

# Sosyal Bilimler

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

Sayı 13 / Bahar 2016 ISSN 1309-4815

Edebiyat Sosyolojisi

SUNUŞ: Türkiye’de Edebiyat Sosyolojisinin İmkânı ve Bilge Karasu Edebiyatı Üzerine  
Doğan Yaşat

Edebiyatta Susan Karakterler: Modernist Türk Öykücülüğünde Kimlik ve Toplum Dışılık  
Doğan Yaşat

Batalığın Aynasında ‘Görülen’  
Aslan Erdem

A.’dan Z.’ye C.’nin Kadınları  
Nihan Abir

Taşranın ‘Yok’luğunda Var Olan Sıkıntı: *Gölgesizler*’de Taşranın Okunması  
Burcu Şahin

“Yazarın Ölümü” ve “Geri Dönüşü”: Yazarın Rolü Üzerine Bir Değerlendirme  
Mustafa Demirtaş

*Tatar Çölü* ve Tabiiyet  
Naci Emre Boran

Ferit Edgü Öykücülüğü: Suskunluk ve Yazmak Arasında  
Cihan Erdal

*Berci Kristin Çöp Masalları* Romanında Siyasal Toplum Tasavvuru  
Mehmet Polat

Bir Alımlama Arayışı: Pamuk ve Pirec Metinlerinde Nesnelerin “Şey”leştirilmesi  
Ekrem Buğra Büte

Bilge Karasu’yla Hayvandan İnsana  
Saadet Özcan

*Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*’nda Ölüm  
Derya Avcı

Two Modern Poets, One Single Term: “The Objective Correlative” as a Link Between T.S. Eliot and Edip Cansever  
Hilmi Tezgör

Kültürarasılık (Transculturalism) Olanaklı mıdır?  
Doğan Yaşat

Mitos ve Tarih: Kitab-ı Mukaddes Üzerine Bir İnceleme  
Barış Başaran

Türkiye’de Gönüllülük Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme  
Burak Kesgin

Türk Yurdu Dergisinde Milliyetçiliğin Analizi (1911-1931)  
Ümmet Erkan

SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ SAYI: 13 BAHAR 2016

ISSN 1309-4815



9

771309 481203



MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ | Sosyal Bilimler Enstitüsü

# SOSYAL BİLİMLER

## **SOSYAL BİLİMLER**

### **Bu Sayının Hakemleri**

Prof. Dr. Ali Akay *Mimar Sinan G.S.Ü. Sosyoloji Bölümü*  
Prof. Dr. İ. Emre Işık *Mimar Sinan G.S.Ü. Sosyoloji Bölümü*  
Prof. Kemal Atakay *Mimar Sinan G.S.Ü. Resim Bölümü*  
Prof. Dr. Firdevs Gümüőođlu *Mimar Sinan G.S.Ü. Sosyoloji Bölümü*  
Prof. Dr. Muharrem Kaya *Kültür Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü*  
Prof. Dr. Handan İnci *Mimar Sinan G.S.Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü*  
Prof. Dr. Jale Parla *Bilgi Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü*  
Doç. Dr. Ahu Antmen *Marmara Üniversitesi Temel Eğitim Bölümü*  
Doç. Dr. Burcu Pelvanođlu *Mimar Sinan G.S.Ü. Sanat Tarihi Bölümü*  
Yrd. Doç. Dr. Doğan Yaşat *Mimar Sinan G.S.Ü. Sosyoloji Bölümü*  
Yrd. Doç. Dr. Ender Keskin *Mimar Sinan G.S.Ü. Sosyoloji Bölümü*  
Yrd. Doç. Can Aytekin *Mimar Sinan G.S.Ü. Resim Bölümü*  
Yrd. Doç. Dr. Emre Zeytinođlu *Mimar Sinan G.S.Ü. Temel Eğitim Bölümü*  
Yrd. Doç. Dr. Osman Erden *Mimar Sinan G.S.Ü. Sanat Tarihi Bölümü*  
Öğr. Gör. Enis Memişođlu *Mimar Sinan G.S.Ü. Sosyoloji Bölümü*  
Dr. Wendy Wiseman *Özyeđin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi*

# Sosyal Bilimler

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

Sayı 13 / Bahar 2016



MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ | Sosyal Bilimler Enstitüsü



## **SOSYAL BİLİMLER**

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

**Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**

Sayı: 13, Bahar 2016

Yılda iki kez yayınlanır. Yerel süreli yayındır.  
Hakemli dergidir.

ISSN 1309-4815

Kod: MSGSÜ-SBE-016-05-D<sub>1</sub>

**Sahibi:** Sosyal Bilimler Enstitüsü adına

Prof. Dr. Firdevs Gümüšođlu

Müdür

### **Yayın Kurulu**

Prof. Dr. Firdevs Gümüšođlu

Prof. Dr. Handan İnci

Doç. Dr. Şükrü Aslan

Yrd. Doç. Dr. Alpaslan Aşık

Yrd. Doç. Dr. Ferit Baz

Yrd. Doç. Dr. Özge Ejder

Yrd. Doç. Dr. E. Osman Erden

Yrd. Doç. Dr. Kenan Eren

Yrd. Doç. Dr. Ema İğüs

Yrd. Doç. Dr. Doğan Yaşat

Arş. Gör. Nihan Tahtaişleyen

**Editör:** Doç. Dr. Şükrü Aslan

Bu sayının editörü Yrd. Doç. Dr. Doğan Yaşat

Sekretarya: Canan Poyraz

**Grafik Uygulama:** Nadir Geçerođlu

Nisan 2016, 500 adet basılmıştır.

**Baskı:** MSGSÜ Matbaası, Bomonti

Makalelerin sorumluluđu yazarlara aittir.

**Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**

Cumhuriyet Mah. Silahşör Cad. No: 71 Bomonti-Şişli/İstanbul

Tel: 0212 246 00 11

**e-posta:** sosdermsgsu@gmail.com, sosder@msgsu.edu.tr

# İçindekiler

**SUNUŞ: Türkiye’de Edebiyat Sosyolojisinin İmkânı ve Bilge Karasu Edebiyatı Üzerine | 7**

Doğan Yaşat

**Edebiyatta Susan Karakterler: Modernist Türk Öykücülüğünde Kimlik ve Toplum Dışılık | 11**

Murat Arpacı - Öykü Gürpınar

**Bataklığın Aynasında ‘Görülen’ | 23**

Aslan Erdem

**A.’dan Z.’ye C.’nin Kadınları | 30**

Nihan Abir

**Taşranın ‘Yok’luğunda Var Olan Sıkıntı: *Gölgesizler*’de Taşranın Okunması | 36**

Burcu Şahin

**“Yazarın Ölümü” ve “Geri Dönüşü”: Yazarın Rolü Üzerine Bir Değerlendirme | 48**

Mustafa Demirtaş

***Tatar Çölü* ve Tabiiyet | 57**

Naci Emre Boran

**Ferit Edgü Öykücülüğü: Suskunluk ve Yazmak Arasında | 70**

Cihan Erdal

***Berci Kristin Çöp Masalları* Romanında Siyasal Toplum Tasavvuru | 78**

Mehmet Polat

**Bir Alımlama Arayışı: Pamuk ve Perek Metinlerinde Nesnelerin “Şey”leştirilmesi | 85**

Ekrem Buğra Büte

**Bilge Karasu’yla Hayvandan İnsana | 90**

Saadet Özcan

***Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*’nda Ölüm | 94**

Derya Avcı

**Two Modern Poets, One Single Term: “The Objective Correlative” as a Link Between T.S. Eliot and Edip Cansever | 102**

Hilmi Tezgör

**Kültürarasılık (*Transculturalism*) Olanaklı mıdır? | 108**

Doğan Yaşat

**Mitos ve Tarih: Kitab-ı Mukaddes Üzerine Bir İnceleme | 113**

Barış Başaran

**Türkiye’de Gönüllülük Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme | 119**  
Burak Kesgin

**Türk Yurdu Dergisinde Milliyetçiliğin Analizi (1911-1931) | 132**  
Ümmet Erkan

## Sunuş

# Türkiye’de Edebiyat Sosyolojisinin İmkânı ve Bilge Karasu Edebiyatı Üzerine

Edebiyat sosyolojisi günümüzde, özellikle Türkiye’de, hâlen bakir bir alan. Bu alan ya da daha doğru bir tabirle, bu alt disiplin altında gerçekleştirilen çalışmalar son derece sınırlı. Öncelikle, bunun nedenlerinden birinin edebiyat sosyolojisinin diğer pek çok alt disiplinden farklı olarak, tam manasıyla sınırları belirlenmemiş, çerçevesi çizilmemiş, tanımı yapılmamış bir alan olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bununla beraber, eldeki sınırlı sayıda çalışmanın büyük bir kısmının ise klasik edebiyat kuramlarına dayanan ve çoğunlukla edebiyatımızdaki klasik metinlere yönelmiş olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, modernist edebiyat kuramlarından hareket ederek, modernist edebi örneklerle yönelen bir edebiyat sosyolojisi anlayışının, Türkiye’de yerleşmiş olduğunu ileri sürmek pek olanaklı görünmüyor.

Eldeki derleme, son zamanlarda edebiyat sosyolojisi alanında yapılan çalışmalardan oluşan uzun bir çabanın ürünüdür. On yılı aşkın süredir, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Doktora programında, tarafımda yürütülmekte olan “Edebiyat Sosyolojisi” dersinin kapsamında ortaya konulmuş olan pek çok makale bu seçkide yer almaktadır. Bununla beraber, alanında uzman değerli araştırmacı, yazar ve akademisyenler de edebiyat sosyolojisi disiplininin sınırlarını geliştirmeye namzet çalışmalarlarıyla bu seçkiye destek vermişlerdir. Adı geçen ders bağlamında, adeta bir ‘okuma grubu’ olarak modernist Türkçe edebiyatın başlıca örneklerini, kapsamlı ve derinlemesine bir inceleme çabası yürütülmektedir. Her ne kadar edebiyat sosyolojisi başlığı altında gerçekleştiriliyor olsa da bu çalışmanın başlıca sorusu ise edebiyat sosyolojisinin aslında ne olduğu ve nasıl idame edilebileceğidir. Tanımsal karşılığının tam olarak belirlenmesinin güç olduğu bir alan olsa bile, edebiyat sosyolojisinin ne sadece sosyolojinin araştırma yöntemleriyle ne de edebiyat kuramlarıyla yetinilerek yapılamayacağı açık görünmektedir. Edebiyat kuramları ve teknikleri ile sosyolojinin araştırma yöntemlerinin yanı sıra, edebiyat sosyolojisinin aynı zamanda başta felsefe olmak üzere, sosyal bilimlerin diğer kavramsal alanlarından da faydalanarak ancak çok disiplinli bir bakış açısı ile gerçekleştirilebileceği bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Hele gerek Batı yazınında gerekse Türkçe yazılan edebiyatta 20. yüzyıl sonrasının modernist örnekleri düşünüldüğünde, bu çok disiplinli bakış açısı daha elzem bir hâl almaktadır. Batı yazınında Beckett, Kafka, Mann, Joyce, Woolf ve Faulkner gibi modernist yazarlara yönelik sosyolojik incelemeler çoklukla bu disiplinlerarası bakışı zorunlu kılmaktadır. Aynı biçimde, modernist Türk edebiyatı söz konusu olduğunda da, Vüs’at O. Bener, Yusuf Atılgan, Ferit Edgü, Bilge Karasu, Oğuz Atay, Adalet Ağaoğlu, Sevim Burak, Hasan Ali Toptaş ve Orhan Pamuk gibi modernist yazarlar düşünüldüğünde de aynı iddiayı sürdürmek zor olmayacaktır.

Edebiyat sosyolojisi özel sayısında ise yukarıda adı anılan yazarların birçoğuna ve hatta daha fazlasına yönelen çalışmalar aracılığıyla, Türkiye’de edebiyat sosyolojisinin olanaklılığı sorgulanmaya çalışılmıştır. On iki yazıdan oluşan edebiyat sosyolojisi dosyasının yanı sıra, derginin bu sayısına dosya dışı yazılarıyla da katkıda bulunan yazarlar, akademisyenler yer almaktadır. Bu yazılar arasında, “Kültüraşırılık (*Transculturalism*) Olanaklı mıdır?” (Doğan Yaşat); “Mitos ve Tarih: Kitab-ı Mukaddes Üzerine Bir İnceleme” (Barış Başaran); “Türkiye’de Gönüllülük Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme” (Burak Kesgin); “Türk Yurdu Dergisinde Milliyetçiliğin Analizi (1911-1931)” (Ümmet Erkan) yer almaktadır. Dosya dışı yazılarıyla dergiye katkıda bulunan tüm yazarlara teşekkür ederiz. Eldeki seçkide gerek edebiyat incelemeleriyle gerekse edebiyat kuramları ve edebiyat sosyolojisi çözümlemeleriyle Batı yazınından kimi örneklerle beraber ağırlıklı olarak modernist Türk edebiyatına yönelik makaleler ağırlık taşımaktadır. Bu bakımdan, öncelikle şu vurgu öne çıkarılabilir; Türkiye’de çok disiplinli ve kavramsal bir bakış açısıyla değerlendirilmeye uygun, hiç de azımsanamayacak modernist bir edebi külliyat oluşmuştur. Dolayısıyla, Türkiye’de edebiyat sosyolojisini mümkün kılan, kuramsal alandaki çalışmalardan ziyade, bu kuramsal çalışmaların yönelebileceği edebi bir literatürün varlığıdır. Bu edebi literatürü oluşturan yazarlar, bilhassa kendi modernist sanatsal anlayışlarını edebiyata yerleştirerek, edebiyatın ve edebiyat yapmanın sınırlarını genişleten yazarlar olmakla beraber, adeta kendi estetik kuramlarını oluşturmuşlardır. Yukarıda sıralanan ve bu kategoride anabileceğimiz yazarlar içinden, ben özellikle Bilge Karasu’nun estetiğine ve onun Türkiye’de edebiyat sosyolojisi yapılmasının imkânını nasıl açtığına yönelmek istiyorum. Sınırları oldukça dar bir sunuş yazısının kapsamında ise çözümlememi, onun en aykırı metinlerinden biri olan *Gece* romanına odaklayacağım.

Her yazınsal ürün için farklı anlamlara, yorumlara, okumalara açık olma durumu varsayılabilir olsa da, Karasu’nun ‘yapıntı’sı için hiç kesilmeksizin sürmesi gereken bir okuma uğraşından söz etmek gerekiyor. Ortaçağlıların kendi felsefi etkinliklerini ‘süregiden felsefe’ (*philosophia perennis*) olarak adlandırdıkları gibi, benzer sebeplerden kaynaklanarak, *Gece* metninin de kendisine yöneltilecek süregiden bir okuma biçimini tasarladığını düşünüyorum. Bu sebeple olmuş-bitmiş, çeşitli anlam olanaklarını tüketmiş bir okumayı imleme tehlikesini taşıyan ‘yeni-den okumak’ ifadesinin yerine ‘yeniden okurken’ demeyi tercih ediyorum.

Okumayı, okumakta olmaya dönüştüren bu olanağın kaynağında en başta *Gece* romanının kurgusal bakımdan örüntülenme biçimi ve bu doğrultuda kendini ‘metin’ olarak kurma meselesi yatıyor. Derrida ve Barthes gibi, yapısalılık sonrası düşüncenin iki farklı uğrağında duran düşünürlerin yazın üzerine ortaya koyduklarından beri, ‘metin’ ve ‘metinsellik’ kavramı sözden yazıya geçme noktasında, edebiyatın alımlanmasının temel izleklerinden biri haline geldi. Türkçe yazında ise bu kavramların terminolojik kullanıma kazandırılmasını büyük oranda Bilge Karasu’ya borçluyuz. Yazdıklarını hâli hazırdaki türlerin sınırları ile kapatmak istemeyen Karasu, ister roman, öykü, masal yazsın, ister deneme, eleştiri biçimlerinde düzyazı kaleme alsın, bu kurgusal farklılıklara rağmen onlara ‘metin’ demeyi uygun gördü. Karasu için ‘metin’ler, “nasıl okunmalı” sorusuna dair tasavvurları ince ince içinde barındırmanın yanında, “nasıl yazmalı” meselesine dair kendi yazınsal muhasebesinin de görüldüğü mekânlardı. Eldeki yazıda ‘susku’ ve ‘hakikat’ kavramlaştırması üzerinden önereceğim okuma, *Gece*’nin yazarının zihnindeki yazmak ve okumak biçiminde karşımıza çıkan bu iki meseleyi nasıl sorunsallaştırdığını görünür kılmayı deneyecek.



'Susku' ve açıklık çağdaş felsefeden<sup>1</sup> ödünç alınmış kavramlar olsa da, her şeyden önce *Gece* metninin açtığı birer izlek olarak karşımızda duruyor. Metnin açtığı ve açıldığı sonsuz izlekler evreninden, sadece bu ikisine yönelmek ise "okur"un yazar tarafından kendisine açılan, çatalla-  
nan yollardan birine sapmakla yetinmiş olmasına karşılık geliyor; daha fazlasına değil.

Bu okumada önceliği yalnızca *Gece* metninin değil tüm Karasu yazınının en temel meselele-  
rinden biri olan hakikat kavramına vermek istiyorum. Hakikat, Karasu'nun uğraştığı, yazı nes-  
nesi olarak edindiği bir kavram olmaktan ziyade, onun yazdığı her şeyde kendini hissettiren,  
adeta yazma ahlâkını belirleyen bir iç mesele. Başkaca söylersek, hakikat onun yazınının, ya-  
zar tutumunun, estetiğinin ulaşmayı arzuladığı son nokta, nihai erek. Yazı ve hakikat böyle bir  
muhayyile tarafından kavrandığında gidip dayanacağı ilk konu, elbette dil meselesi olacaktır.  
Karasu'nun tam olarak bu şekilde dile getirmiyor olsa da her metninin okura fısıldadığı belki şu;  
nasıl bir dil kurmalı ki hakikatin taşıyıcısı olsun? *Gece*'nin henüz ilk parçacığında, ilk cümlele-  
rinde dil ile hesaplaşma ediminin dokuları örülmeye başlanıyor:

"Gece yavaş yavaş geliyor. İniyor. Çukur yerlere dolmağa başladı bile. Oraları doldurup  
ovaya yayılmağa başlar başlamaz, her yer boza dönüşecek. Işıklar yanmayacak bir süre. Ne  
çukurda ne düzde. Tepelerin aydınlığı, bir süre, yeter gibi görünecek herkese. Sonra tepeler  
de karanlık kalacak. Dil bu karanlığın içinde yaşayabilirmiş gibi görünen tek şey olacak.  
Hiçbir ağırlığın, hiçbir gerçekliğin kalmadığı bu yerde. Karanlığın gerçekliğe benzer tek yanı,  
konuşabilmesi olacak. İki kişi arasında. İki duvar arasında."<sup>2</sup>

Varlığın, 'varolan'ın, ve daha önemlisi varlığa dair hakikatin dil ile bağına ilişkin o ünlü fe-  
nomenolojik söylem, dili 'varlığın evi' olarak ilan ettiğinde, bize aynı zamanda hakikatin zahir  
kılınabileceği biricik mekânı da işaret ediyordu. Bunun yanı sıra, Heidegger, "hakikat varolanın  
açıklığıdır" da demişti. İki önermeyi yan yana düşündüğümüzde hakikatin, kendisini yavaş ya-  
vaş açan, yakalanamayan, "dil"e getirildiğinde ise zaten elden kaçıp gitmiş olan bir varoluş hali-  
ne tekabül ettiği görülüyor. Böylelikle, hakikati ifade etme iddiası taşıyacak olan dil, bir o kadar  
da hakikatin kendisinden uzaklaşma tehlikesiyle karşı karşıya kalıyor.

Bilge Karasu'nun dilinin 'susku' ve açıklık bağlamında dil ile kurduğu ilişki tam bu noktada  
bir kilit olarak okurun karşısında duruyor. Onun dili bu bakımdan sabitlenmiş, tutulmuş, yaka-  
lanmış bir hakikati ifade etme iddiasından git gide susarak uzaklaşan ve aynı zamanda hakikati  
arayış çabası olarak kendini ona katman katman açarak yola düşen, yolda olan bir dil.

*Gece*'yi okurken, sanırım, karşılaşılan en belirgin güçlüklerden birinin kaynağında bu, oku-  
ra durduğu yeri, sürekli kaybettiren, son derece kaygan bir zemin tutturmuş, hareket halinde,  
adeta 'göçebe' diyebileceğimiz 'imgesel' anlatı dili yatıyor. Karasu'nun 'göçebe dili' Deleuze'ün  
Kafka'ya atfettiği 'minör dil'in göçebeliğinden ayrılarak başka bir noktaya temas ediyor. Bir  
azınlık mensubunun 'melezleşmiş' dilinin majör dilin alanını kırması gibi bir 'minör dil' kul-  
lanımından söz etmek doğru olmayacaktır. Karasu'nun tutturduğu dilin göçebeliği, majör dilin  
dönüştürülmesinden ziyade, kurduğu imgelerin sürekli kaç-göç halinde hareket ettirilmesinden  
kaynaklanıyor. İmgelerin oluşturduğu karşıtlıklar aracılığıyla süregiden, ilerleyen anlam kat-  
manları kendilerini hiç durmaksızın başka imgelerin karşıtlık ilişkilerine bırakarak, tam kabuk-  
laşacakları yerde yeni anlam imkânlarına doğru açılıyorlar. İmgelerin göçebeliğinin dilsel koşu-  
lunu, her bir imgenin kendisine bir 'anlam' yükleneceği noktada, bu örtüyü üzerinden sıyrarak

<sup>1</sup> İlk kavram için Martin Heidegger'i, ikincisi için ise Giorgio Agamben'i anımsatmak istiyorum.

<sup>2</sup> Bilge Karasu, *Gece*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s. 15.

yeni bir anlam olanağının açıldığı yeni ikiliklere, ilişkilere, iç içeliklere bırakması oluşturuyor. Okur, *Gece* metni boyunca her parçacıktan sonra, ‘Gececi’ ya da ‘Gündüzcü’ gibi bir karşıtlığın iki tarafında duruyormuş görünümündeki imgelerin birbiriyle yer değiştirdiğine, birbiri etrafında döndüğüne, yaklaşıp uzaklaştığına tanık oluyor. “Gecenin nerede başlayıp, nerede bittiğine” karar vermenin imkânsızlığını duyuruyor okura, Karasu. Gece ile gündüzün, gece ya da gündüz diye sandıklarımızın bir ve aynı olduğunu değil belki ama en azından karşıtlık halinde olmadıklarını imliyor.

Peki, imgelerin süreklilik arz eden hareketliliğinin zemini olan böyle bir dilin açılması nereye dek sürecek? Dil kendisinden başka bir şey söylemeyecek hale gelene dek. Roland Barthes’ın ‘yazının sıfır derecesi’ dediği nokta bu. Hem açıklığın bir gerekliliği hem de gerçekliğin önünü kapatmaktan imtina etmenin bir sonucu olarak *Gece*’nin her cümlesi yorumlanmayı vaat ediyor ve aynı anda kendini yorumlanmaya kapatıyor, çünkü yazı aracılığıyla inşa edilen estetik mekân, sadece kendi kendisini imleyen bir imgeselliğe indirgeniyor.

*Gece*’nin imgesel dilini Karasu eleştirilerinde pek çok kez vurgulandığı gibi yeni bir dil kurma çabası olarak mı anlamalıyız acaba? Bilakis, burada bir kurmadan, yapmadan, yaratmadan ziyade, dilin –ki dil ile hem bir edebiyat dili olarak Türkçeyi hem de edebiyatın üzerinde biçimlendiği gelenekselleşmiş, evrensel ve majör dili kast ediyorum- kendi olanakları içinde ilerleyerek, onu katman katman açan, “dilde dile”, dilin içinde, dilin kendisine ulaşma çabası, Karasu’nun denediği.

Bu ise ancak, bir dilin yerine başkasını koymak yerine; konuşulan, tüketilen dili susturarak, dilin dildeki olanağını açığa çıkarmak ile olanaklı olabilir. Karasu’nun yaptığı, tam da bu doğrultuda, dilin konuşabilmesi için, kendi söz imkânını eritip, sözü ‘susku’ya taşımaktı. Fakat bu edim, dili ‘sessiz’ kılmak olarak anlaşılmalıdır; çünkü bu anlamıyla alındığında dili susturmak ya da sessizleştirmek, bir tür pasif kalma haline, kabullenmişliğe, durağanlığa uzanma tehlikesi içerirdi; oysa Karasu’da estetik bir tutuma dönüşen ‘susku’, hâkim dili susturarak dilin kendi içindeki örtük olanağı açığa çıkararak, oldukça aktif bir işlev taşımaktadır. Söylenemeyecek olanın söylenebilir olma olanağını açmak, dili topyekûn olumsuzlama etkinliğinin bir sonucu olsa gerek. Dilin olumsuzlanması, yine dilin kendisi tarafından gizlenen, üstü örtülen hakikatin de görünür kılınmasının ilk basamağı olduğu görülüyor. Heidegger’in “dil, susmanın çınlaması olarak konuşur” önermesi hatırlanırsa, ancak dilde dile gelebilecek olan hakikatin her şeyden önce dil tarafından alı konulduğu ve onu geri almanın yolunun ise dili suskun kılmaktan geçeceği düşünülebilir.

‘Susku’nun hakikatle ilişkisi bir yana, içerdiği toplumsal işlev bu bağlamda kuvvetlenmeye başlayacak. *Gece* üzerinden düşünmeye devam edersek, dilin hakikati örten kullanımlarından onu arındırma itkisinden hareket eden Karasu’nun, elbette başvuracağı ilk yazınsal edim, okur üzerinde kendi kuracağı olası ‘yazar’ iktidarından, otoritesinden feragat etmek olacaktı. Bu nedenle Karasu, gerek yazar olarak, gerek anlatıcı-yazar olarak, öncelikle otoriter anlatıcı kişisini susturur; başka bir deyişle kendisi susar. Yazar, anlatıcı-yazar sustukça, sözü başka anlatıcılar, anlatıcı kişileri devralacaktır, doğal olarak. Sürekli sözü devralıp birbiriyle yer değiştiren anlatıcılar orkestrası bağlamında her bir anlatıcının otoritesi de aynı biçimde git gide zayıflayarak ortadan kalkmaya yüz tutacaktır. Aynı atonal müziğin babası Schönberg’in ‘on iki ton tekniği’ uyarınca hiçbir notanın bir başka nota üzerinde hâkimiyet kurmadığı ve böylelikle notalar arası hiyerarşinin üstesinden geldiği gibi, *Gece*’nin kurgulanma yapısı gereğince anlatıcılar arasında bir hiyerarşi varsaymak da olanaksız hale gelmiştir. Bunu takiben, tümceler, kelimeler, imge-



ler arasındaki hiyerarşi de daha önce sözü edilen ‘kaygan mekân’da devinerek git gide zayıflamakta ve nihayetinde kiri pası silinmiş, üzerindeki örtüler birer birer açılmış, sarıh bir ‘anlam’a götüren ‘açıklık’ haline ulaşılmaktadır.

*Gece*’nin “distopik” toplumsal-siyasi art alanını, toplumsalın kirlenmiş, kirletilmiş, boğazına kadar ideolojik gönderimlere batmış dilinin asla işaret etmeye muktedir olamayacağı ‘hakiki görünümü’nü, ondan en uzaklaşmış bu suskun dilin çınlaması biçiminde ona göstermiştir, hem de hiçbir ayna tutmaksızın. Bilge Karasu’nun *Gece*’de yaptığı, yakın zamanda üç askeri darbe, hatta çok yakın zamanda bunlardan en ağır olanını yemiş veya yemek üzere olan toplumu kendi hakikatiyle, tahakküm kuran, yalanlar barındıran, kirlenmiş dili ile değil, estetik mekânda kendisini susku aracılığıyla açan bir yazın diliyle yüzleştirmiştir.

Doğan YAŞAT







# Edebiyatta Susan Karakterler: Modernist Türk Öykücülüğünde Kimlik ve Toplum Dışılık

Doğan YAŞAT<sup>1</sup>

## Özet

Bu makale estetik ve modernist yazın bağlamında, dilin sözden susku'ya doğru yönelen dönüşümünü, Türk öykücülüğündeki modernist bir edim olarak ele almayı deneyecektir. Susku terimi, tam da Beckett'in eserlerinde ortaya koyduğu gibi, dile gelemeyenin sanatsal alanda söylenmesine yardımcı olabilmektedir. Susku, konuşulması beklenildiğinde konuşmanın bir reddi olarak, bilinçli öznenin özgür bir eylemi iken, sessizlik ise doğası gereği öznenin herhangi bir konuşma eylemi ile bir anda ortadan kaybolmaktadır. Dünya edebiyatında Samuel Beckett, Franz Kafka ve James Joyce gibi yazarların sanatsal arayışı, toplumsal gerçekliği kapatan örtüleri kaldırma çabasına dayanmaktadır. Diğer yandan benzer bir arayış, Türkçe yazılan edebiyatta, Yusuf Atılgan, Bilge Karasu ve Vüs'at O. Bener gibi yazarlarda da görülebilir. Bu bakımdan, modern Türk öykücülüğündeki en hayati soru, dış dünyaya dair hakikatin nasıl ifade edilebileceğidir. Bu bağlamda yazıda, Atılgan, Karasu ve Bener'in susku'larının bilhassa siyasi ve toplumsal anlamlarına odaklanılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Susku, sessizlik, Yusuf Atılgan, Bilge Karasu, Vüs'at O. Bener.

## The Mute Characters in Literature: Identity and the Extra Social in Modernist Turkish Story-Telling

### Abstract

This paper will attempt to evaluate the transformation of language from speech to muteness as a modernist movement in Turkish literature with respect to modernist literature and aesthetics. The term muteness can be helpful to say unsayable in artistic ground, exactly like Beckett did in his oeuvre. Muteness, which means a refusal to speak when expected, is a free activity of a conscious subject, on the other hand silence must be disappeared after any activity of a subject. The artistic 'research' of the modernist writers such as Samuel Beckett, Franz Kafka, and James Joyce, is based on an attempt to uncover social 'reality' in the world literature. On the other hand, we can find a very similar research in Turkish writers, like Yusuf Atılgan, Bilge Karasu and Vüs'at O. Bener. So, the most crucial question for modernist literature is how it could be possible to express the truth which inhabit the external world. In this context, I will concentrate on the political and social meanings of the muteness of Atılgan, Karasu, and Bener in regard to the critique of modernity.

**Key Words:** Muteness, silence, Yusuf Atılgan, Bilge Karasu, Vüs'at O. Bener.

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr. Doğan Yaşat, Mimar Sinan G.S.Ü. Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, cdyasat@hotmail.com



“Edebiyatta susan karakterler” üst başlığı, edebi bir çözümlemeyi vaat ediyor gibi görünebilir. Edebiyatta susmanın nasıl olanaklı olabileceği, sessiz anların bir edebiyat metninde nasıl kurulabileceği temel sorularından hareket edecek olan bu çalışma, susmak edimi doğrultusunda beliren ‘susku’ kavramını, modernist Türk öykücülüğü üzerinden ele almayı deneyecektir. Dolayısıyla bu sunum, edebi bir çözümleme önerisi olmaktan ziyade, edebiyat metinlerini kendisine inceleme nesnesi olarak, kavramsal ve sosyolojik bir bakış açısıyla, ‘susku’nun kimlik ve toplumsallıkla ilişkisini kurmaya çalışacaktır. Bu doğrultuda, modernist Türk öykücülüğünün önemli temsilcilerinden Bilge Karasu, Vüs’at O. Bener ve Yusuf Atılgan’ın metinlerini, ‘susku’ izleği açısından sosyolojik bir okumaya tabi tutma çabasına girişilecektir. Öyleyse, ‘susku nedir?’; ‘sanat yapıtında, bilhassa edebiyatta sessiz anlar kurulabilir mi?’; ‘susku ile sessizlik’ birbirinden ayrıştırılabilir mi?’ sorularını, başlangıç noktası olarak, sözü edilen sosyolojik çözümlemeye yönelebiliriz.

Türkçe bize benzer anlamları veren, kimi yerde aynı anlamı imleyen özel sözcükler bahşediyor çoklukla. Susku ile sessizlik tam da böyle iki sözcük. İlk kertede birbirlerinin yerine kullanılabilir, aynı durumları ifade etmek için sarf edilebilir. İmlenen anlamları ayrıştırmaya başladığımızda ise benzer gibi duran iki sözcüğün farklı durumları ifade edebilme olanağı önümüze seriliyor. Sessizlik, suskuya kıyasla bize daha tanıdık gelen, günlük konuşma dilinde daha çok kullanılan bir kelime. Hemen şu sorulmalı; sessizlik nedir? Nasıl bir durumun adlandırılması olabilir? Sessizlik diyerek, çağırdığımız nedir aslında?

Sessizlik sözcüğü kuşkusuz ilk ilişkisini ‘ses’ ile kuruyor; sesin olmamasını, sestem yoksunluk hâlini işaret ediyor. Ses varsa eğer sessizlik ortadan kalkıyor. Sessizlikten söz ediliyorsa, sesin olmadığı, en azından duyumsanamadığı bir zaman parçacığı kastediliyor. Sessizlik, sestem yoksun bir zaman parçacığının, varılmama hâlini olanaklı kılan bir mekânla kesişmesi sonucunda varlığından söz edilebilecek duruma kavuşuyor. Sessiz an, sessiz mekânla birlikte varolduğunda sessizlik dediğimiz şey vücut buluyor. Böyle dendiği anda, sessizlik durumu, sessiz sıfatına dönüşerek, bir anın, bir yerin, bir şeyin özelliği biçimini alıyor. Dil, ister istemez bizi buraya yönlendiriyor. Öyleyse sessizliği, yine dil ile ilişkisi bağlamında anlamaya çalışmanın gerekliliği zuhur ediyor. Sessizliğin kendi başına varoluşundan söz etmekten ziyade, sessiz bir şeyden, bir andan, bir yerden bahsetmek daha anlamlı duruyor. Dil bağlamında düşünüldüğünde, sessizlik eğer ontolojik bir varoluşa sahip sayılsa bile, öznesi olan bir varlık kategorisinin dışında duruyor. Bir öznenin etkinliği, onu varlığa getiren değil, ortadan kaldıran bir eyleme tekabül edebiliyor. Sessizliğin değil, sesin öznesi olabilir ancak.

Öyleyse, mutlak sessizliğin olup olmadığı sorusu bizi, sanat yapıtında sessiz anların, sessiz mekânların bulunmasının olanaklı olup olmadığı sorusuna götürür. Mutlak sessizliğin varlığına dair biri felsefeden biri sanatlardan olmak üzere, iki tartışma dikkat çekicidir. Antik Yunan düşünürlerinden Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* adlı metninde, devinimin olup olmadığına, daha açık bir ifadeyle Dünya’nın ve diğer gök cisimlerinin hareket edip etmediklerine dair ortaya koyduğu akıl yürütmesinde, kendisine yöneltilen karşı çıkışları ses – sessizlik ilişkisi üzerinden değerlendiriyor. Gök cisimlerinin devindiğini ileri sürenler<sup>2</sup> muazzam kütelere sahip bu cisimlerin ses çıkarmamalarının olanaksızlığına işaret ederek, bu sesleri duymamamızın açıklamasını, doğuşumuzdan itibaren sese alışık olduğumuz için, kendisini onun karşıtı olan sessizlikten ayırt edemediğimizi söyleyerek yapıyorlar. Aynı demir ustasının, işini yaparken çıkardığı büyük gürültüden, alışık olduğu için rahatsız olmaması gibi, biz de Dünya’nın ve gök cisimlerinin çıkardığı sesi duyumsayamıyoruz.<sup>3</sup> Aristoteles, her ne kadar sesin ve devinimin olmadığını ileri sürse de,

<sup>2</sup> Pytagorasçılar. Aristoteles bu argümanları ele alırken, Platon’un *Timaios* metnine göndermede bulunuyor.

<sup>3</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, Çev: Saffet Babür, Dost Yayınları, Ankara, 1997, s. 135.



ortaya konulan argümanların özgünlüğünü kabul ediyor. Diğer taraftan bu tartışma, iki noktada önemli görünüyor: Ses ile sessizliğin karşıtlık ilişkisi nedeniyle birbirlerinin koşulu olması ve mutlak sessizliğin olamayacağı.

Sanat yapıtları söz konusu edildiğinde, mutlak sessizliğin olanaksızlığına dair en çarpıcı örnek, ses aracılığıyla iş gören bir sanat türü olması bakımından müzikten gelir. Avangard kompozitörlerden John Cage'in ilk bakışta sessizlikten ibaret gibi duran ünlü "4'33" adlı eseri, hem biçimini hem konusunu, mutlak sessizliğin olanaksızlığı meselesi üzerine kurar. "4'33", müzikal bir partiyon görünümünde, kendisini performans olarak ortaya koyan bir yapıttır. Dört dakika otuz üç saniyelik bir sessizlikten ibaret olan yapıt, aslında bu süre boyunca piyanonun kapağının açılıp kapanma sesinin, doğadaki rastlantısal seslerin ve salondaki olağan seslerin toplamından müteşekkildir. Böylelikle, sessiz olduğu zannedilen herhangi bir şeyin, aslında örtülü seslerin üzerindeki örtüyü kaldırarak onların varlığına işaret eden bir işlevi olabileceği düşüncesi öne çıkarılmaktadır. Cage'e göre "4'33" yapıtının ilk dinleyicilerinin kaçırdıkları bir nokta vardı: "Dinleyicilerin aslında sessizlik diye düşündükleri, rastlantısal seslerden ibaretti, fakat onlar dinlemeyi bilmiyorlardı; ilk bölümde rüzgârın hışırtısı; ikinci bölümde yağmur damlalarının pırtırtısı; üçüncü bölümde ise insanların kendi çıkardıkları sesler dinlenebilirdi; yani sessizlik diye bir şey yoktu".<sup>4</sup>

Yukarıdaki iki örneğin gösterdiği üzere, bir öznenin, öznenin eyleminin, sözün, dilin, hatta nesnenin olduğu yerde sessizlikten söz etmek olanaksız hâle gelmektedir. Susku kavramının, özellikle de sanat ve edebiyat yapıtında belirlenme zemininin ise sessizliğin yerini alması ile bulunabileceği görülmektedir. Susku, sessizliğin yapamayacağı pek çok şeyi yapmaya, söyleyemeyeceği pek çok şeyi söylemeye muktedirdir. Edebiyat gibi kendisini dil üzerinden kuran bir sanat türü düşünüldüğünde, susku'nun en önemli işlevlerinden biri böylece su yüzüne çıkıyor: Dilin söyleyemediğini söylemek.

Edebiyat metni ile susku'yu yan yana düşünebilmenin olanağı tam da burada, dil ile kurduğu ilişkide belirlenim kazanıyor. Dili, özellikle de belirli bir dili, hâkim dili geçersiz kılarak, söylene-gelenin dışında söylenebilecek olanın olanağını susku aracılığıyla açmak, modernist edebiyatın, sanat ile hakikat ilişkisi açısından en önemli işlevlerinden birine karşılık geliyor. Sanat yapıtının, dış dünyadaki, toplumdaki belirli hakikatleri ifade aracı olarak görülmesi, dil ile hakikat arasındaki bağın da tekrar tekrar sorgulanmasına yol açmıştır. Bu bağlamda, edebiyat metninin işaret ettiği hakikat ile toplumsal hakikat arasındaki uyumun bir beklentiye dönüşmesi, çoğu zaman edebiyat yapıtının hakikati yansıtmadaki başarı ölçütü olarak dayatılmasıyla sonuçlanmıştır. Oysaki dilin kendisi ile hakikat arasındaki ilişki daha en başından sorunlu bir alan olduğu için, burada edebiyata atfedilen rol, onun üstesinden gelemeyeceği kadar güçtür. Susku ise modernist bir buluş olarak, edebiyata bu gücü kazandırabilecek bir kurtarıcı olarak belirmiştir. En azından, dil – hakikat ikiliğini yeniden tartışılabilir kılmada modernist edebiyatın etkinliği küçümsenemeyecek denli güçlü olmuştur. Bu noktada, Martin Heidegger'in dil felsefesi, susku kavramının, önce dildeki sonrasında da edebiyattaki rolünün kavranmasında yol gösterici olabilir.

Heidegger insanın ontolojik varoluşunu dil ile ilişkisi bağlamında düşünüyor. Onun ünlü "Dil varlığın evidir" sözünün de gösterdiği üzere, dil tüm varolanların var olmasını koşullayan bir mekân olarak anlaşılıyor. Dilin bir varoluş mekânı olarak alınması, ona yeni bir kavramsallık atfedilmesine neden olur. Heidegger'in kavramlaştırmasına göre dil, Antik Yunancada ilk anlamları söz ve akıl olan *logos* kelimesinin etrafında değerlendirilir. *Logos*, söz ve dil olarak bir görünüme çıkarma; görünür olmayı sağlama süreci olarak anlaşılır. Heidegger Yunanca *logos*'u karşılamak için söylem (*Rede*) kavramını uygun görür. Söylem, bir araya toplayarak, düzen vere-

<sup>4</sup> Richard Kostelanetz, *Conversing with Cage*, Routledge, London, 2003, s. 70.



rek, birlik oluşturarak varlığın zahir olduğu yerdir.<sup>5</sup> Dil ise içerisinde söylemin kendisini dünyevi kıldığı tarzıdır. Heidegger için, dil sadece bir konuşma aracı, konuşulan şey olarak görünmez. O işin diğer tarafına da bakarak, konuşulan şeyin işitilmesi ile de ilgilenir. Dünya-içinde-birlikte-olma, işitme doğrultusunda bir anlama kavuşabilir. İşitme, dilin söylemsel konuşmasının iki varoluş imkânından biridir; bir diğeri ise susmadır. (*Schweigen*). Konuşmada, anlamının imkânı susma aracılığıyla belirir.<sup>6</sup> Heidegger'in söylediklerinden çıkan şu; susma olmazsa anlama da olamaz. Öyleyse, susma edimi, en az konuşmanın kendisi kadar, dilin varoluşunda belirleyici bir role sahiptir.

Heidegger'in anladığı anlamıyla dil, sessizliğin sesi olarak konuşur. Ona göre, dilin konuşması demek, varlıkları kendi içlerinde kendileri olarak dinginlik içinde tutmak, yani sessiz kılmaktır. "Dil, sessizlikte çınlama olarak konuşur."<sup>7</sup> Heidegger'in dil üzerine görüşleri izlendiğinde, dil, konuşma aracılığıyla bir şeyi görünür kıldığı, ortaya çıkardığı, başka bir deyişle zahir kıldığı kadar, bunları susma aracılığıyla da yapar. Dolayısıyla, ona göre, konuşucunun kimi zaman konuşma ediminden feragat ederek, dili kesintiye uğratarak, kendisinin değil, dilin konuşmasına izin vermesi gerekir. Sessizliğin, suskuya dönüşmesi ya da suskunun bir kavram olarak sessizliğin yerini alması hareket noktasını tam da buradan alır.

Susku, konuşucunun bilinçli edimidir. Sessizlik bir öznenin sesiyle, hatta varlığı ile ortadan kaybolan bir şey iken, susku öznenin (konuşucunun – yapıcının) özgür ve bilinçli etkinliği ile ortaya çıkar. Suskunun estetik bir kategori olarak modernist sanatta belirimi, sanat ile hakikat arasındaki mimetik döngünün kırılması ile anlamlı hâle gelir. Mimetik döngünün kırılması iki yolu izler: Biçim ve içerik. Modernist edebiyatta suskunun işleyişi bu iki koşulu takiben görünür hâle gelir, hatta biçim ile içeriğin birliği ve uyumu suskunun temel koşullarından biridir. Edebiyatta biçim – içerik birliğinin sağlanmasının pek çok farklı şekilde tezahürünü bulduğu açıktır. Türk yazınına bakıldığında ise, biçim ile içerik uyumu doğrultusunda, suskunun çeşitli hâllerini metinlerine en çarpıcı biçimde sızdıran yazarların arasında Bilge Karasu, Vüs'at O. Bener ve Yusuf Atılgan sayılabilir. Batı yazınında ise, Kafka, Beckett, Joyce, Woolf farklı hâllerde de olsa, susku'yu gerek biçim, gerek içerik bakımından, yeni bir edebiyat yapmanın aracı kılan, yazarlar olarak sıralanabilir. Susku'nun edebiyatta beliren bu farklı hâllerine bakmadan ve Türk öykücülüğündeki "suskun karakterleri" örneklemekten önce, dil ile edebiyat ilişkisinde, susku'nun toplumsal gönderimlerini incelemek faydalı olacaktır.

Susku'nun aslında en toplumsal olduğu yer, tam da toplum dışı olmaya başladığı noktadır. Bununla beraber toplumsalın dışına çıkmanın doğurduğu bir istencin karşılığı olması, dilin de dışına çıkmanın gerekliliği olarak karşımıza çıkar. Frankfurt Okulu düşünürlerinden Theodor Adorno'nun estetik anlayışı, sanat yapıtını toplumsal dilin dışına çıkmanın en önemli koşulu olarak kabul eder. Adorno'nun anlayışında toplum, ideolojik bir güdümlenmenin egemenliğinde bulunan, kurulmuş, verili bir toplumdur. Toplum, kendisine 'yanlış bilinç' yüklenmiş bir toplumdur.<sup>8</sup> Toplumun yanlış bilinci, onun tüm diline de yayılmıştır. Edebiyat yapıtı, bu nedenle, toplumun yanlış dilinin dışına çıkmalı, ona dair bir şeyi onun diliyle söylemekten kaçınmalıdır. Modernist edebiyat yapıtında, ideolojik önermelerden muaf olarak, sadece kendi kendisini kendi diliyle söyleyen biçim, tam da bu sebeple, toplumu aşarak toplumsallaşmaktadır. Burada dışına çıkılacak olan dil çift anlamlıdır. Toplumsal yaşantıya yayılmış olan, kabul görmüş, hâkim olan, 'ideoloji' aracılığıyla egemenlik kuran kullanımları barındıran bir dil ile geleneksel edebiyatın biçimini kuran, onun kendine özgü dili. Bu ikisini birbirinden ayrı düşünmek güç bir iş

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, Çev: Macquarrie ve Robinson, Blackwell, New York, 1978. s. 204.

<sup>6</sup> M. Heidegger, A.g.k., s. 206.

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Language*, Çev: Albert Hofstadter, Harper-Row Pub. New York, 1975. s. 207.

<sup>8</sup> Theodor Adorno, *Introduction to Sociology of Music*, Çev: E.B. Asthon, Continuum, New York, 1973, s. 274.



elbette. Şöyle düşünülebilir; bir edebiyat yapıtının dili, hâkim dilin dışına nasıl çıkabilir? Böyle bir sorunun yöneltilmesi her ne kadar manidar görünse de, bu soruyu sorduranın yine ‘yansıtmacı’ bir sanat anlayışından kaynağını aldığı açıktır. Eğer sanat yapıtının en önemli işlevinin dış dünyanın, toplumun en iyi biçimde yansıtılması olduğu, ‘gerçekçiliğin’ tek koşulunun ise mimetik bir yansıtımdan ibaret olduğu ön kabulünden hareket edilirse, edebiyat yapıtından beklenenin de var olan toplumun gerçeklerini, onun diliyle aktarma çabası olarak sınırlandırılması doğal olacaktır. Oysaki sanatın, dış dünyanın tekrarından ibaret olmaktansa, toplumsal gerçekliğin önüne geçen, gerek hakikat bakımından gerekse bu hakikatin taşıyıcısı olan dil bakımından dış dünyayı aşarak, onu bir adım daha ileriye götüren bir yapıya sahip olduğunu kabul eden estetik duruşlar, mimetik gerçekçilik anlayışını çoktan aşmışlardır. Modernist edebiyatın en önemli yeniliklerinden birisi de sözü edilen estetik duruş doğrultusunda hem toplumsalın bire bir yansıtılmasını aşması, hem de onun dilini dönüştürmeyi hedeflemesidir. Edebiyat, ancak böyle bir zeminde kurulduğunda, toplumun gerisine değil, ötesine yerleştirilebilir. Edebiyatın, hâkim toplumsal dilin dışına çıkmayı başarıp, kendi dilini kurarak yeniye yönelmesi, böylelikle dilin dönüşümüne, hatta var olan dilin iptaline dek ulaşabilir. Edebiyatın, dilin ötesinde olduğu fikrine itiraz edebileceklere, Dante’nin Latince yerine Toscana lehçesiyle yazdığı *İlahi Komedya*’nın, modern İtalyancanın kurulmasında ne denli etkili olduğuna bakmaları salık verilebilir. Elbette, sadece edebiyat değil, felsefede de hâkim dilin aşılması mümkün olmuştur. Immanuel Kant’ın ‘köylü dili’ olarak görülen Almanca ile yazdığı metinlerinin, Almancanın bir felsefe dili olarak kurulmasındaki etkisine bakılabilir. Türkçe açısından da örnekler vermek olası; 50 dönemi Türk öykücülerinin ve şiirde ise bilhassa İkinci Yeni’nin, bugün konuştuğumuz Türkçeyi nasıl kurduklarını hatırlayalım. Görülüyor ki, edebiyatın dilinin, toplumsalın dilini aşması, başka bir deyişle var olan dili değilmesi karşımıza, daha yeni, daha duru, daha arı bir dil çıkmasının yolunu açıyor. Bu yeni dilin kuvveti ise eskimiş, kirlenmiş dilin söyleyemediklerinin ya da o dil ile söylendiğinde hakikatini yitirmiş biçimde söylenecek olanın yerine, daha hakiki olanın ifşa edilmesinin olanağını açmasından geliyor. Susku’nun edebiyattaki ilk hâllerinden biri bu olsa gerek: Söylenmeyenin söylenebilmesi için bir şey söylememeyi seçmek. Hâkim dilin içini boşalttığı kullanımları terk ederek, dil aracılığıyla hakikatin üstünü örtme ediminden susarak kaçınmak. Kullanılagelen dili dönüştürerek yeni bir dile ulaşmak, tek başına yeterli değildir elbette. O dilin içinde kalıplaşmış olan, yerleşmiş olan, gelenekleşmiş edebiyat formlarının kodlarının da bir bir kırılması gerekir. Modernist edebiyat bunu, geleneksel anlatı formlarının karşısına, yeni anlatı biçimlerini koyarak yapmaya çalıştı. Sanatsal biçim de kendine özgü bir dildir çünkü. En azından koruduğu formu, ister istemez dilsel bir biçim getirir. Susku’nun bir başka şekli, hâkim dili olduğu kadar, edebiyatın kendi içinde kökleşmiş anlatı dilini iptal etmekle görünür kılınır. ‘Yazarın ölümünü’, ‘okurun doğuşunu’ ilan eden modernist edebiyat, klasik anlatı formlarını kırma aracılığıyla, olası başkaca anlatı biçimlerinin, dolayısıyla üstü örtülmüş, görünmeyen hakikatin ifşasının da önünü, ‘bilen yazar özne’nin bilinçli susması sayesinde açmıştır. Tüm anlatıya hâkim, her şeyi önceden bilen, gören ve kronolojik bir sırayla okura anlatan, böylelikle okur ile bir özne – nesne ilişkisi kurarak hiyerarşik olarak onun üstünde duran ‘Tanrı yazar’ın yitimi, ancak onun susması ile gerçekleşebilecektir. Okur üzerinde kurduğu tahakkümden feragat eden yazar veya yazar-anlatıcı susku aracılığıyla başka anlatıların da olanağını işaret eder. Konuşarak okura bir hakikati dayatmaktansa, başkaca bir hakikatin de var olabileceği olasılığından haberdar eder bizi, susma edimini gerçekleştiren yazar. Susan yazar, böyle bir mutlak hakikatin varlığından şüphe etmesi bir yana, kendi öznel gerçekliğini de biricik doğruluk olarak okura dayatmaktan imtina eder. Geleneksel anlatı biçimini, kendi otoritesini, başkaca söylersek kendi iktidarını metne devrederek kırmıştır yazar. Susku’nun biçim bakımından anlamlı hâle



gelmesi, anlatıcı kaymalarıyla, çoklu anlatıcılarla, kısacası yazar Ben'in git gide parçalanarak metne dağılması ile karşımıza çıkıyor. Ele alacağımız üç yazar da, kendi yazar otoritelerinden feragat ederek, suskun bir dil aracılığıyla, suskun anlatıcılar, suskun karakterler sunan metinler ortaya koydular. Buradan itibaren, edebiyatımızda susku'nun çeşitli hâlleri ve modernist Türk öykücülüğünün suskun karakterleri örneklenebilir.

Bilge Karasu'nun *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* metni, 'Ada', 'Tepe' ve 'Dutlar' adlı üç öyküden oluşuyor. 'Ada' ve 'Tepe', VIII. Yüzyıl Bizans'ında resim-kıricılık olarak anılan baskı dönemini kendine anlatı zamanı olarak seçen, birbirinin devamı iki öykü. 'Dutlar', ise bu iki öyküyü takiben, bir zaman sıçramasıyla anlatıcı-yazar karakterinin çocukluk anıları aracılığıyla, II. Dünya Savaşı atmosferinin yarattığı başka bir baskı dönemine uzanan bir anlatı. Zaman – mekân değişken iken, üç öykü arasındaki bağı kuran temel izlek, baskı – baskı karşısında Ben'in konumudur. 'Ada' ve 'Tepe' öykülerinin başkişileri, "iki suskun karakter", Andronikos ve Ioakim'i örneklemeden önce, Karasu'da susku'nun biçime nasıl nüfuz ettiğine bakalım.

'Ada'nın "Başını çevirdiğinde karşısındaki karanlık artmağa başlıyor. Andronikos neden sonra anlıyor karanlığın niye arttığını?" diyerek söze girişen anlatıcısının, daha henüz metnin başlarında klasik bir üçüncü tekil şahıs anlatıcıya tekabül etmediği anlaşılıyor. Karşımızda, öncesini sonrasını, ötesini berisini gören-bilen, sesi her şeyi, herkesi bastıran, kendisini öne çıkaran bir anlatıcı yok. Anlatıcı sesi daha ilk baştan silikleşmeye, yerini Andronikos'un zihnine, bilincine, onun iç sesine bırakmaya başlıyor. Git gide parçalanarak metne yayılan anlatıcı sesi, öykü karakterlerinin sesine, hatta daha çok onların bilincinin işleyiş temposuna eşlik ediyor. Bu anlatıyı bilinç akışı olarak adlandırmak yeterli olmayacaktır. Yer yer bilinç akışını da içeren, fakat daha ziyade anlatıyı, karakterlerin zihninin işleyiş biçimiyle uyum içinde okura sunan, anlatıcı sesi de dâhil olmak üzere, iki hatta daha fazla sesi iç içe geçiren bir anlatım tarzı bu. Anlatı zamanı, mekânı, olay örgüsü de doğal olarak bu akışa tabi tutuluyor. Andronikos'un bilinci nasıl çalışıyorsa; yani şimdiki anı nasıl algılıyorsa, aniden geçmişe dönüyor ve oradan ileriye sıçırıyorsa, kendi iç sesi ile düşünceleri adeta bir diyaloga nasıl dönüşüyorsa, anlatı da bu dizgeyi izleyerek biçimleniyor. Bu nedenle, metin ilerledikçe, anlatıcı sesi ile Andronikos'un bilincinin uğrakları o denli yer değiştiriyor ki, artık görünmez oluyor. Anlatıyı sürdürenin kimin sesi olduğunun takip edilmesi olanaksızlaşıyor ve böylelikle aslında bunun bir öneminin de olmadığı imleniyor.

"Dayanamayıp oturuyor. Belini bir ağacın gövdesine veriyor. Yel serin değil, sıcak; kokulu. Ama derisinde bir serinlik var. Denizi unutmak iyi değil diyor. Sesi kulaklarına ulaşıyor. Titrek, ürkek... Ürkek daha; ama sesini iştmeğe alışması gerek; sesini, kendi kendine de olsa, iştirtmeğe alışması gerek. Manastırın unutturduklarına hatırlamağa, canlandırmağa çalışması gerek... Bu adada, üç yüzyıl, dört yüzyıl önce çile dolduran keşişlerin sürdüğü hayatı yaşayacak bile olsa."<sup>10</sup>

'Ada' öyküsünü izleyen 'Tepe' adlı öyküde ise, Andronikos'un bilinci, yerini Ioakim'in bilincine bırakmaya başlıyor. Burada bilinç kelimesinin yanına belleği de eklemek gerekir, çünkü Ioakim'in üzerinden akan anlatı, Andronikos'un hikâyesindeki boşlukları doldurmaya başlıyor. Bu iki öyküyü birbirine bağlayanın, metnin anlatıcı kişisinden ziyade, Andronikos ile Ioakim karakterlerinin bilinçlerinin kesişme noktaları olduğu görülüyor. Klasik bir üçüncü tekil şahıs anlatıcı formunun dışına çıkan anlatıcı, bilinçli susma edimiyle, sözü edilen bu kesişme noktalarının oluşumunun yolunu açıyor. Dolayısıyla, *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* metnindeki anlatının örüntülenme yapısı, anlatıcı da dâhil olmak üzere, hiç kimsenin sözünün, bir başkasınınkinden hiyerarşik olarak daha değerli olamayacağını gösteriyor. Karasu yazınında,

<sup>9</sup> Bilge Karasu, *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, s. 9.

