öğr. Üyesi Samet KALECİK

İÇİNDEKİLER

1-8

Zeynep Dinçer BERDİBEK

Âlî'nin 15.yy.'da Osmanlıca Yazdığı Farklı Türde Bir Eseri: Türetilmiş Sözcükler Kitabı

9-25

Ömer Faruk ERTÜRK, Ilkim MARKOC

Young Adults' Accessible and Affordable Housing Challenge in Istanbul

26-36

Gülten BULDUKER

Anadolu Yakası'nda Göç Olgusu ve Muzo Gönül'ün Serüveni

37-53

Fatih EGE

Âşık Mehmet Oktay (Erganî) Şiirlerinde Gölge Arketipi Unsurlarının Tespiti

54-66

Samet HEKİMOĞLU

Hekimoğlu İsmail'in Minyeli Abdullah Romanında Dava Adamı Tipi

67-75

Evin BAŞAR

Didem Madak'ın Ah'lar Ağacı Adlı Kitabına Tematik Açıdan Genel Bir Bakış

76-88

Gülşen YÜCEL

Erken İslam Tarihinde Mistisizme Karşı Felsefe: Tûsî Ve Konevî Yazışmaları

Âlî'nin 15.yy.'da Osmanlıca Yazdığı Farklı Türde Bir Eseri: Türetilmiş Sözcükler Kitabı

Zeynep DİNÇER BERDİBEK¹

Öz: Osmanlı Edebiyatında tezkîreler, tarihî ve edebî metinler, mesnevîler, gazel ve kasideler başta olmak üzere mensur ve manzum türde yazılmış pek çok eser vardır. Bu eserleri anlamak, tasnif etmek veya birbiriyle mukayese etmek şüphesiz ki benzer metinlerin yardımıyla daha anlaşılır ve kolaydır. Ancak daha önce örneğine pek rastlanmayan eserlerle bu durum zorlaşabilmekte, metinlerin ne amaçla yazıldığını anlamak daha detaylı bir incelemeyi gerektirmektedir. İşte bunlardan birisi de bu çalışmada ele alınacak olan türetilmiş sözcükler kitabıdır. Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser oldukça kapsamlı bir çalışmadır. Burada, metnin yazarına dair yalnızca Âlî ismi kaydedilmiş ve metnin yazıldığı dönem 15.yy. olarak belirtilmiştir. İçerik açısından değerlendirildiğinde kitap, tamamen türetilmiş sözcüklerden oluşmakta ve alfabetik düzene göre sıralanmaktadır. Bu çalışmada metni daha iyi anlamak için eser farklı boyutlarıyla incelenecek, metnin diline ve özgünlüğüne dair değerlendirmelerde bulunulacaktır. Ayrıca eserin yazılma düzeni örnekler aracılığıyla incelenecektir.

Anahtar Sözcükler: Osmanlı Türkçesi, Edebiyat, Dil, Türetilmiş Sözcükler, Yazma Eserler.

A Different Kind of Work Written by Âlî in Ottoman Turkish in the 15th Century: The Book of Derived Words

Abstract: There are many works written in prose and verse in Ottoman literature, including biographies, historical and literary texts, mesnevis, ghazals, and odes. Understanding, classifying, or comparing these works is undoubtedly easier and more straightforward when similar texts are available for reference. However, this task becomes challenging with previously unexamined texts, as understanding the purpose for which they were written requires a more detailed examination. One such work is the book of derived words that will be discussed in this study. Written in Ottoman Turkish, this comprehensive work represents a type not encountered before. The text identifies the author's name as Âlî and notes that it was written in the 15th century. Accordingly, this study will provide information about the work and evaluate the writing style of the text.

Keywords: Ottoman Literature, Literature, Language, Derived Words, Manuscripts.

Giriş

Osmanlı Türkçesi, yüzyıllar boyunca gerek manzum gerek mensur türde ortaya konan eserlerle derin ve zengin bir kültürel miras oluşturmuştur. Bu dönemde yazılmış eserlerin sayısı o kadar fazladır ki, hâlâ anlaşılmayı bekleyen birçok metnin varlığından bahsetmek mümkündür. Bu eserlerden biri de bu çalışmanın merkezinde yer alan, kapsamıyla dikkat çeken ve bu çalışmayla tanıtımı yapılacak olan kitaptır. Söz konusu eser hem tür hem de şekil bakımından daha önceki metinlerden farklı bir kategoride değerlendirilebilir. Sadece sözcüklerden oluşan ve nadiren cümle yapısına yer veren bu metin, sözcüklerin alfabetik bir katalog haline getirilmesiyle özel bir yapı kazanmıştır. Ayrıca sözcükler cüzlere ve hecelere göre tasnif edilmiş ve ayrı bölümler halinde sunulmuştur. Bu niteliği ile incelenen metin bir aruz kitabı, bir sözlük çalışmasının temeli ya da şairler için bir hazırlık kitabı olarak değerlendirilme potansiyeline sahiptir.

Eserin bu kategorilerde değerlendirilmesi bu eserlerin de benzer niteliklere sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Mesela sözlük çalışmaları; metin taraması, fonetik analiz ve etimolojik değerlendirme gibi yöntemlerle kelimelerin anlam, köken ve çağrışım dünyası ortaya koymaktadır (Gökyay, 1991, s. 35-40; İnalçık, 2003, s. 56-58; Tietze, 1992, s. 45-49). Aruz kitapları ise aruz vezninin öğrenilmesi için rehber niteliğindedir ve aruz kalıplarının tanımı, vezin kusurlarının açıklanması gibi içeriklere yer vermektedir (Köprülü, 1984, s. 112-118; İnal, 1995, s. 88-93). Osmanlı Türkçesi çalışma kitapları da alfabe ve yazım kuralları, kelime bilgisi ve metin çözümleme gibi bölümlerle dil öğrenimini kolaylaştırıcı niteliklere sahiptir. Özellikle Tanzimat Dönemi'nden itibaren yaygınlaşan bu eserler, öğrencilerin yazı dilini sadeleştirme ve öğrenme süreçlerine önemli katkılar sunmaktadır (Develi, 2006, s. 45-50; Demir, 2010, s. 12-15). Harflerin farklı yazımları, çeviri çalışmaları ve alıştırmalar, bu eserlerin öğretici özelliklerini artırmıştır (Akyıldız, 1994, s. 67-72; Halıcı, 1978, s. 23-26). Bu çalışmalar, Osmanlı Türkçesinin öğretimi ve yaygınlaşması açısından son derece önemlidir. Tüm bu nitelikler doğrultusunda, eldeki metnin bu eserleri belli oranda yansıttığı görülmektedir. Ancak metni daha detaylı incelemek, hem eserin tasnifini kolaylaştıracak hem de eserin daha iyi anlaşılmasına imkân verecektir.

a. Metnin Genel Özellikleri

Princeton University Yazma Eserler Bölümü'nde 5006 numarayla kayıtlı olan kitap, rik 'a yazı tarzıyla yazılmış bir el yazması eserdir. Bu çalışmayla tanıtımı yapılan eserin yazılma amacıyla ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak metnin yazarının Âlî olduğu ve eserin 1487 (Hicrî 893) yılında yazıldığı belirtilmektedir. Metnin iç kapağında yer alan bu bilgiler, yazarın yazı karakterleriyle uyumlu olduğundan bu bilgilerin onun tarafından ilave edilmiş olabileceği düşünülmektedir.

Oldukça kapsamlı olan kitap toplam 131 yapraktır. Kağıt ebatları 200 x 126 (154 x 85) m şeklindedir. Her sayfa kırmızı mürekkeple çizilmiş çerçevelerden ve buraya yerleştirilmiş sözcüklerden oluşmaktadır.

Kitap, "Eser-i Cedîd-i Ahd-i Hümayun" damgası ile kütüphanede yer almaktadır. Metinde belli bir sıralama takip edilmiş olmalı ki, sonradan yazılabilecek, uygun bulunmayan ya da hatırlanmayan sözcükler için bazı alanlar boş bırakılmıştır. Bu alanlar sadece sözcükler için değil aynı zamanda yeni bölümler için de ayrılmıştır. Bazı yerlerde de bunun aksine tabloya sığmayan sözcükler kırmızı çerçevenin dışına yazılmıştır.

Yazar tarafından kimi sözcükler kırmızı veya siyah renkli kalemle özellikle çizilmiştir. Sözcüklerin okunmasını kolaylaştırmak ve anlam kargaşasını gidermek için de bazı yerlerde harekelendirme sistemine başvurulmuştur. Metnin genelinde alfabetik sıralama söz konusudur.

Eser, yazı karakterleri açısından oldukça açık ve anlaşılırdır. Ancak yazar kimi yerlerde sıkılmış olmalı ki yazı karakterlerinde her zaman aynı özeni göstermez.

Eserde satır sayısı veya bir satırda yer alan sözcük sayısı standart değildir. Kimi zaman 20 satırdan müteşekkil sayfalar kimi zaman da 3 ila 6 satır arasında değişmektedir.

b. İçerik

Metnin 131 sayfası sözcükler için oluşturulmuş tablolardan oluşmaktadır, ancak 127. sayfaya gelindiğinde sözcüklerin yazımı sona ermiştir. Yalnızca türetilmiş sözcüklerden oluşan metin, alfabetik olarak

tasnif edilmiştir. Alfabedeki sözcük çalışması sona erdikten sonra araya boş sayfalar bırakılarak yeni bir harfe geçilmiştir.

Sözcükler incelendiğinde çalışmanın adeta bir bulmacaya dönüştüğü dikkati çekmektedir. Yazar öncelikle seçilen harfin diğer bir harfle uyumlu kombinasyonunu yazmakta sonrasında sırasıyla üç, dört ve daha fazla harften oluşan sözcükler türetmektedir. Türetilen bu sözcükler yazı dilindeki uyum gözetilerek sıralanmıştır.

Her sözcük son harf, sonrasında da -hemen her sözcükte olacak şekilde- son iki harfin alfabetik olarak (Arap alfabesindeki) sıralanması şeklinde kaydedilmiştir. Dolayısıyla burada hem ilk harfi hem de en az son iki harfi alfabetik olarak sıralanan sözcükler vardır. Ayrıca belli vezinlerin cüz'lerine uyacak şekilde sözcükler türetilmiştir. Böylece yazar bunu yaparken sözcükler üzerindeki maharetini de ortaya koymuş, metnin adeta bir bulmaca düzeninde kurgulanmasını sağlamıştır.

Osmanlı Türkçesi alfabesindeki sıralamaya göre kitapta 27 harf başlığına yer verilmiştir. Bu başlıklar altında sırasıyla iki, üç, dört, beş harfli sözcükler -belli bir düzen doğrultusunda- sıralanmıştır. Bölümlerin Osmanlı Türkçesi alfabesindeki ilk iki harften oluşan giriş kısımları şu şekildedir:

Tablo 1. Kitaptaki Bölümler

: a ba ta ca ha za ra za sa la ma va ha ya
ب: âb teb hab hab deb reb zab seb şeb sab dab 'ab gab keb leb heb
ت: at bat çat sat kat lat mat şat hat yat
ث: beş ceş haş daş 'abeş habeş dafes cedeş
ج: bec sec hac zec rec sec şec 'ac fec kec lec
ح: ah bah fağ nah lağ
د: bed ced had had dad red zed sed şed sad kad ked med ned yed
ذ: fez/şâz 'âz
ر: ar ber ser cer har har zer zer ser şer zar tar gar far kar ger mer ner ver her
ز: bez cez haz haz dez rez 'az fez kaz gez lez mez vez hez
س: as bas has das ras kâs nas tas mas yas
ش: beş deş reş feş keş veş
ص: aş baş haş 'aş kaş
ض: hağ 'az gağ fağ nağ
ط: bağ hağ hağ şağ kağ
ظ: hağ feğ '
ع: tab 'şeb' küt' büt' vec' fec' bed' cer' lük' dak' hıl' vel' bi' şî' zi'
غ: ağ bağ dağ zağ sağ tağ kâğ lâğ bâğ
ف: tef haf haf def ref sef saf taf kef lef
ق: hağ şağ fağ
ك: ek pek çek hek dek rek sek bek şek sak nek yek
ل: al bel tel cel hel hal sel şel tal kel hel
م: bem tem cem ham dem zem rem zem sem şem dam 'ümm gam fem kem lem nem hem yem
ن: ben ten den zen sen şen zan fen men hen 'an lan an
و:bu kısım boş bırakılmıştır
ه: ah bah cah h'ah rah şah kah kâh vah yah
ی: ay pey hay dey zî rey şey tay 'ay gay kay key mey ney vey hey

Bölümler elif harfi örnekleme üzerinden şu şekilde incelenebilir. Zira diğer harflerde de aynı sistem takip edilmektedir:

1. Öncelikle alfabetik olarak sırasıyla bir harf seçilir. Bu harf alfabetik olarak tüm sözcüklerin sonunda tekrar eder. İlk olarak iki harften oluşan heceler oluşturulur:

a ba ta ca ha za ra za sa la ma va ha ya

2. İkinci kısımda üç harften oluşan sözcük kombinasyonları dikkati çekmektedir. Burada da harfler alfabetik olarak sıralanmaya devam eder.

abâ caba habâ hıbâ debâ rebâ zibâ sebâ şabâ şıba zıba 'abâ kabâ nebâ vebâ hebâ

Ancak ilginç olan sözcükler hem baştan hem de sondan alfabetik olarak sıralanmaktadır. Yazarın en büyük mahareti de burada başlar. Çünkü bu şekilde sözcük türetmek hem yoğun hem de planlı bir çalışma gerektirmektedir. Mesela burada harf sırası "a" olduğu için son harfler önce "a" sonra "ba", "ta" "sa"... şeklinde devam eder:

a ba ta ca ha za ra za sa la ma va ha ya (son harf ħ)

abâ caba habâ hıbâ debâ rebâ zibâ sebâ şabâ şıba zıba 'abâ kabâ nebâ vebâ hebâ (son harf ĩ ve ب)

itâ bütâ hatâ düttâ setâ şitâ fetâ metâ (son harf ĩ ve ت)

becâ hecâ dücâ recâ secâ şecâ fecâ kecâ necâ hecâ hicâ (son harf ĩ ve ج)

3. Harf başlığındaki üçüncü kısım, Osmanlı Türkçesi ile yazılmış dört ve beş harfli sözcük kombinasyonlarıdır.

Burada da sözcüklerin son iki harfinin alfabetik olarak sıralanması dikkat çekicidir:

udebâ nukebâ gurebâ rukebâ (son harf ĩ ve ب)

fusahâ sulehâ (son harf ĩ ve ح)

fukarâ şu'arâ huberâ (son harf ĩ ve ر)

'urefâ zürefâ hulefâ (son harf ĩ ve ف)

hudekâ refikâ humekâ (son harf ĩ ve ق)

budalâ 'ukalâ fuzalâ (son harf ĩ ve ل)

hukemâ kudemâ nüdemâ (son harf ĩ ve م)

kurenâ umenâ futenâ (son harf ĩ ve ن)

sufehâ bülehâ (son harf ĩ ve ه)

Beş harfli sözcük örnekleri:

ehibbâ şekîbâ (son harf ĩ ve ب)

çelipâ serâpâ (son harf ĩ ve پ)

mevâtâ (son harf ĩ ve ت)

sarîhâ (son harf ĩ ve ح)

mevâhâ zelihâ (son harf ĩ ve ه)

rüveydâ süveydâ (son harf ĩ ve د)

müberra mutarrâ (son harf ĩ ve ر)... (Devellioğlu, 1998, s. 467-468; Sami, 2012, s. 234-236; Redhouse, 2016, s. 312-313).

4. Metinde her sözcük aynı zamanda cüz'lere göre tasnif edilmiştir. Dolayısıyla eserin pekçok farklı şekilde kategorize edildiği söylenebilir:

- Alfabetik olarak ilk harf sıralaması,
- Alfabetik olarak son iki harf sıralaması,
- Cüz'lere göre sıralama
- İki harfli, üç harfli, dört harfli, beş harfli sözcük sıralaması

Mesela "fâ'il" cüz'ünde yer alan sözcükler kendi içinde ayrıca tasnif edilmiştir. Örneğin son harfi "ayın" olan sözcükler şöyle örneklendirilmiştir: *tâbi` râbi` sâbi`*.....

Tablo 2. *Metin sayfa 67a*

تابع	رابع	سابع	بابع	رامع	فامع
طامع	قامع	تامع	بامع	تاسع	
ساطع	فاتم		رافع	رافع	شافع
زافع	فاقع	واقع			
قالع	طالع	والع	هامع	رامع	سامع
تامع	لامع		قانع	مانع	بايع
جايع	ضايع	طايع	مايع		

c. Dil ve Üslûp

Eser tamamen sözcük türetimi üzerine yazılmış bir metindir. Oldukça kapsamlı olan çalışmada yazarın, her bölüm için özel bir çaba sarfetmesi dikkat çekicidir. Her harf için ayrı bölümler oluşturulmuş, bu bölümler alfabetik olarak dizayn edilmiştir. Sözcükler son iki harfin alfabetik düzenine göre metinde yer almıştır. Bu düzene sözcüklerin ilk harf uyumları ve aynı veznin cüz'lerinin de eşlik etmesi önemlidir. Metinde kimi zaman sözcük tekrarları yapılmıştır. Çok sık olmasa da yazım ve noktalama hataları vardır. Eserde, metnin yazarının isminin Âlî olduğu ve 15.yy'da yazıldığı bilgisi de bulunmaktadır.

Arapça, Farsça ve Türkçe sözcüklerin yer aldığı çalışmada yazı karakterleri açık ve anlaşılırdır ve dönemin sözcük kullanımlarıyla uyumludur.

Tablo 3. Metin sayfa 81b

اَنْكَ بَكَ جَكَ حَكَ دَكَ رَكَ سَكَ بُكَ نَكَ مَكَ كَكَ	اَسْرَكَ اَشْرَكَ اِنْفَرَكَ اَنْعَلَكَ اَسْبَكَ اَحْتَبَكَ اِسْتَبَكَ اَنْهَكَ زَخَنَكَ سَهَنَكَ وَرَدَكَ جَاكَكَ
اَمَكَ نَكَ اَلَكَ مَعَكَ مَلَكَ نَلَكَ كَلَكَ بَلَكَ سَلَكَ هَلَكَ بَنَكَ سَكَلَ مَحَكَ اَتَكَ يَتَكَ يَلَكَ اَوَرَكَ كَوَرَكَ بُورَكَ جُورَكَ دِرَكَ دَرَكَ شَرَكَ اَشَرَكَ كَكَ بَبَكَ شَبَكَ كُوبَكَ	لَوْلَكَ اَفْلَكَ اَحْلَكَ جَلَلَكَ اِهْلَكَ دَلَلَكَ اَعْلَكَ غَمَلَكَ اَسَمَكَ اَمَلَكَ فُتَرَكَ مَرَرَكَ اِشْرَكَ اَرَكَ فَحَاكَ حَمَكَ اَحَاكَ سَقَاكَ حَاشَاكَ خَاشَاكَ بَيَاكَ نَاكَكَ
كُوكَكَ	وَلَكَ اَيْلَكَ دَلِيلَكَ عَيْلَكَ

Kimi yerlerde yazarın sıkılıp yazı karakterlerini daha özensiz yazması dikkat çekicidir. Metinde yer alan sözcüklerin hemen hepsinin anlamlı olduğu görülmektedir.

d. Metnin Yazılma Amacı

Metinde eserin adına ve yazılış amacıyla ilgili bir açıklama yapılmamıştır. Ancak yazar tarafından not edilen Âlî ismine istinaden Osmanlı sahası tarandığında Âlî isminde bir sözlük yazarına rastlanmamıştır. Aruz yazarı olarak ise Âlî isimli üç yazar dikkati çekmiştir. 19. yüzyılda yaşamış Ali Cemâleddîn Efendi, *Arûz-ı Türkî* adlı eserinde aruz ilmi ve bedî' sanatlarına dair bilgiler sunmuş, Arapça ve Farsça bilgisi ile aruz konusundaki uzmanlığını ortaya koymuştur. (TDV İslam Ansiklopedisi, 2002, c. 8, s. 67). Aynı dönemde

Cevdet Paşa-zâde Ali Sedâd Bey (1857-1900), *Arûz-ı Osmânî Risâlesi* adlı eserinde aruzun temel kurallarını ve Osmanlı şairleri için uygulamalarını açıklamıştır (TDV İslam Ansiklopedisi, 2002, c. 8, s. 67). 20. yüzyılda ise Dr. Ali Kemâl Belviranlı, *Aruz ve Ahenk* adlı eserinde aruzun teorik ve uygulamalı yönlerini detaylı şekilde ele almıştır (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, 1978, s. 45). Ancak bu isimler de yüzyıl olarak eserde belirtilen dönemden farklıdır. Çalışma kitabı olarak değerlendirildiğinde ise "Ali" ismine sahip Dr. Ali Kemal Belviranlı'dan söz edilebilir. Yazar, "Osmanlıca Rehberi 1" adlı eserinde, Osmanlı Türkçesindeki yazım ve okuma kurallarını sade bir şekilde sunarak, kendi kendine öğrenmek isteyenlere rehberlik etmiştir. Eser, özellikle arşiv belgelerini okumak ve Osmanlı kültürünü tanımak isteyenlere hitap etmektedir (Belviranlı, 1975, s. 23). Ancak bu eser de belirtilen yüzyıl açısından eldeki metinle farklılık göstermektedir. Dolayısıyla metnin bir sözlük, aruz veya çalışma kitabı olarak eserde kaydedilen tarih ve yazarla uyumlu kaydına rastlanmamıştır. Ancak eserin genel nitelikleri değerlendirildiğine yazılış amacına dair şu çıkarımlarda bulunulabilir:

Metin bir sözlük çalışmasının temeli olabilir mi?

Sözlüklerin nasıl oluşturulduğuna dair metinlerde genellikle fazla bilgi bulunmamaktadır. Sözlük yazarı, metnini oluşturmadan önce eserinin ön hazırlığını nasıl yaptığı ya da sözcükleri nasıl tasnif ettiği tam olarak bilinmemektedir. Ayrıca, sözlüklerde sözcükler belirlendikten sonra mı anlamlar verilmektedir, yoksa her sözcük ve anlamı verildikten sonra başka bir aşamaya mı geçilmektedir; bu da net değildir. Ancak, eğer yazarlar önce sözcüklerin bir listesini oluşturup sonrasında bu sözcükleri anlamlandırmaya geçiyorsa, bu kitabın bir sözlük çalışmasının ön hazırlığı olması muhtemeldir. Zira sözlükbilimi için belli hazırlıkların yapılması kaçınılmazdır. Öncelikle:

1. "Amaç" belirlenmeli,
2. Bu amaca ulaşmak için kullanılacak "dil malzemesi"nin sınırları çizilmeli,
3. Bu malzemenin derleneceği "kaynaklar" belirlenmeli ve
4. Bu sözlüğü hazırlayacak olan sözlükbilimciler bir araya getirilmelidir (Usta, 2006, s. 226).

Dolayısıyla, malzemenin derlenmesi önemli bir aşamadır. Buna göre elimizdeki metin, bir araya getirilmiş ve seçilmiş sözcükler tasnifi ile çalışmanın bir bölümünü oluşturmuş olabilir. Örneğin, Kıpçak sahasında yazılan *Codex Cumanicus* da buna benzer bir şekilde önce sözcüklerin sıralaması ile oluşturulmuş, sonrasında ise eserin sözcüklerin anlamları için ikinci bölüme geçilmiştir:

"XIII. yüzyılın sonları ile XIV. yüzyılın başlarında yazılmış olan eserde kelimeler Latince, Farsça ve Kıpçak Türkçesi olmak üzere üç sütun halinde sıralanmıştır. Sonrasında ise kelimelerin anlamlarına göre dizildiği ikinci bir bölüm bulunmaktadır" (Akçay, 2011, s. 290).

Bir başka konu da elimizdeki metnin alfabetik bir sıralamayla oluşturulmuş olmasıdır. Bu da sözlükbiliminde önemlidir. Sözcüklerin ilk harf veya son harfe göre sıralandığı sözlükler oldukça yaygındır. Örneğin, Fars edebiyatında bu türde yazılan *Muhammed Nahcivânî'nin 1328'de hazırladığı Sihâhü'l-Fürs*, kelimelerin son harf sistemine göre düzenlenmiş ve Taitî tarafından 1942'de yayımlanmıştır (Akçay, 2011, s. 287). Ancak, burada sözcüklerin ilk harflerin yanı sıra son harflere göre sıralanması ve cüzlere göre tasnif edilmesi yaygın olmayan bir durumdur. Bu da metni farklı açılardan değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır.

Kitap, aruz vezinleri ile ilgili yazılan bir çalışma metni olabilir mi?

Yazar, sözcükleri belli cüzlere ve alfabetik düzene göre tasnif ettiği için bu çalışmanın aruz cüzlerine dair bir çalışma kitabı olması muhtemeldir. Ancak, metinde iki harfle ve üç harfle oluşan ve belli bir vezne uymayan sözcük kategorileri de bulunmaktadır. Bu durum, çalışmayı bir aruz kitabı olmaktan uzaklaştırmaktadır.

Eser sözcükler üzerine hazırlanan bir çalışma kitabı mıdır?

Şiir başta olmak üzere belli bir uyum üzerine yazılan metinler Osmanlı edebiyatında oldukça önemlidir. Yazar, şiir veya metin için kafiyeli sözcükler yazarken uygun sözcükleri bulmak ya da bu sözcükleri daha

kolay hatırlamak için kendisine bir çalışma metni hazırlamış olabilir. Bu tür çalışmaların örneklerine 15. yüzyılda rastlanmasa da eser, en çok bu niteliklerle dikkat çekmektedir (Akçay, 2011, s. 290).

Sonuç

Bu çalışma, 15. yüzyılda Osmanlı Türkçesiyle yazılmış ve kapsamıyla dikkat çeken bir yazma eseri bilimsel bir yaklaşımla incelemektedir. İncelenen eser, türü ve içeriği itibarıyla Osmanlı dönemi edebiyatında daha önce sık rastlanmayan bir yapı sergilemektedir. Metin, yalnızca türetilmiş sözcüklerden oluşması, alfabetik ve vezne dayalı tasnif yöntemleri ile kendine özgü bir sistem ortaya koymuştur. Çalışmanın dikkat çeken özelliklerinden biri, sözcüklerin hem başlangıç hem de son harfleri baz alınarak sıralanmasıdır. Bu sıralama yöntemi, metni sadece bir dil çalışması olarak değil, aynı zamanda bir yazınsal beceri ve estetik göstergesi olarak da değerlendirmemize olanak tanımaktadır.

Eserin bilimsel sınıflandırma açısından taşıdığı belirsizlikler, metni farklı kategorilerde değerlendirme potansiyelini artırmaktadır. Sözlük çalışmaları, aruz kitapları veya şiirsel uyum ve dil öğrenimini kolaylaştırıcı niteliklere sahip çalışma metinleriyle karşılaştırıldığında, bu eserin bu türlerin bir kısmına yaklaşan, bir kısımdan ise uzaklaşan bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Örneğin, eserin yalnızca sözcük türetimi ve sıralamasına odaklanması, bir sözlük çalışmasının temelini oluşturma ihtimalini güçlendirse de, metinde anlamlandırmaya veya detaylı açıklamalara yer verilmemesi bu olasılığı sınırlamaktadır. Benzer şekilde, eserin aruz veznine dayalı bir rehber olma ihtimali, bazı bölümlerdeki sistematik uyum ile desteklenirken, metnin bütününde bu sistematik uyumun sürekliliğinin olmaması bu olasılığı zayıflatmaktadır.

Eserin yazılma amacı, net bir şekilde belirtilmemiş olsa da, metnin derleme yöntemi ve sözcüklerin kategorize edilme biçimi, yazarın hem dil bilgisi hem de estetik hassasiyeti üzerine yoğun bir çaba sarf ettiğini göstermektedir. Özellikle türetilmiş sözcüklerin sistematik bir şekilde düzenlenmesi, yazarın sözcük türetimi konusunda yetkinliğini ve titizliğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, eserin yalnızca dönemindeki edebî veya dilbilimsel çalışmalara değil, aynı zamanda modern sözlükbilimi ve dil analizi çalışmalarına da ilham kaynağı olabilecek bir yapı sunduğu ifade edilebilir.

Sonuç olarak, bu çalışma, ele alınan eserin Osmanlı edebiyatı ve dili bağlamında kendine özgü bir konumda yer aldığını ve bilimsel olarak farklı açılardan değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Metnin tam anlamıyla hangi türde değerlendirileceği veya yazılış amacı net olarak bilinemesi de, Osmanlı Türkçesi'nin dil zenginliğini ve estetik anlayışını yansıtan önemli bir örnek olduğu açıktır. Bu eserin detaylı bir şekilde incelenmesi, Osmanlı dönemi dil çalışmalarına katkı sunmakla kalmayıp, türetilmiş sözcüklerin tasnifine dayalı yeni çalışmalara da rehberlik edebilir. Bu bağlamda, eserin bir sözlük çalışmasının temeli, bir aruz kitabı veya bir şair hazırlık defteri olma ihtimalleriyle ilgili olarak ileri araştırmalar yapılması gereklidir.

Yazar(lar)ın Beyanı

Araştırmacıların katkı oranı beyanı: Birinci Yazar %100

Etik Kurul Kararı: Etik Kurul Kararından muaftır.

Çatışma beyanı: Herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Destek ve teşekkür:

Kaynakça

- Akçay, Y. (2011). Doğu'da ve Batı'da Sözlükçülüğün Gelişimi ve Osmanlı Dönemi Sözlük Metinlerine Genel Bir Bakış. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, (4), 287-290.
- Akçay, A. (2011). *Codex Cumanicus: Dilbilimsel ve kültürel inceleme*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akyıldız, A. (1994). *Osmanlı Belgelerinin Dili ve Diplomatikası*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 67-72.
- Belviranlı, A. K. (1975). *Osmanlıca Rehberi 1*. İstanbul: Eğitim Yayınları, s. 23.
- Demir, N. (2010). *Osmanlı Türkçesi Transkripsiyon Kılavuzu*. Ankara: Türk Dil Kurumu, s. 12-15.
- Devellioğlu, F. (1998). *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Aydın Kitabevi Yayınları, s. 467-468.
- Develi, H. (2006). *Osmanlı Türkçesi Kılavuzu 1*. İstanbul: Kitabevi, s. 45-50.
- Gökyay, O. Ş. (1991). *Sözlük Bilimi Üzerine Yazılar*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 35-40.
- Halıcı, F. (1978). *Osmanlıca Öğretimi Üzerine Çalışmalar*. Ankara: MEB Yayınları, s. 23-26.
- İnal, İ. H. (1995). *Osmanlı Şiirinde Vezin ve Aruz*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 88-93.
- İnalçık, H. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. İstanbul: Eren Yayınları, s. 56-58.
- İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi. (1978). *Aruz ve Ahenk*, s. 45.
- Köprülü, F. (1984). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Dergah Yayınları, s. 112-118.
- Nahcivânî, Muhammed. (1942). *Sihâhü'l-Fürs*. Hazırlayan: Taitî, A. E. Tahran: Milli İlimler Akademisi Yayınları.
- Redhouse, J. (2016). *Müntahabat-ı Lügat-ı Osmaniyye*. Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 312-313.
- Sami, Ş. (2012). *Kâmûs-i Türkî*. Şifa Yayınları, s. 234-236.
- TDV İslam Ansiklopedisi. (2002). *Arûz-ı Osmânî Risâlesi*, c. 8, s. 67.
- Tietze, A. (1992). *A Practical Dictionary of Ottoman Turkish*. Indiana University, s. 45-49.
- Usta, E. (2006). *Sözlükbilim ve Sözlükçülük*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Usta, H. İ. (2006). Türkçe sözlük hazırlamada yöntem sorunları. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 46(1), 223-242.

Lisans Bilgisi / Copyright	Bu çalışma, yazar(lar) tarafından üretilmiş olup, telif hakları yazar(lar)a aittir. Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır. This work is produced by the author(s) and the copyright belongs to the author(s). It is published under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) license as open access.
----------------------------	---

Young Adults' Accessible and Affordable Housing Challenge in Istanbul

Ömer Faruk ERTÜRK¹, İlkin MARKOÇ²

Abstract: The purpose of this study is to explore the current housing challenges faced by young adults (18-35), particularly those in their early careers, often have limited incomes, which restricts their access to housing. For this purpose, the housing challenge around the world, in Turkey and Istanbul, has been presented. Within the study, the problem of housing accessibility is discussed in the context of changing demographic structure, affordability, and accessibility to qualified housing. The study is a literature review conducted to fill a significant gap in the existing literature. The existing literature has been analysed by content analysis method and the findings have contributed to a deeper understanding of the subject. This study highlights the incompatibility of the existing housing supply with changing household structures, income distributions, and lifestyles and demonstrates the growing demand for smaller housing units. In this context, the study addressed a few questions: "RQ1: In what ways do demographic changes and economic factors influence the accessibility of housing for young adults in large cities?" and "RQ2: How the increasing demand for small, affordable and functional housing is being addressed in the current housing market and what policy recommendations can be made to improve this situation?" Demographic changes such as the decrease in household size, the increase in the number of individuals living alone, and the aging population, as well as the increase in the number of divorces and the desire of young adults in the early stages of their careers to live in the city center, highlight the need for small, affordable, and functional housing. However, the existing housing stock is far from meeting these changing needs. The challenges young adults face in the housing market, affect not only their individual well-being but also the economic and social dynamics of cities. Therefore, it is critical that housing policies take into account the economic and social needs of young adults and create more accessible and affordable solutions. The study found that smaller dwelling size can offer an important solution that supports not only the physical need for shelter but also the social and economic cohesion of young adults in metropolitan areas. The original contribution of this study to the literature is that it reveals the negative effects of the lack of planning of housing provision in accordance with current demographic and economic conditions on housing accessibility and, in this context, offers solutions for the development of user-oriented, inclusive, and sustainable housing policies.

Keywords: Housing Challenge, Accessible Housing, Changing Demographic Structure, Affordable Housing, Qualified Housing

İstanbul'da Genç Yetişkinlerin Erişilebilir Konut Sorunu

Öz: Bu çalışmanın amacı, kariyerlerinin henüz başındaki, sınırlı bütçeyle geçinen ve nitelikli konuta erişim sorunu yaşayan İstanbul'daki genç yetişkinlerin (18-35) konut sorununu güncel boyutlarıyla tartışmaktır. Bunun için öncelikle Dünya'da, Türkiye'de ve İstanbul'da konut sorunu ortaya konulmuştur. Çalışma kapsamında konuta erişilebilirlik sorunu değişen demografik yapı, ekonomik erişilebilirlik ve nitelikli konuta erişilebilirlik bağlamında tartışılmıştır. Çalışma, mevcut literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmak için yapılmış bir literatür taramasıdır. Mevcut literatür içerik analizi yöntemiyle incelenmiş ve elde edilen bulgular, konunun daha derinlemesine anlaşılmasına katkı sunmuştur. Çalışma, mevcut konut arzının değişen hane halkı yapıları, gelir dağılımı ve yaşam tarzları ile uyumsuzluğunu vurgulayarak özellikle küçük konutlara olan talebin giderek arttığını ortaya koymaktadır. Hane halkı büyüklüğündeki azalma, yalnız yaşayan bireylerin artışı ve yaşlanan nüfus gibi demografik değişimler ile birlikte boşanma sayısında meydana gelen artış ve henüz kariyerlerinin başlarında olan genç yetişkinlerin kent merkezinde yaşama isteği, küçük, ekonomik ve işlevsel konutların gerekliliğini ön plana çıkarmaktadır. Ancak, mevcut konut stoku bu değişen ihtiyaçları karşılamaktan uzaktır. Bu sebeple konut politikalarının, genç yetişkinlerin ekonomik ve sosyal ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak daha erişilebilir ve uygun fiyatlı çözümler üretmesi kritik bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır. Araştırma kapsamında, "S1: Demografik değişimler ve ekonomik faktörler büyük şehirlerdeki genç yetişkinler için konuta erişilebilirliği nasıl etkilemektedir?" ve "S2: Küçük, uygun fiyatlı ve işlevsel konutlara yönelik artan talep mevcut konut piyasasında nasıl ele alınmaktadır ve bu durumu iyileştirmek için hangi politika önerileri yapılabilir?" sorularına yanıt aranmıştır. Genç yetişkinlerin konut sorunu, yalnızca bireysel refahlarını değil, aynı zamanda kentlerin ekonomik ve sosyal dinamiklerini de etkilemektedir. Elde edilen bulgular, küçük konutların sadece fiziksel barınma ihtiyacını değil, aynı zamanda modern kent yaşamında bireylerin sosyal ve ekonomik uyumunu destekleyen önemli bir çözüm sunabileceğini ortaya çıkarmıştır. Bu çalışmanın literatüre orijinal katkısı, günümüzde konut sunumunun güncel demografik ve ekonomik koşullara uygun şekilde

Geliş Tarihi: 08.01.2025 Kabul Tarihi: 29.01.2025 Makale Türü: Araştırma Makalesi

¹ Yıldız Technical University, Faculty of Architecture, Department of Architecture, Istanbul, Türkiye, 0009-0000-7839-954X

² Yıldız Technical University, Faculty of Architecture, Department of Architecture, Istanbul, Türkiye, 0000-0002-7805-1153

Atf için/ To cite:

Erturk, O.F., Markoc, I. (2025). Young Adults' Accessible and Affordable Housing Challenge in Istanbul. *Eren Dergisi*, (6), 9-25.

planlanmamasının, konut erişilebilirliği üzerindeki olumsuz etkilerini ortaya koyması ve bu bağlamda kullanıcı odaklı, kapsayıcı ve sürdürülebilir konut politikalarının geliştirilmesine yönelik çözüm önerileri sunmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Konut sorunu, Konuta Erişilebilirlik, Değişen Demografik Yapı, Ekonomik Erişilebilirlik, Nitelikli Konut

Introduction

Industrialization has transformed cities into hubs, concentrating population, capital, production means, and consumption (Marx and Engels, 1995). Although industrialization has been instrumental in the economic growth of cities, it has also resulted in challenges such as population density, housing shortages, and rising housing costs (Long and Trung-Kien, 2024). Kessler (1935) highlighted the significance of cities in the industrialized world's governance and capital accumulation processes. The demand for housing in cities increased rapidly from the 19th century onward, as migration from villages to cities accelerated. However, qualified and accessible housing failed to meet this demand. Furthermore, cities, which serve as the hubs of production, encountered inadequate infrastructure and restricted resources (Kessler, 1949).

Neoliberalism has revolutionized urbanization processes by emphasizing capital accumulation. Cities are now perceived as novel instruments for capital reproduction and global competition (Sassen, 2001). Neoliberal urbanization has resulted in the privatization of urban services, which has exacerbated social inequalities and expanded market forces in the housing and real estate sectors (Genis, 2007). Harvey (2009) and Miro (2011) emphasize that global crises precipitated by financial capital have transformed urbanization into an economic stabilizer. Furthermore, real estate growth plays a crucial role in capital expansion.

This study aims to examine the current dimensions of the housing challenge faced by young adults, particularly those in their early careers, often have limited incomes, which restricts their access to housing, in Istanbul. Initially, a literature review was conducted in international and national databases using the keyword "housing challenge" in accordance with the study's objective. The housing challenge in Istanbul, Turkey, and around the world is discussed. The issue of housing challenge is addressed under the categories of changing demographic structure, affordability, and accessibility to qualified housing, as it is the fundamental issue at the core of the housing crisis. In this context, the study addressed a few questions. The following inquiries are:

RQ1: In what ways do demographic changes and economic factors influence the accessibility of housing for young adults in large cities?

RQ2: How the increasing demand for small, affordable and functional housing is being addressed in the current housing market and what policy recommendations can be made to improve this situation?

Young adults' challenges in the housing market, along with their personal well-being, influence the economic and social dynamics of cities. The current housing stock is far from meeting the changing requirements of the population due to demographic changes, including the aging population, the increase in the number of individuals living alone, the decrease in household size, and the rise in the number of divorces. Furthermore, the aspirations of young adults in the early stages of their careers to live in the city center emphasize the necessity for diminutive, cost-effective, and functional housing. The research suggests that small housing units not only provide physical shelter but also significantly contribute to the social and economic cohesion of individuals in contemporary urban life. For this reason, it is imperative that housing policies take into account the economic and social requirements of young adults and develop solutions that are more affordable and accessible.

The study's unique contribution to the literature lies in identifying the detrimental effects of a lack of affordable housing developments that align with current demographic and economic conditions on housing accessibility. In this context, it provides solutions for the development of sustainable, inclusive, and user-oriented housing policies. It is imperative to address the context of the housing challenge at this point.

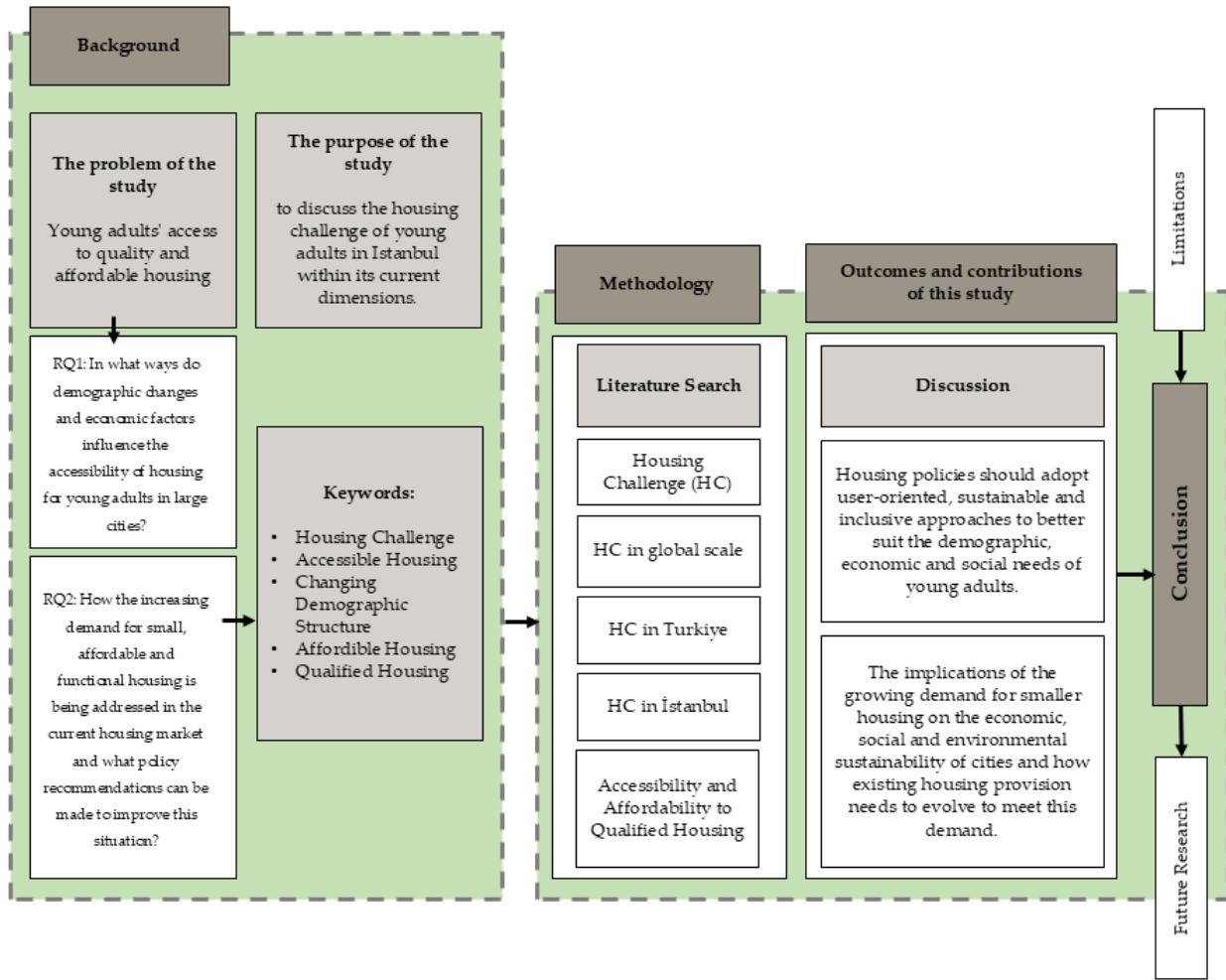


Figure 1. Research Design (Source: Authors' own work)

This article initially addresses the housing challenge on a global scale, as well as in Turkey and Istanbul. Subsequently, the housing challenge will be examined in the context of changing demographic structures, affordability, and accessibility to qualified housing. Arguments that can inform policy decisions will be presented. Figure 1 illustrates the research design.

1. Housing Challenge

Despite the fact that rapid urbanization is essential for economic development and industrialization, it also presents significant obstacles, including uncontrolled growth, challenges with housing, and social inequalities (Fildiş, 2019; Markoc, 2012). Furthermore, several studies have shown a positive correlation between this situation and accelerated urbanization, characterized by speculative increases in housing prices and an insufficient housing stock (Gonzalez and Ortega, 2013; Wang et al., 2017). Consumer culture, tourism, and knowledge-based initiatives have influenced the new image of cities, complicating the dynamics of urbanization, especially in the context of gated communities, retail centers, and renewal projects (Soja, 2011; Harvey, 2003; Markoc and Cizmeci, 2021).

Over the past two decades, demographic growth, technological advancements, economic and social transformations, migration movements, and global climate change have significantly altered the dynamics of urbanization. Currently, over 55% of the global population resides in urban regions and large cities, and this number is increasing at an exponential rate (Meredith, 2018). The fundamental dynamics that influence urbanization processes and have profound impacts on social, economic, and physical structures are

population growth and migration movements. While population growth inherently increases the demand for housing, unforeseen demographic movements, such as migration, exacerbate issues by imposing abrupt pressures on existing housing stock (Saiz, 2007). A scarcity in the local housing market is a consequence of the migration of people to cities, which also increases population density. This process results in an increase in housing prices and the inability of many individuals to afford housing (Rubin and Felsenstein, 2017; Sanchis-Guarner, 2023). Natural population growth and migration movements are the primary factors contributing to the accelerated rise in housing demand. Intensive population accumulation in specific regions disrupts the supply-demand balance during crisis periods, leading to volatility in housing prices (Lin et al., 2018). The housing requirements of economically vulnerable groups are unable to be satisfied during this process as a result of the scarcity of housing stock and the exorbitant costs associated with housing provision (Yılmaz Simsek, 2024).

Early research (Mayo et al., 1986; Mulder, 2006; Okpala, 1992; Sumka, 1987) shows that population growth significantly increases the demand for housing in urban areas. Nevertheless, the relationship between population growth and housing demand may not always be linear. Even when population growth slows down, factors such as individualization, the transition to nuclear families, or changes in household structure can increase housing demand (Lauf et al., 2012). While 1970s research concentrated on rapid urbanization and high fertility rates in the context of demographic transformation, contemporary research emphasizes the economic implications of individualization, geriatric populations, and low fertility (Lee et al., 2014; Morgan, 2003).

1.1. Housing Challenge Around the World

Industrialization's extensive migration from rural areas to cities has exacerbated the housing crisis, especially in developing countries. In both developed and developing nations, the availability of affordable and high-quality housing has emerged as a significant crisis (Yılmaz Simsek, 2024). The historical context brought the housing challenge to the forefront of the global agenda, particularly after World Wars I and II. Numerous countries, particularly in Europe and the United States, implemented extensive policies during the post-war period to address the housing shortage (Kara, 2011). For instance, the devastating effects of World War II devastated 80% of housing in Germany, prompting a swift reconstruction process (Uludag and Arican, 2001). Non-profit organizations and subsidies assisted in the construction of 17 million houses in Germany between 1955 and 1980 (Donner, 2000). The state played a significant role in the production of social housing (Ozden, 2010). Similarly, countries such as the United Kingdom and France implemented social housing initiatives to meet the housing needs of low-income individuals.

Redevelopment initiatives spread throughout Europe in the 1970s, transforming existing housing. During this period, the implementation of policies aimed to increase the availability of accommodation for low-income groups. However, the deterioration of the social welfare state since the 1980s led to the substitution of these policies with market-oriented approaches. Housing production has been primarily under the control of the private sector, which has resulted in a decrease in the volume of affordable housing production and more challenging access to housing for lower-income groups, particularly in light of the impact of neoliberal economic policies.

Since the 1950s, the Netherlands has attracted attention for its social housing policies and has substantially eliminated the housing deficit through state-supported housing initiatives. However, after the 1980s, the implementation of liberal economic policies prioritized the maintenance and repair of existing housing, leading to a decrease in the production of social housing (Saroglu, 2007). Since the 19th century, England has experienced severe housing issues as a result of accelerated urbanization and population migration, which occurred at an early stage of industrialization. Employers constructed worker housing adjacent to factories during the initial phase; however, these measures were inadequate to resolve the issue. The state prioritized the development of social accommodation during the mid-20th century (Onver, 2016). However, the implementation of market-oriented policies following the 1970s led to a decrease in social housing production, exacerbating the housing issues of economically vulnerable groups (Murdie and

Borgegard, 1992). Minton et al. (2016) examine the social repercussions of the housing crisis in contemporary cities. The housing crisis in metropolitan areas like London exacerbates social injustice, and neoliberal policies have turned the right to housing into a commodity. The same study also includes the effects of this circumstance on the local population, the inequalities caused by market-oriented approaches, and the demolition of social housing to replace it with luxury housing.

France implemented the Courant Plan to start communal housing programs after World War II. Urban renewal initiatives focused on enhancing existing housing in the 1970s. However, economic factors hindered the production of social housing in the 2000s (Olgun, 2017). The United States implemented public policies such as social housing production and rental assistance. However, the private sector's role increased after the 1980s as a result of neoliberal policies, which posed challenges for low-income groups in obtaining housing. The collapse of the housing bubble during the 2008 financial crisis underscored the vulnerability of this system (Karger et al., 2014). Socialist bloc countries employed central planning to implement housing policies, and the state maintained control over housing production. The Soviet Union instituted mass housing programs with the objective of ensuring that every family had a home. However, the rapid production process resulted in quality issues. Similarly, Eastern European countries, where central planning proved successful, established housing policies based on economic and social needs (Abac, 1972).

The housing challenge is a direct result of accelerated urbanization and population growth in developing countries. In countries like Brazil and Mexico, low-income groups primarily find informal accommodation. In this process, unregistered and unplanned settlements have become prevalent, and governments have implemented policies to either legalize or rehabilitate them. Nevertheless, these short-term solutions have been insufficient to satisfy the housing demand in a sustainable manner (Yilmaz Simsek, 2024). Sustainable urbanization objectives in the 21st century are currently addressing the global housing shortage. International platforms such as Habitat II have adopted the principle of "adequate housing for all", underscoring the need for countries to establish more inclusive policies to ensure social equality. Nevertheless, the housing issue remains unresolved, particularly in developing countries, due to the allocation of scarce resources to various priorities (Hague, 2004).