<sup>10</sup> B. Karasu, A.g.k., s. 16.



susku'nun biçime yayılmasının görünür olduğu yerin sadece anlatıcı farklılaşması olmadığını belirtmek zorunludur. Karasu'da anlatının biçimlendirilmesinin en mühim taşıyıcılarından birisi de imgesel dil kullanımındır. İmgesel dil, iki temel özelliği içinde barındırıyor: Sözel bir dilden git gide görsel bir dile ulaşmak ve anlatıyı olaylar, olgular, durumlar etrafında değil, imgeler aracılığıyla örüntülemek. İmgeler, metinde, sürekli bir karşıtlık hâlinde beliriyor. İlk adımda kurulan bir imge, hemen ikinci adımda yerini karşıtına bırakarak olumsuzlanıyor. *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* metninde karşımıza çıkan, eski – yeni, doğu – batı, genç – yaşlı, baskı – inanç, gibi karşıtlık içindeki imgelerin neredeyse hiç biri olmuş bitmiş, tamamlanmış bir mutlak imge olarak dayatılmıyorlar. Onların arasında da bir hiyerarşiden söz etmek mümkün değil. Metinde birbirlerine her hangi bir üstünlük kurmadan, yerini bir diğerine bırakarak görünmez olan, sürekli hareket hâlindeki imgeler, görsel bir biçimle okurun izleyişine sunuluyorlar. Bu nedenle, Karasu'nun metninde adeta dil susuyor, imgeler konuşuyor. Susku'nun biçime nüfuz etmesinin bir hâlini böylelikle takip edebiliriz.

İmgelerin, susku bağlamında anlamlı hâle gelebileceği bir diğer işlevi ise, biçimin içerik ile konu ile uyumlu kılınabilmesinde karşımıza çıkıyor. Yukarıda aktarılmaya çalışılan metnin biçimsel yapılandırılması, kuruluş – bozulan imgeler aracılığıyla içerik ile senfonik bir uyum oluşturuyor. Bunun anlamı, suskun anlatım biçiminin, suskun karakterler üzerine kurulu olması. Andronikos ve Ioakim karakterlerini Türk öykücülüğünün suskun karakterleri olarak ele almanın imkânı tam da buradan elde edilebilir. VIII. Yüzyıl Bizans'ında kiliselerde resimlere – ikonalara tapınmanın yasaklanması ile beraber, daha önce bu inancı taşıyanlar üzerinde şiddetli bir baskı dönemine giriliyor. Andronikos, kendisini inancına adanmış bir keşiş olarak, karşısına çıkarılan 'yeni' inancı reddediyor ve böylelikle 'eski' inancıyla yüzleşebilmek için manastırdan kaçmayı seçiyor. 'Ada' ve 'Tepe' öykülerinde anlatılan, Andronikos'un bu fiziksel kaçış yolculuğuna eşlik eden onun iç yolculuğudur aslında. Andronikos'un karşısına konulan hazır-verili kimliğe ilk tepkisi, adeta suskun bir başkaldırı olarak kaçmak oluyor. Dostu Ioakim ise onun yaptığının tersini yapıp, manastırda kalarak başka bir suskun direniş biçimini seçiyor. İki karakter arasındaki karşıtlık, kaçarak susmak ile kalarak susmak olarak kendisini belirgin kılıyor. Andronikos karakterinin inancıyla hesaplaşmak üzere çıktığı iç yolculuğunun uzantısı, kendisine dayatılan hazır-verili kimliği reddederek, bir benlik arayışına açılmasıyla belirginleşiyor. Bu noktada, kimlikten benliğe yapılan geçiş, susku'nun içerik bakımından görünür olduğu bir hâlini bize sunuyor. Kimlik, açıkça görülüyor ki, hatları çizilmiş, sınırları belirlenmiş, olmuş bitmiş, tamamlanmış bir benliğe işaret ediyor. Oysa verili kimliğin dışına çıkmaya başlayarak, bir benlik arayışına girişmek, insanın varoluşsal yolculuğunda kendisini zaman zaman toplumsal iletişime kapatarak, kendisi üzerine düşünmesine, kendi iç konuşmasına yönelmesine neden oluyor. Kimliğin olumsuzlanarak, benlik arayışına girişmenin ilk adımı, bu nedenle susku olarak beliriyor. Toplum tarafından kendisine dayatılan kimliği olumsuzlayan bireyin susmayı seçmesi, ister istemez onun toplum dışına çıkmasıyla olanaklı hâle geliyor. Toplum dışılığa toplum tarafından atfedilen olumsuz anlam, modernist anlatılarda karşılığını bireyin benlik arayışında bulduğu için, aslında bireyin tam da toplumu aşarak toplumsal olduğu noktayı anlamlı kılıyor. Susku'nun birey bakımından, toplumsallaştığı yer, bu sebeple, toplum-dışı mekânda, verili kimliğin olumsuzlanarak, benlik arayışına girişilmesi biçiminde edebiyat metninde belirginleşiyor. *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* metninde Andronikos ile Ioakim'i suskun karakterler olarak karşımıza çıkaran, böyle bir olumsuzlama edimini seçmiş olmalarıdır. Bununla beraber, anlatıda bu iki karakterin susma edimini seçmeleri karşısında kendilerine verilen ceza ise son derece manidardır: Andronikos, manastıra döndüğünde, gece – gündüz hiç uyumasına izin verilmeyerek, sürekli konuşmaya zorlanarak cezalandırılır. Bu, susmayı seçen bir karaktere uygun görülen en acı işkence olsa gerek.



Diğer yandan Ioakim'in payına düşen ceza ise, hiç konuşmadan sessizce dostu Andronikos'un işkencesini seyretmektir. Bu susku hâllerinin bize sunulmasını sağlayanın ise, anlatının henüz başında susmayı seçen metnin anlatıcı kişinin olduğu ise unutulmamalıdır.

Susan anlatıcılar, suskun karakterler, hâlihazırda verili kimliği olumsuzlayarak toplum-dışına çıkan karakterler, modernist Türk öykücülüğünde başka yazarların metinlerinde de izlenebilir. Bu noktada ikinci bir suskun öykücü olarak Vüs'at O. Bener örneklenebilir. Karasu'da olduğu gibi Bener'de de susku'nun ilk hâli, onun anlatı dilinde ortaya çıkıyor. İki yazarın da yeni bir dil arayışındaki benzerliği dikkat çekici. Anlatıda olabildiğince ekonomik davranma ve kılı kırk yararcasına gereksiz kullanımları, sözcükleri yazı dilinden ayıklamaya çalışma kaygısı doğrultusunda, 'nasıl yazmalı' sorusunu edebiyatlarının temel derdi görüyorlar. Çekingenlik, tedirginlik adeta bir yazı karakteri olarak her iki yazarda da öne çıkıyor.

Vüs'at O. Bener'in gerek roman gerekse öykü türünde ortaya koyduğu metinlerde, anlatımlar bir tarafa, anlatma biçimine yapılan vurgular son derece belirgin. 'Bunları anlatıyorum ama neden' sorusunun getirdiği, neyi nasıl anlatmalı kaygısını hissettiren ton oldukça dikkat çekici. Yazarda, çekingenliğin, tedirginliğin bu kaygıdan beslenerek, dile nüfuz ettiği söylenebilir. Onu, bu denli yalın bir anlatım arayışına yönlendiren itki, bir tür yazar dürüstlüğünden, yalan söylememe, hatta tabir caizse 'hikâye anlatmama' çabasından kaynağını alıyor. Nurdan Gürbilek, "Bener'in yapıtlarının esas konusu yaşamın kendisinden çok, yaşamla yapıt arasındaki örtüşmezliktir" diyor; bu nedenle "Yapıtın yaşamdan daha eksik (ya da tam tersine daha fazla) oluşu, anlatının rahatça akıp gitmesini, öykünün kolayca anlatılmasını engellemiştir. Bener'in anlatıcısı bir yandan anlatır, bir yandan da bir türlü anlatamadığını, dahası anlatılamayacağını, aslında anlatmanın bir yararı da olmadığını anlatır."<sup>11</sup> Dil, böylelikle Bener'de, hakikatin üzerine örtmekten imtina ederek, yeniden düzenlenmesi gereken bir yapıya ulaşıyor. Anlatmanın, yazmanın gereksizliğini okura hissettirerek, kendi anlatısının doğruluğunu ona dayatmaktansa, kendi kendisini iptal etme noktasına dek götürüp, dili konuşurmaktansa susturuyor, Bener. Bu nedenle aradığı dil, yalanlardan arınmış, olabildiğince hakiki, fakat tedirgin; kendi kendisini bozan, değilleyen, olumsuzlayan; konuşmaktan, anlatmaktan ziyade, susmaya yaklaşan bir dil.

Bener'in suskun dili, *Buzul Çağının Virüsü*, *Bay Muanit Sahtegi*'nin Notları gibi romanlarında ve 'Dost', 'Yaşamaz', 'Yazgı' gibi öykülerinde, anlatıyı sürdüren öznenin -ki bu özne anlatıcı kişisi olabildiği gibi, öykü karakterleri de olabiliyor-, git gide parçalanarak görünmez kılınmasına açılıyor. Onun yazınında hiçbir anlatıcı, mutlak anlatıcı olarak kurulmaz. Dolayısıyla hiçbir anlatıcının sözü de, mutlak doğruluk taşıyan söz olarak, okura sunulmaz. Yazar Ben'i, anlatıcı Ben'i, öykü kişilerinin Ben'i bir süreklilik içinde parçalanmaya meylederler. Ben olarak öznenin sürekli parçalanması, Bener'in anlatılarında, anlatıcı kaymaları, bilinç akışları, iç monologlar gibi teknik edimleri izleyerek biçime yayılır. Susku'nun içerikte ortaya çıkmasında ise bu teknikler içinden özellikle iç monolog kullanımı etkilidir. Anlatıcı kişilerinin, öykü karakterlerinin zihinlerinden akan iç konuşmalarının metne katılımı, bir iç hesaplaşma yoluyla, yeni bir benlik arayışı olarak anlam taşıyor. Kimliğin olumsuzlanması takiben, benlik arayışına doğru yolculuğa çıkmanın, modernist Türk öykücülüğünde, susku'nun en belirgin hâllerinden biri olduğu daha önce vurgulanmıştı. Bener'in öykülerinde, kimliği reddederek toplum dışına çıkmanın, karakterlerin ortak özelliği olduğu görülebilir.

Vüs'at O. Bener'in, diyaloglar üzerine kurulu gibi görünen, fakat metin ilerledikçe diyalogların, iç konuşmalarla yer değiştirmeye başladığı 'Dost' öyküsü, okura üçlü bir suskunluk hâlini yansıtıyor. Anlatıcı kişisi Niyazi Bey, Kasap Ali ve karısı Naciye etrafında şekillenen olay örgüsü, tüm karakterler arasındaki iletişimsizliği ortaya koyuyor. Kasap Ali'nin evine misafir olan Niyazi

<sup>11</sup> Nurdan Gürbilek, "Anlatılabilmeliydim", Vüs'at O. Bener: Bir Tuhaf Yalvaç, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2004, s. 34.



Bey'in ilk duyumsadığı, karı – koca arasındaki kopukluk. Ali'nin sarhoş olup sızması, Naciye ile Niyazi Bey arasında oluşan cinsel çekim ile sonuçlanıyor. Öyküde ilginç olan noktalardan biri de, üç kişinin ortak bir konuşma zeminini asla bulamaması. İki kişi konuşurken, üçüncüsü ya görünmez oluyor ya da suskun kalıyor. Naciye ile Niyazi Bey arasındaki ilişki, hatta öykü bağlamında ilişkisizlik, Kasap Ali'nin sızması ile ayılması arasındaki zaman dilimine rast geliyor. Aralarındaki yakınlaşmadan tedirgin olan Naciye'nin Niyazi Bey'e yazdığı mektup, bu ilişkisizliği söze dökerek, bir tür ilişkiye dönüştürüyor. Mektup, bu iki karakter arasındaki diyalog eksikliğini, en azından Naciye tarafından bozarak, aralarında olan bitene dair okura ışık tutuyor. Sabah, Naciye'nin mektubunu yorumlayan Niyazi Bey'in "Kendimi intihar ederim tümcesini okurken elimde olmadan güldüm. Zavallı basit kadın. Ben seninle nasıl evlenirim"<sup>12</sup> diyen iç sesi, metinde diyalogun yerini iç monologa bırakmasının bir örneği. Oysa Niyazi Bey, öykünün sonlarında Naciye ile kurduğu tek diyalogda, başka bir kadının kendisini beklediğini ima ederek, ona yalan söyleyecektir. Dolayısıyla onun gerçek duygularını, okur ancak iç monologunda görebiliyor. Diyalog ise, karşılıklı dilsel iletişimde, aslında hakikatten uzaklaşan, yalanın taşıyıcısı olan bir mekân biçimde metinde yerini bulabiliyor. Bener'in öykülerinde susku izleğinin, diyalogun aşılması, iç konuşmaya taşınması şeklinde dilin hakikatten uzaklığına yapılan bir itiraz olarak belirdiği görülüyor. Söz konusu itiraz, 'Dost' öyküsünde de görülebileceği gibi, suskun anlatıcılar ve suskun karakterler yaratılmasına uzanmıştır. Genel itibariyle, onun anlatılarında, bütün anlatıcılar suskun karakterlerdir aslında.

Modernist Türk öykücülüğünde, susku'nun çeşitli hâllerini sunan diğer önemli bir yazar, Yusuf Atılgan'dır. Atılgan'ın öykü türünde verdiği örneklerin sayısı fazla olmasa da, *Anayurt Otel* ve *Aylak Adam* gibi romanlarında oluşturduğu anlatı dilini, öykülerine de taşımıştır. Buraya kadar, Karasu ve Bener üzerinden çeşitlendirilmeye çalışılan, susku'nun farklı hâllerinin Atılgan'ın yazınında da muhafaza edildiğini ileri sürmek mümkündür. Susku, onun yazınında da hem biçim hem içerik ve daha da önemlisi biçim ile içeriğin uyum oluşturması bakımından temel bir izlek olarak var olur. Klasik anlatıcıların yerini, değişen, dönüşen, sözü birbirlerine bırakan anlatıcıların alması ve böylelikle, kendine özgü kurgulara sahip olan metinlerin örülmesi, Atılgan aracılığıyla 50'li yıllardan itibaren modernist Türk anlatıcılığında son derece önemli değişikliklerin, yeniliklerin önünü açmıştır. Sözü edilen yeni anlatı biçimleri, içerik düşünüldüğünde ise, *Aylak Adam*'ın C'si, *Anayurt Otel*'nin Zebercet'i gibi, kimliği olumsuzlayarak benlik arayışına yönelen, toplumdışına sıçrayan özel karakterler bağlamında, konu ile anlatım formunu susku izleğinde birleştirmiştir.

Yusuf Atılgan'ın öyküleri içinde ise, özellikle anlatıcının susmasına örnek teşkil edebilecek metin, 'Dedikodu' öyküsüdür. Öyküdeki çoklu anlatım biçimi, Akira Kurosawa'nın ünlü *Rashomon* (1950) filmi anımsatır. Bilindiği gibi filmde, bir cinayet hikâyesi, dört farklı karakterin dilinden, dört farklı şekilde anlatılır. Her ses, bir öncekini susturarak değiller. Kimin sesine kulak vereceğine karar verecek olan izleyicidir. Anlatıcılar arasındaki hiyerarşiyi kıran böyle bir anlatımın biçimselliğini, yönetmen filmin henüz girişinde görsel dilin kullanımı aracılığıyla izleyiciye hissettirir. Sözü edilen sahnede yönetmen, ormanda elinde baltası ile ilerleyen adamın yürüyüşünü, yandan, diğer yandan, önden, arkadan, aşağıdan, yukarıdan, kısacası olası tüm bakış açılarından art arda gösterir. Doğruluğun nereden bakıldığına göre değişebileceğine yönelen, epistemolojik bir sorgulama yapmak istemiştir, Kurosawa. Benzer bir sorgulama, Atılgan'ın 'Dedikodu' öyküsündeki çoklu anlatımla, bu defa öykü mekânında karşımıza çıkar. Anlatıda, Veli isimli zihinsel engelli bir karakterin öyküsü, dört farklı anlatıcı üzerinden aktarılır. Metni açan üçüncü tekil şahıs anlatıcı, ilk adımda susmayı seçerek, "Kocagelin'in dediği"<sup>13</sup> der ve sözü

<sup>12</sup> Viis'at O. Bener, "Dost", *Dost – Yaşamazsız*, Y.K.Y., İstanbul, 2006, s. 20.

<sup>13</sup> Yusuf Atılgan, "Dedikodu", *Bütün Öyküleri*, Y.K.Y., İstanbul, 2009, s. 38.

öykü kişilerinden birine bırakır. Kocagelin karakterinin anlatısı yerini sırasıyla Küçükgele ve Fadimaba karakterlerine bırakır. Her anlatıcının sesi, bir diğeri tarafından susturulur. Öykü karakterlerinin, başta anlatıcı olmak üzere her birinin, suskun karakterler olarak metne dâhil olduğu görülebilir. Fakat metnin asıl suskun karakteri, tüm bu anlatıcılar tarafından kendi öyküsü anlatılmakta olan ama kendi sesi olmayan Veli karakteridir. Veli, anlatıcılara göre, hastadır, delidir, az delidir, zırdelidir, ahlaksızdır. Ancak, onun susku'sunun bize gösterdiği, tüm bu atfların onu yaftaladığı kimliklerin dışında yer alması; dolayısıyla kimliksiz, benliksiz, toplumdışı olmasıdır. Öykünün adının 'Dedikodu' olması tam da bu noktada manidardır. Toplumun hâkim dili, bir söylence olarak, bireyi toplumun dışına iter. Toplum tarafından kendisine yakıştırılan kimliği sorgulayan kişi ise, susku aracılığıyla dilin dışına çıkararak, kendisi toplum dışılığı seçer. Aynı, *Anayurt Otel'i*'ndeki Zebercet'in kendisini kabul etmeyen toplumla iletişimi bilhassa kapatarak toplumdışına sıçraması gibi.

## Kaynakça

- ADORNO, Theodor W. (1989), *Introduction to the Sociology of Music*, Çev: E.B. Asthon, Continuum Publishing, New York.
- ARİSTOTELES (1997), *Gökyüzü Üzerine*, Çev: Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara.
- ATILGAN, Yusuf (2009), *Bütün Öyküleri*, Y.K.Y., İstanbul.
- BENER, Vüs'at O. (2006), *Dost – Yaşamasız*, Y.K.Y., İstanbul.
- GÜRBİLEK, Nurdan (2004), "Anlatabilmeliydim", Vüs'at O. Bener: *Bir Tuhaf Yalvaç*, Norgunk, İstanbul.
- HEIDEGGER, Martin (1975), *Language*, Çev: Albert Hofstadter, Harper-Row Pub, New York.
- HEIDEGGER, Martin (1978), *Being and Time*, Çev: Macquarrie ve Robinson, Blackwell, New York.
- KARASU, Bilge,(1999), *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*, Metis Yayınları, İstanbul.
- KOSTELANETZ, Richard (2003), *Conversing with Cage*, Routledge, London.



# Bataklığın Aynasında ‘Görülen’

Aslan ERDEM<sup>1</sup>

## Özet

Bu çalışma, *Anayurt Oteli* romanının başkışısı Zebercet’in varoluşsal problemlerini ve kötücül edimlerini incelemektedir. Yusuf Atılgan’ın *Anayurt Oteli* romanı, Türkçe edebiyatın seyrinde önemli bir kırılma yaratır. *Anayurt Oteli* ile Türkçe roman tarihine yeni bir roman kişisi eklenir. Aylak Adam’ın yeraltına düşen gölgesi Zebercet, neredeyse yüzyıldır dünya yazınının ortasında olan bir yeraltı adamıdır. Bir yeraltı dünyası olarak konumlandırılan otel, gecikmeli Ankara treniyle gelen kadının, Zebercet’e bakması ile bir anlığına aydınlanır. Yalnızca gecikmeli Ankara treniyle gelen kadının bakışıyla varoluşun alanına giren Zebercet, bu hissi kadının otelden ayrılmasıyla kaybeder. Varoluşunu tekrar sağlamaya çalışan Zebercet’in edimleri kötücüldür. Varoluş bunalımlarının yarattığı acıyı başkalarına yönlendirmesi onu kötülüğün alanında tutar. Fakat varoluş sıkıntısını gidermek için yaptığı hiçbir şey ona varoluşu geri getirmez. Bu anlamda denilebilir ki, Zebercet’in tüm edimleri sebepsizdir. Zebercet’in kötülüğü üzerine getirilen her yorum, bu edimin sebepsizliğinin altını çizer.

**Anahtar Kelimeler:** Yusuf Atılgan, *Anayurt Oteli*, Zebercet, varoluş sıkıntısı, kötülük.

## The Seen On Mirror Of The Swamp

### Abstract

This work studies Zebercet’s existantial problems and malicious who is the main characters of *Anayurt Oteli* the novel. Yusuf Atılgan’s *Anayurt Oteli* the novel creates a significant break in Turkish Literature. A new novel character is added to Turkish novel history with *Anayurt Oteli*. Zebercet who is the shadow falling on the underground of Aylak Adam, is underground man at center of the world literature since approximately one hundred years. The hotel located an underground world lightens for a moment when “the woman who comes with delayed Ankara train” looked to Zebercet. He just enters the field of exintence from the look of the woman who comes with delayed Ankara train and he loses this feeling by separeting woman. Zebercet wants to ensume his exisntence and his acts are malicious. He forwards to others the pain caused by his exintential crises and it keeps him field of evil. But anything which he does to overcome his exintential distress doesn’t bring back his extistence. In this sense, we might say, all acts of Zebercet are causeless. Every comment about Zebercet underlines causeless of this act.

**Key Words:** Yusuf Atılgan, *Anayurt Oteli*, Zebercet, exintential distress, evil.

“Sustu. Konuşmak gereksizdi. Bundan sonra kimseye ondan söz etmeyecekti. Biliyordu; anlamazlardı.”<sup>2</sup> Bu sahne, C.’nin bulvardaki son görünüşüdür. Kovulmanın kaldırımdaki son izidir attığı adımlar... “Eli paketliler”, içlerindeki bu yabancı bakışlı adamı yeraltına iter. Şölen büyük bir yıkımla sona erer, kalabalık dağılır ve aylak, yeraltına iner.

<sup>1</sup> Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans öğrencisi, aslanerdeme@gmail.com

<sup>2</sup> Yusuf Atılgan, *Aylak Adam*, Y.K.Y., İstanbul, 2008, s. 159.



Yeraltını gösteren ok, çam ağacının gövdesine çakılmıştır: “İstasyon alanından otele çıkan sokağın başında bir çam ağacının gövdesine tenekeden kesilmiş, koyu yeşil üstüne ak harflerle OTEL yazılmış ok biçimi bir gösterge çakılı; ama yıllar sonra çivilerden biri çürüyüp kopunca okun ucu aşağıya dönmüş toprağı gösteriyor, otelin yeraltında olduğu sanısını veriyor insana.”<sup>3</sup> Zebercet, caddede anlaşılamamış, aradığını bulamamış, tutamaksız kalmış C.’nin yeraltına düşen gölgesidir. Yusuf Atılgan *Aylak Adam*’dan on dört yıl sonra *Anayurt Otel*’yle yazın merkezinin aslında yeraltı olduğunu gösterir: *Aylak Adam*’da anlatılan, sonunda yeraltı otele inen bir adamın hikâyesidir; otelin bir cephesi, boş bir arsaya bırakılmış kışları kar ve yağmur altında ıslanan, yazları esmer esmer yanan bir kalas yığımına bakar; içi hemen her zaman bir yerlerden gelen karmakarışık saat tıkırtılarıyla doludur; ortalıkçı kadının çamaşır astığı avluda, başka horozların seslerinin geldiği o yerin düşünüyü kuran, kaçmak için kanatlarının uzamasını bekleyen beyaz bir tavuk vardır; bütün dünyanın kendisine bir yaşam borcu olduğunu düşündüğü hâlde alacağından vazgeçmiş, gözünün önüne çocukluğunun asılmış hâlinin resmi gelen, duvara kocaman kara harflerle “YAŞANMAZ” yazıp intihar etmeyi düşünen adam, otelin odalarından birinde ‘yaşamış’tır. Yusuf Atılgan yazını, bu yeraltı otelde gizlice dinlenen seslerden, odalara atılan kısacık bir bakışın gördüğü gölgelerden oluşur.

Bir imge olarak yeraltı, Kafka’dan önce Dostoyevski’yle dünya yazınının ortasına bırakılır. Kafka, Dostoyevski’nin “böcek gibi” tanımlamasındaki “gibi” edatını ve Dostoyevski’nin yarattığı mecazi bir kenara bırakarak böcekleşen bir adamın hikâyesini anlatır. On dokuzuncu yüzyılın başında Dostoyevski’nin karanlık evreninde gözlerini açan böcek, yüzyıl sonunda gelişimini tamamlayarak bir sabah Samsa ailesinin yatağında uyanır, ardından Hüsamettin Tambay’ın gece-kondusunda/üç katlı ahşap evinde bir ileri bir geri yürümeye başlar. Bu anlatıların kahramanları için yeraltı, genellikle son sığınaktır. Dostoyevski’nin yeraltı adamı, yerüstüne tutunabilmek için bir çaba sarf eder; Gregor Samsa bir sabah uyanığında kendini devcileyin bir böceğe dönüşmüş olarak bulur; Hikmet Benol sıradanlaşmak için evlenmiştir. Yani yeraltı, bu anlatılarda saçma, alaycı düzenin içinde bir becerememişliğin sonucu olarak vardır. Zebercet’in durumu ise daha farklı... Zebercet derken yedi aylık doğmuş; adı kıymetinden değil bir inci kutusunda pamuğa sarılacak kadar küçük olduğu için konmuş; kısa süren okul hayatında horlanan, küçümsenen, askerde sabahtan akşama değin “bir ortalıkçı kadın gibi” emir erliği yapmış, oradan oraya koş-turmuş; genelevde dahi “küçük askerim” denilerek alaya alınmış bir adamdır bahsedilen. Roman, sonunda kaybedecek birini değil zaten kaybetmiş hatta kaybedecek bir şeyi olmadığı için oyuna bile alınmamış bir adamı anlatır yani okunan, bir böcekleşme hikâyesi değil bir böceğin hikâyesidir. Otel, yeraltının sonsuzluğuna konumlandırılmış, taşradan daha dar, daha bungun bir havaya sahip karanlık evrene kurulmuş kozadır. Tamamen karartılmış bir evrendir burası, hiç ışık yok gibidir. Kapıda bir çatlak dahi yoktur ışığın sızabileceği, en fazla karanlıkta uzun süre kalmış birinin göz alışkanlığından bahsedilebilir. Yeraltına itilmiş, “çıkılmayan” aynı zamanda “yaşanmaz” da olan bu karanlık yazın evreninde C., Zebercet ve diğerleri, el yordamıyla bir başkasını aramaya yazgılıdır. Soru bellidir: “İlle gerekli miydi başkaları?”<sup>4</sup> Yusuf Atılgan, cevabı yine romanın içinde verir: “dolaylı da olsa başkalarının saptamı, tanıklığı gerekli[.]”<sup>5</sup> Yani evet, ille gereklidir başkaları!..

Yeraltındaki bu kozada, bütün darlığa rağmen gecikmeli Ankara treniyle gelen kadına bir yer bulunur. Karanlığı içeri kapatan kapılardan birinin -üzerinde bir yazan kapının- altından ölgün, çıplak bir lambanın ışığı otele az da olsa yayılır. Koza çok değil belki bir adım daha genişler. Geri döneceği beklenen kadının dönmeyişi, bu yeraltı kozasının sıkıştırılmış dengesini bozar. Koza,

<sup>3</sup> Yusuf Atılgan, *Anayurt Otel*, Y.K.Y., İstanbul, 2012, s. 12.

<sup>4</sup> Y. Atılgan, *Anayurt Otel*, s. 69.

<sup>5</sup> Y. Atılgan, A.g.k., s. 95.



zamanla bir yerleri pörsüyecek hâle gelmiştir. Bir daha önceki durulmuş, dondurulmuş hâline dönemeyecektir. Kadının ardından otelde kalan eşyalar, -gerçi sadece karaları ince, sarıları kırmızılıarı kalın çizgili bir havlu kalmıştır otelde ama odaya girdiğinde Zebercet’in gördüğü her şey kadından kalmış gibidir-Zebercet gibi değişime uğrar. Anlatıcı bunları Zebercet’in gözüyle görerek, bir müze gezerin dikkatiyle anlatır. *Anayurt Otel*’nin bir numaralı odası, bir anlamda Zebercet’in varoluş müzesidir. Eşya kullanım fonksiyonundan tamamen sıyrılıp sembolleşir, ‘şey’, bir hikâyenin parçasına döner. Varoluş ilk defa burada onaylanmıştır, eşya da bunun tanığıdır. “[...] o gece bir çay içebilir miyim acaba demişti odaya girince üçlük çaydanlıkta demlemişti çayı bir elinde tepsi kapıyı vurmıştu girin yatağın kıyısında oturuyordu paltosunu çıkarmış kara kazağı iri yuvarlaklı gümüş kolyesi bakmıştı zahmet oldu size [...]”<sup>6</sup> Alıntıda “bakmıştı” kelimesi italik yazılmıştır. Anlatıcı, okura bir numaralı odadaki aynada Zebercet’in yüzünü gösterir: “iki ucu çiçekli değirmi aynada gördü kadının gittiği sabah yüzünü; her şey aşağıya çekikti yüzünde; kaşlarının uçları, ağzının iki kıyısı, burnu. Uzun süre baktı; oysa haftada üç kere tıraş da olurdu. Küçük, dört köşe bıyığı. Kadının baktığı işte bu yüzdü o gece [...]”<sup>7</sup> Zebercet, varoluşunun müzesini kadının döndüğünde de aynı şekilde bulması için, bir anlamda eğer bu odayı bozmadan tutabilirse kadının döneceğine inandığından ışığı bile açık bırakır, odadaki kokunun değişmemesi için elinden geleni yapar. Amaç bir numaralı odanın, bir geçmişliğin ifadesi olan müze olarak kalmaması hâlâ içinde var olunan, yaşanan bir yer olması, varoluş hâlinin devam etmesidir. Fakat Zebercet’in, kadını, kadının izini bir kez olsun öpebilmek için eline aldığı çay bardağı kırılır. “Demiri bırakıp bir adım geri çekildi; yerdeki bardak kırıklarına baktı. Oda bozulmuştu; kadın gelmezdi artık. Yürüdü, odadan çıkarken bir haftadır yanan ışığı söndürdü.”<sup>8</sup>

Adorno, *Minima Moralia*’da Schopenhauer’dan bir alıntı yapar: “Yaşayan her şeyi hareket halinde tutan etken, varoluş çabasıdır. Ama varoluş bir kez güvence altına alındıktan sonra kişiler ne yapacaklarını bilmez olurlar: Böylece onları hareket halinde tutan ikinci etken devreye girer: varoluşun yükünden kurtulma, varoluşu algılanamaz kılma, ‘zaman öldürme’ çabası, yani sıkıntıdan kaçma çabası.”<sup>9</sup> Zebercet, gecikmeli Ankara treniyle gelen kadının, ona bir numaralı odada bakmasıyla varoluşunu tanımlar. Bu görme ediminden önce Zebercet yok gibidir. Romanın genelinde Zebercet görülmenin alanına pek girmez. Âdeta anlatıcı da görmez Zebercet’i. Oteldekilerin tanıtıldığı bölümde kedi için söylenen; “Erkek. Kara. [...] Üç yıl önce babasıyla kasabadaki eski anıtları görmeye geldiklerinde iki gece otelde kalan, çantasında hep birkaç atkestanesi bulunan, uzun boylu bir genç kız adını Karamık koymuştu; ama kimse söylemiyor.”<sup>10</sup> sözleri pekâlâ Zebercet için de söylenebilir: Yedi aylık doğduğunda ebe, avuçlarına sığan el kadar bir şey olduğu için kapı aralığında, babasına “pamuğa sarılıp inci kutusunda yatırılır bu Zebercet koyun adını,” dedi. Babası ebenin sözüne uyup oğlanın adını kulağına üç defa fısıldadı, böylece bu pek rastlanmayan ad verildi oğlana ama o gün bu gündür kimse söylemiyor. Edip Cansever’in *Çağrılmayan Yakup*’u gibi. Her türlü çağırılmanın olağan şekli; ama daha hiç çağırılmamış. Biri olsun “Zebercet!” diye seslenmemiş hiç... Kırk yıldır otel kâtibinin “Adınız?” sorusuna Zebercet karşılığı verilmemiştir. Bu yüzden kâtibin, otel fişlerini uydurma isimlerle doldururken beş numaralı odaya “Zebercet Gezgin” yazması boşuna değildir. *Aylak Adam*’ı da anıştıran bu isimle Zebercet, varoluş hâlini kendi kendine sürdürmeye çalışır. Gecikmeli Ankara treniyle gelen kadının dışında kimse tarafından istediği gibi görülmeyen Zebercet kendi varoluşunu kayıt altında tutmaya çalışır. Kimsenin açıp da bakmayacağı bir yere, karakola verilen otel fişlerine yazar adını, yalan da olsa...

<sup>6</sup> Y. Atılğan, A.g.k., s. 7.

<sup>7</sup> Y. Atılğan, A.g.k., s. 8.

<sup>8</sup> Y. Atılğan, A.g.k., s. 38.

<sup>9</sup> Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Çev: Ahmet Doğukan-Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 182.

<sup>10</sup> Y. Atılğan, *Anayurt Otel*, s. 16.





Zebercet, görme ve görülmenin en temel temsili olan ayna karşısında bile varoluşun ikircikli hâlden kurtulamaz. Kişi görülüyorsa ya da istediği gibi görülüyorsa kendisine dönmekten başka çaresi yoktur. Pavese'nin intihar ettiği otel odasında günlüğüne düştüğü “Kendimi yalnız bırakmamak için bütün gece aynanın karşısına oturdum.” cümlesi aynanın var olma temsiline en çarpıcı ifadelerindendir. Başkaları tarafından görülmeyen Zebercet aynaya döner. Kendisi tarafından bile aynadaki görüntüsünden emin değildir. Var olmanın temel dinamiği olan “burada olmak” görülmekle mümkündür ama bu en dibe kurulmuş aynadaki görüntü istenileni vermez. Bıyık söz gelimi, Zebercet'in bıyığı var mıdır? Suyun berraklığında izleyemez kendini Zebercet, baktığı, bataklığın aynasıdır.

Bazı geceler odasına girdiği ortalıkçı kadın da Zebercet'i görmez, üzerine çıktığında bir şey hissetmez. “Okşarken, üstüneyken bile uyanmazdı. Kimi zaman memesini ısırırdı, ‘of köpek’ ya da ‘hoşt köpek’ derdi uykusunda.”<sup>11</sup> Ortalıkçı kadının uykusu ağırdır, fakat bu kadar ağır bir uyku akıldışıdır. Anlatıcı, burada Zebercet'in kötülüğünün temelini gösterir. Zebercet, cinsel ilişkide varoluşunu, bireyliğini duymak ister oysa görülmeyen bir otel kâtibinin figüranlığını yaptığı bir hayattır yaşanan. Bu anlamda rüyasında ilişkiye girdiği ortalıkçı kadının gözlerinin açık olması daha da anlamlıdır. Varoluş, görülmek rüyada gerçekleşir. Üstelik kadın yalnız gözlerini açmamış Zebercet, memesini ısırırken “Ohh, nasıl seninim” demiştir. Fakat gerçek daha farklıdır: “Ortalıkçı kadının kapısını açtı, yüzünü buruşturup düğmeye uzandı, ışığı yaktı. [...] Yorganı ayakucuna, karyola demirinin üstüne çekti. [...] Yanına uzanıp gömleğinin düğmeleri çözdü; memelerini okşadı: dolgundu katıcaydı. [...] Aşağı kayd; memesini ısırıldı. -Of köpek, dedi kadın yavaşça.-Uyansana kız sen! Başını kaldırıp baktı: uyuyordu. [...] Boynunu, memelerini öpüyordu. Kadın sessizdi. Orası kabarıyordu, bastırınca yumuşadı, girmede. [...] Buz gibi oldu her yanı; dizleri üstüne doğruldu. Kadının gözleri kapalıydı.”<sup>12</sup> Onaylanmayan varlığın üzerine erkekliğin gerçekleştirilememesi de eklenince Zebercet, daha önce aklından geçirmediği bir şeyi yapar: kadını boğar. “Birden abanıp iki eliyle boynunu sıktı. Kadın sıçrayıp gözlerini açarken o kapadı[.]”<sup>13</sup>

Gecikmeli Ankara treniyle gelen kadın kozanın karanlığında bir ışık yakar. Zebercet, daha önce hiç görmediği bu varoluş ışığına yöneldiği anda ışık, aniden söner. Zebercet için varoluş, karanlık kozada açılan bir deliktir. Bir kez sağlandıktan sonra elinden alınan varoluşu Zebercet artık zorla almak ister. Cinayet, planlı bir şey değildir. Varoluş, kişinin elinden alındığında varoluş yeniden arzulanır hâle gelecektir. Zebercet, varoluşu bu kez kendi kendine sağlamaya çalışır, kötülükle.

*Anayurt Oteli*'yle Türkçe yazına gerçek anlamda bir yenilik gelir: Kötücül. Otelin kâtibi neredeyse yüzyıldır dünya yazınının ortasında olan bir yeraltı adamıdır ama ne bu aşamada ne de kötülüğün yaratılması aşamasında çeviri kokusu alınır. Zebercet, Türkçe yazında ilk defa varoluş şekli ya da varoluşu sağlama şekli olarak kötücüdür. Kötülüğü ne ideolojik ya da ahlakî olarak öteki olmasından ne de başkalarını ve sonunda kendini öldürmesinden kaynaklıdır. Zebercet kötülük üzerine düşünmez, sadece varoluşunu tanımlamaya çalışır. Oğuz Demiralp'ın de belirttiği gibi “Yusuf Atılgan insan ruhunun dehlizlerine inmiş, kötücüllük tohumlarını bulmuş gibidir. Ancak hiç de trajik bir şeyle karşılaştığı izlenimini vermeden yazmaktadır. Tersine: ‘İnsan doğası bakımından aslında iyidir, toplumlar ve koşullar kötü!’ varsayımıyla gırgır geçen bir hâli vardır. İnsanoğlunun kendine yakıştırdığı tinsel yüceliklere de gülümseyerek baktığı izlenimi verir.”<sup>14</sup> İnsanoğlunun en büyük açmazı, iyi olduğu yalanını “sözle, yazıyla, resimle ya da susarak” tekrar etmesi ve buna inanmasıdır. Böylesi bir iyimserlik, “sadece saçma sapan bir öğreti değil,

<sup>11</sup> Y. Atılgan A.g.k., s. 8.

<sup>12</sup> Y. Atılgan, A.g.k., s. 56-57-58.

<sup>13</sup> Y. Atılgan, A.g.k., s. 58.

<sup>14</sup> Oğuz Demiralp, “Bir Ayrıntının Ardında” *kitaplık*, sayı: 41, Y.K.Y., İstanbul, Mayıs-Haziran 2000, s. 86.



aynı zamanda da bir habisliktir, insanlığın dile getirilemez acı çekişi karşısında zavallıca bir alay edıştır.”<sup>15</sup>

Terry Eagleton, *Kötülük Üzerine Bir Deneme* adlı kitabına bir cinayet haberiyle başlar. İngiltere’nin kuzeyinde on yaşındaki iki çocuk, bir bebeği işkence ederek öldürmüş, İngiliz halkı bu haber karşısında dehşetle ayağa kalkmıştır. Bu davada görevli polis memuru, suçlu çocuklardan birine bakar bakmaz onun kötü olduğunu anladığını beyan eder. Polis, bu çocuğun gözünde şeytanı gördüğünü söyler. Bu polis, çocuğun gözünde şeytanı gerçekten görmüş müdür bilinmez ama bu iş, sıradan bir adli vakayı (her türlü dâhildir) kötücül bir eylemden ayıran temel özelliği imler. Cinayetlerin basit ya da kuvvetli sebepleri olduğu söylenebilir oysa kötülüğün gözle görülür bir sebebi yoktur. Kötülük sebepsizdir! “Kötülüğü açıklama acizliğine benzeyen tek şey” der, Jean Baudrillard, “ölümü açıklayabilme acizliğidir.”<sup>16</sup> Böylesi bir deneme “ne kadar korkunç bir şey” nakaratının tekrarlanmasından öte bir anlam ifade etmeyecektir hiçbir zaman. Atılğan’ın işaret ettiği gibi sıradan insanlar nasıl kötüleşebileceklerinin farkında değildirler. Elbette Zebercet’in kadını aslında hiçbir sebebi yokken boğduğu söylenemez, bir sebep vardır ama eylem, eylemi gerçekleştireni arzu ettiği sonuca götürmez. “Kötülük başka bir şey uğruna yapılır ve bu açıdan bakıldığında, bir amacı vardır; ama bu başka bir şeyin kendi başına bir amacı yoktur.”<sup>17</sup> Tamamen ontolojik bir temele bağlı boğma eylemidir bahsedilen ve Eagleton’ın belirttiği gibi “Kötülük sadece ontolojik bir acı içinde olanların, bu acıyı kendilerinden kaçmak için başkalarına yönlendirdiklerinde sahneye çıkar.”<sup>18</sup> Zebercet, bir kriz anında, çaresizce boğar ortaklıkçı kadını. Bu amaçsızca yapılmış eylemde anlaşılabilir hiçbir şey yoktur. Kötülük anlaşılabilir ya da açıklanabilir bir nesne değil, kişiyi “yönlendiren bir biçimdir.”<sup>19</sup> Zebercet de böyle söyler mahkeme salonunda başka birinin yargılanması sırasında kendisini savunurken: “Bilemiyorum, nedensiz olamaz mı?.”<sup>20</sup> Yine emekli asker olduğunu söyleyen adamın, kızını boğduğunu öğrendiğinde yeryüzünde her şeyin olağan olduğunu düşünür, ikisi de yakınlarını boğmuştur. “Bir eyleme kötü demek,” der, Eagleton, “onun anlayışımız ötesinde olduğunu söylemektir.”<sup>21</sup> Bu yüzden sıradan değil kötücül bir eylemdir Zebercet’in yaptığı. Kötülük yaşamla ölüm arasına sıkışmış bir var olma çabasıdır.

“Gözde şeytan görmek”, bu iddia insanlık tarihi boyunca defalarca söylenmiş, yine sözle, yazıyla, resimle ya da susarak tekrarlanmış bir kendini rahatlatma sözü gibidir. Sözgelimi Adolf Eichmann, insanlar tarafından sık sık şeytan gibi görülmeye çalışılır. Fakat Eichmann’ın fotoğraflarına bakıldığında son derece sıkıcı ve hiç de ilgi çekici olmayan bir insanın fotoğrafıdır görülen. Bu sıkıcı adamın fotoğrafını en iyi Kanadalı ozan Leonard Cohen okur. “Adolf Eichmann’a İlişkin Bilinmesi Gerekenler” başlıklı şiirinde -ki bu şiir Auschwitz’den sonra yazılmıştır- şöyle der: Gözler normal / Saçlar normal / Kilo normal / Boy normal / Belirgin özellikler yok / Parmak sayısı on / Ayak Parmak sayısı on / Zekâ normal” ve sorar: “Ne beklemiştiniz? / Uzun tırnaklar mı? / Devasa azı dişleri? / Yeşil tükürük? / Delilik?”<sup>22</sup> Bu şiir, kötülüğün sıradanlığını çarpıcı bir şekilde imler. Kötülük sıradandır, altı kalın çizgilerle çizilmiş kişilerden çıktığı pek görülmemiştir, bir despottan çok sıradan bir memura benzer. Zebercet’in fazlasıyla normal, sıradan görünüşü, onu tekinsizliğin alanına sokar. Zebercet’in edimleri kötücüldür, kötücül olduğu kadar da sıradan. Onun okuru irkiltlen yanı kötülüğünden çok olağan görünüşüdür. İnsanlığın kolektif

<sup>15</sup> Charles Werner, *Kötülük Problemi*, Çev: Sedat Umran, Kaknüs Yay., İstanbul, 2000, s. 48.

<sup>16</sup> Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, Çev: Oğuz Adanır, Doğu-Batı Yay., Ankara, 2005, s. 141.

<sup>17</sup> Terry Eagleton, *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, Çev: Şenol Bezci, İletişim Yay., İstanbul, 2011, s. 94.

<sup>18</sup> T. Eagleton, A.g.k., s. 106.

<sup>19</sup> J. Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 161.

<sup>20</sup> Y. Atılğan, *Anayurt Oteli*, s. 75.

<sup>21</sup> T. Eagleton, *Kötülük Üzerine Bir Deneme*, s. 8.

<sup>22</sup> Leonard Cohen, *Selected Poems: 1956 – 1968*, The Viking Press, New York, 1969, s. 122.



bilinci, kötülük karşısında daima bir yanılısama içindedir, kötülük olağandışı ve insanla alakasız, nadir bir şeymiş gibi algılanır oysa kötülük, sigara yakmaktan öte bir edim değildir. “Kötülük, özetle, geçmişten günümüze mevcut dünyanın kendisidir.”<sup>23</sup>

Zebercet ortalıkçı kadını boğmuş, kedinin kafasını ezmiş, ölümler konağı dediği Anayurt Oteli’ni çoktan kapatmış son kez iletişim umuduyla sokağa çıkmıştır. Yeraltı adamlarının cadde- den son geçişidir bu... Horozcular kahvesinde tanıştığı Ekrem’i arar, bulamaz; parkta gördüğü, zaman zaman otele farklı adamlarla gelip karı kocacılık oynayan orospulardan birini görür, otele davet eder fakat kadın söz verdiği saatte de, sonrasında da gelmez. Bu son görülme çabası da daha öncekiler gibi sonuçlanır: “Gelmeyecekti anlaşılan. Ne bekliyordu bu kadından, ya da bir kadından? Yüksek sesle ‘Canı cehenneme’ dedi.”<sup>24</sup> Romadaki son “canı cehenneme” sözüdür bu ve sanki sadece bu kadın için değil daha önce onu görmeyen, aşağılayan herkes için söylenmiştir. İnsanlardan ne beklenebilir? Tekrar sokağa çıkar. Kestane almayı düşünürken kestane- nin, “Ne dikildin orda ulan, yol üstünde maşatlık taşı gibi. Bas git hadi!”<sup>25</sup> sözleriyle aşağılanma, hor görülme, istediği gibi görülmeme belâsı bir kez daha yaşanır. Eli paketlilerin bakışıdır bu... Hoyrat, güçlü, ezici, aman vermez bir görme; suçluluk yaratan bu bakış, böceğin üzerinde bir- den yanan yoğun bir ışığa benzer, böceğin yapacağı tek şey vardır: kaçmak... O anda böylesi bir kabalık karşısında neler yapılmazdı ya Zebercet ‘yine’ en kolay olanı seçer. Beden kaçsa da iç konuşmasında kestaneceye neler yapacağını kurar. Bir intikam alınacaktır ama bu intikam sade- ce kestaneceiden alınacak bir intikam değil, Keçecizade ailesinden, Fatihli’den, ona “küçük as- kerim” diyen orospudan, ortalıkçı kadından ve belki de gecikmeli Ankara treniyle gelen bir gece otelde kalıp bir daha dönmeyen o kadından alınacak bir intikamdır. Aşağılanmışlık, horlanmış- lık, şiddet, intikam ve kötülük bu iç konuşmada birbirine karışır. Kestaneceinin mangalına, beline atılacak tekme; ensesine, suratına, atılacak tokat; ateşe verilecek otel; kestanelere atılacak bir avuç kum; ortalıkçı kadının ölüsünün nasıl doğranacağı, demir testeresiyle kemiklerinin birbi- rinden nasıl ayrılacağı; başının gövdesinden nasıl koparılacağı, etlerinin kemiklerinden sıyrılp parça parça ateşte nasıl yakılacağı birbirine karışır. Nurdan Gürbilek’in de belirttiği gibi “Türkçe- de mağdurun bilincine bu kadar içerden bakan, oradaki karşıt sesleri aynı anda anlatabilen bir başka metin daha bulmak zordur.”<sup>26</sup>

İlk kez gecikmeli Ankara treniyle gelen kadının bakışıyla var olan Zebercet, ortalıkçı kadının boğulurken açtığı gözleriyle varoluşunu tekrar sağlamaya çalışır; yarım kalmış bir varoluştur bu... Artık son evreye girilmiştir. Bir böceğin var olma çabası, varoluşun yükünden kurtulma çabasına döner sonunda ve parçalanma başlar; ama parçalar bir bütün etmez, hikâye oluşturmaz. Zebercet bu kez kendi yok oluşunda arar varoluşu. Görülmeyen böcek, gecikmeli Ankara treniyle gelen kadının bakışıyla görülen bir insan olma arzusuna kapılır ve kozasından çıkar. Terk ettiği kozaya bir daha geri dönemez. “Tıpkı annesinin dışında koca bir hayat olduğunu fark eden, ora- da tutunamayan, ama geri de dönemeyen çocuğun yaşantıladığı gibi, bu sürecin de geri dönü- şü yoktur. Zebercet içe, konağa, anaya, Anayurt’a, oradaki uyurgezer yaşamına dönemez artık.” Yani koza bir yuva değildir artık, dönülecek hiçbir yer yoktur. “Gösterilenini çoktan kaybetmiş gösterenlerden oluşur iç; bıyıklar, kedi, havlu, konak, fişler, hepsi içi boşaltılmış bir kabuktan, merkezini yitirmiş bir taşradan ibaret kalmış bir iç dünyanın gösterenleridir. Onları teker teker yok eder Zebercet.”<sup>27</sup> Sıra kendisindedir artık.

<sup>23</sup> J. Baudrillard, Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği, s. 144.

<sup>24</sup> Y. Atılın, Anayurt Oteli, s. 83.

<sup>25</sup> Y. Atılın, A.g.k., s. 83.

<sup>26</sup> Nurdan Gürbilek, 2008, Mağdurun Dili, Metis Yay., İstanbul, 2008, s. 150.

<sup>27</sup> N. Gürbilek, A.g.k., s. 68.



Caddelerden, geniş bulvarlardan yeraltına itilenler, yeraltında da bir yaşam alanı bulamazlar kendilerine. Ölümler konağı sokaktaki sirenler, araba kornaları, tren ve fabrika düdüğü sustuğunda ölümlerinden arınmış, yeryüzündeki eli paketlilere açılmıştır. Artık yeraltı da yerüstü de günleri aynı şekilde öldürenlerin; her şeyi dökme kalıplarına uydurmaya çalışanların; birlikte yaşamının zorunluluğuna inanıp başka bir yaşamın mümkün olmadığını düşünenlerin; korktuğu için seven, korktuğu için yaşayan, korktuğu için ölenlerin; sinemadan çıkmış insanı bakışlarıyla öldürenlerin; sonuna kadar gitmekten korkan eli paketlilerin evrenidir. Tutunamayanların, arayanların, bekleyeduranların devri kapanmıştır. Artık “bu dünyadan hiçbir şey umulmamaktadır”.

## Kaynakça

- ATILGAN, Yusuf (2012), Anayurt Oteli, Y.K.Y., İstanbul.
- ATILGAN, Yusuf (2008), Aylak Adam, Y.K.Y., İstanbul.
- BAUDRILLARD, Jean (2005), Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği, Çev: Oğuz Adanır, Doğu-Batı Yayınları, Ankara.
- COHEN, Leonard (1969), Selected Poems: 1956 – 1968, The Viking Press, New York.
- DEMİRALP, Oğuz (2000), “Bir Ayrıntının Ardında” Kitaplık, sayı: 41, Mayıs-Haziran 2000, Y.K.Y., İstanbul.
- EAGLETON, Terry (2011), Kötülük Üzerine Bir Deneme, Çev: Şenol Bezci, İletişim Yayınları, İstanbul.
- GÜRBİLEK, Nurdan (2008), Mağdurun Dili, Metis Yayınları, İstanbul.
- WERNER, Charles (2000), Kötülük Problemi, Çev: Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul.

# A.'dan Z.'ye C.'nin Kadınları

Nihan ABİR<sup>1</sup>

## Özet

*Aylak Adam* modern toplumda birey olma çabası, “gerçek sevgi”, baba ve erkek çocuk ilişkisi, yozlaşmış toplumsal değerlerin eleştirisi gibi konular ekseninde birçok kez incelenmiştir. Roman, tüm bu inceleme yöntemleri için oldukça bol malzemeye sahiptir. Bu yazının konusu ise *Aylak Adam* romanının hem şekil hem içerik itibarıyla döngüsel bir yapıya sahip olduğunun düşünülmesidir. Roman mevsimler, mekânlar ve C.'nin “gerçek sevgi”yi aradığı kadınların seçimleri açısından daimî bir döngüde ilerler. Döngüyü tamamlayarak kendi benliğini kusursuz bir biçimde tekrar kurmak ister C. Ancak kendisinden bir adım önde giden B.'ye hiçbir zaman varamaz. Yuvarlak hep B.'de bozulur. Çünkü C.'nin B.'ye ‘varması’ değil önce ‘dönmesi’ lazımdır. Bu da C.'nin B. ile yani aslında babası ile yüzleşmesini ve ne kadar bağımsız bir düşünce yapısına sahip görünse de ‘kendisi gibi düşünen’ bir kadını “gerçekten” anlamasını gerektirir.

**Anahtar Kelimeler:** *Aylak Adam*, C., B., mekân, kadın, döngü.

## The Women of C. from A. to Z.

## Abstract

*Aylak Adam* has been reviewed many times in the context of subjects such as struggle of being an individual, real love, relation of father-son, criticism of the degenerated social values. The novel has very abundant material for all such reviewing methods. The subject of this article is the consideration that the novel *Aylak Adam* has a cyclic structure of both in terms formation and content. The novel proceeds in a steady cycle in respect of seasons, places and the choice of the women for whom C. searches real love. C. aims to reconstruct his own personality in a perfect manner by completing the cycle. However, he can never reach B who leads one step ahead. Circle always fails at B. Because what C. needs is not to reach B but to return to B. This requires C. to face his father and to really understand a woman thinking like himself; although he seems to possess an independant mentality.

**Key Words:** *Aylak Adam*, C., B., place, woman, cycle.

“Resim biterse onu yalnız ikimiz anlayacağız.”

Aylak Adam, Yusuf Atılgan.

*Aylak Adam*, 1957–1958 Yunus Nadi roman ödülü yarışmasında ikincilik kazandığı günden bugüne hakkında olumlu olumsuz birçok değerlendirme yapıldı. Kimi eleştirmenler toplumdan uzak, sanrılar ve saplantılarla dolu bir roman olduğunu söylediler kimileri gerçek sevgiyi arayan bir aydının topluma yabancılaşması olarak gördüler romanı.<sup>2</sup> Üzerinde en çok uzlaşılan yorum

<sup>1</sup> Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Doktora Öğrencisi, nhn\_lal@hotmail.com

<sup>2</sup> Roman ile ilgili farklı görüşler ve değerlendirmeler için bkz: “Açık Oturum”, Yusuf Atılgan’a Armağan, İletişim Yay., İstanbul, 1992, s. 169.



ise modern bireyin “değer arayışının” romanı oldu. Bu düşüncede elbette C.'nin yer yer tekrarladığı “tutamak” ihtiyacının büyük rolü var. Oysa roman C.'nin bir döngüsellik içinde kendi yuvarlağını tamamlama çabası gibi de okunmaya oldukça müsait.

“Varlık Yuvarlaktır.”<sup>3</sup>

Gaston Bachelard *Mekânın Poetikası*'nda varlığın ancak bir yuvarlak olarak tamamlanabileceğini çeşitli referanslarla açıklar ve “kabuğunun içinde yuvarlaklaşan ceviz gibi, yaşamın yuvarlaklığı içinde” yaşadığımızı söyler.<sup>4</sup> *Aylak Adam*, tam da bu ifadeleri doğrularcasına “Kış” ile başlar, “İlk Yaz”, “Yaz”, “Güz” ile sona erer. Mevsimlerin romanın bölümlendirilmesinde kullanılması döngüsellüğün ilk şekilsel göstergesidir. Doğanın ölümle yüzleştiği sonbahar mevsimi romanın son bölümüdür, onun çaresizliği C.'nin “Biliyordu; anlamazlardı.” çaresizliğine dönüşür.<sup>5</sup> Tüm roman boyunca aradığını bulamamasına rağmen ilk mevsim döngüsünün tamamlanması okuyucuda doyurucu bir son hissi uyandırır. Ne de olsa romanı kafasında kurgulamaya devam edecek okurlar için güzden sonra yine kış, yine ilk yaz ve yaz gelecektir. Bu sebeple *Aylak Adam* bitmiş gözükse de birçok okuyucu kafasında B. ile C.'yi konuşturur, kavuşturur, ayırır...