1.2. Housing Problem in Turkey

The shortage of affordable housing in Turkey has emerged as an economic, social, and spatial issue, particularly in the context of the accelerated urbanization process and rural-urban migration that began in the 1950s. This has led to the challenges of squatting and unplanned urbanization (Guler and Parliyan, 2022). Particularly in major cities like Istanbul, Ankara, and Izmir, illegal production methods have supplied the majority of housing needs. Initially, households that were migrating to cities attempted to address their housing requirements through individual endeavors. Nevertheless, in the 1960s, the recognition that urbanization was an unstoppable phenomenon led to the momentum of mass migration movements. Economic growth regarded legal housing production as a component, and systematic management transformed it into a commercial product for profit (Kutsal and Polatoglu, 2023). Squatter settlements and build-and-sell practices were the primary methods of housing provision in Turkey during the 1960s. Despite the introduction of models such as cooperatives and mass housing programs in the 1980s, these initiatives were unable to solve the housing crisis on a permanent basis and could only provide transient solutions (Tekeli, 2010). The private sector and the state partnered to diversify public housing practices in response to the effects of neoliberal policies in the 1980s. Following the 2000s, TOKI (Housing Development Administration) emerged as the primary actor; however, these initiatives primarily targeted middle- and upper-income groups, rather than lower-income groups (Kara and Palabiyik, 2009).

This extensive construction process has resulted in a variety of issues, including urban encroachment, increased building density, air pollution, and increased traffic density. These problems have led to the formation of a housing stock that appears sufficient in terms of quantity but is far from meeting expectations in terms of quality (Caliskan, Yazar, & Keskin, 2024). In this context, it is evident that the housing issue in Turkey is primarily a matter of accessibility. Although housing challenges have impacted a variety of societal

groups at different times, they have had particularly severe repercussions for low-income and impoverished households. This issue has become widespread and unresolved for disadvantaged groups as a result of income inequality (Kutsal and Polatoglu, 2023). As per Oren and Yuksel (2013), the primary factors that contribute to problems with housing in Turkey are rapid urbanization and rural-urban migration; income distribution and poverty; deteriorating housing and the necessity for urban redevelopment; settlements and illegal construction; and natural disasters. The growing migrant population and the occurrence of natural disasters further exacerbate the housing challenge in Turkey. Turkey is subject to natural disasters every five years as a result of its location on active seismic lines (AFAD, 2018).

Inflationary pressures and economic fluctuations further complicate access to the housing market. The utilization of high interest rates in housing finance has rendered it nearly impossible for low-income individuals to acquire housing. Additionally, the increase in construction costs has disrupted the existing supply-demand equilibrium in the market, restricting housing production (Alkan and Ugurlar, 2015). This situation has a detrimental effect on the sustainability of economic growth and the housing rights of individuals (Rao & Ge, 2015). Currently, the housing issue in Turkey has evolved into a multifaceted one that encompasses urban integration, the legitimization of illegal structures, the distribution of the resulting rent among specific groups, and the failure to protect cultural values (Karasu, 2005). The demand for rental housing is steadily increasing, especially in metropolitan cities, as a result of the growing student population and the rising divorce rates (Ercetin, 2022).

The industrialization process that commenced in the 1950s in Turkey accelerated urbanization, resulting in the migration of individuals from rural to urban areas, which significantly altered socio-economic dynamics. However, these migration surges have resulted in complex issues that are difficult to resolve due to cities' lack of infrastructure and housing stock. Turkey has been undergoing a distinct demographic change process since 2011, which includes mass external migration in addition to domestic migration. Crisis situations, such as wars, political conflicts, natural disasters, and climate change, compel people to seek refuge in other countries. Following the civil war in Syria, Turkey has become one of the countries hosting the largest number of refugees worldwide (Kutsal and Polatoglu, 2023). As of August 2024, the United Nations Refugee Organization reported that 3,096,157 Syrians were registered in Turkey (Mülteciler Derneği, 2024; UNHCR, 2024). The UNHCR has officially recognized approximately 222,000 asylum applicants from Afghanistan, Ukraine, and other countries (UNHCR, 2024). These migration surges have significantly impacted Istanbul, the most densely populated city in Turkey.

1.3. Housing Problem in Istanbul

Istanbul, the cultural, economic, manufacturing, and information hub of Turkey, exhibits the typical characteristics of a metropolitan area, including an escalating rate of urbanization. Urban transformation, renewal activities, and urban expansion have significantly altered the city's urban morphology in recent years. The city has undergone a transformation from a monocentric to a polycentric city (Gur and Yuksel, 2019). Factors such as the spatial distribution of public investments, housing and population densities, transportation networks, and urban facilities directly influence the quality of life in the areas where local residents live (Markoc, 2017). Opportunities for the establishment of communal facilities and open, green spaces are exceedingly scarce, particularly in densely populated and densely built-up regions (Oren & Yuksel, 2013). Furthermore, the necessity for housing continues to be significant in light of the expanding population. The issue of affordable housing is a significant topic of discussion in Istanbul, as it is in the rest of the world, given the current dynamics of urbanization. The private sector substantially determines Istanbul's housing production, as it does throughout Turkey (Arslan, 2014).

The real estate market's investment-oriented structure impedes the development of a housing policy that is inclusive of lower-income groups, in addition to the necessity for housing. Particularly, the evictions from existing settlements have resulted in the amplification of socioeconomic disparities and the deterioration of social bonds during urban redevelopment projects (Markoc and Cinar, 2018). Additionally, gentrification practices have exacerbated the spatial polarization dimension of the housing challenge by forcing

disadvantaged groups to the city peripheries. Large-scale redevelopment initiatives have relied heavily on land speculation and rent sharing to reorganize urban spaces. Keles (2021) posits that these processes frequently evolve into a rent mechanism that is detrimental to marginalized communities.

As is the case throughout Turkey, the primary focus of housing provision in Istanbul is property ownership. Housing for low-income households generally aims to encourage home ownership through long-term financing models and low interest rates. Nevertheless, the monthly repayment amounts of housing loans have been significantly higher than the income level of the average family in recent years, which has further complicated the process of property ownership as a result of the volatile economy and the increasing interest rates (Alkan and Ugurlar, 2015). Due to the COVID-19 pandemic and recent economic crises, inflexible and long-term housing financing models force individuals to live in unqualified and hazardous housing (Gur and Yuksel, 2019). In recent years, the rise in housing rents has emerged as a social issue. The rapid increase in rental prices poses a threat to the accommodation of households (IPA, 2021). With a registered population of 15,655,924, Istanbul ranks among the top cities in Turkey when evaluating housing policies and rent issues using data from 2023 (TUIK, 2023). Based on the Building and Housing Qualities Survey (2021), Istanbul had approximately 6,400,000 registered dwellings as of the end of 2021, irrespective of their function. It was determined that approximately 4,755,086 of these dwellings were utilized for residential purposes (TUIK, 2021). There is a lack of definitive data on the use of vacant houses as second residences, despite numerous hypotheses. However, this situation implies a lack of effective and efficient use of the current housing stock (IPA, 2021).

Istanbul is home to 1,055,883 foreign residents, with 525,666 individuals possessing residence permits and 530,217 Syrians under temporary protection status (Department of Migration Management, 2024). The foreign population persists in their existence without the capacity to adjust to the city in which they reside. This may result in ghettoization due to the inability to integrate with the city. The failure to incorporate large groups of foreign migrants into adaptation programs may result in their dispersion throughout the city in search of individual solutions. This could potentially worsen the housing crisis, intensify regional polarization, and negatively affect the dynamics of cultural integration and urbanization (Dogan et al., 2021). Istanbul, which has a population of 15,655,924 individuals (TUIK, 2023a), clearly reveals the specific dynamics of planned and unplanned housing settlements (Sener and Ozsoy, 2007). The historical evolution of Istanbul's urban housing typologies and their user profiles can be analyzed in two categories, as per Gur and Yuksel (2019): (1) Planned Housing (row houses, split houses, apartment buildings, social housing, collective housing, luxury housing, and gated communities); (2) Unplanned Housing (slums and slum areas).

Examining the housing crisis globally, in Turkey, and most recently in Istanbul, reveals the fundamental issue of accessibility to qualified housing. This context warrants discussing "accessibility to housing".

2. Accessibility to Housing

In this section, the concept of accessibility to housing is discussed under three categories: "changing demographic structure, affordability and accessibility to qualified housing".

2.1. Changing demographic structure

Housing is the most valuable asset and the greatest expenditure item for numerous households worldwide. Additionally, it is a critical factor in the determination of the quality of living for all households (Markoc & Cinar, 2018). Nevertheless, a substantial portion of the global populace is unable to access housing that is both affordable and of appropriate quality (Warnock and Warnock, 2007). The demand for specific centers is on the rise, which has resulted in issues such as land scarcity and increasing land values. This poses a substantial impediment to the production of affordable housing. High land costs directly influence both the housing production process and the aggregate level of housing prices. Nevertheless, the construction industry has experienced a more significant increase in costs due to a decrease in the labor force, an increase in material prices, and an increase in resource utilization costs. In accordance with market dynamics, the demand for low-

density housing influences housing production processes. These factors significantly restrict the capacity of individuals to rent or buy a place to live, thereby affecting housing affordability (Van Doorn et al., 2019).

Harvey asserts that cities are human structures built on a vast resource system. Nevertheless, the unequal distribution and scarcity of these resources within the city result in inequities in their utilization and accessibility. Reproducing urban space differentiates the costs of access to services like education, health, housing, and employment, further complicating urban life (Harvey, 2013). Although demographic changes are a critical foundation for short-term assessments of housing demand, they are insufficient for long-term projections. In the long term, housing demand is contingent upon a variety of factors, including the extent and impact of migration flows and the rates of household formation. The economic and political factors that are closely associated with it include social housing and rental policies, social care and support services, and welfare system reforms (Paris and Frey, 2018).

Carliner (1973) contended that the income elasticity of housing demand fluctuates with age, resulting in distinct housing consumption patterns. Bajari et al. (2013), Preece et al. (2021), and Bartkowiak and Strączkowski (2023) have all identified high rental costs and low housing affordability as contributing factors to the trend of individuals residing in smaller, more affordable housing. Small dwellings are frequently in demand due to the economic constraints, spatial priorities, and social requirements of users. The central location of these dwellings is a significant factor in their appeal to users. Their proximity to work or education significantly influences these preferences. Furthermore, compact dwellings are becoming increasingly prevalent due to the desire of individuals to live independently (Clinton, 2018).

Age-related deaths, such as the loss of a spouse, are among the main factors that directly affect household size (Egsgaard, 2024). Elderly individuals generally prefer smaller and low-maintenance dwellings that are more suitable for their physical needs and living standards. According to Caliskan, Yazar, and Keskin (2024), elderly individuals often relocate to areas near the city center to avoid isolation from the social environment and to conveniently meet their daily needs. The increase in divorces leads to a downsizing of household structures, creating a significant demand shift in the housing market (Markoc, 2022). Post-divorce, individuals tend to prefer smaller, affordable, and centrally located housing units, as they generally prefer to live alone and have lower incomes. This becomes a serious challenge for individuals with limited access to affordable housing, especially in large cities. As divorces have become more common, the demand for low-cost and accessible small housing units in the housing market has increased (Ercetin, 2022). The decline in purchasing power since the 1970s has made the living conditions of laborers more difficult, yet the aim has been to maintain capital accumulation through borrowing from financial institutions. This process has resulted in the current escalation of housing crises, as well as an increase in the financialization effect on real estate and the tendency toward monopolization in housing ownership (Araman, 2024).

Becoming a young adult represents a life stage that entails struggling with economic and social challenges, especially in large cities. While big cities attract young adults with the educational and job opportunities they offer, they also confront them with high living costs and access to housing (Xiaoming, 2017; Samec and Kubala, 2024). The 3+1 and 2+1 typologies that make up the majority of the existing housing stock are incompatible with the changing demographics and lifestyles of today. The increase in small households, individuals living alone, and young adults at the start of their careers is driving demand for smaller and more functional housing. However, the current housing stock is far from meeting these changing needs, leading to a supply-demand imbalance in the housing market and restricting individuals' access to suitable housing. This situation clearly demonstrates the need to move towards more flexible and diverse typologies that can meet the needs in housing design (IPA, 2021; Caliskan, Yazar, and Keskin, 2024).

2.2. Affordability

According to Araman (2024), the 2008 global economic crisis deepened the inequalities created by neoliberal policies and financialization in the housing market. Excessive credit expansion, low interest rates, and speculation transformed housing from a right to shelter into a market-oriented commodity, leading to the formation of the real estate bubble. This bubble, which burst in the US, led to millions of people losing their

jobs and homes on a global scale, making the housing crisis not only an economic but also a social problem (Araman, 2024).

Istanbul, Turkey's most developed metropolitan area, experienced a rapid increase in housing prices between 2010 and 2024 due to rising inflation and a precarious economic environment. Komurlu and Onel (2007) argue that the development of a sustainable housing finance system in Turkey requires economic stabilization, expansion of capital markets, and adaptation of new models to local conditions. In Turkey, housing and rent expenditures accounted for the largest share of households' consumption expenditures with 23.9%, followed by transportation expenditures with 21.9% (TUIK, 2023). In Istanbul's current conditions, it has become almost impossible for lower- and even middle-income groups to buy or rent affordable housing. Rising housing prices, rental costs, and economic inequalities exacerbate the difficulties faced by disadvantaged groups in the housing market. The fact that the state does not play an active role in housing provision, local governments' solutions are inadequate with limited resources, and the private sector's predominantly profit-oriented approach in this field leads to a shortage of affordable and qualified housing and a growing housing challenge (Kutsal and Polatoglu, 2023). Young adults, particularly those in their early careers, often have limited incomes, which restricts their access to housing. High rents and limited housing supply lead young people to either continue to live with their families or to opt for substandard housing (Xiaoming, 2017; Samec and Kubala, 2024).

2.3. Accessibility to Qualified Housing

In the Turkish context, Gursoy and Akinci (2022) demonstrate that housing that satisfies the minimum standards established by local regulations is insufficient to satisfy user expectations. Therefore, the design of housing should prioritize sustainability, safety, and quality (Markoc, 2017). Additionally, it is recommended that user-centered assessment tools be created in order to more effectively comprehend user requirements and create suitable solutions. This method has the potential to enhance the effectiveness and inclusivity of the implementation of housing policies.

Housing quality is not solely a technical or architectural concern; economic, political, social, and psychological factors also dynamically influence it (Haque et al., 2020). Household economics, housing size, housing quality, the amenities of the residential environment, and a variety of other factors significantly influence the need for housing and the method of meeting this need (Hoshino, 2011; Liao et al., 2015). Housing quality encompasses subjective factors, such as personal expectations and lifestyle requirements, in addition to objective characteristics like room size, physical conditions, and housing type. Environmental factors, such as access to transportation facilities, social facilities, and ecological spaces, significantly influence the quality of housing and individuals' lives. In addition to enhancing individual welfare, quality housing also contributes to the sustainable development of cities and social equality.

The requirements of their current lifestyles heavily influence young adults' housing preferences, according to Opit, Witten, and Kearns (2020). They emphasize the need to offer diversified housing options, improve public transportation and accessibility, and implement designs that foster a sense of community to help young adults adapt to increasing urban density policies. The housing challenge is a deepening crisis at the intersection of multidimensional dynamics such as rapidly changing demographics, economic accessibility, and the supply of quality housing (Markoc & Cinar, 2018). The decline in household size and the increase in the number of individuals living alone and young adults during the demographic transformation process have rendered the current structure of the housing market incompatible with current needs.

3. Discussion and Conclusion

This section of the study will initially address the issue of affordable and accessible housing in the context of the research questions. Subsequently, the concluding findings of the research will be presented in the context of recommendations.

RQ1: In what ways do demographic changes and economic factors influence the accessibility of housing for young adults in large cities?

Sociodemographic variables, such as income level, household structure, and lifestyle, influence individuals' housing preference behavior (Markoc and Cinar, 2017; Walker and Li, 2007). Housing preferences are a reflection of an individual's lifestyle; a combination of social, economic, geographical, and cultural factors shapes the preferences of households regarding the extent of their living quarters, as per Frenkel and Kaplan (2015). One of the most significant factors influencing the demand for housing space is household size and structure in this context (Habib and Miller, 2009; Huang et al., 2023). Family-oriented individuals favor localities with larger areas, while career-oriented individuals prefer housing near the business districts. One-person households generally prefer smaller and more compact living spaces compared to other household types (Uesugi and Asami, 2016). Lau and Wei (2018) and Samec and Kubala (2024) assert that single-person households, especially young adults, prefer mixed-use apartments in urban centers.

Existing literature has examined the influence of education on housing preferences and discussed the extent of this impact. Studies indicate that individuals with university degrees tend to favor urban areas over suburban or peri-metropolitan regions when choosing their place of residence (Millsap, 2018). According to Zamri, Yaacob, and Suki (2022), employees prefer housing that is close to workplaces, public services, shopping centers, and public transportation. The location of housing plays an important role in reducing transportation costs and improving the quality of life of individuals (Markoc and Cinar, 2017).

The income level of a household plays a crucial role in determining the size of the housing they can afford or choose to occupy (Frenkel and Kaplan, 2015; Huang et al., 2023; Karlen, Pagani, and Binder, 2021; Hei and Dastane, 2017; Rangel et al., 2019). Individuals frequently emphasize the services and amenities they require in their daily lives and the location of the property when making a housing purchase decision (Jiesheng et al., 2018). Individuals' lifestyles strongly influence their housing preferences, and there is a need for flexible housing solutions to meet the changing needs of different life stages. Households' lifestyles affect the demand for residential space (Beamish et al., 2001). The perception and utilization of domestic space in everyday life influence the demand for housing space (Dowling and Power, 2012).

According to Caliskan, Yazar, and Keskin (2024), misunderstanding housing size preferences creates a mismatch between housing supply and demand in Istanbul, leading to problems such as overproduction, high prices, and idle housing stock. As income increases, the size of housing units preferred by households increases, while households prefer smaller housing units as educational attainment increases. In addition, households consisting of a single individual or a couple typically opt for more compact living spaces compared to those with larger household sizes. The design of smaller dwellings should be tailored to accommodate the requirements of young adults and individuals with higher education (Caliskan, Yazar, and Keskin, 2024).

RQ2: How is the increasing demand for small, affordable and functional housing being addressed in the current housing market and what policy recommendations can be made to improve this situation?

The distinctive discovery of this study is the detrimental consequences of the absence of affordable housing planning in accordance with the current economic and demographic conditions on housing accessibility. In this context, the study provides solutions for the development of sustainable, inclusive, and user-oriented housing policies. Particularly for young adults living in metropolitan areas, future research can focus on the creation of more compact and functional housing units. The main objective of small-scale space design is to maximize the utilization capacity of the space in the most efficient way. In this direction, the successful design is determined by the rational planning of color, texture, size, layout, and storage areas. Utilizing spatial illusions and using fixed or movable equipment elements that can meet multiple functions offer smarter and more useful solutions to existing spaces (Ozturk & Yildirim, 2023). There are a number of interrelated trends that reveal the mismatch between housing size and individuals' daily needs (Karatseyeva and Akhmedova, 2022). It is observed that educated individuals generally prefer smaller dwellings close to urban centers but with easy access to work and social amenities. Household size in Turkey has shown a gradual decline over time. While the average household size was 5.8 in 1975, it decreased to 4 in 2008 and to 3.14 in 2023, continuing its downward trend. Household projections anticipate the continuation of this trend. A similar situation is also valid for Istanbul, where the average household size was 3.8 in 2008 and decreased

to 3.18 in 2022 (TUIK, 2023b). Factors such as declining fertility rates, the widespread adoption of digital nomadic lifestyles, an aging population, and the increasingly complex and diverse structure of intra-family relations are some of the main drivers of the decline in household size (Nelson, 2013; DePaulo, 2015). Despite the reduction in household size, there has been only a modest decline in the average size of newly built dwellings.

O'Connor et al. (2024) prioritize the functionality of the space and the capacity of individuals to live in social equality when assessing adequate housing size. Moreover, in the context of the climate crisis, the need to build smaller but more efficient dwellings to reduce the carbon footprint is evident. In this context, instead of focusing only on minimum square meter standards, housing design should be sensitive to functional and social contexts (Karlen et al., 2021; O'Connor et al., 2024). However, as we move from the urban centers to the peripheries, although household size increases, housing units continue to shrink, indicating that there is no direct correlation between household structure and housing size. This suggests that the main determinant of housing is affordability rather than household size (IPA, 2021). A study aimed at defining these factors can pinpoint the elements that impact the inclination towards smaller homes. These factors may include cost, location, quality of life, transportation facilities, storage space, energy efficiency, and security. The design of housing policies should prioritize supporting individuals' lifestyles and addressing the needs of diverse demographic groups. However, the current housing market has failed to provide a sufficient diversity of housing to meet the diverse needs and demands of households in different income groups.

Housing size has significant potential both for the use of sustainable urban land and the enhancement of young adults' quality of life. The size of housing directly influences not only raw resources and the energy and material consumption of buildings but also has significant implications for land use, infrastructure expenses, and transportation. This plays a critical role in the efficient planning and management of urban areas (Huebner & Shipworth, 2017; Tikoudis, Dimitropoulos, & Oueslati, 2018). While the average housing area per capita was 33 m² in buildings built before 2008, this value decreased to 29 m² in buildings built after 2008. These data show that housing units tend to shrink in parallel with the decrease in household size across Istanbul (IBB, 2021). Clune, Morrissey, and Moore (2012) conclude that the growth of dwelling size weakens energy efficiency standards and that smaller housing spaces can increase the impact of energy efficiency policies. It shows that smaller house sizes and higher energy efficiency standards offer an effective way to significantly reduce carbon emissions in the residential sector. This approach is critical both to support sustainability goals and to increase the accessibility of housing. Despite the increasing demand for small, affordable, and functional housing, especially in high-density urban areas, the existing housing stock is largely unable to meet this demand. Moreover, rapid urbanization and market-oriented housing production models make it even more difficult for economically vulnerable groups to access affordable and qualified housing. This situation has a negative impact not only on individual welfare but also on the sustainable development of cities and social equality.

The solution to the housing problem depends on multifaceted and inclusive policies. Regulations that prioritize the production of affordable housing, sensitive to the economic and social needs of vulnerable groups like young adults and low-income groups, should be the first priority. In addition, a shift towards smaller and more functional housing typologies, taking into account demographic changes, should be encouraged, and energy efficiency should be improved by adopting sustainable design approaches. Developing housing policies in a way that supports not only individuals' right to housing but also the economic, environmental, and social cohesion of cities will play a critical role in the long-term and effective solution of this problem.

The study's unique finding highlights the negative impact of not planning for affordable housing, given the current economic and demographic conditions, on housing accessibility. In this context, the study provides solutions for the development of sustainable, inclusive, and user-oriented housing policies. Particularly for young adults living in metropolitan areas, future research can focus on the acceptance of the micro homes and the development of more compact, efficient and functional housing units.

Yazar(lar)ın Beyanı

Araştırmacıların katkı oranı beyanı:

Etik Kurul Kararı: Etik Kurul Kararından muaftır.

Çatışma beyanı: Herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Destek ve teşekkür:

Kaynakça

- Abaç, S. (1972), Sosyalist Ülkelerde Konut, *Mimarlık Dergisi*, (9), 31-41.
- AFAD. (2018). *Türkiye’de afet yönetimi ve doğa kaynaklı afet istatistikleri*.
- Alkan, L., & Uğurlar, A. (2015). *Türkiye’de konut sorunu ve konut politikaları*. Kent Araştırmaları Enstitüsü.
- Araman, S. (2024). Neoliberalizm ve finansallaşma bağlamında derinleşen konut krizini anlamak: 2008 krizi ve küresel barınma sorunu. *International Journal of Economics, Politics, Humanities & Social Sciences*, 7(4), 291-315. <https://doi.org/10.59445/ijephss.1495527>.
- Arslan, H. (2014). Türkiye’nin kentleşme sürecinde konut politikalarının evrimi. *Akademik Bakış Dergisi*, (40).
- Bajari, P., Chan, P., Krueger, D., & Miller, D. (2013). A dynamic model of housing demand: Estimation and policy implications. *International Economic Review*, 54(2), 409-442. <https://doi.org/10.1111/iere.12001>.
- Bartkowiak, P., & Strączkowski, Ł. (2023). Changes in dwelling size preferences in the Poznań housing market. *Scientific Papers of Silesian University of Technology Organization and Management Series*, 2023(168). <https://doi.org/10.29119/1641-3466.2023.168.2>.
- Beamish, J. O., Goss, R. C., & Emmel, J. (2001). Lifestyle influences on housing preferences. *Housing and Society*, 28(1-2), 1-28. <https://doi.org/10.1080/08882746.2001.11430459>.
- Caliskan, B., Yazar, H. A. Ö., & Keskin, A. (2024). Understanding sociodemographic characteristics shaping the choice of large homes: Lessons from Turkish metropolises. *International Journal of Housing Markets and Analysis*. <https://doi.org/10.1108/IJHMA-07-2024-0090>.
- Carliner, G. (1973). Income elasticity of housing demand. *The Review of Economics and Statistics*, 55(4), 528-532. <https://doi.org/10.2307/1925683>.
- Clinton, E. (2018). Micro-living: Why occupants choose to live in very small dwellings? *Australian Planner*, 55(3-4), 189-197. <https://doi.org/10.1080/07293682.2019.1632363>.
- Clune, S., Morrissey, J., & Moore, T. (2012). Size matters: House size and thermal efficiency as policy strategies to reduce net emissions of new developments. *Energy Policy*, 48, 657-667.
- DePaulo, B. 2015. *How We Live Now: Redefining Home and Family in the 21st Century*. New York: Atria Books.
- Donner, C. (2000). *Housing Policies in The European Union - Theory and Practice*, Wiena published by C. Donner.
- Dowling, R., & Power, E. (2012). Sizing home, doing family in Sydney, Australia. *Housing Studies*, 27(5), 605-619. <https://doi.org/10.1080/02673037.2012.697552>.
- Doğan, N., Süleymanoğlu-Kürüm, R., Bekaroğlu, E. A., & Cin, M. (2021). *İstanbul göç araştırması*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi. <https://www.ibb.istanbul/Uploads/2021/3/goc-arastirmalari-24.03.2021.pdf>
- Egsgaard, A. (2024). Home after widowhood: A longitudinal study of residential mobility and housing preferences following a partner’s death. *Housing Studies*, 39(7), 1581-1606. <https://doi.org/10.1080/02673037.2022.2135169>.

- Erçetin, C. (2022). Konut sorununa geçmişten bir bakış: Yerel yönetimler ve konut sunumu. *İdealkent*, 13(37), 1410-1429. <https://doi.org/10.31198/idealkent.1177401>.
- Fildiş, B. (2019). Contributions of Gerhard Kessler to the urban sociology studies in Turkey. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 12(25), 254-266. <https://doi.org/10.12981/mahder.526567>.
- Frenkel, A., & Kaplan, S. (2015). The joint choice of tenure, dwelling type, size and location: The effect of home-oriented versus culture-oriented lifestyle. *Letters in Spatial and Resource Sciences*, 8(3), 233-251. <https://doi.org/10.1007/s12076-014-0131-1>.
- Göç İdaresi Daire Başkanlığı. (2024). *İkamet izinleri*. <https://www.goc.gov.tr/ikamet-izinleri>
- Güler, M., & Parlıyan, B. S. (2022). Türkiye’de toprak ve konut rantı: Ruşen Keleş okumaları üzerinden değerlendirme. *İdealkent*, 13(37), 1269-1301.
- Gür, E. A., & Dülgeroğlu Yüksel, Y. (2019). Analytical investigation of urban housing typologies in twentieth-century Istanbul. *Archnet-IJAR: International Journal of Architectural Research*, 13(1), 93-111. <https://doi.org/10.1108/ARCH-12-2018-0047>.
- Gürsoy, Ö., & Akıncı, N. F. (2024). Examining housing quality in Turkey through resident preferences and their housing conditions: A survey study. *Property Management*, 42(2), 273-292. <https://doi.org/10.1108/PM-06-2021-0039>.
- Habib, M. A., & Miller, E. J. (2009). Reference-dependent residential location choice model within a relocation context. *Transportation Research Record: Journal of the Transportation Research Board*, 2133(1), 92-99. <https://doi.org/10.3141/2133-10>.
- Hague, C. (2004). Konut alanlarında dönüşüm ve konut alanları yenileme projelerinin başarılması. *Uluslararası Kentsel Dönüşüm Sempozyumu* (s. 74-95). İstanbul.
- Haque, I., Rana, J., & Patel, P. (2020). Location matters: Unravelling the spatial dimensions of neighbourhood level housing quality in Kolkata, India. *Habitat International*, 99, 1-10.
- Harvey, D. (2013). *Sosyal adalet ve şehir* (M. Morali, Çev.; 4. Baskı). İstanbul: Metis Yayınevi.
- Hei, C. P., & Dastane, O. (2017). Buying a dream home: Considerations of residential property consumers in Malaysia. *Singaporean Journal of Business Economics and Management Studies*, 5(9), 19-35.
- Hoshino, T. (2011). Estimation and analysis of preference heterogeneity in residential choice behaviour. *Urban Studies*, 48(2), 363-382. <https://doi.org/10.1177/0042098010363498>.
- Huang, Y., Lieske, S. N., Wang, S., & Liu, Y. (2023). How does heterogeneity in dwelling type preferences relate to housing and built environment characteristics? *International Journal of Digital Earth*, 16(1), 93-112. <https://doi.org/10.1080/17538947.2022.2163713>.
- Huebner, G. M., & Shipworth, D. (2017). All about size? The potential of downsizing in reducing energy demand. *Applied Energy*, 186, 226-233. <https://doi.org/10.1016/j.apenergy.2016.02.066>.
- Hwang, S., Park, M., Lee, H., Lee, S., & Kim, H. (2012). Durgunluk konut arz stratejilerinin dinamik fizibilite analizi: Kore konut piyasası. *Journal of Construction Engineering and Management*, 139(2), 1-10.
- İBB (İstanbul Büyükşehir Belediyesi). (2021). *Mekansal Adrese Dayalı Kayıt Sistemi (MAKS) verileri*. Coğrafi Bilgi Sistemi Müdürlüğü.
- İstanbul Planlama Ajansı – İPA Enstitü. (2021). *Konut sorunu araştırması: İstanbul’da mevcut durum ve öneriler*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür A.Ş. Yayını. ISBN: 978-625-7288-83-5
- Jiesheng, M., Rozlin, Z., & Indera Syahrul, M. R. (2018). Influence of location attributes on home buyers' purchase decision. *International Journal of Supply Chain Management*, 7(3), 94-100.

- Kara, M. (2011). Türkiye'deki gecekondü dönüşüm projelerinin konut sorununun çözümündeki rolü: Ankara ili Gültepe ve Yatıkmsuluk örneği. *Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi*, 5(2), 171-204.
- Kara, M., & Palabıyık, H. (2009, Eylül). 1980 sonrası Türkiye'de konut politikaları: Toplu Konut İdaresi Başkanlığı (TOKİ) gecekondü dönüşüm uygulamaları. *Uluslararası Davraz Kongresi*. Isparta.
- Karatseyeva, T., & Akhmedova, A. (2023). Modern tendency of development of architectural typology on the example of micro-apartment for Almaty city. *Engineering, Construction and Architectural Management*, 30(10), 4846-4866. <https://doi.org/10.1108/ECAM-01-2022-0080>.
- Karasu, M. A. (2005). Türkiye'de konut sorununun çözümünde farklı bir yaklaşım; belediye-toplu konut idaresi-konut kooperatifleri işbirliği modeli. *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1, 56-87.
- Karger, H. J., & Stoesz, D. (2014). *American social welfare policy: A pluralist*
- Karlen, C., Pagani, A., & Binder, C. R. (2021). Obstacles and opportunities for reducing dwelling size to shrink the environmental footprint of housing: Tenants' residential preferences and housing choice. *Journal of Housing and the Built Environment*, 37(3), 1-42. <https://doi.org/10.1007/s10901-021-09884-3>.
- Keleş, R. (2021). *Kentleşme politikası*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Kessler, Gerhard (1935b). Şehrin Tarihi ve Sosyal Fonksiyonu. *İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası*, (Çev. R. Şükrü), 1(4), s. 524-534.
- Kutsal, S., & Polatoğlu, Ç. (2023). Türkiye'de artan konut ihtiyacı ve konut sorununun dinamikleri. *Topkapı Journal of Social Sciences*, 2(1).
- Kömürlü, R., & Önel, H. (2007). Türkiye'de konut üretimine yönelik kaynak oluşturma model yaklaşımları. *Megaron, YTÜ Mimarlık Fakültesi E-Dergisi*, 2(2).
- Lau, M. H. M., & Wei, X. (2018). Housing size and housing market dynamics: The case of micro-flats in Hong Kong. *Land Use Policy*, 78, 278-286. <https://doi.org/10.1016/j.landusepol.2018.06.039>.
- Lauf, S., Haase, D., Seppelt, R., & Schwarz, N. (2012). Simulating demography and housing demand in an urban region under scenarios of growth and shrinkage. *Environment and Planning B: Planning and Design*, 39(2), 229-246. <https://doi.org/10.1068/b36046t>
- Lee, R., Mason, A., Amporfu, E., An, C.-B., Bixby, L. R., Bravo, J., Bucheli, M., Chen, Q., Come latto, P., Coy, D., D'Albis, H., Donehower, G., Dramani, L., Fürnkranz-Prskawetz, A., Gal, R. I., Holz, M., Huong, N. T. L., Kluge, F., Ladu singh, L., ... Zhang, Q. (2014). Is low fertility really a problem? Population aging, dependency, and consumption. *Science*, 346(6206), 229- 234. <https://doi.org/10.1126/science.1250542>
- Liao, F. H., Farber, S., & Ewing, R. (2015). Compact development and preference heterogeneity in residential location choice behaviour: A latent class analysis. *Urban Studies*, 52(2), 314-337. <https://doi.org/10.1177/0042098014527138>.
- Long, H., & Pham, T.-K. (2024). Does urbanization drive up housing prices? Novel evidence from remote sensing and dynamic panel quantile regression. *International Journal of Housing Markets and Analysis*. <https://doi.org/10.1108/IJHMA-06-2024-0081>.
- Markoç, İ. (2012). Bursa'nın Kentsel Gelişimi ve Konut Üretimi, Ph.D. Thesis, Uludağ University, Bursa, Turkey.
- Markoç, İ. (2017). Konut Kullanıcısı Hareketliliğinde Kalite ve Memnuniyet Değerlendirmesi: Sarıgöl Konut Dönüşüm Alanı. (Doctoral dissertation), Yıldız Technical University, Institute of Science, Istanbul, Turkey.
- Markoc, I. and Cizmeci, F. (2021), "Ethics in real estate: agency practices in Istanbul", *International Journal of Housing Markets and Analysis*, Vol. 14 No. 5, pp. 1145-1165. <https://doi.org/10.1108/IJHMA-10-2020-0119>

- Markoc, I., & Cinar, C. (2017). Reading housing satisfaction parameters over housing mobility in the redevelopment process: Sarigol, Istanbul, Turkey. *Cogent Social Sciences*, 3(1), 1-20. <https://doi.org/10.1080/23311886.2017.1412915>
- Markoç, İ., & Çınar, C. (2018). Loss of Social Belonging, Displacement and Social Exclusion in the Neighborhood: Urban Redevelopment in Sarigol, Istanbul, Turkey. *Megaron*, 13(2), 169-181. <https://doi.org/10.5505/megaron.2017.97658>.
- Markoç, İ. (2022). Feeling Like Home Again: After Divorce Processes from Different Family Perspective. *Journal of Family Counseling and Education*, 7(2), 55-72. <https://doi.org/10.32568/jfce.1175330>
- Marx, K., & Engels, F. (1995). The German ideology. In Central Compilation and Translation Bureau (Ed.), *Makesi Engesi Xuanji [Marx and Engels Selected Works]* (1st ed.). People's Publishing House.
- Mayo, S. K., Malpezzi, S., & Gross, D. J. (1986). Shelter strategies for the urban poor in developing countries. *The World Bank Research Observer*, 1(2), 183-203. <https://doi.org/10.1093/wbro/1.2.183>
- Millsap, A. (2018). Location choice in early adulthood: Millennials versus baby boomers. *Papers in Regional Science*, 97, 139-167. <https://doi.org/10.1111/pirs.12240>.
- Minton, A., Pace, M., & Williams, H. (2016). The housing crisis. *City*, 20(2), 256-270. <https://doi.org/10.1080/13604813.2016.1143687>.
- Morgan, S. P. (2003). Is low fertility a twenty-first-century demographic crisis? *Demography*, 40(4), 589-603. <https://doi.org/10.1353/dem.2003.0037>
- Mulder, C. H. (2006). Population and housing: A two-sided relationship. *Demographic Research*, 15(13), 401-412. <https://doi.org/10.4054/DemRes.2006.15.13>
- Murdie, R., Borgegård, L., E. (1992). Social Differentiation in Public Rental Housing: A Case Study of Swedish Metropolitan Areas, *Scandinavian Housing & Planning Research*, 9 (1), 1-17.
- Mülteciler Derneği. (2024). *Türkiye'deki Suriyeli sayısı*. <https://multeciler.org.tr/turkiyedeki-suriyeli-sayisi>
- Muhammad Zamri, N. E. M., Yaacob, M. A., & Mohd Suki, N. (2022). Assessing housing preferences of young civil servants in Malaysia: Do location, financial capability and neighbourhood really matter? *International Journal of Housing Markets and Analysis*, 15(3), 579-591. <https://doi.org/10.1108/IJHMA-02-2021-0012>
- Nelson, A. 2013. *Reshaping Metropolitan America: Development Trends and Opportunities to 2030*. Washington, DC: Island Press.
- Okpala, D. C. I. (1992). Housing production systems and technologies in developing countries: A review of the experiences and possible future trends/prospects. *Habitat International*, 16(3), 9-32. [https://doi.org/10.1016/0197-3975\(92\)90060-Cfre](https://doi.org/10.1016/0197-3975(92)90060-Cfre)
- Olgun, H. (2017). "Fransa'da Konut Politikası: Tarihî Süreç ve Bugünkü Durum", *HAK-İŞ Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*, 6 (14), 68-88.
- O'Connor, O., Saxe, S., Eidelman, G., & Essert, C. (2024). Adequate housing size as an element of the right to housing. *International Journal of Housing Policy*. <https://doi.org/10.1080/19491247.2024.2417320>
- Paris, C., & Frey, J. (2018). Demographic trends and changing housing systems in Northern Ireland. *Housing Studies*, 33(8), 1264-1285. <https://doi.org/10.1080/02673037.2018.1424805>.
- Preece, J., McKee, K., Flint, J., & Robinson, D. (2021). Living in a Small Home: Expectations, Impression Management, and Compensatory Practices. *Housing Studies*. <https://doi.org/10.1080/02673037.2021.1988066>.
- Rangel, G., Ng, J., Murugasu, T., & Poon, W. (2019). Measuring Malaysian housing affordability: The lifetime income approach. *International Journal of Housing Markets and Analysis*, 12(5), 966-984.

- Rao, C., & Ge, Y. (2015). Analysis of main influence factors for housing prices. Proceedings of the 2015 International Conference on Engineering Management, *Engineering Education and Information Technology*, 552-555. <https://doi.org/10.2991/emeeit-15.2015.107>
- Sarioğlu, G. P. (2007). Hollanda'da konut politikaları ve ipotekli kredi sistemi. *METU Journal of the Faculty of Architecture*, 2(4), 1-16.
- Sener, E., & Ozsoy, A. (2007). Housing development in Istanbul: The post-earthquake impact, the Black Sea region: Past, present and future. In G. Erkut & E. Mitchell (Eds.), *Istanbul Technical University, British Academy of Archaeology at Ankara, London*, (pp. 135-145).
- Opit, S., Witten, K., & Kearns, R. (2020). Housing pathways, aspirations and preferences of young adults within increasing urban density. *Housing Studies*, 35(1), 123-142. <https://doi.org/10.1080/02673037.2019.1584662>
- Önver, M., Ş. (2016). *Konut ve Konut Politikası*, İstanbul: IJOPEC Yayıncılık.
- Ören, K., & Yüksel, H. (2013). Türkiye'de konut sorunu ve temel dinamikleri. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2013(2), 18.
- Özden, K. (2010). Almanya'da Kentleşme Politikaları: Tarihsel Süreç ve Güncel Politikalar, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 6(3), 99-114.
- Öztürk, M. ve Yıldırım, K. (2023). Konut büyüklüğü ve oda sayısının kullanıcı tercihleri üzerindeki etkisi. *Modular Journal*, 6(1), 34-49. <https://doi.org/10.59389/modular.1264268>
- Sumka, H. J. (1987). Shelter policy and planning in developing countries: Introduction. *Journal of the American Planning Association*, 53(2), 171-175. <https://doi.org/10.1080/01944368708976649>
- Hwang, S., Lee, J., Yi, J.-S., & Kim, M. (2019). Korean public rental housing for residential stability of the younger population: Analysis of policy impacts using system dynamics. *Journal of Asian Architecture and Building Engineering*, 18(3), 180-189. <https://doi.org/10.1080/13467581.2019.1615494>
- Tekeli, İ. (2010). *Konut sorununu konut sunum biçimleriyle düşünmek*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tikoudis, I., Dimitropoulos, A., & Oueslati, W. (2018). Causes and consequences of urban sprawl. In *Rethinking urban sprawl: Moving towards sustainable cities* (pp. 113-142). OECD Publishing. <https://doi.org/10.1787/9789264189881-en>
- Samec, T. H., & Kubala, P. (2024). Dual responsabilization for housing in a housing crisis: Young adults in the Czech Republic. *Housing Studies*, 39(4), 857-876. <https://doi.org/10.1080/02673037.2022.2091115>
- TÜİK. (2021). *Survey on Building and Dwelling Characteristics*, 2021. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Survey-on-Building-and-Dwelling-Characteristics-2021-45870>
- TÜİK. (2023a). *Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları*, 2023.
- TÜİK. (2023b). *İstatistiklerle Aile*, 2023. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Aile-2023-53784>
- Uesugi, M., & Asami, Y. (2016). A block-level estimation of residential characteristics using survey and spatial microdata. *Urban and Regional Planning Review*, 3, 123-145. <https://doi.org/10.14398/urpr.3.123>
- Uludağ, İ., & Arıcan, E. (2001). *Finansal hizmetler ekonomisi (Piyasalar: Kurumsal- Araçlar)* (2nd ed.). Beta Yayınları.
- UNHCR. (2024). *UNHCR Türkiye istatistikleri*. <https://www.unhcr.org/tr/hakkimizda/unhcr-tuerkiye-istatistikleri>
- Van Doorn, L., Arnold, A., & Rapoport, E. (2019). In the age of cities: The impact of urbanisation on house prices and affordability. In R. Nijskens, M. Lohuis, P. Hilbers, & W. Heeringa (Eds.), *Hot property: The housing market in major cities* (pp. 3-13). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-11674-3_1

- Walker, J. L., & Li, J. (2007). Latent lifestyle preferences and household location decisions. *Journal of Geographical Systems*, 9(1), 77-101. <https://doi.org/10.1007/s10109-006-0030-0>
- Wang, X. (2017) What the 'housing problem' shows about today's China, *Cultural Studies*, 31:6, 837-856, DOI: 10.1080/09502386.2017.1375538
- Warnock, V. C., & Warnock, F. E. (2008). Markets and housing finance. *Journal of Housing Economics*, 17(3), 239–251. <https://doi.org/10.1016/j.jhe.2008.03.001>
- Yuan, J., Zheng, X., You, J., & Skibniewski, M. J. (2017). Identifying critical factors influencing the rents of public rental housing delivery by PPPs: The case of Nanjing. *Sustainability*, 9(3), 345. <https://doi.org/10.3390/su9030345>
- Yılmaz Şimşek, Z. (2024). Dünyada ve Türkiye’de konut sorunu ve uygulanan konut politikaları. *Uluslararası Akademik Birikim Dergisi*, 7(2), 112-132. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10900383>

Lisans Bilgisi / Copyright	Bu çalışma, yazar(lar) tarafından üretilmiş olup, telif hakları yazar(lar)a aittir. Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır. This work is produced by the author(s) and the copyright belongs to the author(s). It is published under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) license as open access.
----------------------------	---

Anadolu Yakası'nda Göç Olgusu ve Muzo Gönül'ün Serüveni

Gülten BULDUKER¹

Öz: Göç olgusu, mekânsal değişikliği ifade eder. İnsanlar, tarihsel süreçte ekonomik, politik, kültürel ve iklim değişikliği gibi birçok nedenlerle yerleşik mekânlarından ayrılmak zorunda kalmışlardır. Türkiye'deki göç, ekonomik kökenli olup özellikle 1950'lerden sonra yaşanan kentleşme ve sanayileşmeyle beraber hızlanmıştır. Çok geçmeden göçe bağlı yaşanan toplumsal hayattaki değişim ve dönüşüm edebî eserlere konu edilmiştir. Toplumsal konulara duyarlı pek çok yazarın eserlerinde olduğu gibi Mustafa Kutlu'nun da hikâyelerinde ele aldığı önemli konulardan biri, Türkiye'deki kırsaldan kente göçtür. Mustafa Kutlu, *Anadolu Yakası* adlı hikâyesinde Muzo Gönül'ün köyde başlayıp kentte devam eden hayat serüvenini anlatır. Bu çalışmanın amacı, Muzo'nun kır-kent arasında verdiği mücadeleyi, onun kişilik özelliklerini ve dünyayı algılayış biçimini açığa çıkarmaktır. Hikâyede, Muzo, taşrada çalışkan bir köylü, şehirde ise hem çalışan hem de prensip sahibi bir patron kimliğiyle okur karşısına çıkar. Onun şahsiyeti, Anadolu'ya ezberci bakışı bozacak türdendir. Muzo, bir taraftan yerleşik kültürün erdem, merhamet, vefa gibi hasletlerini kır-kent arasındaki macerasında korurken diğer taraftan da girişimci ruhuyla ve karar verme yeteneğiyle yarı aydın konumuna yükselir. Ayrıca Türkiye'deki ve dünyadaki değişim olgusu, kapitalist sömürüye televizyonun nasıl aracılık ettiği ve kır-kent arasındaki ayrımın azalmaya başladığı gibi konular da Muzo'nun bakış açısıyla sunulur.

Anahtar Kelimeler: Mustafa Kutlu, Anadolu Yakası, Göç, Köy, Kent.

Migration Phenomena On The Anatolian Side and The Adventure of Muzo Gönül

Abstract: The phenomenon of migration refers to spatial change. Throughout history, people have had to leave their settled areas for many reasons such as economic, political, cultural and climate change. Migration in Turkey is of economic origin and has accelerated especially with the urbanization and industrialization experienced after the 1950s. Soon, the change and transformation in social life due to migration became the subject of literary works. As in the works of many writers who are sensitive to social issues, one of the important topics that Mustafa Kutlu addresses in his stories is the migration from rural to urban areas in Turkey. In her story titled *Anatolian Side*, Mustafa Kutlu tells the story of Muzo Gönül's life adventure that started in the village and continued in the city. The aim of this study is to reveal Muzo's struggle between rural and urban life, his personality traits and the way he perceives the world. In the story Muzo appears before the reader as a hardworking peasant in the countryside and a hardworking and principled boss in the city. His personality is the kind that will disrupt the rote view of Anatolia. While Muzo preserved the virtues, mercy and loyalty of the established culture in his adventure between the countryside and the city, he also rose to the position of a semi-intellectual with his entrepreneurial spirit and decision-making ability. In addition, issues such as the phenomenon of change in Turkey and the world, how television mediates capitalist exploitation, and the diminishing distinction between rural and urban areas are presented from Muzo's perspective.

Keywords: Mustafa Kutlu, Anatolian Side, Migration, Village, City.

Giriş

İnsanlar, avcı-toplayıcı yaşam tarzından yerleşik kültüre uzun bir zaman sürecinde geçmiştir. Bu sürecin merkezinde toprak vardır. Üzerinde yaşanan toprakla kurulan bağ, yurt kavramını doğurmuştur. Bir yurda sahip olmak aidiyet ve güven duygusunun temelini oluşturur. Yurdunda kendine özgü yaşam biçimleriyle kendi kimliğinin izlerini yapıp etmelerine yansıtan insanoğlu, yüksek kültür ve medeniyetler inşa etmiştir. Geçmişten bugüne ulaşan insani tecrübe bunun en açık göstergesidir. İnsan, yurdunda gelecek kaygısı duymadan yaşamak ister. Ekip biçebileceği toprağı veya geçimini sağlayabileceği mülkü, işi olmalıdır. Ne var ki başta güvenlik kaygısı ve daha iyi bir hayat beklentisi olmak üzere çeşitli sebeplerle bazı insanlar, doğdukları topraklardan günün birinde ayrılmak zorunda kalmaktadır. Bu sorun, “göç” olgusu olarak tanımlanmaktadır.

Genel olarak literatürde “sosyolojik bir olgu” (Akgün, 20015; Özkan, 2019) diye karşılık bulan göç, İnan Özer’e göre, birey ve topluluk açısından mekânsal bir değişikliği ifade eder (2004: 11). E. Selman Develi’ye göre ise “Göç kavramı; kişilerin ekonomik, kültürel, politik ve/veya doğal afetler gibi toplumsal birtakım nedenlerle yaşadıkları yeri değiştirme eylemi olarak tanımlanabilir” (2017: 1343). Develi’nin çalışması, göç teorilerinde görülen çeşitliliğe ve sınıflandırmaya yer vermesi bakımından da önemlidir. Kimi araştırmacılar bu teorileri göçün süresine göre “kalıcı, yarı kalıcı ve geçici göç” gibi adlandırmalarla sınıflarken, Kriger göç teorilerini ekonomik ve ekonomik olmayan teoriler olmak üzere ikiye ayırır. Faist ise göç teorilerini mikro, makro ve orta düzey göç teorileri olmak üzere üçe ayırmıştır. Buna göre, “mikro düzey göç teorileri bireysel göç kararları üzerinde yoğunlaşırken, makro düzey göç teorileri toplu göç eğilimlerini incelemektedir. Mikro ve makro düzeyin arasında yer alan orta düzey göç teorileri ise hem hane halkı hem de toplum düzeyinde göçün sebeplerini ve kalıcılığını açıklamaya çalışmaktadır” (Develi, 2017: 1346).

Göç hareketlerinin yönüne göre, “Ülke içerisindeki yerleşim birimleri arasındaki hareketliliğe ‘iç göç’; ülke dışındaki hareketliliğe ise ‘dış göç’ denilmekte olup bu durum günümüzde ise ‘uluslararası göç’ olarak ifade edilmektedir” (Özkan, 2019: 129).