Biçimdeki bu döngü, romanın mekânlarında da kullanılır. “Aylak Adam bence bizim ilk kentli bireyimiz ‘flanuer’ümüzdür. Kent insanının ‘yalnız ve kalabalık’ olduğunu bulgulayan ilk romanımızdır.”<sup>6</sup> C. romanda bir flanuer gibi İstanbul’un kalabalık semtlerinde dolaşır, düşünür. Ancak bu semtlere de dikkatle bakıldığında C.'nin aslında aynı yerlerde “dönüp dolaştığı” görülür. Beyoğlu, Fındıklı, Beşiktaş, Taksim, Karaköy, Akaretler, Maçka, Nişantaşı, Harbiye. Mirgün, C.'nin tatilini geçirdiği yer ve Güler’le Sarıyer’de yedikleri akşam yemeği dışında mekânın geometrisi hiç bozulmaz. C. yuvarlağa mekân aracılığıyla ulaşmak istiyor gibidir. Oysa önce benliğini tamamlaması gerekmektedir zira “içi dolu yuvarlaklığa ilişkin hayaller, kendi üstümüzde toplanmamıza, kendimize bir ilk kuruluş sağlamamıza, varlığımızı içeriden, içsel biçimde ileri sürmemize yardımcı olur. Çünkü içerisinin, dışsallık olmaksızın yaşanması ile varlık yuvarlak olabilir ancak.”<sup>7</sup> C.'nin dışsallığa kendisini kapaması ise aradığı tutamağı, “gerçek sevgi”yi hissedeceği kadını bulabilmesiyle mümkündür. Bu noktada yine bir ‘yuvarlak’ bekler okuru. Adı sadece C. olarak belirtilen roman karakteri A'dan Z'ye giden alfabetik döngüde B.'ye bir türlü ulaşamayacaktır.

## A.'dan Z.'ye Giden C. B.'ye Neden Kavuşamaz?

*Aylak Adam*'ın kadınlarına baktığımızda ilk olarak Ayşe'yi, Güler'i ve gölge gibi romanda gezinen B.'yi görürüz. Oysa C.'nin hayatındaki kadınlar bunlarla sınırlı değildir. Hayatında önemli bir yeri olan Zehra Teyzesi, küçük yaşta kaybettiği annesi, adları anılmayan hizmetçiler, yoldan geçen ve kısa süreli temaslarda bulunan kadınlar C.'nin içsel döngüsünün bir parçasıdır. Romanda B. ve C.'nin adlarının sadece harf ile belirtilmesi diğer kadınların isimlerinin de baş harflerine bakmayı gerektirir. Böylece C.'nin ‘tamamlanmışlık hissi’ne kavuşacağı “yuvarlak”ındaki dizilim daha net görülebilir.

### A. Ayşe:

Romanın Ayşe, yani A. ile başlaması ilk bakışta C.'nin alfabetik döngüyü tamamladığı düşüncesini uyandırır. Ayşe'yle beraber olması hizmetçilerin (H.) ve Zehra Teyze'nin (Z.) kendisinde

<sup>3</sup> Gaston Bachelard, “Yuvarlağın Fenomenolojisi”, *Mekânın Poetikası*, Çev. Alp Tümerterkin, İthaki Yay., İstanbul, 2008, s. 279.

<sup>4</sup> G. Bachelard, A.g.k., s. 279.

<sup>5</sup> Yusuf Atılgan, *Aylak Adam*, YKY, İstanbul, 2010, s.159.

<sup>6</sup> Oğuz Demiralp, “Bir Ayrıntının Ardında”, NOTOS, sayı: 35, s. 88.

<sup>7</sup> G. Bachelard, *Mekânın Poetikası*, s. 279-280.



yarattığı travmaları aşabildiğini düşündürür. Oysa C., Ayşe'nin kendisini aldattığını düşündüğünden onunla görüşmeye son vermiştir. A.'dan sonra B. ile tanışma fırsatı yakalayan C.'nin onun ardından giderek 'bütünlenmesini istesek de C., B.'yi değil, G.'yi yani Güler'i seçer ve bu fırsatı kaçıtır.

## G. Güler:

“İlk Yaz”da Güler, C.'ye başlangıçta aradığı gerçek sevgiyi bulmuş gibi hissettirir. Oysa “toy”dur daha C.'ye göre, “ilk yaz” gibidir, iyimser bir bakış açısına sahiptir. C.'yi sevse de ona göre beylik düşüncelerden kurtaramaz kendini. “Üç oda bir mutfak, sevdiğim adam, biri kız biri oğlan iki çocuk...”<sup>8</sup> Bunun gerçekleşmesi Güler'in tek hayalidir. Buna karşılık C.'nin düşüncükleri iki kişinin dünyalarının ne kadar farklı olduğunun açık bir göstergesidir: “ ‘ –Adam bırakıp kaçsın, çocuklar kuşpalazına tutulsun diye mi’ der demez, ürperirdi. Bu sözü başka bir yerde işitseydi ‘Bu kız beni eli pakettillerden biri yapmak istiyor. Onlar için yaratılmış. Benim aradığım değil o,’ diye düşünür, belki çeker giderdi.”<sup>9</sup>

Güler'in evlilik hayali ile C.'nin bu düşünceye yorumu akla “kuyara” (kumda yatma rahatlığı) ile “adako”yu (ağaç dalı kompleksi) getirmektedir. Ekrem Işın, bu kavramların “romanın köktenci eleştirisine ışık tutacak değerde” olduğunu ifade etmektedir. Işın' a göre kuyara, “gündelik yaşamın gerçekliğine teslim olmuş bireyin yoksul dünyasıdır. Kendini aşma gücünden yoksun, dahası böyle bir güce gereksinim duymayan, iş ve ev arasındaki yolu gözü kapalı yürüyen bireyin açmazı sergilenir bu dünyada.”<sup>10</sup>

Evlilik bir çeşit “kuyara”dır C. için. Evliliğin konforu, “eli pakettillerden” biri olma fikri C. için son derece uzaktır. Onun yaşadığı “adako”dur. “Ağaç dalındaki gövdeden ayrılma eğilimini fark ettin mi bilmem? Hep öteye öteye uzar. Gövdenin toprağa kök salmış rahatlığından bir kaçıştır bu. Özgürlüğe susamışlıktır. Buna ben ağaç dalı kompleksi diyorum.”<sup>11</sup> O, rahatı reddederek aramayı ve yaşamayı seçer. Aylaklığı seçmesi bile konfor düşkünlüğünün değil ondan vazgeçmesinin işaretidir. Güler'in ailesine ve “beylik düşüncelere” olan bağlılığı, C. ile geçirdiği zamanlarda zihninin sürekli sorularla meşgul olması ilişkilerinin sonunu getirir.

## Tekrar A., Ayşe:

“Yaz” Güler'den ayrılan C.'nin tatile gitmesiyle başlar. Ayşe ile burada tekrar buluşurlar. Ancak dikkat çeken şey, C.'nin tekrar A.'ya dönmeden evvel Sami tarafından ablası B. ile tanıştırılmasıdır. C. bu fırsatı da değerlendiremez ve başladığı yere A.'ya geri döner.

C.'nin Ayşe ile olan ilişkisi Güler ile olandan çok farklıdır. Ayşe'yi kendince gerçekten sever, o kadar ki bacaklarından korkmaz. Babası ile olan ilişkisini, teyzesinin kendisine ihanet edişini hissetmesini, kulağının yırtılmasını, bacak fetişizmini, hizmetçilerden duyduğu tiksintiyi Ayşe'ye anlattıklarından öğreniriz. Geçmişle açıkça yüzleşir C. Benliğini “babası gibi olmak” gibi bir negatif üzerinden kurduğunu görürüz. Ancak bu kez de Ayşe'nin C.'nin çocukluğu ile ilgili öğrendiği şeylerin ağırlığı, “sevişen iki insanda bile bir anda aynı duygular[ın]”<sup>12</sup> olmaması, Ayşe'nin aile ilişkileri ayrılmalarına sebep olur. Ayşe C.'nin kendisini terk edeceğini düşünmeye dayanamaz ve C.'yi terk eder.

<sup>8</sup> Yusuf Atılgan, Aylak Adam, s. 72.

<sup>9</sup> Y. Atılgan, A.g.k., s. 72.

<sup>10</sup> Ekrem Işın, “Gündelik Yaşamın Eleştirisi: Aylak Adam”, Yusuf Atılgan'a Armağan, İletişim Yay., İstanbul, 1992, s. 285.

<sup>11</sup> Yusuf Atılgan, Aylak Adam, s. 132.

<sup>12</sup> Y. Atılgan, A.g.k., s. 117.



**Ş.K. :**

“Güz”de C. ‘gerçek sevgi’yi, ‘tutamak’ını bulacağını içten içe düşünmeye devam etse de umutsuzlaşmaya başlar. Romanın diğer bölümlerinde olduğu gibi bu bölümünün başında da B. ile karşılaşır, çarpışırlar. Ancak yine tanışamazlar.

Bu kısımda C.’nin kendisine Zehra teyzesini hatırlatan şaşı kadın (Ş.K) ile kurduğu ilişki dikkat çekicidir. Sinema girişini mesken tutmuş olan bu hayat kadını bakışları yüzünden C.’nin Zehra teyzesine benzer. “Demek döne dolaşa hep Zehra teyzesine varacaktı. Bugün gene, sinemanın önünde o şaşı kadını görünce Alemdar’a dek yürümemiş miydi? Aradığı, belki etini satan o kadındı. Neden gidip onunla tanışmıyordu sanki?”<sup>13</sup> C. şaşı kadını evine götürür ve teyzesinin hareketlerini tekrarlatır ona. “Etini satan kadın”ın C.’nin teyzesinin hareketlerini tekrarlaması anlamlıdır. C. hem bir hayat kadını teyzesinin yerine koyarak onun babasıyla olan ilişkisinden intikam alıyor, hem de bu kadının bakışları aracılığıyla çocukluğuna dönerek saf, kirlenmemiş dünyasını yeniden yaratıyor gibidir. Bu olaydan bir süre sonra B.’yi tekrar görmesi ve peşinden gitmesi onun çocukluğuyla yüzleşmesinin bir göstergesi sayılabilir.

**Ş.K. :**

Romanda C.’nin aradığı ‘gerçek sevgi’yi ona verebilecek tek kişi B. gibi görünür. Nedir gerçek sevgi ona göre? C. şöyle açıklar bunu: “Bir kadın. Birbirimize yeteceğimiz, benimle birlik düşünen, duyan, seven bir kadın.”<sup>14</sup> Romanda B.’nin iç dünyasını anlayabileceğimiz iki küçük bölüm var. Bir tanesi sevgilisi Erhan’la sinemaya gittikleri ve erkeklerin, toplumun yozlaşmış ilişki anlayışını eleştirdiği gün; diğeri ise evliliğe bakış açısını Güler’le mektuplaşması sırasında öğrendiğimiz zaman.

B. Erhan’la sinemaya gittiği gün, sergi yerine sinemaya getirilmesine içerler. Kendisinin küçümsediği ‘loca insanları’ndan olması fikrine alışamaz. Buna rağmen Erhan’la öpüşürler, Erhan elini daha derinlere kaydırır, B. istemsiz kasar bacaklarını. Erhan’ın “Ne o, yoksa kız mısın?”<sup>15</sup> sorusu B.’nin bu tip erkeklere ve ilişkilere bakışını gösterir bize. “Şu yakışıklı erkek işte buydu. Artık tanıyordu onu. Şiirlerin, kitaplardan kapma büyük sözlerin yapma süsünden sıyrılmış; beylik yargılarla dolu, bayağı. (...) Yanındaki erkek bunu almanın sorumluluğundan korkar. Biliyor, korkaktır o.”<sup>16</sup>

B. kendini sinemadan dışarı atar, midesi bulanır, tükürür. Romanın başında C.’nin B.’yi bu esnada gördüğünü biliriz. Peki, onca aradığı kadının roman boyunca görmesine, tanışmasına rağmen B. olduğunu neden anlayamaz C.?

C.’nin B.’ye ulaşması için önce asıl ‘B.’ ile yani babasıyla yüzleşmesine ihtiyacı vardır. Roman boyunca C.’nin babası ile olan yaşantısını dinleriz. O, çocukluktan itibaren babasını kendine modellememe kararı verir. Ne olacağı konusunda bir fikri yoktur, ancak ne olmayacağını kesin olarak bilir. “Babası gibi” komisyoncu olmayacaktır, “babası gibi” kadın ve bacak düşkününü olmayacaktır, “babası gibi” bıyık bırakmayacaktır. Oysa büyüdükçe babasına benzemeye başladığını fark eder. Komisyoncu olmaz, bıyık da bırakmaz, ama kadın düşkünlüğü yüzünden kendi kendisi ile sürekli savaş halindedir. “Çıplak bacaklı kadın düşleri başladığı zamanki umutsuzluğum! Hiç kimse erkek yaratılmanın azabını benim kadar çekmemiştir.”<sup>17</sup> Babasına olan benzerliğinin evdeki hizmetçi tarafından da onaylanması onu büsbütün karamsarlığa sürükler. Ona

<sup>13</sup> Y. Atılğan, A.g.k., s. 142.

<sup>14</sup> Y. Atılğan, A.g.k., s. 153.

<sup>15</sup> Y. Atılğan, A.g.k., s. 33.

<sup>16</sup> Y. Atılğan, A.g.k., s. 33.

<sup>17</sup> Y. Atılğan, A.g.k., s. 128.



benzememek adına hizmetçiyle uzun süre beraber olmaz. Sonunda hizmetçi bir gece izinsiz odasına girer ve beraber olurlar. C. artık istemese de babasına benzemektedir.

C. ancak babasıyla olan ilişkisini içinde tamir edebildiğinde yani asıl B.'ye geri döndüğünde 'gerçek sevgi'ye ulaşabileceği B.'ye varabilecek gibi gözüktür. Romanın sonlarında babasıyla olan en önemli benzerliğinin, kadın bacaklarının, artık onu korkutmadığını öğreniriz. "Artık kadın bacaklarından korkmuyordu. Oysa yalnız Ayşe'ninkilere dokunabileceğini sanırdı. İki insan ayrıldıkları zaman birbirlerinde bir şeyler bırakıyorlardı."<sup>18</sup> Bachelard, yuvarlağın fenomenolojisini psikanalizden ayırmamız gerektiğini söylese de "yuvarlak olan her şey okşamayı çağırıştır." sözünün bu incelemeden ayrı tutulması mümkün gözükmemektedir.<sup>19</sup> C.'nin kadın bacaklarını okşamaktan korkmamaya başlaması içindeki baba imgesiyle uzlaşmaya başladığının göstergesi sayılabilir. Sacide (S.) ile olan kısa süreli ilişkisinde bu durumu fark eden C., ardından şaşı kadında (Ş.K) bir bakıma içindeki teyze imgesini yeniden inşa eder. B. ile son karşılaşmalarında onu tanımmasının bu süreçten sonra gerçekleşmesi böylelikle daha büyük önem kazanır.

Ancak tüm bu içsel sürece karşı yine de C. B.'ye yetişemez. Yusuf Atılğan'ın bu sonla 'sevenleri kavuşturmama' melodramından çok daha fazlasını amaçladığını düşünmemiz hiç zor değil. Sadık ile konuşmalarında 'tutamak' arayışından, 'gerçek sevgi'den 'korkuluksuz köprüde yürüdüğünden' söz eden C., Sami'nin ablasının sinir buhranları geçirdiğini öğrendiğinde nasıl bir tepki verir? "Evlensin kurtulur."<sup>20</sup> Sadık'ın "Üniversitede okuyor." cevabı üzerine ise: "İyi ya, bıraksın okumayı falan, evlensin. Kızlarda sinir buhranları başladı mı evlendirmeli. Evli kadında başlarsa boşandırmalı. Birebirdir."<sup>21</sup> cümlelerini söyler. Bu sözler C.'nin roman boyunca ilişkisi, kadın-erkek, sevgi anlayışına ters düştüğünden olacak Sadık'ın "Hani sen genellemelerden öğrenirdin?"<sup>22</sup>sorusunu duyarız. Ne cevap verir peki C.? "Genelleme değil ki bu. 'Daraltma' bile denebilir."<sup>23</sup>

Roman boyunca 'kendisi gibi düşünen' bir kadın aradığını söyleyen C.'nin, 'kendisi gibi düşündüğünde' üzerindeki toplumsal baskı sebebiyle sinir buhranları geçirmesi 'normal' sayılabilecek bir 'kadın' hakkında yaptığı bu yorum C.'nin B.'ye ulaşmaya hazır olmadığını en önemli göstergesidir. Erhan'ın "Kız mısın?" sorusu karşısında erkeklerin toplumsal ikiyüzlülüğünden midesi bulanana, Güler'in "üç oda bir mutfak" ev hayaline "Yetmez bunlar." diyerek karşılık veren B.'nin, el yordamıyla modernleşmeye çalışan ataerkil bir toplumda sinir buhranları geçirmesi -romanın yazıldığı dönem de göz önünde bulundurulduğunda- gayet anlaşılabilir. Üstelik C. beraber olduğu kadınların toplumun 'en önemli' kurumundan, ailelerinden kopmuş olmalarını, tek tutamak olarak kendisini görmelerini ister. Oysa romandan takip edebildiğimiz kadıyla B. de ailesine bağlı bir hayat sürmektedir. C.'nin istediği gibi ailesini umursamaz, bağımsızlaşırsa C. ile beraber olabilirler mi? C.'nin yukarıdaki yorumunun düşündüğü bunun pek mümkün olamayacağıdır.

"Anthony Giddens ve diğerleri aşkın kadının özerklik inşasında önemli bir rol oynadığını ileri sürmüştür. Bunun kaynağı da on sekizinci yüzyılda romantik aşkın kültürel idealinin, dinî ahlak sistemiyle bağlarını koparır koparmaz kadınları, tıpkı erkeklerin yaptığı gibi, aşk nesnelere özgürce seçmeye davet etmesiydi. Aslına bakılırsa aşk kavramı özgür iradeyi ve âşıkların özerk olmasını gerektirir."<sup>24</sup> Ancak B. içinde yaşadığı toplumda ne kadar eğitilmiş, özgür iradeli olursa olsun yeterince özerk bir birey olamaz. Çünkü ondan beklenenler, 'yapması gerekenler' vardır. Bir kadın olarak beş dakika da olsa eve geç kalmayacak, ailesini meraklandırmayacaktır örneğin.

<sup>18</sup> Y. Atılğan, A.g.k., s. 142.

<sup>19</sup> G. Bachelard, Mekânın Poetikası, s. 282.

<sup>20</sup> G. Bachelard, A.g.k., s. 152.

<sup>21</sup> G. Bachelard, A.g.k., s.152.

<sup>22</sup> G. Bachelard, A.g.k., s.152.

<sup>23</sup> G. Bachelard, A.g.k., s.152.

<sup>24</sup> Eva İllouz, Aşk Neden Acıtır?, Çev: Özge Çağlar Aksoy, Jaguar Kitap, İstanbul, 2013, s. 29.



C.'nin roman boyunca aradığı kendi gibi 'birey' olmayı başarabilmiş bir kadındır. Oysa "bi-reyselleşme belirsizlik kaynağıdır; çünkü başkalarını değerlendirmek için kullanılan ölçütler nesnel olmaktan çıkar: Diğer bir deyişle aynı toplumsal kuralları paylaşan bazı toplumsal aktörlerin irdelenmesine sunulmaz olur."<sup>25</sup> Ancak C. romandaki aynası olan B.'yi tam da eleştirdiği başkaları gibi "başkalarını değerlendirmek için kullanılan ölçütler" ile değerlendirir. Bu durumda roman boyunca 'gerçek sevgiyi' arayan C.'nin aslında daha kendi yuvarlağını yani iç benliğini tamamlayamadığı açıkça görülür. O da içten içe toplumun koyduğu kurallara göre düşünmeye devam etmektedir. C. babasını ve babası üzerinden kurduğu tüm algıları kendince yeniden inşa etmeden B.'ye varsa da onu anlamayacaktır. Bu sebeple Atılğan'ın, C. ve B.'nin buluşmasını romanın sonsuz döngüsünde okurun hayal gücüne bırakması 'iyimser' okur için umudun tükenmemesi demektir.

## Kaynakça

- ATILGAN, Yusuf (2010), *Aylak Adam*, YKY, İstanbul.
- BACHELARD, Gaston (2008), *Mekânın Poetikası*, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul.
- DEMİRALP, Oğuz (2010), "Bir Ayrıntının Ardında", NOTOS, sayı: 35.
- İLLOUZ, Eva, (2013), *Aşk Neden Acıtır?*, Çev. Özge Çağlar Aksoy, Jaguar Kitap, İstanbul.
- Yusuf Atılğan'a Armağan, (1992), *Haz ve Der*: Turan Yüksel, İletişim Yayınları, İstanbul.

<sup>25</sup> E. İllouz, A.g.k., s. 204.





# Taşranın ‘Yok’luğunda Var Olan Sıkıntı: *Gölgesizler*’de Taşranın Okunması

Burcu Şahin<sup>1</sup>

## Özet

Taşra merkez ilişkileri üzerine kurulmuş olan bu çalışmada, öncelikle taşra üzerine yapılan tanımlara yer verilmiştir. Taşranın ne olduğu üzerine konuşulduğu andan itibaren merkezin devreye girdiği görülmüştür. Taşra ve merkez birbirinden ne kadar uzak olsalar da biri olmadan diğerinden bahsetmek mümkün değildir. Türk edebiyatı metinlerinde taşra, merkezden uzak bir yerdir ve merkezde olanın diliyle yazılmıştır. Taşranın Türk edebiyatındaki ilk hâli, köydür. Köyden kasabaya geçişten ve kasaba sıkıntısından bahsedebilmek için 1950’li yılları beklemek gerekecektir. 1980’ler ve sonrasında taşraya bakış çeşitlenir. Tanzimat döneminde ya da Cumhuriyet döneminde genel bir taşra algısından söz edebiliyorken 1980’lerden sonra bu mümkün değildir. Dönemin siyasî, ekonomik ve kültürel etkisi her konuda değişimi gerçekleştirdiği gibi merkez-taşra ilişkilerini de değiştirmiştir. Taşra ve merkez arasındaki sınır silinmiş, şehirlerde taşra mahalleleri taşralarda ise küçük şehirler oluşmuştur. Hasan Ali Toptaş’ın 1994 yılında yayımlanan *Gölgesizler* romanında merkez-taşra ilişkisinin sorgulandığı yer, bir köydür. Bu köy ve aslında romandaki her şey, yokluk üzerinden var edilmiştir. Merkezin ve taşranın varlığı, kendisini taşra sıkıntısıyla belli eder.

**Anahtar Kelimeler:** Merkez-taşra, varlık-yokluk, sıkıntı.

## Being of Boredom on Absence of Province: To Read The Province in *Gölgesizler*

### Abstract

In this study which is based on relations between the province and the centre, firstly definitions of the province are placed. As from the moment talking about what the province is, although the province and the centre are far away from each other, it is impossible saying something about one without other one. In texts of Turkish literature, the province is a place that is far away from the centre and it is written by centre language. First case of the province is village in the Turkish literature. To talk about coming from village to town and boredom of town, it was necessary to wait for 1950s. The view to the province is multiplied in 1980s and later. There is a general perception of the province in the Tanzimat Era or Republic Era. This is impossible after 1980s influence of politics, economics and cultural conditions of the period which has changed every subject, the relations between the province and the centre has changed too. The border was erased between the province and the centre; provincial areas are taken place in the city and small cities are formed in the province. In the *Gölgesizler* which is a novel written by Hasan Ali Toptaş and published in 1994, the place asking relations between the province and the centre is a

<sup>1</sup> Mimar Sinan Güzel Sanatlar Ü., Yeni Türk Edebiyatı Programı Y.Lisans öğrencisi, burcusahine@gmail.com



village. This village and rightly all things in the novel is brought into being on the absence. Being of the centre and the province, show itself with boredom of province.

**Key Words:** Centre-province, being-absence, boredom.

## Türk Edebiyatında Tasranın Hâlleri

Taşra üzerine yazılmış her yazıya öncelikle tanımla başlamak, bu konuda ortak bir dil kuramaktan kaynaklanır. TDK, taşrayı “Bir ülkenin başkenti veya en önemli şehirleri dışındaki yerlerin hepsi, dışarlık” olarak tanımlamıştır. Merkezden yapılan bu tanım, merkezde söylenen her taşra kelimesi onu daha da uzaklara iter. Merkez ile taşranın arası ne kadar açılırsa açılışın biri olmadan ötekinden bahsetmek mümkün değildir. Tasranın görünmez bir iple merkeze bağlılığı, taşra kelimesinin her telaffuz edilışinden sonra biraz daha gerilir ancak bu hiçbir zaman kopmayacak gerginlikte bir iptir. Görünmeyen bu ipin bir ucu merkezde ‘diğer’ ucu taşradadır. İpin karıştığı, kördüğüm olduğu yerde taşra ve merkez iç içe geçmektedir. Taşra ve merkezin iç içe geçmişliği ve bir o kadar da birbirinden uzaklığı Tanıl Bora tarafından “birbirinin üzerine kapanan iki zıt süreç”<sup>2</sup> olarak ifade edilmiştir. Birbirinin üzerine kapanan bu zıt süreç içinde, birbirine zıt yorumlar da dikkati çeker: İlhan Berk, bazı sözcüklerin doğaları gereği anlam bakımından açık, bazılarının da kapalı olduğunu belirtmiş ve taşra kelimesinin daha hecelemeden kendini ele verdiğini yazmıştır. Taşra sözcüğünün içinin bütün çıplaklığını, yabancığını, uzaklığını, horlanmışlığını, kıyıya atılmışlığını bir çırpıda anlattığını söylemiştir.<sup>3</sup> Ahmet Çiğdem ise kavramların bir sesi varsa eğer ve bu ses ile kelimenin anlamı bilinebiliyorsa taşra kelimesi için bunun çok zor olduğunu, muğlâklığın devreye girdiğini belirtmiştir. Ahmet Çiğdem taşra kelimesindeki muğlâklığı şu muğlâk cümle ile ifade etmiştir:

“Tasranın sesi belki bir vakitler ‘orada’ olmanın yahut tam olarak orada olmamanındır... kırılğanlıkla kalabalık arasında gidip gelen, belirsizleşen bir ses. Bu ses kırılğanlık olarak geçmişe yönelir, bir haksızlık tespiti ister, maduniyet terennüm eder; gelecek ise, sadece beklenilir; görülebilen ufuk, günün, hayatın ve toplumun karardığına işaret eder.”<sup>4</sup> (Vurgular bana ait. B.Ş.)

Taşra üzerine konuşmanın kişisel bir tarihi de gerektirdiğini belirten Ahmet Çiğdem, bununla aslında birbirinden çok farklı olmasa da çok fazla taşra tanımının neden yapıldığına işaret eder. Taşra tanımında kullanılacak her kelime, kaynağını kişisel bir tarihten almaktadır. Taşra üzerine konuşabilmek için taşraya bir yerinden dokunmuş olmak gerekir. Giderek, yaşayarak ya da düşünerek... “Bakışa göre poz veren”<sup>5</sup> taşranın sesini duyabiliyorsak bu, taşranın ve merkezin birbirine çizdiği sınırın –uzaklık her zaman korunsada– yavaş yavaş ortadan kalkmasındandır.

Merkezden uzaklıkları incelendiğinde ‘iki ayrı mesafede taşrayla’ karşılaşırız: Köy ve kasaba. İlki geleneklerine bağlıdır diğeri ise koyduğu katı ahlak kurallarına. Kasaba, ne köydür ne de şehir. İkisi arasında bir köprü gibi, alınacak ve verilecek şeylerin geçişini sağlar, bu geçiş sırasında elbette birtakım değişikliklere uğrar, bu değişiklikler de kasabayı yapay bir şehir ya da yapay bir köy durumuna sokar. Köy, kasaba, şehir kelimeleri birbirleri üzerinden çeşitli şekillerde tanımlanır. Kişisel tarih içinde yapılan tanımlardan biri de şöyledir:

“Taşra uzaklarda kalan. Hariçte duran. Ama taşranın da taşra olmaktan kurtulduğu bir yer vardır. Anadolu şehirleri ve kasabaları kıyıda olmaktan köyler vasıtasıyla kurtulurlar. Köy

<sup>2</sup> Tanıl Bora, “Taşralaşan ve Taşrasını Kaybeden Türkiye”, Taşraya Bakmak, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 44.

<sup>3</sup> İlhan Berk, “Taşra”, Kitaplık, Y.K.Y., İstanbul, sayı 73, s. 71.

<sup>4</sup> Ahmet Çiğdem, “Taşra Karalaması-Küçük Bir Sosyolojik Deneme”, Taşraya Bakmak, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 102.

<sup>5</sup> Şükrü Argın, “Taşraya İçeriden Bakmak Mümkün Müdür?”, Taşraya Bakmak, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 273.



varlığıyla, taşralıya şehirli olduğunu hatırlatır, kasabalı kendini köylü karşısında daha modern ve medeni bir kimlik ve mekân içinde algılar.”<sup>6</sup>

Kasabanın köy karşısındaki ‘daha modern ve medeni hâlini’ anlatmak için önce köyü anlatmak gerekmektedir. Taşra, Türk edebiyatına ‘köy yolu’ndan girmiştir. Bu yollar bozuktur, bu yollardan geçilip gidilen yerlerde elektrik, su yoktur. Merkezden bakıldığında taşra, yoksulluktur, gerekmedikçe gidilmeyen, görülmeyen yerlerdir. Taşra, Osmanlı’da 15.yy.dan beri vardır ancak eleştirilenlerin çoğu taşranın bir Tanzimat icadı olduğu üzerinde durmaktadır:

“Taşra bir Tanzimat icadıdır. Vilayet Kanunnamesini Tanzimatçılar çıkarmışlardı, taşradaki redif taburlarını ve asrî usulde tertib edilmiş askerî garnizonları onlar icad etmişlerdi. Bürokrasinin yüksek katlarında hizmet verecek kişilere yüksek tahsil mecburiyeti getiren, bürokraside kadroları batılı tarzda tayin ve tespit ederek modern barem anlayışını yerleştiren, idarede mahalliliği, merkezîyetçilik uğruna kıtır kıtır doğrayanlar da Tanzimatçılardı netice itibarıyla.”<sup>7</sup>

Tanzimat’tan sonra taşra, ‘eksiklik’le adlandırılmış ve bu düşünceyle romana dâhil olmuştur. Taşranın o dönemde edebiyata yansması, taşrayı anlatan metinlerin, merkezde kaleme alınmasıyla gerçekleşir ve merkezden bu bakış, taşranın bir eksiklik olarak görülmesinin kaynağını oluşturur. Merkezden bakmaktan vazgeçilip gidildiğinde ise -çoğu zaman sebep sürgündür- o mekânın içinde olursa da ‘kalem’ yine merkeze ait kalır. Bahsedilen taşranın köy olarak görüldüğü Cumhuriyet öncesi ilk metinler; *Karabibik* (Nabîzâde Nâzım, 1890), *Küçük Paşa* (Ebubekir Hazım Tepeyran, 1910), *Memleket Hikâyeleri* (Refik Hâlid Karay, 1919) olarak belirlenebilir. Ömer Türkeş, bunların yanında Ahmet Şerif’in *Anadolu’da Tanin* (1910) adlı Tanin gazetesindeki yazı dizisini ve Ömer Seyfettin’in *Yalnız Efe’sini* (1910) sayar.<sup>8</sup> Mehmet Narlı ise ilk örneklerin içine, taşrayı kaldırmak gerek düşüncesinin hâkim olduğu Ahmed Midhat Efendi’nin *Bahtiyarlık* (1885) metnini dâhil eder.<sup>9</sup> Bu dönemde yoksullukla anlatılan, sürgün yeri olarak görülen, aydının bir süreliğine kaçtığı taşra, Cumhuriyet döneminde, aydının köylü ile bir araya gelmeye çalıştığı yerdir. Bundan sonra taşranın adı taşra değil Anadolu’dur. *Ateşten Gömlek* (Halide Edip Adivar, 1922), *Çalılıkusu* (Reşat Nuri Güntekin, 1922) romanları her ne kadar Cumhuriyet’in ilanından bir yıl önce yazılmış olsalar da edebî açıdan Cumhuriyet’i 1922 ile başlatmak mümkündür. Bu romanlarda köylüye bir yönüyle merkezden bakılmaz. Aydın Anadolu’ya gider ve köylü ile el ele zorlukları birlikte atlatmaya çalışır. Sürgün yeri değildir Anadolu artık, gönüllü olarak gidilen bir yerdir. Merkez ve taşra arasındaki uzaklık, aydın tarafından kapatılmaya çalışılır. Yine köylüyü kurtarma düşüncesi vardır ama bu kez zorlukların üstesinden ‘birlikte’ gelinecektir. Her ne kadar olumlu bir hava çizilmiş olsa da romanlarda tasvir edilen köy, pek iç açıcı değildir:

“İlk izlenimler ürpertici; evler yıkık, sokaklar tozlu, insanlar yoksul, kasaba elektrik ışığından ya mahrum ya cılız ışıklarıyla karanlık bir atmosferdedir. Karşılaştırma İstanbul’a göre yapılır. Popüler aşk romanlarında kimi zaman beğeni ifadeleri kullanılmakla birlikte, beğeni ya pastoral manzaralara ya da Cumhuriyet pazusunun eriştiği noktaya.”<sup>10</sup>

Köy iç açıcı çizilmez ama Ömer Türkeş’in belirttiği gibi popüler romanlarda beğeni anlatılacağı zaman, köyün en yeşil hâlinin, en mavi göğünün anlatıldığı durumlara rastlanmaktadır. *Çalılıkusu*’nda köye gidip öğretmenlik yapmaya karar veren Feride’nin hayalindeki köy yemyeşil, canlı iç açan bir köydür. Gerçekte ise gri bir renkte, çamur içinde durmaktadır, gittiği Zeyniler köyünde karanlığın içinde dikkati çeken sadece, kırmızı renkli kapıdır.

<sup>6</sup> Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, “Taşranın ve Büyük Kentin Endam Aynası: Köy”, Taşraya Bakmak, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 247.

<sup>7</sup> Ahmet Turan Alkan, “Memleketin Taşra Hali”, Taşraya Bakmak, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 69.

<sup>8</sup> A. Ömer Türkeş, “Orda Bir Taşra Var Uzakta...”, Taşraya Bakmak, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 160.

<sup>9</sup> Mehmet Narlı’nın, “Kritik Yaklaşımlar-Taşrayı Yeniden Düşünmek” adlı konuşmasından alınmıştır.

<sup>10</sup> A. Ömer Türkeş, “Orda Bir Taşra Var Uzakta...”, s. 167.



Taşra olarak köyün manzarası genelde bir karanlığın içinden çizilirken köylünün durumu nedir? Köylüye nasıl bakılmaktadır? Bunun cevabını en iyi 1932 yılında Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun yazdığı Yaban romanı verecektir. Kadro'cu görüşlerle yazılan Yaban romanı, Anadolu'yu tekrar taşralaştırmıştır: "... Dar ufuklar, kahredici bir yeknesaklık, boğucu bir taassup, iletişim evreninin kısıtlılığı, cemaatlere sıkışmış kısır bir kamu âlem, yabancı olan her şeyi tuhaf bir bitkiymiş gibi algılayan 'yabani' bir hal, vasatlığın hizaya sokucu egemenliği..."<sup>11</sup> Ahmet Celal, köylüyü bu durumdan "kurtarmak" düşüncesindedir ve bunu yalnızca aydınların yapabileceğine inanmıştır, ancak bu aydın sağ kolu olmayan "yarı-aydın"dır. Yine merkezden bakan, kurtarmak düşüncesini sürekli vurgulayan ancak pek bir çaba harcamayan aydındır. Köylüye "onlar" diyerek arayı daha da açan bir aydın bakışıdır. 1932'de çizilen köy tablosunun içine yerleştirilen köylü, 1973'te Oğuz Atay'ın *Tehlikeli Oyunlar*'ında "Ülkemiz" kara rengin hâkimiyetindedir, köylü bu tabloda da karanlığın içindedir:

"[Ü]lkemizin dört bir yanı köylülerle çevrilidir. Köylülerle çevrili ülkemizde birçok ürün yetişir. [F]akat ülkemizde en çok yetişen, köylüdür. [K]öylü bozkırda yetişir, yaylada yetişir, ormanda yetişir, dağda yetişir, kurak iklimde yetişir, ovada yetişir, sulak iklimde yetişir. Çabuk büyür, erken meyva verir. Kendi kendine yetişir, kendi kendine meyva verir. Biz köylüleri çok severiz. Şehre gelirlere onlardan kapıcı yaparız ve amele yaparız. [B]u köylüleri, önce şehirlerde biraz yetiştiririz; tam olgunlaşmadan (yolda bozulmasınlar diye) başka ülkelere göndeririz."<sup>12</sup>

Kısacacı Cumhuriyet aydını, Anadolu'ya gitmiş olsa da iyi niyetlerle bir şeyler yapmış olsa da tam anlamıyla taşrayı algılayamamıştır, değiştirmeye ve merkeze yakınlaştırmaya çalışmıştır. Köyün, köy olarak kalması gerektiği fikrine ulaşamayan aydın, köyü ve köylüyü kurtarma düşüncesinde ısrar etmiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki Reşat Nuri Güntekin, Halide Edip Adıvar, Memduh Şevket Esendal, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Selahattin Enis gibi yazarlar;

"Anadolu'ya herkesten önce gidip oraların gerçeklerini herkesten önce keşfetmiş, kendilerinden sonrakilere neyin önemli neyin önemsiz olduğunu fısıldamışlardı. Aslında fısıltıdan da öte; İstanbul aydını için taşranın "egzotizmini" yaratan her türden farklılık teker teker işaretlenmiş, mesela tozlu yollar, pis oteller, yıkık dökük evler, havanın dondurucu soğuğu, bunaltıcı sıcaklar, ıssız istasyonlar, ışısız kasabalar, oturak âlemleri, eğitimsiz insanlar, meyhaneler, Cumhuriyet baloları, vb. sahneler bir anlatıdan diğerine aktarılıp tekrarlanarak tekrarlanan zihinlerdeki taşrayı inşa etmişti."<sup>13</sup>

Aydının taşraya ve taşralıya bakışı, Cumhuriyet öncesinde ve sonrasında iyi niyetli de olsa hep bir "kurtarmak" gerekliliğiyle oluşmuştur. Peki ya köylü için bulunduğu yer, ne zaman taşra olmuştur? Aydın köylüyü 'kurtarmak'taki ısrarcı bakışı, köylüyü de etkilemiş ve 'kurtulmak' isteyen taşralılar konumuna getirmiştir:

"Taşranın kendi içine kapalı hale gelişi, kendi kendine 'taşra' olarak seslenir hale gelişi, büyük ölçüde Cumhuriyet öncesinde başlamış ve tamamlanmış olsa da, bu hali kuşatan 'mahcubiyet' hissi daha çok Cumhuriyet sonrasında eseri görülebilir. [T]aşra Cumhuriyet'le birlikte- artık sadece yoksulluğun değil, aynı zamanda yoksunluğun da yurdu haline geldi. [Y]erli yerinde' olmanın huzuru yerini yavaş yavaş bir tür 'yanlış yerde' olma hissine bırakmaya başladı."<sup>14</sup>

Tanzimat'la başlayan taşraya bakış Cumhuriyet'in ilk yıllarında köy yollarındaki yoksulluğu anlatmış, arada aydının yaşadığı gel-git ile beraber de sonucunu taşranın yoksunluğuna dayandırmıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında yayımlanan romanlardan sonra 1950'lerde yayımlanan

<sup>11</sup> Tanıl Bora, "Taşralaşan ve Taşrasını Kaybeden Türkiye", s. 40.

<sup>12</sup> Oğuz Atay, *Tehlikeli Oyunlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1984, s. 112-113.

<sup>13</sup> A. Ömer Türkes, "Orda Bir Taşra Var Uzakta..." s. 161.

<sup>14</sup> Şükrü Argın, "Taşraya İçeriden Bakmak Mümkün Müdür?", s. 275, 277.

köy romanlarında ise değişim bir nebze gerçekleşmiş ve merkezin aydını değil taşralı aydınlar “yoksul, acılı ve isyana hazır”<sup>15</sup> bir taşra adına konuşmuştur. 1950’lerde bir yandan köy edebiyatı akarken diğer yandan da Camus, Sartre gibi varoluşçu yazarların etkisiyle Demir Özlü, Vüs’at O. Bener, Yusuf Atılgan gibi yazarlar bireyi anlatmışlardır. Bireyin kendi farkına vardığı, ‘yerli yerinde olma düşüncesinin yanlış yerde olma düşüncesine’ evirildiği, bireyin kendini bulunduğu yere ait hissedememesi 1950’li, 1960’lı, 1970’li yıllara dayanır. 1950’lerden sonra taşra büyük bir sıkıntıyı, bunaltıyı, yabancılaşmayı, engellenmişliği, sıkışmışlığı, bir çürüme hâlini ifade eder:

“Taşra sıkıntısı kavramı şehirleşmeyle birlikte, köyden kasabaya değil, doğrudan köyden kente göçün başladığı, kasabanın da bu göçten nasibini aldığı 1950’lerin sonunda ortaya çıkar ve edebiyat eserlerinde görünmeye başlar. 1960’larda ise Kafka’dan Sartre’a geniş bir yelpazede varoluşçu metinlerin ağırlıklı yer tuttuğu bir tercüme hareketinin ardından, taşra sıkıntısı, taşra edebiyatına, önce hikâye yoluyla, taşralı yazarın, okur-yazarın, yolu taşraya düşen aydınının iç sıkıntılılarıyla birleşerek girmeye başlar.” [...] “İkinci dönem de, yani taşra sıkıntısının entelektüel bunalımlarla karışık olarak hikâyeye girdiği, yer yer de bir mektuba, iç dökmeye, sayıklamaya dönüştüğü bir dönemde, özellikle ‘70’li yıllarda İslâmi edebiyat çevrelerinde bu tür hikâyeler ve metinler artmaya başlar. Bunların çoğu ağır, yoğun, içe kapalı, girift diyebileceğimiz metinlerdir.”<sup>16</sup>

Bu sıkıntının yerini bulduğu taşra artık köy değildir, arada kalan kasabadır. Sıkıntının başladığı an, “Neden bu daracak kasabadayız biz?”<sup>17</sup> sorusunun sorulduğu, ‘saatlerin tıkırtısının’ tüm gücüyle duyulduğu andır. Her şeyin sürekli tekrar ettiği, kimsenin değişmediği bir yerdir. Kör inançları beslemekten başka seçenek yoktur buralarda, kimse izinsiz değişemez.<sup>18</sup> Türk edebiyatında kasabada sıkışıp kalanların ilki çok erken bir tarihte 1941 yılında yayımlanan *Denizin Çağırışı* romanındaki öğretmendir. Öğretmen “insanları mahdut, seması mahdut” sessiz, kıpırtısız bir dünyada yaşamaktadır. Öğretmen bu dünyadan kurtulmak ister, sınırın içinde kendine hareket edecek bir alan yaratmak ister. Oysa kasabada kendi taşrasını yaratıp yeraltına inen, *Anayurt Oteli*’nin (1973) kâtibisi Zebercet, çürüyecek olmayı benimsemiştir. Her ne kadar 70’li yıllarda yazılmış olsa da Nurdan Gürbilek, Yusuf Atılgan’ın eserine yansıyan taşra ruhunun, 1950’lerin taşra sıkıntısı olduğunu belirtir.<sup>19</sup> Bu dönemi “taşranın çocukluk yılları” olarak adlandırır. Buradan yola çıkan Tanıl Bora da 1990’lar ve sonrasındaki taşra sıkıntısını, “ergen bir taşranın hıncı” olarak görür.<sup>20</sup> 1980’ler ve sonrasında taşraya bakış da dönemdeki birçok şey gibi çeşitlenir. Tanzimat döneminde ya da Cumhuriyet döneminde genel bir taşra bakışından söz edebiliyorken 1980’lerden sonra bu mümkün değildir. Dönemin siyasî, ekonomik ve kültürel etkisi her konuda değişimi gerçekleştirdiği gibi merkez-taşra ilişkilerini de değiştirmiştir. Taşra ve merkez arasındaki sınır silinmiş, şehirlerde taşra mahalleleri taşralarda ise küçük şehirler oluşmuştur:

“...eskiden olduğu gibi harita üzerinde gösterilebilen bir coğrafi gerçeklik ol maktan çıktı... Merkezin taşralaşması, taşraların köyleşmesi, köylerin ilçeleşmesi, ilçelerin durup dinlenmeden, “bizim kimden nemiz eksik; biz de il olmak isteriz” diye sızlanıp durmaları. Bir hareketlilik, bir hercü merc. Memleket değil tecrübi sosyoloji laboratuvarı...”<sup>21</sup>

<sup>15</sup> A. Ömer Türkes, “Orda Bir Taşra Var Uzakta...”, s. 164.

<sup>16</sup> Haydar Ergülen, “Şiir Taşraya Aittir!”, s. 219, 220.

<sup>17</sup> Yusuf Atılgan, *Bütün Öyküleri*, “Evdeki”, YKY., İstanbul, 2008, s. 12.

<sup>18</sup> “Yere Düşen Dualar”ın Leylan’ı şöyle der; “*Kör inançlarımı beslemekten başka seçeneğim olmadı. Bu adada kimse izinsiz değişemez çünkü.*” 2006’da yayımlanan bu roman, adada sıkışmışlığın güzel örneklerinden biridir. Ada da olsa, bir ucu kıyıya da dayansa kasabanın sıkıntısı dindirilemez.

<sup>19</sup> “Anayurt Oteli”nden 3 yıl sonra 1976’da yayımlanan Ferit Edgü’nün “*Hakkari’de Bir Mevsim*” adlı romanında politikleşen bir taşra görülür.

<sup>20</sup> Tanıl Bora, “Taşralaşan ve Taşrasını Kaybeden Türkiye”, s. 49.

<sup>21</sup> Ahmet Turan Alkan, “Memleketin Taşra Hali”, s. 76.





## Tasranın ‘Yok’luğunda Var Olan Sıkıntı

1980 sonrasında çeşitlenen merkez-taşra anlayışı, edebiyat çerçevesinden bakıldığında metinlerde genel olarak iki şekilde görülür: Taşradan kaçış ya da taşraya nostaljik bir bakış. Taşradan kaçma arzusu roman kahramanının bireyleşme sürecinde hep olmuştur ancak taşraya nostalji ile yaklaşmak 1980’lerden sonra taşranın ve merkezin değişmesiyle gerçekleşmiştir. Bu durum artık ya “nerede o eski taşralar” şekline bürünmüş ya da bu kez kentte sıkışıp kalan bireyin “kentten uzaklaşma isteği” ile birleşmiştir. 1994 yılında yayımlanan *Gölgesizler* romanında Hasan Ali Toptaş, taşraya nostaljik bir bakış mı fırlatmıştır yoksa taşradan kurtulma çabasında olan bireyleri mi anlatmıştır? Kasabanın arada kalmışlığının, yapaylığının yarattığı sıkıntı, daralma, “evdeki” olma deneyimi, yazarın *Gölgesizler* romanında nasıl görülmekte, Hasan Ali Toptaş’ın taşrası ve taşra sıkıntısı nerede [köyde mi kasabada mı kentte mi] durmaktadır?

*Gölgesizler* romanında anlatılan bir köydür ancak bu köy, geleneklerinden uzak belki de geleniğin sadece masal yönünün kaldığı, yarattığı sıkıntılı atmosferle kasabayı anımsatan ancak tam anlamıyla ne köy ne kasaba olan, çok uzaklarda ‘yok’ olan bir köydür. Romandaki masal havası taşranın sıkıntısını görünmez kılmış, gölgeyi dahi silmiş, büyük bir yokluk sağlamıştır. Yazar, sanki kimse görmesin bilmesin diye taşranın sıkıntısını o yokluk’un içine yerleştirmiştir. *Gölgesizler*’de nostaljiden çok bir kaçma arzusu vardır. Ancak bu kaçış sadece taşradan kaçış değildir. Romanda taşradan merkeze kaçış olduğu gibi merkezden taşraya kaçışlar da görülmektedir. Gerçek anlamda bir yer değiştirme olmasa da gölgelerin yer değiştirdiğini söyleyebiliriz, kişiler belki bu sebeple de gölgesizdirler.

Romanda taşranın merkeze olan uzaklığını, uzaklaştıkça küçüldüğünü ve küçüldükçe nasıl yok olduğunu, merkezin taşraya ne şekillerde sızdığını, merkezden taşraya nasıl bakıldığını kelimenin ‘muğlâklığı’ içinde belirgin biçimde görürüz. *Gölgesizler*’de taşra görünüşte, köy meydana, meydandaki kahvesiyle, kahvenin oradaki çınar ağacıyla, çınar ağacının dibine oturan ihtiyarlarıyla, köyün çocuklarıyla ve en çok da muhtarlık odasının tepesindeki bayrağıyla ve “*Köyümüz Size Minnettardır*” yazısıyla vardır. Taşra sıkıntısı ise berberle, muhtarla, bekçiyle, Cıngıl Nuri’yle, Cennet’in oğluyula birlikteyken hissedilir. Yazarın sesi ise kentten gelmektedir, büyükşehirin caddelerinin otomobillerle kaplı olduğu, kalabalık, insanın içini daraltan merkezin taşrasından. Yazarın bizzat içinde bulunduğu bir köy ve bir kent ya da kimsenin hiçbir yerde bulunmadığı bir yerdir burası. Kayıplardan korkan kayıp bir köydür esasen. Önce köyden Cıngıl Nuri kaybolur ve biz onu kentte berberde tıraş olurken görürüz. Berberde jilet biter ve çırak Perma-Sharp almak üzere yollanır ancak geri dönmez kaybolur, ardından dükkân yazara emanet edilir ve berber, çırağını aramak üzere kaybolur... Bu kaybolmalar, bir düş yolculuğu sonucunda köyde son bulur. Daha doğrusu köyde kaybolanlar kentte, kentte kaybolanlar köydedir. Hasan Ali Toptaş sanki kahramanlarını mutlu olmadıkları yerden almış ve bir süreliğine başka bir yaşamı denemeleri için yer değiştirmiştir, onları “yaşadıkları yere” göndermiştir.

## İlk kayboluş; taşralı flâneur

Romanda ilk olarak, Cıngıl Nuri’nin, yazarın hikâyeyi düşlemesinden on altı yıl öncesinde kaybolduğunu okuruz. Romanın kentteki berberin dükkânından bir görüntüyle başlaması ve tıraş olan adamın, “Ruhum sıkılıyor, gene de geçmedi bak...”<sup>22</sup> demesi, bize Cıngıl Nuri’nin köyden kente geldiğini ve romanın on altı yıl öncesinde olduğumuzu gösterir. Cıngıl Nuri, ruhunun daraldığı bir gün köyden çıkıp tıpkı bir flâneur gibi yürümeye başlamıştır; ‘bir kere taşra sıkıntısı insanın içine düştü mü tamam, artık bu sıkıntıdan kurtulmak için sadece durmadan yürünür.’

<sup>22</sup> Hasan Ali Toptaş, *Gölgesizler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 5.



Sıkıntıdan uzaklaşmak ancak yürüyerek, köyden uzaklaşmakla mümkündür. Çemberin içinden çıkmak için, her sabah aynı gökyüzüne uyanmamak için köy yürüyerek terk edilir. Yürüdükçe bir şeylerin değişeceğine inanılır. *Aylak Adam*'ın kentte yürümesi, *Beyaz Mantolu Adam*'ın denize yürümesi, Tezer Özlü'nün metninin kahramanı olarak *Yaşamın Ucuna Yolculuk*'ta yazarlarına yürümesi, *Uykuların Doğusu*'nda Radyoevi'ndeki adamın, Cebrail Dede'nin ve Badem Bıyıklı Adam'ın yürümesi, hep aynı amaçladır; 'kendi taşralarından', cehennemlerinden kurtulmak, sıkıntıyı aşmak. Sıkıntıyı aşmak için yola çıkan Cıngıl Nuri'nin yürümesi köyde kaybolmak olarak adlandırılır ancak kaybolmanın bir hareket gerektireceği düşünüldüğünde, romanda köylülerin kaybolmasına ihtimal dahi verilmez. Muhtar, kaybolmalardan (taşrada sıkılmalarından) ilki yaşanınca, 'mezara girmekten başka kaybolma yolu bilmeyen köylülerin' ortadan silineceğine inanmaz. Kendini Nuri'nin yerine koyduğundaysa sıkıntısını anlar ve içinde kocaman bir boşluk açılır;

"[K]endisi Nuri olsa ve ruhu bir iğne deliği kadar daralsaydı şu üç çocuklu kadını bırakarak nereye gidebileceğini düşünmüştü. Bu düşünce korkutmuştu onu... Sonra, kırk iki yıldır yaşadığı köyün taşına toprağına, köpeklerinin sesine, gübre kokusuna, hatta rüzgârlarının keskinliğiyle otlarının cıvırtısına ruhu, gözleri, derisi ve kulaklarıyla sınıksız bağlandığını, artık istese de bir yere gidemeyeceğini anlayarak Nuri olmaktan vazgeçip kendi bedenine yerleşmiş; alnının kırışıklıklarını, gözlerini ve uykulu yüz çizgilerini takın[mıştır]."<sup>23</sup>

Nuri'nin içindeki boşluğun önce muhtara sonra köydekilere bulaşmasının ardından Nuri'nin nerede olduğuna dair çeşitli dedikodular çıkmıştır, kimi (işçi göçleriyle taşralaşan) Almanya'ya gittiğini söylemiş, kimi de şoförlük yaptığını söylemiştir:

"Besbelli ki devlet, Nuri'yi yok ettiği için başvurmuştu böyle bir yalana; o yıllanmış bir ölüdür şimdi. Ama kayıtlara şoför diye yazılmıştır ve şoförlüğünü orada sürdürüyordu... Devlet ona bir meslek uydurmayı düşünürken... adresiz bir meslek [diye şoförlüğü seçmiştir] Köylüler onu bulamasınlar, ama yaşadığına inansınlar istemiştir."<sup>24</sup>

Devletin bir tür oyunudur bu, bütün köyü yok etmek için öncelikle işe, Cıngıl Nuri'yle başlamıştır. Devletin bu oyununa son vermek için bütün köy seferber olmuş, muhtar devlete haber vermeye gitmiş ve bu gidişle her şey biraz daha kaybolmuştur, çünkü köyden her gidiş bir kayboluştur, hele hele gidilen yer merkezse... Merkeze giden muhtar gidilen yolun sonsuz uzaklığını anlatırcasına köye, binlerce yıl sonra dönmüştür. Muhtar devlet kapılarını çalıp köye geldiğinde Nuri'yi arayan köylülere devlet kapılarının asla çalınmaması gerektiğini söylemiş, köylüleri sıkı sıkı uyarmıştır; "Devletti bu, usandırmaya gelmezdi; sonra devlet her zaman on beş yaşında olurdu, canını sıkıp da bir kere küstürdün mü artık dönüp yüzüne bakmazdı."<sup>25</sup> Devleti küstürmeden yapılan aramalardan çok sonra Nuri çıkıp gelmiş, gelmesinin ardından akrabalarının onu aradığı belge de yıllar sonra gelmiştir. Merkez-taşra arasındaki uzaklığı daha da belirgin kılan, Nuri'nin yokluk belgesinin kendisine ulaşmasıdır. Devletin onayladığı yokluk, sahibinin elindedir. Sanki bilinmektedir Nuri'nin yürüdükçe başka bir Nuri olacağı ve bu sebeple yokluk belgesi, geciktirilmiş bir posta ile kendisi olmayan kendisine ulaştırılmıştır. Devlet kapılarına uğramadan Nuri'yi aramak için köyden çıkanlar da döndüklerinde değişmişlerdir. Bu değişimler, kentin yapaylığına bulaşmaktır bir anlamda, köyden çıkmak, kente gitmek bir şekilde değiştirir insanları. Yalnızca kente gitmek değil, kentten gelen biri de köyün yaşamında değişiklik oluşturur, nitekim Cıngıl Nuri çıkıp geldiğinde köylüler bu gelişten etkilenmişlerdir. Kunduracı onun duruşunu kentten gelen berberin duruşuna benzeter. Berber de Nuri de değişmiştir; uzak yolların tozları bulaşmıştır üstlerine, ister kentin ister kasabanın olsun bu yollardaki toz ikisini de değiştirmiştir.

<sup>23</sup> H.A. Toptaş, A.g.k., s. 15.

<sup>24</sup> H.A. Toptaş, A.g.k., s. 29.

<sup>25</sup> H.A. Toptaş, A.g.k., s. 23.





## Kent ile köyün arasındaki ayna; aynlaşma, yalnızlaşma

“İğneden ipliğe işte Bektaş, yapayalağuzdu...”<sup>26</sup>

On altı yıl öncesinde Cıngıl Nuri kente gelip berberde tıraş olurken, berber de kendine sığmaz, sanki bir köydedir de arada bir de başını çevirip şehre bakar, şehirdeki berber dükkânına. Berberin bu kendine sığmazlığı, kentte sıkılmışlığı onu bir düş yolculuğuyla köye getirir ve artık berber, sadece ‘uzaklara geldiğini anımsar, çok uzaklardan.’ Berberin köye geldiğinde köylülerin ona sorduğu sorulara kısa kısa cevaplar vermesi, köylüler tarafından pek hoş karşılanmaz, berber kendini köylülerden gizler. Bu gizlenme hâli, daha doğrusu kendini oraya ait hissetme durumu, köylülere de yansımıştır ve köylüler berberin, gelmeyeceklerini bildikleri milletvekilinin öncüsü olarak köye yolladığını düşünürler. Berber bu bakışlardan ve herkesten farklı görünmekten çekinir, herkesteki anlamsızlığa bürünüp öylece bekler, köyün diğer sakinleri, ihtiyaçlardan oluşan sakinleri gibi sadece gözlerden oluşup bekler. Gölgesini yitirir, bir bakıma aynlaşır. Köylüler ve berber artık birbirine benzer, aralarında bir ayna vardır. Meselâ sessizlikten oluşurlar: “Taşrayı kendi hâlinde bırakılmayacak kadar ‘değerli’ kılan, ne anlama geldiği pek belli olmayan sessizliğidir. Çünkü konuşmaya karar verdiğinde de anlaşılmaya kapalı bir sessizliktir bu.”<sup>27</sup> Yaşlıdırlar ayrıca: “Taşrayı bir kasvet hâli olarak tanımlamaya izin verecek en önemli unsur, ‘yaşlılıktır.’ İnsanlar, mekânlar, ilişkiler, nesnelere... yaşlıdır.”<sup>28</sup> Sessizliği ve yaşlılığıyla bu durgun ve kasvetli köyde berber, dükkânının önünden sürekli köy meydanına bakar, tıpkı kentteki dükkânından caddeye baktığı gibi. Bu noktada Tanıl Bora’nın ifadesini tekrarlamak, taşra ve merkezin birbirinin üzerine kapanan iki zıt süreç olduğunu hatırlamak gerekir. Berberin zihninde de durum böyledir. Berber aynaya kentte baktığında taşradaki kendisiyle, taşrada baktığında ise kentli hâliyle karşılaşır. Köylü ile berber arasında duran ayna, burada da köy meydanı ile kentin caddesi arasında durur. Bütün bu aynılığın sonu, yokluk, boşluktur; tüm bunlar zihnin oyunudur. Bir nevi berber, taşracılık oynar. Köy ve kenti zihninde eşitler, bir köydedir bir kentte. Mekânın sürekli değişmesine rağmen aynı kalan bir şey vardır; berberin içindeki sıkıntı ve yalnızlığı. Berberin sıkıntısı nereye giderse gitsin içinde bir yerde durur hep, yalnızca aynaya bakınca biraz olsun uzaklaşır yüreğinden. Berber bir yanıyla köydedir bir yanıyla şehirde ya da hiçbir yerdedir de kendi taşrasında yaşadığı sıkıntıyı, aynayla kendine bakarak azaltır. Caddeye ya da köy meydanına bakmak sıkıntısını geçirmezken, birtakım engellerden kurtulup aynaya, kendine baktığında, kendi içine dönebildiğinde sıkıntısı azalmıştır. Köy-kent ve köylü ile berber arasındaki ayna, bir yandan aynalaştırma işlevini görürken diğer yandan berberin kendi içine dönmesini sağlar. Köy ve kentin iç içe girmişliği ve sıkıntının her iki yerde de geçmemesi Nurdan Gürbilek’in taşra sıkıntısı tarifini hatırlatır:

“...taşra sözcüğüne yalnızca mekâna ilişkin bir anlam yüklemeyen, yalnızca köyü ya da kasabayı kastetmeden; onları da ama onların ötesinde, şehirde de yaşanabilecek bir deneyim; bir dışta kalma, bir daralma, bir evde kalma deneyimi...”<sup>29</sup>

1980’lerden sonra merkez-taşra ilişkisi, aradaki sınırın yavaş yavaş ortadan silindiği gerçekliği üzerine oturtulmuştur. Her yer taşra, her yer merkez anlayışı, kapitalizmin hayatı şekillendirmesiyle, toplumsal dönüşümün yaşanması ile eşzamanlı hareket eder. Hız çağının getirdiği sınırların silinmesi durumu, beraberinde uyum sağlayamamayı da getirmektedir, bu da toplumda bir ‘huzursuzluk nöbeti’ yaratmaktadır. Modern ile gelenekselin yani, yeni ile nostaljinin bir arada olduğu ya da çatıştığı bir zamanda huzursuzluk nöbetleri artmaktadır. Bu durum da bireylerin kendilerini günlük hayat içinde var hissetmelerini zorlaştırır ve aynaya yani ben’e bakma arzusunun doğurur.

<sup>26</sup> Turgut Uyar, “Yalağuz”, Büyük Saat, YKY., İstanbul, 2011, s. 19.

<sup>27</sup> Ahmet Çiğdem, “Taşra Karalaması-Küçük Bir Sosyolojik Deneme”, s. 104.

<sup>28</sup> A. Çiğdem, A.g.m., s. 105.

<sup>29</sup> Nurdan Gürbilek, “Taşra Sıkıntısı”, Yer Değiştiren Gölge, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 55.

## Taşrada bürokrasinin yabancılaştırıcı etkisi: Muhtarın intiharı

Köyün muhtarı, berber ya da Cıngıl Nuri gibi cesur olamamıştır, ne düşlerinde terk edebilmiştir köyünü ne de gerçekte çekip gidebilmiştir. Cıngıl Nuri kaybolduğunda muhtarın düşüncükleri, onun içinde bir oyuk açmış ve on altı yıl sonra Güvercin kaybolduğunda ve yine muhtar seçildiğinde içindeki bu oyuk gittikçe derinleşmiştir. Muhtar her seçimde aday olmuş ve her defasında kazandıktan sonra içinden “Artık sen de bu köylü sayılırsın.”<sup>30</sup> demiştir. Sanki adaylığını bu köye ait olup olmadığını sınamak için koymaktadır ve seçimi kazanmasa Cıngıl Nuri gibi çekip gidebilecektir. Kazandığı için sevinir yine de çünkü terk etmeyi beceremez, bir yerinden bağlıdır bu köye. Muhtar, devlet ve köy hakkındaki görüşleriyle, gidememesi ama kalamamasıyla da merkez-taşra ilişkisinin en açık hâliyle görüldüğü kişidir. Muhtarın sıkıntısı, var olmaya çalışması, aslında her gün yok olan bir köyü var etmeye çalışması taşranın en büyük sorunudur. Merkeze bağlıdır taşra o görünmez iple ama ip, merkez tarafından arzulandığında görülebilir. İpin yok olduğunu kimse iddia edemez, var olduğu da kanıtlanamaz. Devlet istediğinde ip kapkalin bir halat gibi görünür, istemediğinde ise taşranın yeri merkezde Güvercin’in tozlu defterdeki yeri kadardır. Muhtar, bu köyün ‘Tanrı’ya ve devlete en uzak köy’ olduğunu düşünür ve bir kez daha yok bir taşranın içinde olduğunu anımsatır bu sözler, yok bir devletin içinde olmayan bir taşrayı. İki de, devlet de taşra da en soyut hâlleriyle ‘görünürler’! Merkezin, taşranın soyutluğunda görünür kılındığı en mühim nokta muhtarın, muhtarlığa diktiği bayraktır. Bu bayrak, olmayan devletin olmayan taşrasında, tek somut şey olarak görünür. Yokluğun ortasına dikilmiş bir bez parçası olarak, herkesin kaybolduğu bir köyde, kaybolmayan, taşrayı merkeze bağlayan gerçeklik olarak. Bu o kadar mühimdir ki, muhtar ilçeye giderken sıkıca tembihlenir bekçi; “Bayrağı direktten indirme!”<sup>31</sup> Bayrak indiğinde köy biraz daha kaybolacak korkusudur bu. Muhtar, Cıngıl Nuri’den sonra ikinci kayboluş haberini -Güvercin’in kayboluşunu- devlete bildirmek için, merkeze (ilçeye) gideceği zaman tıraş olur, kendine özen gösterir, titizlenir. Bayrağın indirilmemesi ayrıntısı ve muhtarın devlete kendini beğendirme ayrıntısı, taşranın merkezin karşısına düzgün çıkma kaygısı, taşranın var olduğunun kanıtlanma çabasıdır. Muhtarın gösterdiği tüm bu çabalar, içinden geçip de yüreğinin oradaki boşluğa değince muhtar, Cennet’in oğlu olmak, aklını yitirmek ister:

“[B]unca yıldan beri hep akıllı davranmanın yorgunluğu çökmüştü omuzlarına; ölçülü olmanın, başarmaya çalışmanın ve içinde köpüren binlerce arzuyu bütün bunların gerisine atmanın yıllanmış bıkkınlığı gelip yüz çizgilerine oturmuştu. O anda kendi ağırlığıyla ezilen yorgun bir böcekti sanki; hiç kıpırdamadığı halde, görünmeyen bacakları ve kollarıyla çaresizlik içinde tepinip duruyordu. Hareketlerinin hepsi masanın gerisinde duran hareketsizliğindeydi.”<sup>32</sup>

Bir sabah uyandığında kendini Gregor Samsa olarak bulamayacaktır yine de, bütün bu hareketsizlik, muhtarın düşüncelerine de sızmış gibidir. Taşranın içindeki hareketsizlik, merkezin altında ezilen muhtarın elini kolunu bağlar, bir masanın gerisinden yalnızca Atatürk, Mareşal Fevzi Çakmak’ın soluk portreleriyle ve bir besmeleyle karşılaştırır. Hareket yalnızca gözlerindedir. Muhtarın bu boşluk ve yokluk içinde köye ait olması elbette imkânsızdır. *Denizin Çağırışı*’nda öğretmenin denize yürümesine neden olan kasaba, burada da suçludur. Öğretmen, “Ah o ilçe, o küçük kasaba, beni böylesine zavallı yapan orası değil miydi?”<sup>33</sup> diye sormuştur. Kendi masasında bir bozukluk olabileceğini kabul etmiş ama neticede asıl suçun, günahın kasabaya ait

<sup>30</sup> Hasan Ali Toptaş, *Gölgesizler*, s. 8.

<sup>31</sup> H.A. Toptaş, A.g.k., s. 118.

<sup>32</sup> H.A. Toptaş, A.g.k., s. 99.

<sup>33</sup> Kemal Bilbaşar, *Denizin Çağırışı*, Can Yayınları, İstanbul, 2003, s. 15.



olduğunu düşünmüştür. Kasaba, öğretmeni de muhtarını da boğar. Kasabaya benzeyen bu köy de suçludur. Kendini evinde hissetmez muhtar. Her muhtar seçilişinde ortaya çıkan terslikler de sanki muhtara inatla, bu köye ait değilsin demektir. Muhtar da yine bu sebeple muhtarlık odasına kapanır, tıpkı Zebercet’in oteline kapanması gibi. Kendi taşralarında yaşarlar bir müddet... Muhtar, odadan köy meydanını, etrafı saran karaltıları, gölgeleri izler, taşranın içinde taşrasını oluşturmuştur. Gregor Samsa gibi böcek olarak görünmese de kimseye, ondan daha cesur, çürümeyi beklemek yerine, kendi taşrasında, yok olmanın sıkıntısına daha fazla dayanamayarak intiharı seçer, yürümez şehre ve düşlerinde yaşamaz başka bir yerde. Zebercet’in boynundaki ip, muhtarın boynundadır şimdi. Muhtar, gerçek bir yokluğa kavuşmuştur, geride kalanlara dil çıkartarak üstelik!

### “Varlık bazen kendi dışına çıktığında bulur kıvamını”: Bekçinin değişimi

Yok olmanın sınırında gezinen, muhtarın arkasından ayrılmayan, asker kaputunu bir an olsun çıkarmayan, taşranın sıkıntısını tam anlamıyla yaşamaya fırsat bulamayan biri vardır köyde; bekçi. Bekçi taşranın sıkıntısını yaşamaya fırsat bulamaz ta ki köy tamamen sessizleşene kadar, kaybolanlarla birlikte iyice karanlığa batan ve sessizliğe gömülen köyde gece, bekçi için sıkıntının fark edildiği, Cıngıl Nuri’nin, berberin, muhtarın içinde açılan boşluğun kendisinin de içinde açıldığı ve böylece köydeki boşluğun dev bir çukur oluşturduğu an olur. Bekçi ‘ucu dibi bilinmez bir boşluğa’ kaymıştır.

“Her şeyi bırakıp gidiyordu sanki buralardan, dönmeyecekti. Elleri yoktu. Ayakları sonra, burnu. Rüzgâr hafif hafif esmese belki teni de olmayacaktı. Belki de uçuyordu şimdi, az sonra bir yere düşüp orada kalacak ve derin bir uykuya dalacaktı. Gözlerini ne zaman açacaktı kim bilir, açtığında mermer kaplı kocaman bir binada mı bulacaktı kendini, parmağında zillerle? Çevresinde fısıltılı bir kalabalık...”<sup>34</sup>

Bekçi köydeki bu anları sever, gözlerini açmak istemez, bir an şehre gider ve kendisini *Uykuların Doğusu*’nda Haydar olarak, biraz delirmiş, parmağında zillerle, kocaman mermer kaplı bir binada görür. Gözünü açtığıdaysa bekçi, asıl köydeki bu sessizlik içinde köyün ona ait olduğunu düşünür. Tekrar yumar gözlerini, muhtarın yerine geçer. Taşrada devletin askerî uzantısı olmaktan çıkıp devletin siyasi uzantısı hâline bürünür. Bekçi içinde açılan boşluğun sebebini bulmak için tıpkı Cıngıl Nuri gibi yürür, muhtarın verdiği asker kaputuna bürünerek (aslında kaybolan muhtarını aramak için), kentlere kadar yürür. Yürüdükçe içinde açılan boşluk kapanacakmış gibi. Ancak öyle olmaz, bekçi yürüdükçe çoğalır, birden çok bekçi olur. Bekçi, bekçi değildir artık, boğazına kadar sessizlik olmuş kayıp bir sır küpüdür. Köye geceleri hâkim olanın sıralarıdır bunlar, boşlukların yoklukların sebebini bilir sanki ama söyleyemez, şüphelenir; “Bütün bunları [kaybolanları] fark edemediğimize göre yoksa biz de mi yokuz?”<sup>35</sup> Tüm bunlarla bunalan bekçi, çekip gitmek ve bir daha hiç dönmek ister ancak, muhtarın kaybolduğu (intihar ettiği) bir köyde devletin siyasi temsilcisi olan artık odur. Görevi nedeniyle muhtarın neden intihar ettiğini düşünmeye başlar. Köydeki kaybolmaları merkeze bildirmek için gittiğinde gördüğü tavrın onu bu hâle getirdiğini düşünür:

“Ola ki diyordu, muhtar hakarete uğradı ilçede. Devlet kapıları yüzüne tek tek kapandı. Güveni susuz toprak gibi çatladı kapılar kapandıkça... ama ilçedekiler görmedi onun içini, günlerce eşikte bekletiler; dediklerini dinlemedi, dinlediklerini anlamadılar... derken onu köy genişliğindeki bir odaya soktular...” Güvercin’in kuş mu olduğunu sordular, muhtar köyün en güzel kızı olduğunu söyledi, “kocaman raflardan kocaman kitaplar indirdiler”,

<sup>34</sup> Hasan Ali Toptaş, *Gölgesizler*, s. 71- 72.

<sup>35</sup> H.A. Toptaş, A.g.k., s. 107.



Güvercin'in yerini bulduklarında nokta gibi küçücük belli belirsiz orada durduğunu gördü muhtar. "Herhalde o boşluğa, kaybolup gitme korkusuyla bakakalmıştı muhtar, sonra toparlanmış ve devletin gözünde kendisinin ne kadar yer tuttuğunu anlamak için gözlerini raflarda gezdirmişti. Demek, demişti şaşırarak, köyümüzün en güzel kızının devlet gözündeki yeri bu? Adamlar kaşlarını çatmışlardı hemen; güzel çirkin yok, demişlerdi, devlet insan mı ki güzeli çirkin ayırsın?"<sup>36</sup>

Muhtarın yerine geçen bekçi, Cennet'in oğlunu sorgulama sürecinde ne yapacağına karar veremez ve acaba ilçeye mi götürsem diye düşünür ancak daha önce yazılmış bir romanı hatırlarcasına ilçede göreceği tepkiden, adamların 'hıııııı' çeceklerinden korkarak bu düşünceden vazgeçer, merkeze bulaşmadan olayı, kendi taşrasında halletmek ister, muhtar gibi intihar etmek istemez... Bachelard'ın *Uzamanın Poetikası*'nda yazdığı, "Varlık bazen kendi dışına çıktığında bulur kıvamını."<sup>37</sup> sözü, bekçinin yaşadıklarına denk düşmektedir. Bekçi gece olduğunda, köy ıssızlaştığında, gözlerini kapayıp başka bir yere gittiğinde bulur kendini. Bu sessizlik anları onun etrafına yabancılaştığı, yani taşradan uzaklaştığı anlardır. Bekçi diğerleri gibi, taşranın sıkıntısını orada olmadığı zaman, kendi dışına çıktığı zaman hisseder.

## Köye ait ve bir o kadar uzak: 'Cennet'in oğlu' olmak!

Yaşana yaşana tüketilmiş bu köyde, köyle birlikte tükenmemek için deliren ve var olmak için yoklar âlemine bir yerinden dokunan biri vardır; Cennet'in oğlu. Cennet'in oğlu köye aittir ve bir o kadar da köyden uzaktır. Delirmesiyle başka hiçbir yerde bu kadar normal karşılanamayacağı için bu köye aittir ancak yine delirmesiyle bulunduğu köyden, oranın yaşayışından, her sabah aynı gökyüzüne uyanan insanlarından, durgunluğundan uzaktır. Cennet'in oğlunun kendi içinden çekilip dışarıya çıkarılışı, Güvercin'in kaybolmasıyla alakalıdır. Cennet'in oğlu, Güvercin'i kaçırdığı düşünülerek sorguya çekilir muhtar tarafından. Sorgu neticesi muhtar için belli olmasa da netice, Cennet'in oğlunun yazmış olduğu mektuplarla, yoklar sürüsüne katılmaya diremesidir. Taşrada var olabilmenin yolunu yokluk besleyerek, sözcüklerle yapar Cennet'in oğlu, mektupla yokluk büyütür. Hiç kimseye yazılan mektuplarla, kendi taşrasına sığınarak merkezin taşrasına dayanabilme gücünü bulur. Köyün yaşlıları ve 'sakinleri' köy meydanında olan her olayın peşinden büyük bir çember oluşturur ve bu kez çemberin içinde kalan Cennet'in oğludur. Köy çemberinin içinde bir çember daha kurulmuştur yaşlılar tarafından ve asıl çember Cennet'in oğlunun içindedir, bu çemberin içinden bağırır; "Kaar, nedeen yağaar kaarr?"<sup>38</sup> Bu çemberin içinde ölümünü getirecek olan yılanlarla oynar, kendisindeki masumlığa sahip olmayan çocuklarla oynar. Güvercin'i bulduğunda onun sırtında bir sürü yılanla döndüğünü düşünürler önce, Güvercin olduğu anlaşıldığıdaysa muhtar, merkeze ait bir muhtar gibi (devletin temsilcisi gibi) davranır, onu bayrak direğine bağlar, yiyecek içecek vermez. İndirilmeyen bayrağın direğine bağlanan Cennet'in oğlu, suçsuz birçok insanın yargılanışını simgeleyen bir hâlde bu kez görünür iplerle devlete bağlanmıştır. İpin yılanla dönüştüğü anda da Cennet'in oğlu köy meydanında (taşranın tam ortasında) ölür.

Mekânın kişiler üzerine bir gölge gibi düştüğü *Gölgesizler* romanında, merkez-taşra ilişkisi yokluğun var edilmesiyle anlatılmıştır. Merkez tarafından (köye iki üç ayda bir giden) "postacı" aracılığıyla taşraya gönderilen hayalî sözleşme okunmadan imzalanmış ve evlerde uzak bir köşeye kaldırılmıştır. Taşradakiler günlerin hep aynı olduğu, soluk alıp verişini durmak üzere olan bir köyde sıkılmaya başladıklarında sözleşmeyi kaldırdıkları yerden almış ve okumaya

<sup>36</sup> H.A. Toptaş, A.g.k., s. 196, 197.

<sup>37</sup> Gaston Bachelard, *Uzamanın Poetikası*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2008, s. 307.

<sup>38</sup> Hasan Ali Toptaş, *Gölgesizler*, s. 102.



başlamışlardır, bunun sonucunda içlerinde oluşan boşluk, onları yok etmiştir, merkez tarafından beklenmedik bir şekilde, taşradakiler sözleşmeyi bozmuştur. Sözleşmeyi en son okuyan merkeze biraz daha yakın olmak zorunda olan muhtardır. Muhtar köydeki tüm olayların sorumluluğuyla okur bu sözleşmeyi ve intihar ederek feshedilir sözleşme, köy ölüm kokar, kokuyla birlikte de yok olur. Köy, ‘bir nokta gibi kendi üzerine kapanır’ ve düş biter kitapla birlikte. Taşra sıkıntısının yok olmayacağını ise ‘hayatın tekrarların tekrarlarından’ oluştuğunu belirten yazar söylemiştir.

## Kaynakça

- ALKAN, Ahmet Turan (2010), “Memleketin Taşra Hali”, Taşraya Bakmak, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ARGIN, Şükrü (2010), “Taşraya İçeriden Bakmak Mümkün Müdür?”, Taşraya Bakmak, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ATAY, Oğuz (1984), Tehlikeli Oyunlar, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ATILGAN, Yusuf (2008), Bütün Öyküleri, “Evdeki”, YKY., İstanbul.
- BACHELARD, Gaston (2008), Uzamın Poetikası, Çev: Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul.
- BARBAROSOĞLU, Fatma Karabıyık (2010) “Taşranın ve Büyük Kentin Endam Aynası: Köy”, Taşraya Bakmak, İletişim Yayınları, İstanbul.
- BERK, İlhan (2004) “Taşra”, Kitap-lık, sayı 73, Taşra, Edebiyatta Merkez-Çevre İlişkileri Dosyası, Haziran, Y.K.Y., İstanbul.
- BİLBAŞAR, Kemal (2003), Denizin Çağırışı, Can Yayınları, İstanbul.
- BORA, Tanıl (2010), “Taşralaşan ve Taşrasını Kaybeden Türkiye”, Taşraya Bakmak, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ÇİĞDEM, Ahmet (2010), “Taşra Karalaması-Küçük Bir Sosyolojik Deneme”, Taşraya Bakmak, İletişim Yayınları, İstanbul.
- GÜRBİLEK, Nurdan (2010), Yer Değiştiren Gölge, Metis Yayınları, İstanbul.
- TOPTAŞ, Hasan Ali (2008), Gölgesizler, İletişim Yayınları, İstanbul.
- TOPTAŞ, Hasan Ali (2009), Harfler ve Notalar, İletişim Yayınları, İstanbul.
- TÜRKEŞ, A. Ömer (2010), “Orda Bir Taşra Var Uzakta...”, Taşraya Bakmak, İletişim Yayınları, İstanbul.
- UYAR, Turgut (2011), “Yalağuz”, Büyük Saat, YKY., İstanbul.

# “Yazarın Ölümü” ve “Geri Dönüşü”: Yazarın Rolü Üzerine Bir Değerlendirme

Mustafa DEMİRTAŞ<sup>1</sup>

## Özet

Bu çalışmada, yazarın on dokuzuncu yüzyıldaki “Tanrı-anlatıcı” konumunda olan geleneksel rolü ve bu rolün yirminci yüzyılın başlarında edebiyat ve felsefe uzamında açığa çıkan yeni gelişmelerle birlikte nasıl değişikliğe uğradığı tartışmaya açılacaktır. Yazarın değişen konumunun metnin ve okurun konumuyla birlikte ne tür bir ilişki içinde olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bununla birlikte, bu konumun sadece metin ve okur konumuna yönelik ortaya çıkan yeni gelişmelerle sınırlandırılmayacağı, yazarın, kendisine atfedilen geleneksel rolden sıyrılma arzusunda olduğu da ifade edilecektir. Bu çalışma, yazarın otoritesine karşı yeni bir yazar figürünü tartışabilmeyi, yazarın yenilenmesi için kuramsal alanda bir imkân sunabilmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Metin, özne, oluş, yazar, okur, metinlerarasılık.

## The Death and Return Of The Author: An Assessment On The Role Of The Author

## Abstract

In this study, the traditional role of author that was named “the God-narrator” in the nineteenth century and how this role changed together with the new developments emerged in the space of literature and philosophy in the early twentieth century will be discussed. It will be tried to show what kind of relationships are there between the changing position of author and the position of text and reader. At the same time, the author-position can not be limited with new developments emerged in the positions of text and reader, it is also related with the authors’ desires to liberate themselves the traditional role that was attributed to them. This study aims to discuss a new figure of author against the authority of author and also to offer an opportunity in the theoretical field for the author’s renewal.

**Key Words:** Text, subject, becoming, author, reader, intertextuality.

## Giris

“*Kimin konuştuğunun ne önemi var, biri kimin konuştuğunun ne önemi var dedi.*”<sup>2</sup>

Yazarın konumu tarihsel süreç içerisinde farklı rollerin yüklendiği, sabitlikten uzak, değişken bir konumdur. Buna bağlı olarak yazar mefhumu da durağan bir yapıda bulunmayıp devamlı farklı görünüm kazanır. Bu görünümlerden hareketle yazarın rolünü ana hatlarıyla tasnif

<sup>1</sup> Öğr.Gör.Dr., Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, mustafademirtas35@gmail.com

<sup>2</sup> Samuel Beckett, Hiç İçin Metinler, Çev: Uğur Ün, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 92.





etmek mümkündür. Zira böyle bir tasnif girişimi, yazarın rolünün değerlendirilmesinin yanı sıra, metnin ve okurun konumunun da değerlendirilmesi açısından önemlidir. Çünkü yazar, metin ve okur mefhumları, biri farklılaştığında diğerlerinin zorunlu olarak bundan etkilendiği bir karşılıklı ilişki içinde bulunurlar. Örneğin, yazarın geleneksel rolü düşünüldüğünde, yani yazar mefhumunun metin ve okur mefhumuna nazaran ön planda yer aldığı on dokuzuncu yüzyıl göz önüne alındığında, bu rolün genel itibarıyla Tanrısal-anlatıcı konumunda vuku bulduğu belirtilebilir. Bu konumdaki yazarın her şeyi kuşatan bir bakış açısıyla bütüncü bir anlatı oluşturmaya çalıştığı ve metnin anlamına ilişkin yegâne otoriteyi temsil ettiği ifade edilebilir. Burada yazar, aşkın bir göstereni simgeler. Her şeyi gören ve bilen, yapıtına bir bütünlük katma çabasında olan bir figürü yansıtır. Bu figür, okuyucuya ve metne herhangi bir alan sunmaz. Kendisini hiyerarşinin en tepesine yerleştirir; monolojik anlatısıyla birlikte okuyucuyu ve metni geri plana iten bir söylemsel bütünlüğü ortaya koyar. Mehmet Rifat'ın vurguladığı gibi, bu konumdaki Tanrısal-anlatıcı, “kişileri yaratan, onlara tepeden bakıp hükmeden, onlar hakkında her şeyi bilen, onlarla birlikte her yerde var olan, onların duygu, düşünce ve izlenimlerini okuyan, kişileri hakkındaki bu bilgileri nasıl edindiği konusunda roman içinde bir açıklama yapmayan bir anlatıcıdır.”<sup>3</sup> Onun varlığı metindeki tüm karakterlerden daha fazla hissedilir ve söylemsel bütünlüğü, metnin yeniden üretimindeki tek başvuru kaynağıdır. Zaten bu kaynağa dayalı metinler de neden-sonuç ilişkisine sıkı sıkıya bağlı bir olay örgüsüyle kurulu, başlangıcı-sonu belli ve tek doğru anlatının sunulmaya çalışıldığı kapalı yapıdaki metinlerdir. Bu metinlerden hareketle okurun anlam üretimine etkin bir şekilde dâhil olması mümkün değildir. Çünkü anlam orada sadece Tanrısal-anlatıcı rolündeki yazarın hâkimiyetindedir. Onun gerçekliği sunuş şekliyle sınırlı olarak belirlenmektedir. Jale Parla'nın da söylediği gibi, on dokuzuncu yüzyıldaki yazarın sesi “gördüğü gerçeği iletmek üzere anlatısını baştan sona planlamış, sapmalara ve kesintilere izin vermeyen, bu gerçeği gösterecek olayları, tipleri, nedensel ilişkileri tüm tutarlılığıyla sergilemek üzere yazan, tam, bütün, büyük anlatılara yönelen bir yazara aittir.”<sup>4</sup> Böyle bir sese örnek olarak on dokuzuncu yüzyılın en önemli romancılarından biri olan Tolstoy'u göstermek sanırım yanlış olmaz.<sup>5</sup>

Bu yazar sesinin, yirminci yüzyılın başlarından itibaren kendini gösteren birtakım etmenlerle birlikte (çağın gerçeklik anlayışının giderek değişmeye başlamasıyla, bilincin olduğu kadar bilinçdışının da yazar üzerindeki etkisinin fark edilmesiyle, söylemsel alanda bütünselliğin reddi ve parçalılığın benimsenmesiyle, yazınsal söylemin temel özelliğinin metinlerarasılık üzerinden kurulmaya çalışılmasıyla vb.) değişikliğe uğradığı görülmektedir.<sup>6</sup> Özellikle, metinlerarasılık kavramının edebiyat alanında giderek daha fazla kabul görmesiyle birlikte, bir metnin, Tanrısal-yazarın mesajı değil de türlü metinlerin birbirleriyle karıştığı bir alan olduğu düşüncesi daha güçlü bir biçimde savunulmaya başlandı. Yazar, dil sistemi içerisinde önceden var olan imkânların bir derleyicisi ve düzenleyicisi rolüne yerleştirildi. Böylelikle, yazarın metninde icra ettiği kelimelerin anlamının kendisinin sahip olduğu eşsiz bilinçlilikten kaynaklanmadığı, bunun yerine, dil sistemi, hatta kültür sistemi içerisindeki konumundan kaynaklandığı iddia edildi. Böyle bir iddia şüphesiz, metnin üretim ve okuma algılayışının değişmesi anlamına gelir. Metindeki anlam akışını kontrol eden Tanrısal-yazar nosyonunun gücünü kırar ve yazarın konumunu metnin ve okurun konumuna nazaran daha geri plana yerleştirmeye yol açar.

<sup>3</sup> Mehmet Rifat, *Entelektüel Anlatıyı Mı Savunuyorum?*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 20.

<sup>4</sup> Jale Parla, *Don Kişot'tan Bugüne Roman*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 164.

<sup>5</sup> Mikhail Bakhtin'in belirttiği gibi, “Tolstoy anlatıları değişik bakış açılarına yer açmakla birlikte egemen bir bakış açısının her an hissedildiği, tek doğrunun olurlandığı, monolojik anlatılardır.” Bkz. Jale Parla, *Don Kişot'tan Bugüne Roman*, s. 166. Bu anlatılarda, karakterler arasındaki diyalogları ve ilişkileri takdim eden nesnel, yazara ait bir ses hâkimdir. Bu ses, Tanrı-yazar konumundaki anlatıcı tarafından edebiyat düzlemine aktarılan teksesliliğin –monolojinin– yani homojenliğin sesidir.

<sup>6</sup> On dokuzuncu yüzyıldaki yazar rolünün yirminci yüzyıldaki dönüşümüne etki eden etmenlere dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldız Ecevit, *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 12-80.



Buna mukabil, yukarıda değinilen yazarın geleneksel rolünün dönüşmesi–ya da zayıflaması– hususunda, Batı düşüncesinde Descartes’tan Sartre’a kadar uzanan özne merkezli felsefenin 1960’lı yıllardan itibaren etkisini kaybetmesinin de önemli bir unsur oluşturduğunu belirtmek gerekiyor. Özne merkezli felsefeye getirilen eleştiriler –özellikle, postyapısalcı kuramcılar tarafından ileri sürülen görüşler– Tanrı konumundaki geleneksel yazarın da gücünün kırılmasına ve hatta ölümüne neden olur. Çünkü özne, kendisi dışındaki tüm evreni nesneleştirerek bütüncül bir bilinç taşıyan bölünmez ve rasyonel bir varlık olarak görülmemektedir artık. Pek çok farklı iktidar ilişkileri –dil, kültür, yasa vb.– tarafından kurulan bir varlık olarak değerlendirilmektedir. Benzer bir şekilde yazar da, metin üzerinde tahakküme sahip olan, merkezi ve bütüncül bir bilinç taşıyan bir otorite olmaktan çıkar. O da, farklı söylem pratikleri tarafından kurulan, bilinçdışının derinliğinde ayrışma yaşamış, merkezsiz ve parçalanmış bir figür olarak görülmektedir. Bu figürün sorgulanması ya da tartışılması özellikle Roland Barthes’ın ilk kez 1968 yılında Fransa’da yayınladığı “Yazarın Ölümü” metniyle ve Michel Foucault’nun 1969 yılında gerçekleştirdiği “Yazar nedir?” konuşmasıyla birlikte düşünülebilir. Her ikisi de özne, yazar, okur ve metin üzerinden yeni bir düşünümüm gerçekleştirilebilmesinde ve yazarın otoritesine karşı yeni bir yazar figürünün tartışılabilmesinde bizlere önemli bir hareket noktası sunar.

## Yazarın Ölümünün İlanı

Roland Barthes “Yazarın Ölümü” metninde yazarın metinden çekilmesinden, onun egemenliğinin metne yönelik hâkimiyetini yitirmesinden söz eder. Özellikle, 1960’lı yılların ikinci yarısından sonra edebiyat eleştirisi alanında, “metnin, içinde hiçbiri özgün olmayan çeşitli yazıların birbirleriyle hem uyum içinde olduğu hem de kavga ettiği, farklı boyutları olan bir alan”<sup>7</sup> olarak görülmesiyle birlikte, yazarın edebiyat sahnesinde yavaş yavaş görünmez olduğuna değinir. Metnin artık farklı bir biçimde üretildiğini ve bu üretim eyleminin hiçbir düzeyinde yazarın yer almadığını vurgular.<sup>8</sup> Çünkü “metin, farklı kültürlerden gelen, birbirleriyle diyalog kuran, kavga eden, birbirlerinin paradisini yapan çok sayıda yazıdan oluşur.”<sup>9</sup> Barthes’ın belirttiği gibi:

“Artık biliyoruz ki, metin tek bir “tanrıbilimsel” anlamı (Tanrı konumundaki yazarın “mesaj”ını) ortaya koyan bir sözcükler dizisi olmayıp hiçbiri de özgün olmayan çeşitli yazıların karışıp çarpıştığı çok boyutlu bir uzamdır. Metin, kültürün sayısız kaynaklarından alınma alıntılarının bir dokusudur.”<sup>10</sup>

Aslına bakılırsa, Barthes’ın, bu metin düşüncesini, öğrencisi de olan Kristeva’dan aldığını söylemek yanlış olmaz. Kristeva, bir metnin daha önce var olan metinlerden hareketle inşa edildiğini vurgular ve yazarların metinlerini önceden var olan metinlerden derlediğini belirtir. Kristeva’nın aktardığı biçimiyle söylemek gerekirse, “bir metin, diğer metinlerden bir takım sözcüklerin alındığı metinlerin bir yer değiştirmesi ve dönüşümüdür, verili bir metnin uzamındaki bir metinlerarasılıktır”<sup>11</sup> Kristeva, metinlerarasılık olgusuyla metni, başka metinlere ait parçaların bir değiş tokuş yeri olarak, başka metinlere ait gösterge dizgelerinin yeniden dağıtıldığı devingen bir uzam olarak kavrar. Bu devingen uzamda metin, daha önceki metinlerin bir dizilimi, bir alıntılar mozaïği olarak açığa çıkar. Her metin bir diğer metni dönüştüren ve onu kendine katan bir alıntılar mozaïği olarak inşa edilir.<sup>12</sup> Aynı şekilde Barthes, öğrencisi Kristeva gibi, tüm metinleri

<sup>7</sup> Roland Barthes, “Yazarın Ölümü”, Dilin Çalışma Sesi, Çev: Ayşe Ece – Necmettin Kamil Sevil – Elif Göktepe, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 65.

<sup>8</sup> R. Barthes, A.g.k., s. 64.

<sup>9</sup> R. Barthes, A.g.k., s. 67.

<sup>10</sup> Roland Barthes, akt. Jonathan Culler, Barthes, Çev: Hakan Gür, Dost Yayınları, Ankara, 2008, s. 97.

<sup>11</sup> Julia Kristeva, Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art, Çev: Thomas Gora, Alice Jardine and Leon S. Roudiez, Der: Leon S. Roudiez, Columbia University Press, New York, 1980, s. 36.

<sup>12</sup> Julia Kristeva, The Kristeva Reader, Çev: Leon S. Roudiez, Der: Toril Moi, Columbia University Press, New York, 1986, s. 37.



kendileri de bir başka metnin ara-metni olduğundan dolayı, metinlerarası olana ait olarak görür.<sup>13</sup> Metni alıntılarının yeni bir örgüsü olarak değerlendirir. Böyle bir metin düşüncesiyle Barthes, çok sayıda yazıdan oluşan metinlerin toplandığı noktanın, şimdiye kadar söylendiği gibi yazarın kendisi değil, bizzat okur olduğunu ileri sürme imkânı bulur:

“Okur, bir yazı’yı oluşturan tüm alıntılarının hiçbiri kaybolmadan kaydedildiği yerdir; bir metnin bütünlüğü kökeninde değil, ulaştığı yerde bulunur, ancak ulaştığı yer artık belli bir kişinin özelliklerini taşıyan bir yer değildir: Okur, tarihi, biyografisi ve psikolojisi olmayan bir insandır; yazı’yı oluşturan tüm izleri aynı anda tutan biridir yalnızca.”<sup>14</sup>

Barthes, yazarın rolü tartışmasına okuru dâhil ederek<sup>15</sup> açık bir biçimde, “okurun doğumunun bedelinin yazarın ölümü olacağını belirtir”<sup>16</sup> ve böylece yazının üstünlüğüne dolaysız bir başvuruyu meşrulaştırır. Özellikle, Mallarmé’nin edebiyat anlayışının, yazının varlığını göstermek için yazarı ortadan kaldırmaya odaklanan bir yazar figürü sunduğunu söyler.<sup>17</sup> Burada Barthes, yazarın imparatorluğunun temelini sarsmak için onun yenilenmesine dair örnek bir yazar figürünü öne sürer. Bu figür, metinde tek anlamlı bir hâkimiyeti olduğu düşünülen ve metindeki anlam akışını kontrol eden Tanrısal-yazar figürünü etkisiz kılar. Metni yazar tarafından belirli anlamlarla donanmış bir kendilik olarak kabul etmek yerine onu, anlamın çoklu imkânlarıyla çevrelenen, kelimelerin veya yazıların bir alanı olarak, yani çok boyutlu bir alan olarak görmeye olanak sağlar. Böylece Tanrısal-yazarın iletisi olarak görülen bir metin düşüncesinden uzaklaşılır ve yazarın yenilenmesi için kuramsal alanda bir imkân yaratılır. Bu imkânın edebi uzamdaki karşılığı Mallarmé’de görülebilir. Ayrıca Artaud, Joyce, Beckett, Blanchot, Kafka gibi yazarları da yazarın yenilenmesine dayalı bu uzamdaki örnek figürler olarak değerlendirmek mümkündür.

## Yazar-İşlevi Üzerine

Barthes’ın “Yazarın Ölümü” metninde gerçekleştirdiği yazarın rolü tartışmasını Foucault “Yazar Nedir?”<sup>18</sup> metninde biraz daha farklı bir bakış açısından ele alır. Foucault da Barthes gibi yazarı Tanrısal-anlatıcı konumundan çıkarır. Ancak bu anlatıcının metin ve okurla kurduğu ege-menlik ilişkisini tartışmak yerine onu, söylemin değişken ve karmaşık bir işlevi olarak analiz etmeye çalışır. Söylemlerin düzeni içinde yazarın nasıl, hangi koşullara göre ve hangi biçimlerde ortaya çıkabildiğini sorgular. Yazarın her söylem türünde hangi yeri işgal edebildiğini, hangi kurallara uyararak, hangi işlevleri yerine getirebildiğini tartışır. Foucault, yazarı deha olarak, yeniliğin sürekli ortaya çıkışı ya da metinlerdeki anlamın tek hâkimi –Tanrısal-yazar– olarak görmek yerine ideolojik bir ürün olarak ele alır. Buna göre yazar, anlamın çoğalmasını engellemeye, anlamı tekleştirmeye yarayan ideolojik bir figür olarak değerlendirilir. Yazarlık-işlevi ise söylemlerin toplumsal-kültürel planda edindikleri değişken konumları belirlemeye yarar:

“Yazar adı, belli bir söylemler bütününe meydana gelmesini gösterir ve bir toplum ile bir kültürün içinde bu söylemin statüsüne göndermede bulunur. Yazar adı insanların medeni halinde yer almaz, eserin kurgusunda da yer almaz, belli bir söylem grubu ile bu grubun tekillik tarzını oluşturan kopuşta yer alır. Sonuç olarak, bizimki gibi bir uygarlıkta ‘yazar’

<sup>13</sup> Roland Barthes, *Image-Music-Text*, Çev: Stephen Heath, Fontana, London, 1977, s. 160.

<sup>14</sup> Roland Barthes, “Yazarın Ölümü”, *Dilin Çalışma Sesi*, s. 68.

<sup>15</sup> Barthes, klasik eleştirinin okurla hiç ilgilenmediğini ve bu eleştiri için edebiyatta metni yazan kişiden başka birine yer olmadığını belirtir.

<sup>16</sup> R. Barthes, *A.g.k.*, s. 68.

<sup>17</sup> Barthes’in dışında pek çok çağdaş Fransız düşünürü için de Mallarmé’nin önemli bir yeri vardır. Yukarıdaki hususta, Derrida’nın ifadesi de katkı sağlayıcı bir rol üstlenebilir: “Mallarmé’nin bütün metinleri öyle bir şekilde düzenlenir ki, anlam kararlaştırılmaz kalır... Sayfa üzerindeki işaretler ve beyaz uzamlar, anlamlama faaliyetlerinin dayandığı ve aynı zamanda anlamı daima kendi üzerine ya da dünya üzerine kapanmaktan alıkoyan fark eklemlenmelerinin ve sistemlerinin tek bir gerçekleşimidir.” Bkz. Jacques Derrida, *Edebiyat Edimleri*, Otonom Yayınları, Çev: Mukadder Erkan-Ali Utku, İstanbul, 2009, ss. 116-120.

<sup>18</sup> Michel Foucault, “Yazar Nedir?”, *Sonsuza Giden Dil*, Çev: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 224-260.



işlevine sahip belli söylemlerin var olduğu, başka söylemlerin ise bundan yoksun olduğu söylenebilir. Şahsi bir mektubu imzalayan biri elbette vardır, ama onun yazarı yoktur; bir sözleşmenin kefilisi olabilir, yazarı yoktur. Sokakta bir duvarın üzerinde okunan yazarsız metni bir kaleme alan olacaktır, ama yazarı olmayacaktır. Demek ki yazarlık işlevi bir toplumun içindeki bazı söylemlerin varlık, dolaşım ve işleyiş kipinin karakteristiğidir.”<sup>19</sup>

Foucault yazarlık işlevinin, bir söylemin, verili bir kültürün içinde belli bir statü edinilebilecek bir söz konumuna gelmesindeki rolüne dikkat çeker. Bununla birlikte, Foucault'nun belki de daha fazla dikkat çekmek istediği şey, bu yazarlık işlevinin de özerk ve bağımsız bir konumda olmadığı, söylemlerin evrenini belirleyen hukuksal ve kurumsal sisteme bağlı olarak kurulduğudur. Yazar mefhumunun bu kurulumla oluştuğu ve işlediğidir:

“Yazar-işlevi, söylemlerin evrenini içine alan, belirleyen, eklemleyen hukuksal ve kurumsal sisteme bağlıdır; her söylem üzerinde, bütün dönemlerde ve tüm uygarlık biçimlerinde aynı tarzda ve tekbiçimli olarak uygulanmaz; bir söylemin üreticisine kendiliğinden atfedilmesiyle değil, bir dizi özgül ve karmaşık işlemle tanımlanır; gerçek bir bireye doğrudan doğruya göndermede bulunmaz, birçok ego'ya, farklı birey sınıflarının gelip işgal edebileceği birçok özne-konuma eşzamanlı olarak yer verebilir.”<sup>20</sup>

Foucault, pek çok çalışmasında, özne mefhumunun nasıl ki birtakım kurullarla oluştuğu ve işlediğini göstermeye çalışıyorsa<sup>21</sup> aynı şekilde “Yazar Nedir?” metninde de, yazar mefhumunun birtakım söylemsel pratiklerle kurulmakta ve işlenmekte olduğunu göstermek ister. İnceleme alanını özne yerine yazara/yazarın kurulumuna doğru çevirir. Foucault için yazar, aşkın bir göstereni simgeleyen kurucu bir özne değildir ve yazarın ne olduğunu öğrenmek için de, önce ona atfedilen rolün ölümünü ilan etmek gerekir. Dolayısıyla yazarın ölümünü ilan etmek, yazarın öldüğü temasından yola çıkarak yazar kavramının hangi kurullarla ya da söylemsel pratiklerle kurulduğunu ve işlediğini de göstermek anlamına gelir. Böyle bir girişim, yazarın kurulan bir rolü taşımasının yanı sıra kurucu bir rolü de üstlenmesini gerektirir. Yazar, kendisinin nasıl kurulduğunu öğrenerek söylemsel kodlardan, kurumsal sistemlerden ve hegemonik yapılardan kaçış yollarını bulabilmelidir. Yeni öznellikleri, yeni anlatım biçimlerini ve içeriklerini ortaya çıkarabilmelidir. Kısacası, yeni bir yazar figürünü oluşturabilmelidir.

Barthes bu yazar figürünün okura ve yazıya alan açan ve bu alanı açtıkça kendisini öldüren bir figür olduğunu belirtmişti. Bu hususta, Maurice Blanchot'nun sorduğu soru tekrar hatırlanabilir: “Yapıt var olduğu andan itibaren yazar da ölmeyecek midir?”<sup>22</sup> diye sorar Blanchot. Barthes için bu sorunun cevabı çok nettir: Evet, yapıt var olduğu andan itibaren yazar ölecektir. Foucault ise daha ziyade yazarın söylem öznesi olarak kurulumuna odaklanarak, ölümünün altında onu kuran söylemsel pratiklerin işleyişini anlamının imkânını görür. Buna göre yazarın ölümünün ilanı bir sondan çok “yok olmayı öğrenmeyi” de içeren bir süreci ifade eder.

## Yazarın Yok Olmayı Öğrenmesi

Foucault'daki bu yok olma düşüncesini Pierre Zaoui'nin metninden hareketle irdelemek mümkündür.<sup>23</sup> Zaoui öncelikle, Foucault'nun salt yok olmak hakkında yazmadığını, fakat bir açıdan, yok olmak için yazdığını ve yazıyı bir kaybolma veya özne açısından bir dağılma talimi olarak tatbik ettiğini belirtir.<sup>24</sup> Bu açıdan, Foucault'nun şu ifadesini aktarır:

<sup>19</sup> M. Foucault, A.g.k., s. 235.

<sup>20</sup> M. Foucault, A.g.k., s. 240.

<sup>21</sup> Foucault'nun bu yönelimdeki amacı, “insanların, bizim kültürümüzde, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaktır.” Bkz. Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Çev: Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 58.

<sup>22</sup> Maurice Blanchot, *Yazınsal Uzam*, Çev: Sündüz Öztürk Kasar, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 19.

<sup>23</sup> Bkz. Pierre Zaoui, “Yokoluş Neşesi veya Deleuze ve Foucault'nun Tuhaf 'mêphunai'si”, *Teorik Bakış*, Çev: Sibel Yardımcı, sayı:3, İstanbul, 2014, ss. 143-164.

<sup>24</sup> P. Zaoui, A.g.k., s. 149.



“Ne yani, kendimi maceralara atacağım bir labirenti, -biraz da titrek bir elle- kazıyor olmasaydım, yazı yazmak bana bu kadar zahmet ve zevk verir miydi, sanıyorsunuz? Sözlerimi yerlerinden ettiğim, kendilerinden uzaklaştırdığım, onlara yeni yeraltı yolları açtığım, güzergâhlarını kesintiye uğratarak değiştiren taşmalarla karşılaştıkları bir labirent hazırlıyor olmasaydım, yazıya bu kadar boyun eğer, ona ısrarla bağlanırdı mıydım? Kendimi kaybettiğim ve nihayetinde, bir daha asla karşılaşmak zorunda kalmayacağım gözler önünde belirlediğim bir labirenti. Tıpkı benim gibi, birçok kişi, artık bir yüzleri olmasın diye yazıyor.”<sup>25</sup>

Zaoui, yok olma arzusunun Foucault’nun arzusu olduğunu ve ölümden değil yaşamda yok olmaya çalıştığını belirtir. Onun bir yazar olarak yaşarken yok olmayı denediğini ileri sürer. Zaoui’nin söylediği gibi, “yalnızca, kendini (iyi bir) yüz olarak sunmak zorunluluğundan kurtulmuş bir yaşam, tanı(n)ma oyununu(kendini şeylerde tanımak veya başkalarına tanıttırmak) bertaraf edebilir.”<sup>26</sup> Peki, bu nasıl mümkün olabilir? İnsan kendini yaşamda ya da metinde nasıl tanınmaz kılabilir? Belki de, Foucault’nun *Bilginin Arkeolojisi* kitabının sonunda söylediği gibi, kimlik belgelerine sahip olmayı reddederek ya da Deleuze’ün yaptığı gibi, tırnaklarını uzatarak ve parmak izi olmadığını iddia ederek yaşamda yok olunabilir.<sup>27</sup> Kişi böylece kendine dayatılan buyruklardan kaçınma imkânlarını icat edebilir. Fakat metinde nasıl yok olabilir ki yazar? Belki de, arzuyu ve oluşu metne dâhil ederek bunu gerçekleştirebilir. Herkesin kendinden başka bir şeye dönüştüğü ilişkilere, yani oluşlara girerek bunun imkânını yaratabilir.

Tabii oluş türü ilişkiselliklerin önkoşulu şüphesiz yazarın kendi üzerine yaptığı bir sorgulamadır. Örneğin Samuel Beckett, *Adlandırılmayan*’da “Neredeyim şimdi? Kimim şimdi? Ne zaman şimdi?”<sup>28</sup> der. Bu üç önemli soruyla Descartes’cı cogito düşüncesini alttan alta oyup modern özneyi yıkıma uğratar. Beckett ayrıca, “ben neyim, neredeyim, sözcüklerin arasında sözcüklerden mi oluşuyorum, yoksa sessizliğin içinde sessizlik miyim”<sup>29</sup> der. Bunları ifade ederken bir benlik ya da bir kimlik arayışı içinde bulunmaz. Aksine, benlikten kaçır. Benliğin anlatılabilir bir bütünlük olduğunu reddeder ve temsilin merkezi durumundaki özneyi/yazarı yok eder.<sup>30</sup> Beckett, Ben ve Ben-olmayan arasındaki bütün sınırları ortadan kaldırarak benliğin/kimliğin ötesine geçmeye çalışır:

“İnsanlara uzanmaktan söz ediyorsunuz, anladıkları yalnızca bedenün uzanması oluyor. Benim İnsansız krallığımda önemli olan düşünsel dinlenme, tinsel uzanış, benliğin ve benlik dışı denen iğrenç aldatmacadan geride kalan tortunun, hatta kısacası dünyanın silinip gitmesiydi; bedenün rahatlamasına gelince, çok basit ve gereksiz bir olaydı bu.”<sup>31</sup>

Beckett’in vurguladığı gibi, benlikten sıyrılmaya çalışılan deneyimler, benliğin duygulanımlarına ve algılarına indirgenemeyecek bir biçimde oluş ve arzuyu metne dâhil eder. Beckett’in ilk romanı *Murphy*’de bu dâhil ediliş, dış dünyanın gerçekliğine sırt çevirerek bir sığınak olarak gördüğü koltuğunda tecessüm ederken *Molloy*’da şizo gezintisine çıkan bir karakterde kendini gösterir.<sup>32</sup>

<sup>25</sup> Michel Foucault, akt., Pierre Zaoui, “Yokoluş Neşesi veya Deleuze ve Foucault’nun Tuhaf ‘mêphunai’si”, s. 149.

<sup>26</sup> P. Zaoui, A.g.k., s. 158.

<sup>27</sup> P. Zaoui, A.g.k., s. 152. Foucault’nun yaşamda yok olmak ya da kimliksizliğin onaylanmasına dayalı verdiği örnekler için ayrıca bkz. Jean Le Bitoux, “ŞenBilim, MichelFoucault ile Söyleşi”, Queer Tahayyül, Çev: Doğu Durgun, Der: Sibel Yardımcı-Özlem Güçlü, Sel Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 75-87.

<sup>28</sup> Samuel Beckett, Üçleme, Molloy, Malone Ölüyor, Adlandırılmayan, Çev: Uğur Ün, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 301.

<sup>29</sup> S. Beckett, A.g.k., s. 406.

<sup>30</sup> Mukadder Erkan, Samuel Beckett:İfadenin Arayüzeyi/Arayüzeyin İfadesi, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2005, s. 51.

<sup>31</sup> Samuel Beckett, Hiç İçin Metinler, s. 15.

<sup>32</sup> Bir şizo gezintisine çıkmak kişinin hayatıyla ilgili büyük bir risk almaya razı olması anlamına gelir. Rolando Perez’in söylediği gibi, “kişinin pusulasız seyretmeye, keşfedilmemiş topraklara girmeye razı olmasını” gerektirir. Bkz. Rolando Perez, An(arşi) ve Şizoanaliz, Çev: Şervan Adar Avşar, Versus Yayınları, İstanbul, 2008, s. 67. Aynı şekilde, Beckett’in karakteri Murphy koltuğuna gömüldüğünde de, tüm bedeninden sıyrılıp bambaşka bir âleme sürüklenir. Murphy için koltuk dış dünyanın süregelenliğinden, olağanlığından ya da gerçekliğinden bir kaçış yeridir. Usunun zenginlikleri içinde yeni deneyim alanları elde ettiği bir yerdir.

Beckett'in yanı sıra, Kafka ve Melville'in metinlerinde de yok oluşa göndermede bulunan bir algılanamaz-oluş'tan söz edilebilir.<sup>33</sup> Örneğin, Kafka'nın "Dönüşüm" adlı öyküsünün ana karakteri Gregor, yersizyurtsuzlaşmış bir oluş'u gerçekleştirir. Bu oluş sürecinde ne Gregor böcekliği taklit eder ne de böceklik Gregor'a benzer hale gelir. Gregor'la böcekler arasında bir şey geçer, karşılıklı yersizyurtsuzlaşma olan bir oluş gerçekleşir. Burada oluş, asla taklit anlamına gelmez; ayrıca herhangi bir modele de benzemez. Daha çok kişinin kendisinden başka bir şey olma haline işaret eder. İnsanın mutlak yersizyurtsuzlaşmasına bağlı bir insanın böcek-oluş'u haline gelir. Bu haline geliş sürecinde kişi kendini ötekine açar, öteki olma arzusunu duyumsar. Hatta edebi bir öteki-oluş'u gerçekleştirir. Bunu gerçekleştirirken Gregor insan ve hayvan arasında bir ayırt edilemezlik alanı yaratır ve sonuçta bu alan, moleküler ve algılanamaz olanın içindeki oluşlara açılır. Yine aynı şekilde, Melville'in "*MobyDick*"inde de oluş hali ya da ötekine açılma arzusu açık bir şekilde görülür. Bu metinde, Kaptan Ahab ile beyaz balina arasındaki ilişki Gregor'un böcek-oluş'undaki gibi, ne bir taklit ne de bir özdeşleşmeyi içerir. Kaptan Ahab, balınayı taklit etmekle ilgisi olmayan bir hayvan-oluşa sahiptir. Esasında Ahab *MobyDick*leşir, kendisini MobyDick'ten ayıramayacağı, balınayı vururken aslında kendini vurmuş olacağı bir noktaya ulaştığı bir ayırt edilemezlik bölgesine girer. Ahab'ın bir balina-oluş içinde olması gibi, balina da başka bir şeyleşir: "Beyaz Balina, benim dört bir yanıma saran o zindan duvarıdır işte. Bunun ötesinde hiçbir şey yok sandığım da oluyor zaman zaman."<sup>34</sup> Burada da, tarafların birbirleriyle karşılaştığı ve her birinin başka bir şey olduğu bir oluş gerçekleşir. İnsanın organizması bozularak yeni bir oluş bloğu yaratılır. Bir ayırt edilemezlik bölgesi oluşur ve sonuçta bu bölge, algılanamaz oluşlara açılır. Zaoui'nin metninde, Foucault yorumuyla birlikte aşağıda aktarılan Deleuze yorumu bu konuda bizlere katkı sunabilir:

"Deleuze bir olumlamadan yola çıkar. Kâhinin, oluşta olanın, sanatçının veya sanatçı filozofun larva formunda bir öznenen, "algılanamaz bir oluş"tan, bir gölgeden öte olmadığını söyler – "Yalnızca bir gölge olduğuna göre, başına gelenleri veya tahayyül ettiklerini nasıl anlatabilecektir?" Ama hemen ardından, ancak böyle olağanüstü bir yokoluşun devler, görünebilir tekillikler yaratabileceğini tespit eder: "her öyküleme devler üretir."<sup>35</sup>

Deleuze esasen yazıyı oluştan ayırmaz. Yazarken kadın-oluş, hayvan-oluş ya da bir zenci-oluş vb. halinde olduğunu belirtir. Sonunda, algılanamaz-olanın sınırlarına dek taşınıp tanınmaz olunur. Tanınmaz olmak bir anlamıyla yazarın kendi sınıfına, kendi cinsiyetine, kendi çoğunluğuna hıyanet etmesidir. Ne ise o olduğunu reddetmesidir. Deleuze ve Guattari'nin *Bin Yayla*'nın girişinde yazdıkları gibi:

"Anti-Oedipus'u iki kişi yazdık. Her birimiz birden çok olduğumuz için, çoktan bu bir sürü insan yapıyordu. Burada bize yakınlardan her şeyi, en uzakta olduğu gibi en yakında olanı kullandık. Tanınmaz olmak için kurnazca takma adlar tahsis ettik. Peki, isimlerimizi niye koruduk? Alışkanlıktan, tamamıyla alışkanlıktan. Kendimizi sırasıyla tanınmaz yapmak için. Bizzat kendimizi değil, ancak bizi harekete geçiren, duyumsatan ve düşündürdüren şeyi algılanamaz kılmak için."<sup>36</sup>

Burada yazarın kaybolma, tanınmayan-oluş olma çabasında olduğu görülür. Yazar, kendi benliğini kaybederek, kendi yüzünü kaybederek yazarken başka bir şey olur. Foucault ve

<sup>33</sup> Böyle bir "oluş", çok genel hatlarıyla, Gilles Deleuze'ün bu iki yazara dair getirdiği yorumlar çerçevesinde ele alınıyor. Deleuze'ün bu yazarlar hakkındaki detaylı incelemeleri için ayrıca bkz. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Kafka Minör Bir Edebiyat İçin*, Çev: Işık Ergüden-Özgür Uçkan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008 ve Gilles Deleuze, *Kritik ve Klinik*, Çev: İnci Uysal, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2007.