Göçün hayat şartlarından kaynaklanan sebepleri artarak devam etmektedir. Tüm dünyada eskiden olduğu gibi 21. asırda da başta toplumsal ve siyasî nedenlerin yanı sıra iklim şartları insanları, doğdukları yerlerden ayrılmak zorunda bırakmaktadır. Gelecekte ise özellikle iklim krizi nedeniyle göçün artacağına dair, korkutucu tahminler yürütülmektedir.

Türklerin hayatında göç, her zaman önemli bir yer edinmiştir. Bunun en açık göstergesi, Arif Akgün’ün de belirttiği gibi destanlar olmalıdır. Çünkü “destanların oluşumunda göçlerin ‘çekirdek olay’ olarak görülebileceği açıktır. Destanlar, göçün konu olarak bir edebî türün içinde yer aldığı ilk örneklerdir. Öyle ki bu birliktelik aynı zamanda göç-edebiyat ilişkisinin tarihini oldukça eskilere götürmektedir. Özellikle Türk tarihinde çeşitli Türk boylarının geniş coğrafyalara yayıldığını ve sıklıkla yer değiştirdiklerini düşünürsek, Türk destanları arasında göç olgusunu da içine alan birçok örnek vermenin mümkün olduğunu görürüz. Bu noktada Uygur Türkleri’nin ünlü *Göç Destanı*’nı anmak yerinde olacaktır” (2015: 71).

Türkiye’de göç, Demokrat Parti’nin “liberal politikaları” sonucu 1950’li yıllarda hızlanmaya başlar (Baytal, 2007: 566). Büyük şehirlere çalışmaya gelen işçilerin zaman sürecinde ailelerini de beraberinde getirmesiyle daha da hız kazanır. Pek çok toplumsal olgu gibi göçün de sanat eserlerine yansımaları gecikmez. Özellikle sinema ve edebiyatta göç ve göçün yarattığı pek çok sorun ele alınır. Edebiyatta Orhan Kemal, Fakir Baykurt, Muzaffer İzgü, Latife Tekin, Adalet Ağaoğlu, Kemal Ateş, Bekir Yıldız, Sevinç Çokum, Fűrüzan gibi yazarlar iç ve dış göçü eserlerine konu edinmişlerdir. Fahrettin Aydın’ın ifade ettiği üzere birçok sanatçı gibi Mustafa Kutlu da “Türkiye’nin toplumsal değişim ve dönüşümünün bir parçası olan kırdan kente göç olgusunu, hikâyelerinin ana temalardan biri olarak ele alır.” Aydın’a göre “Kutlu’nun hikâyelerinde göçün akış yönü -genel itibarıyla- kırdan kente/İstanbul’a iken, bazı hikâyelerinde bu durumun tersine olarak kentten kıra doğrudur. Söz konusu durum, bazı hikâyelerinde zorunlu, bazılarında ise keyfi sebeplerden kaynaklanır. (2016: 11). Mustafa Kutlu, bir röportajında yazarlığının ve hikâyelerinin temel sorunsalını şöyle ifade etmiştir: “Türkiye’de yaşanan toplumsal değişim, şehirleşme olgusu ve göç, beni sürekli meşgul eden konuların başında gelmektedir” (Dirin’den aktaran Lekesiz, 2001: 117). Ömer Lekesiz’e göre “bu değişim, şehirleşme ve göç sürecinde yaşadığı mekânla birlikte insanın macerası ve içinde kopan fırtınalar, Kutlu öykücülüğünün temel izleğidir” (2001: 117). Bu çalışmada Kutlu’nun *Anadolu Yakası* adlı eserinde köyden

kente göç eden Muzo Gönül'ün bireysel macerası, mekânın insan üzerindeki “dönüştürücü” etkisi dikkate alınarak analiz edilecektir.

Muzo Gönül'ün Köy-Kent Arasındaki Serüveni Köyden Şehre

Anadolu Yakası nehir söyleşi biçiminde kaleme alınmıştır. Hikâyeyi anlatan Gazeteci Erol, hikâyesi anlatılan da “Anadolu Yakası” adlı yerel bir televizyon kanalının sahibi Muzo Gönül’dür. Aslında Erol reyting getirecek bir taciz haberini araştırmak üzere Muzo Gönül’ün kanalına gider, ama haber asılsızdır. Sonra Erol ünlü kişilerin haberini yapmak yerine ilk görüşmede sohbetinden etkilendiği Muzo ile nehir söyleşi yapmaya karar verir. Muzo bunu memnuniyetle kabul eder. Karşılıklı karar verirler ve Muzo’nun makam odasında sık sık buluşurlar. Erol Muzo’ya hayatıyla ve mesleğiyle ilgili sorular sorar, o da cevaplar. Samimiyet arttıkça sohbet koyulaşır.

Hikâyenin başında ilk önce şu mesele merak uyandırmaktadır: Muzo Gönül sıradan birisi ise yaşamında anlatmaya değer ne olabilir? Çünkü Erol onu ilk gördüğünde içinden şöyle düşünür: “(...) Muzo Gönül beni kapıda karşıladı. Ortadan uzun boylu, saçları dökülmüş, yanakları güldüğünde çukurlaşan, gözlerinin içi gülen, *her hâli ile köylü olduğunu bas bas bağırان sevimli bir adam*” (2012: 7). Gerçek şu ki Erol, bu köylüde anlatmaya değer bir kıvılcım olduğunu ilk anda fark etmiştir. Muzo köylüdür ama sıradan bir köylü değil. Kişiliği sıradan bir tipin ötesinde olup tutum ve davranışlarıyla tam bir karakter vafına sahiptir. Dolayısıyla mevcut şartlar içerisinde onun girişimci ruhu ve verdiği hayat mücadelesi köy-kent ikileminde çok büyük bir anlam taşır.

Bir sonraki buluşmada Erol, ilk önce bu köylünün isminin gerçekten Muzo mu, yoksa Muzaffer mi olduğunu öğrenmek ister. Muzo ise sarhoş bir nüfus müdürünün “Muzaffer” ismini kayıtlara “Muzo” diye yazmış olduğunu yani gerçek ismin Muzo olduğunu açıklar. Ta ki işin gerçeği Muzo mektebe yazılırken öğretmen tarafından fark edilmiştir. Bu olay vaktiyle taşrada sık yaşanan ve köylünün cehaletinin boyutunu gösteren tipik bir örnektir. Sohbet Muzo’nun köyünü ve çocukluk hatıralarını anlatmasıyla devam eder. Muzo bozkır çocuğudur. Kuzunun, dananın peşinde dolaşmıştır. Bulgur aşısı yemiş, ayran içmiş, soğan bulduğuna şükretmiştir. Tabii küçükbaş hayvancılık, süt, yoğurt, yumurta, bal da üretmişlerdir kendilerine yetecek kadar. Köyleri çoraktır, meyve ağacı yetişmez. Karşı geçenin dağ eteği köylerinden katır sırtında gelen meyve ve sebzeyi, buğday veya arpa karşılığında değiştirirler. Erol, dinlediklerini anladığını söyler. Fakat onun şehirde büyüdüğünü ve memur çocuğu olduğunu bilen Muzo, ona memur çocuklarının köylüyü anlamasının mümkün olmadığı karşılığını verir. Çünkü saman kokusu, tezek kokusu, dağ armudunun kokusu, kenger, yemlik, kuzukulağı, mantar ancak yaşantı içinde bilinebilir. Gerçi bunlar önemsizdir, ama insanı yoğuran şeylerdir. En önemlisi de doğal olmalarıdır. Sonra köy tereyağını ve margarini kıyaslar.

Muzo’nun çocukluk hatıralarında ilkökul öğretmeni Kemal Tufan iz bırakmıştır. Kendisini rahmetle anar. Muzo, derslerdeki başarısının yanı sıra koşu ve futbolda da iyidir. Cesur bir kişiliğe sahiptir. Her çocuğun cesaret edemediği karşı geçe köylerine yüzmeye gider. Bir keresinde ailelerinden izin alarak dört arkadaş bu köylerden birine maç yapmaya gitmişlerdir. Muzo, Bekir isminde bir çocukla anlaşmıştır. Meyve ağaçlarıyla dolu yemyeşil köye hayran kalır. Çocuklar, daha sonra da köye yüzmeye giderler ama meyve çaldıkları düşünüldüğünden bir güzel dayak yerler. Böylece Muzo’nun ta çocuklukta girişimci bir ruha sahip olduğu anlaşılır. O, köyden kasabaya bir kez hastalanınca gidebilmiştir. İlkokul yılları hemen her Anadolu çocuğunun yaşamında yer eden benzer olaylarla geçmiştir: “Eşekten düşme, kol kırılma, kavgaya karışma, başı yarılma, kar-kış-ekin-harman.” Yaz tatillerinde camiye devam ile *Kur’an* okumayı öğrenir. Teravihlerde ezan okur. Bu tür uğraşların yeni nesiller için bir masal sayılabileceğini de eklemeyi geçmez. Çünkü Türkiye çok hızlı değişmiştir. “Bir yanda çarık, öte yanda uçak. Bizim nesil ikisini bir arada yaşadı.” diye yaşanan tecrübenin anlatmaya değer olduğunu da vurgular. İlkokulu bitirince öğretmeni köyden üç arkadaşıyla birlikte onu parasız yatılı imtihanlarına götürür. Sonra yatılı okul yılları başlar. “Bir tahta bavul ile başlayan macera” aynı zamanda göçü, gurbeti simgeler.

Bavulun içinde annesinin bir torbaya koyduğu dut kurusu, ceviz içi, iki kat çamaşır, iki gömlek, çorap, mendil, kazak ve yün başlık vardır. Marangoz eniştesi de bir takım elbise, iki gömlek ve iki kravat, bir çift de kundura almıştır. Hep kara lastik giymeye alışık Muzo kundura giymeye heveslense de kundura ayağını

vurmuştur. Burada kara lastikten kunduraya geçiş, köylülükten şehirliliğe geçişin ilk adımı olarak değerlendirilebilir. Ortaokul yıllarında Muzo'nun yaşamına dokunan, ona edebiyatı, sanatı, sinemayı sevdiren Türkçe öğretmeni Lamia Hanım'dır. Bu yıllarda sinema merakı başlar. Arkadaşlarının ödevlerini yaparak her hafta sinema bileti parasını kazanan ve okuma alışkanlığı da edinen Mozo, "Müslüman çocuklarıydık ama Müslümanlık, yani dinî hayat disiplin ister. O disiplini hiç görmedik" (2012: 42) der.

Muzo, gençlik yıllarında kızlara baktığını söyler ama yaşamında asla utanılacak bir şey yapmamıştır. Özel hayatında bir tek helâli Sırma'dan - edep sınırını gözeterek - bahseder. Kuyu başında su çeken Sırma ile konuşma ve bakışmanın ardında annesine açılan delikanlı söz yüzüğü takıp okumaya devam etmiştir. Lise bitince babasının okutacak parası olmadığından müdürden yardım ister. Müdür, onu mektep arkadaşı sanayici Selami Bey'e gönderir. Hayırsever bu adam hem Muzo'ya hem de birçok öğrenciye maddi destek sağlar. Bu arada Muzo, yurttan oda arkadaşı Hüseyin'in sinema sektöründe çalışan ağabeyi Işıkçı Ali ile tanışmış, boş zamanlarında onun yanında ışık işini öğrenmeye başlamıştır.

Eserde Muzo, yer yer mekâna yüklediği anlamlara da değinir. Çünkü mekân ya da Mehmet Kaplan'ın deyimiyle "Coğrafya, sadece iskân ve istihsal şartlarını tayin etmekle kalmaz; insanların yaşayış tarzı, müesseseleri, örf ve adetleri, inanışları ve kanunları arasındaki münasebeti bütün açıklığı ile ortaya koymuştur" (Kaplan, 2017: 148). Muzo'nun, İstanbul'a ilk geldiğinde, bu kentin boğaz manzarası, mimarî ve kültürel dokusu karşısında bir an şaşkınlık geçirdiği; tasvir ettiği mekânın dokusu içinde, insanların yaşam tarzı, tutum ve davranışlarına göre kimliklerindeki farklılığı nasıl algıladığı şu cümlelerinden anlaşılmaktadır:

"İstanbul insanı çarpar demişim ya. Önce güzelliği ile çarpar. Boğazı falan gezdik; o evler, yalılar, bahçeler, ihtişamlı saraylar, çok ulaşılmaz geliyor, masal gibi.

- Başka.

- Kadınlar, kızlar tabii. Serbestlik. El ele kol kola geziyorlar. Ben küçük dilimi yuttum. Ama zamanla alışıyorsun. Sonra kalabalık. İstanbul'un kokusu. Camileri, manevi havası. Ne bileyim işte, insan nereye bakacağını şaşırıyor.

- Ya üniversite?

- O bambaşka bir atmosfer. Taşralılar hemen belli oluyor" (2012: 62).

Muzo, Yeşilçam setindeki çalışma disiplinini de hayranlıkla anlatır. Ortaokul yıllarında başlayan sinema hayranlığı şimdi bir tutkuya dönüşmüş, o da setlerde çalışan herkes gibi bir gün film çekme tutkusuna kapılmıştır. Ona göre sanatta yapılanlar yüce yaratana taklit değil tasdiktir. Yeter ki "irfanî" (2012: 65) olsun. Bu süreçte Selami Bey'i de ziyaret ederek maddi destek almaya devam eden Muzo, eve para gönderecek kadar rahatlar.

Köy-Kent Arasında

Muzo İstanbul'da fakülteyi bırakıp özel bir televizyon kanalında çalışmaya başlamıştır. Çok başarılıdır ve kazancı da iyidir. Köyüne ziyarete gittiğinde herkesi memnun edecek hediyeler götürür. Nişanlısını da unutmaz. Sırma, Muzo'nun getirdiği kıyafetleri giyip köyde diğer kızlara gösteriş yapar. Muzo, kız tarafı evlilik için zorlasa da İstanbul'da çalışmanın kolay olmadığını söyleyerek düğünü ertelemeyi başarır. Köyde özlem gidererek tekrar İstanbul'a döner. Televizyonculuk işini iyice kavramıştır. Fakat babasının felç geçirmesi üzerine işinden ayrılıp tekrar köye döner. Şehirde babasını tedavi ettirir. Bir süre sonra babası ayağa kalkacak kadar iyileşir. Bu arada Muzo, Sırma ile evlenir, askere gider ve tarlaları ekip biçtirir.

Gazeteci Erol, bazı arkadaşlarının babalarının zoruyla bir haftalığına köye gittiklerinde "Valla üç gün zor dayandım, orada nasıl yaşıyorlar" deyip geri kaçtıklarını söyler. Muzo ise ona insanın doğup büyüdüğü mekânda aidiyet duygusunun geliştiğini anlatmaya çalışır. Çünkü "Şehir çocuğunun da sokağı, mahallesi kendi vatanıdır. Nereye giderse gitsin, doğup büyüdüğü yeri özler" (2012: 71). Kendisi uzaktayken köyüne özlem duymaktadır. Bozkırın ortasında, susuz, ağaçsız köyünde sabah ezanına karışan horoz sesi, caminin kendine has tanıdık kokusu vardır. Köy çam, yün, taş, ot, saman, süt kokar. Sabahın seherinde dağdan esen kekik kokulu yeli hissetmek, uçsuz bucaksız tarlalarda gezerek ufku seyretmek tam anlamıyla bir özgürlüktür. Oysa şehirde binalar, arabalar, kalabalık insanın üzerine gelir. Böyle bir kaos ortamı insana olumsuz manada varoluşu sorgulatabilir. Gerçi Muzo, hayatı sorgulamaz, ama Anadolu bozkırında metafizik bir derinliğin olduğuna inanır. Sabah namazından sonra mezarlığa uğrayıp dua ettiğini anlatır. Meşe yapraklarının kurumuş olanları, esen yelle mezarların üzerine dökülürken faniliği hissetmiştir. Baharla birlikte yeni

yapraklar fıskırır. Tıpkı bir babanın oğlu gibi. Baba toprağa karışır, oğlan hayatı sürdürür. Cenab-ı Hakk'ın kanunu budur. Hayat lm zıtlığını, tabiatın sırrını kimse zememiştir. İnsan mezarda aciz olduğunu anlar ve inancı varsa dua eder.

İçinde başarıya ulaşmışken bu tersine g biraz zorunlu olmuştur ama Muzo sabırlı bir kişiliktir. Hayatın akışı içinde yaşayacağı her şeyin sırasını bekler âdetâ ve beklediği fırsat gelince de bir işe atılmaktan ekinmez. Eğer bekâr olsa hemen İstanbul'a gidecektir ama ailesiyle birlikte gmeyi göze alamaz. Köyün susuz olması, köyde çoğu ailenin bir ferdini gurbete mecbur etmiştir. Gurbetten para gelmeden geinemezler. Tam bu sırada Muzo'nun şöhretini duyan bir adam köye gelmiştir. Bu adam, köye yakın civardaki Babadağlılar aşiretinin bir çalışanıdır. Gerçi aşiret dağılmıştır ama âdet yerini bulsun diye Bahaeddin Bey, son bey olarak kanaat nderliği gibi bir görev üstlenmiştir. Geniş bir aile olan Babadağlılar da şehre taşınmıştır. Oğullarını, torunlarını okutmuşlar ama köyle de bağlarını koparmamışlardır. Televizyon işi yaygınlaşıp, taşrada her şehirde bir televizyon kurulunca Baha Bey'i sıkıştıranlar olmuştur. O da bu içten anlamasa da Baba TV'yi kurmuştur. Ne var ki vasıfsız çalışanlarla çok iyi yayın yapamazlar. Baha Bey, Muzo'ya kanalda çalışmayı teklif etmek üzere bu adamı köye yollamıştır. Muzo, Baha Bey ile ilk görüşmesini ve onun yazıhanesini anlatırken köylülükten moderniteye geçişin nasıl bir süreç izlediğini görmek mümkündür. Döner koltuk, mobilyalar birinci sınıftır ama adam eski. Tahta sedir, kıymetli bir halı, ii ot doldurulmuş halı yastıklarla döşenmiş şark köşesine kurulan Baha Bey, şalvar misali bir pantolon giydiği için bir ayağını altına almış, sehpa da nargile fokurdattmaktadır. Muzo, onun mecbur kalmadıkça koltuğa oturmadığını düşünür. Durum böyle olsa da yüce gönüllülükte beylik adabını taşıdığına kanıdır. Teklifi kabul etmeden önce kanalı gezer, binayı, eşyaları beğerir ve burada çalışmaya başlar. İlk olarak personeli gözden geçirir. Çünkü adam olmaz ise eşyanın bir işe yaramayacağını bilir. İstanbul'daki arkadaşlarıyla bağlantı kurar. İklim iyi, ortam müsait, iş az, para çok diye onları ikna etmeye çalışır. Bekârlardan Baba TV'ye gelenler çok olur ama yaşama düzenini kurmuş evliler gelmez. Muzo'nun bu girişimi tam anlamıyla tersine g teşviktir. İyi bir program müdürü, haber müdürü, birkaç acar muhabir bulur. İçten anlamayanları tazminatlarını ödeyip kanaldan uzaklaştırır. "Baba TV Yenilendi" (2012: 116) diye bir reklam kampanyası düzenler. Çeşitli programlarla aktaliteyi vilayete kaydırır. Vilayette sanayi ve zengin yoktur ama gurbete gidip iş tutan adam çoktur. Muzo, bu adamların listesini çıkararak kanalın reklam işini bunlardan sağlamanın yolunu bulur. Reklam sorumlusu Neşe'yi bu hemşerileriyle görüşmeye gönderir. Neşe, ilk seferinde İstanbul'dan yüklü bir reklamla döner. Reklam filmleri çekilir. Muzo, kısa sürede kanalı kâra geçirmeyi başarır. Ayrıca alışanların da kanalı yönetecek kadar tecrübe kazanmalarını sağlar. Bu başarının üstüne Baha Bey, Muzo'yu yemeğe götürür, prim de verir. Tüm anlatılanları hayranlıkla dinleyen Erol, Muzo'ya primin sahiden verilip verilmediğini sorar. Aralarında geçen şu diyalog değişen değer yargılarını yansıtması bakımından önemlidir: " – O nasıl söz Erol. Bu bir bey. Lafını çiğner mi hiç. Borç alır, yine verir. –Eskinin adamları böyleymiş demek. şimdi bizi  kuruşluk zam için altı ay oyalıyorlar. Bahananin bini bir para" (2012: 120-121).

Muzo, Baha TV'nin başına geçer ve çok iyi yönetir. Burada geçen günlerinde televizyonun ne çeşit bir âlet olduğunu daha iyi anlar ve artık taşrada kalamayacağının farkına varmakta gecikmez. Ona göre insan ne kadar çalışıp çabalasa da taşrada televizyonculuk işi bir yere kadardır. Her olaya ekip gnderememek, naklen yayın yapamamak gibi kısıtlayıcı sebepler vardır. Öyle anlaşılmaktadır ki o, artık edindiği tecrübe ve bilgiye güvenerek daha fazlasını istemektedir. İstanbul'a gitmeyi aklına koyar. Bu arada İstanbul'da HİT TV'nin satılacağını duymuştur. Fakat bir televizyon kanalı alacak parası yoktur. Bir an aklına babasının vaktiyle İstanbul'da çalıştığı günlerde arkadaşlarının ısrarıyla Mecidiyeköy'de aldığı altı yüz metrekare arsanın tapusu gelir. Evde uzun bir aramanın ardından tapu, annesinin sandığında bulunur. Muzo, ertesı sabah hemen tapuyu alıp babasıyla şehre gider, noterden vekâlet çıkarır. Sonra da İstanbul'un yolunu tutar. Anne-babasını şehre gmeye ikna edemez ama eşi ve iki çocuğunu yerleşince İstanbul'a getirmeye karar verir. Arsanın değerinin çok yükselmiş olabileceğini tahmin eder. Emlakılarla görüşüp arsanın fiyatını öğrenir ve arsayı otopark olarak kullanan otel sahibine "otuz iki liraya" satar. ncesinde de HİT TV'ye uğrayıp arsayı satması durumunda kanalı "on liraya" almayı kabul etmiştir. Böylece Muzo, merkezde bir televizyon kanalı sahibi olma hayalini gerçekleştirir. Sonuçta o, hlyası olmayan bir hayatı anlamsız bulmakta ve herkesin tutkuyla bağlanabileceği bir hayalinin olması gerektiğine inanmaktadır. Daha sonra kanalın adını Anadolu Yakası olarak değişirmiştir.

Köyden büyük şehirlere çalışmaya giden işçiler, barınma sorununu çözüp şehir adabını öğrenene dek

çok yıpranırlar. Buna karşın şehre işçi olarak değil de okumak için gidenler ise bilinç düzeyleri kısmen yüksek olduğundan çok fazla yabancılık çekmezler. Fakat sonuçta taşralılığı üzerlerinden kolay kolay atabildikleri de söylenemez. Muzo eğitimini bıraksa da üniversite ortamı görmüş, Yeşilçam ortamında bulunmuş ve kendisini yarı aydın olarak tanımlayan birisidir. Fakat onun tam anlamıyla şehir kültürünü özümsemişi söylenemez. Çünkü doğma büyüme şehirli olanların karşısında kendisindeki köylülüğü hep hisseder. Durum böyle olsa da asla ezik bir tip değildir. Bir gün Yuva Hanım'ın tanıttığı programı beğenmeyince, kadın, onu köylülükle ve kabalıkla itham eder. O da kadına "Evet köylüyüm. Adım Muzo, lakabım kıro, lisan bilmem, ıstakoz yemem" (20012: 96) diye karşılık verir. HİT TV'yi satın almak üzere gittiğinde, satış sorumluluğunu üstlenen Ercüment Bey'i ilk gördüğündeki izlenimini şöyle anlatır: "Adam geliyor, cediti İstanbullu olanların, İstanbul'da doğmuş büyümüş olanların, semtine göre bir konuşması, bir telaffuzu hatta sesinin tınısı vardır" (2012: 155).

Muzo, arsayı satmaya gittiği otel sahibi Süleyman Bey ile olan görüşmesinde de benzer şekilde aradaki sınıf farkını hisseder. Samimiyetini sahte bulduğu bu tecrübeli iş adamıyla pazarlık yapacak kadar kendine güvenir. Hatta sözleri ve tavırlarıyla Süleyman Bey'i etkilemiş, ondan iş teklifi bile almıştır. Fakat o, bir başkasının gölgesinde çalışmak istemediğinden teklifi reddeder. Bunun üzerine Süleyman Bey, tarihe dalıp "Vay be! İşte birkaç çadıyla gelip Anadolu'yu vatan tutan; bir aşiretten cihangirâne devlet çıkaran ruh. Sizi alkışlıyorum Benim ceditim Giritli. Bil ki ben de sizin akıncı boylarınızdan birine mensubum." dese de Muzo bu laflara kanmaz. Erol'a onun asıl niyetini şöyle anlatır: "Yok ya! İltifat ediyor anlasana. Anadolu'dan gelmişiz. O bir seçkin. Beni adam yerine koyduğunu söylüyor. Yemezler" (2012: 165).

Muzo'nun Vefakâr Kişiliği

Hayatı boyunca Muzo'nun karşısına kendisi gibi dürüst insanlar çıkmıştır. Bunun sebebi onun vefakâr kişiliği ve açık yürekliliği ile açıklanabilir. O, öğrencilik yıllarında olduğu gibi iş hayatında da dostlar edinmiştir. Hatıralarında iz bırakanlardan Işıkcı Ali, hastalanıp çalışamayacak duruma düştüğünde, onu kurduğu yapımcı şirketine yüzde beş ortak eder. Aydan aya eline geçen parayla rahatlamasını sağlar. Film işi ile uğraşan Alper isimdeki bir gencin de hastalanınca bakımını üstlenmiştir. Muzo gibi ailesinden gizli işletme yerine sinema okuyan Alper, kendisi gibi zengin bir kızla nişanlıdır. İki aile de Alper'in şirketlerin başına geçmesini isterler, sinemayla uğraşmasına karcı çıkarlar. Fakat Alper'in tek hayali iyi bir film çekmektir. Nişanlısı dahil herkese "Ben sinemacıyım ve sinema yapacağım, kimse karışamaz" (2012: 86) diye rest çekince, ailesi onu evlatlıktan reddeder. Alper, Yeşilçam'da rejisi asistanlığı gibi ufak işlerin ardından yönetmenliğe başlar ama çok içmektedir; adı sarhoşa çıkınca tutunamaz. Hastalanır. Ailesine dönmek istemez. Otel köşelerinde aç-biilaç yaşamaktadır. Sonra da sessizce ölür. Daha sonra Muzo, oğluna Alper ismini verir. Bu, arkadaşına bağlılığının bir göstergesi olmalıdır. Ayrıca çalıştığı iş yerlerinden ayrılırken de patronlarıyla ve çalışanlarla vedalaşması, şehirdeki tanıdıklarına uğraması onun insana verdiği değer ve yetiştirdiği kültürün insan merkezli oluşuyla açıklanabilir.

Patronluğu ve Çalışanları

Hikâyede geçmiş ve şimdiki zaman iç içe geçmiş hâlde anlatılır. Şimdiki zamanda Muzo'nun anlattıkları geçmişe aittir. Dolayısıyla onu, hem çalışan hem de patron olarak görmek mümkündür. O, kendi kanalını kurmadan önce de sonra da aynı girişkenlik ve tutkuyla çalışır. Onun çok kısa bir sürede iş tecrübesi kazanması, kendi şirketini kurması ve maaşlı çalışmak yerine kendi işinin patronu olmak istemesi büyük bir cesarettir. Bunda çocukluğundaki aktif kişiliğinin ve tarlalarda, bayırlarda özgürlüğü tatmış olmasının payı vardır kuşkusuz.

Muzo kanalı satın almıştır ama daha sistemli çalışmasını sağlayacak nitelikli personele ihtiyacı vardır. Personele yetki ve para vermek, iş ahlâkı, aidiyet duygusu ve işe gönüllü katılım onun temel çalışma prensibidir. Ne var ki kanalında bazı ihmalkârlıklar ve hatalar vardır. Bir an kanaldan elini çekse işin kötüye gideceğini bilir. Bu olumsuzlukları, millet olarak sorumluluk duygumuzun az gelişmiş olmasına bağlar. Bundan dolayı da insanımızın otoriteye ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir. Bir de maaşlı çalışmanın insanda tembellik yarattığı kanısındadır. Kendisi "kaliteye prim" (2012: 68) vermekten yanadır. Bunu da Yeşilçam ile televizyon çalışanlarını kıyaslayarak açıklar. Yeşilçam'da önce işi görüp sonra para ödenir. Buna karşın televizyonda önce maaş, sonra iş anlayışı vardır. Sigorta, vergi gibi ödenekler çok masraflıdır.

Anadolu Kanalı'nda öncelikle taciz haberinin çıkmasına sebep olan Muzo'nun çapkın bacanağı Şeref'ten söz etmek gerekir. O da girişken bir adamdır ancak girdiğı bütün işleri batırmıştır. Muzo, eşinin ısrarı üzerine ona iş verse de maaşını Şeref'in karısına öder. Ona da sadece harçlık verir. Şeref televizyonda direktörlük yapar ama bazen bilmediğı işlere de karışması ve çalışan kızları taciz etmesi sorun yaratır. Tacize uğrayan kızlar arada bir Muzo'nun odasına ağlayarak şikâyet gelir. Muzo her defasında halledeceğini söyleyip kızları teselli eder. Aslında Şeref'in korkak bir adam olduğunu bildiğinden bu olumsuz davranışının çok ileri gidemeyeceğini düşünür.

Çalışanlarını liyakatli ve girişken kimselerden seçen Muzo, Janset ismindeki yöneticiyi reklamcılık işi ile uğraşan Asuman ablanın tavsiyesiyle işe almıştır. İşini çok iyi bilen ve Burnu Kaf Dağı'na değen beyaz Türklerden bıkmış olan Janset, Muzo gibi saf bir köylüyü tanımanın memnuniyetiyle çalışmayı kabul eder. Muzo, onun işlerine karışmaz kanalda özgürce çalışmasına fırsat verir. Janset de kanalı disiplinli bir şekilde yönetir. Yeni yüzler, yeni projelerle kanalın yükselmesine katkı sağlar. Muzo'nun odasına ağlayarak giren kızlardan biri de Janset'dir. Bu kızın Corc isminde Amerikalı bir sevgilisi vardır. Fakat kanalın erkek çalışanları, Janset'i "bacı bellediklerinden" bu oğlanı kıskanırlar. Bir gün yemek vakti, Janset ile Corc'u teknik serviste uygunsuz vaziyette gören Kameraman Davut, oğlanı bir güzel döver. Muzo Davut'u odasına çağırarak olayı anlatır ve "Öpüşsünler. İki sevgili sana ne?" diye azarlar. Onun gibi muhafazakâr bir adamın bu azarı, kişiliğı ile çelişkili ve biraz da abartılı görünmektedir. Fakat kanalda tatlı sert bir otorite kurma prensibi ve çalışanları idare etme konusunda benimsediğı bir tutumun gereğı olarak böyle davrandığı söylenebilir.

Muzo, kanalın reklam işlerini Neşe ismindeki girişken bir kıza verir. Bu kıızı Baha TV'de çalıştığı yıllarda tanımıştır. Bir gün eşi Sırma ile parfüm almaya giderler. Fakat eşi, pahalı bir parfüm almak istemez. Neşe onu bir köşeye çekerek kulağına bir şeyler fısıldar. Sırma gülümseyerek parfümü almaya karar verir. Neşe'nin müşteriye ikna kabiliyeti Muzo'yu etkiler ve ona reklamcılığın yolunu açar.

Muzo'nun odasına ağlayarak gelen kızlardan biri de seslendirme işlerine bakan Büşra'dır. Kedisine altı aydır, ayda bir mektup yazıp masasının gözüne bırakan ekonomi muhabiri Dursun Ali'yi şikâyet gelmiştir. Muzo, onu sorunu çözeceğine ikna edip gönderir. Erol'a kız-oğlan bir arada çalışınca böyle şeylerin bazen olumlu, bazen olumsuz yaşandığını anlatır. Sonra oğlanı çağırır ve durumu anlatmasını ister. Oğlan susar. Muzo onu Ankara'daki büroya göndermeyi teklif eder. Fakat biraz düşünmek için zaman isteyen Dursun Ali, tekrar odaya gelerek köyüne dönme kararını açıklar. Ağabeyleri evlenip gidince bağ bahçe sahipten kaldığından ana babasının yanına dönmeye karar vermiştir. Böylece hikâyede bir tersine göç daha yaşanmış olur.

Siyasi Eleştirisi

Muzo'nun siyasi eleştirisi göç konusu hakkında değil, seksenli yılların yani Turgut Özal'ın ekonomi anlayışına yöneliktir. M. Zeki Duman'ın belirttiğine göre Özal, 1980 darbesinin gölgesi altında iktidara gelerek, gerek ekonomi ve siyasette gerekse iç ve dış politikada pragmatist ve popülist bir tutum takınmıştır. Liberal-muhafazakâr tonu ağır basan ve çoğunlukla ekonomik kalkınmayı temel alan rasyonalist bir politika yürütmüştür (2011: 106). Türkiye'nin gerek ekonomi gerekse sosyal ve kültürel değişim ve dönüşümünde Özal döneminde izlenen politikaların yanı sıra yine bu dönemde kurulan özel televizyonların da etkisi büyük olmuştur. Bu değişimin olumlu ve olumsuz yönlerini Muzo şöyle anlatır: "Seferberlik geldi, millet nefes aldı. Öte yandan bakarsan kötü. Uyanıklara gün doğdu. Başbakan "Benim vatandaşım işini bilir" dedi ya, barajın kapağını açtı. Hayalî ihracat, çeteler, devleti soymak hepsinin temelleri atıldı" (2012: 88).

Erol, kendisine tüm bu olumsuzlukların eskiden de olduğunu hatırlatması üzerine ise Muzo işin ayrıntısına girmeyerek "Vardı evet ama işin ölçüsü kaçtı" der. O yıllarda başka alternatif olmadığı için ABD yardımıyla kapitalizmin katarına, yani son vagonuna kendimizi attığımızı ve her şeyin yasak olduğunu hatırlatır. Toplantı, parti, dernek, muhalefet bunlardan söz edilemez. Yeni partiler kurulur ve ötekiler Zincirbozan'a gider. Özal askerle beraber on yıl safa sürer. Zeki adamdır, dünyayı tanır ama ülkeyi yanlış yönetmiştir. Şöyle ki "Ayağımızı yorgandan bir metre dışarı çıkardık. Türkiye o kadar zengin değildi. Herkes borca battı. Banker faciası falan." diye siyaseti bir yana bırakan Muzo, bu dönemin kendisine yaradığını da anlatır. Yeşilçam'da siyah-beyaz film toplayan bir arkadaşı dara düşünce bu filmleri satmak ister. Fakat kimse almaz. Muzo hem arkadaşına yardım olsun diye hem de yerli filmin televizyonda iş yapacağını düşünerek ucuz fiyatına bu filmleri alır. Daha sonra da özel kanallara üçe aldıysa elliye satar. Kazandığı parayla daire,

dükkân alır.

Televizyonun İşlevine Dair Düşünceleri

Muzo'ya göre yirminci asırda hayat tarzını tayin eden ve insanları yöneten üç önemli âlet vardır: Otomobil, bilgisayar ve televizyon. Muzo, bunların işlevini uzun uzun anlatır Erol'a:

“– Sonunda şunu anladım ki bu âlet kapitalizmin kendi hükmünü yürütmesi için icat ettiği âletlerden biri. Bir iletişim âleti gibi gözüküyor. Evet bu doğru ama yüzde on. Yüzde doksan bir eğlence âleti. Bir yazarın ifadesi ile ‘Öldüren eğlence.’

– Öldüren?

– Çok manası var bu sözün. Başta seni kendine bağlıyor. Uyuşturucu gibi onun esiri oluyorsun. Onsuz yapamıyorsun. Vaktini işgal ediyor... ‘Aptal kutusu’ diyorlar ya. Doğru. Ama bunu diyenler de ondan uzak duramıyorlar. Tıpkı otomobil gibi” (2012: 121).

Bilgimiz ve eylemlerimiz bunlara bağlıdır. Zamanımız ve kararlarımız da. Hız ile hazza dayanan hayat tarzını bunlar idare etmekte bizi tüketim toplumunun neferi hâline getirmektedirler. Gerçi kumanda elimizdedir ancak bu da bir aldatmacadır. Örneğin elinde kumanda olmasına rağmen bir programdan vazgeçip ötekine geçemez insan. Televizyonun bir diğer olumsuzluğu da memur zihniyetini hâkim kılmasıdır. Dahası Muzo, televizyonun tek bir tarifini yapar: “Şov” (2012: 97). Durum böyleyken niye bu işi yaptığını gelince bunu da Erol'a bir demokratik kanal olarak tanımladığı Anadolu Yakası'nı kurma sebebiyle açıklar. Hâkim sermayenin hâkim kültürü altında ezilmeye dışlanmaya, horlanmaya karşı Anadolu ruhunun varlığını göstermek istemiştir. Televizyonun bir eğlence aracı olduğunu söyler ama ayrıca “Bir iletişim-siyaset ve tüketim aracı” olduğunu da hatırlatarak bu âletin işlevine karşı bilinçli olmak gerektiğine işaret eder. Çünkü “eğlencenin de yerlisi yabancı, alafangası alaturkası, ahlâklısı ahlâksızı vardır. Âletleri biz yapmadığımız için sırrını bilmiyoruz” diyen Muzo, her âletin bir ideolojiye hizmet ettiğine inanır. Âlet o ideolojiye hizmet etsin diye yapılmıştır. Televizyon kültür endüstrisinin bir aracıdır. Kapitalizmin emrine mal üretir. Bu âleti kullananlar bir şekilde bu malları alır veya yerli tezgâhlarda benzerini üretirler. Son tahlilde tüketim ekonomisine hizmet eden televizyon, bizatihi insanı tüketir. Kısacası sözün kıymeti kalmamıştır artık. Her şey görüntüden ibarettir. Erol bu noktayı “sanal dünya” diye tanımlayınca Muzo, “Evet internet, sanal medya bu işte” (2012: 188) der. Çünkü her şey eğlenceye, oyuna dönüşünce tartışma-düşünce önemini yitirmektedir. Postmodernizmin patlamasını da buna bağlar.

Erol'un siyaseti hatırlatması üzerine ise siyasetin magazine indirgendliğini, espri, mizah, kavga boyutunun öne çıktığını belirten Muzo, seyircinin hareket istediğini ve iki kişinin ekranda sürekli konuşmasını sıkıcı bulduğunu söyler. Sonra Erol, “Televizyonda sanat yapmak mümkün mü?” diye sorar. Muzo ise ona, değişen sanat kuramına bağlı olarak artık televizyon estetiğinin reklamlardan beslendiği cevabını verir. “Heidegger tekniğin insan için en büyük tehlike olduğunu söylemişti” (2012: 189). diyerek insanın artık onunla başa çıkamayacağını da ekler. Televizyonu memlekete sokmamak mümkün olamayacağına göre bu âletin zararını en aza indirmenin yolunu arayan Muzo, böyle davranınca işin azalacağını, reytingin düşeceğini bilir. Bu riske karşı televizyonun içini yerli malı doldurur. Hedef kitlesini belirleyerek ona göre yayın programı oluşturur. Nasıl ki bir zamanlar yabancı filmlere karşı halkımız, yerli filmlere ilgi göstermişse, televizyonun da halkın yönlendirmesiyle daha olumlu bir işlev kazanabileceği kanısındadır. Nitekim televizyonun sürekli yeni yollar, değişik programlar isteyen bir âlet olma özelliği iyi kullanılırsa memleketin insanına daha nitelikli programlar sunulabilme imkânı da mümkündür.

Erol ile Muzo sohbet ederken kanalın arka tarafındaki klip ünitesinde klibi çekilmekte olan Adanalı bir genci tutuklamak üzere polisler gelir. Küçük yaşta ailesiyle birlikte Almaya'ya gitmiş olan bu gencin bir suç işlediğinden bahsedilir ama hikâyede asıl üzerinde durulan onun Almanya'da çıkarmış olduğu Kumar adlı albümüdür. Muzo, bizim Anadolu-folk parçalarına benzettiği şarkıyı beğendiğini söyler. Şarkının sözleri, okurda hem medya dünyasını hem de içinde yaşanan ve kargaşanın, kaosun hâkim olduğu modern dünyayı çağrıştırmasıyla bir anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla bu şarkı sözünde Muzo'nun, kendi hayat mücadelesi ve bulunduğu çevrenin anlamını kavradığı açıktır: “Hadi gel. Sen de gir oyuna. Hayat bir oyun. Hayat bir kumar. Kazanmak da var. Kaybetmek de. Ama önemli olan bu değil. Önemli olan oyunda olmak. Heyecan burada. Oyunda. Orada varsın. Orada yaşıyorsun. Hadi gel. Kaçma. Kaçma. Hayatı kucakla. Kumarı kokla. Aşk kucakla. Hadi gel. Kaçma” (2012: 193).

Muzo, televizyonculuğun bütün inceliklerini tek tek anlatır Erol'a. Çok tutulan bir programa zaman

içinde azalan ilgiden, halkı önceleyen bir yayın anlayışından, program seçerken gösterdiği titizlikten bahseder. Çok para kazandıran televizyon kanalını bir o kadar da tasarruflu yönetmek gerekir. Çünkü televizyonculuk masraflı bir iştir. Hitap edilecek hedef kitleye göre program üretilmelidir ki bir mal satılabil-sin. Herkes her malı almaz. Dolayısıyla Muzo şöyle bir hesap yapmıştır: “Bu memleketin yüzde otuzu köylü. Yüzde otuz da şehre gelmiş ama şehirlileşememiş köylü. Yüzde on beş alaturka eder yüzde yetmiş beş. İşte kocaman bir kitle. Ayrıca Yeşilçam’dan benim tanıdığım bir kitle. Onlara hitap edecektim” (2012: 196).

Muzo, kanalında program çeşitliliğine ve güncelliğine önem verir. Erol ile sohbetinde zaman zaman söz kültürel meselelere de kayar. Çok derine inme-se de genel olarak Muzo’nun hayat görüşünü anlamak mümkündür. Mesela o, aydın olmanın sade okumakla, mektep bitirmekle olamayacağını söyler. Memlekette okuma alışkanlığının düşüklüğünden yakınır. Erol sebebini sorunca da “Sebeptir oktur. Ama temel sebep ş: Biz redd-i miras ettik. Dünyada hiçbir ülkede olmamıştır bu ve bu sebeptir ki hep taklitte kaldık. Batı’dan fikir, sanat ithal ettik. ‘Kendisi olmak’ önemli, mesela Tanpınar bunun üzerinde çok durmakta. Başkaları da var ya.” der. Anadolu’ya olumsuz bakan yazarları eleştirir. Yakup Kadri’nin “Yaban” romanına atıfta bulunur. Ona göre ahlâkın esas lahidir. Beşerî kanun onun yerini tutmaz. Birey ve şahsiyet olma konusundaki düşüncelerini ise Muzo şöyle açıklar: “Bizim ferdimiz cemaat içinde yetişir ve ‘şahsiyet kazanır. Şahsiyetle bireyi karıştırmamak lazım. Açıkçası cemaat ferdi ezmeyecek, yoksa şahsiyet temay etmez. Şahsiyet ise cemaate hükmetmeye kalkışmayacak. O zaman zulüm olur, dikta olur. Nazik bir denge, ama bize mahsus” (2012: 126-127).

Söz taşra merkez ayırımına geldiğinde Şerif Mardin’in bunu çok yaptığını söyleyen Muzo, Merkez ile taşra arasındaki karşılıklı etkileşime dikkat çeker. Meseleyi şairler üzerinden örneklendirerek rf küçümsememek gerektiğini söyler. Ona göre “Merkez gl, lale, leylak, nergis ise taşra iğdem, nevrüz, kardelendir.” “Taşra sıkıntısı” diye bir anlayışın da boş gezmeye alışmaktan kaynaklandığı tartışıldıktan sonra söz, imparatorluk kültüründen ulus-devlet olmamıza gelir. Kapitalizmin dayattığı tüketim ekonomisinin esiri olduktan sonra ne merkezin ne de taşranın bir şey üretebildiği eleştirilir: Estetikten yoksun şehirleşmeye ve apartman hayatının yalnızlığına, yabancılaşmaya değinilir. Yeni taşra da artık merkezin taklidi olmuştur (2012: 127-132). Ama Muzo, milletin bir gün düştüğü yerden kalkacağına inanır.

Dil ve slup

Anadolu Yakası’nda hikyeye girişı sağlamak amacıyla ilk altı sayfayı anlatan Erol’dur. O, nehir syleşı türü hakkında açıklama yapıp anlatacağı konudan okuru haberdar eder. Dolayısıyla hikâyede Mustafa Kutlu’nun temsilcisi konumundadır. Tıpkı Ahmet Mithat Efendi gibi “Okurun bir kurgu okuduğunun kurgudan gelen bir hatırlatıcısı (ren 2013: 235)” olan üstkurmaca tekniğinden faydalanır ve okura seslenir: “Ey okur! Bu şöhreti dünyayı tutmamış, tanınmamış etmemiş, kendi halindeki adamın hayatı işte karşınızda. İster okuyun, isterseniz ‘Ya, ne var bunda, ortalama bir adam işte, gözüme yazık’ deyip bırakın. Karar sizin” (2012: 9-10).

Anlaşılan edebî tür sınırının gittikçe yok olması ya da belirsizleşmesi yazarı, böyle bir anlatım tutumuna götürmüştür. Yazar anlatıcı ya da öznel anlatıcı tutumu da tercih edilebilirdi. Ancak Muzo’nun hikâyesi nehir syleşı türüyle daha samimi bir atmosfer yaratılarak anlatılmıştır. *Anadolu Yakası* bir nehir syleşı olduğundan anlatım Erol ve Muzo’nun diyaloglarıyla sağlanmışır. Erol bir gazeteci olarak sürekli soru sorduğundan yoğun olarak soru cümleleri kurar. Recai zcan’ın “Gerçeklikle Edebîlik Arasında ‘ykleşen Anlatılar’ zerine Bazı Tespitler” başlıklı makalesinde “ykleşen Röportajlar” başlığı altında yaptığı açıklamalar, nehir syleşı türüne karşılık gelmektedir. zcan, vermiş olduğu örnek eserlerden hareketle bu türü edebîleşiren unsurun üslubu olduğu kanısındadır. “Gerek görüşmeyi yapan gerekse fikirlerine başvuru-lan şahıs; görüşülen meseleler; görüşme saati, yeri vb. gibi bütün unsurlar gerçektir” (2024: 165). Ona göre;

“Anlatı metinlerinin “melezleşmesi”nde popler kültürün, gazeteciliğın yaygınlaşmasının, bilimde nitelikten çok niceliğın ön plana çıkmasının, dönemin gerçeklik algısının değışmesinin etkisinin olduğu açıktır. Gazete patronları için önemli olan, haberlerin Hemingway veya İhsan Arif örneklerinde olduğu gibi, okur sayısının daha da artmasıdır. Haberin gerçekliğinden ziyade kalabalık kitleler tarafından okunması öncelik olarak görüldüğünde gazetecinin “normdan sapması”, dilini “edebîleşirmesi” kaçınılmaz bir süreçtir” (2024: 175).

Hikâyenin dili oldukça açık ve akıcıdır. Anadolu’nun ruhunu ve söz varlığının gücünü yansıtması

bakımından yeri geldikçe bazı deyimler kullanılmıştır: Tilki düzenine yatmak, kısmetin ne zaman nereden geleceği belli olmaz, lafı gediğine koymak, anayı kızdan ayıran para, o zamana kadar biz keçeyi sudan çıkarmıştık.

207 sayfa olan eser, hikâye değil de roman olarak da kabul edilebilecek hacme sahiptir. Her ne kadar rakamlarla bölümler belirtilmese de Erol ile Muzo'nun her görüşmesi bir bölüm sayılabilir.

Sonuç

Anadolu Yakası'nın konusu, taşralı bir genç olan Muzo Gönül'ün kendisi kalarak medya dünyasında verdiği mücadeledir. Gerçi biyografisi çocukluğundan itibaren anlatılır. Muzo, eğitim hayatında öğretmenlerinden manevi, Selami Bey'den de maddi destek almıştır. İş hayatında da birçok dost edinmiştir. Işıkçı Ali'nin yanında kazandığı iş tecrübesi de âdeta ona hayallerine giden yolun kapısını açar. Durum böyle olmakla birlikte kendisi de para kazanmaya başlayınca dostlarını unutmamış, onlara dar günlerinde hem maddi hem manevi destek olmuştur. Onun iş tecrübesini arkadaşlarına ve çalışanlara aktarma çabası da hatırlanacak olursa Türk toplumunun önemli bir hasleti olan dayanışmacı ruhtan söz edilebilir. Vaktiyle birilerinden yardım görenler, eğer imkân bulurlarsa, sıra kendilerine geldiğinde onlar da başkalarının hayatına dokunurlar. Gerçi birilerinin hayatına dokunmak için vaktiyle yardım görmek şart değildir elbette. Önemli olan dayanışma ruhunun toplumda var oluşudur. Eserin derin yapısında da bunun varlığını görmek mümkündür.

Muzo, taşrada çalışkan bir köylü, şehirde ise hem çalışan hem de prensip sahibi bir patron kimliği sergiler. Merhamet, erdem, şahsiyet, girişimci ruh, karar verme yeteneği gibi belirgin kişilik özellikleriyle onun yarı aydın konumuna yükselmesi, okurun Anadolu'ya ezberci bakışını bozacak güçtedir. Bu açıdan eserde mekân, işlevsel olup bireyin kır ve kent algısını yansıtır. Bir bakıma eserde anlatılanlar, göç ve göçün sonucudur. Artık göç yaşayan ikinci kuşağın işçi olmak yerine başka iş sahalarında da çalıştığı görülür. En önemlisi de Anadolu insanının girişimciliği ve imkân olması durumunda tersine göçe de olumlu yaklaşımıdır.

Kapitalist sömürüye hizmet eden televizyonun işlevine gelince Muzo, kendi yayın anlayışıyla bunu en aza indirmeye başka bir deyişle madde ve mana dengesini kurmaya çalışır. Muzo'nun bakış açısı sayesinde taşranın da kendine has bir güzelliği olduğu sanatsal bir dille görünür. Ancak onun da yer yer vurguladığı gibi bu güzelliği ancak taşrada doğup büyüyenler fark edebilir. Onun dikkat çektiği bir diğer mesele de çarpık şehirleşme ve aslında medeniyetin simgesi olması gereken şehirlerin estetik ve kültürel dokusunun gittikçe zayıflamasıdır. Geline son aşamada ise köy-kent ayrımının artık ortadan kalkmaya başladığı sezilmektedir. Hatta taşra diye bir şeyin kalmaması, dünyanın bir köy olduğunun vurgulanması, hem yeryüzündeki insan hareketliliğini hem de kültür ikiliğinin ortadan kalkmaya başladığını göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca, kitle iletişim araçlarına esir olan insanların büyük hayat vaatleriyle başkalarının hayatlarına özendirilmesi, bunun sonucu olarak kendi sıradan hayatındaki güzellikleri fark edememesi, büyük bir yanılgıdır. En önemlisi de şahsiyetlerdeki farklılığın ortadan kalkmasıyla tek tipleşen insanların bu dünyadan kendilerine ait bir iz bırakmadan göçüp gitmeleridir.