<sup>34</sup> Herman Melville, *MobyDick*, Çev: Sabahattin Eyuboğlu, Mina Urgan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999, s. 223.

<sup>35</sup> Pierre Zaoui, "Yokoluş Neşesi veya Deleuze ve Foucault'un Tuhaf 'mêphunai'si", s. 147.

<sup>36</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, Çev: Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, s. 3.





Deleuze gibi yazarlar bunu hem yaşamlarında hem de metinlerinde gerçekleştirmeye çalışırken Beckett, Kafka ve Melville gibi yazarlar da metinlerindeki ana karakterlerinden hareketle bunu göstermeye çalışırlar. Bu yazarlar salt metin ve okur adına kendilerini öldürmezler; başka hayatlara/arzu deneyimlerine ve oluşlara yer açmak için kendilerini yok ederler. Hayatı ve kendilerini sürekli yeniden yaratarak bu yok edişi gerçekleştirirler.

## Sonuç Yerine

Bu metinde altını çizmeye çalıştığımız temel yaklaşım, Tanrısal-anlatıcı rolündeki yazarın gücünün kırılmasının sadece yazar ve metin mefhumuna dair edebi uzamda ortaya çıkan –örneğin, metinlerarasılık olgusuyla yazarın konumunun edilgen duruma sokulması vb.– görüşler ışığında değerlendirilemeyeceğine, ayrıca yazarın bu rolden sıyrılma arzusunun da göz önünde bulundurulması gerekliliğine dayanıyor. Başka bir deyişle, yazarın geri dönüşünün ya da yenilenmesinin yazarın ölümünün ilanını takip eden bir “oluş”, öncelikle de yazardan başka bir şey oluş arzusuyla gerçekleştiğini ifade etmeye çalıştık. Bu tarz bir arzu, tanınmaz-olan’a ya da algılanamaz-olan’a dek götürülür. Deleuze’ün Kritik ve Klinik kitabında söylediği gibi, “yazmak, yaşanmış malzemeye bir biçim, bir ifade biçimi dayatmak değildir elbette. Edebiyat... daha ziyade biçimsizden ya da tamamlanmamışlıktan yanadır. Yazmak, asla tamamlanmayan, her zaman meydana gelmekte olan ve her yaşanabilir ya da yaşanmış malzemeyi aşan bir oluş meselesidir.”<sup>37</sup> Yazarın yazardan başka bir şey olma arzusudur; karakterlerin yüzünü kaybetmesi, yazarın yok olması arzusudur. Yazarın geri dönüşüyle kastedilmek istenen şey, bu yok oluş arzusudur.

Bununla birlikte, yazarın yeni rolünün, yani yok oluş arzusunun eşlik ettiği rolün okuru ve metni geri plana atan bir konumda olmadığı, metnin ve okurun çok-anlamlılığını kendisine karşı değil kendisiyle birlikte kurabildiğini bir kez daha belirtmek gerekir. Bu roldeki yazarın metni pek çok farklı okumaya açılarak sürekli yeniden üretilebilir. Metnin çoğul anlamları okuyucunun aktif ve sürekli katılımıyla yeniden yaratılabilir. Ayrıca, yaşamın başka hayatlara açılan bir yönelimle dönüştürülebilmesinde, bizleri oluşturan kodlardan –söylem, kültür, yasa vb.– sıyrılarak kendi kodsuzluğumuzu yaratabilmemizde ve kendimizi devamlı yineleyebilmemizde bu yazar rolünün önemi vurgulanmalıdır. Son tahlilde, yeni bir yaşam imkânının, yeni bir varoluş biçiminin gerçekleştirilebilmesinde, kendi kişiselliğimizin tüm göstergelerinin yolundan saptırılıp dünyayı tanımamızın ve algılarımızın sınırlarının genişletilebilmesinde edebi uzamda kendini gösteren bu yeni yazar figürünün–yazarın yok olmaya devam ettiği bir figürün– etkisinin ne olabileceğinin derinlemesine düşünülmesine ihtiyaç vardır.

## Kaynakça

- BARTHES, Roland (1977), *Image-Music-Text*, Der: Stephen Heath, Çev: Stephen Heath, Fontana, London.
- BARTHES, Roland (2013), “Yazarın Ölümü”, *Dilin Çalışma Sesi*, Çev: Ayşe Ece – Necmettin Kamil Sevil –Elif Göktepe, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013.
- BECKETT, Samuel (2010), *Hiç İçin Metinler*, Çev: Uğur Ün, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BECKETT, Samuel (2011) *Üçleme*, Molloy, Malone Ölüyor, Adlandırılmayan, Çev: Uğur Ün, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BLANCHOT, Maurice (1993), *Yazınsal Uzam*, Çev: Sündüz Öztürk Kasar, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- CULLER, Jonathan, Barthes,(2008), Çev: Hakan Gür, Dost Yayınları, Ankara.
- DERRIDA, Jacques (2009), *Edebiyat Edimleri*, Otonom Yayınları, Çev: Mukadder Erkan-Ali Utku, İstanbul.

<sup>37</sup> Gilles Deleuze, Kritik ve Klinik, Çev: İnci Uysal, Norgunk Yayınları, 2007, İstanbul, s. 9.



DELEUZE, Gilles ve Félix GUATTARI (1987), *A Thousand Plateaus*, Çev: Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis.

DELEUZE, Gilles (2007), *Kritik ve Klinik*, Çev: İnci Uysal, Norgunk Yayınları, İstanbul.

ERKAN, Mukadder (2005), *Samuel Beckett: İfadenin Arayüzeyi/Arayüzeyin İfadesi*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya.

FOUCAULT, Michel (2000), *Özne ve İktidar*, Çev: Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FOUCAULT, Michel (2006), "Yazar Nedir?", *Sonsuza Giden Dil*, Çev: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

KRISTEVA, Julia (1980), *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, Çev: Thomas Gora, Alice Jardine and Leon S. Roudiez, Der: Leon S. Roudiez, Columbia University Press, New York.

KRISTEVA, Julia (1986), *The Kristeva Reader*, Çev: Leon S. Roudiez, Der: Toril Moi, Columbia University Press, New York.

MELVILLE, Herman (1999), *MobyDick*, Çev: Sabahattin Eyuboğlu, Mina Urgan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

PARLA, Jale (2005), *Don Kişot'tan Bugüne Roman, İletişim Yayınları*, İstanbul.

PEREZ, Rolando (2008), *An(arşi) ve Şizoanaliz*, Çev: Şervan Adar Aşar, Versus Yayınları, İstanbul.

RİFAT, Mehmet (2012), *Entelektüel Anlatıyı Mı Savunuyorum?*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

ZAOUİ, Pierre (2014), "Yokoluş Neşesi veya Deleuze ve Foucault'nun Tuhaf 'mêphunai'si", *Teorik Bakış*, Çev.:Sibel Yardımcı, sayı:3, İstanbul.





# Tatar Çölü ve Tabiiyet

Naci Emre BORAN<sup>1</sup>

## Özet

*Tatar Çölü*'nün anti-kahramanı Drogo'nun kendi seçimleriyle ömrünü bir sınır karakolunda asker olarak geçirmesine sebep olan tabiiyetin nasıl kurulduğu ve işlediği bu metnin temel sorusudur. Amaç, önde gelen tabiiyet teorilerinin tartışılması ve böylece açığa çıkan kavramlarla metnin kendisine sadık kalan bir bakış geliştirmektir. İlk bölümde yapısalcılık ve sonrası dönemin öne çıkan düşünürlerinden Althusser ve Foucault'nun tabiiyet teorileri yapısalcılık eleştirisi ile serimlenmektedir. Ardından bu teorilere eleştiriler getiren Butler'ın yaklaşımı sunulmaktadır. Butler, Althusser'in çağırma ve Foucault'nun söylemsel oluşumlarının dışarıda bıraktığı özneyi aşan arzuyu açıklamaya çalışan bir psişe kavramı geliştirmektedir. İkinci bölümde metne odaklanılarak, kalenin psişik tabiiyetinin ikircikli işleyişi göstergeler yoluyla çözümlenerek tartışılmaktadır. Bu bölümde ilk olarak metindeki disiplinci söyleme yönetmelik ve parola göstergeleri aracılığıyla bakılmaktadır. Ardından tabiiyetin görünümüleri olarak metnin öne çıkan iki olgusu alışkanlık ve beklentiye odaklanılmaktadır. Alışkanlık, kalenin maddi göstergelerinin örnekleri üzerinden incelenmektedir. Sonuç bölümünde Drogo'nun kapıldığı beklenti hastalığı aldatıcı çöl göstergeleriyle tartışılmakta, bu yolla psişik tabiiyetin işleyişi ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Althusser, Foucault, Butler, tabiiyet, özne, iktidar, yapısalcılık, psişe, göstergeler, *Tatar Çölü*

## *The Desert of the Tartats and Subordination*

### Abstract

This paper mainly aims to understand how the subordination that causes Drogo, the anti-hero of *The Desert of the Tartats*, spend his life as a soldier in a border fortress through his own choices and how this subordination works. The purpose is to discuss the foremost subordination theories and form a perspective with the concepts this discussion reveals which is loyal to the text. In the first chapter subordination theories of Althusser and Foucault who are the prominent philosophers of structuralism and the period following structuralism are exposed through structuralism critics. Then Butler's critical approach on these theories is presented. Butler develops a concept of psyche which tries to explain the desire that transcends the subject who is excluded by Althusser's interpellation and Foucault's discursive formations. In the second chapter the ambivalent mechanism of the psychic subordination of the fortress is analysed through signs and discussed focusing on the text. In this chapter firstly the disciplinary discourse of the text is reviewed with the help of regulation and watchword signs. The inhabitant expectation which are two prominent concepts of the text are focused on as the appearances of the subordination. Habit is analysed through the examples of the material signs of the fortress. In the conclusion the expectation disease of Drogo is discussed through decisive desert signs and thus the mechanism of the psychic subordination is tried to be revealed.

<sup>1</sup> Mimar Sinan Güzel Sanatlar Ü. Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans öğrencisi, naciemreboran@gmail.com



**Key Words:** Althusser, Foucault, Butler, subordination, subject, power, structuralism, psyche, signs, *The Desert of the Tartars*.

## Giriş

Bastiani Kalesi'nin Giovanni Drogo üzerinde kurduğu tabiiyetin göstergesi Tatar Çölü'dür. Çöl, anlamın görünüp kaybolduğu, kaybolurken lekelenildiği yokluktur: "Bu öyle bir labirent ki bunda ne tırmanılacak merdivenler, ne zorlanacak kapılar, ne insanı yorgunluktan bitkin düşürecek sonsuz koridorlar, ne de birden bire önüne çıkan duvarlar var"<sup>3</sup>. Tabiiyetin maddi gerçekliği Drogo'nun askerlik görevine çağrıldığı Kale'de yaşanır. Drogo, Kale'deki zamanın birbirini izleyen şimdiki anlardan oluştuğunun ve kendisinin o anlardan her birinde farklı bir insan olduğunun farkındadır.<sup>4</sup> Fakat bu farkındalık Drogo'nun Kale'nin tabiiyetinden kurtulması için yeterli değildir.

Bu metin, Butler'ın tabiiyet analizi önerisi<sup>5</sup> rehberliğinde, *Tatar Çölü*'nün anti-kahramanı Drogo'nun asker kimliğini edindiği iktidarın maddi işleyişini Althusser ve Foucault'nun yaklaşımlarının izinden giderek inceleyecektir. Ardından ideolojik çağırmanın başarısız olduğu, öznelişmenin sınırlarında söylemsel talebi aşan 'psişe'ye Butler'ın gözünden bakarak, psişik tabiiyetin görünümüne göstergelerle uzanmaya çalışacaktır.

Başarılabilirdiği ölçüde Drogo'nun arayışı Nietzscheci araştırmanın gerekçesiyle yönlendirilecektir: Doğa yasaları, adalet ya da hakikat arayarak nasıl yaşadığımız, bu tür yasa, adalet ya da hakikatin doğasından çok daha fazla öneme sahiptir. Kişinin hakikatin aranması sırasında ne yaptığına ilişkin etik ve politik sorular, hakikatin varoluşuna dair epistemolojik sorudan daha önemlidir.<sup>6</sup>

## Yapısalcı Marksist Althusser'in Tabiiyeti

*Marx*'ın *Kapital*'ini diğer eserlerinden bir epistemolojik kopuş olarak görerek çalışmalarında temel alan Althusser, "İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları" makalesinde tabiiyet ve özneye dair açılımların bulunduğu ideoloji ve çağırma kavramlarını ortaya koyar. Bu makale üzerinden Althusser'in ideoloji ve çağırma kavramlarını nasıl inşa ettiği ve oluşturduğu tabiiyet teorisi tartışılacaktır.

Marksist iktisadi yaklaşımın temelindeki "her toplumsal formasyonun egemen üretim tarzından kaynaklandığı" savından hareketle başladığı makalesinde Althusser, üretim biçiminin kendini yeniden üretmesinin koşullarına odaklanır. Emek-gücünün yeniden üretimi için ücret ve işbölümünün gerektirdiği teknik nitelikler yeterli değildir. Toplumsal iş bölümünü ayakta tutmaya yarayan vicdan, görgü, ahlak vb. kurallarının başka bir deyişle egemen sınıfın yerleştiği düzenin kurallarına tabiiyetin yeniden-üretilmesi gerekir. Üretim ilişkilerinin yeniden-üretimi devlet ve devletin ideolojik aygıtları yoluyla gerçekleştirilir.

Devlet, yönetici sınıfın "hukuk-üstü" iktidarıdır. Althusser, Marksist devlet teorisine devletin baskı aygıtından farklı konumlanan devletin ideolojik aygıtlarını ekler. Devletin baskı aygıtının (hükümet, ordu, polis, mahkemeler, hapishaneler) işleyişinde "zor kullanma" öne çıkarken,

<sup>2</sup> Dino Buzzati, *Tatar Çölü*, Çev: Hülya Tufan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

<sup>3</sup> Jorge Lois Borges, "İki Kral ve İki Labirent", *Alef*, Çev: Fatih Özgüven, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 126.

<sup>4</sup> Alberto Manguel, "Tatar Çölü", *Okumalar Okuması*, Çev: Sevin Okyay, YKY, İstanbul, 2013, s. 153

<sup>5</sup> Judith Butler, *İktidarın Psişik Yaşamı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.35 içinde: Eleştirel bir tabiiyet analizi, (1) Düzenleyici iktidarın öznelere devamlılık, görünürlük ve mekân taleplerini sömürüp üreterek onları maduniyet içinde tutma biçimlerini açıklamayı; (2) Süreğen, görünür ve yerleşmiş olarak üretilmiş durumdaki özneye, her şeye rağmen, asimile edilemez bir artığın, öznelişmenin sınırlarını gösteren bir melankolinin musallat olduğunun farkında olmayı; (3) Failliğin nasıl olup da kendisini doğuran toplumsal kiplere basbayağı karşı koyabileceğini ya da onları dönüştürebileceğini gösteren şeyin, yani öznenin yinelenebilirliğinin bir izahını içerir.

<sup>6</sup> Philip Goodchild, *Arzu Politikasına Giriş*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 43.



DİA'lar (Dini, Öğretimsel, Aile, Hukuki, Siyasal, Sendikal, Haberleşme, Kültürel) ideoloji kullanarak işler. Bununla birlikte Althusser, devletin baskı aygıtlarının da kendilerini yeniden-üretebilmek için ideolojiyi kullanarak çeşitli değerleri ve pratikleri ürettiklerini de vurgular. Örneğin şiddet tekeline elinde tutan devletin aygıtı ordu mensupları, baskı görevlileri olarak “emretmek ve tartışmaya yer bırakmadan itaat ettirmeyi bilmek ve siyasal yöneticilerin belagatinin demagogjisini kullanabilmeyi” ideoloji yoluyla edinirler.

Althusser, ideolojiyi “bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla aralarındaki hayali ilişkilerin bir tasarımı” olarak tanımlayarak Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki “katıksız yanılısama” değerlendirmesinden ayrılır. Her ideoloji, zorunlu olarak hayali çarpıtması içinde, var olan üretim ilişkilerini (ve onlardan türeyen öbür ilişkileri) değil, her şeyden önce bireylerin, üretim ilişkileri ve onlardan türeyen ilişkilerle olan hayali ilişkisini gösterir.<sup>7</sup> Bu hayali ilişki maddi pratiklere dayanan bir varoluşa sahiptir. Althusser'in ayırıcı katkısı her şeyden önce maddi temel ile ideal ya da ideolojik üst yapı arasındaki geleneksel Marksist ayrımın varsaydığı ontolojik ikiliği alt etmektir. Althusser bunu ideolojik olanın maddiliğini iddia ederek yapar: “Bir ideoloji her zaman hem bir aygıtta, hem de aygıtın pratiğinde ya da pratiklerinde var olur. Bu varoluş maddidir”. Öznenin oluşumu, bu oluşum ritüeller yoluyla gerçekleştiği ve bu ritüeller “öznenin fikirlerini” maddileştirdiği ölçüde maddidir.<sup>8</sup> Birey, tabi olduğu ideolojik aygıtın (okul, kilise, ordu) pratiklerine (öğretmene saygı, diz çöküp dua etme, emir-komuta zincirine uyma) katılarak özne olur ve ideolojiyi var eder. Özne kategorisi her ideolojinin kurucu kategorisiyse bu, her ideolojinin işlevinin somut bireyleri özne haline getirmek olmasındandır.<sup>9</sup>

İdeoloji bireyi çağırma ya da adlandırma yoluyla özneleştirir. Althusser, çağırmaı “Hey, siz oradaki!” şeklindeki polislin ya da bir başkasının seslenişi olarak hayal edilebilecek bir olayla örnekler. Birey bu çağırmaı dönüşüyle özne olmayı kabul etmiş olur. Althusser için başka şansı da yoktur. Çocuk doğmadan Babanın-Adı'nı alır ve kendisi için önceden tanımlanmış bir kimlikle doğar. Althusser her ideolojinin biçim olarak aynı şekilde işlediğini söyleyerek Hıristiyan ideolojisinin işleyişini örnekler. Burada Babanın-Adı, Tanrının-Adı haline gelir. Tanrı tarafından adıyla çağrılan –adlandırılan- Musa, bu yolla “Özne'nin tabiiyetinde olan özne olduğunu tanır”. Kanıtı da Tanrı'nın emirlerine uyması ve halkını uydurmasıdır. Böylece çağırma, öznenin kendini tanımasını da gerçekleştirmiş olur.

Althusser, özne kavramının belirsizliğini açıklamak için bir başkasının tabiiyeti altındaki özne ile kendi eyleminin faili olan özne tanımlarını<sup>10</sup> şu şekilde birleştirir: “Özne'nin emirlerine özgürce boyun eğsin, yani kendi tabiiyetinin eylem ve hareketlerini “tek başına tamamlasın” diye birey özgür özne olarak çağrılır. Tabiiyet altına alınmaları yoluyla ve tabiiyet altına alınmaları için vardır ancak özneler.” Böylece “kendilerine tanınan mevkileri dolduran birey-öznelerin vicdanlarında” yeniden-üretim garanti altına alınmış olur.

## Yapısalcılık ve Sonrası: Althusser'den Foucault'ya

Althusser'in ideoloji ve çağırma kavramsallaştırmalarının kritiği için yaklaşımın dayandığı yapısalcı bakışa eğilmek gerekir. Yapısalcı yaklaşımın içinden geçerek eleştirel bir kopuş gerçekleştiren Foucault'nun dikkat çektiği noktalar da bu kritik için önemli olup, sonrasında eğilinilecek olan tabiiyet yaklaşımına giriş niteliği taşıyacaktır.

Yapısalcılık, önceki hâkim görüşlerdeki (varoluşçuluk, görüngübilim, Hegelci tarihselcilik) ana eğilim olan insan kültürünü öznel deneyimleme olarak incelemek yerine, insana kültürel,

<sup>7</sup> Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev. Yusuf Alp-Mahmut Özışık, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 54.

<sup>8</sup> Judith Butler, *İktidarın Psikik Yaşamı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 117.

<sup>9</sup> L. Althusser, A.g.k., s. 60

<sup>10</sup> Fransızca ve İngilizcedeki sujet-subject terimi hem Türkçedeki özneyi hem de tabii olmayı imler.



yapısal özellikleri incelenecek bir “nesne” olarak bakmıştır. Yapısalcılığın ana niteliği, kültürel deneyimi meydana getirmiş üçlü bir yapıdır; bu yapıya göre, dışsal, nesnel bir gerçekliği gösteren ve içsel, öznel bir imgelemi belirten insani verilere ek olarak, sadece verili terimler arasındaki farklılaşmış ilişkilerden oluşan üçüncü bir simgesel boyut vardır.<sup>11</sup> Bu üçlü işleyiş aracılığıyla yapısalcılık, dilin ve dolayısıyla aklın işleyişinin temel ve evrensel yapısının düzenini ortaya çıkarmak suretiyle, tüm toplumsal-kültürel kurumların ve geleneklerin altında yatan değişmeyen şeyi keşfetmeye çalışır. Bu, bütün tarihsel dönem ve farklı toplumsal-kültürel oluşumların altında yatan tek bir işleyiş mantığı olduğunu düşünmek demektir. Burada bu işleyiş mantığı, aklın işleyiş mantığı olarak düşünülür.<sup>12</sup>

Althusser, teorik çalışmalarının Marksist kanadını *Kapital* üzerinden inşa ederken, yapısalcı kanadını Lacan’ın psikanalitik yaklaşımıyla kökleştirir. “Bilinçdışı dil gibi işler” sözünün sahibi olan yapısalcı Lacan’ın psikanalitik bakışının, iki kaynağı vardır. Bunlardan ilki yapısalcı-dilbilim, diğeri de en temelde yatan Freud’cu görüştür.<sup>13</sup> Lacan’da sembolik düzene dil ile adım atan birey, Althusser’de ideoloji içine doğar. Bu doğuş, Lacan’dan alarak kullandığı Babanın-Adı tarafından belirlenen simgesel düzene tabii olarak gerçekleşir. Bebeğin sevgi nesnesi olan anneden ayrılarak babayı keşfetmesi ve ona tabii olması Lacan’ın psiko-seksüel drama<sup>14</sup> içinde anlattığı yasakla kurulan öznenin oluşumunun tamamlandığı yerdir. Bu kurulum, Althusser için öznenin ideoloji içine doğmasının zorunluluğunu gösterir. Adlandırılan/çağrılan özneye adını veren Babanın-Adı, Özne’dir. Babanın-Adı’nın ilksel bir iktidara gönderen işleyişi, yapısalcı yaklaşımın temelinde bulunan gösterenler zincirine diğer bir deyişle bir gösterenin çağrışımsal olarak bir başkasının yerine geçmesine belirli bir yönün yerleştirildiği anlamına gelir. Althusser’in yaklaşımı, materyalist bir Marksist bilim uğraşı içindeyken, tarih-dışı olarak nitelendirdiği ideoloji tarafından yani kendi bilinçli kuramsal analiz düzlemini aşan sabit bir varoluş tarzı tarafından belirlenir.<sup>15</sup> Asıl önemli nokta, temeli oluşturan perspektifin, kuramsal ayrıntılara aşkın olduğu ve bu kuramsal ayrıntılar tarafından doğrudan etkilenmediğidir.<sup>16</sup>

İdeolojiyi “bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla aralarındaki hayali ilişkilerin bir tasarımı” olarak tanımlayan Althusser için simgesel düzene denk düşen hayali ilişkilerin tasarımını yapan DİA’lar içerisindeki Özne’lerdir. En büyük Özne de egemen sınıftır. Egemen sınıfın ideolojisinin çağrısına cevap vermemek mümkündür fakat bunu yapabilecek olanlar sınıf mücadelesi veren “kötü özneler” olabilir. Bu özneler de parti ya da sendikaya bağlı, burjuva karşıtı ideolojinin tabiiyetindedirler. Althusser’e göre, sınıfsal yapı uyarınca ancak birbirinden farklı iki çağırma olabileceği için sınıfsal olmayan farklara kuramı içinde yer kalmamakta, böyle farklar (cinselliğe ilişkin, kültürel vb) Althusser’in ideoloji yaklaşımı içinde yer bulamamaktadır<sup>17</sup>. Althusser için

“bir toplumsal formasyonda var olan ideolojiler ancak sınıflar, yani sınıf mücadelesi açısından anlaşılabilir”.

Althusser, SSCB’ye dair FKP içinden yaptığı eleştirilerde ideolojiyle bilimi ayırarak çıkış yolu bulmaya çalışır. “Her bilimsel söylem tanım gereği öznesiz bir söylemdir” diyen Althusser, öğretimsel DİA’nın kapitalizm öncesi kilisenin yerini alan egemen DİA olduğunu belirlese de bu

<sup>11</sup> P. Goodchild, A.g.k., s. 185.

<sup>12</sup> Emre Işık, *Beden ve Toplum Kuramı: Öznenin Sosyolojisinden Bedenin Sosyolojisine*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1998, s. 70.

<sup>13</sup> E. Işık, A.g.k., s. 72.

<sup>14</sup> Bu drama üç aşamadan oluşmaktadır. Pre-oedipal aşama: Hayali aşama: Bebeğin sevgi nesnesi olan annesi ile kendisi arasında herhangi bir ayırım yapmadığı aşamadır. Ne fark ne de eksiklik vardır. İkinci aşama Ayna Aşaması Teorisi’dir: Ayna önünde kendini bütünlüklü bir varlık olarak gören bebek, sembolik düzene dil ile adım atar. Özne dilin içinde kimlik kazanmak için, dilin içinde, nesne gibi kaybolur. Son aşama da oedipal aşamadır: Çocuk, babanın keşfiyle sembolik düzene doğar. Ama kız çocuğu sembolik düzenin içinde yer alamayacaktır.

<sup>15</sup> P. Goodchild, A.g.k., s. 236.

<sup>16</sup> P. Goodchild, A.g.k., s. 95.

<sup>17</sup> Mahmut Mutman, *Özne: Bir Başka Arşiv*, Toplum ve Bilim Dergisi, Sayı 73, İstanbul, 1997, s. 13.



DİA'nın bilimsellik söylemi ile ilişkisini kurmaz. Bu ilişki, özne konumları açan söylemlerin analizi üzerine çalışmalarıyla Foucault tarafından serimlenecektir.

Foucault, “Her türden tabii kılmanın türevsel fenomenler olduğunu, diğer ekonomik ve toplumsal süreçlerin sonuçları olarak ortaya çıktığının (üretim güçleri, sınıf mücadelesi ve öznellik biçimini belirleyen ideolojik yapılar)”, “tabii kılma mekanizmalarının sömürü ve tahakküm mekanizmalarıyla ilişkileri dışında incelenemeyeceğinin” söylenebileceğini ifade eder. Fakat hocası ve arkadaşı Althusser'den tabiiyete bakışındaki temel farkını şu noktada ortaya koyar: “Ne var ki bu mekanizmalar yalnızca daha temel mekanizmaların “son halini” oluşturmazlar, diğer biçimlerle karmaşık ve dolaylı ilişkilere girerler.”<sup>18</sup> “Şimdi çok sık tekrarlanan önerme, babanın, kocanın, patronun, yetişkinin bir devlet iktidarını temsil ettiği, bu iktidarın da bir sınıfın çıkarlarını temsil ettiğidir. Bu önerme, ne mekanizmaların karmaşıklığını ne özgüllüklerini ne de çeşitliliğini açıkladığı dayanakları, tamamlayıcılıkları ve kimi zaman da engellemeleri hesaba katar. Genel anlamda, bence iktidar ne (bireysel ya da kolektif) istençlerden yola çıkarak oluşur ne de çıkarlardan türer. İktidar, iktidarlardan, iktidarın çok sayıdaki sorun ve etkisinden yola çıkarak oluşur ve işlev görür. İncelenmesi gereken, bu karmaşık alandır. Bu, iktidarın bağımsız olduğu ve iktisadi sürecin ve üretim ilişkilerinin dışında deşifre edilebileceği anlamına gelmez.”<sup>19</sup>

## Foucault, Özne ve İktidar

Foucault'nun çalışmalarına bakıldığında özneleşme ve tabiiyet temel temalar olarak öne çıkar. Foucault, araştırmalarının amacını “insanların, bizim kültürümüzde, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmak”<sup>20</sup> olarak belirtmiştir. *Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu, Gözetleme ve Cezalandırma, Cinselliğin Tarihi* gibi kitaplarında akıl hastalığı, suça eğilimlilik ve cinsellik gibi çeşitli deneyim biçimlerini ve bu deneyimlere karşılık gelen kimlikleri, bu deneyim ve kimliklerin kurulmasını belirleyen tıp, psikiyatri, sosyoloji, kriminoloji gibi bilgi biçimleri ile psikanaliz, tıbbi veya cezai müşahede, tecrit gibi söylemsel ve söylemsel olmayan pratikleri ve bu pratiklerle karşılıklı belirlenim ilişkileri içinde olan hastane, akıl hastanesi ve hapisane gibi kurumları incelemiştir.<sup>21</sup>

Foucault'nun incelemelerinde özneye dair iki önemli iddia bulunmaktadır: Öznel deneyin *a priori* koşullarını oluşturan ya da sağlayan evrensel/aşkın bir özne olmadığını söyleyen negatif bir iddia ile öznenin tarihsel olarak kurulduğunu söyleyen pozitif bir iddia.<sup>22</sup> Böylece Foucault bir “insan doğası” fikrine bağlı antropolojik yaklaşımı reddetmiştir. Foucault için insan doğası kabulüne yaslanan çağdaş kendilik kültü olan şeyde mesele, insanın kendi hakikatini, onu karanlık kılabilen ya da yabancılaştırabilecek şeylerden ayırarak, psikolojik bir bilgi ya da psikiyatrik bir çalışma sayesinde deşifre ederek keşfetmesidir. Meydana gelen, kesinlikle klasik çağın kendilik kültürünün tersyüz edilmesidir. Foucault için bu, bir sanat eseri olarak kurulması ve yaratılması gereken kendilik fikrinin yerine Hıristiyanlık tarafından vazgeçilmesi gereken bir kendilik fikrinin geçirilmesiyle olur.<sup>23</sup> Öyle ki özgürleşme meselesine de baskı mekanizması tarafından gizlenmiş, yabancılaştırılmış ya da mahkûm edilmiş bir durumda bulunan bir insan doğası ya da temelinin var olduğu fikrine gönderme yapma tehlikesi taşıdığı ölçüde<sup>24</sup> temkinli yaklaşmıştır.

<sup>18</sup> Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Çev: Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 64.

<sup>19</sup> Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, Çev: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 111.

<sup>20</sup> M. Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 58.

<sup>21</sup> M. Foucault, *İktidarın Gözü*, Önsöz, Ferda Keskin, s. 12.

<sup>22</sup> Ferda Keskin, “Foucault'da Öznellik ve Özgürlük”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı 73, İstanbul, 1997, s. 31.

<sup>23</sup> M. Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 212.

<sup>24</sup> M. Foucault, A.g.k., s. 223.



Foucault, öznenin tarihsel olarak kurulmasında bilimsel olarak doğru kabul edilenlerin alanını tanımlayan epistemeyi inceler. Özellikle *Kelimeler ve Şeyler* kitabında Foucault, bilimsel söylemlerin içindeki iktidar mekanizmalarını belirlemeye çalışır. Yaşam üzerine, doğa tarihi üzerine, ekonomi politik üzerine bilimsel bir söylem sürdürülmek isteniyorsa, belli bir dönemde hangi kurala uymak zorunda kalınır?<sup>25</sup> Sorusuna cevap vermeye çalışarak Foucault, bilimsellik yaklaşımını da eleştirmiş olur. Foucault, Nietzsche'yi iyi bilen bir filozof olarak, nesnelere ve gerçek arasındaki ilişkiyi değil, ama gerçek niyetine oluşan söylemleri sorgulamaktadır: Aslında hakikat olmayan ama hakikat olduğu varsayılan söylemler.<sup>26</sup> Foucault için söylem bir tarihin parçasıdır ve tekil bir şeydir; tarihin hem sürekli hem de kesintilerden, sıçramalardan oluşmasına bağlıdır.<sup>27</sup> Burada özne söylemin üreticisi, bütünsel bir kategori değildir. Söylem, kendi kurallarına göre oluşurken bir özne konumları dizisi açar. Bireyler bu konumlara yerleşerek öznelenirler. Söylemler belirli niteliklere sahip bireylere söylemi kullanma gücü verir: Doktor, kimin hasta olduğuna dair hakikat söylemini kullanma gücüne sahiptir. Diğer önemli nokta da bu söyleme gücünü veren kurumlardır: Hastane, hapisane vb.

Foucault'nun ilk dönem çalışmalarında (*Deliliğin Tarihi, Kelimeler ve Şeyler, Bilginin Arkeolojisi*) bireylerin neden özne konumlarına yerleştiğine dair bir açıklamanın bulunmaması, söylemsel olmayan pratiklerin, yani söylem dışı alanın kendi içinde belli bir tutarlılığı olduğu, söylemden önce geldiği ve söylemsel pratikleri belirlediği<sup>28</sup> anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda bütünsel bir iktidar olgusunun ortaya çıkması Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nde aksini iddia etse de ilk dönem çalışmalarında yapısalcı yaklaşımın ağır bastığını düşündürmektedir. Burada ortaya çıkan tahakküme eşitlenen iktidar kavrayışının daha sonraki çalışmalarında değiştiğini Foucault şu sözlerle belirtmektedir: “[*Deliliğin Tarihi*’nde delilik olgusunu] analiz ederken, tamamen negatif bir iktidar kavrayışını pek güçlük çekmeden kullanabildim. Belli bir andan itibaren bu kavrayışın yetersiz olduğunu düşündüm; 1971-72 yıllarından itibaren, hapishaneler konusunda yaşayabildiğim somut bir deneyim sayesinde böyle düşünmeye başladım. Cezalandırma konusu, [iktidar anlayışının] hukuk terimleriyle değil, teknoloji terimleriyle, taktik ve strateji terimleriyle olması gerektiğine ikna etti beni.”<sup>29</sup> Foucault'nun kavramsallaştırdığı yeni iktidar biçimi, üretken, yaşamı desteklemeye, yaşamın sağladığı güçleri sınırlandırmaya değil, arttırmaya yönelik yani pozitifdir.<sup>30</sup> Foucault bu yeni iktidar biçimini biyo-iktidar olarak adlandırır.

Foucault için özne sözcüğünün iki anlamı vardır: denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına boyun eğmiş olan özne ve bilinç ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi telkin eder.<sup>31</sup>

Foucault'nun iktidar incelemesi özneye dair yaklaşımına paralel bir şekilde iktidarın değişmez bir doğaya, kendisini dışı vuracak olan bir kökene sahip olmadığı iddiası temelinde gelişir. Ne ve Niçin sorularını bir kenara bırakarak Nasıl sorusunu odaklanan bir iktidar analizi Foucault için gizli bir iktidar metafiziğini doğurmayacak eleştirel bir araştırma girişimidir.

İktidar ilişkileri toplumsal ağda derinlemesine kök salmıştır ve “toplum”un üstünde olan ve radikal olarak ortadan kalkacağını hayal edebileceğimiz ek bir yapı oluşturmaz.<sup>32</sup> Bir iktidar ilişkisi, vazgeçilmez önem taşıyan iki unsur temelinde eklenilebilir ancak: ötekinin (üzerinde iktidar uygulananın) sonuna kadar bir eylem öznesi olarak tanınması ve öyle kalması ile bir

<sup>25</sup> M. Foucault, *İktidarın Gözü*, s. 171.

<sup>26</sup> Ali Akay, *Tekil Düşünce, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2004*, s. 65.

<sup>27</sup> A. Akay, *A.g.k.*, s. 58.

<sup>28</sup> F. Keskin, *Foucault'da Öznellik ve Özgürlük*, s. 36.

<sup>29</sup> M. Foucault, *İktidarın Gözü*, s. 107.

<sup>30</sup> F. Keskin, *Foucault'da Öznellik ve Özgürlük*, s. 37.

<sup>31</sup> M. Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 63.

<sup>32</sup> M. Foucault, *A.g.k.*, s. 77.



iktidar ilişkisine karşı, bütün bir karşılıklar, tepkiler, sonuçlar ve muhtemel buluşlar alanının açılabilmesi.<sup>33</sup> Eğer iki kişiden biri tamamen ötekinin yönetiminde olur ve onun şeyi, üzerinde sınırsız ve sonsuz bir şiddet uygulayabileceği nesnesi haline gelirse, burada iktidar ilişkileri olmaz. Her toplumsal alanda iktidar ilişkilerine rastlanıyorsa, bunun nedeni her yerde özgürlüğün de olmasıdır.<sup>34</sup> İktidar ilişkileri değişken ve hareketli ilişkilerdir. Tahakkümden farkı da burada ortaya çıkar: Bir birey ya da bir toplumsal grup bir iktidar ilişkileri alanının önüne set çekmeyi ya da bu iktidar ilişkilerini etkisiz ve hareketsiz bir duruma sokmayı ve hareketin tersine dönebilmesini tamamen engellemeyi (gerek ekonomik, gerekse siyasi ya da askeri olabilecek araçlarla) başardığı zaman, tahakküm durumu diye adlandırabilecek bir durumla karşı karşıyayız demektir.<sup>35</sup>

## Butler ve Psikiş Tabiiyet

Tabiiyeti iktidarın madun bırakması ile birlikte özne olma sürecini de ifade eden bir kavram olarak gören Butler, *İktidarın Psikiş Yaşamı*'nda Althusser ve Foucault'nun tabiiyet teorilerine dair eleştirilerde bulunur. Bu eleştiriler söylemsel talebi aşan psişe kavramını öne çıkarır.

Butler, Althusser'in çağırma doktrinini açıklanmamış bir vicdan doktrinine dayandığını söyler. Vicdan, Althusser'de kimlik kazanmak için suçluluğu kabul etmeye yönelik bir hazır oluş içerir. Bu hazır oluşun beklediği çağrı, yasayla hafifletilecek dinsel bir ilk günaha dayanarak özneyi kurar. Yasaya, çağrıya dönmek kişinin kendisine karşı dönmesidir. Fakat burada bireye yasaya dair eleştiri alanı bırakılmamıştır. "Neden dönmeliyim?" sorusunu sorma şansı olmayan birey, çağırmanın hitap ederek var ettiği bireydir. Oysaki muhatabı olmayan bir hitap olamayacağı açıktır. Bir ideoloji/özne öncesi Althusser'in doktrininde bulunmamakta, öznelleşmenin dışına taşan herhangi bir şeye çağırma doktrini yer bırakmamaktadır.

Foucault'cu öznenin asla "bütün" olarak tabiiyet içinde kurulmadığını belirten Butler, özneyi iktidarı meydana getiren parçasıyla birlikte ele alan Foucault'nun ikircikliliği tespit etmekle birlikte öznenin nasıl boyun eğerek oluştuğuna dair mekanizmaları açıklayacak ayrıntılara girmediğini vurgular. Öznenin direnme olanağının "söylemin içinde ya da söyleme ait olandan" türeyip türeyemeyeceğini sorar. Foucault için direnme, iktidarın bir parçası olarak görünür. Bu bağlamda öznelleşmenin sınırlarında belli bir sorun ortaya çıkar. Butler, yasaklamamanın üretkenliğini kabul etmeyen Foucault'nun öznelleşmeyi aşan psişe kavramının yerine beden kavramını yerleştirmeye çalıştığını fakat bu konuda başarısız olduğunu iddia eder.

Butler için, "tabiiyette arzu edilen şey" kişinin "varlığını" devam ettirmesidir. Maduniyeti arzulanması, kişinin kendi olarak var olmaya devam edebilmesini sağlar. Bu, öteki tarafından tanınmaya muhtaç olmak değil, kendisini oluşturan iktidara bağımlılık anlamına gelir. "Varlığın" formüle edildiği, sürdürüldüğü ve geri çekildiği kavramlar iktidarın aktif ve üretken dilini oluşturur; böylece birinin kendi varlığı üzerinde ısrarı, başından beri asla tamamen kendisinin olmayan toplumsal kavramlara teslim olması anlamına gelir.<sup>36</sup> Bu bağımlılık özne tarafından hem kabul hem de inkâr edilir.

Ne iktidar tarafından tamamen belirlenen ne de onu tümüyle belirleyen bir öznenin bahsediyorsak bu öznenin çelişmezlik mantığını<sup>37</sup> aştığı anlamına gelir. Bu çelişki, daima belli bir amaca göre üretimde bulunmayan iktidarın ürününün kendi amaçlarını aşmasıyla anlam bulur. İktidarın statüsü öznenin failliğinin koşulu olmaktan, öznenin "kendi" failliği olmaya geçtiğinde (ve

<sup>33</sup> M. Foucault, A.g.k., s. 73.

<sup>34</sup> M. Foucault, A.g.k., s. 236.

<sup>35</sup> M. Foucault, A.g.k., s. 224.

<sup>36</sup> J. Butler, *İktidarın Psikiş Yaşamı*, s. 34.

<sup>37</sup> Bir önermenin aynı anda hem doğru, hem de yanlış olamayacağını belirten temel mantık ilkesi.





bu şekilde öznenin “kendi” iktidarının koşulu gibi görüldüğü bir iktidar görüntüsü oluştuğunda) kayda değer ve potansiyel olarak üretken bir tersine çevirme meydana gelir.<sup>38</sup>

Butler, bilinçdışını içeren ‘psişe’yi öznenen farklı bir şekilde tanımlar: Psişe, tutarlı bir kimlikle yaşamak ve tutarlı bir özne haline almak için Foucault’nun normalleştirici söylemler olarak kavramsallaştırdığı şeye direnen, söylemsel talebin hapsedici etkilerini aşan şeydir. Psişik tabiiyetin “toplumsal iktidarın ilişkilerini yansıtmak ya da temsil etmek” olmadığını söyleyen Butler, Freud ve Nietzsche’de izlerini sürdürdüğü içselleştirilmiş bir yasaklamanın sonucu olarak üretilen vicdan ve dönüşlülük kavramlarını öne çıkarır.

Freud’a göre yasaklama, yalnızca mahrum etmez, feragatin yapısı içinde koruduğu arzuyu tesis ederek yeniden üretir. Bir insanın arzusunun geri dönmesinden önce kendini “bilmesi” imkânsızdır. Vicdan, öznenin kendisi için bir nesne haline gelmesinin, kendi üzerine düşünmesinin ve kendisini düşünümsele ve dönüşlü olarak kurmasının bir aracıdır. Dönüşlülük, arzunun özdeşleşim döngüsünde düzenli olarak başkalaşmasının aracı haline gelir. Dönüşlülük ile sonuçlanan arzunun kendine geri dönmesi süreci, bununla birlikte bir başka arzu düzeni üretir: Tam da bu döngüye, bu dönüşlülüğe ve nihayetinde tabiiyete duyulan arzu.<sup>39</sup> Kişinin üzerinde uygulanan iktidar onun doğuşunu canlandıran iktidardır ve bu ikirciklilikten kaçış yok gibidir.<sup>40</sup>

## Disiplinci Söylemin Göstergesi: Yönetmeliğin Parolası

Bastiani Kalesi’nde yaşam yönetmeliğe göre düzenlenir. Bu düzenleme askerlerin üniforma ve pelerinlerinin nasıl olması gerektiğinden<sup>41</sup> ast-üst ilişkilerine kadar uzanır. Düzenleyici söylemin kılavuzu olan yönetmeliğin parolaya dair hükümleri en önemlileridir. Nöbet değişimlerinin ve kaleye girişlerin anahtarı olan parola, ülkenin sınırını tutan kalenin kendi sınırlarını belirleyerek varoluşunu imlemiş olur.

Kaledeki diğer tüm göstergeler gibi parola da her zaman aynı şekilde çalışmaz: Düzenleyici söylemin talebi askerler tarafından her zaman aynı şekilde karşılanmaz. Drogo göreve başlarken Albay’dan kuzeye, Tatar Çölü’nün olduğu yöne doğru bakabilmek için izin ister. Albay’ın cevabı “Benden tam da izin vermeyeceğim tek şeyi istediniz. Yalnızca görev başındaki askerler nöbet yollarına ve sınır karakollarına gidebilirler, parolayı bilmek gerekir.”<sup>42</sup> şeklinde olmasına karşın Drogo’nun yönetmeliğe rağmen bu isteğini yerine getirmesi oldukça kolay olur.

“Gerçekte nöbetçi subay ve astsubaylar, birbirlerinin burcundaki nöbet yollarından formalitelere gerek duymaksızın geçerlerdi, askerler onları tanır, parola sorulması gülünç kaçırdı. Askerler yalnızca Tronk’a karşı yönetmeliğe harfiyen uyarlardı.”<sup>43</sup> Yönetmelik uzmanı Başçavuş Tronk, düzenleyici söyleme tümüyle tabi görünen bir karakterdir. Drogo, kendisiyle aynı manzaraya bakan Tronk’un, doğanın güzelliklerini değil “ulaşım yollarını” incelediğini söyler. Öyle ki Drogo için Tronk’un tabiiyeti katlanılmazdır:

“Tronk titizlikle yönetmeliğin maddelerini inceliyor, matematiksel bir disiplinle, gayet titiz biçimde üstlendiği sorumluluklarının gururunu taşıyor ve bunun kendisi için yeterli olduğunu düşünüyordu. Hâlbuki birisi ona “Yaşadığın sürece bu hep böyle olacak, sonunda kadar hep aynı şey,” demiş olsaydı o da kendine gelirdi.”<sup>44</sup>

<sup>38</sup> J. Butler, İktidarın Psişik Yaşamı, s. 19.

<sup>39</sup> J. Butler, A.g.k., s. 29.

<sup>40</sup> J. Butler, A.g.k., s. 184.

<sup>41</sup> (Drogo, terzinin yanına peleriniyle iner).. “Açık yakalar moda olabilir,” dedi terzi ustası, “ama biz askerler, modayla ilgilenmek durumunda değiliz. Bizim için moda yönetmeliktir.” Bkz. Dino Buzzati, Tatar Çölü, s. 53.

<sup>42</sup> D. Buzzati, A.g.k., s. 29.

<sup>43</sup> D. Buzzati, A.g.k., s. 40.

<sup>44</sup> D. Buzzati, A.g.k., s. 57.



Tronk'un kendisine yönelmiş bakışlarını "İyi nişan al" sesine çeviren nöbetçi, kaleye yeni geldiği için parolayı ve önemini bilmeyen bir askeri vurur. Tronk'un nöbetçileri ayakta tutan parola çifti Grotta–Gregorio<sup>45</sup> işler: Yanılsamanın hüküm sürdüğü mağara Bastiani Kalesi, tetikte nöbetçiler tarafından kendilerine karşı korunur.

Tronk'un tabiiyetini eleştiren Drogo için de parola, söylemin açtığı konumdan aldığı payı kendisine hatırlatmanın bir yolu olacaktır: Kendisini görmesine rağmen ıslık çalmaya devam ettiğini sandığı nöbetçiyi parola ile sorgular. "Mucize"yi sorar, "Sefalet"le cevap alır: Kale, mucize bekleyenlere sefil bir yaşam vaat etmektedir.

## Kalenin Maddi Göstergeleri ve Alışkanlık

Kalenin fiziki yapısı; duvarları, surları, mazgalları, tabyalarda kıvrılan askerler ile çeşitli yerlerinden görülebilen manzaralar Drogo'da hayranlık uyandırır. Kale, "Geometrik yasalarınınkin-den başka çekiciliği olmayan" "etkileyici bir dünya"dır. Bakış (*gaze*), bir kapılmanın göstergesi gibi çalışırken, diğer taraftan göstergelerin yayılma yoludur:

"Hipnotize olmuş bir biçimde kaleye bakıyor, içini açıklaması olanaksız bir heyecan dolduruyordu."<sup>46</sup> "(Kuzeye) Donmuş bir şekilde bakan Drogo'nun yüzü belli belirsiz soldu."<sup>47</sup> "Kıpırtısız, sabit bir biçimde karşısındaki kayaların oluşturduğu engellere, kuzeyin ulaşılmaz uzaklığına bakıyordu."<sup>48</sup> "Drogo, sürekli şöminenin ızgaralarına bakıyordu, tıpkı kalede gördüğü ızgaralara benziyorlardı"<sup>49</sup>

Drogo, ilk gün binbaşının<sup>50</sup> ve dördüncün ayın sonunda doktorun yanında avluya ve kalenin manzarasına bakarak gitmekten vazgeçer, kararını kaynağını bilmediği bir şeyin etkisiyle<sup>51</sup> değiştirir. İki görüşmede de manzara Drogo'nun diyalogu bırakıp kapılmasına sebep olur: "(şehir hayalinin aksine) Burada ise, tersine kalenin tepesinden uçup giden ve mucizevî alametler taşıyan bulutlarıyla koca bir dağ akşamı başlıyordu."<sup>52</sup> Kararını değiştiren Drogo gururlu, heyecan doludur. Hissettiği bu gurur bir yazgının beklentisinden daha çok kahramanca bir tavrın –ki bu tür bir kahramanlık geleceğin değil, bu günündür- gururudur.

Ses, göstergelerin diğer yayılma yoludur. Dört ayın sonunda gitmekten vazgeçtiği manzaraya eşlik eden "olağanüstü güzellikte" boru sesleri kaleye bağlandığı anları imlemektedir. Kaleye girişinde ve kuzey manzarasını ilk görüşünde de bu ses duyulur. Dört yılın ardından gittiği şehirde beklediği gibi bitmeyen balo akşamında "kulağı boş yere bir boru sesi" duymayı umut eder. Öyle ki göstergelerin aksadığı sıcak bir bahar gününde Ortiz'le vedalaşmalarında boru sesi sahip oldukları ortak bir anlamı gösterir gibidir: "'Duydun mu" dedi yaşlı subay. "Boru sesi". "Hayır, hiçbir şey duymadım" dedi Drogo, arkadaşının hoşuna gider düşüncesiyle yalan söylüyordu."<sup>53</sup>

Kalenin varlığını bütünleyen bir başka ses göstergesi her akşam duyulan "Haz'rol!" çağrısıdır. Bu çağrı kaleden vadideki tabyalara doğru, yani kalenin hâkimiyet alanının tüm sınırı boyunca devam eden bir döngü oluşturur. Drogo, bu çağrıyı ilk duyduğunda uyumaması, hazır olması gerektiğini fark eder. Yönetmeliğin değişip, asker sayısının azaltılmasıyla bu döngü kalenin bütünlüğünü korumakta başarısız olur, Drogo'nun imgelemini kalenin dışına çıkarır: "çağrı tam turunu çok daha çabuk tamamlamalıydı, ama böyle olacağına tam bir sessizlik hüküm

<sup>45</sup> İtalyanca Grotta mağara; Gregorio (watchful) tetikte anlamlarına gelmektedir.

<sup>46</sup> D. Buzzati, A.g.k., s. 21.

<sup>47</sup> D. Buzzati, A.g.k., s. 30.

<sup>48</sup> D. Buzzati, A.g.k., s. 74.

<sup>49</sup> D. Buzzati, A.g.k., s. 158.

<sup>50</sup> "Binbaşı...bir an sustu. İşte Drogo o anda, başını hafifçe sola çevirince gözü iç avluya açılan pencereye takıldı...Drogo'yu ilk kez belirgin olarak davet eden bir şeyler vardı. Ya geri kalanı nasıldı acaba?" Bkz. D. Buzzati, A.g.k., s. 25.

<sup>51</sup> "...Yani gitmek istemiyor musunuz? Ne oldu ki size?" "Bilmiyorum... Ama artık gidemem" Bkz. D. Buzzati, s. 70.

<sup>52</sup> D. Buzzati, A.g.k., s. 70.

<sup>53</sup> D. Buzzati, A.g.k., s. 206.



sürüyordu. İşte o anda uzak ve iştah açıcı bir yaşama ilişkin hayaller Drogo'nun aklına takılıverdi, örneğin tatlı bir yaz gecesi..."<sup>54</sup>

Boru sesleri ve "Haz'rol!" çağrısı varlıklarıyla rutin düzenin alışkanlıklarını ayakta tutarken, Drogo'nun imgelemine kalenin dışına götüren, "Ya dört ay sonra bile gitmeme izin verilmezse?"li düşüncelere sokan su sarnıcının "Şıp!" sesi, zamanla fark edilmez oluşuyla alışkanlığı imler.

Drogo, dört ayın sonunda bir Ocak günü, ayrılmaktan vazgeçtiğinde, beklenti hastalığına kapılmamış, aldatici çöl göstergeleri henüz ortaya çıkmamıştır. Duvarlarına karşı "evcil bir aşkı" duyumsamaya başladığı Kale'de kalışında söylem düzeninin yarattığı alışkanlıklar en önemli payı taşımaktadır:

"Başlangıçta ona dayanılmaz bir angarya gibi görünen nöbetler yavaş yavaş bir alışkanlık haline almış, yönetmelikleri, söylemek istediğini ifade etmeyi, üstlerin küçük takıntılarını, tabyaların yer şekillerini, nöbetçilerin yerlerini, rüzgârdan iyi korunan kuytuları, boruların dilini öğrenmişti. Göreve hâkim olmaktan özel bir keyif alıyor, askerler ve astsubayların kendisine karşı duydukları giderek artan saygıdan hoşlanıyordu... Arkadaşları da bir alışkanlık haline gelmişti: Artık onları öylesine iyi tanıyordu ki, en incelikli imalarına bile dikkatsizce yakalanmıyor karşılık veriyordu."<sup>55</sup>

Drogo, kale hakkında açık seçik yargılara varamadıkça ya da bu yargular geçici söylem düzenine bağlı olduğu müddetçe alışkanlıklar güçlenmektedir.<sup>56</sup> Alışkanlıkların ve kalenin maddi göstergelerinin zamanı kıştır. Bahar geldiğinde bu göstergeler çalışmaz olur: "Her biri, içgüdüsel olarak, 'hep aynı suratlar, aynı söylem, aynı görev, aynı kâğıtlar' diye düşünür. Bu arada tatlı istekler tomurcuklanmaktadır, tam olarak ne istediklerini tanımlamak zordur ama kesin olan bir şey varsa o da, bu duvarları, bu erleri, bu boru seslerini istemedikleridir."<sup>57</sup>Kaledekilerin, "askeri konularla hiç mi hiç ilgisi olmayan düşüncelere kapılmaları" bahara rastlar. Drogo'nun etkileyici bulunduğu kışla duvarı bahar geldiğinde aynı şekilde görülmez. Kale uzun süren kış aylarında kendini var eder.

Drogo'nun kaledeki dostu Ortiz'le farklı zamanlarda birbirlerini tekrarladıkları iki cümle de doğanın zamanının göstergeler üzerindeki etkisini imlemektedir. "Gerçekten de çok sıcak" dediklerinde Drogo geride kalan aşkı Maria ile birlikte oldukları "bir piyanonun melankolik sesinin duyulduğu o salondaki uzak konuşmayı" anımsar. "Belki biraz daha soğuktu" dediklerindeyse kahramanca bir yazgıdan bahsetmektedirler.

Kalenin zamanının göstergesi kargalardır. "Kargalar uçup duruyor" ise kar yağacaktır. Bahar geldiğinde ise "kargalar artık kalenin düzlüğünde durup mutfaktan atılacak atıkları beklemiyor" canlı avların peşine çıkmışlar demektir. Kargalar sadece kalenin mevsimi kışın habercisi değildir, bir insan ömrünü aşan hayatlarıyla kalenin devamlılığını da göstermektedirler. İlk karşılaşmalarında Ortiz, kalede uzun süredir kalışına şaşırın Drogo'ya "Tam on sekiz" yıl diye cevap verirken "kargalar" geçer. Drogo, kaleden ayrılma niyetiyle içeri girer girmez doktor onu "kargalar yuva yapar, kırlangıçlar gider" sözleriyle karşılar.

Drogo, kaleye ilk gelişinde Ortiz'e "kale hiçbir zaman hiçbir işe yaramamış öyle mi?" diye sorar ve "hiç" cevabını alır. Fakat kalenin varlığı başka bir şey söyler gibidir. Kalenin maddi göstergeleri ne için olduğu belli olmayan feragati kimi askerler için alışkanlıklarla kimileri için kahramanlık hayalleriyle ayakta tutar. Kalenin yaydığı göstergelerin sırrına sahip olduğunu zannederler. Maddi nesnelere yüzeyleri metafizik bir düşünceyi<sup>58</sup> üretir hale gelir. Kendisini aşan

<sup>54</sup> D. Buzzati, A.g.k., 108.

<sup>55</sup> D. Buzzati, A.g.k., s. 72.

<sup>56</sup> "...nasıl olup da kale hakkında bir yargıya varabildiniz ki?" Bkz. D. Buzzati, A.g.k., s. 25.

<sup>57</sup> D. Buzzati, A.g.k., s. 146.

<sup>58</sup> "...gizli bir güç, kente dönmesine karşı çıkıyor hatta belki bu güç, hiç farkına varmaksızın, kendi ruhundan fırlanıyordu", Bkz.

D. Buzzati, A.g.k., s. 37.



göstergelerden ve anlamlardan kaleyi yararlandıkları ve özgürlüklerini yitirirler.<sup>59</sup> Borazan çalan askerler “kahraman bakışlarıyla” kesinlikle düşmanı bekler görünürler. Hazr’ol komutu, “tetikte olmayı gerektirecek” bir gerçeği gösterir gibidir fakat bu, beklenecek şeyi bilmeye ihtiyaç duymayabilir.

Kalede kalmaya karar veren Drogo’nun pelerininin etekleri görkemli bir şekilde sallanarak bir bayrak gibi savrulur. Pelerin, biçimsel kahramanlığın göstergesidir. Kalede kalma kararından dolayı kendisini gururlu, peleriniyle “hamasi bir güzellik” içinde düşünen Drogo’nun özgüveni biçimsel kahramanlığının içinde gizlenir<sup>60</sup>: İş buyuran, söylem düzeninin kendisine verdiği gücü elinde tutan, emniyette olan ve emniyeti sağlayandır. Özgüven<sup>61</sup> ancak iktidardan pay alarak inşa edilir. Drogo, ilk kez bir düşmana yorulabilecek atı çölde gördüğünde korkacak ve boş araziye görmeyi yeğleyecektir.

### Sonuç Yerine: Beklenti Hastalığı ve Aldatıcı Çöl Göstergeleri

*Tatar Çölü*’nün yaydığı aldatıcı göstergeler “vasat bir yazgı”yı istemeyenler için düşmana karşı savunulacak kaleye anlam katar. Unutkanlığın yasaları bu söylemin tekrar ve tekrar kurulmasını sağlar. Askerlerin bazıları kalenin varlığını güçlendirir, diğerleri cahillikten onu inkâr eder.<sup>62</sup> Drogo’nun gelir gelmez ayrılmayı düşündüğü kale, ömrünü tükettiği yer olur. “Saçma” bulunduğu kahramanca bir yazgının beklentisi onu esir alır.

Drogo, kalede dört aydan fazla kalmayacağından emin olduğu bir zamanda yeni bir pelerin diktirmek için kalenin terzisine gider. Terzinin on beş yıldır kalede olmasına karşın kendisini “geçici” olarak tarif ettiğini ihtiyar kardeşinden öğrenir. İhtiyar, Drogo’ya yıllar önce Albay Filimore’un çölden gelecek savaşa dair bir beklenti hastalığı yarattığını, kapılmaması gerektiğini söyler. Ciddiye alınmadığını fark eden ihtiyar “bana inanın, siz de etki altında kalır sonuçta buraya demir atarsınız: Gözlerinize bakınca anlaşılıyor” diyerek Drogo’yu uyarır. Drogo, “onların basit sırlarını” anlar ve “gönül rahatlığıyla kendisinin bunun dışında olduğunu, hastalığın bulaşmadığı bir seyirci olduğunu” düşünür.

Kendisini bir “seyirci” olarak düşünen Drogo, hastalığın bakış yoluyla yayılan göstergelerle bulaştığının farkında değildir. İhtiyarın, Drogo’nun gözlerinde gördüğü bakış, konuşmaları sırasında Drogo’nun imgelemine gelen görüntüdeki bakışla aynıdır: “Bundan emindi: sonbaharın ve karanlığın iyice hüznülendirdiği bu anda, kalenin komutanı, kuzeye, vadinin kara uçurumlarına doğru bakıyordu.”<sup>63</sup> Drogo, komutanın bakışını imgelemine getirirken, bu bakışın anlamını

sezinlemiştir. Fakat kendi kaderinin efendisi olduğuna dair bir yanılsama içindedir.<sup>64</sup> Zamanla görünüp kaybolan bir hastalıkla o da işaretlenecektir: “Hâlbuki yirmi iki ay uzundur, birçok şey olabilir: ...bir hastalığın, en uzun hastalıklardan biri dahi olsa, harekete geçmesi (ki bu arada, insan, kaygısız yaşamaya devam eder), yavaş yavaş bedeni kemirmesi, bir süre duraklayıp iyileşme umudu vermesi, sonra daha da derinleşerek yeniden ortaya çıkıp son umutları kemirmesi yeterlidir...”<sup>65</sup>

<sup>59</sup> Gilles Deleuze, Proust ve Göstergeler, Çev: Ayşe Meral, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 39.

<sup>60</sup> ~ Fa qahramân تاجره ایران mitolojisinde Şah Tahmasp’ın Kahtarasp tarafından tahtından mahrum edilen oğlu << OFakâr- framân iş buyuran → kâr, ferman

<sup>61</sup> <1000 [ETü] küven- böbürlenmek, mağrur olmak 1680 [TTü] güven- a.a. 1876 [TTü] güven- iftihar etmek, itimat etmek: <<ETüküven- <ETüküw/kü kudret, iktidar +An- → güç 19. yüzyıla dek ağırlıkla olumsuz anlamda kullanılmıştır. “Emin olmak, emniyet etmek” anlamında kullanımı 20. yüzyıla mahsustur. Karş. ETüküvez (gurur, mağrur).

<sup>62</sup> Sala, Dana, Desert as Revealer of Contradictory Truths in Dino Buzzati’s The Tartar Steppeand Kobo Abe’s The Woman in the Dunes, Scientific Journal of Humanistic Studies, Nov2010, Vol. 2, Issue 3.

<sup>63</sup> D. Buzzati, A.g.k., s. 56.

<sup>64</sup> D. Buzzati, A.g.k., s. 57.

<sup>65</sup> D. Buzzati, A.g.k., s. 78.



Kalenin anlamının görünüp kaybolduğu bu “beklenti hastalığı”nı ayakta tutan çölün<sup>66</sup> aldatıcı göstergeleridir. Aldatıcı göstergeler, ‘atlı askerlerin yolunu’ gözletir: Önce bir at görünür fakat bu at beyaz değil, karadır; kaleden bir askerin sanılmaktadır. İkinci gösterge askerler, savaşmaya değil sınır aramaya geldiği geç öğrenilen askerlerdir. Son olarak çölde geceleri görünen ışıklar, düşmanın yol yapımıdır. Fakat on beş yıl boyunca bir görünüp bir kaybolarak Drogo’nun yaşamını tüketecektir. Geldiklerindeyse Drogo, bir başka yolda olacaktır.

Aldatıcı göstergelerden at ve askerlerin çölde görünmesi Drogo’nun kalede geçirdiği dört yıl içinde yaşanır. Göstergeler, aldıkları canlarla anlam bulurlar: Yanlış atla kaleye dönmeye çalışan yeni asker, parolayı bilmediği için arkadaşı tarafından vurulur. Bu boşuna bir ölüm olarak görülür. Bir kış günü sınır aramak için görevlendirilen birlikte hastalıktan ölen Angustina, görev anında öldüğü için kahramanlaşır. Angustina’yı ölümünden önce rüyasında gören Drogo için bu ölüm, kahramanca bir yazgının beklentisine kapılmasında etkili olacaktır. Bu etki, Angustina’nın arkadaşları tarafından anlam verilemeyen bakışında, -hastalığın yayıldığı o bakışta- görülmektedir: “Angustina, şu kahrolası züppe, neden gülümsüyor şimdi? Bu derece hastayken neden koşa koşa gidip bavulunu hazırlamıyor, neden gitmeye yeltenmiyor? Neden böyle yapacağına, sabit bir şekilde ileriye, alacakaranlığa doğru bakıyor? Ne düşünüyor? Onu kalede hangi gizli kibir tutuyor acaba?”<sup>67</sup>

Drogo, dört yılın sonunda şehirden umduğunu bulamayarak döndüğünde kale, insanların terk edişleriyle anlamını yitirmeye başlar. Drogo’nun kalenin önündeki taştan beyaz çöl için büyüttüğü aşk, bu çorak arazinin garip güzelliği ile karışan duyguları ve hayalleri alışkanlıklarını beslese de göstergelerin aldatıcılıkları beklentinin saçmalığını ortaya koymaktadır. Kalenin ortak söylemi de bu yöndedir: “...eski umutların, savaş hayallerinin, kuzeydeki düşmana ilişkin beklentilerin artık sadece insanların yaşama bir anlam vermek üzere uydurulmuş gerekçeler olduğu kesin olarak kabul görüyordu.”<sup>68</sup>. Öyle ki taşınan umudun maddi göstergelerle ilişkisine dair bir farkındalık da tomurcuklanmıştır: “...tatarlar... bu lafı ilk kimin attığını Allah bilir... “belki mekânın da bunda belli bir katkısı olmuştur” dedi Drogo, o çöle baka baka... “Tabii, mekân da önemli... çöl, uzaktaki sisler, dağlar, bunu inkar edemeyiz... gerçekten mekân da etkili olmuştur”<sup>69</sup>

Ortak söylemin “kaleden bir an önce ayrılmak gerektiği” olduğu sırada bir askerin çölde fark ettiği ışık noktaları Drogo’nun belirtileri gizlenen beklenti hastalığını canlandıracak, bu çöl göstergesi kalede kalmasına sebep olacaktır. Işıklar, çölden kaleye düşmanın geleceği yolun yapım çalışmaları olarak yorumlanır. Bir ara kaybolan ışıkları tekrar bulduğunda Drogo’nun ruh hali hastalığın son evresinde olduğunu göstermektedir: “Yıllar boyunca Drogo, ruhunu dolduran olağanüstü neşeyi, herkesi haberdar etmek için avaz avaz bağırarak isteyişini, ama nazar değip sönmesinden korkarak kimseye bir şey söylememek için göstermiş olduğu gurur dolu çabayı hatırlayacaktı.”<sup>70</sup>

Başlangıçta “bir takım tuhaf umutlar yeniden kale duvarları arasında” harekete geçse de on beş yılın sonunda tamamlanan yolun genelkurmay için hiçbir saldırı amacı taşımadığı kesindir. On beş yıl boyunca kışlar kalenin alışkanlıklarının hüküm süreceği, baharlar da akşamlarında yol ışıklarının gözleneceği günlerle geçer. Düşmanın görüldüğü o beklenen gün geldiğindeyse Drogo’yu bu sefer fiziki bir hastalık ele geçirir. Bu hastalığın bahanesiyle tek üstü olan arkadaşı tarafından kaleden gönderilir.

<sup>66</sup> Desert: Çöl. Desert: Leave (ayrılmak, terk etmek). Deserter: Asker Kaçağı.

<sup>67</sup> D. Buzzati, A.g.k., s. 62.

<sup>68</sup> D. Buzzati, A.g.k., s. 162.

<sup>69</sup> D. Buzzati, A.g.k., s. 172.

<sup>70</sup> D. Buzzati, A.g.k., s. 192.



Drogo ömrünün sonunda kalenin dışında karşılaştığı ölüm anında kahramanlığın saçmalığını anlayacaktır: “Kalenin tepelerindeki kuşkulu bekleyiş, kuzeydeki boş ovanın incelenmesi, kariyer konusundaki kaygılar, bekleyişle geçen uzun yıllar küçücük basit bir şeye dönüşüverdi.”<sup>71</sup>

## Kaynakça

- AKAY, Ali (2004), Tekil Düşünce, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- ALTHUSSER, Louis (1991), İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, Çev: Yusuf Alp-Mahmut Özışık, İletişim Yayınları, İstanbul.
- BUTLER, Judith (2005), İktidarın Psikik Yaşamı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- DANA, Sala (2010), Desert as Revealer of Contradictory Truths in Dino Buzzati’s The Tartar Steppeand Kobo Abe’s The Woman in the Dunes, Scientific Journal of Humanistic Studies, Nov2010, Vol. 2, Issue 3.
- DELEUZE, Gilles (2004), Proust ve Göstergeler, Çev: Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2012), İktidarın Gözü, Çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2011) Özne ve İktidar, Çev: Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- GOODCHILD, Philip (2005), Arzu Politikasına Giriş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- İŞİK, Emre (2008), Beden ve Toplum Kuramı: Öznenin Sosyolojisinden Bedenin Sosyolojisine, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- KESKİN, Ferda (1997), “Foucault’da Öznellik ve Özgürlük”, Toplum ve Bilim Dergisi, Sayı 73, İstanbul.
- MUTMAN, Mahmut (1997), Özne: Bir Başka Arşiv, Toplum ve Bilim Dergisi, Sayı 73, İstanbul.

<sup>71</sup> D. Buzzati, A.g.k., s. 231.





# Ferit Edgü Öykücülüğü: Suskunluk ve Yazmak Arasında

Cihan ERDAL<sup>1</sup>

## Özet

Ferit Edgü toplumcu gerçekçiliğin sınırlarını sorgulayan ve eş anlı olarak Batı'da gelişen varoluşçu edebiyatı izleyerek "şimdi"yi yakalamaya uğraşan edebiyatın '50 kuşağının bir parçasıydı. Biçimde ve öзде yeniye arayan bu kuşağın içerisinde Ferit Edgü'yü farklı kılan unsurlar nelerdi? Edgü'nün minimalist yapısıyla umutsuzluk, sıkıntı, var olmak ya da hiçlik gibi meseleler üzerine yoğunlaşan anlatıları, yazmak eylemi, yaşamayı ve yazmayı denemek, susmak ya da anlatmak arasında gidip gelen edebi ve varoluşsal sorularını okurla paylaşır. Bu makalede Ferit Edgü'nün '50 kuşağı içerisindeki özgün konumuna, Beckett'ten, Deleuze'den, Joyce'dan, Kafka'dan söz açarak dile ve yazmak eylemine, insanın derin umutsuzluğuna dair sorularına yanıt arayan metinlerinden yola çıkılarak bakılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ferit Edgü, 1950 Kuşağı, Türkçe Öykü, varoluşçuluk, yazmak.

## Storytelling of Ferit Edgü: In Between the Silence and the Narration

### Abstract

Questioning the limits of social realism while following the existentialist literature growing in the West and aiming to seize the moment, the "now", Ferit Edgü was part of the '50 generation. What were some of the factors that distinguished Ferit Edgü from others in this generation that were looking for the new in the essence and the format? With Edgü's minimalist form, in his narration focusing on the subjects of hopelessness, discomfort, existence or non-being Edgü shares the literal and existential issues that wobble between the act of writing, trying to live and write and be quiet or narrate. In this article, Ferit Edgü's unique position in the '50 generation and language and act of writing from Beckett, Deleuze, Joyce to Kafka will be looked upon through the texts that have been looking for responses to the deep hopelessness of individual.

**Key Words:** Ferit Edgü, Generation of 1950 in Turkish Literature, Turkish Story, existentialism, narration.

### 1950 Kuşağı ve Ferit Edgü

1950'li yıllar hem öykü alanında hem de şiirde geleneksel olandan kopuşun başlangıcı, "yeni"nin peşine düşüldüğü ve "İkinci Yeni"ye doğru giden sürecin ilk adımlarının atıldığı bir dönemdir. Toplumcu gerçekçilik akımının eleştirildiği, edebiyatta yeni olana dair tartışmaların merkezinde yer aldığı bir kuşak 50'li yıllarda toplumcu gerçekçiliğin sınırlarını araştırma-ya yönelmiş ve bu yönelimle birlikte Batı'daki gelişmeleri de izleyerek "şimdi"yi yakalamaya

<sup>1</sup> Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi, cihanerdall@gmail.com



çalıştıkları yapıtlarında birtakım öz ve biçim yenilikleri denemişlerdir. 1950'li yılların ortalarına doğru şiirde ve öyküde etkileşimli bir şekilde yenilik arayışına girişilmiş ve belirli bir akış kazanarak yerleşik hale gelen edebiyat anlayışının yanı başında, büyük ölçüde farklılaşmış olan ihtiyaçları tatmine yönelen, dilde ve yapıda yenilenmeyi hedefleyen bir edebiyat anlayışı filizlenmiştir.<sup>2</sup>

1950 kuşağının yenilikçi sayılan öyküleri özellikle 50'li yılların sonlarına doğru varoluşçuluk akımından ve gerçeküstücülükten önemli ölçüde etkilenirler. Örneğin A dergisi Mayıs 1959 tarihinde "Varoluşçuluk Özel Sayısı"nı yayımlamış ve dergide Heidegger, Kierkegaard, Nietzsche, Rilke ve Sartre'dan çevrilmiş yazılara yer verilmiştir. Varoluşçuluk akımının etkisiyle 50 kuşağının öykü ve şiirlerinde bunalıtı, sıkıntı, karamsarlık, umutsuzluk, yalnızlık, cinsellik gibi izleklerin sıkça görülmeye başlanır. Aynı dönemde Beckett, Camus, Kafka, Sartre gibi yazarların metinlerinin Türkçeye çevrilmesi de bu etkiyi beslemiştir.

Ferit Edgü, 1950'li kuşağın 'Baylancılar' olarak anılan Demir Özlü, Orhan Duru, Yılmaz Gruda, Fikret Hakan ve Orhan Çubukçu gibi yazarlarının da yer aldığı bir grupla birlikte hareket eder. Özellikle varoluşçuluk akımı Edgü'nün ilk dönem öykülerinde belirgin olarak hissedilir.

Dönemin önemli tartışma konularından biri edebiyatta varoluşçu akımın da etkisiyle ortaya çıktığı söylenebilecek "karamsarlık" veya "umutsuzluk" temasının şiir ve öykülerde baskınlığı olduğu görülür. Örneğin Yeni Ufuklar dergisinde yayımlanan "Gününü Gün Etmeğe Yergi" başlıklı yazısında Kemal Bilbaşar, Ferit Edgü'nün "Genelleme" başlıklı yazısından yola çıkarak bu karamsarlığı eleştirir. Edgü bunalım edebiyatı yaparak gerçeklerden kaçtığı söylenerek Asım Bezirci tarafından da eleştirilir. Ahmet Oktay yine 1950 kuşağına yönelik olarak Fethi Naci'nin eleştirisini şöyle aktarır: "Fethi Naci genç yazarların toplumsal koşulların nedenlerini göremediklerini, bu yüzden 'evasion psychologie'ye (kaçış psikolojisine) sarıldıklarını söylüyor. Kolay bir yorumlamadır bu. Bugün bazı yazarlarımız cinsel sorunlara değiniyorsa bunun kaçışla, içe kapanmayla ilgisi yoktur. Olsa olsa insanı tanıma, gün ışığına çıkarma çabasıdır."<sup>3</sup> Ferit Edgü ise gerçeklerden kaçmadığını, tam tersine gerçeği ele geçirmeye çalıştığını söyler. Edgü'nün gerçeği yansıtmaya yönelik üslubu, kurduğu dil eskiden farklıdır ve hatta geleneksel olana başkaldırıyor içerir. Bu yanı sıra Edgü'nün 'bunalım edebiyatı'nın eski kuşak yazar ve şairlerce tepkiye maruz kalması olağandır.

Jale Özata Dirlikyapan 1950 kuşağının Türkçedeki öykücülüğün değil, aynı zamanda Türkçe romanın, şiirin ve eleştirinin modernleşme sürecini hızlandıran ve bugünkü birikime katkı sağlayan yazarların yetiştiği bir kuşak olduğunu söyler.<sup>4</sup> Bireyin iç dünyasını daha derinlikli bir şekilde ortaya koymak ve aynı zamanda dillerini bu derinliğe uygun esnekliğe kavuşturmak amacıyla, imgelere, bilinç akışına ve zaman-mekân soyutlamalarına yaslanmaya başlarlar. İnsani deneyimlerin simgesel, düşsel ve gerçeküstü öğelerle beslenerek anlatılması söz konusudur. Özellikle Edgü'nün öykülerinde -örneğin "Kaçkınlar"da- bireyin iç dünyasından dış dünyaya, gerçekten düşe geçişlerde yaşanan değişime paralel olarak anlatıcının ya da metnin dilinin de değişime uğradığını görürüz.

Bu noktada Sait Faik'in 1950 kuşağını etkileyen başlıca yazarlardan biri olduğunu söylemek gerekir. Kalıplaşmış, gelenekselleşmiş her türlü yazınsal anlayışa büyük bir tepkinin baş gösterdiği 1950'li yıllarda, kendilerinden önceki kuşağın yazarı olan Sait Faik gibi büyük bir öykücünün, 1954'te yayımlanan *Alemdağ'da Var Bir Yılan* kitabıyla kendi öykü çizgisinden sapması, öykülerinde fantastik, hatta kimi zaman gerçeküstü denebilecek öğeleri ön plana çıkarması,

<sup>2</sup> Jale Özata Dirlikyapan, *Kabuğunu Kıran Hikâye, Türk Öykücülüğünde 1950 Kuşağı*, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 38.

<sup>3</sup> Ahmet Oktay, "Yazınımız Üstüne Notlar II", *Dost* 30, Mart 1960, s. 22.

<sup>4</sup> J. Ö. Dirlikyapan, *Kabuğunu Kıran Hikâye*, s. 37.

Batı edebiyatındaki gelişmeleri de yakından izlemeye çalışan genç kuşak öykücülerini hayli etkilemiştir. Nitekim Ferit Edgü, kendi kuşağıyla Sait Faik arasındaki ilişki için şunları söyler: “Dostoyevski’nin, ‘Hepimiz Gogol’ün Palto’sundan geliyoruz’ dediği gibi, ben de, benim kuşağımın öykü yazarlarının büyük bir çoğunluğu da, Sait Faik’ten geliyoruz.”<sup>5</sup>

Ferit Edgü’nün şu söyledikleri 1950 kuşağı öykücülerini ne ölçüde etkilediğini göstermesi bakımından önemlidir: “Bugün ortalarda, üstünde konuşulan romanlara, öykülere bakın: Sonunda hepsinin tortusu, toplum romanlarının tek bir açıdan açıklanmaya girişilmesinden başka bir şey değildir. Peki insan, insan nerde kalıyor?”<sup>6</sup>

Ferit Edgü *Ders Notları* kitabında “Ben küçük bir ozanım/büyükler gibi taşlara kazımıyorum adımı. Gölge, şu anda ocakta yanan/ ve beni ısıtan şu çam dalına düşsün yeter.”<sup>7</sup> der. Bu cümle Edgü’nün dilini, yazarlığını özetleyen cümlelerden biridir. Mütevazı bir yazardır Edgü ve dilindeki yalınlık, sözcükleri mümkün olduğunca temkinli kullanışı ve tüm bunlara eşlik eden derinlik ile 50 kuşağının en öne çıkan isimlerinden biri olmuştur. Anlatılarının minimalist yapısı ve sıradan insanların gündelik yaşamlarına odaklanması Edgü’nün edebiyatını etkili kılan en önemli şeylerden biridir.

“Kendisi” başlıklı öyküsünde bir yazarın küçük bir odada sessizlik içerisinde gündelik bir takım eylemlerini, çaydanlığı ocağa koyuşunu, masanın üzerini karıştırmasını, pencereden dışarı seyredişini, aynada burun deliklerini inceleyişini küçük cümlelerle, sıradanlığın dile yansımış haliyle aktarıyor. İnsanın sıradan sıkıntısını anlatırken de, Hakkari’nin kasvetli iklimini, politik varoluşunu anlatırken de yalın ve belki de saydamlığa yaklaşan bir dil kullanıyor. Varoluşçuluğun etkisinin daha belirgin hissedildiği öykülerde dahi bu saydam dili görmek mümkündür.

## Edgü’de Yazmak Eylemi

Ferit Edgü edebiyatı, yazma eylemi üzerine sorular soran ve okurla birlikte bu soruları yanıtlamaya çalışan bir yazındır. Edgü ‘Devam’ başlıklı öyküsüne “Niçin konuşmaya başlıyorum? Niçin konuşmaya başlıyorum? – susmuşken? Bir kez olsun susmuşken. Her zaman için susmuşken. Bir kez daha ağzımı açmamaya karar- Niçin yeniden?” diye sorarak başlar. ‘Paslanmış’ dili niçin kullanmaya çalıştığını sorgular. “Üstelik dili, kendi içinde bir sorun olarak görenlerdensin öyle değil mi? diyor F.”<sup>8</sup>

“Hiçbir zaman susamayacak (mutlak) mıyım? Hiçbir zaman susmamı sürdüremeyecek miyim?” diye sorar. Edgü’yü konuşmaya, kımıldamaya ve yazmaya iten şey nedir? Yazar özellikle “Devam” adı altında bir araya gelen minimalist öykülerinde bu sorunun peşindedir. Anlatmaya nereden başlayacağını, nasıl başlayacağını sorarken bir yandan başladığının da farkındadır ve “öyleyse devam” der. Ama bunu da bir diğer soru takip eder. “Peki ya nasıl devam?”. “Yazmak- ilkin devam etmek sonra başlamak- böyle diyor Büyük James (William).”<sup>9</sup> “Başlamak, güç olan bu. Öyleyse başlamayı bırak, devam et. Nasıl? Başlamadan devam et. Sonra da başlarsın. Bu bir çözüm yolu mu? Tek çözüm yolu.”

Edgü için her şeyi anlatıp anlatmadığı, anlatacak şeyi kalıp kalmadığı kritik önemdedir. “Her şeyi anlatmadım mı? Hangisine ne eklemek? Hangisine yeniden başlamak?” sorusu, yazmanın anlamsızlığını ifade etmekten öte yazar için yaşamın, varoluşun değişmezliğinin sıkıntısıyla ortaya atılır. Bu boşluk içerisinde “ne anlattığını bilmeden”, “sözcüklerin gerisinde hiçbir şey aramadan” bunun üzerinde pek durmadan, kendi kendisiyle konuşarak ya da zaman zaman okura bir yönüyle dert yanan bir üslupla kalem oynatır.

<sup>5</sup> Ferit Edgü, “Ferit Edgü ile Düünden Bugüne”, Söyleşi yapan: Feridun Andaç, Adam Öykü 31, Kasım-Aralık 2000, s. 59-70.

<sup>6</sup> Ferit Edgü, “Umutsuzluğun Gücü”, Yeni Ufuklar 2, Nisan 1960, s. 70-74.

<sup>7</sup> Ferit Edgü, *Ders Notları*, Ada Yayınları, İstanbul, 1977, s. 41.

<sup>8</sup> Ferit Edgü, *Devam*, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 5.

<sup>9</sup> F. Edgü, A.g.k., s. 6.



“Belki bu konuşmanın, bu konuşma isteğinin kaynağının nerde olduğunu araştırmadan, bundan böyle sormadan, yalnızca konuşarak, konuşarak yalnızca, yalnızca bunun gerçekliğine inanarak, yalnızca susmanın imkânsızlığına inanarak, yalnızca bu gereksinmeye; özellikle sessizliği bozmadan, bozmaya çalışmadan, bozmamak için elinden geleni yaparak ve özellikle utanmadan ve yüreğin atışını artırmadan.”<sup>10</sup>

Konuşmak da, anlatmak da, yazmak da kesin bir bilinçle, bir hedef ya da amaç çerçevesinde değil, tam tersine bir umarsızlık hali olarak gerçekleşir gibidir. Bu durumun özellikle Edgü’nün toplumsal gerçekçiliğe eleştirel yaklaşımıyla ilintili olduğunu söylemek mümkün.

“Cevaplarım bile birer sorudur benim.”<sup>11</sup> der. Yine ‘Devam’da “Noktalama işaretlerinden (söylemem gerekli mi?) en çok soru işaretini severim.”<sup>12</sup> Sözlerini ekler. Edgü’nün küçük hacimli “Devam” isimli kitabında yer alan 10 minimalist öykünün hemen hepsinde harfler soru işaretlerine dönüşmüş gibidir. Edgü’nün sorular soran ve okuru bu sorgulama sürecine dahil eden üslubu yalnızca “Devam”da değil, “Ders Notları”nda ya da “Bir Gemi”de’ gibi öykülerinde de görülür. Yazmak, yazmaya nasıl başlanacağı ve nasıl devam edileceği başlı başına bir sorunsal olarak Ferit Edgü edebiyatının merkezinde yer alır. Buna zaman zaman “Devam”da olduğu gibi doğrudan sorular halinde, bazen de ‘Kaçkınlık’ ve “Bir Gemi”de’ öykülerinin satır aralarında anlatıcının ya da karakterlerinden dilinde rastlarız.

Yalnız neyi anlatmanın değil, nasıl anlatmanın da başlıca tasalarından biri olduğunu ifade eden Edgü, niçin yazdığını bilmeyi sorgulamadan nasıl yazdığına, nasıl yazmak istediğine odaklanır. Nerede, nasıl, niçin yazılmıştır öyküleri? “Ders Notları”nda belirttiği üzere, “Yazar nicedir verilebilecek bir cevabın olmadığını, yalnız soruların var olduğunu düşünüyor.”<sup>13</sup> Ama Edgü bu sorunun yanıtını okurun da kendisinin de bilememesinin yazmamak için bir gerekçe olamayacağına inanır.

Edgü Gilles Deleuze’ün “‘Bir başlanamayacak olanı tekrarlamak...’ sözüne göndermede bulunurken, başlanamamış olana bir kez daha başlamak için, bir kez daha denemek için kalemi ele almak gerektiğini söyler.<sup>14</sup> Deleuze’e yaptığı gönderme ve ardından söyledikleriyle, yazarak hakikate ulaşamayacağını ancak yine de denemek istediğini, yazmamanın ve susmanın imkânsız olduğunu anlatır. Edgü için yazma edimi bu yönüyle bir tür direnmek anlamı taşımaktadır;

“Yalnız yazarak devam edebilmek. Yazmak, bu soğuk cehennemde, direnmek demek.”<sup>15</sup>

“Denemek – yaşamayı ve yazmayı / yazmayı ve yaşamayı.”<sup>16</sup>

Anlattığını ve anlatamadıklarını bir kez daha anlatmayı denemek, başka sözcüklerle, izleri bir kez daha izlemek, belleği bir kez daha başka bir yönde çalıştırmak, Edgü’nün sıkça tekrarladığı, sorduğu sorulara verebildiği tek yanıttır.

Edgü kendini bulmak için de yazdığını belirtir. Yazarın, okurun kendisini bulmasına yardımcı olabileceğini ve aynı zamanda bunun yazarın kendini bulma süreci olduğunu “Ders Notları”nda söyler. “Elimden geldiğince, ulaşabildiğim insanlara başkalaşmış varlıklarının ötesine geçmeleri için olanaklar sunmak istiyorum.”<sup>17</sup>

“YA GEBER YA DA YAZ!” Birçok kez, istemeye istemeye yazı masamın başına otururken kendi kendime söylediğim bir cümledir bu.”<sup>18</sup>

<sup>10</sup> F. Edgü, A.g.k., s. 7.

<sup>11</sup> Ferit Edgü, Ders Notları, s. 12.

<sup>12</sup> F. Edgü, A.g.k., s. 15.

<sup>13</sup> F. Edgü, A.g.k., s. 43.

<sup>14</sup> F. Edgü, A.g.k., s. 126.

<sup>15</sup> F. Edgü, A.g.k., s. 127.

<sup>16</sup> F. Edgü, A.g.k., s. 64.

<sup>17</sup> F. Edgü, A.g.k., s. 56.

<sup>18</sup> F. Edgü, A.g.k., s. 63.

Ferit Edgü için ‘susmanın imkânsızlığı’ dediğim şey bu sözlerinden de açıkça anlaşılmaktadır. Yazmak ona zevk veren, haz duyduğu ya da sıkıntısını seyrelttiği bir araç değil tam tersine onsuz yapamadığı, susmaktan korktuğu için sığındığı bir alandır. Edgü’nün insanın varoluş sınırları, bunalım, yalnızlık gibi temalar etrafında ördüğü öykülerinde düşler önemli yer edinirler.

“Ama burda sözünü ettiğim düşsel, düşlerden kurulu, ‘hayaller dünyası’ demek değildir. İnsanlardan, dış dünyadan yola çıkıp yepyeni bir dünya yaratmaktır söz konusu olan.”<sup>19</sup> Düşler olmadan yazının da olmayacağına inanan bir yazar olarak Edgü düşsel olanın alanına sığınmanın gerçeklerden kaçış anlamına gelmeyeceğini şöyle vurgular: “Sanatçının amacı algıladığı dış dünyayı vermek de olsa düşsel’in alanına sığınmak zorundadır. Çünkü sanat, onun yaşadığı ortamda sığınabileceği bir ‘özel yurttur’. Bu, bir edimsizlik, bir kaçış değildir. Tam tersine dünyaya ve insanlara burdan açılır.”<sup>20</sup>

## Edgü’nün Karabasanları

Ferit Edgü’nün *Kaçkınlar* kitabının I. Kaçkın Öndeysel bölümü şu paragrafla başlar:

“... Bir hücreye tıktılar. Soluktu, sapsarıydı ışık. Tepeden geliyordu. Köşede yatan adamı gördüm. Sırtım kapıya dayalıydı. Bıraktıkları gibi. Dövecekler sanmıştım. Ama dövmediler. Ense köküm ağrıyor. Çok ağrıyor. Gene de rahatım. Oyuncakçının camını kırdım diye getirdiler beni buraya. Birisi de lokantanın duvarına işemiş. Herkesin içinde çıkarıp... Oh, oh... gülüyorlardı dışarda. Beni buraya getirene anlattı. Sarı bıyıklısı, Oh oh, iki deli yanyana, dedi..

Gülüştüler. İşte o. Yatan o olacak. İşemiş. Herkesin içinde. Herkesin. Bense...”<sup>21</sup>

Edgü’nün öykülerinde anlamsızlık, sıkıntı ve hiçlik fikri baskın olarak yer alır. Bunda o dönem yoğun olarak çevrilmeye başlanan varoluşçu yazarların metinlerinin büyük etkisi vardır. Neden hücreye tıklandığını kendisinin de bilmediği bir karakter, lokantanın duvarına işeyen bir adam ya da “Bir Gemide” olduğu gibi o gemide o anda niçin olduğu bilinmeyen, ne yöne gittiği belirsiz bir yolcu yaşamın, varoluşun anlamsızlığını tuhafılarıyla göstermeye çalışır. Edgü’de bilhassa Kafka’nın etkisinden söz etmek gerekir. Karakterler kendilerini bir takım tuhaf ve gizemli olayların içerisinde bulur, ne yapacağını bilmez ve basit sorular sorar. Örneğin, evini arayan bir öykü kişisi, “Yitik Bokpüsürleri Arama Odası” diye bir yere gelir ve oradaki bir görevliye oturduğu sokağın nerede olduğunu sorar. Ancak adam “Bu kentte böyle bir yer yok” der.

“Sanrı” öyküsünün kahramanı da “şu duvarın üzerindeki bu parçayı boyamaya” mahkûm bırakılmıştır. Ferit Edgü, Demir Özlü’den farklı olarak, içinde bulunduğu “anlamsız” dünya için sürekli sızlanmak yerine, Kafka’yı anımsatan bazı simgelerle ve olay anlatımlarıyla bun anlamsızlık vurgusunu daha etkileyici kılmaya çalışmıştır.<sup>22</sup>

Edgü’nün *Kaçkınlar* kitabının “Odada” başlıklı bölümünde de sandalyeler, masa, yataklarla dolu tıktık-tıktık bir odayı anlatıyor. Odada bulunan kocaman bir fareyle savaşıyor, sonunda ondan kaçışın olamayacağını anlayan bir karakter... Ferit Edgü’nün öykülerinde, varoluşa dair sıkıntının ve bunalımın evde bulunan kocaman farelerle, *Sanrı*’da olduğu gibi kişinin bedeninde birden ortaya çıkan bir yarayla ya da kentin üzerinde yükselen dayanılmaz kokularla belirginleştiğini görürüz.

*Kaçkınlar*’da yer alan “Odada” öyküsünde, anlatıcının sıkıntısını aktaran bir tür simge olarak fareler seçilmiştir. Dış dünya bir cehennem olarak algılayan karakterin içerideki, evdeki dünyasında da sıkıntı peşini fareler aracılığıyla bırakmaz.

<sup>19</sup> F. Edgü, A.g.k., s. 44.

<sup>20</sup> F. Edgü, A.g.k., s. 43.

<sup>21</sup> Ferit Edgü, *Kaçkınlar*, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 17.

<sup>22</sup> J.Ö. Dirlikyapan, *Kabuğunu Kıran Hikâye*, s. 114.



“Bu dünya cehennem, cehennem... Dışarda çevredekiler. Odanda, yalnız odanda... Gündüzleri çıkmayıp, başkalarına görünmekten kaçıp, bir sığınak gibi saklandığın, dağımlığı sevdiğin, kirini tozunu benimsediğin odanda bile... fareler, burda da bir başka kılıkta... Bir yer yok mu ki...”<sup>23</sup>

Onu rahatsız eden şeyin yalnızca bir fare olduğunu düşünür ve zehirlemek için odaya bir parça zehirli peynir bırakır. Fare ile olan savaşı eve bir kapan kurmaya karar vermesiyle devam eder. Kurduğu kapan ile fareyi öldürür. Artık farelerin huzursuzluğunu oluşturan tıkırtılarından kurtulmuşken bir gün bir düş kurar. Bu düşte fare gün geçtikçe büyüyerek bir kediye ve ardından bir kuzu, bir koyun ve bir domuza dönüşür. Ve bir gece evin içerisinde yeniden bir tıkırtı duyarak uyanır. Fare yine karşısındadır. “Anladım ki bunlardan kurtulmak hiçbir zaman mümkün değildir. Belki yeni bir ev yaptırınca...”<sup>24</sup> Anlatıcı artık savaştan çekilir ve yenilgiyi kabul eder. “Nasil olsa günün birinde yenileceğimi biliyordum.” der.<sup>25</sup>

“Dışarsı” öyküsünde karakterin eski sevgilisi Aysel’i yıllar sonra yeniden görünce söyledikleri, öykünün absürd ya da gerçeküstücü birtakım unsurlarla kurulduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir:

“Aysel’i karşı kaldırımda görünce gidip yanında durdum. Beni görünce şaşırды. Gülümsemeyle çalıştı. İçimde ona karşı bir istek uyanıdı. Ne yaptığımı sordu. Hiç, dedim. Eski günleri anısdım. Onunla. Bütün çıplaklığıyla. Onu özlemiş olduğumu gördüm. Biraz şaşkınlıkla. Onunla evlenseydim durumum değişir miydi? diye düşündüm. Bir iki varsayım kurdum. Örneğin, bir sevişmenin ardından, hemen değil, dokuz ay kadar sonra beni doğurabilir miydi? İçin için güldüm. Sonra dışa vurdum gülüşlerimi.”<sup>26</sup>

Yine “Dışarsı” kitabında karakter, bir lokantada kendisine güldüklerini düşündüğü kişilere “işte bak gül, bak gül işte, buna, buna...” diye bağırır ve orada herkesin ortasında lokantanın orta yerine işer. Karakolda polis neden lokantadan çekip gitmediğini sorunca bunun yenilgi anlamına geleceğini söyler, “tıpkı farelerde olduğu gibi”. Farelerle savaşımdan yine yenik olarak ayrılmıştır. Dış dünyadan soyutlanmış, eve, odaya, hücreye ya da bir gemide tıklmış kalan karakterlerin ‘içeride’ de varoluşun huzursuzluklarından sıyrılamayacağı anlaşılır. Ötekilerden kaçış mümkün değildir ve yenilgi kaçınılmazdır.

“Yaşayan” isimli öyküsünde ise gökdelenlerin yükselmeye başladığı bir kentte evi yıkılırken oraya girmeye çalışan Salih’in Kafka’nın soyundan geldiğini söyler. Anlatıcı yıkıcıların kendi evi için de geleceğini beklemektedir.

Kafka’nın etkisinin açık biçimde görüleceği Ferit Edgü öykülerinden bir diğeri ise “Leş”tir. Siyah bir teknede evine dönmek için hızla kürek çeken öykü karakteri, tekneye bir leşin takıldığını fark eder. Leşi küreklerle iter ama teknedeki sıyrılmamasını sağlayamaz. “Bir Gemide” olduğu gibi, o teknede niçin bulunduğunu, oraya nasıl geldiğini bilmemektedir. Ve leş giderek ağır bir koku salmaktadır. Adam ise bir an önce karaya varmak ve bu leşten kurtulmak istegindedir. Sabah bir kumsalda uyandıığında o leşin ayaklarına yapıştığını görür.

“Tüm gücüyle çekiyordu beni kendine. Yere yuvarlandım. O, ona konduramadığım bir güçle abanıyordu üstüme, boğarcasına kısırmış beni. Kurtulmak için çabaladıkça daha bir eziyordu. Ben’i eziyordu, eziyordu, yok ediyordu. Ben’i kurtulmaya çalıştıkça, Ben’i, Ben’i, Ben’i...”<sup>27</sup>

Edgü’nün öykülerinde anlatıcının ya da karakterin peşini bırakmayan belirsiz varlık ya da sesler sembolik unsurlar olarak kullanılır ve sıkıntıdan “dışarıda” ya da “içeride” kaçışın mümkün olamayacağını ifade eder.

<sup>23</sup> F. Edgü, Kaçkınlar, s. 24.

<sup>24</sup> F. Edgü, A.g.k., s. 30.

<sup>25</sup> F. Edgü, A.g.k., s. 30.

<sup>26</sup> F. Edgü, A.g.k., s. 34-35.

<sup>27</sup> Ferit Edgü, Leş, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 51.



## Susmak ve Anlatmak Arasında Mırıldanmak

Edgü'nün "Devam"da ve diğer birçok öykü ya da anlatısında yazmaya, sessizliğini bozmaya dair sorularını, bu sorular etrafında zihninde yürüttüğü hesaplaşmayı ve kağıt üzerine döktüğü yanıtları birbiriyle iç içe olmak üzere okurla paylaştığını görürüz. Bu yanıyla aşağıda yer alan "Devam"daki anlatıcının söylediklerinden de hareketle Edgü için yazma eyleminin 'sessizlikte mırıldanmak' olarak tanımlanabileceğini söyleyebiliriz.

"Ölümün önünde-  
Sessizlik var. Yalnız  
Sessizlik var, evet. Başka hiçbir...  
Peki sessizlikte?  
Sessizlikte mi? Mırıldanma olabilir".<sup>28</sup>

Susmanın imkânsızlığıyla konuşmak, anlatmak arasındaki gerilimle Edgü'nün yazınında sıkça karşılaşırız. Bir tür sayıklar gibi yazarken susmayı düşünmez. Susmanın imkânsız olduğunu pek çok kez tekrar eder. -"Olabilir mi/bile/yalnızca sözcükler mi/başka hiçbir şey yok mu/bile/düzensiz saçmalamalar/mı?)"<sup>29</sup>

Ferit Edgü'nün Kafka, Adorno, Beckett gibi yazarları okuması ve dile ve edebiyata dair sorduğu sorulara yanıtlar verirken onlardan esinlenmiş olması epey dikkat çekicidir. Örneğin Edgü 'Ders Notları'nda şöyle der:

"Beckett yapıtında bir çıkmazı (insanoğlunun çıkmazını) ortaya koyuyor. Önerilen hiçbir çözüm yolu, verilen hiçbir karşılık geçerli değildir bu tür sanatçı için. Nâzım tipi sanatçı inandırmak ister. Beckett, Kafka tipi sanatçı aramak. Biri karşılık getirir. Öbürü soru. (...) 'O'da bu iki eğilimi birleştirmeye çalıştım. (Çünkü bu iki sanatçı tipi bir arada yaşıyor bende.) Yıllarca umutsuzluk içinde yazdım. Yıllarca umutsuzluğu yazdım. Kimse'nin son noktasını koyduğumda 'İçinde, umutsuzluğu yıkmayan bir cümle olmadan, bir daha yazmam umutsuzluğu' dedim kendi kendime. Umutsuzluk da yazılabilir. Ancak neden hep aynı türküyü söylemek? Dün anlıyordum Beckett'i. Bugün gene anlıyorum. Anlamadığım, niçin yazmaya devam ettiği?"<sup>30</sup>

Beckett'in *Mutlu Günler*'de ya da *Murphy*'de anlamsız olarak kabul ettiği "varoluş" bir yandan hayatın hakikatini anlamamız ve görebilmemiz için düşünme çabasına girmemizi sağlar. Sanki Ferit Edgü de tuhaf, absürd öyküleriyle bunu yapmak istiyor gibidir. Beckett *Murphy*'de bedeninin ait olduğu fiziksel dünyada asla tam özgür olunamayacağını, gerçek özgürlüğün düşüncelerde yaşayabileceği fikrini ana izlek haline getirirken, Edgü'nün öykülerinde kendini dış dünyadan soyutlamaya çalışan, düşsel olanın alanına yönelen karakterler vardır. Beckett ile Edgü'yü karşılaştırmak ve ikisinin de birbirine benzer yazarlar olduğunu söylemek değil elbette amacım. Ancak özellikle "Ders Notları"nda Beckett'ten alıntılar yapan Edgü'nün dile ve yazmak eylemine dair sorularına yanıt ararken, öykülerini kurarken ne ölçüde ondan etkilendiğini anlamaya çalışmak önemlidir.

Bir keresinde Beckett, dostu James Joyce'un elindeki materyale sürekli olarak bir şeyler eklediğini belirtmiş ve şöyle demişti: "Halbuki ben kendi tarzımın yoksullaşmada, bilgi yoksunluğunda, alıp götürmede, eklemekten çok çıkarmakta yattığının farkına varmıştım." Beckett, memleketlisi Swift'le birlikte, eksilmekten alınan vahşi bir hazzı paylaşmaktadır.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> F. Edgü, *Devam*, s. 9.

<sup>29</sup> F. Edgü, *A.g.k.*, s. 35.

<sup>30</sup> F. Edgü, *Ders Notları*, s. 144-145.

<sup>31</sup> Terry Eagleton, "Siyasi Beckett mi?", <http://www.narteks.net/tyatro-kritikleri/eylul-1941-fasizm-kosullari-bir-sanatci-siyasi-beckett-mi-terry-eagleton.html>



“Çoğu kez bitmiş bir sanat yapıtından çok niçin o yapıtın taslağı çekiyor ilgimi? (...) Yoksa taslakta yetkinlik sevdası henüz ortaya çıkmadığı için mi?” diyen Edgü’nün, Beckett’in anlam aranmasına müsaade etmeyen perspektifsiz anlatısından, minör dilinden etkilendiğini söylemek mümkün müdür? Beckett suskuyu bir şiddet olarak anlamın karşısına yerleştirmek, anlamı anlamsızlaştırarak yok etmek ve böylece estetik iç mekânda ortaya çıkacak olası saf anlamı açığa çıkarmak, bunu bir potansiyel olarak yapıtta tutmak ister. Edgü’nün yazını ise bundan çok daha uzak ve farklı olarak, minimalizm ile suskunluk arasında dolaşan, her şeye rağmen umut barındıran, susmanın imkânsızlığının bilincinde olarak oluşturulan anlatılardır.

## Kaynakça

- ADORNO, Theodor (1985), *Estetik ve Politika, Çev ve Der: Ünsal Oskay, Eleştiri Yayınevi, İstanbul.*
- DİRLİKİYAPAN, Özata Jale (2010), *Kabuğunu Kıran Hikâye, Türk Öykücülüğünde 1950 Kuşağı, Metis Yayınları, İstanbul.*
- EDGÜ, Ferit (1958), “Mutlu Tedirginlik”, *Yeni Ufuklar* 70 (Mart 1958) : 333-36
- EDGÜ, Ferit (1960), “Umutsuzluğun Gücü”, *Yeni Ufuklar* 2 (Nisan 1960) : 70-74
- EDGÜ, Ferit (1977), *Ders Notları, Ada Yayınları, İstanbul, 1977.*
- EDGÜ, Ferit (2000), “Ferit Edgü ile Düünden Bugüne”, *Söyleşiyi yapan: Feridun Andaç, Adam Öykü* 31 (Kasım-Aralık 2000) : 59-70
- EDGÜ, Ferit (2001), *Devam, Sel Yayıncılık, İstanbul.*
- EDGÜ, Ferit (2007), *Bir Gemide, Sel Yayıncılık, İstanbul.*
- EDGÜ, Ferit (2009), *Kaçkınlar, Sel Yayıncılık, İstanbul.*
- OKTAY, Ahmet (1960), “Yazınımız Üstüne Notlar II”, *Dost* 30 (Mart 1960) : 20-25

# Berci Kristin *Çöp Masalları* Romanında Siyasal Toplum Tasavvuru

Mehmet POLAT<sup>1</sup>

“İktidar hayatı hedef aldığı anda, hayat iktidara direniş olur.”

Gilles Deleuze

## Özet

20. yüzyılın sonuna doğru reel sosyalist deneyimlerin çökmesiyle birlikte, ezilenler için sınıf mücadelesi bir hak arama yolu olmaktan çıkmaya başlar. Bunun yerine Partha Chartterjee'nin “halk siyaseti” adını verdiği yeni mücadele stratejileri/pratikleri ortaya çıkar. “Halk siyaseti” adı verilen bu mücadele tipi neoliberal dönemin esnek yönetim stratejilerine paralel olarak esnek bir mücadele anlayışını benimser. Bu çerçevede Latife Tekin'in *Berci Kristin Çöp Masalları* romanında, bölündükçe küçülen sınıf mücadelesi yerine, toplumun her kesiminin dâhil olduğu geniş bir muhalefet ve mücadele hattı önerisi olarak “halk siyaseti”nin imkân ve sınırlılıkları değerlendirilir.

**Anahtar Kelimeler:** Siyasal toplum, halk hareketleri, sınıf mücadelesi, esnek mücadele, *Berci Kristin Çöp Masalları*.

## The Imagination of ‘Political Society’ in the Novel *Berji Kristin, Tales from the Garbage Hills*

### Abstract

After the collapse of the reel socialist experience towards the end of twentieth century, the class struggle as a method begins to cease for the oppressed. Instead, new strategies/practices called ‘popular politics’ by Partha Chatterjee reveals. This new method of struggle called ‘popular politics’ adopts a flexible way of struggle in parallel with the flexible management strategy of the neo-liberal era. From this perspective, in the novel *Berji Kristin: Tales from the Garbage Hills* by Latife tekin, instead of the shrinking class struggle, the limitations and possibilities of ‘popular politics’ as a proposal of including every segments of society for a wide range of opposition and a new fighting line is evaluated.

**Key Words:** Political society, popular movements, class struggle, flexible movements, *Berji Kristin: Tales from the Garbage Hills*

Partha Chartterjee *Mağdurların Siyaseti* kitabında küreselleşme çağında uygun bir devrimci strateji için “İhtiyacımız olan imparatorluğun benimsediği esnek yönetim stratejilerine karşı uygun karşılıktır -eşit derecede esnek, melez ve değişken imparatorluk karşıtı siyasettir.” tespitinde

<sup>1</sup> Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, mempolatt@gmail.com



bulunur.<sup>2</sup> Chartterjee, modern kapitalist demokrasinin kurumlarının evrim tarihi içinde doğrudan katılımcı olarak yer almayan bu kesimlerin yaptığı bu siyaset biçimine “halk siyaseti” adını verir. Belli bir kurumsal yapıdan ya da işleyişten yoksun olan bu siyaset biçimi, hükümetlerin yerine getirmesi beklenen işlevlerin bir parçası olan modern yönetim sistemleri ile “nüfuslar” arasında belirli ilişkiler doğurduğunu, dolayısıyla da “halk siyaseti”nin bu ilişkiler üzerinden şekillendiğini iddia eder Chartterjee.<sup>3</sup>

Bu yazıda, reel sosyalizmin yenilgisinden az bir zaman önce yazılmış ve Latife Tekin’in ikinci kitabı olan *Berci Kristin Çöp Masalları*’nın (1984) “esnek, melez ve değişken” bir mücadele biçimi önerdiği iddia edilecektir. Yöntem olarak metin ve söylem analizine başvurulur *Berci Kristin Çöp Masalları*’nda devlet iktidarına karşı direnmenin, mücadele etmenin farklı biçimleri ile “siyasal toplumun” yapısı ve inşası irdelenmeye çalışılacaktır.

Roman, yoksul bir grup insanın “gündüzleri kocaman tenekelerin şehrin çöpünü getirip boşalttıkları bir tepenin üstüne, çöp yığınlarından az uzağa, fener ışığında, sekiz konu”nun “borca alınmış ziftli kâğıtlardan, inşaat tahtalarından, at arabalarıyla harmanlardan taşınan briketler”den kurulmasıyla başlar. Fabrikaların berisinde kurulan bu derme-çatma konduların sayısı bir gün içerisinde yüzü aşır şehre eklememiş koca bir mahalle halini alınca “yıkımcılar” devreye girer. Tam otuz yedi gün boyunca kıran kırana yapılan mücadeleyi, konducular Güllü Baba’nın “yıkımcılar, konu kurdukları tepenin yerini unuttuncaya kadar inşaatta yatıp kalkmalarını öğüd”ünü tutmasıyla kazanırlar. Konducuların yamuk yumuk bir tahta parçasının üzerine “Savaştepe” yazmalarına karşılık bir ay sonra devlet aygıtının iki resmi giyimli memuru tarafından levhanın asıldığı yerden indirip üstüne “Çiçektepe” yazan bir tenekeli levha asmaları bile onların inatlarının zaferini gölgelemez. Chartterjee “Devlet makamları bu nüfus gruplarını hükümetin refah-yardım programlarından bir takım taleplerde bulduklarını kabul ediyor ancak devletin refah-yardım programlarının getirmeyi öngördüğü kazanımları ülkedeki nüfusun geneline dağıtacak araçlardan yoksun olmasından dolayı bu talepleri meşru haklar olarak tanıyamadığını” belirtir.<sup>4</sup> “Savaştepe”nin “Çiçektepe”ye dönüşümünü şehrin çöplüğü kadar değerli olmayan bu insanların (nüfusların) bir hak talebinin, kerhen de olsa kabulü olarak görmek gerekir. Başka şekilde ifade edecek olursak konducuların çöplük dahi olsa yerleştikleri bu yere “kanun dışı” bir biçimde yerleşmelerini devlet erkinin kabulleniyor olmasıdır. Diğer yandan bu dönüşümü önemli kılan asıl hususun, devlet aygıtının bunu bir yenilgi olarak görmesi ve yenilginin izlerinin silinişi çabası ve kaygısı olarak pekâlâ okunabilir. Ama konducular için bu daha başlangıçtır.

Buna benzer bir olay da buzdolabı işçisinin grevi sonucunda görülür. İşçilerin, patronlar tarafından tutulan ve kendilerine engel olmak için her türlü işkenceyi uygulayan “dayakçılara” rağmen sendikaya yazıldığı ve haklarını toplu olarak arayamaya başladıkları günlerde, Bay İzak fabrikasına “uzak ülkelerde okumuş yeni müdür”ü işe alır. Yeni müdür ilk icraat olarak işçilere çöp bayırırlarında “dinlenme yurtları” yaptıracağını duyurur. Hemen ardından da işçilerin yılda bir kez aldıkları ikramiyeleri artık alamayacaklarını, ikramiye yerine bir gün bisküvi bir gün yoğurt verileceğini söyler. Ayrıca yeni bir ücretlendirme sistemini de “müjde”lemeyi ihmal etmez. Bunu yeni sisteme göre işçiler artık “kıdeme göre değil ürettiği mala, bileğinin gücüne, çalışma imanının sağlamlığına” göre ücret sırasına dizileceğini kısacası “modern işçi” olacağını duyurur. Tüm bunlara ek olarak bir de işçilerin sendikalardan istifa etmeleri için bin türlü yola başvurur. Kısacası yeni müdürün amacı performans dayalı çalışma uygulaması devreye sokmak ile

<sup>2</sup> Partha Chartterjee, *Mağdurların Siyaseti*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 162.

<sup>3</sup> P. Chartterjee, A.g.k., s. 21.