Yazar(lar)ın Beyanı

Araştırmacıların katkı oranı beyanı: Birinci Yazar %100

Etik Kurul Kararı: Etik Kurul Kararından muaftır.

Çatışma beyanı: Herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Destek ve teşekkür:

Kaynakça

- Akgün, Atıf (2015). “Edebiyatımızda gç ve göçmen edebiyatları üzerine bir değerlendirme”, *Gç Dergisi*, Cilt: 2/1, s. 69-84.
- Aydın, Fahrettin (2016). Mustafa Kutlu’nun Hikâyelerinde Tersine Gç, *TÜBAR XXXIX / Bahar*, s.11-28.
- Baytal, Yaşar (2007). Demokrat Parti Dönemi Ekonomi Politikaları (1950-1957). *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 40, s. 545-567.
- Develi, Erdem Selman, (2017). 21. “Yüzyılda Gç Olgusu: Uluslararası Gç Teorilerinin Ekonomi Polisiği”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt 22, Gç zel Sayısı, s: 1343-1353.
- Dirin, İlyas (1999). Mustafa Kutlu ile Konuşma. *Hece Dergisi*. Sayı: 33-34.
- Duman, M. Zeki (2011). Turgut zal’ın Politikalarında Ekonomik Rasyonalizm. *Sosyoloji Dergisi*, S. 23, C. 24, 105-123.
- Kaplan, M. (2017). Edebiyat Coğrafyası. *Nesillerin Ruhu*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kutlu, Mustafa (2012). *Anadolu Yakası*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Lekesiz, Ömer (2001). *Yeni Türk Edebiyatında yk*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Ören, Aytaç (2013), “stkurgu Kavramı zerine stkurgusal Karışıklıklar”, *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks*, Vol 5, No:3: 223-237.
- zcan, Recai (2004), “Gerçeklikle Edebiilik Arasında ‘ykleşen Anlatılar’ zerine Bazı Tespitler”, *ERDEM*, Sayı: 87;53-76.
- Özer, İnan (2004), *Kentleşme, Kentlileşme ve Kentsel Değişme*, Bursa: Ekin Kitabevi.
- zkan, Recep, (2019). Gç Olgusu ve Toplumsal Yapıya Etkisi, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XLVII (2), 127-145.

Lisans Bilgisi / Copyright	Bu çalışma, yazar(lar) tarafından üretilmiş olup, telif hakları yazar(lar)a aittir. Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır. This work is produced by the author(s) and the copyright belongs to the author(s). It is published under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) license as open access.
----------------------------	---

Âşık Mehmet Oktay (Erganî) Şiirlerinde Gölge Arketipi Unsurlarının Tespiti

Fatih EGE¹

Öz: Âşıklar ve âşıklık geleneği bir milletin kültürünün hem üretene hem de aktarıcısı olarak vazife görmektedirler. Sanatsal ve estetik kaygı güderek yaptıkları toplumsal okumalar; ortaya çıkardıkları eserler, bir toplumun içsel değerlerinin aynası niteliği taşımaktadır. Kendi toplumunun içinden yetişerek tüm gelenek/görenek ve anlatılarını öğrenen âşıklar elde ettikleri bu değerler bütünü sadece hafızalarına işlemek ile kalmaz, aynı zamanda yorumlayarak topluma farklı bakış açıları sunarlar. Bu bağlamda âşıklar toplumlarını uyaran ve sosyal sorumluluk bilinci taşıyan sanatçılardır. Geçmişte daha belirgin olan ve sosyal medyanın günümüzdeki işlevini gören âşıklık geleneği, kolektif bilinçdışının en derin yansımalarını bahsettiğimiz üretimler üzerinden göstermektedir. Âşıklar hem şiirlerinde hem anlattıkları hikâyeler ışığında toplumun ruhsal yapısını yönlendirmektedirler. Âşıkların toplumun ruhsal yapısına etkisi, Carl Gustav Jung'un analitik psikoloji ilkeleri bağlamında yorumlandığında, eserlerinde kolektif bilinçdışının arketipleri tespit edilebilmektedir. Çalışmamızda yukarıdaki bilgiler ışığında Çıldırli âşık "Erganî"nin şiir evreni incelenmiş ve Jung'un arketip teorisi bağlamında çözümlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca, âşığın eserlerinde örnek gösterdiği gölge arketipi unsurları belirlenmiştir. Bu bağlamda çalışma gölge arketipinin topluma işaret ettiği kötücül unsurların tespiti ile sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte şairin toplumu şiirlerinde sanatsal dil ile nasıl yönlendirdiği analitik psikoloji kuramı çerçevesinde analiz edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Edebiyat, Halk Bilim, Âşık Edebiyatı, Arketip, Gölge Arketipi.

Detection of Shadow Archetype Elements in the Poems of Âşık Mehmet Oktay (Erganî)

Abstract: Minstrels and the tradition of minstrelsy serve as both the producers and transmitters of a nation's culture. The social readings they make with artistic and aesthetic concerns and the works they produce are a mirror of a society's inner values. Bards who grow up within their own society and learn all its traditions/customs and narratives not only memorize these values they have acquired, but also interpret them and offer different perspectives to society. In this context, minstrels are artists who warn their society and have a sense of social responsibility. The tradition of minstrelsy, which was more evident in the past and serves the function of social media today, shows the deepest reflections of the collective unconscious through the productions we have mentioned. Minstrels direct the spiritual structure of society both in their poems and in the light of the stories they tell. When the influence of lovers on the psychological structure of society is interpreted in the context of Carl Gustav Jung's analytical psychology principles, archetypes of the collective unconscious can be identified in her works. In our study, in the light of the above information, the poetic universe of the Çıldırli âşık "Erganî" was examined and an attempt was made to resolve it in the context of Jung's archetype theory. Additionally, the shadow archetype elements exemplified by the poet in her works were determined. In this context, the study is limited to the detection of the malevolent elements that the shadow archetype indicates to society. In addition, an attempt has been made to analyze how the poet directs society with the artistic language in her poems within the framework of analytical psychology theory.

Keywords: Literature, Folklore, Minstre Literature, Archetype, Shadow Archetype.

Giriş

Türk kültürünün yapı taşı oluşturan Âşıklık geleneği, kültürel belleğin aktarıcısı konumundadır. Aktarılan bellekte bir millete ait kültürel kodlar, gelenek ve görenekler, değer unsurları gözlemlenmektedir. Kuşaktan kuşağa aktarılan milli değerler bütününde halk, mirasın üreticisi konumundadır. Var olan miras, halk çerçevesinde şekillenirken değerler bütünü âşıklar neticesinde geleceğe taşınmaktadır. Kültürel belleğin üretimi ve aktarımı aşamalarında ise usta ve çırak ilişkisi görülmektedir. Usta-çırak ilişkisi dâhilinde gerçekleşen aktarımda sanatsal ve estetik kaygı güdülerek topluma ait miraslar okuyucuya sunulmaktadır. Kolektif bir birikim sonucunda oluşan değerler bütünü, sosyal sorumluluk bilincinde atalar kültürüne saygıyı da bünyesinde barındırmaktadır. Var olan saygıyı atalarına sunan halk, milli bir şuuru eserlerine de yansıtmaktadır. Sözlü geleneğin aktarılması sonucunda yaşadığı yörenin kültürüne dikkat çeken âşıklar geçmiş ve gelecek arası değer yargılarından beslenmektedir. “Âşıklar, daha önce yaşamış usta âşıkların eserlerini belleklerine alarak saklarlar ve uygun ortamlarda bildiklerini çevresiyle paylaşarak bu bilgilerin başkaları ve sonraki nesiller tarafından da bilinmesini sağlarlar” (Artun, 2018: 7). Bilinen ve aktarılan bu bilgiler doğrultusunda milli bir şuurun temelleri genç kuşaklara da aktarılmaktadır. Âşıklar bu bağlamda kültürel aktarıcı rolünün temel yapı taşı oluşturmaktadır. Kültürel gelişim doğrultusunda muhafaza edilen ve gelecek kuşaklara aktarımı sağlanan duygular özgün bir kimlik mahiyetinde anonim halk edebiyatı ürünlerini de kapsamaktadır. Halk anlatıları, millet olma serüveninin ortak noktası olarak da nitelendirilebilmektedir.

Âşıklar, şiirlerinde yaşadığı yöreye ait güzellikleri yansıtanın yanı sıra dönemin değer yargılarını da ele alarak çağ içi çatışmalara da dikkat çekmektedir. “Âşıklar ve âşık tarzı şiir yazar şairler hem kültür taşıyıcıları, hem de yeni ürünler ortaya çıkaran kişiler olarak halk kültüründe önemli bir yere sahiptir” (Durbilmez, 2016: 342). Önemli bir yere sahip olan ve sözlü kültüre dair gelenekleri inceleyen âşıklar, halkın desteği ile seçilen ortak sözcülerdir. Sözlü geleneğin izlerini taşıyan ve bu ürünlerin aktarıcısı olan âşıkların kökeni İslamiyet öncesine dayanır. Âşık geleneği, Klasik Türk şiiri ve Dini-Tasavvufi şiirler arasında köprü görevini üstlenmekte ve bu köprünün temelini İslamiyet öncesine bağlamaktadır. Günümüzde dörtlükler ile kurulan şiir ve şarkıların karşılığı İslamiyet öncesi dönemde koşug olarak karşımıza çıkmakta ve yine bu dönemde kopuzlar ile destan aktaran Oğuz ozanları görülmektedir. Günümüze dek uzanan süreçte âşıklar, farklı kimlikler ile karşımıza çıkmakta ve atalara ait birikimi kendini yenileyerek okuyucuya sunmaktadır.

Yaşadıkları yörenin miras aktarıcısı olan âşıkların odak noktası ise ozan ve baksılardır. Âşıklar saz ile bütünleşirken; ozanlar karşımıza kopuzları ile çıkmaktadır. “16. yüzyılda ozanlar artık görülmez olur. Onların yerini âşıklar alır” (Artun, 2016: 193). Ontik bir değişim sürecinde değer yargılarının aktarımını oluşturan âşıklar irticalen söylemler dâhilinde halkın sesini oluşturmaktadır. Diyar diyar gezerek sazı ile halka seslenen âşıklar ait olduğu toplumun miraslarını doğaya haykırmaktadır. “Âşıkların diğer şairlerden farkı, ait olduğu toplumun dertlerini, sevinçlerini, umutlarını, beklentilerini, sazlarıyla, sözleriyle dile getirmeleridir” (Şimşek, 2016: 118). Dile getirilen duygular kolektif bir mirasın dışavurumunu simgelemektedir. Düzenlen ve inşa edilen şiirler, millet olma bilincinin oluşumunda etken rol oynamaktadır. Geçmiş birikimler neticesinde şekillenen yapıtlar, gelecek ekolün değer yargılarını oluşturmaktadır. Her bir döneme ait âşık, geçmiş kuşaklara atıfta bulunmaktadır. Âşıklık geleneği yalnızca söylemler bütünü olmamakla birlikte rüya ve bade motiflerini de içerisinde barındırarak Şamanizm’e gönderme yapmaktadır. Manzum ürünlerin aktarımında yaratıcı bir rol üstlenen âşıklar rüyalarında bade içme geleneği ile ünlenmiştir. “Rüyada bade içme, karşılaşmalara çıkıp irticalen şiir söyleyebilme, hikâye anlatma, askı indirme ve muamma çözmeye, seyahat etme, aktarıcı veya yaratıcı olma, halk şiiri tür ve şekillerine hâkim olma gibi nitelikler âşık olmakta önemlidir” (Bars, 2020: 190). Rüya neticesi ile âşıklık mertebesine ulaşacağını hisseden ozanlar, milli bir bütünlük içerisinde varoluş mücadelesine dair anlatıları ele almaktadır. Âşıklar, yaratana karşı minnet duygularını eserlerinde işlerken, mecazi bir aşkın varlığından da söz etmektedir. Yaratana olan aşkın haricinde ulaşılmaza duyulan arzu, farklı değer yargıları ile bütünleşmekte ve okuyucuya sunulmaktadır.

Âşıklık geleneğinin öncülerinden olan Âşık Mehmet Oktay (Erganî), Ardahan ilinin Çıldır ilçesinde dünyaya gelmiştir. Âşıklık geleneğine özgü kültürel mirası sazı ile bağdaştırmıştır. Atışmalarının merkezinde irticalen aktarımı esas almıştır. Âşık Ergani’nin ustası, öncüsü ise Âşık Dursun Durdağı’dır. Ve yine bu kolun merkezi, üssü Âşık Şenlik’tir. Kaleme aldığı şiirlerinde tam ve yarım kafiye tercih eden âşık, Terekeme ağız

özelliklerini şiirlerinde hissettirmiş ve aynı zamanda yaşadığı coğrafyanın izlerini de eserlerine aksettirmiştir. Doğu-Kuzey Doğu Anadolu coğrafyasını eserlerinde ele alan âşık, tabiat, sevgi ve kahramanlık konuları üzerine şiirler yazmıştır. Kaleme aldığı çoğu hikâyesinin bir geçmişi, ortaya çıkma sebebi vardır. “Mehdihan ile Zülfinaz” hikâyesi ise Doğan Kaya tarafından yayımlanmıştır (Altınkaynak, 2015: 11-15).

Yukarıdaki bilgiler ışığında Erganî’nin Erdoğan Altınkaynak tarafından hazırlanan kitabı tarafımızca incelenmiş olup, şairin 183 şiiri incelenmiştir. İncelenen şiirlerde özellikle Jung’un gölge arketipi teorisine örnek olabilecek ve kötücül unsurları işlediği şiirleri çalışmamızın temelini oluşturmaktadır.

1. Kuramsal Çerçeve

Halk edebiyatı sahasında kolektif bir birikimin çıkış noktasını oluşturan âşıklık geleneği, bireyin benliği ve bilinçaltında yatan arzuların dışavurumunu oluşturmaktadır. Eserler, salt birey merkezli olmamakla birlikte bireyin içinde bulunduğu ruhsal durumu ve bu durumun şekillendiği çevreyi de okuyucuya sunar. Yazar, halkın yaşantısına ayna tutarak okuyucu ile ortak bir payda yaratmayı amaçlamaktadır. Yaratılan bu paydada okuyucunun görevi yazarın kelimelerin içine gizlediği metaforik sembollerini bulmaktır. Verilen semboller yazara dair ipuçlarını ve okuyucunun içerisinde bulunduğu çevreyi temsil eder. “Yazar, işte bu çok bilinen dünyayı canlandırır ve ona özgürlüğünü katar; okuyucu da işte bu dünyadan yola çıkarak kendi somut kurtuluşunu gerçekleştirmek zorundadır” (Sartre, 2011: 74). Bu bağlamda psikolojide var olan duygular, edebi metinlerin kaynağı olmakla birlikte yazar ve okuyucu ortak paydada buluşturur. Ortak paydada millet olma bilincini arzulayan ve bu bilinci halka aşıl原因an âşıklar, eserlerinde dönem yaşantısını kelimelere yansıtmaktadır. Toprağın, havanın ve insanoğlunun yaşamını sözlü aktarım neticesinde aktaran saz şairleri, özgün üslubu ile bütünü simgelemektedir.

Eserlerde işlenen arzu ve duyguların, kaçınılan eylemlerin mahzeni olarak nitelendirilen bilinçaltı kavramı psikoanalitik kuramın başlığını oluşturmaktadır. Disiplinler arası çalışmada bireyi ve ait olduğu çevreyi inceleyen kuram, kolektif birikime dair detayları gün yüzüne çıkarmaktadır. Psikanalizin öncü isimlerinden olan Freud, ilk çalışmasını rüya ve bilinçaltı kavramı üzerinde şekillendirmiştir. “Freud, verilen kavramlar merkezinde çalıştığı eserinde “Topografik Model” adını verdiği sistemi şöyle açıklar; “İnsan zihni üç tabakadan ya da sistemden oluşmaktadır. Bunlar sırasıyla ‘bilinç’, ‘önbilinç’ ve ‘bilinçaltı’dır” (Oğuz, 2017: 79). Freud, bilinçaltını gizli bir mahzen niteliğinde görerek çocuklukta harekete geçirilemeyen eylemlerin burada barındığını ve etkisini çeşitli lapsuslar ya da rüyalar sonucunda gösterdiğini savunmaktadır. “Buna göre; bireyin uyanıklık durumunda arzu ettiği ve gerçekleştiremediği cinsel eğilimler bilinçaltına itilip bastırılmakta, ancak bastırılan bu arzu ve istekler uyku ve benzeri bilinçlilik halinin ortadan kalktığı durumlarda serbest kalmakta ve bu sırada rüya ve fanteziler olarak belirmektedir” (Artun, 2018: 83). Bireyin görmüş olduğu rüyalar Freud teoriminde gerçek, kişiliğinin yansımasıdır. “Rüyalardaki birçok tuhaf olay, uyanık haldeki düşüncelerimize zıttır” (Freud, 2018: 7). Freud’un ardından rüya çalışmalarına devam eden Karl Abraham da yaradılışın serüvenini aktaran ve kültürel kodların yansımalarını oluşturan mitlere gönderme yaparak bireyin uyanık halde, uyku esnasında gördüğü rüyaları inceler. Abraham’a göre mit, bir halkın çocukluğundaki ruhsal yaşamından kalan bir parçadır, rüya ise bireyin mitidir. (2017: 93). Jung ise Freud’un rüya teoremine farklı bir bakış açısı getirerek rüyaların yalnızca bilinçaltı ile sınırlı olmadığını vurgulamıştır. Bireyin görmüş olduğu rüyaları çeşitli sembol ve imgelere bağlayarak, rüyaların yalnızca arzu kaynaklı olmadığını, her rüyanın temelinde bir etken olduğunu öne sürmüştür. “Ona göre rüyalar, bilinçdışımızdaki gizli kalmış bilgeliğin bir yansımasıdır” (Fromm, 2017: 103). Gizli kalan bilgiler, bireyi tehdit altında bırakarak yanlış eylemlere sürüklemektedir. Bireyin duygularını saklaması, arzularını bastırması gün geçtikçe eylemlere yansımaktadır. Millet olma sürecinde süperegoyu reddetmeme arzusu, bilinçaltına gizlenen duyguların varlığını arttırmaktadır.

Jung’un Freud’dan ayrıldığı ve görüşlerinin ters düştüğü asıl nokta ise analitik psikoloji kapsamında incelemiş olduğu bilinç, kişisel bilinçdışı ve kolektif bilinçdışı kavramıdır. Jung’a göre bilinç veya bilinçdışı kelimeleri farklı noktalarda düşünülemez. Her biri birbirinin devamı ve parçasıdır. “Ruhun bilinçdışı yönü bilinçten farklı, ancak bilinci tamamlayıcıdır. Jung’a göre bilinçli zihin “kendisinden daha eski olup, onunla birlikte olan, aynı zamanda ona karşı işlevini sürdüren bir bilinçdışı ruhtan ortaya çıkıp büyümektedir”

(Fordham, 2019: 18). Kolektif bilinçdışı, atalarımızın kültürel miras birikimidir. Kültürel kodlar, toplumun geçmiş ve gelecek yaşantısı hakkında köprü görevini üstlenir. Bunun neticesinde halk anlatıları, tarihi birikimin aynasıdır. “Kolektif bilinçdışı, kişisel deneyimlere dayanmayıp, bilinç düzeyine çıkmamış, evrimsel bir yönü olup atalarımızdan mirasla intikal eden, insanlığa özgü psişik birikim olarak tanımlanabilir” (Çetin, 2010: 255). Jung, bilinçdışında bulunan bu kültürel birikimi kolektif olarak adlandırırken bu birikimin sembol ve imgelerle rüyalarda betimlendiğini savunmaktadır.

Jung’un bir diğer varsayımı ise kolektif bilinçdışı boyutunda ele alınan arketiplerdir. “Bireyin kendini gerçekleştirme eyleminin icrasında tetikleyici rol oynayan arketipler, aynı zamanda toplumların kültürel birikimlerinin kodlarına nüfuz ederek, bilinçaltıyla olan mücadelenin bireyin lehine sonuçlanmasında kilit rol oynarlar. Bu aynı zamanda kişiliğin somutlanmasıyla da yakından ilişkilidir” (Atay, 2017: 2505). Arketipler, toplumun yaşantısına ilişkin değerleri okuyucuya sunmakta bir araç niteliğindedir.

Carl Gustav Jung, arketip kavramını ilk tip ve örnekler olarak değerlendirmektedir. “Terimden de anlaşılacağı üzere, bu ortak bilinçdışında kişisel hiçbir şey yoktur; bu, en azından bir insan topluluğuna, daha çok bir ulusa, hatta bütün insanlığa aittir. Bunlar bireysel varoluşun elde ettiği şeyler değildir, manevî biçimlerin ve yaradılıştan varolan içgüdülerin ürünleridir” (Jung, 2006: 232). İnsanlığın yaşam serüvenini oluşturan ve kültürlerine dair bilgilere ışık tutan arketipler, mitolojinin de simgeleridir. Mitoloji, geçmiş çağların serüvenini, bilgelikliğini çeşitli simgeler bünyesinde karşımıza çıkarmaktadır. “Mitin, kozmosun sonu gelmez enerjilerini insanın kültürel yaratımına akıtan gizli bir yarık olduğunu söylemek çok ileri gitmek olmayacaktır. Dinler, felsefeler, sanatlar, ilkel ve tarihsel insanın sosyal biçimleri, bilim ve teknolojiye büyük buluşlar, uyku kaçırıcı düşler, hep o temel ve büyümlü mit çemberinden doğar” (Campbell, 2017: 13). Jung teorisine bağlı olarak Campbell da mitoloji serüveninin yola çıkış, erginlenme ve eve dönüş aşamalarından oluştuğunu savunmaktadır. Tüm bu aşamalar döngüseldir. Tinsel doğum bu sıkıntılar etrafında şekillenerek nihai ödülü arzulamaktadır. Campbell’ın düşüncesine göre; kahramanın çıktığı yolculukta kolektif bilinçdışının izlerini yansıtan arketipsel öğelerin varlığı görülmektedir. “Çünkü mitolojinin simgeleri üretilmiş değildir; talep edilemezler, uydurulamazlar ya da kalıcı bir şekilde bastırılamazlar. Onlar ruhun kendiliğinden oluşan ürünleridir ve her biri kaynağının asıl gücünü bozulmamış olarak içinde barındırır” (Campbell, 2017: 13). Ruhun oluşumu ile ortaya çıkarak kaynak niteliğinde görülen arketip kavramı, bireyin doğum anından ölümüne dek uzanan süreçte yolculuğa dair basamakları meydana getirmektedir.

Jung’a göre bireyin yaşamında engellenen dürtüler, dışadönük ya da içedönük davranışlar sergilemesinde etkindir. Bireyin engel sonucu bastırıldığı eylemler bilincin bir köşesinde barındırılır ve unutulmaz. “Jung bu bastırılmış eğilimlerin bireysel bilinçdışına ait olduğunu ve sanıldığı gibi kaybolup gitmediğini, hatta bir bahçenin unutulmuş bir köşesinde birden bitiveren, umursanmamış yabancı otlara benzediğini söylemektedir” (Fordham, 2019: 62). Jung, arketip kavramını geliştirmiş ve ardından bireyin davranışlarını ve duygu durumlarını çeşitli türlerle desteklemiştir. Bu bağlamda: anne, persona, anima-animus, gölge vb. arketiplerin varlığından söz etmiştir. Örneğin bir anlatının kahramanı, egonun kimlik arayışını simgelemektedir. Kahramanın benliği, arketiplerin ana hatlarını oluşturmaktadır. Yolculuğa çıkma ve erginlenme yolunu cesaretle tamamlayan kahraman, nihai ödül ile anlatıyı tamamlamaktadır. Bu bağlamda kahraman arketipinin, karşısına çıkan engellere karşı direnç göstermesi beklenmektedir. “Kahramanlığın gerçek doğası, oturup ejderhaların varlığından yakınıp birilerinin bu konuda bir şeyler yapması gerektiğini söylememizi değil, o ejderhayla karşılaşmamızı gerektirir” (Pearson, 2016: 32). Kahraman ile ayrı düşünülemeyecek bir diğer arketip ise personadır. Persona, bireyin dış dünya ile ilişkilerini dengeleyecek maskedir. Çevre ile uyum sağlayabilme adına personanın dengede olması esastır. Jung’un bu arketipe persona adını vermesinin bir diğer sebebi ise antik çağ aktörleridir. Persona, binlerce yıllık bir birikim sonucunda toplumsal bütünlüğü koruma amacı ile ortaya çıkan bir türdür. “Persona, kolektif bir olgudur ve kişiliğin aynı oranda bir başkasına da ait olabilecek bir yönüdür. Persona genellikle yanlış bir biçimde, kişiye özgü olarak anlaşılmaktadır” (Fordham, 2019: 63). Açıklanan bir diğer arketip örneği ise kültürel kodları içerisinde barındırmaktadır. Kolektif bilinçdışının unsurlarını aktaran anima-animus, halk anlatılarında da karşımıza çıkmaktadır. Masal, destan ve mitlerde kahramanın duygu durumları ile şekillenmektedir. Anima-animus temelinde ataların ruhu ile beslenme mevcuttur. Erkeğin içinde var olan kadın atalar anima, kadınların içinde

var olan erkek atalar ise animus olarak adlandırılmaktadır. Jung, “Erkeğin bilinçdışında kadının kolektif bir imajının var olduğunu ve onun bu imaj yardımıyla kadının doğasını kavradığını” söyler (Fordham, 2019: 68). Avcılık ve toplayıcılık ile kadın-erkek dayanışmasının aktarıldığı ilk çağ dönemleri, paylaşım sürecinin de ana noktasını simgelemektedir. Millet olma arzusu, halkı koruma isteği ile girilen savaşlarda kadınların da rol oynaması, ocağı koruma niteliğinde karşımıza çıkmaktadır. Ocak kavramı aileyi simgeleyen bir kùlttür. Kùltler, saygı duyulan nesneler olarak aktarılmaktadır. Ateşin etrafında birleşen aile kavramı, ateşe duyulan saygıyı ve bu ateş çerçevesinde birleşen aile üyelerinin bağıını da ele almaktadır.

Jung’un başlıca incelediği arketiplerin başında gelen anne arketipi ise karşılıksız sevginin birleşimidir. Ana rahminde doğuş, güvenin başlıca sembolüdür. Anne arketipi, dişiliği ile Toprak Ana’ya gönderme yapar. Çocuğun dünyaya gelişi, erginlenme basamağı olarak anneden ilk ayrılışı sembolize eder. “Artık rahmin dışında yaşamaya başlasa da çocuk bütünüyle annesine bağımlıdır” (Fromm, 1995: 45). Rahmin dışında yaşamaya başlayan çocuk doğa ile de ilişkilendirilebilmektedir. Toprağın dişil bir güç sayılmasında temel etken, üreten olmasıdır. Toprak, verimi ve hasadı ile verici bir enerjiyi bünyesinde barındırmaktadır.

Erganî şiirlerinde odak noktası olan gölge arketipi ise; masallar, halk hikâyeleri ve şiir gibi metinlerde karşımıza çıkmaktadır. Gölge arketipi, denge ve kontrol mekanizmasıdır. Arketipin temel sembolü yin-yang olarak betimlenmektedir. Ying-yang sembolüne göre beyaz, ışığın ve saflığın simgesini oluştururken karanlık taraf ruhun ışık almasını engelleyen kötücül kısımdır. Yalan, hırsızlık, ikiyüzlülük, ihanet vb. duygusal durum ve eylemler gölgenin ana hatlarını oluşturmaktadır. “Jung, bireysel bilinçdışında bulunan diğer yüzümüzü gölge olarak adlandırmaktadır” (Fordham, 2019: 64). Gölge, kişinin benliğini oluşturur. Var olan benlikte yer alan kötücül unsurlar yok edilemese dahi sağlıklı bir birey adına kontrol edilebilir bir güçte olmalıdır. Var olan gelişim ve erginlenme süreci kendini kontrol edebilme becerisi ile eş değerdir. Kahraman dış gölgeler ile mücadele ettiği kadar aynı zamanda içsel gölgeleri ile de mücadele edebilmelidir. Öz benliğin gelişimi adına iyi ve kötücül unsurların dengede tutulması esastır. “Gölge, bireysel bilinçdışından da öte bir şeydir. Kendi zayıflıklarımız ve başarısızlıklarımız söz konusu olduğu sürece kişiseldir, ancak tüm insanlarda var olan ortak bir yön olduğu için kolektif bir olgu da denilebilir. Gölgenin kolektif yönü şeytan, cadı ve benzerleriyle dile getirilir” (Fordham, 2019: 65). Kendini gerçekleştirme seviyesine erişen bir birey gölgeleri ile mücadelesini kazanmış bir birey olarak karşımıza çıkmaktadır. Egonun kimlik arayışında da gölge ile kahramanın çatışması gözlemlenmektedir. “Gölge, egonun karanlık yüzüdür; potansiyel kötülüğümüz genelde burada saklanmaktadır” (Ukray, 2015: 126). Aydınliğin simgesi olan Güneş’in elbette bir zıttı olacaktır. Jung’un arketipler teoremine göre aydınlığın olduğu her yerde karanlığın varlığı da mevcuttur. Asıl esas bu karanlığı dengede tutmak ve kontrol altına alabilme becerisine sahip olmaktır. Süperego, id ve ego dengesini sarsan temel etken gölgedir. Kişi vahşi davranışları ve istekleri sonucunda bu dengeyi sarsmaktadır. Personanın toplumsal bütünü sağlama görevi gölge için de geçerlidir. Gölgenin kontrol edilememesi sonucunda da toplumsal bütünlük bozulur. “Jung, “gölge, ego, kişiliğin tümünü tehdit eden ahlaksal bir sorundur” der (Fordham, 2019: 67). “Bireyin yolculuğa çıkışında temel merkez kendi gölgesi ile mücadelesidir. Gölgesi tarafından ele geçirilen bir insan daima kendi ışığını keser ve kendi tuzağına düşer. Gölgenin dost mu düşman mı olacağı bize bağılıdır” (Jung, 2020: 169). Nihai ödüle ulaşmak isteyen birey, gölgesini kabul ederek dost olmayı seçer. Fark edilen kötücül unsurların fark edilmesi ve benimsemesi, birey olma sürecinin ilk adımını meydana getirmektedir.

Anonim anlatılarında yer alan gölge arketipi: cadı, dev, üvey anne-baba, kardeş, vezir ve padişah üzerinden okuyucuya aktarılır. Kahraman, gölge arketiplerine karşı olumlu bir güç sergileyerek kendi benliğini oluşturmaya çalışmaktadır. Anlatılarda var olan kötücül karakterler ruhsal olarak: öfke, yalan, şiddet, ihanet, hırs, kibir ve açgözlülük gibi birçok gölgeyi bünyesinde barındırır. Var olan tüm bu kötücül etmenler kahramanın gireceği sınavlar yolunda karşısına çıkacak olan engellerdir. Gölgeye karşı direnen kahraman, öz benliğini oluşturur.

2. Erganî Örnekleminde Halk Şiirinde Gölge Arketipi Unsurlarının Tespiti

2.1. Bir Gölge Unsur Olarak Vefasızlık

Oldu Gitti

Ela gözlerimi Ceyhun eyledim
Akıttı gözyaşım çay oldu gitti
Bir cevher atmışım çaylar taşına
Kıymet bilmez dere pay oldu gitti

Başıma geleni sormayın bari
Felek ters çevirdi çarkı çemberi
Yedi yıl bekledim o nazlı yâri
Gözümün önünde toy oldu gitti

Memet der ki kadir bilmez çok imiş
Yalan tezgâhında halı dokumuş
Meğer muhannette vefa yok imiş
Zalim bizden uzak el oldu gitti (Altınkaynak, 2015: 51).

Kolektif bilinçdışının unsuru olan gölge arketipi, kahramanın kendini gerçekleştirme sürecinde yüzleştiği engeller bütünüdür. Gölge, içsel bir unsur olabileceği gibi aynı zamanda dış etkenlerden gelen güçlükleri de kapsar. Benlik bütünlüğünde yer alan tüm kötücül unsurlar bireyin bilinçdışında gizlenmektedir. Gölgesini tanıyan birey, karşıt bir güç ile mücadeleye çağrı yaparak bu durumu kabullenir. Var olma serüveninde iyi ve kötü arası bir çatışma söz konusu olduğu gibi ele alınan bu süreç âşıkların şiirlerinde de işlenen bir tema olarak karşımıza çıkmaktadır.

Erganî'nin kaleme aldığı "Oldu Gitti" şiirinin alt metni vefadır. Vefa unsuru okuyucuya alenen verilmemiş, metaforik bağlamda kelimelerin içerisine gizlenmiştir. Şairin anlatımında yalan, vefaya göre üstün gelmiş ve gölgenin üstünlüğü ele alınmıştır. Jung teorisine göre gölge, şiirde dışsal bir faktör olarak işlenmiştir. "Gölge bazı yönlerden bireyin kişisel yaşamının dışındaki bir kaynaktan gelen kolektif faktörleri de içerebilir" (Jung, 2020: 164). Kolektif birikim dahilinde gölgesini özümseyemeyen insanoğlu, taşıdığı kötücül unsurları çevreye yansıtmaktadır. Dizelerde görülen çatışma, dönemin değer yargılarına da ışık tutmaktadır. Dizelerden hareketle insanlığın yalan ve hilenin sonucunda doğru yoldan şaşarak sınav yolunu hatalar doğrultusunda geçirdiği söylenebilmektedir. Erganî, vefa duygusunun noksanlığından yakınlıkla gölgenin üstün geldiğine dikkat çekmektedir. Vefâ, kalıcılığın ortak unsuru olmakla birlikte karşıt terimler ile bir arada kullanılmıştır. Ozan, şiirinde "zalim" kavramı üzerinden bir hayal kırıklığını aktarmış, dönemin yalan tezgahı ile sürdürüğüne vurgu yapmıştır. Yalan ile bütünleşerek bilincin uyanışını reddeden bir milletin kalıcılığı sağlaması da ancak gölgenin özümsemesi ile mümkündür. Dizelerde bireyin vefasızlığından yakınılması döneme ait bir yakarışı temsil etmektedir. Geçmişten günümüze aktarılacak insanlığın benliğinde bulunan kötücül etmenlerin halka yansımaları oluşturmada etken olan âşıklar, gölgenin insanlığı ele geçirmesinden şüphe duymaktadır. Erganî'nin şiiri kaleme almasındaki bir diğer etmenin halka çağrı olduğu da söylenebilmektedir. Suretin etkisi ile sevgilinin güzelliğine kapılan âşıklar, çağa ayak uyduramamakta ve bilincin uyanışını geciktirmektedir. Âşık, metaforik terimler neticesinde halkı bilinçlendirmeyi arzularken aynı zamanda karşıt güçlere de sitem etmektedir.

Zaman

Her geçen günlerim düşer yâdına
Mahlede bir çocuk gördüğün zaman
Kendimi yeniden çocuk bilirim
Anamı babamı sorduğum zaman

Zayıfladım şüphelendim tenimden
Eşim dostum hep çekildi yanımdan
Öz özüme usanmışım canımdan
Bastonuma sağ yanım verdiğim zaman

Tatlı sular zehir oldu yuduma
Koca Memet derler daha adıma
Her geçen günlerim düşer yâdına
Hem yürüyüp hem de durduğum zaman (Altınkaynak, 2015: 81).

Âşıklık geleneğinde ozanların sıklıkla işlediği bir tema ise zaman kavramıdır. Dönemin beklentilerini, yaşayış şeklini, coğrafi özelliklerini şiirlerinde ele alan âşıklar, geçmiş değer yargıları ile geleceğe dair istekleri bütünleştirmektedir. Zaman kavramının âşıklar tarafından işlenmesindeki asıl etken, her çağın getirilerinin farklı oluşundan da kaynaklanabilmektedir. Coğrafi şekillerin değişimi, dönem içi yaşanan sosyal çatışmalar, ekonomik krizler âşkın şiirlerine konu olmaktadır. Zaman, dönemin yaşantısına ışık tutabileceği gibi, aynı zamanda bireylerin hislerini de konu almaktadır. Hakikat yolunda maddi ve manevi aşkın temellerini inşa etmeye çalışan âşıklar, halkı gözlemlemekte ve şiirlerinde çeşitli semboller ve imgeler dahilinde dizelerine işlemektedir. Okuyucu, âşık tarzı şiirleri okurken hem halkı tanıyabilmekte aynı zamanda bireye ait duyguları da çözümleyebilmektedir.

Zaman kavramını gölge ile bütünleştiren âşık, benliğin geçici olmasına dikkat çekmektedir. Suretin güzelliğinin geçici olduğundan yakınlıkla asıl hakikatin mana olduğunu dile getirmektedir. Maddiyatın küçük bir getiri olduğunu özümseyen bireyler maneviyatın mirasını kabullenmektedir. Bu süreç surete aldanan, gölgenin tesiri altında kalarak birey olma bilincini kaybeden insanoğlu için ise geç olmaktadır. Âşık, dizelerinde halka çağrı yaparak bilimin ve asıl gerçeğin manayı kavrayanlara has olduğunu savunmakta, suretin ise geçici bir hayal olduğunu düşündürmektedir. Her dönem şairi, ait olduğu değer yargılarından ve halk anlatılarından beslenmekte ve ortak temaları eserlerine işlemektedir. Erganî'nin "suret" kavramına dikkat çekmesindeki neden ise geçici güzelliğe olan aldanışın her dönemde karşımıza çıkan gölge unsuru olmasından kaynaklıdır. Somutlaştırılan değerlere olan bağlılığın arka planda kalmasına dikkat çekmeyi arzulayan yazarın asıl isteği değerlerin tinsel olanda saklı olması ve bu değerlerin ortaya çıkarılmasıdır. Ruhun özgürleşebilmesi ve doğru düşünebilmesi adına gölge ile savaşın bu değerlerin özümsemesi ile kazanabileceği de bir diğer etmen olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şiirde gölgenin bileşenleri, gece ve gündüz üzerinden okuyucuya sunulmuştur. Bireyin sahip olduğu kötücül etmenler, hayat boyu mücadele edilmesi gereken bir güçtür. Mücadele edilemeyen güçler, bilincin uyanışına engeldir. "Gölge, insandaki psikolojik yapılanmanın daima inkâr edilen, bastırılan ve gözlerden sakınılan yönünü temsil eder" (Meier, 2022: 54). Hayat, kahramanın engellerle karşılaştığı, erginlenme serüvenini yaşadığı ve nihai ödülü kazandığı bir yolculuk olarak sıralanabilir. Yapılan bu yolculuk daima yenilenir ve kişi yaşamı boyunca yeni serüvenlere adım atar. Her macera, erginlenmeye dair yeni bir adımdır.

Yukarıda verilen şiirde âşık, geçen zamana değinmiştir. Anın geri gelmemesine karşı yakarış içerisine girmiştir. Vücudunda oluşan değişimler sonucunda kendisini tanıyamamıştır. Metinde yer alan açar ibare ise "öz"dür. Birey özüne karşı güvensizlik duymaktadır. Zayıflayan bedeni onun için sergilediği gücün de yitirilmesidir. Çevreye karşı göstermiş olduğu direncin zayıflaması ile kendisine saygı duyulmayacağı alt metin üzerinden verilmiştir. Kendisine karşı hürmet edilmeyeceğinden ve güveneceği bir gücünün olmamasından şikâyetçi olan ozan, bu duygularını bedeni üzerinden okuyucuya sunmuştur. Asıl olan bedeninde yer alan izler değil, hayata karşı gösterdiği direncin eksilme korkusudur. Fiziksel çöküşü beraberinde ruhsal bunalımı da getirmiştir. Gücünün gün geçtikçe eksilmesi, çevresinde gördüğü değerlerin eksilmesidir. Bu sebeple âşık, verilen kelimeler üzerinden üstünlüğünü kaybettiğine dair göndermeler

yapmıştır. İktidarına gelecek olan zarara karşı kendisini henüz hazır hissetmediğine dair şüphelerini dile getirmiştir.

Bu Sene

Sevdiğim muhannet vefasız çıktı
Saçlarıma ak düşürdü bu sene
Akıttı gözyaşım Ceyhun eyledi
Yüreğime dağ düşürdü bu sene

Seni sevdiğime olmuşum pişman
Aradım derdime yok imiş derman
Kendi dost göründü kalbi de düşman
Aldatıp da sağ düşürdü bu sene

Memet der bahçemin barı döküldü
Elması ayvası narı döküldü
Temmuz'da Şubat'ın karı döküldü
Düz ovama çığ düşürdün bu sene (Altınkaynak, 2015: 49).

Şair, yukarıda incelediğimiz şiirinde sevgilinin vefasızlığından duyduğu şikâyeti okuyucuya aktarmaktadır. Sevgilinin âşığa karşı gösterdiği eylemler, saçlarının beyazlamasına neden olmuştur. Şiirde yer alan ak sembolü, yaşlılığın belirtisi olmamakla birlikte sevgiliye karşı kırgınlıkları temsil etmektedir. Ağaran saçlar, şiirde deneyim ve yaşanmışlığın metaforik bağlamda okuyucuya sunulmasını teşkil eder. Saçların beyazlaması yalnızca deneyim değil aynı zamanda suretin geçiciliği ile de ilişkilendirilebilen bir eylemdir. İnsanoğlu doğar, büyür ve tekrar toprağa döner. Bu bağlamda hayat sınavlarını doğru bir şekilde tamamlayan insanoğlu, hakikat yolunda ilerleyen bir bireyi simgeler. Beyaz, saflığın ve temizliğin simgesidir. Şiirde beyaz rengin sevgili ile ele alınması karşıt güçlerin bir bütünü simgelediğinin de göstergesidir. Jung'a göre her beyaz siyahı, her siyah ise beyazı bünyesinde barındırmaktadır. Bu bağlamda iyilik, kötülük ile bir bütün halinde karşımıza çıkar. Salt iyilik ve salt kötülük diye bir kavramdan ziyade bütünlük görülmektedir. Yin-yang felsefesine göre de her iyiliğin içinde bir kötülük, her kötülüğün içerisinde de bir iyilik bulunur. Birey olmanın asıl noktası iyi ve kötücül unsurları ayırabilecek düşünceye sahip olmasıdır.

Karşıt güçlerin bütünü gölge arketipi, sevgilinin vefasızlığı üzerinden sunulmuştur. Âşık, görmüş olduğu vefasızlık duygularına karşı ruhsal bir çöküş sergilemiş lakin bu çöküşü fiziksel değişimlerine bağlamıştır. Saçlarının beyazlamasının yanı sıra saflığın simgesi olan su üzerinden gözyaşı aktarılmıştır. Verilen mısralar sevginin vefasızlığa dönüşümünü konu edinmiştir. Gölge "Bu Sene" şiirinde bireyin içsel bir sancısından ziyade dışsal bir güç olarak incelenmiştir. "Dışarıdan gelen acı bir deneyim, bazen yararlı olabilir; örneğin, dürtüleri ve içtepileri karartmaktan vazgeçmesi için kişinin kafasına deyim yerindeyse, tuğla düşmesi gereklidir" (Jung, 2020: 169). Hakikatin özümsemesinde, bireyin hatalarını kavrayarak asıl manaya ulaşabilmesinde de acı bir deneyim esastır. Âşık, sevgilinin kendisine zarar verdiğini fark ederek onun vefasız olduğuna kanaat getirmiş ve bu uyanış sonucunda uğradığı değişimleri dizelerinde belirtmiştir. Karşıt duygular, kahramanın uyanışına olanak sağlamıştır. İkinci mısradaki yer alan "bu sene" ifadesinden sevgilinin duygularının zamanla değiştiği çıkarılmaktadır. Varoluş serüveninde birey iyi veya kötü eylemlere tanıklık etmekte ve bu olaylar neticesinde hayatına yön çizmektedir. Gözyaşları ile Ceyhun nehri arasında bağ kuran ozan, duyduğu acıların büyüklüğünü benzetmelerle okuyucuya aktarmıştır.

Âşık, dişil bir güç olarak nitelendirilen toprak ve bahçe ile de sevgili arasında ilişki kurmaktadır. Bahçe, bolluk ve bereketin simgesi iken sevgilinin gidişi bağına, bahçesine gölge düşürmüştür. Sevgiliyi hayatının bereketi olarak okuyucuya aktarmayı amaçlayan ozan, acısını bolluk sembolü olan meyveler neticesinde okuyucuya aktarmıştır. Nar ve elma bereketi simgeleyen dünya nimetlerinden sayılmaktadır. Nar "güneşle ilişkili bir bereket (rahim) ve yaşam kanı simgesidir" (Wilkinson, 2021: 99). Ozanın şiirinde narının döküldüğüne atıfta bulunulması, hayatından kanının canının gittiğine de bir vurgu niteliğindedir. Elma ise "Avrupa'da aşk, bereket, gençlik ve ölümsüzlük simgesidir" (Wilkinson, 2021, 98). Gençliği sembolize eden elma da sevgilinin gidişi ile birlikte âşığın saçlarına aklar düşmesi ile ilişkilendirilebilir. Sevgilinin dişil bir güç

olması ile gidişi âşığın hayatında değişikliklere neden olmuş, zorluklarla mücadele dönemine, erginlenme sürecinin devamlılığına zemin hazırlamıştır.

Gel de Gör

Ay hayıf vefasız dünyaya kaldık
Emeklerim boşa gitti gel de gör
Elli yıl boyunca gülmedi yüzüm
Ela gözüm yaşı döndü gel de gör

Yâr senin hasretin burnumda tüter
Yanarım ben sana Kerem'den beter
Köyüm viran oldu baykuşlar öter
Bahar yazım kışa döndü gel de gör

Felekten biraz gün çalarım dedim
Seninle beraber kalırım dedim
Memet aradığım bulurum dedim
Hayallerim düşe döndü gel de gör (Altınkaynak, 2015: 48).

Kültürel belleğin muhafaza edilmesi ve gelecek kuşaklara aktarımında Erganî de sözcü olmuştur. Süregeldiği dönemde yer alan sosyal olguların çevre dahilinde işlenmesi halkın sözcüsü olmalarında etkindir. Kolektif mirasın ilk yapı taşlarının arketip olduğunu saptayan Jung, birleştirici bir gücün anima ve animus olduğuna dikkat çekmektedir. Âşıklık geleneğini sürdüren ozanlar, varoluş serüveninde kendilerine bir eş ararlar. Sazı ile özdeşleştirdiği şiirlerinde sevgiliye seslenerek doğanın güzelliklerini dişil unsurlar ile bağdaştırmaktadırlar. Şiirlerinde sıklıkla zaman temasını işleyerek tabiatın güzelliklerine değinen âşıklar, yozlaşmış tiplere ve zamanın getirilerinin yok sayılmasından yakınmaktadır.

Maddiyattan ziyade maneviyatın getirdiği değerleri özümseyen ve bu değerlerin kolektif bir sürece yansımaya vesile olan âşıklar, sevgiliden vefa beklemektedir. Erganî'nin şiirinde vefa temasını ele alışı, döneme yapılan bir eleştiriyi de simgelemektedir. Kültürel bir süreçte iz bırakma arzusu, maneviyata olan sevgi isteği şiirlerde metaforik bağlamlarda okuyucuya sunulmakta ve çözümlenmesi istenmektedir. Şairin yüzünün gülmemesi salt sevgiliye ait bir sebep sayılamayacağı gibi dönemde yer alan gölge unsurları ile de ilişkilendirilebilir. İnsanoğlunun var olduğu çevreye ayak uyduramaması, çağın getirilerini özümseyememesi ve dönemden geri kalışı gelişime engel bir durumdur. Gelişimin reddi ve bilincin geç uyanışı çağın ilerlemesine de gölge oluşturmaktadır. Ozan, çevreye karşı bir yakarıta bulunmakla beraber anlaşılmamasından, vefa görmemesinden şikâyet etmektedir.

"Gel de Gör" şiirinde incelenen vefa konusu bir başka bağlamda dünya ile özdeşleştirilmiştir. Dünya kişileştirilerek metaforik bağlamda vefasız bir insan olarak düşünülmüştür. Âşık, vefayı yukarıda incelenen her bir şiirinde farklı bir öge üzerine konumlandırmıştır. "Gel de Gör" şiirinde şikâyet edilen vefasızlık unsuru dünyaya ithaf edilmiştir. Âşık, dünyaya karşı oluşan kırılganlığını onu suçlayarak işlemiştir. Dünyaya karşı emek sarf ettiğini belirten ozan, yıllarca göstermiş olduğu çabanın bir karşılığı olmamasından yakınmaktadır. Şiirinde vefasızlığı dünya üzerinden vurgulayan âşık; dünyayı haksız görmüş, emeklerinin karşılığını vermeyen biri olarak nitelendirerek okuyucuya sunmuştur. Yıllarca dünyadan vefa beklese dahi olumlu bir tepki alamadığını dizelerine yansıtan şair, ruhsal çöküşünü aktarmıştır. "Gölge, şairin alıştığı bir durum haline gelmiştir. O aslında, durumun gereğine göre, bazen boyun eğerek bazen direnerek, bazen de severek birlikte yaşamak ve geçinmek zorunda olduğumuz herhangi bir insan gibidir" (Jung, 2020: 169). Bu bağlamda dünyaya karşı umudunu yitiren Erganî, dünyayı yaşanacak, vefa duyulan bir kavram olarak nitelendirememiş ve oluşan durumdan duyduğu rahatsızlığı betimlemiştir.

3. Gölgenin Diğer Bir Yansıması Olarak “Cehalet”

Bilemezsın

İlimsiz hak kapısını
Açsanda aç bilmezsın
Bir çift kanat taksan bile
Uçsanda uça bilmezsın

Âlim söylemez karışık
Nasihatle söyler âşık
Cahilin üstüne ışıık
Saçsanda saç bilmezsın

Memet çok gitme derinden
Sözünü söyle yerinden
Ey kötüyü birbirinden
Seçsende seç bilmezsın (Altınkaynak, 2015: 4).

Âşık Erganî'nin “Bilemezsın” şiirinde ele alınan açar ibare ilimdir. Cahillik terimi üzerinden toplumun uyanışına atıfta bulunan âşık, milli bir mirasın üreticisi olmada bilimin rolüne değinmektedir. Kültürel aktarımın sağlanamaması ve hakikatin fark edilememesi dahilinde insanoğlu, gölgenin tesirine sürüklenmektedir. İlim ise bir toplumun gelişim sürecinde birincil faktörlerden biridir. “Karışık” sözcüğü üzerinden cehalete, kapalı bir bilince hiçbir etkenin yarar sağlayamayacağı aktarılmıştır. Erganî, şiirinde bilginin yokluğu sonucunda bireyin cehalet ile karşı karşıya kalacağını, bu duruma herhangi bir çözüm getiremeyeceğini okuyucuya öğütlemeyi amaçlamaktadır. Âşıkların aktardığı her şiirde, gizli bir nasihatten ziyade açıkça ışığın, aydınlık ilim kapılarının getirisi olduğu vurgulanmaktadır. Bilgiye kapalı olan bir bilincin cehaleti ile övünmesi söz konusu değildir. İlim ve irfan kapılarını reddeden, suretin peşinden giden birey; hakikat kapılarını kabullenmemektedir. Gölge ve ışık sembolleri üzerinden cehaletin karanlığı vurgulanmıştır. Bilgiye kapalı olan bir bilincin, cehaleti ile övünmesi söz konusu değildir. Öğrenmeye açık bir zihin, gölgesi ile savaşılarak kendini gerçekleştirme sürecini yaşamaktadır. İlim ve ilim merkezli açılacak kapılar, kişinin nihai ödülü niteliğindedir.

Her dönem şairleri atalarından beslenerek milli mirasa iz bırakmaktadır. Mirasın öncü konularından bir diğeri ise halka eğitimi ve gelişimi aşlamak adına ilimdir. İlim, çoğu âşığın şiirlerinde işlediği bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünyadaki haksızlık ve eşitsizliklere boyun eğmenin karşıt bir gücü olan ilim ışığı, çoğu engellerin aşılmasında yüce bir sığınaktır. Yeniliği, ilim ve irfanı reddeden bir toplum, cehaleti kibir ile birleştirmektedir. Bilgi, bireyin uyanış serüveninde manevi değerler arasında gösterilmektedir. Mana ve hakikat arayışında olmayan toplum, böbürlenerek haksız bir iktidarı kabullenmeyi seçmektedir. Özünü bilen ve hakikat yolunda ilerleyen kimseler ise yalanlarla süslenen suretin varlığını kabullenmeyerek mananın özünü kavramayı amaçlamaktadır.

Deremezsin

Her gönül bahçe gülünü
Derem deme deremezsin
Vakti gelmeden murada
Erem deme eremezsin

Kamil konuşur hoş lisan
Âlim olamaz her insan
Hak vermediği cana can
Verem deme veremezsin

Kafasızdan çıkmaz mana
Dokunur arif olana
Cahil kafasından bina
Kuram deme kuramazsın

Her işin ehlini ara
Âlemi gez sora sora
Mimarın yoksa minare
Örem deme öremezsın

Senden öncekiler hani
Devreyledi Süleyman'ı
Dünya ile Memet Erganî
Duram deme duramazsın (Altınkaynak, 2015: 14-15).

Cahilliğin izinde ilerleyen, gölgenin peşinden giden ve erginlenme sürecini tamamlayamamış bireyler, toplumda geri kalan kesimi sembolize etmektedir. Erganî, kaleme aldığı şiirinde cahil kimselerin hayatın suretine aldandığına ve bu surete hapsoldüklerine değinmiştir. “Mana” kavramı üzerinden ilme kapalı olan kesim aktarılmıştır. Yaşamın eğlencesine ve anına hapsolan bilgiye kapalı olan bu grup, hakikati göremez. Arif kimseler için ise suretin ardında yatan mana, hayatın amacıdır. Aydın kimseler bilginin ışığında, mana merkezli ilerlemeyi görev edinirken, cahil kesim suretin etkisinde kalmıştır. Suretin ardındaki manayı görmek ise ancak düşünen bir bireyin vazifesi haline gelmiştir. İlim kapısını kapayan, bilgiye açık olmayan bir bilince ancak kendisi yardım edebilir. Bu bağlamda suretin ardında gizlenen manayı görebilmek, erginlenme aşamasını başarı ile tamamlayan bireyin nihai ödülü niteliğindedir. Surete bağlanan; manayı kavramayı görev edinmemiş, cehaletin karanlığı ile kendi gölgesine hapsolan bireyler ise hakikate daima uzak kalmaktadır. “Özgürlük, suretlerin ötesindeki manayı kavrayıp hakikat makamına ulaşmaktır. Çünkü mana özgürleştirir” (Kalın, 2017: 7). Bu nedenle bu tür insanlar kendi gerçeği görmeyi reddederek özgürlüklerine kilit vurmaya vazife edinmektedir.

Âşık, her işin ehli tarafından yapılması gerektiğinde dem vurarak kibrin gölgenin unsuru olduğuna atıfta bulunmaktadır. Cehaletin gölgesinde böbürlenmiş bireyler, ön plana çıkma arzusu ile çoğu işin sekteye uğramasına sebep olmakta ve nihai ödüle ulaşma yolculuğunu geciktirmektedir. İnsanoğlu özellikleri ve yetenekleri bağlamında özdeşlerinden ayrılmaktadır. Her birey, özü ile bir bütündür. Kusurları ve yetenekleri ile canlılar, çevrenin tesiri ile şekillenmektedir. Erganî'nin şiirinde ele aldığı mimar ve minare kavramları, işin ustası tarafından yapılması gerektiğini vurgularken âşık geleneğine de bir çağrıyı oluşturmaktadır. Çıraklar, ustalarını izleyerek eğitim sürecini tamamlar ve bu süreçte ustasının direktiflerine uygun hareket etmektedir. Böbürlenerek, kibir gösteren çıraklar, ustalarını geçmenin aksine boşa uğraş içerisine girmiş olmakta ve eylemlerin içerisine haset veyahut kıskançlık karıştırmaktadır. Haset ve kıskançlık gibi duygular da dünyanın cehalete sürüklenmesinde, bireyin hakikati kavrayışında önüne düşen, sınavlar yolunu oluşturan gölge terimleridir. Birey bu gölgeler ile mücadele halinde olarak hakikat yolunda geçireceği sınavlar ile yüzleşmelidir.

Şairin son kıtada ele aldığı terimler ise zamanın geçiciliğine vurgu niteliğindedir. Hiçbir taht veya hiçbir yönetici yerinde kalıcı değildir. Zaman, durağan olmamakla birlikte daima yeniliklere açıktır. Bu süreç

içerisinde çeşitli sınavlar yolu ve erginlenme süreçleri yaşanabileceği gibi insanoğlu da bu bağlamda kalıcı olmamaktadır. Bireyin bu bağlamda kendisini büyük görmesi ve yaşatlarını, küçük veya büyüklerini ezmesi doğru bir davranış olmamaktadır. Her birey, özgün yetenekleri ile özeldir. Sahip olunan yetenekler, suretin güzelliği ise zaman kavramının yanında geçici bir unsur olarak yer almaktadır.

Cehalet

Konuşan da şer dökülür dilinden
Korkarım ki hemen kokar cehalet
Parmak giremez yere uzatır dilin
Burun girmez yere sokar cehalet

Babaya anaya yok ki sayısı
Yüzünde yok abur ile hayası
Aslı çürük bozuk ise mayası
Kirletir etrafı akar cehalet

Acımasız gider bozar yuvayı
Çalar çırpır aklı gezer havayı
Mahkemede kayıp eder davayı
Sinop cezaevinden bakar cehalet

Ecel gömleğini zamansız giyer
Nerde sahtelik var hemen o duyar
Eve bomba koyar bankayı yıkar
Her işin altından çıkar cehalet

Bir iyilik bilmez kötülük işi
Çok memleket yıkar cehalet kişi
Kendi aklı sıra olur anarşi
Milleti ateşe yakar cehalet

Bu sözlerim cahillere nasihat
İlmin sonu yoktur yıldız el at
Yeter anlayana Çıldır Memet
Sözünü ağzına tıkar cehalet (Altınkaynak, 2015: 58).

Âşık, incelediğimiz şiirinde ilim ve irfan sahibi bireylerin sahip olduğu bilgeliğin sözlerinden döküleceğine dair atıflar yapmıştır. Kendi gölgesi olan cehalet ile yüzleşme yolculuğunda başarısız olan cahil kimseler ise manayı kavrama serüveninde oldukça uzak kalmıştır. Suretin ihtişamına aldanan bireyler, nereden ne konuşacağını bilmediği gibi her konu hakkında söz sahibi olmayı arzulamaktadır. Bilgilerini inşa eden bir birey ile bilgi kapılarını kapayan bir kimsenin farkı, konuşma üslubundan da belli olmaktadır. Cahil kişiler, bir vakayı derinlemesine düşünmekten ziyade kendi cehaletini başkalarına da aksettirirler.

Egonun dengesini kaybetmesi sonucunda kendi istek ve arzularını, görüşlerini karşı tarafa yansıtan kişiler, bilginin ışığı ile zaman zaman yok olmaya sürüklenmiştir. Cehaletin kokusu, bilgisizliğin gölgesi bir sözden dahi anlaşılabilir. Ozanın yakındığı durum ise cahil kimselerin, karanlığını başkalarına bulaştırabilmek adına düşünmeden konuşmalarıdır. Şiirde şikâyet edilen asıl husus, ilim kapılarını kapayan bireylerin bilgisizliklerini kabullenmeyerek her olayı yorumlamaya çalışmalarıdır. Kendi gölgesi ile mücadele edemeyen, cehaleti ile yüzleşemeyen bireyler ile ilim ışığına sahip olan bireylerin tezat görüşleri karşı karşıya gelmektedir. Ergani ise bu durumdan yakınmaktadır.

Dokunur

Cahil toplumda sarma yaramı
Cahilin her sözü bana dokunur
Kuru laf helvası hayal pilavı
Yarı menzil koyar cana dokunur

Kendini beğenip haddin aşanlar
Kaynağı yok boş kafadan coşanlar
Hindi gibi ılık ile şişenler
Ali gibi kahramana dokunur

Cahilin kâmile öğüt vermesi
Haksızın haklıya sual sorması
Tilkinin aslana tuzak kurması
Vicdan olan her insana dokunur

İki dostun arasına girenler
Oğlan ile kız arası bozanlar
Manasız mantıksız şiir yazarlar
Memet gibi her ozana dokunur (Altınkaynak, 2015: 58).

Erganî, kaleme almış olduğu şiirlerinde cehaletin gölgesi ile savaşıyan arif kimselerin tezatlığına değinmiştir. Cahil kişilerin kendi gölgesi ile yüzleşme tenezzülünde dahi bulunmadığını vurgulayarak var olan cehaleti aydın kimselerin üzerine de sıçratmaya çalıştıklarını kaleme almıştır. Bilgin ve aydın görüşlü kimselere göre kendi gölgesine hapsolan bu kimselerin sözleri değersiz olmakla birlikte onların görüşleri suretin tesiri altında kalmıştır. Yaşamın ihtişamına kapılan cahil bireyler, gerçekliğe oldukça uzaktır. Erginlenme sürecindeki zorluklara göğüs geren bir kahraman için nihai ödül kaçınılmazdır. Bu bağlamda arif olan bir kimse cahil bir kimsenin sözü ile hareket etmez. Cehaleti bilincine yer edinmiş bireyler ise bu durumu dahi göz önüne bulundurmayarak bilim ışığında yol kateden bireylere öğüt vermeyi bir görev haline getirmiştir. Cahil bireylerin göstermiş olduğu bu tutum, şiirde tilki ve aslan üzerinden aktarılmaktadır. Tilki, kurnazlığı ile insanlara tuzak kuran cahil bireyleri temsil ederken; aslan, otoriteyi simgelemektedir. Tilkinin kurnazlığında temel etken ise güçlü koku alma duyusu sonucunda avlanmaya kolaylık sağlaması olmaktadır. Aslan ise çoğunlukla masal ve fabllarda karşımıza çıkarak yeniden doğuşun simgesi olan ormanın kralı rolünü üstlenmektedir. “Bütün büyük kediler vahşi avcılardır, bu nedenle onlardan korkulur ve saygı gösterilir” (Wilkinson, 2019: 57). Erganî, tilkinin aslana tuzak kurduğu vakayı ele aldığı dizesinde ikiyüzlülüğün ve cehaletin ilme karşı koyamayacağını aktarmaktadır. Kurnazlığın izi ve cehaletin gölgesinde, ilim daima parlar. Haksız bir kişinin düşünmeden haklı bir kişiyi yargılaması, cahilin bilgine hesap sorması ilim kapılarının kapalı olduğunun göstergesi olmaktadır. Hindiye yapılan teşbih sonucu ılık ile şişme örneği, böbürlenlen insanoğlunun metaforik bağlamda okuyucuya sunulmasıdır. Topluma faydalı olmayan ve yalnızca kendisini överek yükselmeyi arzulayan bireyler, ilim kapılarını reddeder. Reddedilen kapılar çağın gelişimine gölge düşürmektedir. Unutulmamalıdır ki “Türk toplumu sosyal anlamda yardımlaşmayı seven, darda kalana yardım eden bir toplumdur. Bu ülkü davranışın da bir ödülü olduğuna inanılır” (Ergöz ve Doğan, 2020: 38).

Şairin ikinci kıtada yer verdiği “Kendini beğenip haddin aşanlar, Kaynağı yok boş kafadan coşanlar” ifadesi ayrıca açılmanması gereken diğer bir gölge arketipi unsurudur. Adler’in ifade ettiği gibi “Kendini beğenmişlik, başka hiçbir olumsuz özellikte görülmedik şekilde insanı özgür gelişiminden alıkoyacak gücü gösterir; çünkü kendini beğenmiş kişi herhangi bir davranışta bulunurken, acaba işin sonunda kendisi için bir çıkar söz konusu mudur? diye düşünür hep.” şeklinde açıklamaktadır (Adler, 2010: 222). Sözü geçen ifadeler ozanın kendini beğenen insanların karakteristik özelliklerini işlediği şiiri ile örtüşmektedir. Nitekim Erganî’de kendini beğenmiş insanların çevresine faydasız ve bencil bireyler olduğunu vurgulamaktadır.

Kıskançlık, üstünlüğün ardında kalan aşağılık kompleksinin izlerini yansıtmaktadır. Bireyin kendini üstün gördüğü her bir husus, onun eksikliğini belirginleştirmiştir. Tatmin duygusunu içinde yaşayamamış kimseler daima bir nesneye yönelerek o nesnede kusur bulmaya çalışmıştır. “Dokunur” şiirinde ise

kıskançlığın izleri görülmektedir. Oğlan ve kız arasında giren nifak tohumu, ara bozucu kimseler tarafından gelen bir güç niteliğindedir. Dostların arasına girenler, özünde erginlenmemiş bireyleri kapsamaktadır. Bireyin çevresi kendi dürüstlüğü, güvenilirliği etrafında şekillenmiştir. Erganî, ele almış olduğu şiirinde kıskançlık ve güvenilirlik arası dengeyi dile getirmiştir. Kıskanç kişiler, kendi hayatlarında sahip olamadığı mutluluğu başkalarının hayatlarında aramıştır. Aramış oldukları mutluluk ise var olan düzeni bozmaya yöneliktir. Doyurulması güç olan bu sevgi isteği, gölge tarafından başka hayatlarda aranmıştır. Gölgeye sahip olan bireyler, güç yitimine sahip olmakla birlikte büyük bir sevgisizliği de bünyesinde barındırmaktadır.

4. Gölge Unsurların Diğer Bir Yansıması Olarak “Yalan ve Dedikodu”

Elin Sözüne

Dostum sana nasihatim
İnanma elin sözüne
Kayıp edip itimadın
İnanma elin sözüne

Komşular seni kandırır
Yalan söyler inandırır
Hayatını da söndürür
İnanma elin sözüne

Zehir olur tatlı aşın
Taşa değer ağır başı
Kan ağlar kirpiğin kaşın
İnanma elin sözüne

Memet dese haset olur
Kötü çirkin haşyet olur
Elde fitne fesat olur
İnanma elin sözüne (Altınkaynak, 2015: 16).

Gölge arketipi, kişinin bastırıldığı duyguları bünyesinde barındırmakla birlikte egonun bilinmez sırlarının dışavurumu olarak karşımıza çıkmaktadır. “Elin Sözüne” şiirinde kişinin itibarını lekeleyen, dürüstlüğüne gölge düşüren husus ise yalandır. Erganî, şiirinde yalanı karanlığın en derin çukuru olarak nitelendirmektedir. Yalanın izinde hareket eden, cehaletin gölgesinde kalan, ego dengesini kuramayan kesim, kendi benliğini oluşturamamış topluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hayatını yalan ve dedikodu etrafında şekillendiren kimseler, benliğinde var olan nifak tohumunu arif kimselere armağan etmeye çalışmakta ve onları da gölgenin derinliklerine çekmeyi dilemektedir. Elin sözüne inanarak bu yolda hareket eden kimseler için hayat, gölgelerin tesiri altında bir yolculuğa çıkmanın ilk adımını oluşturur. Bilim ışığında ilerleyen bir birey ise, başkalarının sözü ile harekete geçmeyerek, doğruyu ve yanlış ayırt etmektedir. Cehalete olan eleştiri, incelediğimiz bu şiirde “yalan” kavramı üzerinden verilmektedir. Cahil bireyler eylemlerini, doğada üstünlük göstergesi saysa dahi bu özellikler bireyin mahzeni niteliğindedir. Şiirde işlenen bu kesim, gölge ile savaşlarında başarılı olamamaktadır. Gölge yalnızca özüksendiği takdirde nihai ödüle ulaşan bir kapıyı aralamaktadır.

Nasihat

Dostum sana bir nasihat edeyim
Muhannetnen yola gitmeyesenki
İki düşün birde söyle sözünü
Çiğnemededen lokma yutmayasanki

Namert darda şeytan ile beraber
Mert dostun senin ile beraber
Namert başı bir kuruşla beraber
Mertleri namerde satmayasanki

Boş geçirme başa geçen zamanın
Hilekârlar şeytandı insanın
İster dostun olsun ister düşmanın
Arkasından hava atmayasanki

Hızlı giden menzil sürmez yorulur
Aç göz cimri fazla yiyip cırılır
Koltuğundan düşer hemen kırılır
Bir elde çift karpuz tutmayasanki

Çıldırılı Memet de kadere küser
Anlıyan adama şiirim eser
Uykuya verince kafanı keser
Şahmaran yanında yatmayasanki (Altınkaynak, 2015: 39).

Şeytan figürü, karanlığın ve belirsizliğin sembolü olarak görülmüştür. Karanlığı simgeleyen bu sembol, gölge arketipinin en temel bileşenlerindendir. Şeytan, kötücül ruhu yansıtmakla birlikte “Nasihat” şiirinde şeytanın yol arkadaşı namert olmaktadır. Yola çıkış aşamasında kahramanın yol göstericisi yoldaşı olarak nitelendirilmektedir. Yoldaşın gölge unsurlarını taşıyamaması, kahramanın sonsuz yolculuğunda ona desteğini oluşturmaktadır. Vefa duygusuna sahip olan bireylere karşın, gölgenin tesiri altında kalan namertler, açgözlülüğün, hilenin, yalan ve dedikodunun tesiri altında kalmakta ve yalnızca kendilerini üstün görmektedir. Hakikat yolculuğunda mert kimselerin yanında yer alan yoldaşlar iyiliğin ve doğruluğun sözcüsü konumundadır. Şeytanın izini süren gölgeler ise açgözlülüğün sınırları altında kalmıştır. “Açgözlülükse, özneyi sürekli uyaran ama doyurulması imkansız bir istektir, hem öznenin ihtiyacından hem de nesnenin verebileceğinden fazlasına yönelen bir istek” (Klein, 2018: 24). Bireyin daima fazlasını istemesi de çevresine yaydığı kötü enerji ile özdeşleşmektedir. Sevgi yetersizliği, iktidar hırsı, paylaşma duygusunun eksikliği de var olan bu gölgenin karanlığına güç katmaktadır. Bilgi arayışında olmayan, hayatın ihtişamına aldanan, toplumun karanlık kesimi zamanın kıymetini de iyi bilememektedir. Yukarıda incelediğimiz şiirde yer alan “zaman” kavramı alt metin olarak bir hazineyi simgeler. Zamanın geçici olduğu, her anın akıllıca kullanılması gerektiğine işaret eden yazar, hilekarların zamanı boşa geçirdiğine atıf yapmaktadır.

Âşık şiirinin son dizesinde yalan ve hile kavramları ile, karanlığın ve zehrin simgesi olan yılanı birleştirmektedir. Yılan, toprağın altında yaşaması ile sırlarla dolu bir âlemin sembolü olmaktadır. Şiirde yılanın kullanımı, gölge unsurlarını sembolize eden bir güç niteliğindedir. “Yılan tılsımlarında yılanın şehveti temsil eden kırmızı rengi sevmemesi, kutsal yerlerden uzak durması gibi durumlar bize şeytanla ittifakını hatırlatmaktadır” (Balıkcı, 2018: 61). Kutsal yerlerden uzak durması ile gölge unsurlarını bünyesinde barındıran yılan, kahramanı kötü eylemlere sürüklemektedir. Şiirde “şahmaran” ifadesinin kullanılması, gölgenin metaforik bağlamda okuyucuya sunulmasının izlerini yansıtmaktadır. Yılan, cennetten kovulma anlatılarında da Havva’nın aklını çelen gölge unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanoğlunun sınavlar yolunda erginlenme sürecine gölge düşüren bir faktör olarak karşımıza çıkan yılan sembolü, şeytan ile ilişkilendirilerek kötücül unsurların baş figürü olarak nitelendirilmektedir.

Sonuç

Halk edebiyatı anlatılarının tümünde atalara ait miraslar semboller ve arketipler aracılığı ile okuyucuya ve sonraki nesillere sunulmaktadır. Yüzyıllar içerisinde edinilen derin tecrübeler neticesinde milli bir şuurun tasarımı söz konusu olduğu gibi geçmiş mirasların geleceğe aktarımı da amaçlanmaktadır. Bahsi geçen bu süreçte sözlü geleneğin aktarıcısı, üreticisi ve geliştiricisi olan âşıklar; farklı kültürlerle özgü mirasları dizelerine yansıtmaktadır. Şiir tahlili ve analizlerinde karşımıza çıkan kolektif birikim yolculuğu Jung'un teorisi ile arketiplere göre çözümlenmiştir. Sembolik değerler bünyesine gizlenerek tarihi bir sürecin mimarını okuyucuya sunan âşıklar, dönemin yaşantısına da ışık tutarak halkı bilinçlendirmeyi amaçlamaktadır. İlim irfan yolculuğunda hakikati arama arzusuyla maddi ve manevi getirileri inceleyen ozanlar, halkı da bu hakikat yolculuğuna çağırmaktadır.

Şiirlerde incelenen gölge arketipleri, dönemin yaşamına da ses getirmekte ve bireyi yalnızca ben merkezli ele almak yerine yaşadığı çevre içerisinde toplumsal olgular ile bir bütün halinde ele almaktadır. Makalede ele alınan ontolojik serüvende kültürel birikimlerin oluşum süreci, ataların izinde toplumsal izlerin dışavurumunu sağlayan arketipler ile Ergani örneklemine incelenmiştir. İnceleme sonucunda şairin özellikle, cehalet, yalan ve dedikodu, vefasızlık gibi kötücül duygu durumlarından bahsettiği ve bu unsurları insanlığın karanlık tarafı olarak şiirlerinde işlediği görülmüştür. Şairin hayat tecrübesini yansıtan bu durum ayrıca içerisinde doğduğu gelenekten kaynaklanan atalar mirasını ve o mirasın içerisinde yer alan kolektif şuru da yansıtmaktadır. Bu nedenle şiirlerinde işlediği kötücül duygu durumları yani gölge unsurlar sadece şair için değil aynı zamanda Türk toplumunun kolektif birikimini de bünyesinde barındırmaktadır. Bahsi geçen unsurlar incelediğimiz şair aracılığı ile ataların sesini yüzyıllar ötesinden geleceğe taşımış ve uzak durulması gereken kötücül öğeleri okuyucusuna/dinleyicisine aktarmıştır.

Yazarın Beyanı

Araştırmacıların katkı oranı beyanı:

Etik Kurul Kararı: Etik Kurul iznine gerek yoktur.

Çatışma beyanı: Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Destek ve teşekkür: Çalışma herhangi bir destek almamıştır. Teşekkür edilecek bir kurum veya kişi bulunmamaktadır.

Kaynakça

- Abraham, K. (2017). *Rüyalar ve mitler*. Pinhan Yayıncılık.
- Adler, A. (2010). *İnsanı tanıma sanatı*. Say Yayınları.
- Altınkaynak, E. (2015). *Çıldırli Âşık Memet Oktay (Ergani): Hayatı, sanatı, eserleri*. Karadeniz Dergi Yayınları.
- Artun, E. (2016). *Türk halk edebiyatına giriş*. Karahan Kitabevi.
- Artun, E. (2018). *Âşıklık geleneği ve âşık edebiyatı*. Karahan Kitabevi.
- Atay, D. (2017). Joseph Campbell'ın monomit aşamaları bağlamında Dede Korkut'un Begil Oğlu Emre'nin Boyu Destanı. *Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 6(3), 2503–2521.
- Balıkçı, Ş. (2018). Şahmeran efsanesi ve yılan tılsımlarının psikanalitik açıdan değerlendirilmesi. *Uluslararası Folklor Akademi Dergisi*, 1(1), 53–64.
- Bars, M. E. (2020). Âşık kimdir? *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 3(4), 168–193.
- Campbell, J. (2017). *Kahramanın sonsuz yolculuğu* (S. Gürses, Çev.). İthaki Yayınları.
- Çetin, Ö. (2010). Jung psikolojisinde rüya. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2), 249–269.

- Durbilmez, B. (2016). *Âşık edebiyatı ve Taşpınarlı halk şairleri*. Akçağ Yayıncılık.
- Ergöz, R., & Doğan, O. (2020). Kültürel bellek mekânı ve millî kimlik yaratmada Pınarbaşı ağıtlarının işlevi. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, (47), 29–43.
- Fordham, F. (2019). *Jung psikolojisinin ana hatları* (A. Yalçın, Çev.). Say Yayıncılık.
- Freud, S. (2018). *Rüya psikolojisi* (B. N. Doğan, Çev.). Gece Kitaplığı.
- Fromm, E. (1995). *Sevme sanatı* (Y. Salman, Çev.). Payel Yayınları.
- Fromm, E. (2017). *Rüyalar, masallar, mitler* (A. Arıtan & K. H. Ökten, Çev.). Say Yayıncılık.
- Jung, C. G. (2006). *Analitik psikoloji* (E. Gürol, Çev.). Payel Yayınevi.
- Jung, C. G. (2020). *İnsan ve sembolleri* (H. M. İlgün, Çev.). Kabalcı Yayıncılık.
- Kalın, İ. (2017). Hoca Ahmed Yesevî hüküm ve hikmet. *Bilig Dergisi*, (80), 1–15.
- Klein, M. (2018). *Haset ve şükran* (O. Koçak & Y. Erten, Çev.). Metis Yayınları.
- Meier, C. A. (2022). *Jung, arketipler, rüyalar ve din* (S. Zaimoğlu, Çev.). Lejand Kitap.
- Oğuz, Ö. M. (Ed.). (2017). *Türk halk edebiyatı*. Grafiker Yayınları.
- Pearson, C. S. (2016). *İçimizdeki kahraman* (S. Ayanbaşı, Çev.). Akaşa Yayın.
- Sartre, J. P. (2011). *Edebiyat nedir?* (B. Onaran, Çev.). Can Yayınları.
- Şimşek, E. (2016). Âşıklık geleneği içerisinde Âşık Veysel'in yeri. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 4(9), 117–126.
- Ukay, M. (2015). *Jung psikolojisi*. Yason Yayınları.
- Wilkinson, K. (2021). *Semboller ve işaretler* (S. Toksoy, Çev.). Alfa Yayınları.

Lisans Bilgisi / Copyright	Bu çalışma, yazar(lar) tarafından üretilmiş olup, telif hakları yazar(lar)a aittir. Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır. This work is produced by the author(s) and the copyright belongs to the author(s). It is published under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) license as open access.
----------------------------	---

Hekimoğlu İsmail'in *Minyeli Abdullah* Romanında Dava Adamı Tipi

Samet HEKİMOĞLU¹

Öz: Hekimoğlu İsmail'in kaleme aldığı *Minyeli Abdullah* romanının ana konusu, toplumsal ve siyasî alanda İslamî yaşantının etkinliğine dair kurgulanan Minyeli Abdullah adlı karakterin İslam davası adına yapmış olduğu faaliyetlerdir. Romanda bir dava adamı tipi olarak anlatılan Minyeli Abdullah, söylem ve eylemleri ile İslamcı tipe örneklik teşkil etmektedir. Mekân olarak Mısır'da geçen romanda Mısır, toplumsal ve yönetsel olarak olumsuz şekilde tasvir edilir ve bu olumsuzluklara İslamî bir hayat tarzı önerilir. Minyeli Abdullah çoğu kez İslam inancının temel konularını çeşitli yerlerde farklı kişilere anlatarak onlara İslamî şuur aşılamaya çalışan bir kişilik olarak anlatılır. Eserde ortaya konulan dava, İslam davasıdır ve bu davada etkin rol oynayan Minyeli Abdullah ise bir dava adamıdır.

Anahtar Sözcükler: Hekimoğlu İsmail, Minyeli Abdullah, İslam, Dava.

The Man of Case Type in Hekimoğlu İsmail's Novel *Minyeli Abdullah*

Abstract: The main subject of the novel *Minyeli Abdullah*, written by Hekimoğlu İsmail, is the activities of the character Minyeli Abdullah, who is fictionalized regarding the effectiveness of Islamic life in the social and political arena, on behalf of the cause of Islam. Minyeli Abdullah, who is described as a man of cause in the novel, exemplifies the Islamist type with his discourse and actions. In the novel, which takes place in Egypt, Egypt is depicted negatively in terms of society and administration, and an Islamic lifestyle is suggested to counter these negativities. Minyeli Abdullah is often described as a person who tries to instill Islamic consciousness in different people by explaining the basic issues of Islamic belief in various places. The cause presented in the work is the cause of Islam, and Minyeli Abdullah, who plays an active role in this cause, is a man of cause.

Keywords: Hekimoğlu İsmail, Minyeli Abdullah, İslam, Cause.

1. Kavramsal Çerçeve

Osmanlı'nın son dönemlerinde devleti yıkılmaktan kurtarmak amacıyla birçok düşünce akımı ortaya çıkmıştır. Bu akımlar arasında bulunan İslamcılık akımı, önemli bir yere sahiptir. 19. ve 20. yüzyılda etkin olarak başlayan İslamcılık akımının amacı; akılcı metotlar kullanarak İslam dinini hayata hâkim kılmak, İslam dünyasını Batı sömürsünden, kötü yöneticilerden, esaretten, taklit ve hurafelerden kurtararak medenileştirmek, Müslümanları birleştirmek ve kalkındırmak için aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın, siyasî, fikrî ve ilmî çalışmalar yapmak ve bu yönde teklif ve çözümler sunmaktır. (Kara, 2011, s. 17).

İmparatorluğun sonlarında etkin bir akım olarak faaliyet gösteren İslamcılığın, Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte etkisi azalır ve sosyal, siyasal, sanatsal alanlarda etkin bir rol oynayamaz. Cumhuriyet dönemiyle birlikte duraklamaya giren İslamî düşüncenin yeniden filizlenmeye başlaması için 1950'leri beklemesi gerekecektir (Saritaş, 2024, s. 133). Cumhuriyet değerlerinin Batı kültür ve uygarlığına yönelmesi, ulus-devlet stratejisinin yürütülmesi, saltanatın kaldırılması, tekke ve zaviyelerin kapatılması, laik düzenden yana olunması gibi nedenler, Türkiye'de İslamî bir edebiyatın gelişmemesinin siyasal nedenleri olarak görülebilir (Demir, 2022, s. 966).

İslamcı söylemin etkin olmaya başladığı roman türü, 1970'li yıllardan itibaren Hekimoğlu İsmail, Şule Yüksel Şenler ve Ahmed Günbay Yıldız gibi kimi isimler tarafından sanatsal bir faaliyet olmaktan ziyade kitlelere İslam'ı anlatmak adına bir araç olarak görülmeye başlanır (Şentürk, 2023, s. 61). İslam'ın temel bir unsur olarak kullanıldığı bu romanlara hidayet romanları ismi verilir. Hidayet romanlarının temel özelliği, İslam'ın, modern çağın ahlâki dejenerasyonuna karşı tek çözüm olarak sunulduğu mesaj yüklü anlatılar olmalarıdır. Bu romanların olay örgüsü, İslâmî karakterlerle Batıcı modern karakterlerin mücadelesi üzerine kuruludur (Çayır, 2015, s. 9).

İslamî edebiyat yazarlarından biri olarak Hekimoğlu İsmail, hidayet romanlarına dair ilk örneği *Minyeli Abdullah* adlı eseriyle 1967 yılında vermiştir. Hekimoğlu İsmail bu romanda İslamî yaşantıyı modern yaşamın karşısında bir alternatif olarak kitlelere ulaştırmayı amaçlarken İslam'a dair düşüncelerini de roman kahramanı Abdullah'ın özelinde okuyucularına aktarmaktadır (Şentürk, 2023, s. 62). *Minyeli Abdullah* romanının girişinde romanla ilgili olarak bazı bilgilere yer verilir. Romanın 1967'de Sabah gazetesinde tefrika edildiği ve daha sonra Mihrap Yayınlarından kitap olarak 1969'da yayımlandığı ifade edilir. Roman, 1986 yılına kadar sorunsuz bir şekilde basılmaya devam etse de bu tarihte yazar ve yayınevi hakkında Devlet Güvenlik Mahkemesi tarafından dava açılarak yargılama gerçekleştirilir (İsmail, 2023, s. 7). Bu tanıtımın devamında kitaba önsöz olarak konulan kısımda Hekimoğlu İsmail'in "Aslında kitabın asıl adı Ankaralı Abdullah'tır. Kitabın Mısır yerine Ankara'da geçtiğini söyleseydim ve Ömer Okçu ismini kullansaydım, en az on yıl hapis yatacaktım" sözlerine yer verilir (s.13). *Minyeli Abdullah* romanı, "Nil Boyunca, Ebediyete Eşik, Kurban, Derman Olan Dertler, Buharlaştıran Su, Pişen Yemek, Fani Hayat, Bâki Hayat, Fecr-i Kâzip, Üniversite, Bir Davet, Hırsız, Kurban mı?, Manada Abdullah, Şehid, Misafir, Yolcu, Kurt Çoban Olursa, Altın Dövdükçe Kıymetlenir, Görünen Köy, Batan Güneş, Abide, Düşen Maskeler ve..." olarak toplam 22 bölümden oluşur. Her bir bölümde İslam dinine ait çeşitli unsurlar ve İslamcı söylemler yer alır.

Minyeli Abdullah romanının yazarı Hekimoğlu İsmail, Mehmet Nuri Yardım'a verdiği bir röportajda bu eserini "Yirminci asır Müslümanının çilesini dile getiren bir roman" olarak tanımlar. Ancak bu esere roman denmesine edebiyatçıların kızacağını söyleyen yazar, bu sebepten ifadelerine "Dertlerimizi dile getiren eser" tanımını da ekler. Yazar, halkın Müslüman olduğunu ve her Müslümanın az çok *Minyeli Abdullah* romanında hayatından bir parça bulduğunu veya Minyeli'nin hayatının herkesin sevebileceği bir hayat tarzı olduğu için alaka gördüğünü söyler (Yardım, 2013, s. 187). Ahmet Sait Akçay hidayet romanlarının başlatıcısı olarak gördüğü Hekimoğlu İsmail'in *Minyeli Abdullah* romanı ile ilgili şu ifadelerine yer verir:

Ben roman yazmadım. Derdimi yazdım. Ağlayarak yazmayan okuyucuyu ağlatamaz. Yüreği yanmayan başkasının yüreğini yakamaz. Sırça köşklere ayak ayak üstüne atarak roman yazılmaz. Bir işe talip olan insan yanacak, kavrulacak ki tesir bıraksın. Dinim, imanım, milletim vatanım diye feryat edecek. Eğer bu aşk ve şevkle bir kitap yazılmışsa okunur. Bugün niye kıymetli kitap yazamıyorum? Çünkü rahatım iyi. Evim, arabam, işim ve param var. Ben roman yazamam artık. 'Geldim, gittim, yedim içtim' diye yazılan kitapların hiçbirisi tutuldu mu? Hayır. Ben Minyeli'yi yazdığım zaman

Nurcular 'Sen deli misin?' diye soruyorlardı. Ne oldu? Minyeli yürüdü gitti. Çünkü ben ağlıyordum Minyeli'yi okuyan ağlıyor. Ben hâlâ ağlıyorum (Akçay, 2012, s. 22).

Hekimoğlu İsmail'in kaleme aldığı *Minyeli Abdullah* romanındaki roman kahramanı Abdullah, Batılılaşan Mısır'ın bir kenti olan Minye'de yaşar. Dönem, Kral Faruk'un İslamî faaliyetleri sıkıca kontrol ettiği ve bastırdığı bir dönemdir. Roman akışı içerisinde Abdullah, İslamî faaliyetlerinden dolayı hapse atılır ve işkence görür. Romanın olay örgüsü Abdullah'ın mücadelesi temelinde kurgulanır. Romanda yazar, Abdullah aracılığıyla sosyalizm ve Batılılaşma üzerine fikirlerini sunar ve cihat, İslam ekonomisi, İslamî düzen gibi kavramlar aracılığıyla çözümler ortaya koyar. Abdullah'ı birçok Müslüman ülke ve bölgeye seyahate çıkarır, her birinde İslamî dünya görüşü ışığında değerlendirmeler yaptırır. İslamî prensipler ve cihat etme yolları, Kur'an'dan ve Said Nursi'den yapılan uzun alıntılarla sunulur. Roman, yirminci yüzyılda Müslümanların başına neler geldi? Ve Müslümanlar olaylara nasıl tepki vermelidir? Sorularına cevap olarak geliştirilen İslamî mesajlarla yüklü bir anlatıdır (Çayır, 2015, ss. 35-36).

Romanın merkezinde yer alan Minyeli Abdullah roman boyunca bir dava adamı olarak faaliyet gösterir. Dava kelimesi, Arapça bir kelime olup doğruluğuna inanıp gerçekleşmesine uğraşan görüş, ülkü, ideal manalarına gelmektedir (Ayverdi, 2008, s. 647). Dava adamı ise bir ülkü uğrunda sürekli çalışan kimse anlamında kullanılmaktadır (Parlatır vd., 1988, s. 531). Bu anlamlara bakarak romana ismini veren Minyeli Abdullah'ın İslam davası için çalışan ve hayatının merkezine İslam'ı alan bir kişi olduğu söylenebilir.

Roman dünyasının dışında kalan dış dünyada mevcut bir kavram ya da bir insan türünü temsil eden roman kişisine tip denilmektedir. Boynukara, Lukacs'tan yaptığı alıntıda tipi tip yapan şeyin onun ortalama niteliği olmadığını, tipte insani ve toplumsal açıdan tüm temel belirleyicilerin en yüksek gelişim düzeyinde bulunduğunu, insanların ve devirlerin zirvelerini ve sınırlarını somutlaştıran çizgileri sonuna kadar temsil ettiğini ifade eder (Boynukara, 2002, s. 205). Tip, temsil özelliği olan kişilerdir (Yılmaz, 1996, s. 70). Mehmet Kaplan, tip ile şahsiyeti karşılaştırdığı yazısında, şahsiyetin yegâne olduğunu, tipin muayyen bir devirde toplumun inandığı temel kıymetleri temsil ettiğini ifade eder (Kaplan, 2001, s. 5). Türk romanında tipleri inceleyen İsmail Parlatır tiplerle ilgili şu açıklamayı yapar:

Romanlarda söz konusu olan "tip", temelde ortak kavram olan "temsilcilik" görevini üstlenmiş olmaktadır. Romanın dört asil unsuru (yer, zaman, şahıs kadrosu ve olaylar zinciri) arasında yer alan şahıs kadrosu içinde ön plana çıkan "tip", bir düşüncüyü, bir ideolojiyi, bir sosyal sorunu veya toplumun bir ortak değerini, vaka kuruluşu bünyesinde temsil ederek, okuyucuya daha çarpıcı bir biçimde sunmakla görevlidir veya yükümlüdür. Bu görünümüyle veya sunumuyla o, aynı zamanda bir "örneklik" de ediyor, diyebiliriz (Parlatır, 2019, s. 6).

Bu manada Minyeli Abdullah, İslamî şuurda olan, hayatının temeline İslam'ı koyan ve her hareketinde İslamî anlayışla hareket eden, aksiyoner ve faal bir dava adamı tipine örnek oluşturur.

İslamcı bir bakış açısı ile kaleme alınan *Minyeli Abdullah* romanında bir dava adamı tipini temsil eden Minyeli Abdullah isimli kişinin İslamî bir şuura sahip olduğu ve bu şuuru topluma mâl etmeye çalıştığı anlatılır. Bu makalede Minyeli Abdullah'ın İslam davasını benimseyen bir dava adamı tipi olarak nasıl ele alındığına dair tespitler ortaya konulmaktadır. Minyeli'nin yetiştiği çevrenin sosyal ve siyasal yönleri ortaya konularak sorunlara İslamî çözümlerin nasıl sunulduğu ifade edilmektedir.

2. Romanda Tasvir Edilen Sosyal ve Siyasî Muhit

Minyeli Abdullah romanında olayların geçtiği mekân Mısır'dır. Mekânın olayların geçtiği tarihsel zamanı ve kişilerin sosyal durumunu belirlemek işlevi taşıması yönünden önemli bir fonksiyonu bulunmaktadır (Elçi, 2003, s. 13). Mekân, roman kişileri üzerinde fiziksel, toplumsal ve psikolojik olarak oldukça etkilidir (Şengül, 2010, s. 531). Romanda tasvir edilen mekân sayesinde olayların cereyan ettiği çevre tanınır, roman kişileri bu tasvire göre şekillenir, toplumsal durum yansıtılır. Bu yönüyle mekân romanda bir sahne görevi görür (Tekin, 2008, s. 129).

Minyeli Abdullah romanı da mekân olarak Mısır'ın Minye kasabasında başlar ve genel olarak Mısır'da devam eder. Yazar romanda Mısır'ın Minye kasabasından bahsederken bir zamanlar o topraklara hâkim olan Osmanlı Devleti'nden söz eder ve bu devletin İslam devleti olduğunu vurgular (İsmail, 2023, s. 15). Ancak daha sonra yaşanan sosyal değişimle birlikte modern hayatın etkin olduğu bu kasabada rüzgârın Kabe'den

değil de Ehramlardan estiğini ifade eden anlatıcı, yeni neslin bozulduğunu ve artık “sefahat muhitlerinde gününü gün eden bir gençlik” haline geldiğini ifade eder. Minye’ye hâkim olan havanın Paris havası, ahlakın da Firavun ahlakı olduğunu söyler (s.16).

Romanda ele alınan siyasî durum dinden uzak, seküler bir yönetim olarak anlatılır. Mısır’da Kral Faruk yönetiminin İslamî hayat yaşayanlara baskıcı bir şekilde davrandığı ve onları hapse atıp işkenceler yaptığı ifade edilir. Kral Faruk’tan sonra başa gelen General Necip’in iktidarda fazla kalamayıp gittiği ve onun yerine Abdunnâsır geldiği belirtilir. Abdunnâsır’ın ilk olarak Mısır’da İslamcı olarak bilinen İhvan-ı Müslimin’e dost görüldüğü, ancak daha sonra onlara düşmanca tavır alarak gerçek yüzünü meydana çıkardığı söylenir. Bu dönemde Mısır’da yaşanan asrın “Firavunlar asrı” olduğu özellikle vurgulanır (s.86). Yaşanan bu zulme ve haksızlığa Müslümanların karşı çıkmaması da ayrıca eleştirilir. Ümmetin gerçek Muhammed ümmeti olursa kurtulacağı belirtilir. Adı kendisinin, tadı başkasının olan ümmetin tatsız tuzsuz olarak kıymetsizleştiği ifade edilir (s.87).

Romanın geçtiği yer olan Mısır’ın Avrupalılaşmasına özellikle vurgu yapılır. Avrupa’dan gelen her şeyin beğenildiği ve Avrupa modasının yaşandığı Mısır’ın egzistansiyalizm akımına kapıldığı ve “sınıfta kala kala başı dönenlerin, mektep kaçkınlarının, zengin cahillerin kapıldığı bu akımın temeli olarak da seks ve esrar partileri” gösterilir. Bu insanların Avrupalı olmaları “fikir ve felsefe adına, esrar ve zina” olarak ifade edilir (s.113). İslamiyet’ten kaçıp izm’lere iltica eden ailelerin acı meyvesinin çılgın bir gençlik olduğu ve bu gençlerin ailelerinin başına bela olduğu söylenir.

Abdullah’ın bir dokuma fabrikasında işçi olan arkadaşını ziyaret edip oradan çıktığı sırada tasvir edilen çevre olumsuzdur. Yollarda garp musikisi çalan meyhanelerin olduğu, mektep çağındaki çocukların langirt salonlarında çıplak afişler altında oturduğu, garp kıyafetli açık-saçık kadınların sokaklarda yürüdüğü, kitapçı vitrinleri çıplak kadın resimli mecmualarla dolup taşıdığı, bir sürü kızların solist olmak için randevu evlerini doldurduğu anlatılır (s.140). Abdullah, kitapçı vitrinlerinde gördüğü müstehcen resimler sebebiyle kadının satılığa çıkarıldığını söyler. Yayımlanan neşriyatın Mısırlı kız ve erkekleri bozduğunu düşünen Abdullah, gazetelerde olumsuz bir sürü haber okur. Mısır’da turist celbetmek için otellerin, parkların serbest bırakıldığını, Firavunların hela taşının dahi ortaya çıkarıldığını, Romalılara ve Hristiyanlara ait ne varsa ihya edildiğini, gelen turistlerin Mısır’ın dinine ve kültürüne aykırı kıyafetlerle gezdiklerini ve memleketlerinde yapamadıkları işleri Mısır’da yaptıklarını ifade eder (s.145-146). Burada belirtilen bu gibi durumlar Mısır’ın kendi inanç değerlerinden uzaklaştığına ve yozlaştığına yapılan bir vurgudur. Mısır’ın Avrupaî bir cemiyet nizamı yaşamak istediğinden ve senelerce taklit edilen Avrupa’nın Mısır’a açıklık, kumar, içki ve serseri bir gençlik getirdiğinden bahsedilir. Maddî imar olsa da manevî olarak Mısır’ın viran olduğu vurgulanır. Devlet adamlarından başka kimsenin izmlere taraftar olmadığı söylenir (s.187). Burada ifade edilen bu yaklaşımlarla halkın İslamiyet’i öğrenmek istediği ve İslamiyet’e taraftar olduğu ortaya konulur (s.188). Ancak yönetimin buna izin vermediği ve bu yönde faaliyet gösterenlere de türlü cezalar verdiği belirtilir.

Mısır’da din aleyhine yapılan çalışmalarla ilgili olarak hükümetin Müslüman avına çıktığı ve bunu fırsat bilen gazetelerin ise Müslümanlar için yobaz ifadeleriyle manşetler attığı ifade edilir. Ancak yapılan bu baskılardan hükümette bulunanların hepsinin suçlu olmadığı, mevki ve makam sahipleri arasında din düşmanlarının bulunduğu ve onların keyfi olarak müminleri rahatsız ettikleri vurgulanır. Mısır’da inananların çektiği çilelerle ilgili olarak şu ifadelerle yer verilir:

Mısır’da çile çekenler bir lokma ekmek ve iki metre bezle bir hayatı tüketenler, dövülenler, sövülenler, diyar diyar sürülenler, zindanlarda çürüyenler hep hakiki Müslüman ve İslamiyet hazinesini başlarında taşımanın gayreti içindeki Müslümanlardı. Kıymetli yükün hamalı olanların düşmanları çok ve zorlu oluyordu (s.200).

Mısır’ın; savcının rüşvet yediği, komiserin kadınlarla beraber olduğu, içkilerin içildiği ahlaksız bir ortam olduğu ifade edilir. Böyle bir memlekette adalet ve hakkaniyetin olmadığı, zayıfın daha çok ezildiği, fertten cemiyete, tezgâhtan müesseseye, kapıcıdan reise herkesin perişan olduğu vurgulanır (s.236-237). Suç işleyenlerin para yedirerek cezadan kurtulduğu, yalan, kaçakçılık, zina, rüşvet gibi suçları işleyen kimselerin memleketin en sevgili evladı olduğu anlatılır (s.238). Romanda bu şekilde tasvir edilen Mısır yönetiminin zalim olduğu ve türlü haksızlıklarla inancılı halkı ezdiği belirtilir. Romanda yapılan bu olumsuz durumun

sebebi olarak İslam dininden uzaklaşma gösterilir ve düzelmenin olmasının çözümü olarak yine İslamî hayat tarzı önerilir.

Romanın sonlarında Mısır ile Yahudilerin savaşına yer verilir. 1967 senesinde yapılan bu savaşta Mısır mağlup olduğu söylenir. Minyeli Abdullah, Mısır'ın mağlup olmasının sebebini "Her şey rütbe ve makam için yapıyordu. Din için, vatan için iş yapan da, yaptıran da yoktu. Hal böyle olunca, astlarda kaçmak, çalışmamak, karışmamak prensipti" (s.255) ifadeleri ile açıklar. Eğlence ve sporun her şeyden üstün tutulduğu, şarkı söyleyenler ve top oynayanların top temizleyenlerden makbul olduğu, içki içip kumar oynayanların sevildiği belirtilir. Terakkinin sadece maddî değil manevî tarafının olduğu, galibiyeti sadece silah üstünlüğüne bağlamanın yanlış olduğu ifade edilir (s.256).

Roman boyunca tasvir edilen toplumsal yapı ve siyasî durum hep olumsuzdur. Ülkenin başında bulunan yöneticilerin din düşmanı oldukları, komünizme taraftar bulundukları, rüşvet, hırsızlık ve yolsuzluk gibi kanunsuz işler yaptıkları ifade edilir. Toplumsal yapı ise Batı'ya öykünen, Batılılaşmayı açılmak, lüks hayat yaşamak olarak gören bir yapı olarak anlatılır. Ülkedeki temel yapıların bozuk olduğu çeşitli şekillerde tasvir edilir ve bu bozulmayı düzeltmenin çaresi ise İslamî bir yaşam olarak belirtilir.