<sup>4</sup> P. Chartterjee, A.g.k., s. 71.



iş güvencesini ortadan kaldırmaktır. Bay İzak'ın “çok çalışan çok kazanır” tuzağına kanmayan işçiler Gülbey Usta öncülüğünde direnişe geçseler de kısa zamanda işin planladıkları şekilde gidemeyeceğini anlarlar. Bunu üzerine deneyimli işçilerden Taci Baba'nın “Biz bu işi az tarttık.” sözü ile yüzlerini kondulara dönmeleri bir olur. Taci Baba'nın kondulardan kadın kız toplayıp fabrikanın önünde bağirtırma düşüncesi işçiler arasında tutulur. Buzdolabı işçisi “Kır Hamit'in gözünden akan yaşlar sel olup kadınları önüne kat”ar, buzdolabı fabrikasının önüne sürükler. Dursune Nine, şalvarının beline soktuğu tabancasıyla fabrikanın önüne gelip direnişteki işçilere desteğe gelen kadınların arasındadır. Direniş zafere dönüşünce “Bay İzak, Dursune Nine'nin direniş boyunca tabancalı şalvarını yayıp oturduğu yerleri daha sonra asfaltla örttü. Konducu kadınların kızlarının çığlıklarının üstüne zift çaktı. Fabrikasının iki ana kapısını bu meydana açtı. İşçiler Dursune Nine'nin Bay İzak'a tabanca çektiği yeri ayaklarıyla tahminleyip buldular. Bu yer, vardiya değişimleri sırasında buzdolabı işçilerinin selamlaşma yeri oldu.”<sup>5</sup> Bay İzak fabrikasında çalışan işçilerin de “sahibi” olarak, onların yalnızca haklarından vazgeçmelerini istemekle yetinmez, Dursune Nine'nin kendisine tabanca çektiği yeri ziftleyip, asfaltlayarak yenilgisinin izlerini “temize çeker”ken bir yandan da direniş ve zaferi, işçilerin mücadele tarihini ve geçtiği mekânı hafızalarından da silmeye çalışır. Ama buzdolabı işçileri bu durumu iş giriş ve çıkışlarında selamlaşma noktası haline getirerek, bu mekânı yeniden inşa ederek ve yeni bir ritüel oluşturarak cevap verir. İşçilerin özellikle yüzyılın başında bir hak arama yöntemi olarak şiddet ve şiddete dayalı mücadele anlayışı yerine, yeni siyaset yapma biçimlerine ihtiyaç duyduklarını göstermek açısından önem arz eder. Bu durumu Miguel Benasayag-Florence Aubenas *Direnmek Yaratmaktır* adlı kitapta şöyle dile getirirler: “Bir diktatöre karşı silahla mücadele etmenin sonuçta gündelik yaşamda gerçekten bir şeyler yaratmaktan çok daha kolay olduğunu anladım.”<sup>6</sup> Çiçektepe'liler için devlet erkiyle mücadele etmek hayatın içinden çıkan, günlük yaşam pratiklerinden ve de ihtiyaçlarından doğru örülen bir biçimde var edilir. Fabrika patronu Bay İzak'ın ve yeni müdürünün performans dayalı güvencesiz iş koşullarına karşı fabrika işçilerine destek amacıyla hazırladıkları şu şiir, gündelik yaşam pratikleri ile sistem karşıtlığının göstergesi olarak önemlidir:

“Grev çadırının direği  
Ak güvercinin teleği  
İçme suyuna kavuşmak  
Çiçektepe'nin dileği.”<sup>7</sup>

Çiçektepe'liler gündelik yaşam yaratımlarına ve mücadelelerine ek olarak halk edebiyatının çeşitli tarihsel formlarından da yararlanırlar. Maniler aracılığıyla hayat mücadelesini sistemle, tarihi de günümüzle buluşturan bir biçim oluşturmaktadırlar. Bunun dışında romanda halk edebiyatının masal, tekerleme, türkü ve halk hikâyeleri gibi türleri de sıklıkla kullanılır. Halkın ürettiği olan bu formlar özü itibarıyla korunurken birer direniş formu olarak romanda tekrar tekrar üretilirler. Bu bakımdan da Tekin'in romanını isimlendirirken “masal” sözcüğünü tercih etmesi, halk edebiyatı ve halk direnişi bağlamında alınması ve dikkat edilmesi gerekir.

Burada dikkatleri cezbeden diğer önemli bir husus da artık işçilerin dünyayı yerinden oynatacak bir güçlerinin artık bulunmadığıdır. İşçilerin ihtiyaç duyduğu güççe, şekil ve hiyerarşiden yoksun, “esnek, melez ve değişken” bir yapıya sahip madunlar yani Çiçektepe'lilerdir. Çiçektepe'lilerde muhalefet etme kapalı odalarda, genel kurullarda hazırlanıp daha sonra alanlarda gerçekleştirilecek bir şey değil, aksine her bir durum için ve yalnızca o duruma dayanarak yapıla

<sup>5</sup> Latife Tekin, Berci Kristin Çöp Masalları, Everest Yayınları, İstanbul, 2003, s. 76.

<sup>6</sup> Miguel Benasayag-Florence, Aubenas, *Direnmek Yaratmaktır*, Versus Yayınları, İstanbul, 2008, s. 12.

<sup>7</sup> L. Tekin, Berci Kristin Çöp Masalları, s. 36.



gelir. Sınıf siyasetinin vaat etmiş olduğu “gelecek güzel günler”, parlak ve ışıltılı “gelecek” yerine, “burada” ve “şimdi” önem kazanmaya başlıyor. Bekleme üzerine kurulu olmayan bir yaşamdır konducuların kurduğu. Aynı zamanda lidersiz, kadrosuz, ideolojisiz ve programsız yeni bir hareket tarzı, çoklu, dağınık ve yatay bir yeni siyaset yapma biçimidir.

Romanın, 12 Eylül darbesi sonrası ile reel sosyalizminin yıkımına beş kala yazıldığı göz önünde bulundurulduğunda, yazının başlığında da belirttiğimiz gibi Latife Tekin’in kapitalizmin tahribatlarına karşı yeni bir mücadele hattı önerdiği ve bunun da Partha Chartterjee’nin *Mağdurların Siyaseti* kitabında dile getirdiği gibi “Siyasal toplum”la benzerlik taşıdığı görülür.

Partha Chartterjee madun kesimlerin bir sivil toplum derneği üyesi olmadıklarını ancak bu durumda onların devletin menzili içinde olmadıkları veya siyaset alanından dışlandıkları anlama gelmediğini savunur. Bununla birlikte bu nüfus gruplarının gözetlenip kontrol altında tutulduklarını bu durumun da anayasada öngörülenlerin dışında, çeşitli siyasal ilişki biçimlerinin doğurduğunu belirtir.<sup>8</sup> *Berci Kristin Çöp Masalları*’nda konducular ile devlet erki arasında bu tür bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür. Çiçektepe’lilerin barınma yasalığının ötesinde zamanla iş, yol, otobüs, okul gibi çeşitli ihtiyaçlarının karşılanmasını grev çadırlarına asılan birer dilek pankartı olmaktan çıkartıp bir takım hukuki düzenlemeye dayanarak hayata geçirdikleri görülür. Devlet erki ile kurdukları bir dizi ilişki üzerinden peyderpey hayata geçirdikleri bu sosyal yardımlar, onların yönetsel politikaların lehlerine uygulanması için yeteri kadar desteği seferber etmelerine bağlıdır. Başarısız bir deneyim olsa da konducular bunun ilk bilgisini Çiçektepe’de muhtar seçimleri sırasında edinirler. Muhtar adayları olan Naylon Mustafa, Ciğerci ve Çöp Bakkal arasında kırın kırana bir seçim yaşanır. Konducuların kararsızlığını Çöp Bakkal giderir. “Çöp Bakkal tenhalarda Çöp Ağası’yla ağız ağıza verdi. Bir süre sonra da elinde Çiçektepe’nin yerleşim planıyla konducuların arasına girdi... Partiden, bayraktan söz edip kondulara tapu dağıtacağını yaydı. Konduların içinden parıldayacak musluklardan laf açtı. Çiçektepe’yi işiğe boğacağını söyledi. Konduları elektrik kablolarıyla sarıp sarmalayacağına söz verdi.”<sup>9</sup> Çöp Bakkal, Çöp Muhtar olunca verdiği sözü unutsa da konducular yönetimle ilgili politikaları kendi yararlarına çevirebileceklerinin deneyimini hafızalarına kazınır. Çiçektepe’nin okula kavuşması bu sayede mümkün olur. Olayın Çiçektepe’de Kürt Cemal’in partisine yazılı olanların “Donlu Yolda” sanayi buzdolabı çıkaran fabrikaya işçi olarak alınacağını duyulması üzerine başlar. Fakat fabrika daha açılmadan Bay İzak Çiçektepe’li on delikanlıyı fabrikasına işçi alınca, herkes topluca Kürt Cemal’in partisinden silinir. Bu durum konducuların Kürt Cemal’in partisine yazılmasına ön ayak olan Çöp Muhtar’ın itibarını oldukça zedeler. Bunun üzerine Çöp Muhtar da zedelenen itibarını tekrar kazanmak için, mahalleye okul yaptıracağını ve Çiçektepe’nin resminin gazetede çıkaracağını duyurması ile tekrar ona yüz dönülür. Uzun bir zaman sonra da “lacivert elbiseli, kravatlı bir öğretmen” gelir.<sup>10</sup>

Çiçektepe’li konducular zaman içerisinde bir “cemaat” halini alırlar. Kondularıyla ilgili sorunlarda birlikte hareket etmeye, ortak mücadele yürütmeye başlarlar. Romanda hükümetin çöp bayırlarındaki konduları otuz güne kadar yıktıracağı duyulması üzerine, Çöp Muhtar ve Çiçektepe’nin İhtiyar Heyeti belediyeye giderlerken daha; konducular üç kişilik başka bir heyet kurarlar. Ortak hareket etmenin bir ürünü olarak kurulan “Çiçektepe Kondu Yeri Heyeti” yeni bir konu mekânı aramakla görevlendirilir. Konducuların dolayısıyla da Çiçektepe Kondu Yeri Heyeti’nin başarı şansının kendisinininkine nazaran çok daha yüksek olduğunu anlayan Çöp Muhtar ve İhtiyar Heyeti onlara katılır. Çiçektepe’lilerin bulduğu mavi parlak denizi gözleyen

<sup>8</sup> P. Chartterjee, *Mağdurların Siyaseti*, s. 69.

<sup>9</sup> L. Tekin, *Berci Kristin Çöp Masalları*, s. 53.

<sup>10</sup> L. Tekin, *A.g.k.*, s. 82.





dümdüzlek bir tepenin başını ölçüp biçip destiklerini haberini alan hükümet, Çiçektepe'yi yıkmaktan vazgeçer, kondulara kâğıt göndererek Çiçektepe'nin kurulu bulunduğu mıntukanın “vakıf” diye bir şeyin malı olduğunu bildirir. Bundan dolayı da Çiçektepe'lileri yetmişer bin lira toprak işgal parası ödemeye çağırır.<sup>11</sup> Konducular yerleştikleri yerin şartlarına uymaya çalışırken “açgözlü devletin” sık sık peşlerinden gezerek gittikleri her yerde onları kaydetmesi ve vergi ödemeye zorlaması karşısında, aynı anda iki mahallede birden yaşamaya başlarlar. Deleuze'yen bir tarzda ifade edecek olursak “yersizyurdsuz”laşarak iktidarın tahakkümünden kaçmayı başardıkları, onu amacından saptırdıkları söylenebilir.

Yukarıda da belirtildiği gibi madun kesimler sivil toplum üyesi değildiler. Bu nedenle devlet ve sivil toplum örgütleri arasında kurulan ilişki biçiminden farklı bir ilişki, dolayısıyla da farklı bir siyasal ilişkiler içerisindeydiler. Yönetim erkinin kendileriyle kurduğu ilişkinin yarıklarından fayda sağlamaya çalışırlar. Romanda da Çiçektepe'li konduların bu yarıklardan hareket ettikleri, bunun sonucunda bir okul ve öğretime sahip oldukları, akabinde oturdukları konduların tapularına sahip olabilecekleri durumlar yaratırlar. Konumuz açısından konduların devlet erki ile kurdukları ilişki göz önünde bulundurulsa da, bu ilişkinin bir versiyonun da kendi aralarına var olduğu ve bunun hayatta kalma adına elzem olduğudur. Öyle ki Çiçektepe'de inşa edilen cami minarelerinin rüzgâra dayanamayıp uçması üzerine İslam'ın beş şartına “Geceleleri minare tutmak” diye bir şart eklenmesinden tutun da kondularının devlet tarafından yıkılacağına duyulması üzerine “Çiçektepe'yi biz Atatürk'ten emanet aldık”a kadar vardırırlar.<sup>12</sup>

Nuray Kekeç, *Milli Folklor Dergisi*'ndeki makalesinde *Berci Kristin Çöp Masalları* için “Görünürde göç ve yoksulluk sorunsalı üzerine kurulan bu metin, destan, masal, efsane gibi sözlü kültür ürünlerinden beslenerek üstkurmacada ‘büyülü bir anlatıya’ dönüş”tüğü iddiasında bulunur. Bunu da “Otoriteye başkaldıramayan ya da sıradan gerçekliğe isyan edemeyen, doğaüstü bir kurtarıcıdan medet ummaya başlar ve gerçekliği olağanüstü biçimlerde ifade etmeye çalışır; sindirilmiş birey adeta sihirli bir değnek arayışında” olmasına dayandırır.<sup>13</sup> Burada iki temel yanlış olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi Türkçe edebiyata ait sözlü kültür ürünlerine dair birçok abartıya kaçmış veya olağanüstü özelliği “büyülü gerçeklik” olarak adlandırmak gerekmez. Bu ürünler çoğu zaman geçmişte yaşanmış deprem, sel, savaş, yangın gibi büyük felaketlerin yol açtığı dramları anlatan ve insanların yüz yıllar boyu dilden dile aktararak var ettiği ürünlerdir. Böylece toplumsal hafızalara kazınmasıyla insanların bir aradalığına yol açan kültürün yapı taşları olması kadar, iktidarlara karşı bir direniş formu olarak da işlev görürler. Necmi Erdoğan “Kudretsizlerin iç siyaseti”ni karakterize eden şeyin bir yandan söylenti, masal, fıkra gibi anlatılarda, öbür yandan da çalma, kaçma, dissimülasyon gibi pratiklerde kendini gösteren bir örtülü ideolojik itaatsizlik olduğu belirtir.<sup>14</sup> Latife Tekin de romanının halk edebiyatı ile bağlantısını şöyle açıklar:

“*Berci Kristin Çöp Masalları*’nı halkımın dilinden, yaşamından yola çıkarak yazdım. Ama aslında roman yazmak istemiyorum. Çünkü romanın, özellikle de klasik romanın halkımın kendine bakışına, dünyayı algılayışına denk düşmediğini düşünüyorum. Romanı bütün bütün inkâr etmiyorum. Ama kendi halk edebiyatımızı temel alarak yeni bir biçim geliştirme çabasıydım.”<sup>15</sup>

<sup>11</sup> L. Tekin, A.g.k., s. 127.

<sup>12</sup> L. Tekin, A.g.k., s. 128.

<sup>13</sup> Nuran Kekeç, “Karnavaldan Büyülü Gerçekliğe: Berci Kristin Çöp Masalları”, *Milli Folklor*, Sayı 91, 2011, s. 212. Bu kaynağa şuradan ulaşılabilir.

<sup>14</sup> Necmi Erdoğan, *Devleti İdare Etmek: Maduniyet ve Düzenbazlık, Toplum ve Bilim*, Sayı 83, Birikim Yayınları, İstanbul, 1999/2000, s. 11.

<sup>15</sup> Cengiz Kılçer, “Latife Tekin, ‘Kuşlar için yazıyorum’”: <http://cengizkilcer.wordpress.com/2010/06/05/latife-tekini-%E2%80%99Kuslar-icin-yaziyorum%E2%80%99D/> Erişim Tarihi: 10.05.2014



İkinci önemli husus da Kekeç'in Çiçektepeli konducuları kastederek "bu insanların otoriteye başkaldıramadığı ve doğaüstü bir kurtarıcıdan medet ummaları" ile ilgili olarak söyledikleri için de Necmi Erdoğan'ın "popüler metis" kavramına başvurarak açıklayabiliriz. Erdoğan, popüler metisi "tabi/madun kesimlerin yasa karşısında geliştirdikleri heterolojik, saptırıcı pratikler repertuarı olarak tanım"lar. "İktidar aygıtının dayattığı yasayla baş etme, yolundan saptırma, kaçma veya idare etmeye dayalı bir ilişki tarzı olarak popüler metis bir 'arada olma', 'arada yaşama' sanatıdır. Uygulandığı yerin yasasından ve iktidar aygıtından bağımsız olmadığı ölçüde, bu yasa ve aygıtın doğurduğu boşlukları ve yarattığı fırsatları kollayarak kendini ötekinin alanına kurnazca sızdırır. 'İdare etmeyi', 'ötekinin alanında yaşamayı', 'düşmanın görüş alanının içinde hareket edebilmeyi' ve 'terk etmeden kaçmayı' içerir. Tabi/madun kesimler, devlet iktidarı karşısında 'ne başkaldıran ve ne de boyun eğenler'den, iktidarın dayattığı koda uyarken, aynı zamanda onu çiğneyenlerdir."<sup>16</sup> Bundan hareketle, Çiçektepe'li konducuları otoriteye başkaldıramayan ve bu nedenle de sihirli bir değnek arayışında olarak görmek ve bu bağlam üzerinden büyüülü gerçekliğe varmak zorlama bir yorum görünümü katmaktadır. Tekrar romanın girişini anımsayacak olursak, köyden kente göç eden bir grup insanın şehrin çöplüğünün döküldüğü bir tepeye, yasal sınırları ihlal ederek sekiz konu kurmasıyla başlar. İşgal edilerek yerleşilen bu mekân köy ile kent arasında inşa edilen bir "ara mekân"dır. Bir gecede konu sayısı yüzü bulunca devlet erki projeksiyonlarını o yöne doğru çevirir. İlk başta devlet erkini karşısına almaktan çekinmeyen konducular, devletin defalarca dönüp dönüp kondularını yıkmaya üzerine farklı bir yöntemle başvururlar. Devlete kafa tutmak yerine Güllü Baba'nın öğüdünü tutup devletin burayı unutmasını beklerler. Ne baş kaldıran ne de boyun eğen stratejisinin envai çeşitlilikteki yöntemlerden ilkidir bu. Ve nihayetinde zafer konducuların olur. Görüldüğü gibi roman daha başından başlayarak itaat/isyan, onaylama/reddetme, kabullenme/direnme gibi ikiliklerden ziyade daha karmaşık bir biçimde, yerleştikleri "ara mekân" formuna uygun olarak yeni bir seçenek ile mücadeleye etmenin örnekleriyle doludur. Kimi kez iktidar erki galip gelse de romanın sonuna doğru konducuların okul, öğretmen, tapu gibi hukuki boyutları da olan bazı kazanımlar elde etmeleri siyasal toplum yapısının getirileri olarak görmek lazım.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Çiçektepeli konducuların köy ile kent arasındaki yerleşkeleri ile baş kaldırmayan ama boyun da eğmeyen mücadele biçimlerinin bu "eşiklik" konumu, maduniyeti karakterize ettiği kadar, roman karakterlerinin de donanımını belirler. Semih Gümüş'ün şu sözleri roman karakterleri için her ne kadar olumsuz sayılabilecek eleştiriler olsa da bahsettiğimiz "eşik"telik durumunu teyit eder gibidir: "Tekin, romanının kişilerini bireylik vasfı ile özellikle donatmamıştır. Kişilerin bir kısmının göze çarpan özellikleri, davranış biçimleri, gerçekçi romanın ölçütlerine vurulduğunda önemli eksiklikler olduğu söylenebilecektir. Kişiler, dışsal gerçeklik içinde yaşanan çatışmaların ürünü olarak doğmadıkları gibi, bir türlü kanlanıp canlanamazlar. İlk çizildikleri zamanki şaşkınlığını ve çarpıcılığını iç ilmeklere dönüştürecek kişilik yapısı edinemezler. Bir çırpıda oluşturulup, primitif halleriyle, kendi başlarına bırakılırlar."<sup>17</sup> Canan Öktemgil Turgut, Semih Gümüş'ün bu tespitlerinden yola çıkarak "*Berci Kristin Çöp Masalları'nın* büyüülü gerçekçi bir roman olduğu göz önünde bulundurulduğunda ona mal edilen başarısızlıklar ve eksiklikler, yapıtın başarısının göstergelerine dönüş"tüğünü söyler.<sup>18</sup> Oysa bu durum büyüülü gerçeklik akımının nitelikleri arasında saymaktan ziyade madunun "özne-oluş"u ile kavranacak bir husustur. Necmi Erdoğan "Madun, eşikte durduğu ölçüde, özne-olmayan bir

<sup>16</sup> Necmi Erdoğan, A.g.m., s. 8-10.

<sup>17</sup> Seyit Battal Uğurlu, "Sevgili Arsız Romanında Gerçeklik, Gelenek ve Yenilik", [http://www.dipnotkitap.net/ROMAN/Sevgili\\_Arsiz\\_Olum.htm](http://www.dipnotkitap.net/ROMAN/Sevgili_Arsiz_Olum.htm) Erişim Tarihi: 11.05.2014.

<sup>18</sup> Canan Öktemgil Turgut, "Latife Tekin'in Yapıtlarında Büyüülü Gerçeklik", Bilkent Üniversitesi, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, 2003, s. 66.

öznedir ve konum-olmayan bir konum işgal eder.”<sup>19</sup> tespitinde bulunurken tam da *Berci Kristin Çöp Masalları*’ndaki karakterlerin bireysel etkinlikleriyle değil toplumsal yetkeleriyle bulunuyor olmalarının bir özelliğini vurgular gibidir.

Sonuç olarak *Berci Kristin Çöp Masalları*’nda Türkiye’nin modernleşmesi için hem emeklerine ihtiyaç duyulan; hem de periler gibi görünmez olmaları istenen bir grup insanın, gözden uzakta ele geçirdikleri toprak parçasına nüfuz etmelerinin<sup>20</sup> ve hayatta kalmak adına geliştirdikleri envai çeşitlilikte mücadele taktiklerinin romanıdır. Devlet iktidarını direkt karşısına alıp savaşmak veyahut ona sahip olmak adına yürütülen ve uzun yıllar boyu ezilenlerin umudu olan sosyalizmin, amaç ve yöntemlerinden farklı olarak, modern iktidarların benimsediği esnek yönetim stratejilerine karşılık eşit derecede esnek, çok kimlikli ve değişken bir halk siyasetidir bu. Ezenle ezilenlerin şiddetli bir karşılaşma yapmasının önüne geçen bu siyaset “pasif direniş” veya “gizli itaatsizlik” olarak da adlandırılabilir. Burada pasif direnişten kastımız basit bir savunma pozisyonu değil, şiddetten uzak bir mücadele hattının yaratıldığıdır. Bu hat etrafında üretilen taktik ve stratejilerin bir sonucu olarak da egemen kodun, hâkim politikanın yönünün sıklıkla saptırıldığı, yer yer değiştirildiği hatta terk edilmek zorunda bırakıldığıdır. *Berci Kristin Çöp Masalları*’nda da karakterlerin pratik zekâ ve taktik yaratıcılıklarıyla, devleti “idare ettik”leri görülür. “Böylece görünürde kadir-i mutlak olan devlet iktidarıyla onun bu imgesini bozmadan baş etmenin yollarını buldular.”<sup>21</sup>

## Kaynakça

- BENASAYAG, Miguel – Aubenas, Florence, (2008), *Direnme Yaratmaktır*, Versus Yayınları, İstanbul.
- CHARTTERJEE, Partha (2006), *Mağdurların Siyaseti, İletişim Yayınları*, İstanbul.
- ERDOĞAN, Necmi (2000), “Devleti İdare Etmek: Maduniyet ve Düzenbazlık”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 83, İstanbul, 1999/2000, s. 8-31.
- KEKEÇ, Nuran, “Karnavaldan Büyülü Gerçekliğe: Berci Kristin Çöp Masalları”, *Milli Folklor*, Sayı 91, 2011, s. 210-220. <http://www.millifolklor.com/tr/sayfalar/91/21-.pdf> Erişim Tarihi: 11.05.2015.
- KILÇER, Cengiz, “Latife Tekin, ‘Kuşlar için yazıyorum’”: <http://cengizkilcer.wordpress.com/2010/06/05/latife-tekin-%E2%80%99Ckuslar-icin-yaziyorum%E2%80%9D/> Erişim Tarihi: 10.05.2014
- ÖZER, Pelin (2005), *Latife Tekin Kitabı*, Everest Yayınları, İstanbul.
- TEKİN, Latife (2003), *Berci Kristin Çöp Masalları*, Everest Yayınları, İstanbul.
- TURGUT, Canan Öktegil, “Latife Tekin’in Yapıtlarında Büyülü Gerçeklik”, *Bilkent Üniversitesi, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, 2003.
- UĞURLU, Seyit Battal, “Sevgili Arsız Romanında Gerçeklik, Gelenek ve Yenilik” [http://www.dipnotkitap.net/ROMAN/Sevgili\\_Arsiz\\_Olum.htm](http://www.dipnotkitap.net/ROMAN/Sevgili_Arsiz_Olum.htm) Erişim Tarihi: 11.05.2014.

<sup>19</sup> Necmi Erdoğan, A.g.m., s. 10.

<sup>20</sup> Pelin Özer, *Latife Tekin Kitabı*, Everest Yayınları, İstanbul, 2005, s. 58.

<sup>21</sup> Necmi Erdoğan, A.g.m., s. 28.



# Bir Alımlama Arayışı: Pamuk ve Perec Metinlerinde Nesnelere “Şey”leştirilmesi

Ekrem Buğra BÜTE<sup>1</sup>

## Özet

Bu metinde Orhan Pamuk ve George Perec’in belirli metinleri üzerinden bir karşılaştırma denemesi yapılmaktadır. Yazarların metinlerinde kullandıkları “şey”leştirme teması bir kılavuz ve ortak nokta olarak belirlenmiştir. İki yazarın benzer bir meseleyi ele alışlarındaki farklılıklar tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Orhan Pamuk, George Perec, edebiyat, sosyoloji, şeyleştirme.

## A Quest of Perception: “Reification” of the Things in Pamuk and Perec’s Texts

### Abstract

In this text, comparison between the specific texts of Orhan Pamuk and George Perec has been made. The theme of “reification” has been determined as a guide and common point. Differences of the two authors’ conception has been argued.

**Key Words:** Orhan Pamuk, George Perec, literature, sociology, reification.

*Masumiyet Müzesi*, Orhan Pamuk’un 2008 yılında yayımladığı romanıyla başlayan, ardından romanla aynı adı taşıyan müzesinin açılmasıyla ve müzeye ait bir katalog olarak tasarlanan *Şeylerin Masumiyeti* kitabıyla devam eden projesidir. Pamuk’un hayatında uzun soluklu bir çalışma ürünü olarak yer alan, yazarın hayatıyla ilgili otobiyografik öğeleri içerisinde barındıran bir gündelik hayat projesi olarak da nitelendirilebilir.

*Masumiyet Müzesi*<sup>2</sup>, 1970’li yılların Türkiye’sinde, dönemin üst sınıfına mensup karakterlerden oluşan bir hikâyeye dayanıyor. Romanın kurgusu içerisinde bir çeşit canlandırma olarak algılayabileceğimiz, yazarın hayatıyla ilgili otobiyografik öğeleri barındıran özellikler mevcut. Öyle ki, yazarın kendisi romanda bir karakter olarak bulunuyor ve kurgu içerisinde bir role sahip oluyor. Pamuk’un –yazarın benliği de buna dâhil olmak üzere– kurgu ve gerçeklik arasında bir tür köprü arayışında olduğunu, kurguya dâhil etmeye gayret ettiği gerçekliğin aynasında kurgunun içerisinden doğurtup gerçekliğin sahasında kurgu ve gerçeği bir araya getirmeyi planladığını söylemek mümkün. Zira romanın son kısımlarına doğru, romanın ana kahramanı Kemal’in –romandaki– Orhan Pamuk’a gidişine ve kafasındaki müze projesi için yardım isteyeşine tanık oluruz. Ardından bu müze “gerçekten” kuruluyor ve kurgunun içerisinden yaratılan gerçeklik nesneleştirilmiş/sembolleştirilmiş “oluyor”.

<sup>1</sup> Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, bugrabort@gmail.com

<sup>2</sup> Orhan Pamuk, *Masumiyet Müzesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.



Masumiyet Müzesi projesi, romandaki (aslında kurgudaki) uzamın bir çeşit genişletilmesi deneyi olarak okunabilir. Fakat buradaki genişleme girişiminin tek taraflı bir hareket olmadığını unutmamak gerek. Romanda yaratılan müzenin gerçekleştirilmesi bir yana, romanın kurgusalılığı içerisine “gerçeklik”ten alınıp yerleştirildiği vurgulanmaya çalışılan öğeler eklenmiştir. Yani romandaki kurgusallık gerçekliğe taşınmaya çalışıldığı ölçüde, gerçeklik barındıran öğeler kurgusallığa dâhil edilmeye çalışılmıştır. Bunun yazarın ve ailesinin romanda görünür olması bir yana, daha çok döneme ait olduğu bilgisi dâhilinde kurguya katılan ve gerek ana karakterin kişisel varoluşuyla gerek olay örgüsü içerisindeki atfedilenlerle nesnelere ve o nesnelere kurgulanmasıyla yapıldığını söylemek mümkün. Öyle ki, gündelik hayata dâhil, dolayısıyla dönemin ve kurgunun etrafında örüldüğü karakterlerin sosyal varoluşlarıyla ilgili özellikler bildiren nesnelere romanın kurgusunda önemli bir yer teşkil eder. Toplanan sigara izmaritleri veya promosyon kül tablaları gibi, okurun zihnindeki imgeleri dürtükleme niyetindeki nesnelere “şey”leştirilir ve bir çeşit dolayımdayıcı vazifesi görerek algının önüne atılmış olur.

“Şeyler”, Pamuk’un romanında önemli bir yer tutar. Bunun en görünür kılındığı alan, romanın ana kahramanı Kemal’dir. Kemal, romanda nesnelere şeyleştirilmesini mümkün kılan, nesnelere aşkın bir ilişki kurma potansiyelini taşıyan ve bu potansiyelini romanın sonuna doğru ortaya çıkaran, bir anlamda obsesif ilgisini, kurduğu müzeyle gerçekleştiren bir karakterdir. Nesnelere bir müzeye koyar ve söz konusu “şey”leşmeyi yapabileceği en karikatür mecrayla, bir müzeyle gerçekleştirmiş olur.

Diğer yandan romanda, nesnelere kurulan ilişkiyi salt Kemal karakterinin obsesyonu üzerinden değerlendirmek de eksik bir bakış olur. Şeyleşme durumu Kemal’in nezdinde doruk noktasına ulaşsa da neredeyse ilk satırlardan itibaren romanın içerisinde nesnelere farklı bir tür ilişki kurulmaya çalışıldığını görebiliriz. Nesnelere, metinde sıkça kendilerine yer bulur. Okur, karakterleri bir gazoz şişesi veya bir çantayla birlikte düşünmek zorundadır. İmge ısrarla tanıdık kılınmaya çalışılır ve hafızanın bir unsuru olarak yerini alır. Bu anlamda bir tür nostalji estetiğinin yaratılmaya çalışıldığını söylemek de mümkün.

Bu “şey”leştirme ve nostalji unsurlarını birlikte düşünmeye gayret ederken 2003 yapımı, yönetmenliğini Wolfgang Becker’in yaptığı Good Bye Lenin! filmine başvurabiliriz. Good Bye Lenin!’de Sovyet Bloku’nun yıkılmadan önceki son günlerinde hastalanan Doğu Alman bir kadının ve oğlunun hikâyesi anlatılır. Hikâyede kadın iyi bir sosyalist olarak yaşamını sürdürmektedir. Hastalanıp zamanının çoğunu yatakta geçirdiği bir dönemde Sovyetler Birliği çöker ve Doğu Almanya ile Batı Almanya birleşir. Bu süreden itibaren annesinin sosyalizmin çöktüğünü öğrenmesini engellemek isteyen çocuğun mücadelesini izleriz. Çocuk, annesini ikna etmek için nesnelere kullanır. Sosyalist dönemin gündelik hayatına ait her tür nesneyi, annesinin sosyalizmin politik varoluşuyla ilgili herhangi bir sıkıntı olduğunu düşünmemesi için kullanır ve kendince bir kurgu yaratır. Aslında kurguyu kurgu kılan zamandaki kaymadır. Çok kısa bir süre önce gerçekliğin görüntüsü olan imgeleri bir çeşit temsilin ürünleri olarak kullanır ve gerçekliği gizler. Böylece gerçeklik uzatılmış; bu da, hafıza ve hafızanın gerçekle kurduğu ilişki üzerinden yapılmıştır. İşte nostalji de burada başlar.

Orhan Pamuk’un metninde de buna benzer bir hafıza-gerçeklik ilişkisini aramamız mümkün. Benzer şekilde, bir tür nostalji arayışını da. Pamuk’un metninde kullanılan “şeyler”, başta okurun hafızasına yönelik bir nostalji yaratma ve dahası, romanın alımlayıcısının zihnindeki atmosfere tarihsel bir sınır çekme niyetindeyken, ters taraftan romanın sonunda Kemal’in “şey”lerle kurduğu ilişki ve nesnelere şeyleşmesi de o nostaljinin bir tür döngüsellığe dâhil edilmesi gibidir. Zira o nesnelere şeyleşmesi de, bir müzenin parçaları haline gelmeleriyle bir çeşit zamansızlığa, durağanlığa tâbi tutulmalarıyla gerçekleşir.



Bahsedilen “şey”leşme durumunun geçmişe, yani hafızaya yönelik biçiminin bir tür girişim olduğunu belirtmek gerek. Fakat diğer yandan, benzer bir şeyleşme durumunun farklı bir tür ilişki biçimiyle geleceğe, yani tahayyüle uygun bir kurguyla sorgulanabileceğini de eklemek gerek. Bu anlamda Georges Perec’in *Şeyler*<sup>3</sup> metnini söz konusu şeyleştirmenin farklı bir deneyimi olarak ele almak mümkün. Zira Perec, yapıtının karakterlerini nesnelere etrafında var etmeye çalışır ve bunu yalnızca karakterlerinin yaşamsal varoluşları üzerinden değil, tahayyülleri, hayal dünyaları üzerinden gerçekleştirir.

*Şeyler*, ilk defa 1965 yılında Fransızca olarak yayımlanmış bir metin. Sylvie ve Jérôme adlı iki karakterin Paris ve Tunus’taki yaşamlarını konu ediniyor. Alt-orta sınıf diyebileceğimiz bir hayat yaşayan ikilinin yaşamsal sıkıntılarını, varoluşlarıyla girdikleri mücadeleyi bilindik duyguları öne çıkartarak modern şehir insanının gerçekliğine dair bir sunuş ortaya koyuyor. Bu anlamıyla epeyce “sosyolojist” bir perspektifi olduğunu, karakterlerini böyle bir sınıfsallığın ve toplumsal varoluşun bireysel tezahürleri içerisine sınırladığını söylememiz mümkün.

*Şeyler*, “60’lı Yılların Bir Hikâyesi” sunuşuyla yayımlanmış bir metin. Bu, yazarın kurgusuna paralellik taşıyan bir ifade; zira Perec’in, metnini ve karakterlerini toplumsal bir gerçekliğe indirgeyerek yarattığını söyleyebiliriz. Dönemin, karakterlerin içerisinde var olduğu toplumsal koşulların, sosyal aidiyetlerin metin içerisinde oldukça büyük bir önemi var. Neden-sonuç ilişkisini harekete geçiren de bu sosyallik olarak kurgulanmış. Bunun, karakterlerin öznelliğini ve kendine özgülüğünü sekteye uğrattığını, hatta metnin kurgusallığında bir deformasyon yarattığını ileri sürmek mümkün. Zira yazar ve yazarın “ben”liği metnin tüm alanlarında karşımıza çıkıyor. Karakterlerini, onları içerisinde yarattığı toplumsal varoluşa indirgiyor Perec.

Bu noktada Pamuk’un metnine geri dönebiliriz. Pamuk, metin içerisinde “kendisini” bir karakter olarak var ediyor ve metinle arasındaki mesafeyi geçişken kılmaya çalışıyordu. Perec hazır bir “gerçekliğe” doğru hareket ederken, Pamuk metinde delik açan, algıyı yarma gayretinde bir geçişi arar. İkisinde de bir hareket söz konusu ama yön ve sonucun farklı olduğu aşikâr. Burada, metnin kurgusallığıyla gerçeklik arasındaki köprüler kurma girişiminin de ontolojik bazı soruları işaret ettiğini söylemek gerek. Yazar, kendisini kurguya dâhil ettiği andan itibaren kurgunun içerisinde ve okuyucunun söz konusu karakterin yazarın kendisi olduğunu bilmesi metnin içerisine bir tür gerçeklik enjekte edildiği anlamına gelir mi, tartışmalıdır. Zira kurgu, bir anlamıyla içerisine aldığı öğeyi kendisine dönüştüren bir özel alandır. Metnin karşısına geçen “okur”un, “okuma deneyimi” çerçevesinde kurgunun “içi” ve “dışı” şeklinde bir ayırım yapıp yapmasının mümkünatı ya da bunun ne kadarının okuma deneyimine dâhil olduğu da benzer şekilde, tartışmalıdır.

Pamuk, metnin içerisinde kendisini var etme durumunu bu şekilde açıktan projelendirirken Perec için aynısını söylemek mümkün değil. Perec, “ben” olarak metnin içerisinde bir yer teşkil eder görünmez. Ancak, karakterlerini kurgulayış biçiminde, onların kaybedilmiş hislerinde veya karakterlerini hareket ettirme tercihlerinde yazarın kendisine çarparız. Metinde okuduğumuz Sylvie değildir, o dönemde yaşamış, o işle meşgul olmuş ve o sınıfa mensup bir bireydir, herhangi birisidir – ya da yazarın toplumsallığıdır.

Perec, özellikle metnin ilk kısımlarında (mesela başlangıç pasajında) karakterlerini nesnelere ve nesnelere karşı geliştirilen tahayyülleri üzerinden var eder. Bu, ısrarcı bir betimleme ve karakterleştirmeye dayanır. İleride oturulması planlanan ev, o evde olması hayal edilen objeler, evin yapısal özellikleri gibi nesnelere üzerinden anlatılmaya çalışılan bir tarzda yapılır. Alımlayıcının zihninde çizgiler çekilir ve imajlar belirlenmeye çalışılır. (Bunun farklı bir şekilde Pamuk’ta da gerçekleştiğini söylemek mümkün.) Ki, metnin ilerleyen kısımlarında karakterlerin gerçeklik

<sup>3</sup> Georges Perec, *Şeyler: Altmışlı Yılların Bir Hikâyesi*, Çev: Sevgi Tamgüç, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.





algısı da, mutluluk arayışları da sık sık nesnelere üzerinden, bu nesnelere ısrarlı ve detaycı bir biçimde açık edilmesi yöntemiyle gerçekleştirilecektir. Bunların hepsi bir araya geldiğinde bir şey, bir durum ifade ederler ve bu yüzden seçilmişlerdir. Ve bu yüzden Perec'in kendi gerçekliğini toplumsal tahayyülü üzerinden var etmeye giriştiği söylenebilir.

Dolayısıyla Pamuk'un projelendirerek hayata geçirmeye çalıştığı, uzamın genişletilmesi girişi ve Perec'in metninde gizil olarak bulunan "sosyolojik adaleti" birbirini karşılamaz. Burada ortaklaştırılabilir şey iki yazarın malzemeyi kullanma biçimidir. Nesnelere, birisinde hafızayı, diğerinde toplumsal gerçekliği ifade etmesi planlanan bir şekilde dolayımdayıcı olarak kullanılmıştır.

Bu noktada Irmak Ertuna'nın benzer bir yakınlaştırma girişimi olarak ele alabileceğimiz "The Mystery of the Object and Anthropological Materialism: Orhan Pamuk's *Museum of Innocence* and André Breton's *Nadja*" adlı çalışması da bu duruma kendi bakış açısından bir örnek oluşturuyor. Çalışmasında Ertuna, seçtiği metinlerin karakterlerini yaşadıkları romantik aşk ilişkisi çerçevesinde ortaklaştırır. Bu bağlamda iki karakterin de aşk ilişkisinde objelerin oynadığı rolün altını çizer. Bu da onu Walter Benjamin'in "antropolojik materyalizm" kavramına götürecektir.

Ertuna önce Breton ve içerisinde yer aldığı Sürrealizm akımını incelerken *Nadja*'nın özelliklerini de sıralar. Ardından Pamuk'un *Masumiyet Müzesi* çalışmasını karşılaştırmalı olarak ele alır. Bunu yaparken bilhassa karakterlere odaklanmaktadır. Öte yandan iki yazarın da objeleri kullanma şekline ve bunun hikâye açısından taşıdığı öneme dikkat çeker. Nesnelere nasıl şeyleştirildiğini ve dolayımdayıcı olarak kullanıldığını bilhassa toplumsal ölçekte değerlendirir.<sup>4</sup>

Ertuna'nın çalışmasını bizim açımızdan ilgi çekici hale getiren de bu iki romanın objelerle kurduğu ilişkilerin ortaklığına odaklanıyor olmasıdır. Ertuna, Pamuk'un objeleri dönemin atmosferini ve karakterlerin özelliklerini oluşturmak için kullanmasına dikkat çekerken bunun Breton'un özne-nesne ilişkisinin tam zıttı şekilde seyrettiğini belirtir. Ertuna, genel anlamda toplumsal arka planı gözetken, sosyolojik bir bakış açısına sahip olmakla beraber romanlardaki objeleşme durumunun izini sürerek konuyu Pamuk'un "şeyleştirme" girişimi açısından da ilgi çekici hale getiriyor.<sup>5</sup>

Ertuna, makalesinin son kısımlarında Benjamin'den alıntılanarak, yazma ve toplama eylemleri arasında direkt bir korelasyon olduğunu altını çiziyor. Hem Benjamin'in kendi metinlerine hem de Ackbar Abbas'ın Benjamin üzerine yazmış olduğu "Walter Benjamin's Collector: The Fate of Modern Experience" kitabına başvuruyor. Buna göre yazarın objelerin imgeleriyle tecrübeye dayalı bir bağ kurduğunu, ancak koleksiyoner, yani toplayıcı için bu durumun sahip olma durumuna dayandığını söylüyor. Bu durumun da yazar pozisyonunun objeyle ve dolayısıyla şeyleştirme üzerinden yaratma girişiminde bulunduğu iletişim arayışıyla direkt olarak alakalı olduğunu söylemek mümkün.<sup>6</sup>

Sonuç olarak, Pamuk ve Perec, bir yöntemin iki farklı izdüşümü üzerinden gerçekleştirilmeye girişilen formlar olarak algılanabilir. Bu, her açıdan oldukça farklı iki metnin ortaklaştırılabilirceği nokta ise edebiyat malzemesi karşısındaki konumları olarak görülebilir. Ne Pamuk, ne de Perec, malzemenin dönüştürülmesi veya yöntemin kırılması, dönüşüme uğratılması noktasında yeni bir şey söylemezler. Perec, metni kendi toplumsallığına indirgeyip kurgunun ontolojisiyle çatışırken, Pamuk kurgu ve gerçeklik arasındaki arayışında bir kırılma yaratır. Bilinci söz konusu geçiş sırasında dışarıda bırakır ve bir tür zemin kaymasına imkân tanır. Bunun belki de bir Araf halinin dışarıda bırakılması sebebiyle olduğu söylenebilecek olsa da bu elbette ki farklı bir tartışma konusudur.

<sup>4</sup> Irmak Ertuna, "The Mystery of the Object and Anthropological Materialism: Orhan Pamuk's *Museum of Innocence* and André Breton's *Nadja*", *Journal of Modern Literature*, cilt 33, sayı 3, Bahar 2010, s. 99.

<sup>5</sup> I. Ertuna, A.g.m., s. 111.

<sup>6</sup> Walter Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", Pasajlar, Çev: Ahmet Cemal, YKY, İstanbul, 1993, s. 202-253.



## Kaynakça

- ABBAS, Ackbar (1988), “Walter Benjamin’s Collector: The Fate of Modern Experience”, *New Literary History*.
- BENJAMIN, Walter (1993), “Baudelaire’de Bazı Motifler Üzerine”, *Pasajlar*, Çev: Ahmet Cemal, YKY, İstanbul.
- BRETON, André (2002), *Nadja*, Çev: İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- ERTUNA, Irmak (2010), “The Mystery of the Object and Anthropological Materialism: Orhan Pamuk’s *Museum of Innocence* and André Breton’s *Nadja*”, *Journal of Modern Literature*, cilt 33, sayı 3, Bahar.
- PAMUK, Orhan (2008), *Masumiyet Müzesi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- PAMUK, Orhan (2012), *Şeylerin Masumiyeti*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- PEREC, Georges (2012), *Şeyler: Altmışlı Yılların Bir Hikâyesi*, Çev: Sevgi Tamgüç, Metis Yayınları, İstanbul.

# Bilge Karasu'yla Hayvandan İnsana

Saadet ÖZCAN<sup>1</sup>

## Özet

Bilge Karasu öykü ve romanlarında insanlar hep hayvanlarla birlikte anlatıla gelir. Bu metinlerde hayvanlar ya insanların dostlarıdır ya da insan-hayvan birliktelikleri farklı bir ilişki biçimine dönüşerek “insan olan kim?”, “hayvan olan ne?” sorularını akla getirir. Bu yazıda Karasu öykülerinin arasında dolaşırken, insan ve hayvan oluş durumları Giorgio Agamben ve Donna Haraway’in düşünceleri ışığında sorgulanmaktadır. Sonuçta, Bilge Karasu kitaplarındaki insan-hayvan dostluklarının, nasıl insan olunabileceği konusunda yeni bir bakış açısı sağladığı söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Bilge Karasu, insan-oluş, hayvan-oluş, insan-hayvan ilişkileri.

## In Between Human and Animal with Bilge Karasu

### Abstract

Bilge Karasu, in his novels and short stories, defines human beings in relationship with animals. In his texts this relationship occurs in different forms, either animals are told as friends of human beings or the relationship transcends to another dimension where one starts to question which one is human which one is animal. In this paper, while reading Karasu's stories, the human condition, problem of 'being', is investigated through the ideas of Giorgio Agamben and Donna Haraway. In conclusion, it can be said that, Bilge Karasu's stories on human-animal friendship could provide a new understanding on how to be human.

**Key Words:** Bilge Karasu, being human, being animal, human-animal relationships.

## Hayvanla İnsan Arasında

Bilge Karasu'nun metinlerinde kediler, köpekler, kaplumbağalar, kertenkeleler, sakangurlar, keçiler, yengeçler yerler, içerler, yardım isterler, düşünürler, severler, güvenirler; adeta sayfalarında cirit atarlar.

*Narla İncire Gazel*'in *Hayvanlar Kitapçığı*, *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*'nda Ioakim'in tilkisi, Göçmüş Kediler Bahçesi'nin öykülerinin pek çoğundaki hayvan dostlar bir hakikat imgesine dair soruları akla düşürür. Bu yazı da Karasu metinlerinde insanla hayvan arasındaki dostluklar arasında gezinirken, bir yandan da hayvan-oluş ve insan-oluş hallerine dikkat çekmeyi hedeflemektedir.

Hayvanlar karşısında, daha doğrusu, hayvanlara bakarken, insan karşındaymışız gibi düşünmekten ne zaman kurtulabileceğiz ki? diye sorar Karasu *Hayvanlar Kitapçığı*<sup>2</sup>'nda. Cevap yerine Giorgio Agamben'in Açıklık adlı kitabında Alman zoolog Jacob von Uexküll'in çalışmalarından bahsettiği bölümlere bakalım:

<sup>1</sup> Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Doktora Öğrencisi, saadet.ozkan@gmail.com

<sup>2</sup> Bilge Karasu, *Narla İncire Gazel*, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 24.



“Klasik bilimin hiyerarşik sınıflandırmalar aracılığıyla tek bir dünya gördüğü yerde Uexküll; sonsuz bir çeşitlilik gösteren, her biri mükemmel ve devasa bir müzik partiyonundaki gibi birbirine bağlı, bununla birlikte aralarında iletişimsiz ve karşılıklı olarak birbirini dışlayan canlıların bulunduğu algı dünyalarını görmüştür [...] Güneşli bir günde yanımızda uçtuğunu gördüğümüz arı, yusufçuk böceği ya da sinek bizim onları gözlemlediğimiz şekilde hareket etmemektedirler ve bizimle –ya da kendi aralarında- aynı zaman ve mekânı paylaşmazlar”<sup>3</sup>.

Agamben 20. yüzyılın en büyük hayvan bilimcilerinden ve ekolojinin kurucularından biri sayılan Uexküll'ün, Heidegger ve Deleuze'ü etkilemiş olmasının şaşırtıcı olmadığını; çünkü Uexküll'ün hayvanların buldukları çevre ile ilgili yaptığı çalışmaların, hayata ilişkin bilimlerde insan merkezci bakışın terk edilmesini ve doğa imgesinin insanı ölçüt alan yaklaşımdan arındırılmasını ifade ettiğini söyler.

Uexküll, canlı bir varlığın hareket ettiğini gördüğümüz *Umgebung* olarak adlandırdığı nesnel mekânı, insanın ya da hayvanın anlam taşıyıcı olarak gördüğü kendi ortamı *Umwelt*<sup>4</sup>ten ayırıyor. *Umgebung*, aslında her canlının bakış açısına göre değişen kendi *Umwelt*'idir. Bir avcı ile oduncu için orman aynı anlamı taşımamaktadır ya da doğa dostu ile kırmızı başlıklı kızın içinde kaybolduğu masal ormanı birbirinden çok farklıdır. Dolayısıyla *Umwelt* her canlının kendine has dünyasıdır. Uexküll'ün betimlemeleri insan dünyasının kirpi, arı, köpek ya da kenenin gözüyle nasıl görünebileceğini gösterir bize. Örneğin kenenin *Umwelt*'i üç anlam taşıyıcısından ibarettir: Bütün memelilerin terinde bulunan butirik asit kokusu; memelilerin kan ve vücut sıcaklığına denk gelen 37 derecelik sıcaklık ve memelilere özgü tüylü ve kan damarlarına sahip deri tipi. Kene bu üç öğeye öylesine tutkulu ve ani bir ilişkiyle bağlıdır ki, insanın çok zengin görünen dünyasında böyle yoğun bir ilişkiye rastlanmadığını anlatır Uexküll. İlişki; dış anlam taşıyıcılar ile kenenin bedenindeki alıcı aynı müzik partiyonunun iki notasını oluşturuyormuşçasına birbirine öylesine içten bağlı ve bir o kadar da ayrı iken nasıl olduğunu açıklayamadan gerçekleşir. Kene, bu ilişkidir ve sadece bu ilişki için ve bu ilişkide yaşar.

Karasu da öykülerinde, insan-hayvan ilişkilerine hayvanların bakış açısıyla bakmayı dener; *Masalın da Yırtılverdiği Yer*'de kedinin nankörlüğü dene gelenin insanca davranış kurallarından esinlenerek hayvana yakıştırdığımız bir bencillik olduğunu söylerken ya da *Korkusuz Kirpiye Övgü*'de kendini bulvarda dolaşan kirpinin yerine koyarak konuşturduğunda kedinin ya da kirpinin *Umwelt*'ini tahayyül etmeye/ettirmeye çalışır<sup>5</sup>.

Agamben, Heidegger'in öğrencisi Uexküll'ün çalışmalarından etkilendiğini ve '*felsefenin günümüz biyolojisinden kendine mal edebileceği en verimli şey*' olarak tanımladığını anlatır<sup>6</sup>. Heidegger'e göre hayvan kendi uyarın çemberinin içinde kapalı durumdadır, Uexküll'de de hayvan kendi algı dünyasını tanımlayan az sayıdaki öğede kapalıdır. Heidegger, hayvanın uyarısıyla olan ilişkisindeki varolma halinin tutulma olduğunu; uyarısına ya da anlam taşıyıcısına yönelik bir tutumda bulunamayacağını, sadece davranabileceğini işaret eder ve bu noktada tutulmanın *açıklık* özelliğini sorgulamaya başlar: Bir hayvan kendi uyarısıyla ilişkiye geçtiğinde ne bilmektedir?

“Hayvan, tutulması ve becerilerinin tamamı nedeniyle durmaksızın dürtüsel bir çokluğa itildiği için; olmadığı varlıkla da, olduğu varlıkla da ilişkiye girme imkanından temelde yoksundur. Bu durmaksızın itilmiş olma durumu nedeniyle, hayvan, tabiri caizse, kendi kendisiyle çevresi arasında asılı kalır, bir varlık olarak ne kendisini ne de çevresini

<sup>3</sup> Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, Çev: Meryem Mine Çilingiroğlu, YKY, İstanbul, 2009, s. 45.

<sup>4</sup> *Umwelt*: çevre (Almanca)

<sup>5</sup> Bilge Karasu, *Göçmüş Kediler Bahçesi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

<sup>6</sup> G. Agamben, *A.g.k.*, s. 54.



deneyimleyebilir. Öte yandan, açıklamanın alınması anlamındaki varlığın açıklama-yoksunluğu aynı zamanda bir şey tarafından içe-alınmadır da. O halde hayvanın 'ile ilişkide' olduğunu, tutulmanın ve davranışın '-e yönelik' bir açıklık gösterdiğini mi söylemeliyiz? Neye yönelik açıklık peki? İçe-alınmış olmanın kendine has açıklığında, bir şekilde, dürtüsel tutulmanın itilmişliğiyle çakışan şey nasıl belirlenmelidir?"<sup>7</sup>.

Dolayısıyla, hayvan dünyaya sahip değildir, uyarana sahiptir. Ve Heidegger, hayvanda *perdesi kalkmaksızın* bir açıklığın mevcut oluşunun, insanın dünyasına kıyasla hayvan dünyasının yoksunluğunu gösterdiğini belirtir. Şayet açıklığın merkezinde hayvanın perdesi kalkmazlığı varsa, insan asılı tutuluşunda dünyanın kendisini açık tuttuğu hayvanı '*olmaya*' nasıl bırakabilir? diye sorar Agamben:

"Hayvan ne var olanı ne de var olmayanı, ne açığı ne kapalıyı tanır; o varlığın dışında, her açığın daha dışında bir dışlıkta ve her kapalılığın içinden daha içtedir. Hayvanı var olmaya bırakmak o halde: onu varlığın dışında bırakmak anlamına gelecektir. Burada söz konusu olan tanımama alanı, tanımının olduğu gibi tanımamanın da, perdelemenin de perdesini kaldırmamanın da, varlığın da hiçliğinin de ötesindedir. Ama olmanın böylesine dışında olmaya bırakılan, dışarıda olmaya bırakılması nedeniyle reddedilmiş ya da unutulmuş değildir, var olmayan da değildir. O varlıkla var olanlar arasındaki farkın ötesine geçmiş bir var olandır, bir gerçektir"<sup>8</sup>

Agamben'in insanda olmaya bıraktığı hayvan ya da yeni yaratılan, Bilge Karasu'nun *Avından El Alan* adlı öyküsünde balıkçının kolunu yutan balıkla oluşturduğu yaratık olabilir belki de:

"Balıkçı, hanidir, suyun içinde mi dışında mı, yüzünde mi dibinde mi, bilemez olmuş. Bir ad arıyor; belki kendine, belki balığa, belki ikisinin oluşturduğu yeni yaratığa. Aynalar var sanki çevresinde, durmadan çoğalan; bakıyor, görüyor, baktıkça daha çoğunu görüyor; eşini bugüne dek görmediği bir, yüz, bin yaratık görüyor: Bir kolu balık bir adam, ağzından insan başı bitivermiş bir balık, bacakları arasından boğazına dek bir balığın uzandığı bir adam, bir insanla çiftleşmiş bir balık, bir balıkla tekleşmiş bir adam, kendi kendisiyle çiftleşen bir balık, kendi kendisiyle çiftleşen bir adam [...] Sonu yok bunun. Biri yüzü bini binlercesi, çevresinde çılgınca hazlar içinde çırpınıp gerinen titreyip uzayan büzülüp genleşen yaratıklar; bir yaratık, bir esrikliğin çoğaltıp durduğu tek bir haz yaratığı. Sonu yok"<sup>9</sup>.

Karasu, bir yandan balık ve balıkçıdan oluşan yeni yaratığa ad arayarak olasılıkların sonsuzluğunu gösterir, bir yandan da 'tükenmez bir dişiliğin, tükenmez bir erkekliğin daha içine, daha dibine doğru yol alıyorlar' diyerek birlikte olmanın ve sevinin sınırlarını kaldırır.

Hayvanla insanın birlikteliğinin başka bir şeklini Bir *Ortaçağ Abdalı*'nda '*hayvanını kuşanık adamın imgesi*'nde buluruz. Karasu, gençliğinde bir dağ başında bulduğu kovukta gecelerken kuşağına girip yerleşmiş, o zamandan beri üç lokmasından birine ortak olan etobur hayvanla yaşayan Abdal'ın türler arası ilişkilerininin masalını anlatır. Donna Haraway'ın yoldaş türler üzerine yaptığı çalışmalarda da yaşama ve birlikteliğe dair benzer öyküleri görürüz. Haraway, 1983'de yazdığı *Siborg Manifestosu*<sup>10</sup>'ndan yirmi sene sonra yayımladığı *Yoldaş Türler: Köpekler, İnsanlar ve Anlamlı Ötekilik* adlı manifestosunu şöyle anlatır:

"Birlikte yaşamaya, birlikte evrime, [...] ve türler arası bedenli toplumsallığa dair bir öykü anlatan 'Siborglardan Yoldaş Türlere', yan yana konuvermiş iki figürü, siborgları ve yoldaş türleri karşılaştırıyor ve hangisinin mevcut yaşam dünyalarında, içinde yaşanır politikalar

<sup>7</sup> G. Agamben, A.g.k., s. 58.

<sup>8</sup> G. Agamben, A.g.k., s. 94.

<sup>9</sup> Bilge Karasu, Göçmüş Kediler Bahçesi, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

<sup>10</sup> Donna J. Haraway, Siborg Manifestosu: Geç Yirminci Yüzyılda Bilim, Teknoloji ve Sosyalist-Feminizm, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006.



ve ontolojiler oluşturma işine daha verimli bir ilham kaynağı olabileceğini soruyor [...] Siborglar da yoldaş türler de insani olanla insani olmayanı, organik olanla teknolojik olanı, karbonla silikonu, özgürlükle yapıyı, tarihle miti, zenginle yoksulu, devletle tebaasını, çeşitlilikle soyların tükenişini, modernlikle postmodernliği ve doğa ile kültürü beklenmedik şekillerde bir araya getirir. Bütün bunların yanında, ne siborglar ne de yoldaş hayvanlar, türler arasında daha iyi korunan sınırlar ve sapkınlardan arındırılmış kategoriler arzulayan kalbi temizlerin kalbine göredir”<sup>11</sup>.