3. Söylem ve Eylem Olarak Bir Dava Adamı Minyeli Abdullah

Romanın yazarı Hekimoğlu İsmail vermiş olduğu bir röportajda İslamî edebiyattan bahsederek kendisini bu edebiyat dahil eder. "*Cumhuriyet devrinde dindarların geçmişi 1960'lı yıllarda başlar. Yani şurada otuz/kırk senelik mazimiz vardır*" ifadelerini kullanan yazar, 1960 yılından sonra İslamcılarının toparlanarak kendine geldiğini belirtir (Aydemir, 2023, s. 107). Bu manada Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde bir akım olarak başlayan İslamcılığın, I. Dünya Savaşı'ndaki yenilgi ve imparatorluğun çöküşü ile etkisini kaybettiği ve daha sonra Cumhuriyet'in ilanı ile başlayan devrim süreçleriyle iyice pasif hâle geldiği ancak 1960'lı yıllardan sonra İslamcılık ideolojisi olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

Din ve ideoloji bağlamında Şerif Mardin, ideolojileri sert ve yumuşak olarak ikiye ayırır ve sert ideolojilerin yok olmuş olsa bile yumuşak ideolojilerin yaşamaya devam ettiğini ifade eder. Bu yumuşak ideolojiler arasında dinin de olduğunu belirtir. Mardin, Türkiye özelinde dinin bir "*eylem aracı (mediator of action)*" olduğunu vurgular (Mardin, 2012, s. 37). Eagleton ise dinin etkili bir ideolojik kontrol biçimi olduğunu ve muazzam bir gücü bulunduğunu söyler (Eagleton, 2014, s. 37). *Minyeli Abdullah* romanında dinin bu aksiyoner yönü ve etkili gücü Abdullah adlı kişi üzerinden derinlemesine işlenmektedir.

Romanın başından sonuna kadar bir dava adamı olarak anlatılan Abdullah, Mısır'ın Minye kasabasında doğup burada yetişmiştir. Abdullah'ın daha sonra Minye'den Kahire'ye gelerek burada çeşitli sohbetlere, konferanslara dahil olduğu ve İslamiyet üzerine okuma ve araştırmalarını artırdığı söylenir. Bu araştırma ve okumaları neticesinde Abdullah'ın Müslümanların yaşamlarının bir sürü bidatlarla dolu olduğunu, İslamiyet'in sadece kitaplarda kaldığını gördüğü ifade edilir. Kendisini her yönde geliştiren Abdullah'ın Tevrat ve İncil'i de okuduğu, komünizm üzerine araştırmalar yaptığı ve şu sonuca vardığı belirtilir:

İslamiyet, va'z ettiği iman esaslarıyla, bütün fiillerimizi en müsbet sahada tanzim ediyordu. Onu bir rejim olarak ele alma ve iktisat, hukuk, maarif ve siyaset cihetleriyle de tetkik etme zarureti vardı. Çünkü İslamiyet, bir yandan Kral Faruk'un devlet nizamını dışında tutulmuş, hatta imha edilmek istenmişti; bir yandan da komünistler ve Mısır'da menfaati olan İngilizler, Fransızlar ve Yahudiler İslamiyet'i yok etme rivayet edilmişlerdi. Kur'an-ı Kerim'i müdafaa edecek devlet kalmamıştı (s.27).

Bu kanaate varan Abdullah, Müslümanların gaflet içerisinde çılgınca eğlendiklerini görünce İslamiyet sarayının bir gün onların başlarına yıkılacağını ve hem dünyalarını hem de ahiretlerini kaybedeceklerini düşünür. Abdullah, İslamiyet'in yaşamasını bir mucize olarak görür. Çünkü Müslümanlar İslam'a sahip çıkmamaktadır. Ancak Abdullah'a göre İslam'ın temel kitabı Kur'an-ı Kerim kendi kendisini müdafaa eden bir kitaptır.

Bir gün annesinin ısrarı ile evlenen Abdullah'ın düğününde içki içilmez ve kadın erkek ayrı şekilde eğlenir. Ancak bulunduğu toplum bu durumu yadırgar (s.29). Minyeli Abdullah'ın okuduğu İslamî kitapların tesirinde kaldığı ve hayata artık İslam penceresinden baktığı ifade edilir. Abdullah'a göre Allah'ı tanımayan

kişiler profesör dahi olsalar alim sayılmazlar. İslam'ı hayatının merkezi yapan Abdullah, dinsiz olan medeniyetten bahsederken "Dinsiz medeniyet, yani sadece maddi kalkınma içinde insanlık, bir canavar hüviyetine bürünür" ifadelerini kullanır (s.29). Romanda bu şekilde anlatılan Minyeli Abdullah, ailesiyle birlikte dindar bir hayat yaşar. Abdullah sadece ailesine değil çevresine de İslam'ı anlatan bir insandır. Ancak yaşadıkları Mısır'da yönetimde olan Kral Faruk, İslamî yaşama karşı olumsuz bir tavır takınmıştır. Bu sebeple İslam'ı yaşayan kişilere çeşitli baskı ve zulümler uygulanır. Abdullah mütevazı evinde küçük bir cemaatle İslamî kitaplar okuyup sohbetler yapar. Ancak yaptığı bu faaliyetler Mısır yönetimi tarafından hoş görülmez ve bir akşam evi basılarak hapse atılır. Abdullah, evinde toplandığı zamanlar kendisine daha çok İslam'ın çetrefilli meseleleri olan cariye, çok evlilik gibi sorular sorulur. Sorular bitince imana dair eserler okunur. Romanda Abdullah'ın evi Hazreti Muhammed'in İslam'ı ilk yaymaya başladığı zamanlarda sahabeleri ile toplandıkları Erkam'ın evine benzetilir (s.33). Abdullah ve arkadaşlarının dertleri İslam kardeşliğini sağlamaktır (s.36). Bu manada bir araya gelerek İslamî eserler okuyup mütalaa ederler. Bu faaliyetleri sebebiyle hapse atılan Abdullah ve arkadaşlarına hapiste Birinci Şube Müdürü "Müslüman oldunuz, buraya düştünüz. İslamiyet'ten vazgeçin, bırakın bu kitapları, sizi serbest bırakayım!" (s.38) ifadelerini kullanır. Bunun üzerine Abdullah ise "Bin başım olsa, her gün birini kesseniz ben yine Müslümanım" (s.38) cevabını verir. Abdullah hapiste çeşitli hakaret ve zulümlere uğrar. Ancak baş koyduğu, gönül verdiği İslam davasından asla vazgeçmez.

Dinini yaşadığı için hapse atılan Minyeli Abdullah, müdürün odasına götürülerek burada bir grup kişi tarafından sorgulanır. Kendisinin İslam cemiyetine bağlı olduğunu söyleyen Abdullah, bu cemiyetteki vazifesinin Müslüman olmak olduğunu ve cemiyetin liderinin Hazreti Muhammed olduğunu ifade eder (s.41-42). Mahkemeye çıkarılan Abdullah'ın suçları "şahsi nüfuz temin etmek, krallığa karşı olmak, devletin temel prensiplerini değiştirmek ve gizli cemiyet kurmak" (s.52) olarak belirtilir. Bu iddialara karşı Abdullah sadece Müslüman olduğunu ve dinini yaşamaya çalıştığını söyler. Daha sonra Abdullah; katiller, caniler, dolandırıcılar, casuslar arasına gönderilir. Bu koşu Abdullah'a mahpuslar hürmet eder. Abdullah burada da boş durmayarak inandığı İslam hakikatlerini anlatmaya devam eder. Koşu hoca olarak görülen ve hürmet edilen Abdullah orada bulunanları tefekküre sevk eden anlatımlar yapar (s.59). İslamiyet'in ne olduğunu soran bir kişiye "İslamiyet başkasını düşündürmektir. Yani başkasının iyi olmasına çalışmaktır. O da senin iyi olmana çalışınca her şey düzelir ve herkes iyi olur" (s.60) cevabını verir. İslamiyet'in bir ahlak dini olduğunu ve bütün dünyaya gönderildiğini ifade eden Abdullah, hem söylemleri hem de davranışları ile İslam'ı yaşamaya ve koşu bulunanlara örnek olmaya çalışır.

Minyeli Abdullah'a hapisteyken yoksulluk sebebiyle artık dayanamayan hanımı mecburen boşanma davası açar. Sonuç olarak mahkeme boşanmalarına karar verir. Bu sonucu mahkemede dinleyen Abdullah, koşu geri geldiğinde teselliye yine namazda bulur. Abdest alıp hemen namaza duran ve yarım saat secde kalan Abdullah gözyaşları içerisinde tamamladığı namaz sonrası Kur'an okur (s.68). Burada Abdullah'ın en zor zamanlarında dahi ibadet etmesi ve inandığı Allah'a yalvarması onun samimiyetini göstermektedir. Koşu kadınla ilgili yaptığı bir konuşmada kadını Allah'ın bir emaneti olarak görür ve kadının aleyhinde bulunmayı emanete hıyanet, lehinde bulunmayı edebe muhalif görür. Kadının asırlar boyu ihmal edildiğini ve cahil bırakıldığını söyleyen Abdullah, "kadının mutfağa ve beşiğe mahkûm edilip cahil bırakıldığını" (s.69) söyler. Kadının bu halde olmasının cezasını ise yine toplumun çektiğini ifade eder.

Abdullah'ın hapiste bulunduğu zaman içerisinde birçok kişinin ıslah olup düzeldiği, kavga ve gürültünün azaldığı, hatta beyaz zehir kaçakçılığının durduğu hapishane müdürü tarafından ifade edilir (s.72). Minyeli'nin davasını savunmak için gönüllü olan bir avukattan bahsedilir. Bu avukatın isminin Ali olduğu belirtilir. Mahkemede Abdullah'ın şeriatı istediği, dolayısıyla mevcut yönetimi istemediği için yargılandığı beyan edilir. Bunun üzerine Avukat Ali, şeriatın İslam'ın kendisi olduğunu söyleyerek Abdullah'ı savunur (s.73). Avukat Ali'nin de Minyeli Abdullah ile aynı dava için mücadele ettiğinin ifade edildiği bölümde Ali'nin "Bu davayı devam olarak müdafaa ediyorum" (s.74) deyip bu işin bir inanç işi olduğunu söylemesi dikkat çekicidir.

Minyeli Abdullah, yönetimin değişmesi ile birlikte bulunduğu hapisten çıkar. Ancak eski bir mahkûm damgası yediği için hiçbir yerde iş bulamaz. Bunun üzerine İslam düşmanı bir müdürün emrinde çalışmaktansa hamallık yapmaya başlar (s.79). Abdullah'ın bu tavrı onun davası için ne gibi zorluklara katlanacağına yapılan bir vurgudur. Abdullah zaten kendisini "Mukaddes Yük'ün" hamalı olarak görür. Abdullah

mukaddes dava olarak gördüğü İslam davası uğrunda çeşitli gayret ve çalışmalarını hapisten sonra da sürdürür. Durumu iyi olmayan bir çocuğu, bütün masraflarını karşılayarak okutur. Onun bu çocuktan tek isteği İslamiyet'e hizmet etmesidir (s.81). Abdullah'ın yanına gelen, onunla irtibata geçenler de davaya hizmet aşklarının arttığını söylerler (s.84). Minyeli Abdullah hamallık yaptığı sırada dahi çok ahlaklı davranan birisi olarak anlatılır. Yükünü taşıdığı yabancı bir kadının evine girmediği, namusunu korumak için elinden geleni yaptığı ifade edilir. Bu tavırlarından dolayı romanda "Minyeli Abdullah, Allah'la irtibat kurmaya çalışan, iç dünyasında daima İslam'ın meselelerini gündeme getiren adamdı. Bu adam, dışarıdan bakınca herkes gibiydi amma iç dünyasında Asr-ı Saâdete benzer bir hal vardı" (s.89) şeklinde tasvir edilir.

Abdullah'ın tek derdinin İslam'a hizmet olduğu ve her anında İslam'a ait anlatılarda bulunduğu, gençlere İslamî kitaplar hediye ederek okuttuğu roman boyunca anlatılır. Maddî ve manevî destek olarak el tutup okuttuğu gençlere devamlı öğütlerde bulunan Abdullah, evlenmek isteyen bir gence evlenmesi gereken kızla ilgili şu dikkat çekici ifadeleri kullanır:

Evlen. Lakin evvela dindar bir kız almalısın. Sonra biraz kitap okumuş ve mürekkep yalamış olsun. Şimdiki çeyiz hazırlamakla meşgul. Sen mala değil, imana ve ilme bak. Sonra kızla 'annesinin babasının yanında' konuş. İslamî bir kıyafette gezecek, İslamî olmayan yerlere gitmeyecek. Evine misafir gelecek. Sohbet edip kitap okuyacaksın. Ve âlimlerin meclisine gidip ilim öğreneceksin. O bunlara mâni olmayacak. Asgarî geçim şartları içinde geçinecek, gerisini İslamiyet'in istediği yere vereceksiniz, ibadet edecek, kitap okuyacak, öğrendiklerini kadınlara anlatacak (s.98).

Evlenmek isteyen gence bu tavsiyeleri veren Abdullah devamında en çok Allah'ı sevmesi gerektiğini, kadını mutfığa ve beşiğe mahkûm etmemesini ve en çok Allah için harcamasını söyler.

Minyeli Abdullah hapiste bulunan İhvan-ı Müslimin mensuplarını ziyaret eder. Bu kişiler, Abdullah'ın cemiyete girmemesine hak vererek İslamiyet'e hizmet için herhangi bir cemiyete, partiye, teşkilata lüzum olmadığını söyler. Yani Abdullah İslam davası için herhangi bir teşkilata girmeyerek bireysel hizmet etmektedir ve bu durum romanda özellikle belirtilir (s.99). Ayrıca Abdullah her şahsın İslam'ın geniş sahası içerisinde bulunmak şartıyla hususî dairesinde serbestçe hareket edebileceğini, okunan İslamî kitapların Kur'an'a, şahısların ise peygambere gölge ve vekil olmaması gerektiğini, tek derdin Allah için çalışmak olduğunu vurgular. İslam davası uğrunda çalışan her ferde yardımcı olmanın esas gaye olması gerektiği söyleyerek temel düsturunu "Allah için işleyiniz. Allah için görüşünüz. Allah için çalışınız. O'nun rızası dairesinde hareket ediniz" (s.701) şeklinde ifade eder.

Romanın "Bir Davet" başlığı altında ele alınan bir bölümünde Minyeli Abdullah davet edildiği bir yere gider ve burada açılan dinî konulara pek dahil olmaz. Davette bulunan kişilerin İslam'ın özünden uzak konulardan bahsettikleri özellikle ifade edilir. Abdullah, İslam aleminin çatısının çatladığını düşündüğü için burada ele alınan meseleleri çok yüzeysel bulur. Kimin şeyhinin daha üstün olduğu sorulduğunda Abdullah, "Manevi değerler ölçülmez efendim. Ölçülemeyen şeyler mukayese edilemez. Herkes kendi üstadına muhabbet beslemeli ve diğer Müslümanlarla da ittifak halinde olmalıdır. Maksat ve gaye budur" (s.122) cevabını verir. Bunun formülünü "Kendi dairesinde kuvvetli muhabbet, diğer dairelere de ittifak halinde olmak" olarak belirtir. Bindiği bir otobüste hizmet eden hostes kızı görünce bu kızın kendi kocasına gereği kadar hizmet etmeyeceğini düşünen Abdullah, kadınların uyanıp evlerine, yuvalarına dönmesini ve çocuklarıyla meşgul ve mesut olmasını temenni eder (s.124). Kadınların çıplak gezmeleri, meyhaneye ve fuhuşhaneleri doldurmaları romanın çeşitli yerlerinde özellikle vurgulanır.

Bâkî bir davanın fani insanların omzuna bina edilemeyeceğini düşünen, İslamiyet'i her Müslümanın malı olarak gören, tarikat yerine hakikate bağlı olmak gerektiğini ifade eden Abdullah, ilmiyle âmil olan ahlaklı âlimlerin meclisine devam etmek gerektiğini söyler (s.126-127). Abdullah kahvaltı yapmak için Müslüman birisinin dükkanını tercih eder ve parasının bir Müslümana nasip olmasını ister. Ancak Mısır'ın çoğunluğunun Müslüman olduğunu düşününce bunu tashih ederek "İslamiyet'i yaşayanlar" olarak ifade eder (s.128). Gittiği kahvaltıcıda arkadaşı olan dükkân sahibi ondan para almak istemez ancak Abdullah bunun meşrebine uygun olmadığını söyleyerek parasını verir. Yaşadığı ülke olan Mısır'ı hasta olarak gören Abdullah, Garp rejimleri ile İslamiyet'i doktor olarak görür ve her iki doktorun reçetesini yazdığını ve hastanın hangi ilacı kullanacağını merak ettiğini söyler.

Romanın bir yerinde Abdullah'ın bir dokumacı fabrikasında çalışan arkadaşını ziyarete gittiği belirtilir. Bu fabrikanın gayrimüslimlerin elinde olduğu ve Müslümanların bu fabrikada işçi olarak çalıştığı özellikle

vurgulanır (s.131). Fabrikada çalışan işçilere bir konuşma yapması istenen Abdullah'ın uzun bir konuşma yaptığı belirtilir. Abdullah, bu konuşmasında başından sonuna İslamiyet davasının programını ve Müslümanların ne yapması gerektiğini anlatır. Abdullah konuşmasına cihat meselesini anlatarak başlar. Bütün insanlığı iman ehli ve küfür ehli olarak ikiye ayıran Abdullah, cihattan maksadın yeryüzünde fitne kalmayınca kadar Allah adına vuruşmak olduğunu belirtir. İslamiyet'i tahkir etmeyi, Müslümana inancı için eziyet etmeyi, Müslümanlara tahakküm etmeyi cihat için yeterli bir sebep görür ve dinin tamamıyla Allah'ın oluncaya kadar muharebe etmek gerektiğini söyler. Cihadın mal, can, hırs, kin gibi beşerî gaye ve maksatlarla yapılamayacağını vurgular. Allah'ın düşmanlarına düşman olmak gerektiğini söyleyen Abdullah bu düşmanları tanımlarken "Allah düşmanlarını iyi tanımak gerek: Bunlar, Kur'an-ı Kerim'i hakir görenler, onu tezyif edenler, ayetlerine inanmayanlar ve kifayetsiz bulanlardır. Peygamberlerle alay edenler ve İslamiyet'i Ortaçağa ait bir nizam kabul edenler hep Allah düşmanıdır" (s.134) ifadelerini kullanır. Abdullah, mümin için ilk önce kendi öz nefsinin düşman olduğunu ve ona karşı yapılan cihadın "cihad-ı ekber" olduğunu söyler. Bir müminin ilim, servet ve silahla İslamiyet'e faydalı olacağını belirten Abdullah, bunlar vasıtasıyla mücadele etmek gerektiğini ifade eder. Mümin için muhitin, idarecilerin, gayri müslim devletlerin, ajanların düşman olabileceğini söyleyen Abdullah, bunları ayrıntılarıyla açıklar (s.136-138). Abdullah'ın konuşması boyunca üzerinde ısrarla durduğu mesele cihat meselesidir. Bu konuda nelerin nasıl yapılması gerektiğini ayrıntılarıyla anlatır.

Mısırlı bir milliyetçinin millî şuuru canlandırmayı anlattığı bir ortamda Abdullah bu şuurla ilgili olarak hangi hukuk düzeni, hangi maarif sistemi, hangi siyasî nizam olacağını sorar. Ancak romanda bu sorulara tam net cevap verilmez ve sadece her şeyin İslam'dan alınması gerektiği ifade edilir. Bu yönüyle romanda sistemli bir İslam nizamı ortaya konulmaz denilebilir. Milliyetçilerin bir kısım isteklerinin dinde olduğunu söyleyen Abdullah, fark olarak yapılacak işlerin Allah için olması gerektiğini söyler (s.143-144).

Minyeli Abdullah'ın oğlu Bilal'in dinî bir şiir okuması üzerine Abdullah'ın oğluna dolma kalemini hediye ettiği ve ahir zamanda âlimlerin mürekkebinin şehitlerin kanından ağır basacağını söylediği anlatılır. Abdullah'ın evinin üniversite gibi işlediği, oğlunun şiir okuyup kızının tercüme yaptığı ifade edilir (s.156). Burada bir dava adamının olması gereken ideal evi örneğine bir işaret vardır. Abdullah'ın gazete alırken bile seçici davrandığı ve "dinimize söven, fani insanların şahsında baki dinimizi yıkmaya çalışan gazetelere" para vermeyi vebal olarak gördüğü, Müslümanların bu gazeteleri alıp camiye gelmelerini doğru olmadığını düşündüğü ve Müslümanların cebine koyup getirdikleri bu gazeteleri günah saydığı vurgulanır. Bu durumla ilgili yaptığı şu yorum dikkat çekicidir:

İçine düştüğümüz hali düşün ki, İslamî yasakları işleyen ve İslamiyet'e yahut İslamiyet'le alakalı şeylere hakaret eden gazeteler, Müslümanların parasıyla besleniyor, hatta bir kısım gafiller bu gibi gazeteleri cebine koyup camiye geliyor. Halbuki, cebindeki günah, namazdan kazanacağı sevap için bir fareydi; onu kemirip yiyecekti. Çünkü o gazete İslamiyet'e taarruz ediyor (s.158).

Bu sözleri söyleyen Abdullah'a göre Allah'ın düşmanlarını düşman olarak, dostlarını da dost olarak görmedikçe kurtuluş imkânı yoktur.

Abdullah dava adamı olarak aksiyoner olmaya çok önem verir. Ona göre dinine hakaret edildiği halde ses çıkarmayan, kendine hakaret edilince ejderha kesilen kişiler bedbaht insanlardır (s.164). Mısır'ın garplılaşması ve bu konuda birçok gencin kurban verilmesi meselesine dair Abdullah'ın ıstırap çektiği söylenir. Ancak olan bu olaylar karşısında dava adamının vazifesini tebliği olarak belirleyen Abdullah'ın "hadiselerin zahiri ciheti bizi meşgul etmemeli; biz vazifemizi yapar, Allah'ın işine karışmayız. Vazifemiz hizmettir, hizmetimizi yapar, ücretini beklemeyiz" (s.168) ifadelerini kullandığı belirtilir. Ona göre Müslüman olan kişi bütün Müslümanlara dost, İslam düşmanlarına ise düşman olmalıdır. Düşman olarak başta komünistleri söyleyen Abdullah, Garpcılığa kurban olanların kurtuluşunu ise İslamiyet'te görmektedir (s.170). Abdullah cemiyetin bozulduğunu görür ve bir şeyler yapmak gerektiğini düşünür. Bu amaçla maddî menfaatlerde rekabete düşmeyecek olgun bir mü'min zümresi ile manevî birlik gibi maddî birlik kurmayı düşünür. Bu gaye ile çeşitli çalışmalar yapar. Müslümanları bir araya toplayan Abdullah onların destekleriyle oluşan bir "İslam Yardımlaşma Sandığı" kurar. Abdullah bu sandık ve Dokuma Tezgâhları Müdürlüğü ile müşterek olarak Amerika'ya gönderilir. Burada sınaî ve her türlü ticarî müesseseleri gezerek gerekli yenilikleri Mısır'a getirmek amacındadır. Peygamberin "hikmet müminin kaybolmuş malıdır; nerede bulursa onu almalıdır" ve "İlim Çin'de olsa gidin, tahsil edin" sözlerini referans alır. Abdullah, Amerika'ya gitmek için bindiği büyük Amerikan uçağına hayran

olur ve “Biz de böyle uçaklar yapamaz mıydık?” diye sorgular. Mısır’daki yöneticilerin hep bayram nutukları çekerek ve Ağustos böceği gibi şarkı söyleyerek zaman tükettiğini düşünür. Uçakta gördüğü yaşam tarzından da memnun olmayan Abdullah, İslamî bir ahlakla yoğrulmayan medeniyetin, insanları ne kadar süflileştireceğini, basitleştireceğini ifade eder. Ona göre Allah’ın kanunu olan kimya sayesinde insanlar âlet ve cihaz yapmaktadır. Ayrıca bindiği Amerikan uçağında namaz kılmasına müsaade edilen Abdullah, bu tavırdan hoşnut olur ve Amerikalıların Allah’ı sevdiklerini ve komünizme düşman olduklarını söyler. Bu söylemine yanında oturan bir Mısırlının itiraz ederek Mısır için komünizm kadar emperyalizmin de tehlike olacağını söylemesi üzerine Abdullah “Emperyalizm milletleri maddeten istila eder. Halbuki komünizm, milletleri mânen yıkar ve fikir adına menfî fikirler nizamiyle, onları ebediyen esir eder, hatta kendi küfür potasında eritir” (s.179) şeklinde dikkat çekici bir cevap verir. Bu sözleri söyleyen Abdullah’a göre en güzel şekil maddeten ve mânen hiç kimsenin esaretine düşmemektir. Abdullah’a göre bunun yolu İslamiyet’in hayat iksiridir ve Mısırlılara can İslamiyet ile gelecektir ve Mısır, İslam nizamı içinde maddî ve manevî tekâmülün zirvesine erecektir (s.179).

Amerika’ya gelen Abdullah’ın burada gördükleri karşısında hayranlık duyduğu ifade edilir. Ancak onu New York’ta yüksek ve uzun asma köprüler ve üç yüz katlı binalar değil insanların temiz giyinmesi, birbirini rahatsız etmemesi, dört beş katlı büyük mağazalar, Kahire’nin yarısı büyüklüğündeki fabrikalar alakadar ettiği belirtilir. Abdullah burada Amerika’nın ilmî, sınaî ve dinî çalışmalarına yönelik çeşitli notlar alır (s.180-181). Romanda özellikle komünizme olan düşmanlık Amerika’nın kapitalist düzenine karşı yapılmaz. Aksine Amerika’nın bu gelişmeleri takdir edilir. Abdullah’ın Amerika gezisi boyunca defterine Amerika ile ilgili hep iyi şeyleri yazdığı, iğrenç ve çirkin tarafları yazmadığı özellikle ifade edilir (s.182). Aslında romanda çizilmeye çalışılan İslamcı tip Batı’nın teknik tarafını alıp ahlakını almamak üzerine geliştirilen söylemin bir örneğidir. Abdullah, bilgili, vatanperver, çalışkan, doğru bir adam olarak tasvir edilir ve tek derdinin İslamiyet davası olduğu ve bu dava için maddî ve manevî çalışmalarını sürdürdüğü vurgulanır. Amerika’dan Mısır’a döndükten sonra konservecilik üzerine çalışmalara başladığı ifade edilen Abdullah, yaptığı bu çalışmalar yanında derslerini ihmal etmediği ve her gittiği yerde İslamiyet’i anlattığı belirtilir (s.183). Abdullah, bu davranışlarıyla hem maddî olarak hem de manevî olarak çalıştığını göstermiş olur. Ancak romanda Amerika kapitalizmine karşı gösterilen yumuşak tavır ayrıca dikkat çekici bir durumdur.

Romannın “Manada Abdullah” başlıklı bölümünde Minyeli Abdullah’ın hangi manaya geldiğine dair yorumlar yapılır. Abdullah hadiselerin ağırlığı altında ezilmeyen, her hadisede yaratıcısını görerek şükür ve sabreden, hayatının her anını iman gergefinde ören nadide bir ölçü ve ahenk manzumesi meydana getiren bir kişilik olarak anlatılır (s.184). Abdullah’ın kızını ve oğlunu okutması ve kızını mütercim yapmak istemesinin vurgulanması onun modern ilimlere karşı olmadığını ortaya koymaktadır. Abdullah, oğlunu da bu şekilde yetiştirmiştir. Abdullah’ın oğlu Bilal, fakülte bitiren ve kendisini İslam davasına adanmış ve bu amaçla babası gibi çeşitli talebe kuruluşlarında görev alan bir kişi olarak anlatılır. Onun, babası Abdullah ile birlikte bir konferansta Bolşevikleri eleştirdiği, komünizm aleyhine konuştuğu ve İslam davasını savunduğu esnada çıkan tartışmada vurularak öldürüldüğü söylenir ve bu arbede sırasında üç ölünün ve pek çok yaralının olduğu ifade edilirken Bilal’den şehit olarak söz edilir (s.194). Abdullah’a göre oğlu Bilal’in şehit olması Allah’ın hükmüdür. Malın, mülkün Allah’tan olduğuna inanan, mâlik olanın Allah olduğunu düşünen Abdullah, Bilal’in ölmesini bir terhis olarak görür ve onun ahiret denilen bir menzile gittiğine inanır ve bu duruma sabreder (s.196-197). Hem Abdullah hem de hanımı Sevde oğullarının ölümünü metanetle karşılar. Burada bir dava adamının en acı ânında bile nasıl olması gerektiğine dair bir anlayış ortaya konulur.

Romanın ilerleyen bölümünde Abdullah ve hanımı Sevde’nin Türkiye’yi ziyaret ettikleri anlatılır. Onların Türklerden ümitlerinin olduğu ve Türklerin İslamiyet’i yirminci asra takdim edip kabul ettirecekleri ifade edilir (s.202). Türkiye’ye Edirne üzerinden giren Abdullah ve Sevde’nin Selimiye’nin haşmetinden etkilendikleri belirtilir. Edirne’den sonra İstanbul’a geldikleri söylenen ve burada da birçok tarihi mekânı gezdikleri ifade edilen bu çift İstanbul’da Mete adlı genç bir üniversite talebesi ile tanışırlar. Abdullah, bu gençle samimi bir dost olur. Aralarında İngilizce anlaşılırlar. Bir Mısırlının İngilizce bilmesi ile ilgili Mete’nin “Mısırlıydı ama, demek Garb’ı da biliyordu” ifadesi ayrıca dikkat çekicidir (s.207). Minyeli Abdullah ile Mete’nin buluşması Şems ile Mevlana’nın buluşmasına benzetilir (s.208). Abdullah, Mete’nin ailesinin de İslamiyet’i yaşadığını öğrenince Mete’nin evinde kalmaya karar verir. Mete ile birlikteyken felsefeden, Müslümanların

ayrı ayrı görüşlerde olmasından, İslam'ı yaşamının öneminden, sosyalizm ve komünizmden, solculuktan, ilim tahsil etmenin öneminden, Türkiye'nin İslamî yaşayış durumundan bahseden uzun bir konuşma gerçekleştirirler. Burada özellikle Abdullah'ın "Bir dava adamı ikbâle nasıl yürüyorsa sehpaye da öyle yürümesini bilmelidir" (s.215) ifadesini kullanması önemlidir. Gelecek asrın İslam asrı olacağını söyleyen Abdullah, Fatih'in torunu olan asil Türk milletinin fethe hazırlandığına inanır ve "Bence madde ve mana planında fethin son günü gelmek üzeredir. Fakat bir Fatih istiyoruz" (s.218) cümlelerini kurar. İslam davası ile ilgili olarak ifade edilen şu cümleler dikkat çekicidir:

Bütün ömrünü bir gayeye verenler, bütün arzularını atıp bir tek arzuyu bekleyenler... Davasını, yaşama şartı kabul edenler ve bu dünyada değil de kendi hususi dünyasında yaşayanlar, bu dünyanın garibi gibi gezerler. En yakınına en uzak, en uzağına en yakın durabilirler. Şenlikler içinde yalnız kalanlar ve şu hayatı lekesiz bir sabun köpüğü gibi bitirenler! Sizin saf, berrak ve lekesiz hayatınız bir kelimeyle söylenir, ciltler dolusu eserlerle anlatılamaz! (s.221).

Beklenen fatihin özelliklerini ifade ettiği bu cümlelerle birlikte bu beklenen kişiye "Sen, incisini sinesinde büyüten midyeler gibi, mukaddes çilenin ateşine yandıkça büyüyen, yandıkça yükselen, ulvileşen insansın!" (s.221) ifadeleriyle seslenir. Bu kişiyi "mukaddes yükün hamalı" olarak gören anlatıcı, bu kişinin Kur'an'ın emrini şarktan garba, şimalden cenuba haykıracak neslin öncüsü olacağını söyler (s.222). Burada İslamî davanın manifestik bir sunumunu yapan yazar, beklenen ve gelecek olan bu Müslümanla birlikte iman asrının geleceğini vurgular (s.222).

Abdullah ve hanımı Türkiye'den sonra İran'a giderler. Ancak İran'da fazla kalmadan Pakistan'ı ziyaret ederler. Romanda İran'la ilgili pek ayrıntıya girilmemesi de ayrıca dikkat çekicidir. Pakistan'da faal Müslümanlar ile tanışır ve burada İslamî müesseselerin tesisi hususunda fikir alışverişinde bulunurlar (s.223-224). Pakistan'dan sonra hacca giden Abdullah ve hanımı Sevde burada ibadetlerini tamamlayıp Mısır'a geri dönerler. Abdullah'ın Mısır'a dönünce konferanslara başladığı ve Müslümanların dertleriyle dertlenerek derman olmaya çalıştığı, bir mümin kardeşini görmek için kilometrelerce yol gittiği söylenen Abdullah'ın bir konferans dinlemek için uykusuz ve aç kaldığı, icap eden her işi Allah için yaptığı vurgulanır (s.226). Böyle aktif çalışmalarını sürdüren Abdullah bir gün arkadaşı Hüseyin'den bir mektup alır. Mektubunda çok darda olduğunu söyleyen Hüseyin'in derdine derman olmak için yola çıkan Abdullah, Hüseyin'in yeni evlendiğini ve hanımı ile sorunlar yaşadığını öğrenir. Bu mesele üzerine romanda kadınla ilgili uzun yorumlar yapılır. İslamiyet'in "şefkatli, himmetli ve hamiyetli bahçelerinden sökülüp modern vazolara dikildiği ifade edilen kadının yatağa ve mutfığa mahkûm edildiği" söylenir (s.230-231). Abdullah, Hüseyin'in yanına gidince Hüseyin, hanımı ile yaşadığı problemleri anlatır. Ancak Hüseyin her probleminden bahsettiğinde Abdullah "İslamiyet'e hizmet edeceksin" sözünü söyler. Bu sözleri duyan Hüseyin ise Abdullah'a açık konuşmasını söyler. Abdullah bunun üzerine şu cümleleri kurar:

İslamiyet'e hizmet et! İslamiyet'e hizmet, hem gaye, hem maksat ve hem de hayattır. Sen bir mü'minsin. Ölçü ve âhenk içinde yaşamaya mecbursun! Şunu unutma ki ailenle, çocuklarınla, muhitinde olan her hal ve hareket, Allah'ın bize gönderdiği ölçülere göre kıymet alır. En düz, en sağlam yol "sünnet-i seniyye"dir. Bu büyük caddeye gir ve sağa sola sapmadan, yan tarafta hurlayan ve zıplayanlara ehemmiyet vermeden! 'İslamiyet'e hizmet' yolunda ilerle ve bir mü'min olarak yaşa! Zevcenin, hoşuna gitmeyen tarafları varsa onlara da sabret: Zira buna mukabil Allah, sana başka hayırlar verir (s.234).

Burada her türlü problemin çözümünün İslamiyet'e hizmet etmekle çözüleceğinin ifade edilmesi söylem açısından dikkat çekicidir. Abdullah bir İslam davasının öncüsü olarak her türlü olay ve olguyu bu yönden değerlendirmektedir.

Abdullah, ziyaret ettiği Mahmud isimli arkadaşının komşusunun her türlü ahlaksızlığı işlediğini öğrenince roman boyunca söylemde bulunmadığı bir ifade kullanır. Bu komşunun öldürülmesini söyler ve kötünün öldürülmesinin, dövülmesinin, yaralanmasının, iyilerin hakkı olduğunu ifade eder (s.240). Abdullah'ın bu söyleminden etkilenen Mahmud şu düşüncelere kapılır:

İslamiyet namaz kılmak, oruç tutmaktan ibaret değildir. O böyle bir makine ki bir parçası eksik olsa çalışmaz. Demek bu işin içinde kan da var. Lakin adamın bir tek iyi işi yok. Ona mâni olacak bir makam da yok. Zaten rüşvet her makamın adaletini zedelemiş, beşeriyet canavarlaşmış. Böyle bir cemiyette kan ve intikam normaldir (s.241).

Ancak Abdullah bir an galeyana gelip söylediği sözlerden pişman olur ve evine geldikten sonra Mahmud'a mektup yazarak öldürme işinden vazgeçmesini, komşusunu tövbekâr etmeye çalışmalarını söyler

(s.245). Bu mektup üzerine Mahmud ve arkadaşları bu adamı yakalayıp hapsederler ve ona tövbe edip yaptıklarını bir daha yapmamasını söylerler. Adam karşısındaki kişilerin menfaat için değil de sırf Allah için bu işi yaptıklarını anlayarak söz verir ve tövbe eder (s.254).

Yahudiler ile Mısır arasında çıkan savaşta Mısır'ın yenildiği özellikle vurgulanır ve bu savaşta Abdullah'ın gayret gösterdiği ifade edilir. Hatta Abdullah'ın düşmandan kaçan askerlere gitmemelerini söyleyerek tek başına makineli tüfekle mücadele ettiği özellikle vurgulanır (s.258-259). Abdullah, bu mücadelesi sonunda ise kelime-i şahadet getirerek şehit olur. Bu savaşta Abdullah'ın hanımı Sevde'nin ve yakın arkadaşları Mahmud ile Hüseyin'in de savaş sırasında şehit oldukları belirtilir. Romanın "Düşen Maskeler ve..." başlıklı son bölümünde Allah'ın emrine uyan her şeyin doğru, uymayanların yanlış olduğu, sosyalist ve komünistlerin gerçek vatan sevgisinden uzak oldukları ve bu sebeple cepheden kaçtıkları ifadelerine yer verilir. Yaşanan durumla ilgili olarak şu dikkat çekici sözlerle yer verilir:

Her avuç toprağı şehidlerin kanyla yoğrulmuş bu vatan, elbette ki sosyalizm, komünizm gibi yabancı ve yalancı kelimelerin gölgesi altında neşv ü nemâ bulamazdı. O toprakların kudsiyeti ve istiklali, şehid olmak ve ebedi saâdete ermek isteyenlerin sayesinde meydana geldi. Bu kudsiyet ve istiklal o ecdad gibi şehid olmak için Allah'a yalvaran bir neslin, asil ruhundan fışkıracaktı. Fahşeliği kazanç, rüşveti kurtuluş zan-neden maddeci, mideci sosyalistlerin bu vatana faydası değil, zararı dokunduğu, bu harpte bir daha açıkça görüldü (s.269).

Yaşanan bu savaşta Abdullah ve arkadaşlarının harbe gitmeyi bir ibadet ve şehit olmayı üstün bir makam olarak gördükleri, komünistlerin ise harpten kaçmayı ve harp zengini olmayı bir meziyet saydıkları ve insanı cepheye koşturan duygunun iman olduğu vurgulanır (s.270).

Sonuç

Hekimoğlu İsmail tarafında 1960'lı yıllarda kaleme alınan *Minyeli Abdullah* romanı İslamcı edebiyatın ilk örneklerindendir. Roman her ne kadar Mısır'da geçiyor olsa da yazar aslında romanı Türkiye'deki yaşanan olgu ve olaylara yönelik kaleme almıştır ve bu sebeple yazar, DGM (Devlet Güvenlik Mahkemesi) tarafından yargılanmıştır.

Romanda tasvir edilen Mısır'ın sosyal ve siyasi durumu olumsuz olarak tasvir edilir. Sosyal hayat içerisinde Batılılaşmanın etkin olduğu vurgulanır. Ancak toplumun ve Mısır'ın yönetici takımının anladığı Batılılaşma dine karşı cephe alarak ahlakî zafiyetlerin yaşanması olarak anlatılır. Verilen eğitimden yayınlanan gazetelere, sokaklardan, aile hayatına kadar bütün alanlarda ahlakdışı durumların yaşandığı özellikle belirtilir. Yaşanan bu olumsuzluğa çözüm olarak ise İslam dininin ortaya koymuş olduğu hayat nizamı sunulur. Mısır'daki yöneticiler İslam karşıtı kişilerdir ve İslam adına faaliyet yapanları baskı altında tutmaktadırlar. Bu manada Minyeli Abdullah da hapishaneye girerek işkence görür. Ayrıca yöneticilerin hırsızlık, yolsuzluk ve rüşvet gibi bir sürü kanuna aykırı işler yaptıkları ve kimsenin onlardan hesap sormadıkları da ifade edilir.

Romanda Minyeli Abdullah üzerinden ele alınan dava adamı tipi; mücadelecisi, hiçbir yıldırma ve korkutmadan çekinmeyen, elinden geldiğince davasını her zaman ve her şartta savunan, ahlakından asla taviz vermeyen, mütevazî bir şekilde yaşayan, çevresine faydalı olan, sadece manevî anlamda değil maddî olarak da mücadeleyi bırakmayan aktif bir tip olarak anlatılır. Minyeli Abdullah'ın söylemleri daha çok cariyelik, çok evlilik, cihat gibi asrın getirdiği soru ve sorunlar üzerine yoğunlaşır. Abdullah, İslam'a ait sorulara makul, hikmetli cevaplar verir. Onun amacının Müslümanları birleştirmek ve onlara şuur kazandırmak, onların zayıflayan imanlarına kuvvet vermek olduğu ifade edilir. Bu manada Abdullah'ın en çok faydalandığı eser doğrudan ismi verilmesinde de "*Nur-u Kur'an*" diye tanımlanan Risale-i Nur adlı eserdir. Abdullah'ın söyleminin çoğu, ya doğrudan ya da dolaylı olarak bu eserden alınmıştır.

Minyeli Abdullah komünizme karşı durur ve komünizmi Müslümanlar için en birinci düşman görür. Hatta bu manada Amerika ile bile dost olmaya meyilli bir tavır takınır. Çeşitli araştırmalar için gittiği Amerika'da kapitalizme ait bir eleştiri getirmez. Aksine kapitalizmin ortaya koymuş olduğu çeşitli yapılardan övgüyle bahseder ve bu yapıların Mısır'da da yapılmasını arzu eder. Dinsiz bir yapı olarak gördüğü komünizmin ülke için asla çözüm olmayacağını ifade eden Abdullah, Amerika'nın dinlere dost olduğunu görerek memnun olur.

Romanda en merkezi kişi hiç şüphesiz romana ismini de veren Minyeli Abdullah'tır. Ancak Minyeli Abdullah'ın hanımı, çocukları, yakın arkadaşları da İslam davası uğrunda çalışan kişiler olarak anlatılır. Romanın sonuna doğru bu kişilerin hepsinin şehit olduğu görölür. İsrail'le savaşan Mısır ordusunun dağılıp kaçığı ancak Minyeli Abdullah gibi İslam davasını ölkü edinen kişilerin cesaretle savaştıkları ve bu uğurda şehit oldukları belirtilir. Bu noktada gerçek vatanseverlerin Müslömanlar olduğu özellikle vurgulanır.

İslamcı romanın ilk örneklerinden olan bu roman, roman tekniği, kurgu, üslup yönüyle zayıftır. Ancak yazarın ilk ve öncelikli amacı bu değildir. Onun amacı İslam derdini dertli olan diğer Müslömanlara anlatmak ve ideal bir Müslöman nasıl olur ve nasıl olmalıdır onu göstermektir. Bu manada Minyeli Abdullah ideal bir Müslöman karakter ve İslam davacısı bir tip olarak ortaya konulmuştur denilebilir.

Yazar(lar)ın Beyanı

Araştırmacıların katkı oranı beyanı: Birinci Yazar %100

Etik Kurul Kararı: Etik Kurul Kararından muaftır.

Çatışma beyanı: Herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Destek ve teşekkür:

Kaynakça

- Akçay, A. S. (2012). *Bellekteki Huriler İslamcı Popölist Kültüre Eleştirel Bakış*. Okur Kitaplığı.
- Aydemir, F. (2023). İslami Türk Edebiyatı, Hidayet Romanı ve Ahmed Günbay Yıldız. *International Journal Of Turkish Literature Culture Education*, 12/1. <https://doi.org/10.7884/teke.5634>
- Ayverdi, İ. (2008). Misalli Büyük Türkçe Sözlük. İçinde *Dâvâ* (C. 1, s. 1143). Kubbealtı.
- Boynukara, H. (2002). Karakter ve Tip. *Hece Dergisi Türk Romanı Özel Sayısı*, 65/66, 67.
- Çayır, K. (2015). *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslömanlıklara*. İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Demir, B. (2022). İslâmî Edebiyat Meselesi: 1960-2000 Yılları Arasında Süreli Yayınlarda Gelişen Bir Edebi Tartışmanın İzlerini Aramak. *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(3), Article 3.
- Eagleton, T. (2014). *Edebiyat Kuramı Giriş*. Ayrıntı Yayınları.
- Elçi, H. İ. (2003). *Roman ve Mekân Türk Romanında Ev*. Arma Yayınları.
- İsmail, H. (2023). *Minyeli Abdullah*. Timaş Yayınları.
- Kaplan, M. (2001). *Tip Tahlilleri: Türk Edebiyatında Tipler*. Dergâh Yayınları.
- Kara, İ. (2011). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I*. Dergâh Yayınları.
- Mardin, ř. (2012). *Din ve ideoloji*. İletişim Yayınları.
- Parlatır, İ. (2019). *Türk Romanında Tipler*. Ekin Basım Yayın Dağıtım.
- Parlatır, İ., Gözaydın, N., & Zülfikar, H. (1988). Türkçe Sözlük. İçinde *Dava Adamı* (C. 1, s. 1136).
- Sarıtaş, U. (2024). Bir İslamcılık Özeleştirisi Olarak Mızraksız İlmihal. *YAZIT Kültür Bilimleri Dergisi*, 4(1), Article 1.
- şengöl, M. B. (2010). Romanda Mekân Kavramı. *Journal of International Social Research*, 3(11), 528-538.
- şentürk, S. (2023). *Popöler Kültürün Bir Yansıması Olarak Hidayet Romanlarında Din Algısı: Hekimoğlu İsmail Örneği* [Thesis]. Marmara Üniversitesi.

Tekin, M. (2008). *Roman Sanatı 1 (Romanın Unsurları)*. Ötüken Neşriyat.

Yardım, M. N. (2013). *Romancılar konuşuyor*. Çağrı Yayınları.

Yılmaz, D. (1996). *Roman Sanatı ve Toplum*. Ötüken Yayınları.

Lisans Bilgisi / Copyright	Bu çalışma, yazar(lar) tarafından üretilmiş olup, telif hakları yazar(lar)a aittir. Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır. This work is produced by the author(s) and the copyright belongs to the author(s). It is published under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) license as open access.
----------------------------	---

Didem Madak'ın Ah'lar Ağacı Adlı Kitabına Tematik Açından Genel Bir Bakış

Evin BAŞAR¹

Öz: Bu makale, Didem Madak'ın Ah'lar Ağacı adlı şiir kitabını tematik yönleriyle ele alarak, şairin şiir evreninde öne çıkan başlıca temaların nasıl işlendiğini ve bu temaların şairin duygusal-düşünsel dünyasına nasıl yansıdığını incelemektedir. Kadın şairlerin, tarih boyunca şiiri hem bireysel hem toplumsal bir ifade alanı olarak nasıl kullandıkları değerlendirilirken, özellikle modern Türk şiirinde Didem Madak'ın şiir anlayışı üzerinde durulmaktadır. Madak'ın Ah'lar Ağacı adlı eseri, kadınlık deneyimi, çocukluk, annelik, acı, aşk ve yalnızlık gibi temaları yoğun bir şiirsel duyarlılıkla işler. Şairin kendi yaşam öyküsüyle harmanlanan bu temalar, hem bireysel bir içsel yolculuğu hem de toplumsal hafızaya dair göndermeleri barındırır. Madak'ın şiirlerinde ironi, alay, masalsı tonlar ve grotesk öğeler bir arada kullanılarak duygusal derinliğe ulaşılır. İçsel konuşmalar ve sembolik nesneler aracılığıyla şiirsel bir anlatım gücü oluşturulur. Makale, Didem Madak'ın şiirsel üslubu, tematik çeşitliliği ve dilsel özgünlüğü üzerinden modern Türk şiirine yaptığı katkıyı vurgular. Böylece Ah'lar Ağacı, bireysel acıların evrensel ifadesine dönüşen çok katmanlı ve etkileyici bir şiir kitabı olarak değerlendirilir.

Anahtar Sözcükler: Didem Madak, Ah'lar Ağacı, Şiir, Tematik Analiz

A Thematic Overview of Didem Madak's Book *The Tree of Sighs*

Abstract: This article examines Didem Madak's poetry book *The Tree of Sighs* in terms of its thematic aspects, examining how the main themes that stand out in the poet's universe are handled and how these themes are reflected in the poet's emotional-intellectual world. While evaluating how female poets have used poetry as both an individual and social field of expression throughout history, Didem Madak's understanding of poetry is especially emphasized in modern Turkish poetry. Madak's work *The Tree of Sighs* handles themes such as female experience, childhood, motherhood, pain, love and loneliness with intense poetic sensitivity. These themes, blended with the poet's own life story, contain both an individual inner journey and references to social memory. Irony, mockery, fairy-tale tones and grotesque elements are used together in Madak's poems to reach emotional depth. A poetic narrative power is created through inner conversations and symbolic objects. The article emphasizes Didem Madak's contribution to modern Turkish poetry through her poetic style, thematic diversity and linguistic originality. Thus, *The Tree of Sighs* is evaluated as a multi-layered and impressive book of poetry that becomes a universal expression of individual pain.

Keywords: Didem Madak, Tree of Sighs, Poetry, Thematic Analysis

Giriş

Şiir; bireysel ve toplumsal konulara dair beslenen duyarlılığın, çarpıcı ve etkileyici bir dille anlatıldığı yazı türüdür. Literatürde birçok tanımıyla karşılaştığımız şiiri, Yahya Kemal, “Şiir, kalpten gelen bir hâdisenin lisan hâlinde tecelli edişidir.” (Kemal, 1997: 48). cümlesiyle tanımlar. Bu ifade şiirin özünü duyguda ve içsel yaşantıda bulan bir anlayışı yansıtır. Şiir, yalnızca biçimsel bir sanat değil insanın derinliklerinde yaşadığı duyguların, düşüncelerin ve sezgilerin kelimelere bürünerek ortaya çıkmasıdır. Bu yönüyle şiir sadece yazılan değil, hissedilen ve yaşatılan bir sanattır. “Şiir güzel sanatlar içerisinde estetik kaygıların en üst düzeyde tutulduğu bir edebi türdür.” (Aytaş, 2011: 7). Bu yönüyle insanlık tarihi kadar eski olan şiir, çağlar boyunca farklı özelliklerde yorumlanmış ve her dönemde kendi estetik anlayışına uygun formlarla karşımıza çıkar.

Modern dönemde şiir, bireysel duyguların, toplumsal kaygıların ve varoluşsal arayışların dili hâline gelir. Bu yönüyle, şiirin iç dünyaya yönelik derin anlatım gücü erkek şairlerde olduğu gibi kadın şairlerin kaleminde de ayrı bir incelik kazanmıştır. Kadın şairler, duygularını, toplumla ilişkilerini, aşkı, yalnızlığı ve varoluşsal sancılarını şiir aracılığıyla dile getirmeye çalışmışlardır. Kimi zaman duyarlılıklarıyla klasik kalıpları aşmış, kimi zaman ise eril bir edebiyat geleneği içinde kendi seslerini duyurmak için şiiri bir mücadele unsuru olarak görmüşlerdir. Türk edebiyatında kadın şairler, Divan ve Halk edebiyatında özellikle de Cumhuriyet sonrası kapsayan modern dönemde önemli eserler vermiştir. Özellikle Gülten Akin, Lale Müldür, Birhan Keskin ve Didem Madak gibi kadın şairler, derin ve yoğun şiir dilleriyle dikkat çekmişlerdir. Kadın şairler Türk şiirinde zamanla daha da görünür hale gelmiş ve özgün üsluplarıyla edebiyatımıza katkı sağlamışlardır. Türk edebiyatında Didem Madak, özellikle Cumhuriyet sonrası ve çağdaş dönem kadın şairleri arasında özel ve özgün bir yere sahiptir. Onun şiiri bir yandan bireyin kırılğan yönlerini gösterirken diğer yandan toplumsal hafızaya ve kadın kimliğine şiir yoluyla katkıda bulunmuştur.

Modern Türk şiirinde kendine has bir dil ve imge dünyası kurarak edebiyat çevrelerinin ve okuyucuların dikkatini çeken Didem Madak, kısa ömrüne rağmen ardında etkileyici bir şiir mirası bırakmıştır. Şair, yaşamla, acıyla, kadınlık deneyimiyle, kayıplar ve yalnızlıkla örülmüş şiirleri, duygusal derinliği ve şiirsel özgünlüğüyle modern şiirde yerini almıştır. Didem Madak’ın ikinci şiir kitabı olan Ah’lar Ağacı (2002), hem bireysel hem de toplumsal açıdan yoğun anlamlar taşıyan temaları, çarpıcı imgelerle ve melankolik bir üslupla işleyerek dikkat çeker. “Didem Madak, kadın kimliğini öne çıkarmaktan korkmayan, muhalif bir şair görünüşü oluşturmuştur. Muhalefet ettiği pek çok durum içinde en çok öne çıkan durum budur.” (Aktaş, 2021: 132). Kitap, şairin kendi yaşam öyküsüyle iç içe geçmiş bir duyarlılığın izlerini taşıırken, aynı zamanda kadının olmanın çok katmanlı gerçekliğini, annelik ve çocuklukla örülmüş bir nostaljiyi, ölümle ve yitirilenlerle hesaplaşmayı, sevginin hem umut verici hem de yıkıcı doğasını şiir diliyle yeniden kurar. “Şiirlerinde annelik, kadınlık ve ölüm izleklerini etkin bir şekilde kullanır.” (Kabalci, 2019: 173).

Didem Madak’ın şiirinde göze çarpan en belirgin özelliklerden biri, duygu yüklü bir anlatım ile ironi, alay, hatta zaman zaman masalsı öğeleri bir arada kullanabilme becerisidir. Şiirlerinde yer alan “içsel konuşma”lar, bireyin kendi benliğiyle ve geçmişiyle hesaplaşmasını şiirsel bir ritim içerisinde sunarken kimi zaman da gündelik nesneleri ve olayları derin bir sembolik anlam evrenine dönüştürür. Bu çok katmanlı yapı, Ah’lar Ağacı’nı yalnızca bireysel bir ağıt kitabı olmaktan çıkarıp, toplumsal ve kültürel unsurlara da göndermelerde bulunan çok yönlü bir metne dönüştürmektedir.

Bu makalede, Ah’lar Ağacı adlı eser tematik açıdan ele alınarak, Didem Madak’ın şiir evreninde hangi başlıca izleklerin öne çıktığı, bu temaların nasıl biçimlendiği ve şairin bu temalar aracılığıyla ne tür bir duygusal ve düşünsel dünya kurduğu irdelenecektir. Özellikle acı, kadınlık, annelik, çocukluk, ölüm, yalnızlık, kaybolma isteği ve aşk gibi temalar değerlendirilecek ve Didem Madak’ın modern Türk şiirine kattığı özgünlük, tema merkezli bir okumayla ortaya konacaktır.

1. İşlenen Başlıca Temalar

Kitapta öne çıkan başlıca temalar; annesizlik, yalnızlık, kadınlık, aşk ve kayıptır. Annesini erken kaybetmenin verdiği derin yas ve özlem, şiirlerine sıklıkla yansır.

1.1. Annesizlik ve Anne Özlemi

Annenin sahip olduğu kişilik ve alışkanlıklar, çocuğun ruh dünyasında olumlu veya olumsuz etkiler bırakır. Çocuk, belli durumlar karşısında zamanla annenin benimsediği tutumlara benzer şekilde tepkiler verir. Bu durum, şairler için de söz konusudur. "Anneleri, çeşitli özellikler bakımından şairleri etkilemişler, bir anlamda incelediğimiz şairlerde onlara model-örnek oldukları görülmüştür. Şairler bu bakımdan anneye değindiklerinde yaşanan hayattaki çeşitli sıkıntıları dile getirmede; yalnızlıktan, gündelik yaşam ve değişen dünyadan kaçışta anneye sığınmışlardır." (Tosun, 2009:5). Didem Madak'ın şiirlerinde de göze çarpan en belirgin tema, anneye duyulan özlemdir. Annesizliğin şairin ruh dünyasında yarattığı yas ve yalnızlık, onun her konuya daha kırılgan ve duyarlı yaklaşmasına neden olur. "Anneye duyulan özlem, onun sıkça ölümden bahsetmesinin alt nedenlerinden biridir. Kimi zaman hayata tutunamayışını, yalnız kalışını onun ölümüne bağlamıştır." (Ak, 2018:21).

"Annem çok sevinmelerin kadınıydı.

Bazen sevinince annem gibi,

Rengarenk reçeller dizerim kalbimin raflarına." (Ah'lar Ağacı, s.24)

Yukarıdaki dizeler, annesizliği doğrudan anlatmaz; fakat geçmiş zaman kullanımı, hatıralar ve duygu yüklü imgeler yoluyla annenin artık hayatta olmadığına dair güçlü bir his uyandırır. "Annem çok sevinmelerin kadınıydı." dizesiyle annenin neşeli kişiliği vurgulanırken, "bazen sevinince annem gibi" ifadesi, şairin sevinç anlarında bile annesini özlemle hatırladığını gösterir.

"Rengarenk reçeller dizerim kalbimin raflarına." dizesi ise, annenin yokluğuna karşı geliştirilen içsel bir başa çıkma biçimini olarak yorumlanabilir. Reçel imgesi, hem anneye dair anıları hem de onun sevgi dolu mirasını simgeler. Kalbin rafları ise, bu hatıraların özenle saklandığı bir duygusal belleği temsil eder. Sonuç olarak şair, annesizliği bir eksiklikten çok, sevgiyle hatırlanan ve içselleştirilen bir varlık olarak işler.

"Kimi gün öylesine yalnızdım.

Derdimi annemin fotoğrafına anlattım.

Annem

Ki beyaz bir kadındır.

Ölüsünü şiirle yıkadım.

Bir gölgeyi sevmek ne demektir bilmezsiniz siz bayım

Öldüğü gece terliklerindeki izleri okşadım." (s.38)

Şair için annesizliğin getirdiği yalnızlık öylesine derindir ki, anlatacak bir insan dahi bulunamaz. O, artık sadece bir fotoğrafla konuşabilmektedir. Fotoğraf burada hem bir teselli hem de bir yokluk simgesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

"Annem ki beyaz bir kadındır." dizesi, annenin saf, temiz, belki de nur gibi bir varlık olduğunu ima eder. Ardından gelen "Ölüsünü şiirle yıkadım." ifadesi ise fiziksel bakımın yerini alan manevi bir ritüeli gösterir. Şair, annesizlikle baş etmenin yolunu şiire sığınmakta bulmuştur. "Bir gölgeyi sevmek ne demektir bilmezsiniz siz bayım." Bu dizelerde ise annesi artık bir gölgedir. Ne tam anlamıyla var ne de yok. Yasın soyut doğası aktarılmıştır. Şair, annesinin yokluğuyla yaşamayı öğrenmiştir ancak bu durumun ruh dünyasında oluşturduğu ağırlığı dış dünyaya anlatmakta zorlanmaktadır.

"Öldüğü gece terliklerindeki izleri okşadım." Bu ifade, hem fiziksel bir temas özlemini hem de geçmişin dokunulabilir son parçalarına tutunma çabasını anlatır. Annesinden geriye kalan en küçük iz bile

değerli hâle gelmiştir. Sonuç olarak bu dizelerde annesizlik sadece bir kayıp değil, aynı zamanda yaşamla bağ kurabilmenin yitirildiği bir hâldir. Anne, yalnızca bir insan değil; aynı zamanda sığınılacak bir limandır. Onun yokluğu, şairi eksik, hatta yarım bırakmıştır.

“Benim bir köyüm olmadı.

Hiçbir şehir karlı sokaklarıyla bana

Pazen gecelik giymiş bir anne gibi sarılmadı.”(s.51)

“Benim bir köyüm olmadı.” dizesi, sadece coğrafi bir yoksunluğu değil, aynı zamanda sıcaklık, ait olma ve korunma duygusunun eksikliğini de simgeliyor. Köy, genellikle çocukluk, kökler ve özellikle "anne" ile özdeşleştirilir. Bu köyün hiç olmamış olması, çocukluğun o korunaklı alanından mahrum kalmayı, bir nevi sahipsizliği ima etmektedir. “Hiçbir şehir karlı sokaklarıyla bana pazen gecelik giymiş bir anne gibi sarılmadı.” Burada “pazen gecelik giymiş bir anne” imgesi, sıcak, yumuşak, yuva gibi bir şey. Karlı sokaklar ise soğuk, uzak ve belki de geçici bir sığınak. Şehirler – ki onlar da büyük, karmaşık ve insan kalabalıklarıyla dolu – bu sıcaklığı verememiş. Hiçbir şehir anne gibi saramamış şairi. Bu, fiziksel değil, duygusal bir üşümeyi simgelemektedir. Bu bağlamda şiir, bir annenin yokluğunun ömür boyu süren etkisini, sıcaklığa ve ait hissetmeye olan özlemi derin bir şekilde yansıtıyor. Yalnızca fiziksel bir annenin değil, şefkatin, korunmanın ve ait olmanın eksikliği aktarılmıştır.

“Annemin temizlik günleri gibiyim

Yorgun, solgun ve beyaz.”(s. 59)

Bu dizelerde, annesizliğin yarattığı boşluk ve yalnızlık duygusu daha da derin bir şekilde işlenmiştir. “Annemin temizlik günleri gibiyim” ifadesi, kaybedilen birinin ardından yaşanan tükenmişlik, boşluk ve belki de unutulmuşluk hissini yansıtmaktadır. Temizlik günlerinde anneler, evde düzen kurar, her şeyin yerine yerleşmesini sağlar; oysa burada, temizlikle eşleştirilen bir yorgunluk ve solgunluk var. Bu, bir tür kaybolma duygusudur. Hayat düzenini sağlayan, koruyup kollayan birinin eksikliği annesizlik bağlamında işlenmiştir. “Yorgun, solgun ve beyaz” ise hayatta kalmak için gereken gücü bulamama, günlerin monotonluğunda solgunlaşma, duygusal olarak tükenme hâlini simgeliyor. Beyaz, genellikle saf, temiz bir renk olsa da burada bir boşluk, bir eksiklik, annesizliğin getirdiği belirsizlik ve kimlik kaybını da çağrıştırmaktadır. Bunlar, kaybın, yalnızlığın ve birinin yokluğunda hayatta kalmanın getirdiği ruh hâlinin çok güçlü bir yansıması olarak karşımıza çıkmıştır. Anneliğin o güven verici, düzen kurucu varlığının eksikliğiyle baş etmeye çalışmak, hayatı bir şekilde sürdürmeye gayret etmek ama içsel olarak tükenmek bu dizelerde dile getirilmiştir. Sonuç olarak Didem Madak şiirlerinde anne teması, anneye duyulan özlem ve yaşam boyu tutulan bir matem olarak karşımıza çıkar.

1.2.Kaybolma Arzusu

Kişinin derin yas ve kırılganlık beslediği dönemler, sıklıkla yaşamdan ve kendinden uzaklaşma arzusunu doğurur. Bu soyutlanma hâli, bireyde varoluş kaygılarını beraberinde getirir. “Umutsuzluk kaybolma isteğiyle iç içe geçtiğinde, yabancılaşma duyguları belirginleşir. Yabancı ise farklı ve toplum gözünde uyumsuz olandır. Bu durum da ötekiyi doğuran olup öz benliğinde kaybolmasına yol açar. Anlaşılmayan birey değersizleştiğini düşünüp gittikçe varlık alanını daraltır.”(Bekar, 2023:200). Dolayısıyla Ah’lar Ağacı kitabındaki şiirler bu temalarla örtüşmektedir.

“Kaybolmak istemiştım bir zamanlar

Kapının arkasında yokum demiştim
Ve divanın altında da.
Bulamazsınız ki artık beni,
Hayatın ortasında
Kaybolmak istemişim bir zamanlar
Beni kimse bulamazdı
Tanrının arkasına saklansam.
O kocamandı, en kocamandı o.
Bir kız çocuğunun hayalleri kadar.”(S.16)

İnsanoğlu, bazen var olmaktan çok, yok olmayı arzular. Bu yok oluş, fiziki bir kaybolmadan ziyade, ruhsal bir saklanma, bir geri çekilme arzusudur. Metin, “kapının arkasında” ve “divanın altında” gibi somut saklanma noktalarından başlar. Ancak bu somutluk, giderek soyutlanır ve bireyin kendisini “Tanrı’nın arkasına” gizlemek istemesiyle zirveye ulaşmıştır. Bu, yalnızca toplumdan değil, kaderden, sorumluluktan ve belki de benliğin yükünden bir kaçıştır. Tanrı burada yalnızca kutsal bir figür değil, aynı zamanda her şeyin gözleyicisi, koruyucusu ve yargılayıcısı konumundadır. “En kocamandı o.” dizesi, Tanrı’nın varlığına bir çocuk algısıyla bakar. Bu büyüklük, şaire, hem bir korunma hissi hem de bir kaybolma imkânı sunmuştur. Tanrı’nın arkasına saklanmak, hem görünmez olmak hem de güvende kalmak demektir. Ancak bu güvenlik, bireyin kendisini yok etme pahasına elde ettiği bir huzurdur.

“Bir pardösüm bile oldu içinde kaybolduğum.
İnsan kaybolmayı ister mi?
Ben işte istedim bayım.
Uzaklara gittim
Uzaklar sana gelmez, sen uzaklara gidersin
Uzaklar seni ister, bak uzaklar da aşktan anlar bayım!”(s.36)

“Bir pardösüm bile oldu içinde kaybolduğum.” cümlesi, bireyin kaybolma arzusunu somutlaştırması bakımında güçlü bir ifadedir. Pardösü, burada sadece bir giysi değil; görünmezliğin, kapanmanın ve hatta silinmenin bir simgesi hâline gelmiştir. “İnsan kaybolmayı ister mi? Ben işte istedim bayım.” cümlesi, ironik ve biraz da alaycı bir tonda, topluma ya da muhabata (belki de okuyucuya) bir meydan okumadır. Birey, kendi isteğiyle kaybolmak istemiştir; bu bir çaresizlik değil, aksine seçilmiş bir yalnızlıktır. Dolayısıyla bu, bir silinme arzusudur. “Uzaklara gittim / uzaklar sana gelmez, sen uzaklara gidersin.” dizeleri, hem fiziksel hem de duygusal mesafeyi anlatır. Buradaki ‘uzaklar’, sadece coğrafi anlamda değil, ruhsal bir uzaklaşmayı da ifade eder. “Uzaklar seni ister, bak uzaklar da aşktan anlar bayım!” cümlesiyle ise uzaklar kişiselleşir; onlar da seven, özleyen, hisseden varlıklar hâline gelir.

“Geçen üç yıl boyunca
Yüzü dövmeli kadınların yüzünde yüzümü aradım.
Ülkem olmayan ülkemi
Kayboluşumu aradım.”(s.37)

Kendi yüzünü başkalarının yüzünde aramak, kendi benliğinden duyulan yabancılaşmanın

göstergesidir. Yüz burada hem kimliğin hem de ruhun aynasıdır. Ancak başkalarının bedeninde kendi suretini aramak, artık iç dünyada var olamamanın bir sonucu olarak nitelendirilebilir. "Ülkem olmayan ülkemi aradım." dizesi, aidiyetsizlik hissinin coğrafi bir yansımasıdır. Birey, fiziksel olarak başka ülkelerde olabilir, ama hiçbir yere ait hissedemez. Bu bir "iç sürgün" hâli olarak karşımıza çıkmaktadır. Şiirlerinde sıkça kaybolmak istediğini dile getiren Didem Madak'ın, bu durumu, gerçek dünyadan, acıdan, yastan ve kimliğinden uzaklaşmak için tercih ettiği görülür.

1.3. Yalnızlık

Edebiyatta yalnızlık, insanlık tarihinin en eski temalarından biridir. Hem bireyin ruhsal dünyasını hem de toplumsal yapının birey üzerindeki etkilerini irdelemek için işlenen bir konudur. "Madak'ın şiirlerindeki en önemli izleklerden biri hiç şüphesiz "yalnızlıktır"tır. Şair âdeta yalnızlıktan beslenmektedir. Şiirlerinde yalnızlığı her boyutuyla ele alan şair, bu konuyu dil ve üslup açısından da oldukça özgün bir şekilde ifade etmektedir."(Gezer,2021: 1956).

"Ah benim nergis kokulu cehaletim...

Ruj lekeleri bıraktın bardaklarda

Anlatmak isterdin kendini durmadan

Bir bardağa bile olsa."(s.31)

"Nergis kokulu cehalet", bilerek yaşanmış bir saflığı, belki de bile isteye görmezden gelinen bir yalnızlığı işaret eder. Nergis çiçeği, mitolojik olarak da kendine âşık olmanın ve yalnızlığın sembolüdür. Bu dizede, kişi kendi iç dünyasında kapalı kalmış, kendi yalnızlığına tutunmuş gibi yansıtılmıştır. "Ruj lekeleri bıraktın bardaklarda." dizesindeki imge, birinin orada olduğunu, iz bıraktığını gösterir; ama şimdi sadece o iz kalmış. Bardaktaki ruj lekesi, geçip gitmiş bir varlığın, artık konuşamayan bir şeyin hatırasıdır. İnsanın çevresinde nesneler vardır ama ses yoktur. Bu durum yalnızlığın en çarpıcı hâllerinden biridir. "Anlatmak isterdin kendini durmadan / bir bardağa bile olsa." Yalnızlık artık öyle derinleşmiştir ki, kişi kendini ifade etme arzusunu bir insandan değil, cansız bir nesneden bekler hâle gelmiştir. Karşısında kimse kalmamıştır, ama içinde anlatmak isteyen bir benlik hâlâ vardır. İşte burada yalnızlık, bir iç sıkışmışlık, bir yankı olarak ses verir. Genel olarak, bu dizeler yalnızlığı bir boşluk değil, izlerle dolu bir mekân olarak işler. Şairin yalnızlığı, sessiz ama çok konuşan bir yalnızlıktır; ruj lekeleri, koku, geçmişin içsel ağırlığıyla şekillenir. Ayrıca, terk edilmenin değil, içsel bir yabancılaşmanın, anlatılamayanın ve iç sesin yankısıyla yaşanan yalnızlığı ifade etmiştir.

"Ben işte miraç gecelerinde

Bir peygamberin kanatlarında teselli aradım,

Birlikte yere inebileceğim bir dost aradım,

Uyuyan ve acılı yüzünde kardeşimin

Bir şiir aradım."(s.37)

"Hakikaten yalnız varlık, insanlar tarafından terk edilmiş olan değil, insanlar arasında acı çekendir."(Cioran, 2018:49). der Cioran. Madak yalnızlık duygusunu buna benzer bir acıyla sık sık işlemiştir. Yalnızlık temasını hem bireysel hem de metafizik düzeyde ele alır. Yalnızlık burada sadece fiziksel bir yalnızlık değil, daha çok varoluşsal bir boşluk ve ait olamama hâli olarak karşımıza çıkmaktadır. "Ben işte miraç gecelerinde bir peygamberin kanatlarında teselli aradım." dizesinde yalnızlık öyle bir hâle bürünmüş ki, kişi artık dünyevi tesellilerde huzur bulamamaktadır. İlahi bir dokunuş, bir mucize aramaktadır. "Birlikte

yere inebileceğim bir dost aradım." Burada yalnızlık, paylaşılacak bir yolculuğun yokluğuyla somutlaşır. Göğsü çıkmamanın anlamı, biriyle birlikte yere inilemediğinde eksik kalır. Eşlik edebilecek bir dostun bile olmadığından yakınılmıştır. "Uyuyan ve acılı yüzünde kardeşimin bir şiir aradım." Yalnızlık sadece kişisel değil; kardeş, yani en yakın olan kişide bile bir uyanış, bir anlam aranıyor. Ama kardeş 'uyuyor', acılı ve sessiz; dolayısıyla yalnızlık burada da devam ediyor. Kısacası bu dizeler yalnızlığın hem içsel hem toplumsal hem de kutsal yönlerini bir araya getirmiştir.

"Kalbim küs oysa, kalbim yalnız bir kovboy

Nedense şimdi evinden çok uzakta."(s.44)

Bu dizeler yalnızlık temasını oldukça özgün bir şekilde işlenmiştir. "Kalbim küs oysa" dizesi, içsel bir kırgınlığın ya da sevgi eksikliğinin yansımasıdır. Kalp "küs" olduğunda, insan yalnız da hisseder, çünkü duygusal bağlar zayıflamıştır. Kalbin küslüğü, dış dünyayla olan bağın kopmasından çok, kişinin kendi içindeki duygusal çatışmayı da simgeler. "Kalbim yalnız bir kovboy." dizesinde kovboy imgesi, genellikle başıboş, özgür ama aidiyetsiz bir figürü çağırıştır. "Yalnız bir kovboy" ifadesi, hem fiziksel yalnızlığı hem de ruhsal boşluğu yansıtır. Kalbin bir kovboya benzetilmesi, onun yolculukta, arayışta olduğunu, ancak bir yandan da sınırsız ve tek başına olduğunu göstermektedir. "Nedense şimdi evinden çok uzakta." ifadesindeki ev, burada aidiyet, güven, sevgi ya da iç huzurun metaforu olabilir. Kalbin evinden uzakta olması, kişinin kendine ya da sevdiklerine yabancılaştığını, içsel bir sürgün yaşadığını ima eder. Madak, yalnızlığı, özellikle annesizlik, kadın kimliği ve geçmişle hesaplaşma temalarıyla iç içe işlemiştir.

1.4.Kadınlık ve Kadın Olma Hâli

Edebiyatta "kadınlık" teması, tarihsel süreç içinde değişim ve dönüşüm gösteren çok katmanlı bir tema olarak karşımıza çıkar. Türk edebiyatında kadın şairler, Osmanlı'da birkaç isimle sınırlı kalmış, Cumhuriyet'le birlikte eğitim imkânlarının artmasıyla birçok alanda yer edinmeye başlayan kadın, edebiyatta da daha görünür hâle gelmiştir. Gülten Akın, bireysel ve toplumsal temaları işlerken, 1980 sonrasında Lale Müldür, Birhan Keskin ve Didem Madak gibi şairler kadın kimliğini ve modern hayatı özgün biçimlerde ele almış, günümüzde de kadın şairler edebiyatta güçlü ve özgür bir ses olarak edebiyat dünyasında yer edinmişlerdir. "Didem Madak'ın şiirleri, dişil yazının temel ilkelerini yansıtarak, kadınlık deneyimini, beden ve belleğin dönüşüm süreçlerini ve dilin sınırlarını zorlayan bir anlatım biçimi ortaya koyar. Onun şiirlerinde, gündelik hayatın sıradan gibi görünen detayları, derin ve karmaşık anlam katmanlarına dönüşür."(Aydınalp, 2024:58)

"Ben acılarımın başını

Evcimen telaşlarla okşadım bayım."(s. 36)

Didem Madak bu dizelerde, acıyı bir tehdit olarak değil, bir çocuk ya da bir hasta gibi görürdü. "Evcimen telaşlar" ifadesi ise, Madak'ın dünyasında gündelik ve naif bir yaşam telaşı gibi görünürdü. Yani büyük bir yıkımın değil, küçük, sıcak bir hayatın içindeki yaralı bir telaş olarak ifade edilebilir. Dize sonundaki "bayım" hitabı: Madak şiirlerinde sık sık birilerine (özellikle geçmişe, eksik bir babaya, kayıp bir aşka) böyle hafif mesafeli, hafif sitemkâr bir sesleniş kullanırdı. Buradaki "bayım" kelimesi de, Didem Madak'ın dilinde biraz kırgın, biraz muzip bir üslupla yazılmıştır. Bu dizelerle Madak, acıya şefkatle yaklaşan, onu evcilleştirmeye çalışan, kayıpları günlük hayatın minik alışkanlıklarına saklayan telaşlı bir ruh olarak betimlenebilir. Kısacası bu dizeler kadınlığın acıyla kurduğu o güçlü, sessiz, onarıcı ilişkiyi, gündelik hayatın küçük savaşlarını ve erkek egemen dünyaya karşı zarif bir ironiyi taşıyor. "Bayım" hitabıyla da kadının yaşadığı görünmez acılara karşı hafif bir ironi ve mesafeli bir sitem de mevcuttur.

“Hem otuzumu geçtim azıcık

Gerisini ben yürürüm artık.

Çizgili olsun, buruşsun yüzü,

Şiirlerim için yaşlanma etkilerini geciktirici krem kullanmayacağım.”(s.57)

Bu dizeler, kadınlığın yaşlanma ve değişimle olan ilişkisini çok özgür ve cesur bir şekilde yansıtmaktadır. “Otuzunu geçmek” bir tür dönüm noktası olarak işlenmiş ve yaşın getirdiği doğal değişimleriyle barışçıl bir kabullenme söz konusudur. Yüzdeki çizgiler, zamanın izleri olarak sevilmede ve şiirsel bir yaşama dâhil edilmektedir. Aynı zamanda, “yaşlanma etkilerini geciktirici krem kullanmamak” ifadesi, dış görünüşü değil, içsel bir yaşanmışlık ve doğal olma arzusunu ortaya koyar. Burada bir tür özgürlük ve direncin ifadesinin hâkim olduğu görülmektedir.

“Neden her aşk

Bir kadının cenazesini kaldırır mutlaka.”(s. 59)

Aşkın, kadını sadece “öteki” olarak görmesi, onun kendi varlığını kaybetmesine ya da yeniden şekillenmesine neden olur. Bu dizeler, aşkın kadının kimliğine olan etkilerini derin bir şekilde sorgular. Her aşk, kadını yok edebilir ya da ona yeniden doğma fırsatı sunabilir. “Bir kadının cenazesini kaldırır” ifadesi, kadının aşk uğruna kendisini kaybetme ya da toplumsal rollerine yenik düşme olasılığını simgelemiştir.

Sonuç

Didem Madak’ın şiir dünyası, bireysel acının, trajedinin estetikle yoğrulduğu özgün bir alandır. Şiirlerinde duygu ve düşünce yoğunluğu, özellikle annesizlik, yalnızlık, kaybolma arzusu, melankoli ve kırılgan kadınlık hâlleri etrafında örülür. Madak, hayatı süresince yaşadığı kayıpları, hayal kırıklıklarını ve acıları, şiirlerine duygu yüklü imgeler ve masalsı anlatımlarla yansıtmaya çalışmıştır. Annesizlik, onun şiirlerinde sadece bir biyolojik yokluk olarak değil, aynı zamanda bir varoluş meselesi olarak ele alınır. Bu tema, şiirlerinde sıkça tekrar eden bir kayıp ve yas hissiyle ifade edilir. Madak’ın annesine dair yazdığı şiirler, özlemle örülmüş bir iç konuşmayı yansıtır. Bu özlem, zaman zaman bir yas haline, zaman zaman da bir çocukluk hatırasına dönüşür. Yalnızlık teması, Didem Madak’ın şiirinde, şairin hem içsel bir gerçekliği hem de dış dünyayla arasına koyduğu mesafeyi ifade eder. Bu yalnızlık, çoğu zaman melankolik bir tonda dile gelir. Ancak yalnızlık, onda pasif bir kabulleniş değil, güçlü bir iç direnişin de habercisidir. Kaybolma arzusu ise onun şiirlerinde hem travmadan kaçış hem de yeniden doğuş isteği olarak şekillenir. Şairin dizelerinde kaybolmak, bir teslimiyet değil, bilerek ve isteyerek seçilen bir eylemdir. Bu eylem, mevcut dünyadan kopma, zamanın akışını durdurma ve başka bir varoluş düzlemine geçme arzusuyla iç içedir. Dilsel olarak Didem Madak, günlük yaşamın sıradan nesnelerini, ironik göndermeleri ve masalsı dili bir araya getirerek şiirine hem içtenlik hem de çok katmanlı bir yapı kazandırır. Şiirlerinde basit bir dize, birden fazla anlam düzlemini çağırıştırır. Kimi zaman yoğun bir hüznle, kimi zaman ise oyunbaz bir dille yazılmış gibi görünse de her şiirinin arka planında derin bir yaşam bilgisi ve güçlü bir duygusal birikim yer alır. Bu anlamda Didem Madak, hem samimi hem de estetik açıdan yoğun bir şiir dili inşa etmiştir. Toplumsal cinsiyet rolleri, kadın olmanın getirdiği sorumluluklar ve kırılganlıklar da onun şiirinde önemli yer tutar. Madak’ın kadın öznesi, çoğu zaman kırılmış, incinmiş, susmuş ya da bastırılmıştır; ancak bu kırılganlık, onun şiirinde pasif bir kurban anlatısına indirgenmez. Aksine, acıdan ve kırılmadan şiir üretmek, Madak’ın kadınlık deneyiminin bir parçası hâline gelir. Sonuç olarak Didem Madak’ın şiiri, bireysel travmaların, duygusal kırılmaların, geçmişle yüzleşmenin ve varoluşsal sorgulamaların şiiridir. Onun kalemi, yalnızca bir bireyin acılarını değil, aynı zamanda bir kuşağın kırılganlığını da temsil eder.

Yazarın Beyanı

Araştırmacıların katkı oranı beyanı: Birinci Yazar %100

Etik Kurul Kararı: Etik Kurul Kararından muaftır.

Çatışma beyanı: Herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Destek ve teşekkür: Bu çalışmanın hazırlanma sürecince bilgi ve birikimleriyle bana yol gösterip destek olan başta Prof. Dr. Nurullah Ulutaş olmak üzere, kıymetli hocalarım Prof. Dr. Kemalettin Deniz ve Dr. Öğr. Üyesi Cansu Oral'a en içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca çalışmamın yayına hazırlanmasında titiz editörlük süreciyle katkı sağlayan Arş. Gör. Dr. Sait Emre Çiftçi'ye de çok teşekkür ederim.

Kaynakça

- Ak, G.(2018). *Didem Madak'ın Hayatı ve Şiirleri Üzerine Bir Çalışma*(Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep Üniversitesi.
- Aktaş, H.(2021). *Didem Madak'ın Şiirlerindeki Anlam Evreni*(Yüksek Lisans Tezi). Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi.
- Aydınalp, E.B.(2024). *Didem Madak'ın Şiirinde Dişil Yazının İzleri: Kadınlık, Bellek, Beden ve Dilin Çok Katmanlı Temsili*, Söylem Dergisi, 54-74.
- Aytaş, G.(2011).*Çağdaş Gelişmeler Işığında Şiir Tahlilleri*. Akçağ Yayınları.
- Bekar, E.(2023). *Didem Madak Şiirinde Varoluşçuluk*. Türk Dili, Edebiyatı ve Kültürü Öğrenci Sempozyumu Bildiriler Kitabı (s.194-204) Hitit Üniversitesi.
- Beyatlı, Y. K.(1997). *Edebiyata Dair*. İstanbul Cemiyeti Yayınları.
- Cioran, E.M.(2020). *Çürümenin Kitabı*. Metis Yayınları.
- Gezer, A.& Doğan, A.(2021). *Didem Madak'ın Eserlerinde Yalnızlık Teması*, International Academic Social Resources Journal, (e-ISSN: 2636-7637), Vol:6, Issue: 32; pp:1956-1965.
- Kabalıcı, E. S.(2019). *Anne Arketipinin Didem Madak'ın Şiirlerindeki İzler*, Folklor/ Edebiyat Dergisi, 25(97), 167-182.
- Madak, D.(2017). *Ah'lar Ağacı*. Metis Yayınları.
- Tosun, H.Y.(2009). *Cumhuriyet Dönemi Şiirinde Anne* (Yüksek Lisans Tezi). Trakya Üniversitesi.

Lisans Bilgisi / Copyright	Bu çalışma, yazar(lar) tarafından üretilmiş olup, telif hakları yazar(lar)a aittir. Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır. This work is produced by the author(s) and the copyright belongs to the author(s). It is published under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) license as open access.
----------------------------	---

Erken İslam Tarihinde Mistisizme Karşı Felsefe: Tûsî ve Konevî Yazışmaları*

Gülşen YÜCEL¹

Öz: Sufiler, filozoflar ve teologlar farklı düşünce ekollerine sahip olmaları nedeni ile eşyanın tabiatını açıklamak için farklı yöntemler ve kavramlar kullanmışlardır. Sufi, filozof ve teologların düşünceleri “Eşyanın tabiatı ve Allah ile ilgili bilgiyi edinmek için en güvenilir yöntem nedir?” ortak sorusunun cevaplandırılması bağlamında benzerlik gösterir. Peripatetik (Meşai) filozoflar eşyanın hakikatini anlamak ve mutlak doğruya ulaşmak için “akıl” (al-‘aql) yeterli olduğunu savunurlar. Sufiler ise aklın tek başına yeterli olmadığını savunur ve bu bilginin “keşif” (kashf) ile elde edilebileceğini ifade ederler. Teologlar ise eşyanın hakikatine yalnızca vahiy ile ulaşabileceği iddia ederler. Diğer bir farklılık kullanılan kelimelere yüklenen anlamlardır. İrade, akıl ve mantık kelimelerine her üç ekolde de farklı anlamlar yüklenmiş olduğu görülmektedir. Fakat bu farklılığın arasındaki ilk uzlaşma adımlarını birincisi İbn-i Sina’nın en etkili müntesibi olan Nasreddin Tusî ve ikincisi İbnü’l-Arabî’nin en önemli müridi ve müntesibi olan Sadrettin Konevî arasındaki yazışmalarda görmek mümkündür.

Anahtar kelimeler: Tusî, Konevî, İrade, Akıl, Felsefe.

Mysticism Versus Philosophy in Earlier Islamic History: The Al-Ṭūsī, Al-Qūnawī Correspondence

Abstract: Sufis, philosophers and theologians have used different methods and concepts to explain the nature of things due to their different schools of thought. The thoughts of Sufis, philosophers and theologians are similar in terms of answering the common question, “What is the most reliable method for gaining knowledge about the nature of things and Allah?” Peripatetic (Mesha’i) philosophers argue that “reason” (al-‘aql) is sufficient to understand the reality of things and reach the absolute truth. Sufis argue that reason alone is not sufficient and state that this knowledge can be obtained through “discovery” (kashf). Theologians claim that it can only be reached through revelation. Another difference is the meanings attributed to the words used. It is seen that the words will, mind and logic have different meanings in all three schools. However, it is possible to see the first steps of reconciliation between these differences in the correspondence of Nasreddin Tusî, the most influential follower of Ibn-i Sina, and Sadrettin Konevî, the most important disciple and follower of Ibn Arabî.

Keywords: Tusî, Konevî, Will, Reason, Philosophy.

Mistisizm, Felsefe ve Teoloji

İslami medeniyet bağlamında “mistisizme karşı felsefe” demek, birçok filozofun dinî bilgiler ile aklî düşüncüyü bağdaştırmak için herhangi bir teşebbüsü terk etme olarak gördüğü Batı’da ifade edildiğinden çok daha farklı bir anlama gelir. Kesinlikle, Müslüman mutasavvıflar ve filozoflar görüşlerinde bazen açık bir şekilde zıtlık ve uzlaşmazlık gösterirler, fakat ilişkileri asla çelişkili olmaz.

İki ekol arasındaki fikir çatışmaları ve tartışmalar esasen bilgiyi ele almaları açısından yöntemlerinin kısıtlamaları ve yetersizlikleri ile ilgilidir. Bu nedenle İbn-i Sina gibi Peripatetik (Meşşai) filozoflar sınıflandırılmayan ve akıl üstü gerçekliklerin doğrudan, gizemli bir kavrayışının mümkün olduğunu ve hatta gerçekliğini kabul eder(Nasr, 1973; 57-80). Sorguladıkları şey bir bireyin bu kavrayışı diğer bireye nasıl aktardığından çok ya da diğerinin bireyin görüşünün doğruluğundan nasıl emin olabildiğidir. Kendi adlarına, sûfiler ya da müslüman mutasavvıflar birçok filozofun bulgularının doğruluğunu inkâr etmezler. Yalnızca; filozofların belirli bir noktadan öteye gidemeyeceklerine ve bunun sonucunda hiçbir filozofun metafizik gibi konularla ilgili tartışmalarının herhangi bir hüküm taşımadığına inanırlar.

Aynı zamanda, özellikle İslam tarihinin daha sonraki dönemlerinde, birçok sûfî felsefeye aşinaydı ve birçok filozof da mutasavvıftı. En önde gelen peripatetik olan İbn-i Sina “Hay B. Yakzân’ı” yazdı ve uzun ruhsal sancılardan sonra ilmin özel biçimlerinin mutasavvıflara açılmasından; ancak aydınlanmayan zihinlere erişilemez olduğundan bahsetti(Corbin, 1960). Ünlü matematikçi, filozof ve şair Ömer Hayyam ilim arayanları dört kategoriye ayırdı ve sûfileri en yüksek mertebeye yerleştirdi(Nasr, 1968; 33-34). Ayrıca Aynülkudât El-Hemedânî ve İbnü’l-Arabî gibi sûfiler peripatetik felsefeye derinlemesine aşinalardı ve mistik fikirleri açıklamak için terminolojisinden faydalandılar.

Ancak sûfiler filozofların söylediği her şeyi ne kabul ettiler ne de aksini yaptılar. İki bağımsız düşünce ekolünden bahsedebilmemiz gerçeği gösteriyor ki iki grup da eşyanın tabiatına farklı açıklamalar önermiştir. İki ekol arasında büyük ölçüde kritik bir değiş tokuş meydana geldi ki hepsi de buna rağmen, tasavvuf ile felsefeyi uzaklaştırmaya neden olmak yerine birbirlerine daha da yakınlaştırdı. Genel olarak, İslam tarihinde – özellikle felsefenin güçlü bir biçimde canlı olduğu İran’da – ne kadar geç döneme hareket edersek, iki bakış açısı arasında o kadar değiş tokuş ve uyum buluruz.

Felsefe ve tasavvuf arasındaki bu kreatif gerginlik, İslamî düşüncede, Kelâm ya da skolastik teoloji de denilen üçüncü bir ana bakış açısı ile karşılıklı etkileşimleri artırmıştır. Teologlar ne filozoflara ne de sûfilere güvendiler ve eşyanın hakikatini keşfettikleri iddialarının geçersiz olduğuna inandılar. Teologların zihinlerinde, gerçekliğin bilgisine yalnızca diğer iki grubun yeterli dikkat etmediği üçüncü bir yöntemle erişilebilirdi. Tekrar edersek, diğer iki grup ile teologların arasında bulunan bakış açısındaki temel farklılık, bilgiyi edinme ve gerçekliğe ulaşma yöntemlerini sorgulamaya indirgenir.

Erken İslami düşüncede bu üç temel bakış açısındaki karşılıklı ilişkiyi anlamak için, bilginin ve gerçekliğin kaynağı sorunu üzerine olan bakışlarındaki farklılığı incelemek faydalı olabilir. Ekollerin her biri şu soruya kendi cevabını verir: “Eşyanın tabiatı ve Allah ile ilgili bilgiyi edinmek için en güvenilir yöntem nedir?”

Hâlbuki bu problemi düşünmeden önce, felsefe, tasavvuf ve teolojinin bu üç bakış açısı arasındaki açık ayrılığın, zaman geçtikçe artarak belirsizleşmesi vurgulanmalıdır. Hicri altıncı yüzyılda (miladi on ikinci yüzyıl) ve devamında, iki hatta tüm bu üç ekolün bakış açısından bahseden ve gitgide bu bakış açılarını harmanlamaya başlayan daha fazla kişi ortaya çıkar. Daha sonraki İslam tarihinde, özellikle İran’da Safevî dönemi ve sonrasında, belirli bir düşünürü yalnızca bir filozof, bir teolog ya da bir sûfî olarak sınıflandırmak çoğunlukla imkânsızdır. Bir Molla Sadrâ’nın ya da bir Hâdî-i Sebzevârî’nin bakış açısı en iyi şekilde – etimolojik açıdan – “teozofi” gibi başka terimlerle ifade edilebilir {*Hikmet-i İlahiye*}. Çünkü gerçekte, bu şahsiyetlerin temsil ettiği şey, mantıklı, felsefi teorilerin sûfilerin mistik sezgileriyle, teologların Kur’an tefsiriyle ve tevhidi kendine has teknik terimlerle tartışan Şii hadis literatürünün esaslı bir benzerliğiyle harmanlandığı entelektüel bir sentezdir(Nasr, 1963; 1316-32; Nasr, 1978; 952-961).

Genel olarak, İbn-i Sina, El-Kindî ve Fârâbî gibi peripatetik filozoflar, vahiy ya da gizemli “keşif” (kashf) tarafından yardım edilmeksizin “aklın” (al-’aql) insan için eşyanın hakikatini anlamak ve mutlak doğruya

ulaşmak için yeterli bir rehber olduğu önermesini desteklediler. Bilgi edinmenin Faal Akıl (al-‘aql al-fa’‘âl) tarafından bir çeşit aydınlanma gerektirdiğini iddia ettiler ancak vurguladıkları şey, hiçbir olağanüstü ilahi yardım ya da lütuf olmaksızın herhangi bir insanoğlunun, zihninin sağlıklı işlevleri aracılığıyla mantıklı bilgiye erişebileceğiydi.

Bâyazid, Mevlâna ve İbnü'l-Arabî gibi Sûfiler, sınırlı insan aklının tek başına yeterli olmadığını ve yanlış yönlendirdiğini, ayrıca insanın Allah'ı insandan ayıran bazı ya da tüm perdelerin ortadan kalkması sonucunda ortaya çıkan bireysel, içten ve doğrudan bilgi olmaksızın mutlak doğruya erişemeyeceğini tam anlamıyla kavramışlardı. Onların bakış açısına göre; bu bilgi Allah'ın kendisi tarafından, seçilmiş hizmetkârlarına verilir ve örneğin Kur'an gibi insanoğluna vahyin dışarıdan desteğine dayanmalıdır. Bu bilgiyi "keşif" (kashf) "şühûd" (shuhûd), "müşâhede" (mushâhadah) ve "zevk" (dhawq) gibi isimlerle adlandırdılar.

Son olarak, El-Eş'arî gibi teologlar gerçekliğe yalnızca Kur'an vahyi aracılığıyla ulaşılabilirliğini ve hem aklın hem de keşfin yanlış yönlendirmeye eğilimli olduğunu iddia ettiler.

Bu şema büyük ölçüde aşırı basitleştirilmiştir, ancak erken islami düşüncede ana bakış açılarını ayırmak için kullanışlı bir araç olabilir. Karmaşıklıklar ortaya çıkar; çünkü anlaşmazlıklar belirli bir ekolün bilgiye verilen biçimi vurgulamasına dayanır. Duruma doğru bir bakış kazandırmak için, birey her ekolün diğer bakış açlarına verdiği önemi ve kişiden kişiye değişiklik gösteren bireysel farklılıkları dikkate almalıdır. Pratikte; her ekolün birçok üyesi diğer bakış açılarından farklı derecelerde faydalanmışlardır. Peripatetik felsefe ve tasavvufun araçları ile bakış açıları çeşitli şekillerde, farklı derecelerde birbirine karışmış durumdadır. Aynı durum Teolojinin diğer iki bakış açısıyla olan ilişkisinde de geçerlidir. Gazali gibi bir teolog ayrıca bir sûfiydi (Kendisinin Batı'da, filozofları çürütmek için, onların bakış açılarını özetlediği Latince çevirisinden ötürü peripatetik bir filozof olarak bilinmesine rağmen). Ayrıca, mesela Fahreddin er-Râzî, felsefecileri ne kadar çok eleştirse de onların mantıklı tekniklerinden esaslı bir biçimde faydalanmıştı.

Öyleyse tekrardan, belirli bir bakış açısından itibaren, vahiyle ilgili sûfilerin konumu neredeyse teologlarınkiyle birebirdi. Çünkü sûfiler ayrıca tüm bilgilerin Kur'an ve Hadis tarafından sağlanan standarda göre yargılanması gerektiğini iddia ediyorlardı. Onlar devamlı olarak, bakış açılarının yalnızca vahyin içeriğinde bulunan açıklamalar olduğunu ve hiçbir şekilde çelişmediğini bildirmek için zahmette bulundular. Keşifle elde edilen herhangi bir veri, eğer Kur'an ayetleriyle çelişiyorsa dikkate alınmaması gerektiğini savunuyorlardı. Fakat aynı zamanda, Kur'an ve Hadisin doğru anlaşılmasının üstesinden sadece keşif yoluyla gelinebileceğini düşünmekteydiler. O olmaksızın, teologların görüşleri saf bir görüş ya da insanüstü bir varlığın kutsal metninin mantıklı açıklamaları ve böylelikle, mantık ötesinde, temel olarak kalmıştı. Bu yüzden, teologlar ve sûfiler vahyin temel önemi üzerine prensipte anlaşmalarına rağmen; pratikte bakış açılarının birçoğu keskin bir şekilde ayrılmıştı.

Tasavvuf ve teolojinin bakış açıları başka önemli bir açıdan da benzerdi, örneğin, gerçekte, her ikisi de özellikle dinle ilgili ilimde hak iddia ediyordu. Ve dinin doğasından ötürü, iki ekol İslam'ın prensip ve öğretilerini açıklamada kendilerini sınırlamadılar; öğütledikleri şeyleri *uygulamanın* asıl önemine vurgu yapmak zorundalardı. Teologlar insanoğlunun Kur'an'a inanması ve sonra emirlerini takip etmesi gerektiğine inanıyorlardı. Sûfiler, keşif yoluyla, kişinin İlahi Hakikat'in şahsi ve doğrudan kavrayışına nail olabileceğini daha önce söylemişlerdi, kişi "kalbinin aynasını parlatmalıydı" ki bu, hem şeriatı ya da zahiri kanunları uygulamak hem de *tarikâtı* ya da manevi yolu takip etmek anlamına geliyordu. Filozoflara gelecek olursak, onlar sıklıkla başka çalışmalar yapmış olmalarına rağmen, kendilerinin saf felsefi yorumlarını uygulamaya dökmeyi konuşmaya gerek duymamışlardı. Neredeyse hepsi, İslam'a inanmış ve uygulamışlardı, ancak genel olarak, bu onların bakış açılarının gerekli bir parçası değildir. Kişi uzun felsefi ve metafiziksel risaleleri okuyabilir ve dinin uygulamalı öğretileri konusunda kaygılanmayabilir. Peripatetik felsefe kişiden *kanunu* ya da *yolu* takip etmesini talep etmedi. Yine de Müslümanlar tarafından geliştirilmiş olarak – Yahudi ve Hristiyan filozoflarda olduğu gibi – Allah'a sadakat ve dini uygulamakta müthiş bir uyumlu gerçeklik algısı sunmuştur.

Üç Bakış Açısında “İrade”

Farklı anlamları tek bir Arapça kelimeye içeren “irade” “akl” ele alındığında, bu üç bakış açısı arasındaki karşılıklı ilişkinin karmaşıklığı hakkında bazı fikirler inşa edebilir ve her bir ekolün, “İrade” olarak ifade edebileceğimiz tek bir kaynaktan elde etmek için, bilgiyi nasıl ifade ettiğini analiz edebiliriz.

“İrade” - “Akl”ın kök anlamı “bağlamak” “birleştirmektir”. Sonuçta “irade” sınırlamayı ve daralmayı ima eder. Onun aracılığıyla elde edilen bilgi, sonuçta doğası gereği mutlak ve meçhul olarak kalan Yüce Hakikat’i sınırlar ve tanımlar. Bu bağlamda “irade” “akl” kelimesi belki de tamamen doğal bir şekilde insan düzlemiyle sınırlı ve daha ötesine gidemeyen bilgiyi elde etme araçları olarak ifade etmeyi göstermek için, en iyi “mantık” olarak çevrilebilir. Sûfiler bu terimi kullandıkları zaman, genellikle, sıradan insanın bilgi yetisinin özelliklerinin sınırlı ve dar oluşunu vurgulamak amacıyla yaparlar.

Ancak “irade” “akl” kelimesi, başka bir açıdan da kullanılabilir, yani Peygamberin “Allah tarafından yaratılan ilk şey ‘İradeydi’.” sözüyle uyumlu olarak Allah’ın ilk yaratışını kastetmek için. Bu bağlamda İrade “Ruh-ı A'zam” (al-rüh al-a'zam) ve “Kalem-i A'lâ” (al-qalam al-a'la) ile eş değerdir. Peygamberler ve yüce evliyalar onunla benliğin bazı mertebelerine erişebilse de; o, Allah’ın tam ve doğrudan bilgisine sahiptir ve herhangi salt bir insan kavrayışının üstündedir. Bu benlik, sûfilerin “keşif” olarak ifade ettiği şeyin nedenlerinden biridir.

Kişi, yazarın “irade” “akl” olarak ifade ettiği kelimenin iki temel anlamından hangisini kastettiğini bağlamdan anlayabilir. Sûfiler özellikle, Arapçada tek bir kelimenin kullanılmasının hatırlatıcısı olarak, küçük i harfiyle “irade” olarak çevireceğimiz “mantık” ile “İrade” arasındaki bu ayırımı çok dikkat ederler. Bazen bu ayırımı tamamen açık kılmak için külli ve cüzi nitelikleri eklerler. Şu mısradan, Mevlâna, niçin sûfilerin “irade” “akl” terimini olumlu insan yetisi olarak ifade etmekten kaçındığını açıklamada bu niteliklerden birini kullanmaktadır: “Cüzi irade, İrade’yi lekeledi.”. Burada Mevlâna iradenin otoritesini koruyarak filozofların yanlış fikirlerinin bile sûfilerin eriştiği İrade’yi lekelemiş olduğu gerçeğini ima etmektedir. Öyleyse sûfiler “keşif” gibi terimleri bir terimin iki anlamı arasındaki kafa karışıklığını ortadan kaldırmak için tercih etmektedir.

Başka bir bölümde, Mevlâna yalın insan iradesi ve sûfilerin aydınlanmaya ulaştıkları İrade arasındaki ilişkiye açıklık getirir. Bunun (gizemin) keşfi müdahaleci iradedden gelmeyecektir: (Allah’a) ibadet et, böylelikle bu size daha açık olabilir.

Filozof irade tarafından algılanan şeyler tarafından kuşatılır; saf birey (sûfî) ise iradenin İradesi üzerinde at süren bir prens gibidir.

İradenizin İradesi çekirdek, iradeniz ise kabuktur. Hayvanların midesi daima kabuğu arar.

Çekirdeği arayanın kabuk için yüz nefreti vardır: İyinin gözlerinde, (sadece) çekirdek hâktır, hâktır.

İrade olan kabuk yüz kanıt önerdiğinde, Mutlak İrade kesinlik olmadan nasıl adım atabilir?

İrade (yazıyla) tamamen siyah, sayısız kitaplar oluşturur: iradenin İradesi (keşifle) ay ile ufukları doldurur.

Bazı teozofistler kelimenin sembolize ettiği bir başka boyuta işaret etmişlerdir ki daha erken döneme ait şahsiyetlerin yazdıklarında buna değinildiğine rastlamadım: ‘akıl’ ‘bağlayıp’ ‘birleştiği’ için ve insan düzleminde İlk İradeyi ifade ettiği için, insanı Allah’a bağlayıp onunla birleştirmeye yarayabilir. İslamî literatürde ‘aklın’ bu olumlu işlevine sayısız kez değinilmiştir. Buna örnek gösterilebilecek erken dönem şahsiyetlerinden altıncı Şii İmamı şöyle söylemiştir: ‘Akıl odur ki, onun sayesinde insan Rahman olan Allah’a ibadet eder ve cenneti kazanır.’ (Chittick, 1980; 55).

İslam öğretisi ve diğer geleneksel öğretilere göre insan mikrokozmos⁴ yani ‘küçük bir evren’dir. Dünyanın olanca geniş zaman ve mekânı dâhilinde ve varlığın tüm farklı mertebelerinde (meratib-ul vücûd), ayrıntılı bir konumlandırma yoluyla (tafsil) yaratılmış dünyada yer alan her şey bir birey olarak insanda özet şeklinde (icmal) varlık gösterir. İslamî sistem içinde insanın iradesi mikrokozmos olarak makrokozmos

İrade'ye yani Allah'ın yaratışına tekabül eder.

'Akl' kelimesinin kök anlamının ifade ettiklerine bakarsak, neden her iki anlamın da eşit derecede mantıklı olduğunu anlamak mümkündür. Kelime mikrokozmos anlamda da kullanılır; zira insanın akli, hakikat anlayışını sınırlar ve belirler; böylece ona mantıklı ve anlaşılabilir bir tutarlılık kazandırır. Makrokozmos anlamda da kullanılır; zira Allah'ın mevcudiyetinin tecellisi (teofani) veya dışarıya görünür olması (zuhur), yani adına 'dünya' dediğimiz, Allah dışındaki her şeyi ifade eden âlem Allah'ın kendisinden farklıdır. Âlem, Allah'ın yalnızca bir tecellisi olduğu ve Allah'ın kendisi olmadığı için Allah'la kıyaslanamaz. Sonuç olarak İrade, yani Allah'ın yaratışı, diğer bir deyişle Mevcudiyetinin dışarıya ilk zuhur edişi; Allah'ın sınırlardan ve kısıtlardan münezze Mevcudiyetinin sınırlanmış ve kısıtlanmış bir tecellisini ifade eder.

Sûfilerden biri Peygamberin kendi ifadesine referans yaparak İradenin makrokozmos işlevine dair bir açıklama getirmiştir. Bu referansa göre İrade; yaratılanlar fiziksel dünyaya zuhur etmeden evvel 'Levh-i Mahfuz' diye adlandırılan korunmuş levha üzerine Allah'ın yaratışının tüm ayrıntılarını 'yazan' İlahî Kalem ile tanımlanmıştır. 'Akl' kelimesi doğrudan anlamıyla bağlamayı, birleştirmeyi ve kısıtlamayı ifade eder. Dolayısıyla 'sınırlandırmayı' (takyid) gerektirir. Fakat... -sınırlandırılmaya karşı sınırsızlık kısıtlaması dâhil olmak üzere- hiçbir sınırlandırmayla sınırlanmayan Allah 'akl' ile zıt düşer(Chittick, 1979; 135-57). Zira 'aklın' hakikati bağlayıcı ve kısıtlayıcı olmasıdır.

Dolayısıyla bu kısıtlama ve sınırlılık; Sınırsız Tecellinin² nurunu kendine özgü, sınırlayıcı hâlihazırda varoluşu ile bağlayan (akala) İlk İrade'de kendini gösterir. Yani Allah bu gizemi, örneğin sınırlılık gizemini, görünür kılmak için İradeyi yerleştirmiştir. Buradan hareketle, İradenin hakikati sınırsız nurun sınırlandırılmasıdır. Allah ona 'Yaz!' demiştir. Diğer bir deyişle 'Yeniden Dirilme gününe dek yaratışının ilmini sınırla ve sakla!' (Chittick, 1977; 117).

Sûfiler, filozoflar ve teologlar manevî kemâlin çeşitli mertebelerine erişmenin mümkün olduğunu kabul etmiştir. Bakış açılarının doğal bir sonucu olarak, sûfiler bu imkânın tam olarak neleri kapsadığını açık bir şekilde belirtmişlerdir. Zira bu konu onların odağındaki ana meseledir. Fakat İbn-i Sina gibi pek çok filozof da bu meseleyi ele almıştır (el-İşârât ve't-Tenbîhât eserindeki dokuzuncu bölümdeki, 'Ariflerin Manevî Makamları' (Makamat el-arifin) bahsine bakınız.). Onlara göre insanoğlu, belli bir merhaleye kadar, kendi aklının makrokozmos bir prototipi ile içsel bir özdeşleşmeye erişebilirdi. Bu prototipi ise 'Faal Akıl' olarak adlandırmaktaydılar(Bkz. S. H. Nasr, 'Intellect and Intuition: Their Relationship from the Islamic Perspective', yayına hazırlanmakta). Gazali gibi teologlar ise insanoğlunun manevî ilme doğrudan erişebilmesinin olanaklılığına işaret etmiştir.

Ne var ki sûfiler keşif konusunu tartışırken her zaman insanın İrade ile içsel olarak özdeşleşmesini kastetmemiştir. Onlara göre peygamberler ve evliyalar, Allah ve yaratılmışlar arasında aracı görevi gören, İlk İrade'den bile daha fazla yüceltilmiş olan 'Mükemmel İnsan', örnekse Logos, tezahürleriydi(Wilson, 1981;1-19). Sûfî, ruhunun en derinindeki hakikatte, Allah'la bir olmasından kaynaklanan bir keşfin etkisi altına girerek yaratılmışlara ait her türlü formu aşabilirdi. sûfîlerin keşiften bahsederken 'akıl' kavramını zikretmekten uzak durmasının nedenlerinden biri de budur.³ Bu kavramın yerine, her anlamda bütün

² Bu mesele, İbnü'l-Arabî ve Konevî gibi Sûfilerin sıklıkla değindiği bir meseledir. 'Allah'tan bahsederken en yüksek makamı, Ulûhiyeti; kendi terminolojilerine bakacak olursa 'Öz' (el-zât) veya 'Saf Varlığı' (vücut'ul mehd) kast ederler. Eğer Allah 'sınırlandırılmamıştır' der ve burada yazarın yaptığı gibi ifadeyi açıklamazsak, genel hatlarıyla Allah sınırlandırılmaz demiş oluruz. Diğer bir deyişle; Saf ve Sınırlandırılmamış Varlık; adına 'dünya' denilen sınırlandırılmış varlıkta kendini gösteremez. Bu ise absürttür. Yani burada yazarın kast ettiği anlamda Sınırlandırılmamış kelimesi sınırlandırılmamışlıkla bile sınırlanamaz demektir. Zira Allah tam olarak sınırlandırılmışlık yoluyla tecellide kendini gösterir. Bu iki kavramın ortaya çıkardığı ikiliği kendi zatında aşar. Bu öğretinin dayandığı 'Varlığın Vahdeti' doktrini hakkında bir tartışma için bkz. W. C. Chittick, 'Sadr al-Din Qunawî on the Oneness of Being', yayına hazırlanmakta olan *International Philosophical Quarterly* sayısında.

³ Tabii ki Avrupa dillerinde keşfin en ileri biçiminin 'akıldan' kaynaklandığını söylemek mümkündür; zira bu, Hristiyanlıktaki pek çok şahsiyetin kullandığı terminolojiyle uyumludur. Fakat Konevî gibi Sûfilerin bahsettiklerine işaret etmek için bu terim kullanılacak olursa, burada 'akıl' kelimesinin doğrudan bir tercümesinin söz konusu olmadığı unutulmalıdır. Bu noktada daha ziyade 'Özel Yüz' (el vech el-has: Allah'ın yaratmasından 'önceki' ilmi dâhilinde, nihai olarak kişinin 'değişmez varlığı', yani ayn el-sabit ile özdeşleştirilebilecek şekilde aracı olarak belli bir kişiye çeviren Allah'ın Yüzü) ifadesi aktarılmalıdır. Fakat Eckhardt gibi Hristiyan mistikler insan ruhunun en derininde 'yaratılmamış ve yaratılamaz' nitelikte bir şeyden söz ettiği ve bu şeyi akıl ile özdeşleştirdiği için, bu Sûfî kavramını açıklamak üzere akıl kelimesinin

kısıtlamalardan uzak olan ‘Kalbin’ keşfi etrafında yoğunlaşmışlardır. Zira Peygamber, Allah’ın şu lafzını nakletmiştir: “Benim cennetim beni veya dünyamı ihata etmez; fakat benim iman eden, uysal ve alçakgönüllü kulunun kalbi beni ihata eder.”

Kısaca özetlemek gerekirse, sûfiler insan aklının sahih ilmin kaynağı olabileceği noktasında filozoflarla hemfikir olsa da, insan İrade veya Allah’ın kendisi tarafından aydınlatılmadıkça bu ilmin sınırlı ve dolaylı olacağını iddia etmişlerdir. Filozoflar bu tür bir aydınlanmaya erişebileceklerini garanti edemezler. Sûfilerin yoluna girmeyi reddederlerse buna asla erişemeyeceklerdir. Buradan hareketle, Rumî’nin şu sözleri devreye girmektedir: Mantıksal iddialar ileri sürenlerin bacakları ahşaptır: ahşap ise oldukça kuvvetsizdir.’ (Mesnevî, I, 2128).

Filozoflar sûfilerin mülhem (ilham edilen) ilim iddialarına temkinli yaklaşmaktaydı. Aklın ve İradenin temeldeki özdeşliğini kabul etseler de doğruya ulaşmak için kestirme yol olmadığını düşünmekteydiler. İradenin yapıp ettiklerinin söylemsel düzeyde açıklanabilmesi ve diğerlerinin anlayabilmesi için mantık yasaları ve akılcı diskur gözetilmeliydi. Söz konusu filozoflar modern anlamda ‘akılcı’ olarak tanımlanamazdı; zira insan aklının, yalnızca mantıksal akıl yürütme yoluyla elde edilebilecek ilmin çok üstünde potansiyel bir ilim kaynağı olduğunu varsayan geleneksel kozmolojiye atıfta bulunuyorlardı.

Teologlar doğruya giden yolda tek emin rehberin vahiy olduğuna inandıkları için, filozofları ve sûfileri, eşyanın hakikatini idrak ettiklerine dair dayanaksız iddialarda bulundukları gerekçesiyle eleştirmektedir. Fakat Kur’an’ı, doğal olarak, sadece zihinleri yoluyla anlayabildikleri için ‘akıl’ kavramına rücu etmek ve yazılarında mantıksal akıl yürütmelerden istifade etmek zorunda kaldılar. Bazıları ayrıca sûfî oldular ve vahyi anlamak üzere keşif kavramından faydalandılar.

Bunun yanı sıra, İslamî kozmoloji perspektifinden bakıldığında ‘vahiy’, İrade ile yakından ilintilidir. Belli bir dönemde belli insanlar için, İrade tarafından bilinen gerçeklerin özel olarak ve Allah’ın inayeti ile anlaşılır hâle gelmesini ifade eder. ‘Akıl’ ve vahiy arasındaki karşılıklı ilişki, Şii imamlardan birine atfedilen şu vecizde kısa ve öz biçimde dile getirilmiştir: ‘Akıl içeriden gelen bir elçi (*resul*, yani peygamber); elçi ise dışarıdan gelen bir *akıldır*.’

Buraya kadar bahsedilenler ışığında; teoloji, felsefe ve tasavvuf olmak üzere üç ekol de vahiy, akıl ve keşif olarak atıfta bulunduğumuz ilmi elde etmenin kendine özgü bir yolunun altını çizmiştir. Fakat pek çok şahsiyet, bu otorite alanlarının ikisine, hatta bazen üçüne birden erişim iddiasında bulunmuştur. Bir kişinin nihai olarak hangi ekole mensup olduğunu belirleyen şey, yazılarında genel olarak neye vurgu yaptığıdır. Bu nedenle de pek çok şahsiyet, bakış açılarına göre iki ya da üç alanda birden sınıflandırılabilir. Bu

İslam tarihi boyunca bu bakış açıları bütüncül olmaktan ziyade mütemmim yani tamamlayıcı niteliktedir. Bu durum, Molla Sadrâ gibi bazı şahsiyetlerin ortaya koyduğu sentezlerde en net hâliyle kendini göstermektedir. Fakat Molla Sadrâ’dan çok önceki dönemlerde bile pek çok düşünür, özellikle de her üç ekolde de çalışan düşünürler, bu tamamlayıcı niteliğin farkında olmuştur.

Yine de bu üç ilim kaynağı tanımsal olarak aynı düzlemde yer almadığı için eşitler arası bir tamamlayıcılıktan söz edilemez.

Her üç ekol tarafından aşağı yukarı kabul edilen dinî evrende akıl mikrokozmi yani küçük evren kavramına ilişkin iken; keşif, makrokozmi İradenin bireye yani mikrokozmi düzleme akışı veya mikrokozmin, makrokozmin belirli boyutlarına eklenmesiydi. Vahiy ise Allah’ın ebedî ve ezelî Kelamının, çoğu zaman İrade ile özdeşleştirilen Cebrail aracılığıyla dışarıya doğru ve somut olarak tezahür etmesini ifade etmekteydi.

Vahiy, keşif ve iradenin hiyerarşik doğası Konevî’nin Farsça kaleme aldığı eserlerinden birinde özellikle

kullanılması makul sayılabilir. Eckhardt ayrıca Allah’tan da ‘saf akıl’ olarak söz etmiştir. Oysaki hiçbir Müslüman düşünür hiçbir zaman ve hiçbir şekilde Allah’tan ‘akıl’ olarak bahsetmemiştir. (ayrıca bakınız Eckhardt, *Defence*, IV, 8; VIII, 6).

basitleştirilmiş bir anlatımla anlatılmıştır. Filozoflar ve teologlar durumu biraz daha farklı değerlendirmiş olsa da – özellikle Konevî'nin kendi şerhinden yola çıkarak yaptığı çıkarımlara atıfta bulunarak- prensipte onun çizdiği şemayı reddetmekte zorlanmışlardır.

İnsanoğlu aşamalara tâbidir ve her bir aşamada belli algılar mevcuttur; böylece bir sonraki aşama her zaman bir önceki aşamada eksik kalmaya mahkûmdur. Örneğin, doğmamış çocuğun belli başlı algıları vardır ve bu algılara göre annesini emen bebeğin algıları 'görünmezdir' (gayb). Dolayısıyla emen bebek aşaması, doğmamış çocuk aşamasından ileridedir. Aynı şekilde, (doğruyu yanlış) ayırt edebilen çocukla emen bebek arasındaki ilişki de bebekle doğmamış çocuk arasındaki ilişki de aynıdır. Keza, aklını kontrol edebilen kişinin içinde bulunduğu aşama, sadece ayırt etme yeteneği olan bir çocuğunkinden ileridedir. Mukaddeslik aşaması (keşfin gerçekleştiği aşama) akıldan ileridedir, peygamberlik aşaması ise mukaddeslik aşamasından ileridedir. 'Her bilenin üzerinde mutlaka bir bilen vardır.' (Kur'an 12, 76).

Doğmamış çocuğun, büyük bir çocuğun algılayabildiği nesneleri algılaması imkânsızdır zira rahmin kısıtlayıcı sınırları içine hapsolmuş vaziyettedir ve dünyanın sunduğu açık alana henüz erişmemiştir. Bu durum başka vakalar için de geçerlidir: insanlığın belli bir aşamasındakinin kişinin kendi aşamasından ötedeki nesneleri algılama yeteneği yoktur... Akıl sahibi kişilerin erişeceği en ileri sınır, evliyaların başlangıç sınırındır; evliyaların erişeceği en ileri sınır ise peygamberlerin başlangıç sınırındır(Chittick, 1978; 71-72).

Konevî, Tûsî'ye attettiği Arapça eserlerinde daha teknik ve felsefî bir dil kullanmış olsa da verdiği mesaj temelde aynıdır.

Konevî ve Tûsî

Pek az âlim, Molla Sadrâ'nın sentezini doğuran çeşitli zihinsel perspektifler arasındaki karşılıklı etkileşimi açıklama işine girişmiştir. Fakat kesin olan bir şey var ki, aklın üstünlüğünü savunan peripatetik filozoflarla keşfin üstünlüğünü savunan sûfiler arasında zamanla artan uzlaşma bu gelişmede merkezî rol oynamıştır.

Peripatetik düşünürlerin en önde gelen örneği ve İslam'da aklın örnek niteliğindeki savunucusu elbette ki Avicenna olarak bilinen İbn-i Sina'dır. (d. 428/1037). Her ne kadar Gazali ve Fahreddin er-Razi'nin saldırıları onun önemini yıllar boyu gölgelemiş olsa da Nasreddin Tûsî'nin eserleri yedinci / on üçüncü yüzyılda (d. 672 / 1274) İbn-i Sina'nın etkisini yeniden canlandırmıştır.

Bunun sonucunda, özellikle İbn-i Sina'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserine yazdığı yorumda Tûsî'nin gözünden görünen İbn-i Sina, İslam tarihinde felsefenin yeşerdiği her yerde entelektüel hayatın köşe taşlarından biri hâline gelmiştir(Nasr, 1964; 45-7; Nasr,1976; 508-514.). İbn-i Sina bu nedenle İslam Dünyası'nda 'Aklın Kutbu' olarak görülebilir. Nasreddin Tûsî ise en etkili müntesibidir.⁴

İbn-i Sina'ya karşı 'Aklın Kutbu' olarak tanımlanabilecek birini seçecek olsaydık Bâyezid, Rumî veya İbnü'l-Arabî gibi şahsiyetler arasından seçim yapabiliriz. Mevcut bağlam içinde, her ne kadar aklın üstünlüğü fikrine karşı çıksa da, gerçek bir entelektüel olduğu için, ben bu üç şahsiyetten sonuncusunu seçerdim. Diğer sûfiler aklın yetersizliklerini eleştirmek suretiyle büyük oranda keşfin üstünlüğünü savunmuştur. Fakat İbnü'l-Arabî keşif yoluyla elde ettiği rasyonel ve rasyonel-üstü öğretiler ile akla galebe çalma gayretine girmiştir. Ona göre aklın bilgiyi elde etme iddiası karşısında keşif çok daha fazla bilme iddiasında bulunabilir. Yine de kozmosun doğasını ve ruhun hakikatini tanımlamakta kendinden önceki sûfilerden daha az sembolik ve daha rasyonel bir dil kullanmaya yönelmiştir. Seleflerinden birçoğunun kullandığı vecizli tarzdan uzak durmuş; hatta fikirlerini oldukça detaylı olarak açıklamak suretiyle diğer uca kaymıştır. Peripatetik, teolojik, Kur'anî, astrolojik, simyevî, numerik ve daha pek çok terminoloji ve veriden istifade ederek karmaşık metafizik ve kozmolojik şemalar sunmuştur. Elinin altındaki her türlü araçtan

⁴ İbn Rüşd'ün (Averroes) İbn-i Sina'nın en etkili müntesibi olduğunu ileri sürenler olabilir; fakat bu sadece Batı için geçerlidir. İslam dünyası içinde İbn Rüşd neredeyse hiç tanınmamış ve okunmamıştır. İbn Rüşd, aklın üstünlüğünü vurgulama yönünde İbn-i Sina'nın öğretilerini bir adım öteye taşıdığı ve böylelikle onu vahiy ve keşif perspektifinden uzağa taşıdığı için bu yorum yapılmış olabilir. Fakat Tûsî, İbn-i Sina'yı İslam'ın bu iki boyutuna yaklaştırarak onu daha "iyi bir Müslüman" yapmış ve Kur'an vahyinin geçerliliğine inanan entelektüellerin pek çoğu için daha cazip hâle getirmiştir.

faydalananak sûfî öğretileri açıklamanın tüm olası yollarını tükettiği görülmektedir. Ayrıca, her ne kadar aklın egemenliğini reddetse de daima üstü kapalı olarak akla başvurmuştur.

Dolayısıyla; inanılmaz derecede büyük olan külliyatının sürekli değişiklik gösteren çeşitliliği ve sayısız biçimde kullandığı semboller, görüntüler ve mantıksal gösterimler aracılığıyla işaret ettiği üzere insanın sadece manevî sağlığa erişmek için değil aynı zamanda mantıksal ve zihinsel yetilerini tam potansiyelle gerçekleştirebilmesi için keşfi akla üstün tutması bakımından İbnü'l-Arabî 'Aklın Kutbu' olarak değerlendirilebilir(Yahia, 1964).

İbnü'l-Arabî'nin en önemli müridi ve müntesibi, yazdıklarıyla İbnü'l-Arabî'nin gelecek nesillerce nasıl yorumlanacağını belirlemiş ve fakat üzerinde yeterince durulmamış bir şahsiyet olan Sadreddin Konevî'dir (d. 673/1274) (Chittick, 1978; 43-58).

Fakat İbnü'l-Arabî'nin eserleri nasıl ki sonu gelmeyen tartışmalarla ve çok az kafiye veya mantık içeren, birbiri ardına gelen önsezilerden mülhem cömert bir dışavurumla karakterize olmuşsa; Konevî'nin eserleri de ustasının durduğu yerin tam karşısına düşen, bir o kadar dengeli, ölçülü, entelektüel bir sûfiye yaraşır ve hülâsa edilmiş niteliktedir. Şayet Konevî, özellikle de vahyin akla üstünlüğü hususunda, ustasının tezlerini baştan sona savunmuş olmasaydı, rahatlıkla akılcı ve mantıklı bir filozof olarak tanımlanabilirdi.

İbnü'l-Arabî'nin sözcüsü olan Konevî ile İbn-i Sina'yı yeniden canlandıran Tûsî, bir yıl içinde arka arkaya vefat ettiler. Konevî hadis ilmini öğretmekle ve Konya'da manevî müritlerini eğitmekle meşgulken, Tûsî ise Moğol imparatoru fatih Hülagü'nün iktidarında devlet işlerinin yönetimine destek olmaktaydı. Yine de bir şekilde yazmaya, ders vermeye ve Meraga'daki rasathanesinde deneyler yapmaya devam etmekteydi. Konevî entelektüel sûfî kavramının mükemmel şekilde tecessüm etmiş hâliyen; Tûsî ise akılcı ve sistemli bir filozof olmasının yanı sıra bir teolog, matematikçi, gökbilimci idi. Bunları yaparken sûfilerin esrarından da bîhaber değildi.⁵

Bu iki ilim insanının şahsiyetinde, tasavvuf ve peripatetik felsefe arasındaki uzlaşmanın ilk adımları atılmaya başlanmıştı. Konevî'nin son derece mantıksal olan yorumlama biçimi bir sûfininkinden çok bir filozofunkine benzemektedir. Tûsî'nin Şii teoloji ve dini ibadetlerle haşır neşir olmasının yanında sûfî öğretilere de aşina olması, eşyanın hakikatini yorumlamada saf mantıksal yorumdan ziyade doğal olarak maneviyata eğilmesine yol açmıştır. Başka bir deyişle, İbn-i Sina'nın *Mantık-ul Maşrikeyn* gibi ezoterik öğretilerinde veya *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eserinin son bölümlerinde tezahür eden karakterinin bu boyutuna doğru çekildiği söylenebilir (Nasr, 1964; Birinci bölüm; Corbin, 1960; 178).

Bu nedenledir ki Tûsî ile Konevî arasındaki yazışmaların son derece samimi olduğunu ve karşılıklı duygudaşlığa dayandığını görmek şaşırtıcı değildir. Her iki düşünür de peripatetikler ile sûfiler arasındaki mesafenin görüldüğü kadar uzak olmadığını ve fikirlerle terminolojinin dikkatlice tartışılması hâlinde büyük benzerliklerin açığa çıkacağını düşünmüştür. Yine de her birinin kendi mesafesini korumadığı söylenemez. Konevî, Tûsî'ye çağının en önde gelen *filozofu* olarak hitap ederken, Tûsî yazdığı cevaplarda bu rolü kabul etmektedir; zira peripatetik tutumunun dışına çıkmamıştır. Bu yazışmaların sonuna gelindiğinde, Konevî'nin sıklıkla vurguladığı gibi, insan akli tarafından elde edilen bilginin geçerliliği hususunda iki ekolü ortadan kesen derin bir uçurumun varlığını hissetmek mümkündür.

Yazışmalar

Okuyucuya yazışmaların muhtevası hakkında fikir vermek adına mevzubahis yedi yazıyı kısaca özetleyeceğim.⁶ Yazışmalar üç bölüme ayrılmıştır. (A) Bir tanesi sorularla yüklü olan iki adet Arapça risalenin

⁵ Bu husus Konevî'ye yazdığı mektupta (4 numaralı yazı) açık olduğu gibi, kendi eseri olan *Ahlak-ı Nasirî*'ye Sûfî etiğine dair kendi yazdığı yorum niteliğindeki kitabı *Evsav-ül Eşraf* gibi eserlerinde de barizdir.

⁶ Yazışmaların ana metni için (3 numaralı yazı hariç) tamamı İstanbul'da bulunan aşağıdaki el yazmalarından bir edisyon hazırladım. 2, 5 ve 7 numaralı yazılar: Şehid Ali Paşa 1415; Esad Efendi 1413, 3717; Ayasofya 1795, 2358; Hacı Beşir Ağa 355; H. Hüsnü Paşa 1160; Pertev Paşa 617; Carullah 2097; Hamidiye 188. 1, 4 ve 6 numaralı yazılar: Pertev Paşa 617; Ayasofya 2349, Bağdatlı Vehbi Efendi 2053, Üniversite A. 4122, Hamidiye 188, Esad Efendi 3717. 3 numaralı yazının yalnızca bir el yazmasını gördüm (Amcazade Hüseyin Paşa 447), fakat Brockelmann *Geschichte der arabischen Literatur* eserinde iki tane daha mevcut olduğundan bahsetmektedir (ciltler. 1, s. 450; SI, s. 808.)

eşlik ettiği, Konevî tarafından kaleme alınmış Farsça bir mektup. (B) Buna cevaben Tûsî tarafından kaleme alınmış Farsça bir mektup ve ilgili sorulara cevap veren Arapça bir risale. (C) Konevî'den gelen ikinci bir Farsça mektup ve onu takiben Tûsî'nin yanıtlarını yorumlayan Arapça bir risale. Şayet bu yazılar matbaada basılacak olsaydı, Konevî'nin ilk risalesi ile soruları 60 sayfa; Tûsî'nin cevapları 30 sayfa; Konevî'nin nihai yorumları ise 35 sayfa tutardı. Mektupların her biri de 3 ila 10 sayfayı kaplardı.

Bölüm A

Konevî'nin ilk mektubu

Alışılmış resmî hitaplar ve selamlamalardan sonra Konevî, Tûsî'nin ününün cihana yayıldığını ve uzun süredir kendisiyle tanışmayı arzu ettiğini belirtir. Kader buna engel olduğu için, buna en yakın yol yazışma başlatmaktır. Fakat böylesi bir alışveriş Tûsî'nin ilminin meyveleriyle kutsanmalıdır. Böylece, Konevî 'Düşüncenin Neticelerinin Hâsılı (hasıl-ı netayici'l-efkar) üzerine uzun zaman önce kaleme aldığı bir risaleyi zarfın içine koyar. Bu risalede dostlarıyla yürüttüğü tartışmaların sonucunda ortaya çıkan pek çok soru bulunmaktadır. Konevî, Tûsî'nin bu soruları inceleyip kendi görüşlerini ona göndermesini ummaktadır.

İlk Risale

'Düşüncenin Hâsılını, Dinler arasındaki İhtilafların Sebebini, En Asil ve Doğru Yola Giden Rehberin Gizemini Açığa Vuran Bu Risale' olarak başlıklandırılan yazı (*el-Risalat al-mufsihah 'en muntahâ el-efkâr ve sebeb ihtilâf el-umam vel-müdihañ sirr el-ihida ile-l-tanq al-eşraf el-amam*) öncelikli olarak aklın eşyanın hakikatlerine dair ilmi elde etmeye yeterli olmadığını; çünkü bu ilmin eşyanın kendisine içkin olduğunu öne sürmektedir. (*hakayık el-eşya kamâ hiya*). Konevî ilmi iki sınıfa ayırır: algısal yetilerin yardımıyla akıl yoluyla ve bağımsız olarak elde erişilebilen ilim ve bu yolla elde edilemeyen ilim. İkinci türdeki ilmin konuları Allah'ın Zâtı, isimleri ve sıfatları, yapıp ettikleri ve onlara varlık bahşetme yolları, varlığın mertebeleri ve bunların nasıl düzenlendiği gibi konulardır. Konevî daha sonra yukarıda zikredilen konularda Allah'ın kendilerine ilim verdiği peygamberlerin ve evliyaların neden gerekli olduğunu açıklamıştır.

Bu iki sınıftaki insanlar (peygamber ve evliyalar) ile diğer iki sınıftaki insanların, yani iman edenler ile etmeyenlerin ilişkisine açıklık getirmiştir. Sondaki iki grubu alt gruplara ayırmış; varlık ve ilme dair Allah'ın verdiği feyzden aldıkları pay nispetince kısıtlanmış ve tanımlanmış olduklarını belirtmiştir. Son olarak, aklın zayıflığını ve gerçeği kavramadaki yetersizliğini oldukça tafsilatlı biçimde ortaya koymuştur. Sonuç bölümünün büyük kısmı Konevî'nin Kur'an'ın ilk suresini tefsir ettiği başyapıtının başlangıcından alınmıştır (Chittich, 1978; 43-58).

Konevî soruları takdim ederken yıllar önce yanıt bulmakta zorlandığı sorunları temsil ettiklerini belirtmiştir. Her bir soruyu arz etmeden evvel, peripatetik filozoflar tarafından verilen cevapların çoğundan bahsetmiş ve her birine karşı itirazlarını ortaya koymuştur. Daha sonra sıklıkla, İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin halis felsefi ifadeleri niteliğindeki kendi görüşlerini özetlemiştir. Esasen Konevî'nin sorularının kapladığı yer Tûsî'nin cevaplarının kapladığı yerden daha büyüktür.

İlk soru: Ezeli ve ebedi mutlak varlığın (vâcib-ül vücud) varlığının (vücud) kendi hakikatine yabancı (za'id) olduğunu mu kabul edersiniz; yoksa varlığının, mahiyetiyle aynı olup var olmak dışında herhangi bir hakikat içermediğine mi inanırsınız?

İkinci soru: Olası mahiyetler (mahiyet-ül mümkün) mec'ul müdür (ihdas olunmuş) yoksa gayr-i mec'ul müdür (ihdas olunmamış)? Her iki durumda da, sadece mahiyetler olmalarını ele alırsak, bunlar bir nevi varlığa sahip olmaları bakımından ontolojik şeyler midir (umur-u vücudiye) ; yoksa var olmamaya (umur-u ademiyye) özgü şeyler midir?

Üçüncü soru: Her şeyi kuşatan müşterek varlığı (el-vücud el-âmm el-müşterek) yalnızca kendi varlığı açısından ele alırsak, olası varlıklardan (el-mümkinat) biri midir? Eğer o olası varlıklardan biriye var olup olmamasının ötesinde herhangi bir hakikat barındırır mı?

Dördüncü soru: 'Hiçbir şey O'nun kendisi dışında birinden türemez.' Bu aksiyom çok önemli sorunlar doğurur. Göksel akıllar (el-ukûl) sorunu, bunların düzeni, birlik (vahdet) olarak bilinen İlk İrade'den yayılan

çokluğun (el-katre) nedeni gibi sorunlar buna örnek verilebilir. Burada ayrıca Allah'ın İlmi'nin nesnelere külli açıdan bağlanması; cüzilere bağlanmasının reddi problemiyle de karşılaşırız.

Bir dizi soruyu bünyesinde barındıran kapsamlı bir soru: İnsan ruhunun (nefs-ül insaniye) hakikati nedir? Hangi kanıt onun varlığını ispatlar? Onun bağlarının kesilmesinin (dünyadan ve vücuttan tecerrüd etmesinin); varoluşunun sonsuzluğunun; bu dünyada tekâmülü gerçekleştirdiği takdirde bundan sonraki düzlemlerde hiçbir şeye ihtiyaç duymayacağını kanıtı nedir?

Ruhun bedeni nasıl yönettiğiyle ilgili ne açıklanabilir ve netleştirilebilir? Ruhun tek bir anda birçok bedeni ve dış formları yönetmesinin imkânsızlığına dair herhangi bir kanıt var mıdır? Ya da mevcut düzlemde elde edilen ilmin ve yapılan işlerin bir sonucu olarak erişilen mükemmeliyet ile bazı ruhların böyle bir merteye elde etmesinin imkânsızlığına dair herhangi bir kanıt var mıdır? Ruhun varlığının bedenin oluşumundan sonra gelip daha sonra bu oluşuma uygun olarak mahfuz olduğunu mu yoksa ruhun beden oluşmadan evvel zaten var olup farklılaşmış bulunduğunu mu iddia ediyorsunuz? Her iki durumda da ruh her şeye dair şu anda sahip olduğu ilmi daha evvelden edinip de bir vücuda bağlandığı için mi unutmıştır? Ya da başında her türlü ilim ve atıftan yoksun muydu? Yoksa küllî olanı bilip cüzî olanı bilmez hâlde miydi?

Bir dizi soruyu bünyesinde barındıran kapsamlı bir soru: İnsan türünün dünyadaki neslinin tükenmeyeceğini hangi kanıt ispat edebilir? Gök cisimlerinin özellikleri nedeniyle değil de Allah tarafından bilinen bazı ilahî şeyler nedeniyle insanın neslinin tükenmesi mümkün değil midir? Göksel güçlerin (el-kuvva el-felekiyye) sonsuzluğunun ve değişime ve bozulmaya uğramadıklarının kanıtı nedir? Gök cisimlerinin doğadaki özellik ve niteliklere sahip olmadığına dair elinizde ne gibi bir kanıt mevcuttur?

Soru: Yaşam boyunca ruh, vücutla veya doğaya ait özelliklerle olan bağına koparamadığına göre, manevî acı ve zevkleri nasıl deneyimler? Aynı şekilde, Allah'a atfedilen zevklerin mahiyeti nedir?

Soru: Allah'tan gelen feyzin hakikati nedir?

Ne kanıtlanabilen ne de kanıtlanamayan şahsi sorular aşağıdaki gibidir:

Sonsuz, mevcudiyeti bulunan bir dizi sebep-sonucun nihai bir sınıra çekilmesi meselesi bunlardan biridir.

İnsanoğlunun gözünden mevcutların ilişkisi sonsuz görünür, fakat Allah'ın ilmine göre bitimli olmalıdırlar. O hâlde sonsuz olan, bitimli olandan nasıl doğabilir?

Öz (*cevher*), niteliklerinden birinin etkisizleşmesiyle tamamen etkisizleşmez. Fakat ısı, ateşle birlikte etkisini kaybederse, ateş de etkisizleşir.

Aklın görüş açısına göre ne madde ne de form (suret) bölünebilir. O hâlde, form madde içinde cisimleştirilip bu ikisi bir vücudu oluşturduğunda nasıl olur da bölünebilirler?

Bu çalışma, yazışmaların bütünleyici bir parçasını oluşturmamaktadır. Risalesinin başında belirttiği üzere Konevî'nin 'Haşmet ve Cemal mertebelerini kapsayan bir vaziyette Rab ile sohbet ettiği' uzun bir duadan (yaklaşık 30 sayfa) müteşekkildir. İkinci mektubunda (6 numaralı yazı) açıkça belirttiği üzere, bu çalışma kendisinin haberi olmaksızın müritlerinden biri tarafından Tûsî'ye gönderilmiş olup ilk mektubuna ve ilk risalesine eşlik etmesi murat edilmemiştir.

Bölüm B

Tûsî'nin Mektubu

Tûsî yazışmayı başlattığı için Konevî'ye samimi bir şekilde teşekkür eder; zira kendisi uzun zamandır Konevî'yle tanışmak istemektedir. Hatta ona yazmaya karar vermiştir ancak diğer alanlarda olduğu gibi Konevî bu konuda da kendi önceliğini tesis etmiştir. Tûsî, Konevî'yi ve manevî marifetlerini öyle coşkulu bir dille övmüştür ki görenler onu Konevî'nin müritlerinden biri sanabilir. Fakat kendisi dönemin en büyük filozofu ve en etkili siyasi figürlerinden biridir. Tûsî gönderdiği risale ve sorular için Konevî'ye teşekkür ederken bir yandan da kendi gönderdiği cevaplar tatmin edici bulunmazsa diye özürlerini sunar. Ardından

Tasavvuf ile ilgili engin bilgisini gözler önüne sererek Konevî'nin ikinci risalesine (3) dair izlenimini kaleme alır. İfadelerinde eleştiri dozu çok düşüktür. Zira Konevî'nin bu eserini başlangıç ve orta seviye üstatlar için yazdığı ve Konevî'nin kendi manevî marifetlerini tam anlamıyla temsil etmediği kanaatine varmıştır.

Tûsî'nin cevapları

Tûsî yazısına Konevî'nin eserinin ilk yarısını överek başlar. Eseri 'Onu hakiki arzularıma ulaşmanın bir vesilesi ve kesin bilgiye dair umutlarımın bir aracı eyledim,' ifadeleriyle yüceltir. Daha sonra Konevî'nin sorularının her birini cevaplamaya koyulur. Mevzubahis cevapları tafsilatlı biçimde vermek bu makalenin kapsamını aşacağı ve özellikle söz konusu sorular açıklık getirilmesine muhtaç olacak biçimde özetlenmiş olduğu için sadece Tûsî'nin eserindeki birkaç can alıcı noktayı zikretmekle yetineceğim.

Tûsî varlığın hakikatini tartışırken Konevî'nin sıraladığı tuzaklardan kaçınmak adına 'derecelenme' (teşkîk) kavramına başvurmaktadır. Buna göre varlık, tıpkı ışık gibi, farklı derecelerde farklı hakikatlerle ilişkilenebilir. Her durumda 'varlıktan' söz etmek hâlâ mümkündür fakat kuvveti farklılık gösterir. Tıpkı ışığın güneşten, lambadan ya da parlak bir közden yansımadaki kuvvetin farklı olması gibidir. İbnü'l-Arabî ekolünün mensupları bu kavramı ele almamış olsa da derecelenme kavramı Molla Sadrâ'nın felsefesinde bir dayanak noktası hâlini almıştır. Konevî'nin son risalesine bakılırsa buna tartışmaya değer ciddiyet atfetmemişlerdir. Bunun yanında, Tûsî, Konevî'nin İbn-i Sina'dan yaptığı alıntıları değerlendirirken Konevî'nin İbn-i Sina'yı yanlış yorumladığını ifade ederek, İbn-i Sina'nın insanın kendi aklıyla eşyanın hakikatine erişemeyeceğini söylemek gibi bir muradının olmadığını belirtmiştir.

Tûsî ikinci soruyu cevaplarırken Konevî'nin kendisine ait olarak tasvir ettiği tutuma şaşırdığını; bu duruşun Mutezile'nin görüşlerine benzediğini ifade etmiştir. Tûsî'nin reddiyeleri sonucunda Konevî son risalesinin önemli bir bölümünü mahiyetler bahsindeki (İbnü'l-Arabî ve müritleri bunu 'sabit varlık' yani *a'yân-ı sabite* olarak tanımlamayı seçmiştir) tutumunu ve hangi açılardan Mutezile'den farklı olduğunu açıklamaya ayırmıştır.

Tûsî dördüncü soruyu yanıtlarken bilimsel temayülünü de sergileyerek 'Hiçbir şey O'nun kendisi dışında birinden türemez.' aksiyomuyla ters düşmeden pek çok şeyin (O) Bir'den türediğini kendi matematiksel stili ve örneklemeyle açıklamıştır. Ayrıca peripatetiklerin Allah'ın cüzî şeylerle ilgili ilmini reddetmesine dair algıyı kabul etmeyerek onların görüşünün Allah'ın *her şeyi* bildiği sonucunu doğurduğunu belirtmiştir.

Bölüm C

Konevî'nin İkinci Mektubu

Konevî, Tûsî'ye cevapları için teşekkür ettikten ve peripatetik görüşe açıklık getirme biçiminden dolayı övgülerini sunduktan sonra, bu yazışmayı başlatmaktaki saikini gözden geçirir. İlk isteği 'dostluk kapısını aralamaktır'. İkincil isteğini ise şöyle ifade eder: 'Bazı temel sorunlarla alakalı olarak mantıksal kanıtlar, keşfin meyveleri ve doğrudan şühuddan elde edilen çıkarımları bir araya getirmeyi umdum.'

Konevî daha sonra ilk risalesini hazırlarken sıhhatinin pek iyi durumda olmadığından ötürü özür diler. Yolu üzerinde Tûsî'yi görecektir. Üstelik nüsha kâtibi eseri yazıya geçirirken bir dizi hatalar yapmış; fakat Konevî aceleden ötürü eseri bir daha kontrol edememiştir. Bu nedenle birtakım soru ve sorunlar tam manasıyla açıklanamamış ve bu durum Tûsî'nin verdiği cevaplarla aşikâr olmuştur. Kısacası, Konevî bu hususlara açıklık getirmek için orijinal tartışmasını tamamlayacak nitelikte bir giriş yazısını ikinci risalesine eklemek üzere kaleme almıştır. Daha sonra da Tûsî'nin cevaplarına dair yorumlarını yapmıştır.

Konevî son olarak hatalı gönderilen risale meselesine döner ve bunun nasıl gerçekleştiğini açıklar. Fakat Tûsî hâlihazırda risaleyi okuyup üzerine yorumunu da yazmış bulunduğu Konevî onu yazmaktaki saikini açıklama ihtiyacı hisseder. Bu açıklama, mektubun ikinci yarısını kaplamaktadır.

Konevî'nin son risalesi

Konevî 'Rehberlik Risalesi' (el-Risalet el-Hadiye) adındaki bu eserine teknik terimlerle alakalı bir tartışmayla başlamıştır. Keşifle anlaşılır hâle gelen hakikatler veya sadece Allah'ın bildiği hakikatler şöyle dursun; insan aklının kavrayış imkânına kıyasla dilin sunduğu ifade imkânın dahi sınırlı olduğuna dikkat çeker. Bu sınırlardan dolayı, herhangi bir ekolün mensupları sıklıkla aynı terimi oldukça farklı bir anlama gelecek şekilde kullanmıştır. Tam da bu sebeple Konevî'nin 'Tahkik Ekolü' veya 'Tahkikçiler' olarak tanımladığı İbnü'l-Arabî ekolü sûfilere, Mutezile gibi mezhepler aynı fikri paylaşıyor gibi görünebilir; lakin hakikat bundan çok farklıdır. Yani her şeyden evvel tahkikçilerin tutumunu açıklamak ve diğer ekollerden ayırmak elzemdir. 'Buradan hareketle onların inançları ve hedefleri anlaşılır olacak; Teorik Aklın temsilcileriyle (mesela filozoflarla) aynı fikirleri paylaştıkları alan... ile bunlardan veya diğer gruplardan ayrıldıkları alan açıklığa kavuşacaktır.' Konevî risalenin devamında tahkikçilerle filozofların ve teologların görüşleri arasındaki ilişkiyi özetler. 'Teorik aklın bağımsız olarak kendi düzeyinde algılayabileceği şeyler konusunda tahkikçilerle filozoflar aynı görüştedir. Düşünce aşaması ve onun sınırlayıcı özelliklerinin ötesindeki algı ve bilgiler noktasında ise birbirlerinden ayrılırlar. Çeşitli ekollere mensup teologlara gelince, tahkikçiler onlarla yalnızca istisnai durumlarda ve küçük meselelerde fikir birliği içindedir(F. Schuon, 1976; bölüm 7).

Konevî, tahkikçilerin tutumunu açıklamak maksadıyla Allah'ın mahiyeti, Allah'ın ilminin kendi Zâtı ve dünyayla ilişkisi, Tevhidin mahiyeti gibi hususlarda uzun tartışmalara girişmiştir. Bu bölümler Konevî'nin en zorlayıcı ve teknik eserleri olan *En-Nusus* eseri ile *Miftahu'l-Gayb* ve *En-Nefahatül İlahiyye* eserlerinin bazı kısımlarını akla getirmektedir(Chittich, 1978; 41-51). Aklın üstünlüğünü savunan filozofların da kabul edebileceği bir dille keşfe dair kavramları açıklama girişiminde bulunmuş olması, bu bölümü Konevî'nin Sûfî metafizik akıl yürütmenin özüne ilişkin yaptığı en açık sunumlardan biri hâline getirmiştir.

Konevî bu tartışmayı yürütürken insanın kendi aklıyla hakikatleri bilmesinin imkânsızlığı sorununa geri döner. İbn-i Sina'nın aslında insanın bunları bilemeyeceğini düşündüğüne dair fikrini tekrar teyit ederek bunu kanıtlamak üzere İbn-i Sina'nın *et-Ta'likat* eserinden uzun bir bölümü alıntılar(bkz. A. Badawi, Cairo, 1973). Hatta Tûsî'deki *et-Talikat* nüshasının kâtip tarafından yarım bırakıldığını; aksi takdirde İbn-i Sina'yı bu şekilde yorumlamasının mümkün olmadığını ileri sürer.

Konevî bu uzun ve kapsayıcı tartışmasını sürdürürken tahkikçilerin teknik, felsefi dildeki öğretilerindeki pek çok can alıcı noktayı da derinlemesine inceler. Yaratılıştan gelen Mükemmel İnsanın (insan-ı kâmil) rolünün kısa ve öz biçimde açıklanması; insani mükemmeliyetin ve ilmin derecelerinin tartışılması buna örnek gösterilebilir.

Konevî son olarak Tûsî'nin cevaplarına geri döner ve büyük çoğunluğunu kısaca yorumlar. Konevî genellikle Tûsî'nin cevaplarını tartışmaya açık bulur ve hem felsefi hem de tasavvufi bakış açısıyla her bir cevaba uyarlanabilecek çeşitli reddiyeler sunar. İbn-i Sina'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât* eserine yazdığı yorumda Tûsî'nin ruh meselesini ele alışına atıfta bulunur.

Konevî yazışmanın sonunda Tûsî'nin cevaplarının çoğuna reddiye verdiği için özür dilerken; şayet bunlara sessiz kalsaydı bazı kişilerin kendisinin Tûsî'nin cevaplarına verilebilecek reddiyelerin bilincinde olmadığını düşünebileceklerinin altını çizer.

Büyük bir filozof ile büyük bir tahkikçinin arasındaki yazışmalar bu şekilde sona erer. Bu denli kısa bir özet, mevzubahis tartışmalardaki ustalığı ve karmaşıklığı hakkıyla açıklayamaz. Fakat en azından okuyucunun dikkatini yedinci/on üçüncü yüzyılda iki ekol arasında gerçekleşmiş olan bu fikir alışverişine çekmeye yarayabilir. Söz konusu alışveriş, bu iki ekolün bakış açıları 300 yıldan fazla bir süre sonra Molla Sadrâ'nın geliştirdiği sentez içinde bir araya gelene kadar artarak devam etmiştir.⁷

⁷Niyetim müstakil olarak Sûfî düşüncesinin veya Peripatetik felsefenin yok olduğunu ima etmek değildir. İkisi de, özellikle ilki, bağımsız düşünce ekolleri olarak kalmışlardır. Fakat İran'da ve İslam'ın doğudaki diğer alanlarında hâkim olan ana akım entelektüel faaliyetler büyük ölçüde Molla Sadrâ'nın teozofisinin etkisi altına girmiştir.

Yazar(lar)ın Beyanı

Araştırmacıların katkı oranı beyanı: Birinci Yazar %100

Etik Kurul Kararı: Etik Kurul Kararından muaftır.

Çatışma beyanı: Herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Destek ve teşekkür:

Kaynakça

- Chittick, W. C. (1978). Mafali'-i iman. *Sophia Perennis*, 4(1), 71–72.
- Chittick, W. C. (1978). The last will and testament of Ibn 'Arabi's foremost disciple, Sadr al-Din Qunawi. *Sophia Perennis*, 4(1), 41–73.
- Chittick, W. C. (1979). The perfect man as the prototype of the self in the Sufism of Jami. *Studia Islamica*, 50, 135–157.
- Chittick, W. C. (1980). *A Shi'ite anthology*. SUNY Press.
- Corbin, H. (1960). *Avicenna and the visionary recital*. Princeton University Press.
- Gillespie, C. H. (1976). Nasr, S. H. 'Nasîr al-Dîn al-Tûsî'. Dictionary of Scientific Biography, New York Press.
- Mu'ayyad al-Din al-Jandi. (1977). Chapter on Shu'ayb; quoted by Jam! in Naqd al-nusus. W. C. Chittick (Ed.). *Sharh fuşûş al-ḥikam* (pp. 205-302).
- Nasr, S. H. (1963). Renaissance in Iran: Haji Mulla Hadi Sabziwari. In M. M. Sharif (Ed.), *A history of Muslim Philosophy* (pp. 372–398). Otto Harrassowitz.
- Nasr, S. H. (1964). *Three Muslim sages*. Harvard University Press.
- Nasr, S. H. (1973). The meaning and role of “philosophy” in Islam. *Studia Islamica*.
- Nasr, S. H. (1978). *Sadr al-Din Shirazi and his transcendent theosophy*. Sharif Book Corner Press.
- Schuon, F. (1976). *Islam and the perennial philosophy*. World of Islam Trust.
- Sharif, M. M. (1963). Mulla Sadra. In M. M. Sharif (Ed.), *A history of Muslim philosophy*. Otto Harrassowitz Press.
- Yahia, O. (1964). *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn al-'Arabî*. Damas.
- Wilson, P. L. (1981). *Divine flashes: The Lama 'ât of Fakhruddin 'Iraqi*. Paulist Press.

Lisans Bilgisi / Copyright	Bu çalışma, yazar(lar) tarafından üretilmiş olup, telif hakları yazar(lar)a aittir. Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır. This work is produced by the author(s) and the copyright belongs to the author(s). It is published under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) license as open access.
----------------------------	---