Haraway, yoldaş türleri anlatmaya insanlarla birlikte evrimleştiklerini iddia ettiği köpeklerden başlar. Birlikte evrim öyküsünde insanlarla köpeklerin kısmen de olsa birbirlerini oluşturduğunu ve evcilleştirdiğini söyler. Haraway'e göre evcil köpeğin inanılmaz başarısı, insanlara yavrularını baktırma becerilerinde yatar.

Karasu da *Hayvanlar Kitapçığı*'nda, kahvenin Güdük adını koydukları kedisini, bir hayvanla iki insan arasında başarılı bir arkadaşlığın simgesi olarak anlatır ve Güdük ile aralarında güven bağı olabilmemesinin, dünyanın batmasını bir an olsun geciktirdiğini yazar. Bir sonraki öyküde ise güzel öten kertenkele türü sakangurun ölmesinden endişe ederler. İnsanlardan yardım isteyen iplere dolanmış keçiyi kurtarırlar, kedilerden kaçan kurbağalar asfaltlarda ezilmemeyi öğrenirler Karasu metinlerinde. Güneşlenen bir kertenkele gördüğünde; “Dünyanın eski çok eski bir çağının bugün bizlerle birlikte yaşamakta olduğunu anımsatırlar bize. İçimizde, dünyanın çok eski bir çağını taşıdığımız da, insanca edindiğimiz bilgilerden çıkarılabilecek bir başka bilgi. Farkında mıyız?” diye sorarken Haraway gibi Karasu da birlikte evrim öyküsünü düşünüyor olabilir mi? Ya da *Hayvanlar Kitapçığı*'nın beşinci bölümünün epigrafında “Hayvanlara, yeniden, saygı duyulamaz mı? Hayvanların, bitkilerin kendi dirim ortakları olduklarını anımsayamaz mı insanlar? İçten duygular, güzel düşüncelerle kurbanların sayısını azaltmak yetmez” derken hayvanlarla sevgi dolu, tahakkümden uzak ve eşit bir yaşamın olanaklarını sorgulamıyor mu?

*Göçmüş Kediler Bahçesi*'nin Abdal'ı, gerçekliğin en sağlam kanıtını bir kez daha kuşağındaki hayvanın sıcak, tüylü sırtına dokunarak anlarken; *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*<sup>12</sup>'nda Ioakim'in kurtardığı, çok sevdiği, sevdirdiği tilkisini Andronikos'un ölümünden hemen sonra boğması, hakikati işaret eden en önemli imgelerden birine dönüşmez mi? Tıpkı sevdiği tilkiciği öldürerek kendini kirleten Ioakim gibi, avından el alan balıkçı da ölmeyen sevinin öldürücü olduğunu ne orfoz ne de orkinoz olan balıkla ölüme giderek anlamaz mı?

Siborg Manifestosu'nda “Belki de hayvanlarla makineleri kaynaştırmamızdan hareketle nasıl insan (Batı logosunun cisimleşmiş hali) olunmayacağını öğrenebiliriz”<sup>13</sup> diyen Haraway gibi, biz de Bilge Karasu kitaplarında insan-hayvan dostluklarını okurken nasıl insan olunabileceğini öğrenebiliriz.

## Kaynakça

- AGAMBEN, Giorgio (2009), *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, Çev: Meryem Mine Çilingiroğlu, Y.K.Y, İstanbul.
- HARAWAY, Donna J. (2010), *Başka Yer*, Çev: Güçsal Pusar, Metis Yayınları, İstanbul.
- HARAWAY, Donna J. (2006), *Siborg Manifestosu: Geç Yirminci Yüzyılda Bilim, Teknoloji ve Sosyalist-Feminizm*, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- KARASU, Bilge (1991), *Göçmüş Kediler Bahçesi*, Metis Yayınları, İstanbul.
- KARASU, Bilge (2007), *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*, Metis Yayınları, İstanbul.
- KARASU, Bilge (2009), *Narla İncire Gazel*, Metis Yayınları, İstanbul.

<sup>11</sup> Donna J. Haraway, *Başka Yer*, Çev: Güçsal Pusar, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 228.

<sup>12</sup> Bilge Karasu, *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.

<sup>13</sup> D. J. Haraway, *Siborg Manifestosu: Geç Yirminci Yüzyılda Bilim, Teknoloji ve Sosyalist-Feminizm*, s. 56.





# Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı'nda Ölüm

Derya AVCI<sup>1</sup>

## Özet

Bilge Karasu'nun üç farklı kısımdan- Ada, Tepe, Dutlar- oluşan *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* metninin içeriği, ölüm kavramını zemine oturtarak, zaman ve sevgi kavrayışlarına başvurarak değerlendirilecektir. Andronikos, İoakim ve Tilki karakterlerinin iç sesleri, doğum-ölüm arasında geçen yaşamlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini içerdiği için yalnızca bahsi geçen kavramların değil aynı zamanda felsefi anlamda birçok kavramın üzerinde de durmak gerekir. Ancak bu metnin analizinde en temelde ölüm kavramını değerlendirirken Emmanuel Levinas, Martin Heidegger ve Arthur Schopenhauer yol gösterici olarak tercih edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*, ölüm, Levinas, Heidegger, Schopenhauer.

## Death in *A Long Day's Evening*

## Abstract

The content of *A Long Day's Evening* by Bilge Karasu consisting of three different parts (the island, the hill, the mulberries) will be evaluated by emphasizing the concept of death and applying the conceptions of time and love. Since The inner voices of Andronicus, Ioakim and Fox include their lives between birth-death and their relationships, not only the concepts aforementioned and also the other philosophical concepts should be highlighted. However, within the analysis of this text, Emmanuel Levinas, Martin Heidegger and Arthur Schopenhauer are preferred as advisors in the evaluation process.

**Key Words:** *A Long Day's Evening*, death, Levinas, Heidegger, Schopenhauer.

## “Ada” ve Ölüm

*Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*'nın üç anlatısından ilkinin oluşturduğu “Ada”, mekânsal anlamda bir değişimi içermekle birlikte, Andronikos adlı karakterin düşünsel anlamda farklılaşmasına ve toplumsal alandan kendini dışlaması durumuna da işaret etmektedir. Karakterin keşiş olarak konumlandırıldığı alandan ayrılmasının temel sebebi olarak ikonografi<sup>2</sup> meselesi dikkati çekmektedir. Andronikos, iki farklı inanç ‘ikonoklazm’<sup>3</sup> ve ‘ikonodülizm’ arasında yaşadığı çelişkinin aşılması için, uzaklaşmayı-kaçmayı ve adaya doğru yola çıkmayı bir çözüm olarak

<sup>1</sup> Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, deryaavci@gmail.com

<sup>2</sup> Grekçe *eikon* (imge) ve *graphia* (yazım) sözcüklerinin birleşiminden meydana gelen “imge yazma” veya “imge oluşturma” anlamına gelen sözcüktür. Bkz: Uşun Tükel/Serap Yüzcüller Arsal, *Sözden İmgeye* Batı Sanatında İkonografi, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 13.

<sup>3</sup> İkonoklazm, Bizans'a özgü bir kelimedir. Kavramın kendisi Bizans dönemindeki tartışmalardan (ikonoklast-ikonodülizm tartışmaları) ortaya çıkmıştır. Kelime anlamı put kırıcılık veya ikona kırıcılık (*breaking of images*) olarak ifade edilmektedir. Fakat ikona kırıcılık bütün resimlerin ortadan kaldırılmasını gerektirmez. Bu kavram politik olmak ile birlikte dini, ekonomik ve kültürel birçok faktörden ortaya çıkmış olabileceğinden karmaşık bir yapıya sahiptir. Bkz: Natalie N. May, *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond*, “Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East”, 2012, The University of Chicago: The United States of America, s. 3.



görür. Anlatıcı tarafından aktarılmış olduğu gibi karakterin yol hikâyesindeki tek başınlığı, onun kendisi üzerine düşünmesine neden olarak reflektif bir tutum takınmasına açılır. “Kendi kendine soru sormak, kendi kendine kendi üzerine soru sormak, kendi kendine araştırmak, belki de adanın ilk öğrettiği şey olacak.”<sup>4</sup> Andronikos’un bu sorgulama sürecini kapsayan temel problemleri inancı çerçevesinde şekillenir. İkona kırıcılık fikrini kabul etmek istemediğinden, yaşadığı yerden kaçtıktan sonra insanlardan uzakta bulunduğu tek başınlık hali korku, işkence, ölüm ve sevgi kavramlarını tekrar sorgulamasına sebep olmuştur.

Metnin içeriğinde bütünlüklü olarak doğa ve insan ikiliğinin mevcudiyeti dikkat çeker. Bu nedenle Andronikos’un doğa ile kurduğu ilişki kendisi tarafından ölüm ile bağdaştırılır. Doğa ile birlikte tek başına kalan Andronikos, tabiatın ona sunduğu bol zamanın anlamsızlığının içini doldurmaktan kaçınmaya çalışır. Ona farkındalığı yaşatan doğanın yeniliklerinden kaçmak ister: “Ne zamandır böyle bir koku gelmemiştii burnuna, günlük kokusundan, bu gecenin balık, yosun, tuz kokusundan ayrı, yeni. Andronikos’un böyle yeniliklerle oyalanacak vakti yok. Olmamalı.”<sup>5</sup> Zihnindeki inanç meselesinden dolayı her anlam bulma çabasında “döngünün kısırlığı” içinde bulur kendini. Bu noktada iki farklı ölüm anlayışı ortaya çıkar. İlki, döngünün kısırlığı olarak tanımlanan içinden çıkılamayan ve çelişki içerisine düşülen inanç problemidir. Eski ile yeni arasında mekik dokuyan ve en neticede anlamsızlık içerisinde kendisini bulan bir karakterin kuruluşundan söz edilebilir. İnancının kendisine sunduğu şey sevgi ile ölümün birlikteliğidir: “Yıllarca sevgi sözü ile ölüm sözünü yan yana getirip durmuş, ikisi arasında bağ kurmaya kalkmadığı halde, öğrettikleriyle, söyledikleriyle, ölümün sevinecek, sevinebilecek bir şey olduğunu düşündürmeğe çalışır gibi davranmıştı.”<sup>6</sup> Bahsi geçen ilk ölüm anlayışı Andronikos’un kaçışının öncesinde var olan inancı ile bağlantılıdır. Bu nedenle kutsal kitaplardaki ve tasavvuf anlayışındaki ölüm-kavuşma izleğinin kimi yansımaları görünür hâle gelmeye başlar. Çünkü ölüm, ibadetler yerine getirildiği takdirde, tanrıyla kurulan ilişkiden -kavuşma anından- dolayı sevincin dışı vurumu olacaktır. Nitekim Yeni Ahit’te de ölmüş olanların tekrar dirileceği, henüz ölmemiş olanların da ölümsüzlüğe kavuşacağı söylenir. Dirilme anı, ölüme karşı kazanılan bir zafer olarak tanımlanır. Ancak bu zaferin sahipleri günahlarından arınmış olanlardır.<sup>7</sup> Andronikos doğa ile kurduğu ilişki neticesinde inancına dayalı düşüncesinden uzaklaşmaya başlar ve ada ile birlikte oluşmaya başlayan bir ölüm anlayışı ortaya çıkar.

Andronikos’un tek başınlık anlatısındaki ölümün farkındalığı meselesi bizi Schopenhauer’in *Ölümün Anlamı* metnine götürür. Andronikos’un ikinci ölüm anlayışı inanç temelinden ve sevinç hissinden uzaklaşarak değerlendirilmelidir. Bu nedenle Schopenhauer’in bu konudaki temel görüşlerine değinmek konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Hayvanlar ile insanlar birbirine ters düşen yaşama istenci ve ölüm korkusuna sahip olarak yaşamlarını sürdürürler. Canlı varlıklardaki iki mevcut durum ‘her türlü bilgiden bağımsız olarak’ ve dolayısıyla *a priori* olarak bulunmaktadır.<sup>8</sup> Canlı varlıkların iradesi ve korkusu bilgiden bağımsızdır ve bilgi dışarıdan gelen bir ilkedir. Dolayısıyla ölüm korkusunun *a posteriori* olduğu söylenemeyeceği gibi bilgiye yabancı olmadığını söylemek de doğru olmayacaktır.<sup>9</sup> Schopenhauer’e göre ölümün iki yüzü vardır. Biri doğuştan sahip olduğumuz yaşama iradesidir. Diğeri ise düşüncemizle, aklımızla şekillenen tecrübe edilen kısımdır.

Andronikos adaya gittikten sonra ölümün iki yüzü arasında gidip gelmiştir. Aklını kullandığında ölümün boş bir şey olduğu çıkarımını yapar. Ancak öte yandan zindana atılma korkusun-

<sup>4</sup> Bilge Karasu, Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, s. 47.

<sup>5</sup> B. Karasu, A.g.k., s. 9.

<sup>6</sup> B. Karasu, A.g.k., s. 46.

<sup>7</sup> Kaan, H. Ökten, Ölüm Kitabı, “Yeni Antlaşma”, Agora Yayınları, İstanbul, 2010, s.75.

<sup>8</sup> Arthur, Schopenhauer, Ölümün Anlamı, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s.53.

<sup>9</sup> A. Schopenhauer, A.g.k., s.53.



dan dolayı inancından vazgeçmiş olmasını bir zayıflık belirtisi olarak sunar. Andronikos ‘yaşam boştur’<sup>10</sup> dediğinde bir anlamda Schopenhauer’in ifadesi ile ‘bilginin, yaşama iradesine karşı zaferini selamlar’.<sup>11</sup> Andronikos’un ölümün iki gücü arasındaki gidiş gelişlerinde aklını kullanarak çıkarım yaptığı kısımlar adadaki tek başlılık halinde ortaya çıkar: “İnsan nasıl olsa öleceğine göre, bir şeyler yapmak daha iyi olur. Ölüm boş bir şey, ölümü beklemek, oturup beklemek, boş bir iş.”<sup>12</sup> Öte yandan Andronikos, ölümün ikinci yüzü ile donatılmış yaşama istencinin kör hali ile baş başa kalmıştır. Ölümün boş bir şey olduğunu söylerken bir taraftan da yaşam mücadelesi verir. “Ada” metninin birçok kısmında ‘ölüm gücüne sahip’<sup>13</sup> suya ulaşma isteği veya yemeği idareli kullanma gerekliliği vurgulanır: “Son lokmayı ağzına atıyor. Ağır ağır çiğniyor ki susamasın, lokması boğazına takılmasın. Bundan sonra yapılacak başka hiçbir iş kalmıyor. Suyu bulması gerekecek, o kadar...”<sup>14</sup> Suya ulaşmayı en önemli etken olarak yaşantısına yerleştiren Andronikos bir taraftan da yaşama istencinin yansıması olarak zindana atılma ve hatta idam kararına yönelik bir korku içerisine girmiştir. Bütünlüklü olarak bakıldığında sudan yoksunluk, zindana atılma ve idam, ölüme doğru atılan adımlardır ve Schopenhauer’in öğretisindeki *a priori* alana -yaşama istencine- tekabül ederler. Bu durumda Andronikos’un ölüm korkusunu tetikleyen yaşama iradesi bencil olan yanındır. Ancak ölümün boş ve gereksiz olduğunu, onu durup beklemenin faydasız olduğunu söylemesi usu yolu ile tecrübe ettiği yanındır.

Andronikos’un tecrübeye ve yaşama istencine dayalı ölüm kavrayışının yanında dikkati çeken bir diğer unsur doğa ile kurduğu bağlantıdır. Yukarıda bahsi geçen “kısır döngü” meselesi ile doğa arasında bir ilişki kurulabilir. Çünkü Andronikos’a göre herhangi bir canlının bizatihi bir yaşam alanı vardır ve doğa belli bir düzene, ölçülülüğe sahiptir: “Yeter ki yelden, güneşten başka bir şey düşürmesin bu kozalakları. Yeter ki bir el uzanmasın onları koparmak için...”<sup>15</sup> Metinde “kısır döngü” olarak tanımlanan doğanın bu işleyişinin karşılığı, Schopenhauer tarafından daire olarak ve “yinelenmenin kalıbı” olarak ifade edilmiştir. Schopenhauer, tüm canlıların bazı şeylere özen gösterdiğini ancak en neticede ölümün kollarına kendilerini bıraktıklarını ifade eder.<sup>16</sup> Böyle bir döngüsellikte ‘ölüm bıkip usanmaz, hasadı kaldırır.’<sup>17</sup>

Metinde doğaya dönük yaşama yapılan vurgu, ölçülülük ve düzenlilik hâli, Schopenhauer’in de gönderme yapmış olduğu evrenselliği, eşitliği ve panteist görüşü temel alan Stoacıları hatırlatmaktadır. Bu görüş içerisinde bulunan Marcus Aurelius’a göre doğum ve ölüm doğanın temel parçalarıdır. Doğmuş olan her varlık aslında ölüme doğru olan varlıktır. Ancak her ölüm doğayı yenileyen bir parçadır. Bu nedenle ölüme doğru yaklaştığımız için değil, akıl sahibi olan varlıklar olarak bir şeyleri yapabilme yetimizi kaybetmeye doğru gittiğimiz için farkındalık halinde olmalı ve çabalamalıyız.<sup>18</sup> Andronikos da Stoacı yaklaşımın doğa anlayışı ile paralellik gösterir ve eski alışkanlıklarıyla, ibadetleriyle donattığı dünyasının ‘ölüm payını’ arttırdığını belirtir. Herhangi bir insanın yaptığı bütün günlük faaliyetlerin - uyumak, yemek yemek vb.- insanı ölüme yaklaştırdığını görür. Bu nedenle Andronikos hayatındaki sıradanlığa bir çözüm arayışı getirmeyi amaçlar. Geleneğe saplanıp kaldığı yaşantısından, günlük alışkanlıklarının dışına çıkmaya, kaderci duruştan uzaklaşmaya çabalar. Çünkü doğada bir denge vardır ve öylece salınıp duran, devamlı dua eden ve ölüm payını arttıran biri olmaktansa yaşadığını hisseden, aklını kullanan bir varlık olmayı ister Andronikos:

<sup>10</sup> B. Karasu, A.g.k., s. 17, 46.

<sup>11</sup> A. Schopenhauer, A.g.k., s. 54.

<sup>12</sup> B. Karasu, A.g.k., s. 46.

<sup>13</sup> Nurdan Gürbilek, Yer Değiştiren Gölge, “Yazı ve Arınma”, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 78.

<sup>14</sup> B. Karasu, A.g.k., s. 28.

<sup>15</sup> B. Karasu, A.g.k., s. 18.

<sup>16</sup> A. Schopenhauer, A.g.k., s. 74.

<sup>17</sup> A. Schopenhauer, A.g.k., s. 76.

<sup>18</sup> Kaan, H. Ökten, Ölüm Kitabı, “Marcus Aurelius: Kendime Düşünceler”, Agora Yayınları: İstanbul, 2010, s. 130-131.



“...her gün yeniden bir şeyler yapabilmeli, her gün yeniden kurmalı, düzeltmeli dünyasını, her gün yeni bir şey katmalı ki yaşayışına, ölüm payı artacak yerde eksilir gibi olabilsin, dağılsın, parçalansın; yaşayışını kolaylaştıran kendi alışıklarının yanında kendi getirdiğin değişiklik de olsun, bu denge içinde, yaşadığını, sürüklenmediğini anla, anlayacak hale gel...”<sup>19</sup>

Andronikos, adaya gittikten sonra, kendi ile baş başa kalmasından dolayı hayatına dair birçok şeyi sorgular. Toplum tarafından belli kalıplar içerisine sokulan Andronikos artık tanımlanmak istemez: “Öyle bir yere gitmek ister ki... Neyi simgelemişse orada öyle bir şeye yer olmasın.”<sup>20</sup> Ancak nasıl ki *Dasein* “dünya içinde birlikte olmaklık”<sup>21</sup> ise Andronikos da bu tek başınalık hali, başkalarının varlığı olmadan gerçekleşmez: “Sanki başkalarının varlığı, uzaktan da olsa kendini sezdirmedikçe, Andronikos, bir türlü rahat edemiyor. Kendilerinden uzaklaşmak için de olsa başkalarının varlığı kendisine gerekli... Hep başkalarının varlığı gerek bu yalnızlığa.”<sup>22</sup> Heidegger’e göre ölüm korkusunu, korkuyu veya iç sıkıntısını yaşamayan *Dasein*, “kendi en zati, irtibatsız varlık imkânına yabancılaşmış” demektir. *Dasein*’in kendi farkındalığı onun için bir yükür.<sup>23</sup> Andronikos sebebini belirleyemediği bir iç sıkıntısı haline girer. Kendisini, kendi varlığı içinde mesele etmeye başladığı için korkmaya başlar:<sup>24</sup>

“Tuhaf ama, utanmıyor artık. Korktuğu için utanmıyor. Utanmamak da gerek diyor. Her şeyden önce korkum yaptırmadı mı bütün bunları bana? Korkum benden yana, benim parçam, belki en önemli parçam.”<sup>25</sup>

Genel çerçevede bakıldığında Andronikos’un ölüm anlayışını tek bir öğreti üzerinden temellendirmek mümkün olmayacaktır. Schopenhauer’dan, Stoacılar’dan ve Heidegger’in *Dasein* kavramından yola çıkarak değerlendirilmeye açık bir öyküdür. Bu nedenle eldeki çözümleme, daha ziyade Andronikos’un inancının zayıflaması neticesinde kendini ve geçmişini sorgulaması meselesine odaklanmaktadır. Andronikos’un kendisini problem etmeye başlamasından dolayı giderek ağırlaşan yüklerinin –korku, ölüm, var oluş, inanç, yalnızlık- şeklinde belirmeye başladığı görülmektedir.

## “Tepe” ve Ölüm

‘Ada’ ile ‘Tepe’ öyküleri *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* metninin yapısı gereği, birbirinden bağımsız olarak değerlendirilemez. ‘Ada’da ağırlıklı olarak Andronikos’un zihninden geçenleri anlatıcının bakışı üzerinden takip ederken, ‘Tepe’de ise İoakim’in iç konuşmalarına tanık oluruz. ‘Tepe’ öyküsü, üç karakterin - Andronikos, İoakim ve Tilki- yaşantısının İoakim üzerinden aktarımından oluşur. İoakim, Andronikos gibi yola koyulur ve tek başınalık haline, diğer günlerinden farklı olan bir farkındalık haline bürünür. Tepeye ulaşmaya çalışırken geçmiş yaşantısını, hatıralarını gözünde canlandırır.

İoakim’in, Andronikos’a dair düşünceleri hem anlatıcı hem de kendisi tarafından belli aralıklarla dile getirilir. Tepe’ye doğru yolculukta iki kavram özellikle dikkat çekicidir; ölüm ve sevgi. Andronikos’un ölümünün İoakim tarafından görülmesi ölümün ne olduğunu sorgulamasına yol açar. İoakim nasıl bir ölüm istiyorum diye sorar kendine. Bu sorunun cevabı hayatın acılarıyla dolu olmasından dolayı hitamın bir kurtuluş olduğuna yöneliktir. Çünkü Andronikos’un yedi günlük çileden sonra gelen ölümünü görmüştür. O da çileye çekilip ölmeyi düşünür. Fakat böyle bir

<sup>19</sup> B. Karasu, A.g.k., s. 46.

<sup>20</sup> B. Karasu, A.g.k., s. 39.

<sup>21</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev: Kaan H. Ökten, Agora Yayınları, İstanbul, 2011, s. 255.

<sup>22</sup> B. Karasu, A.g.k., s. 45.

<sup>23</sup> M. Heidegger, A.g.k., s. 269.

<sup>24</sup> M. Heidegger, A.g.k., s. 148.

<sup>25</sup> B. Karasu, A.g.k., s. 41.



ölümü olumlu anlamda hak etmediğine karar verir. Ona göre Andronikos kaçtığı andan itibaren bir kahramandır.<sup>26</sup> Schopenhauer, kahramanca yaşanan bir hayatın, mutluluk beklentisiyle değil; ancak güçlülere karşı direnmeyle ve karşılık beklemeden zafere ulaşan kimselerin yaptığı gibi yaşayarak mümkün olduğunu belirtir.<sup>27</sup>

İoakim, kahramanca bir yaşamı ve ölümü kurgularken, hayatı boyunca görmüş olduğu bütün sona erişleri zihninden geçirir ve kendi hitamını bunlar üzerinden değerlendirmeye çalışır: “Acı çeken insan da görmemişti o güne değin, hayvan da... Ama acıdan öleni o güne dek... Hangi gün? Acıdan ölmekten korkmuştu o gün.”<sup>28</sup> Benzer şekilde başkalarının acısı üzerinden ölümünün korkunçluğuna değinmeyi sürdürür: “Bu acı, sökülen tırnakların, oyulan gözlerin, kesilen burunlarla dillerin, sökülen dişlerin, oyulan kemiklerin, kesilen parmakların, burulan erkekliklerin acısı da olmamıştı üstelik. Acıların en korkuncu, en bayıltmayı, en çıldırtanı”<sup>29</sup> Andronikos’un ve Tilki’nin ölümüne tanıklık eden, onların acılarını gören İoakim, ölümü ve yaşamı hep başkaları üzerinden deneyimler. Bu noktada ötekinin ölümü üzerine değerlendirme yapan Levinas’ın görüşlerine başvurmak yerinde olacaktır.

Levinas ölüm kavramı üzerine değerlendirmelerini öncelikle Heidegger’in görüşlerini aktararak yapar. Ardından ise onun görüşlerinden ayrıldığı temel farklılıkları ortaya koymaya başlar. Bu bağlamda Levinas’ın görüşleri “ölüm için varlık” felsefesi yapmaktan kendisini ayrı tutar. Heidegger’de zaman kavramının minvali ölüm olgusu üzerine oturtulmuştur. Ancak Levinas, Bloch’un görüşleri ile paralel bir değerlendirme yaparak zamanı merkeze oturtur ve bunun üzerine ölümü tanımlamaya çalışır.<sup>30</sup> Heidegger’de, *Dasein*’in var oluşunun temel dayanak noktası ölüme-doğru-varlık olmasıdır. *Dasein*, her ne kadar başkalarıyla var olmasından dolayı bu isimlendirmeye sahip olsa da, onun en “müstesna başa gelmesi” kendi ölümüdür. Heidegger’e göre en kesin olan şey ölümdür ve bu ölüm asla bir başkasının ölüm deneyimi ile bizlere aktarılamaz.<sup>31</sup> Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere *Dasein*’in hitama doğru gidişi onun zamansallığını ortaya koyar. İşte Levinas tam bu noktada *Varlık ve Zaman* metninin karşısına koyar kendini. O da benzer şekilde kişinin ölecek olduğu bilgisine sahip olduğunu belirtir ancak, ölüm hakkında bilgilerimizin her daim dil aracılığı ile nesilden nesile aktarıldığını ve her birinin ikinci elden bilgiler olduğunu ifade eder.<sup>32</sup> Dolayısıyla Levinas’ın ilk eleştirisi açılmış olur: “Biz ölümü ancak “ötekiyle” ilişkiyken olumsuzluğu içinde düşünürüz”.<sup>33</sup>

Ötekinin ölümünü yaşayan insan için ölüm, duygulanımdır, krizdir ve dramatik bir yapıya sahiptir. Levinas bu noktada Platon’un *Phaidon* diyalogunu örnek verir. Sokrates’in ölümünün aktarılmış olduğu sahnede kadınlar Sokrates’in – Öteki’nin- ölümünden dolayı kriz anına girmişlerdir. Bu durum Levinas’a göre *Dasein*’in yok oluşu ile açıklanabilecek bir vaka değildir. Mühim olan “Öteki”nin ölümünden gelen anlamı yakalamaktır.<sup>34</sup> Bu açılımın Heidegger’den farklı olan etik bir alan açtığını söylemek yanlış olmayacaktır. Levinas en temel anlamda ölümün veya ölümden dolayı beliren havfın -*angst*- *Dasein*’in tek başlılığı neticesinde ortaya çıkışına karşıdır. Ona göre ölüm olgusunu ötekinin ölümü neticesinde beliren duygulanımlar çerçevesinde düşünmek gerekir. Hatta insanın ölümle kurmuş olduğu ilişkinin kökeni yine başkalarının ölümünde aranmalıdır. Bu durumda Levinas’ın bir diğer eleştirisi ortaya çıkar: “Benim kendi ölmemle ilişkimin deneyim alanı yoktur” ve “Ölümden etkilenme duygulanımdır. Mevcut olmayan ara-

<sup>26</sup> B. Karasu, A.g.k., s. 72.

<sup>27</sup> Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, Çev: Ahmet Aydoğdu, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 60-61.

<sup>28</sup> B. Karasu, A.g.k., s. 67.

<sup>29</sup> B. Karasu, A.g.k., s. 67.

<sup>30</sup> Emmanuel Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, Çev: Işık Ergüden, Dost Yayınları, Ankara, 2011, s. 14,103.

<sup>31</sup> E. Levinas, A.g.k., s. 16.

<sup>32</sup> E. Levinas, A.g.k., s. 15.

<sup>33</sup> E. Levinas, A.g.k., s. 15.

<sup>34</sup> E. Levinas, A.g.k., s. 16, 19.





cılığıyla mevcut olanın etkilenimidir. Bütün *a priori*'lerden daha eski *a posteriori*'dir."<sup>35</sup> Nitekim 'Ben' dediğimiz varlık ölümle kurduğu ilişkiyi yalnızca bilinmezlik üzerine inşa edebilir. Çünkü ölüm, deneyimlenebilen bir şey değildir.<sup>36</sup> Levinas'a göre ölümün kaygı verici olması kişinin yok oluşa sürüklenmesinden gelmez. Daha ziyade başkalarının ölümünden dolayı yaşayacağı üzüntüdür kaygı verici olan.<sup>37</sup>

Levinas öteki üzerinden kurulan zaman-ölüm anlayışı ile *Dasein*'in özsel olarak yaşadığı *angst* durumu arasındaki farkı açmılabilmek için aşk üzerinden bir ayırım ortaya koymaya çalışır. Kişinin kendi ölümü zaten deneyimlenemeyeceği için bilinmeyen bir alandı. Ancak âşık olunan kişinin ölümü deneyimlenir ve kişinin bizatihi ölümünden daha fazla etkileyicidir.<sup>38</sup> Bu durumda ölümle karşı karşıya gelinen yer 'ben' in yok oluşu olmaktan ziyade Öteki'nin sonunun bizim tarafımızdan yaşanıyor olması olacaktır.

Tüm bunların ışığında, 'Tepe' anlatısındaki Tilkinin ve Andronikos'un ölümünü düşündüğümüzde İoakim'in bu durumdan dolayı acı çektiğini ve kendi ölümünü problem ettiğini görürüz. Levinas'ın belirttiği gibi İoakim'in ölümle yüzleştiği an sevdiği canlıların ölümü ile gerçekleşmiştir. Ölüm deneyimlenebilen bir şey değildir. Yalnızca başkasının ölümü deneyimlenir. Öte yandan Levinas kendi ölümümüzün etkileyici olmadığını aksine başkasının ölümünün bizi acılara sürüklediğini belirtir. İoakim kendi hitamını dert etmez. Tilki'nin acılar içinde ölmesi yerine Andronikos gibi acılar içinde kıvranmadan ölmesini ister. Bu nedenle yavaş yavaş, tüketerek gelen ölümün yerine Tilki'nin bir anda ölmesini sağlamak için onu boğar:

"Bir şeyin farkındaydı. Tilkiyi boğmaktaydı. Deli gibi sevdiği, baktığı, büyüttüğü, başkalarından koruduğu, başkalarına karşı yaşattığı, belki de, başkalarına sevdirmeye başardığı tilkiyi boğmaktaydı... Onu hastalıktan, açlık içinde ölmekten kurtarmak istiyordu."

Andronikos'un ölüme bakışında nasıl ki Schopenhauer'in ve Stoacıların izine rastlıyorsak İoakim'in ölüm kavrayışında Levinas'ın ve Heidegger'in izine rastlamak mümkündür. İki karakterin iç konuşmaları bizi bu iki ölüm kavrayışı arasındaki boşluğa doğru sürükler. Çünkü kimi durumlarda İoakim'in iç sesi, ötekini dert etmekten veya ötekenden duyduğu acıdan çok uzaklara götürür bizi. Kendi ölümüne ve içinde bulunduğu ruh haline anlam katma çabası içine girer: "Öleceğim herhalde diyor. Ölecek olmasam bunları sanki bu akşam, yıllardır yaptığım birtakım işlere, hareketlere sanki bu akşam kesin bir anlam vermem gerekiyormuş gibi niye davranayım?"<sup>39</sup> Bu noktada *Dasein*'in ölümü unutmaması onu sürekli dert etmesi<sup>40</sup> İoakim'de rastladığımız bir durum olacaktır. Tepe onun için bir hitam noktasıdır ve tepeye doğru olan yolculuğu sırasında 'ölümden havf duyma cesaretini'<sup>41</sup> gösterir, adeta:

"...korkmadan tüketilmiş bir hayatın ötesinde ölümün o en güzel rengini, ölen günle birlikte, kuşanırken, karanlıktan gene aydınlığa çıkacağımı bilir gibi, ölen günün karşısında, bir çeşit ölümsüzlük güveni içinde değiller mi?"<sup>42</sup>

İoakim'in kişisel olarak tilkiye ve Andronikos'a beslediği sevgi, ötekinin ölümünü dert ettiğini gösterse de aslında insanın yalnızca kendini düşündüğünü belirtir. Ona göre cenazelerde acı çeken insanların düşünceleri bu acılardan çok uzaklarda konumlanır. 'Ölüm karşısında gizli sevinçler'<sup>43</sup> duyarlar. İoakim, sevdiği insanların ölümünü bağdaştırdıktan ve çok yönlü acılarına

<sup>35</sup> E. Levinas, A.g.k., s. 20, 23.

<sup>36</sup> E. Levinas, A.g.k., s. 23.

<sup>37</sup> E. Levinas, A.g.k., s. 102.

<sup>38</sup> E. Levinas, A.g.k., s. 102.

<sup>39</sup> B. Karasu, A.g.k., s. 71.

<sup>40</sup> M. Heidegger, A.g.k., s. 269.

<sup>41</sup> M. Heidegger, A.g.k., s. 269.

<sup>42</sup> B. Karasu, A.g.k., s. 74.

<sup>43</sup> B. Karasu, A.g.k., s. 67.





değindikten sonra aslında tek problemin kendisi olduğunu belirtir: “Bütün bunlar da onu bunu anmak değil; gerçekte, öleni düşünmüyor bile. Yalnız kendi hesabını yapıyor şu anda.”<sup>44</sup>

Yukarıda bahsedildiği gibi İoakim, başkalarının ölümünü dert ettiği zeminden uzaklaşarak sadece kendi ölümünü sorunsallaştırır. Aslında bir anlamda kendinin ve insanların ölüme yönelik duruşlarında sonsuz yaşam fikri yatar. Heidegger’e göre de bu toplumsal zeminde insanlar hiç ölmeyeceklerini düşünürler ve ölümden korkmanın ödelekçe bir davranış olduğu fikrini yayarlar. Ölümden dolayı yaşanan *angst* halinin bir zayıflık olduğunu düşünürler. Herkesin ölecek olduğu fikrinin gerçekliğini sakince kabul etmemizi isterler. Bu durum *Dasein*’ın kendine yabancılaşmasına sebep olur.<sup>45</sup> İoakim, cenazelerde ölenin biz değil de başkasının olmasının, bizleri gizli mutluluklara götürdüğünü belirtirken *angst* halinden bir tür yoksunluk durumunu dile getirir. İnsanların aslında zaten ölü olduğunu ve hatta kendisinin ölü olduğunu söyler. Bu noktada yine Heidegger’in kapısını çalmak bir zorunluluktur. Heidegger’in belirttiği gibi dünyaya fırlatıldığımız ilk andan itibaren ölüm imkânı ile varızdır. *Dasein*, hitama doğru olan varlıktır.<sup>46</sup> Ölüm tüm zamana yayılır. Tıpkı İoakim’in kendisinin dahi ölü olduğu fikri gibi: “Beni niye yemedi peki? diyor İoakim kendi kendine. Yoksa, o kadar ölü olmadığım düşüncesine mi kapılacağım şimdi de?”<sup>47</sup>

Schopenhauer ve Aurelius’a göre ise tüm canlıların ölümü zamana yayılır. İoakim’in doğaya yönelik ifadelerinde de buna sıkça rastlarız:

“Ürperişin içinde sazlığı, bataklığı yiyen gölgeyi görüyor. Ölü bataklığın, ölü sazlığın günle ölmesini, güne yenilmesini. Karanlık, ölüleri yemekle başlar işe. Ölü oldukları için karanlığın doğal yiyeceği olduklarını bildikleri için, ona en çok direnc gösterenleri yemekle...”<sup>48</sup>

## Sonuç

Çalışmanın kapsamı Andronikos ve İoakim karakterlerinin ölüm anlayışı üzerine bir değerlendirmeyi içerdiği için ‘Dutlar’ öyküsü burada yapılan değerlendirmenin dışında tutulmuştur. Andronikos karakterinin ölüm kavramı bağlamında, metindeki izleri takip edildiğinde, Schopenhauer’in görüşlerine ve kimi Stoacı öğretilere görüşlerine rastlamak, diğer taraftan benzer şekilde İoakim’i ise Levinas’ın ve Heidegger’in ölüm kavramı üzerine görüşleri içerisine yerleştirmek mümkün olmuştur. Bilge Karasu’nun hemen hemen tüm metinlerinde ölüm kavrayışını dile getiriş mevcuttur. Sanat ile paralel olarak felsefe alanında da birçok filozofun öğretilerinde ölüme dair ifadeler rastlarız. Bu nedenle ölüm üzerine herhangi bir cümleyi çekip metin içerisinden alarak, bir filozofun görüşlerine uygunluk sağlamak her ne kadar sakıncalı olsa da *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*’ndaki iç sesler bu değerlendirmeye olanak tanımıştır. Nitekim her iki karakterin tepeye ve adaya doğru olan yolculuğu bir filozofun görüşlerinden bir başka filozofun görüşlerine doğru geçişleri ve sıçrayışları içermektedir. Okuyucunun Andronikos ve İoakim ile birlikte çıktığı yolculuk, onların tek başınalık hallerinde tüm hayatlarını sorgulamalarına dair tanıklığı içerir. Bu nedenle her okuyucunun tanıklığı ve çıkardığı anlam birbirinden farklı olacaktır. Öykülerin içeriğinde tanık olunan ifadeler, uğrak yeri olarak görülen filozoflar neticesinde yorumlandığında sonsuz anlam içerisinden yalnızca birine işaret edebilir.

## Kaynakça

- GÜRBİLEK, Nurdan (2010), “Yazı ve Anıma”, Yer Değiştiren Gölge içinde, Metis Yayınları, İstanbul.  
HEIDEGGER, Martin (2011), Varlık ve Zaman, Çev: Kaan H. Ökten, Agora Yayınları, İstanbul.

<sup>44</sup> B. Karasu, A.g.k., s. 103.

<sup>45</sup> M. Heidegger, A.g.k., s. 269.

<sup>46</sup> M. Heidegger, A.g.k., s. 260.

<sup>47</sup> B. Karasu, A.g.k., s. 78.

<sup>48</sup> B. Karasu, A.g.k., s. 78.



- KARASU, Bilge (2014), Uzun Sürmüs Bir Günün Akşamı, Metis Yayınları, İstanbul.
- LEVINAS, Emmanuel (2011), Tanrı, Ölüm ve Zaman, Çev: Işık Ergüden, Dost Yayınları, Ankara.
- MAY, Natalie N. (2012), "Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East", Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond, The United States of America: The University of Chicago.
- ÖKTEN, H. Kaan (2010), "Yeni Antlaşma", Ölüm Kitabı, Agora Yayınları, İstanbul.
- ÖKTEN, H. Kaan (2010), "Marcus Aurelius: Kendime Düşünceler", Ölüm Kitabı, Agora Yayınları, İstanbul.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2008), Hayatın Anlamı, Çev: Ahmet Aydoğdu, Say Yayınları, İstanbul.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2013) Ölümün Anlamı, Çev: Ahmet Aydoğdu, Say Yayınları, İstanbul.
- TÜKEL, Uşun & YÜZGÜLLER A., Serap (2014) Sözdten İmgeye Batı Sanatında İkonografi, Kabalıcı Yayınları, İstanbul.



# Two Modern Poets, One Single Term: “The Objective Correlative” as a Link Between T.S. Eliot and Edip Cansever

Hilmi TEZGÖR<sup>1</sup>

## Abstract

In his modernist masterpiece ‘The Love Song of J. Alfred Prufrock’ T.S. Eliot writes “Let us go then, you and I, / When the evening is spread out against the sky / Like a patient etherized upon a table; / Let us go, through certain half-deserted streets, / The muttering retreats / Of restless nights in one-night cheap hotels / And sawdust restaurants with oyster shells.” (Eliot, 1991:3) The evening here, seen as an etherized patient upon a table is related with the helplessness of Prufrock if the whole poem is considered. It’s the “objective correlative” of this helplessness he feels in his life. Eliot makes the reader feel it, too, by seeing the evening as an etherized patient.

**Key Words:** Edip Cansever, T.S. Eliot, objective correlative.

Born in St. Louis-USA, Thomas Stearns Eliot (1888-1965) was a huge poet of the 20th century. Settling in England in 1915, Eliot’s early poems faced strongly negative reactions. But with his third book *The Waste Land* in 1922, Eliot became one of the masters of English language. *The Waste Land* was the peak of modern poetry but Eliot also had plays and critical writings, too. In 1948 he won the Nobel Prize. Being a member of the Anglican Church and favouring the classic style in art, he was sometimes accused of being a conservative.

In his essay ‘Hamlet and His Problems’ in *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism* published in 1920, Eliot uses the term ‘objective correlative’ for the first time: “The only way of expressing emotion in the form of art is by finding an ‘objective correlative’; in other words, a set of objects, a situation, a chain of events which shall be the formula of that particular emotion; such that when the external facts, which must terminate in sensory experience, are given, the emotion is immediately evoked.”<sup>2</sup> In other words, an ‘objective correlative’ posits a connection among the words of the text and events, states of mind, and experiences. This notion concedes that a poem means what it says, but suggests that there can be a non-subjective judgment based on different readers’ different -but perhaps corollary- interpretations of a work.

Even though the popularity of this term is caused by Eliot, it should be remembered that it was first used by Washington Allston around 1850 in the ‘Introductory Discourse’ of his *Lectures on Art and Poems*: “So is the external world to the mind; which needs, also, as the condition of its manifestation, its objective correlative. Hence the presence of some outward, predetermined to correspond to the preexisting idea in its living power, is essential to the evolution of its proper end, -the pleasureable emotion.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Yeditepe Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Görevlisi, htezgor@gmail.com

<sup>2</sup> T. S. Eliot, ‘Hamlet and His Problems’, *The Sacred Wood*, 1920, www.bartleby.com, retrieved 2013-07-01.

<sup>3</sup> Washington Allston, ‘Introductory Discourse’, *Lectures on Art and Poems*, 1850, www.gutenberg.org, retrieved 2013-07-01.



Eliot never mentions Allston's name but takes the term in quotation marks. In his essay 'Tradition and the Individual Talent' he says: "The experience, you will notice, the elements which enter the presence of the transforming catalyst, are of two kinds: emotions and feelings. The effect of a work of art upon the person who enjoys it is an experience different in kind from any experience not of art. It may be formed out of one emotion, or may be a combination of several; and various feelings, inhering for the writer in particular words or phrases or images, may be added to compose the final result. Or great poetry may be made without the direct use of any emotion whatever: composed out of feelings solely."<sup>4</sup>

Eliot always wanted his poetry having an universal meaning than a personal one. "The poet's mind is in fact a receptacle for seizing and storing up numberless feelings, phrases, images, which remain there until all the particles which can unite to form a new compound are present together."<sup>5</sup> Thus, personal feelings or emotions should be processed in mind into a general picture: a synthesis of emotions and thoughts. "The business of the poet" he says "is not to find new emotions, but to use the ordinary ones and, in working them up into poetry, to express feelings which are not in actual emotions at all. And emotions which he has never experienced will serve his turn as well as those familiar to him."<sup>6</sup>

It is for sure that emotions are more important than feelings for Eliot in constructing a poem but they should be combined with thoughts which leads him to the principle of "objective correlativity."

Edip Cansever<sup>7</sup> (1926-1986) -one of the important names of Modern Turkish Poetry- was very much impressed by this formulation. But more interestingly, he was using this formula since his early books when Eliot had not been translated into Turkish yet. At a later date, he says: "Eliot's theory of the 'objective correlative' has always seemed important to me. Thus, I find a way to a poetic decoration. My poems are more than about 'the little man' and 'the pictures of life.' They're about human drama, which means a web of contradictions and oppositions. And for embracing this drama with all of its moving characters, my poems need this decorative setting. (...) I have to do it. I have to tell all of it with the chef, the glasses, the table and the people. Otherwise, why has the shadow of a tree to be a dead bird? I prefer to describe it all with objects. I cannot give it up." (Cansever, 1987, 106) All of this, for awakening the same feelings and emotions in the reader, in order to escape the heaviness of the autobiography.

In his interviews, Cansever used to quote from Eliot: "A revolution in poetry is a unavoidable when a new trend started by some strong poets falls into monotony." In fact, the so-called "Second New", which is still the latest groundbreaking, revolutionary movement Turkish poetry, aimed at autonomy by focusing on the abstraction and individuality. For the Second New poets, imagism was important. They were "lyrical and imaginative, more open to a mythic and especially to a symbolist and surrealist approach." Music and painting of the period were also influential on them. "They used unorthodox metaphors and did not pay any attention to the use of punctuation and the grammatical rules of the Turkish language." (Miğdis: 38) "The simplest line in a satisfying Second New poem resonates with intimations beyond its actual sense. On the other hand, the most elaborate styl(ist)ic riff has a relentless underlying clarity."<sup>8</sup>

Beginning in the mid-50's, this "at first unrespected because of being meaningless" movement brought many good poets into the scene and Edip Cansever was surely one of them. Can-

<sup>4</sup> T. S. Eliot, 'Tradition and the Individual Talent', *The Sacred Wood*, 1920, [www.bartleby.com](http://www.bartleby.com), retrieved 2013-07-01.

<sup>5</sup> Ibid. retrieved 2013-07-01.

<sup>6</sup> Ibid. retrieved 2013-07-01.

<sup>7</sup> Cansever's surname is accented on the first and third syllables. C in Turkish is pronounced like J in English, like John, for example.

<sup>8</sup> Murat Nemet-Nejat. <http://jacketmagazine.com/34/eda-essays.shtml>, retrieved 2013-07-03.



sever appears to have read no language other than Turkish, but the modern French poets were certainly available to him in translation.” (Tillinghast, 11) Circulating between different literary genres, his modernist poetry has a distinctive style, which at times gets very close to prose. Since his early works in the 50’s; tragedies, stories and letters merge in his poems. Cansever cares for creating a background, kind of a decorative setting for his feelings and emotions while constructing his poems. He prefers objects as mediators for what he wants to convey. As he puts it, these feelings, emotions and also thoughts should find their objective correlatives while they are turned into poems. All these characteristics prove that he is a modernist but also show the way to his influential roots. The poet himself also mentions their names: Greek and Latin classics, Dostoyevsky, Chekhov, Camus, Lukacs, dialectical materialism, Mallarme..

\*

“How long has this ship been here?  
Its cargo has long since been unloaded  
And night has fallen, and the quay is empty  
The crew has put the blue water’s dreams to sleep  
At the back, on deck  
Ah, wherever I look, there is only silence

I walk a straight line, I go into a tavern  
Inside, there are three or four people  
Loneliness, and three or four people  
I order myself a glass of raki.  
I order myself another glass of raki  
--Tell me, damn it! How long has this ship been here?  
--Not on the sea, in melancholy.

Maybe tomorrow it’ll go  
A new memory will come, in place of the old done

Doesn’t a person cry sometimes, looking at himself?” (Cansever, 2009: 63)

In his poem ‘How Long Has This Ship Been Here?’, the ship is the ‘objective correlative’ of great loneliness the poet feels. The second line is important by telling us that everything that has to be done has been done, but the feeling of loneliness is still there. Even though he gets together with some other people, it’s still the same. This feeling leads him to melancholy and even makes him cry by looking at himself, as there’s nobody, not even a friendly face to look at. And if the ship departs, it (or maybe he) will become just another memory in others’ minds. A ship could also be seen as the symbol of a journey, even an escape from loneliness but the ship is yet there, tied at the harbour.

\*

In another poem ‘The Ship is Going to Leave at Ten O’Clock’ from the same book, Cansever’s finishing lines are: “This ship is supposed to leave at ten o’clock. / It can leave if it wants to or not leave - / What’s this voyage to me?” This voyage, this journey with the ship means nothing to him because he knows that he cannot escape his loneliness. Later, he admits it: “For some reason / I have carried this very inconvenient loneliness with me / Like a traveller since my childhood.”

“Hey Captain! Listen to me! / I arrived a long time ago, I want to get somewhere / Another Edip is waiting for me at the door of an old hotel. / I’m wearing a yellow shirt – it’s good that it’s



yellow / The room they give me shuts me inside” Again, here, the poet has done what he could have done and it makes no difference to him whether the ship is late or not. Moreover, here we find another important symbol of his poetry: It’s the hotel as ‘the objective correlative’ of the fugitivity of human life. People born, live (or stay) in the world (which is a hotel) and pass away. This world totally fugitive for Cansever. The hotel could also be seen as the memory, which keeps things for a limited time. Later on, they have to leave (or disappear). “It should be said that this metaphor is more than a detail or a background but an important decoration for his whole poetry”. (Dirlikyapan: 186) Cansever’s last book, including just one long poem in many parts is called *The City Of Hotels*.

\*

“Blueness turns round in the sky like a record  
The sound of it playing down below, far below,  
Over the top of a wall –a wall, let’s say-  
As if it were the hand of a child eating ice cream  
Which spills and runs,  
Kisses the earth, and the pomegranate flowers along a canal.  
It kissed me too, on the pure white grass of loneliness.  
Eternity is tomorrow.” (Cansever, 2009: 67)

Here, the turning blue sky, the melting wall and the pomegranate flowers together build the decorative setting, the objective correlatives for loneliness. We can say that blueness here has a double meaning: The sky and the great melancholia of life. The poet is also touched by this melancholia which leads us to an existentialist perception of life.

\*

“(…)  
Sour cherries, horses, stars.  
Stars, dense woods, small-town diners,  
Talk that has stayed the same for years.  
We can’t find anything new to say.  
Hotels, hotels – I’m guilty of that neglect  
I can’t even pass their doors anymore.  
You’re nature. And you wait for me, don’t I know it.  
For my voice, my dreams, my broken fingers,  
And whatever else of mine there is.  
You, you’re nature. You’re nature, recreate me,  
Loneliness enclosing my loneliness.” (Cansever, 2009: 66)

‘Enclosure’ is another good poem, including the trademarks of Cansever’s poetry. Hotels, even hotels (maybe the human memory as I mentioned before) are no cure, no ways of escape for the poet; but nature, only nature could be the final chance for embracing and recreating him. Just because, nature is the greatest, everlasting loneliness as the source of existence. On the other hand, nature could also be the woman he loves or longs to love but that would be another interpretation.

\*

“And on a deserted beach, a kind of time-  
Autumn, growing vaster and vaster,  
A harpoon bird attacking its shadow.  
I am enclosed inside years, years, years-





A time of being held in the grip of long time  
 (..)  
 I pass over the algae,  
 Whoever gave birth to me, born from someone's hair?  
 I gather my bathing suit, my towel –all those other things-  
 Shoving them into my bag,  
 And hit the road, now it's hotel time.  
 For whatever reason, this is the time when stamps are the stickiest–  
 I've been slow to pick up on this thing called life-  
 It's gradually become time to get dirty.” (Cansever, 2009: 42)

In this poem from his earlier period, the poet again hits the road and it's for sure that he has the same feeling. Moreover, it's hotel time, again.

\*

T. S. Eliot's 'objective correlative' has its background in *The Metaphysical Poets*, as he underlines it in his article with the same name: “The poets in question have, like other poets, various faults. But they were, at best, engaged in the task of trying to find the verbal equivalent for states of mind and feeling. And this means both that they are more mature, and that they wear better, than later poets of certainly not less literary ability.”<sup>9</sup>

Eliseo Vivas criticizes T.S. Eliot's theory in his book *Creation and Discovery* and says that it is ultimately intelligible but “it is of uttermost importance for criticism to realize that the emotion expressed through the objective correlative is not that which the poet felt before the poem was written. The emotion, as well as the correlative, are found through the process of creation.” (Vivas: 288)

And the famous Marxist literary critic Terry Eagleton writes that “in the achievement of the objective correlative, the poet passes beyond the encapsulating limits of private, poetic experience into an impersonally integrated objectivity.” (Eagleton: 146-151)

\*

In his essay 'Abstract Concrete' Cansever writes: “Poets are not merely going after new feelings, new enthusiasms. Their struggle is to give a direction to collective feelings and desires. What I mean to say is that every type of work which is made, or which will be made, in the name of organic unity, is in and of itself an instance of concrete action.” (Cansever, 2009: 50) It is usually said that Edip Cansever was an existential poet. Maybe he was. In his essay 'Autobiographical Sketch' he writes: “We were in the 60's. (...) Drinks worked their way into us in as a lover would do. Everything was poetry, everything was alive, everything had not ripened yet to maturity, everything was something poetic that had not yet found its name. Even poetic disputes were inexhaustible. Everyone was just a bit late... to his home, to his lover, to his lonesomeness.” (Cansever, 2009: 83)

Turning back to Eliot, the finishing lines of 'The Love Song of J. Alfred Prufrock' are: “I grow old... I grow old... / I shall wear the bottoms of my trousers rolled / Shall I part my hair behind? Do I dare to eat a peach? / (...) / We have lingered in the chambers of the sea / By sea-girls wreathed with seaweed red and brown / Till human voices wake us, and we drown.” (Eliot, 1991:3) Here, Prufrock is middle-aged but T. S. Eliot was 22 when he wrote it. And Edip Cansever was middle-aged when he wrote the above mentioned poems. Maybe, every age of humanity is the objective correlative of lonesomeness.

<sup>9</sup> T. S. Eliot, 'The Metaphysical Poets', *The Sacred Wood*, 1920, www.bartleby.com, retrieved 2013-07-04.



## Bibliography

- CANSEVER, Edip. *Bütün Şiirleri I-II*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- CANSEVER, Edip. *Dirty August*, tr. Julia Clare Tillinghast-Richard Tillinghast, New Jersey: Talisman House, 2009.
- CANSEVER, Edip. *Gül Dönüyor Avucumda*, İstanbul: Adam Yayınları, 1987.
- EAGLETON, Terry. *Criticism and Ideology*, London: Verso, 2006.
- DİRLİKİYAPAN, Devrim. *Ölümü Gömdüm, Geliyorum: Edip Cansever Şiirinde Varolma Biçimleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- ELIOT, T. S. *Collected Poems 1909-1962: The Centenary Edition*, Harcourt Brace, 1991.
- ELIOT, T.S. *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*, New York: Alfred A. Knopf, 1921.
- MİĞDIS, Linda. *Imagism in Modern Turkish Poetry* (Unpublished M.A. Thesis: University of Essex, Department of Literature, Film and Theatre Studies), 2010
- NEMET-Nejat, Murat. 'A Godless Sufism: Ideas on the Twentieth Century Turkish Poetry', *Eda: A Contemporary Anthology of 20th Century Turkish Poetry*, New Jersey: Talisman House, 2004.
- TILLINGHAST, Julia Clare- Richard Tillinghast (tr.). *Dirty August* by Edip Cansever, New Jersey: Talisman House, 2009.
- VIVAS, Eliseo. *Creation and Discovery: Essays in Criticism and Aesthetics*, Chicago: Gateway Editions, 1955.

# Kültürdeşirilik (Transculturalism) Olanaklı mıdır?

Doğan YAŞAT<sup>1</sup>

## Özet

Kültürdeşirilik ve kültürlerarasıcılık, çokkültürcü politikalara karşı olarak beliren iki önemli toplumsal modeldirler. Bu yazı en temelde kültürdeşirilik yaklaşımına odaklanarak, kültürdeşiriliğin öncelikle bir kavram olarak, sonra da bir politika olarak olanaklılığını tartışacaktır. Bunun nedeni bu yazının, kültürdeşiriliğin kültürlerarasıcılığa nazaran çokkültürcülüğe daha sert bir eleştirisi yönelttiği ve daha uç bir noktada durduğu ön kabulünden hareket etmesidir.

**Anahtar Kelimeler:** Kültürdeşirilik, kültürlerarasıcılık, çokkültürcülük, Hegel, Heidegger.

## Is Transculturalism Possible?

### Abstract

Transculturalism and interculturalism are two main social models against multiculturalist policies. This article will discuss possibility of transculturalism firstly as a concept than as a policy by focusing on essentially the approaches of transculturalism. Because this article mainly based on a pre-acceptance that transculturalism criticises multiculturalism deeper and harder than interculturalism.

**Key Words:** Transculturalism, interculturalism, multiculturalism, Hegel, Heidegger.

## Çokkültürcülüğe Karşı Kültürdeşirilik

(Kültürdeşirilik) *Transculturalism* ve (Kültürlerarasıcılık) *interculturalism*, en temelde (çokkültürcülüğe) *multiculturalism* karşı toplumsal modeller olarak okunabilir. Özellikle kültürdeşirilik kendisini çokkültürcülük üzerinden kuran bir yapıdır. Çokkültürcülük, çokkültürlü toplumlarda, farklı kültürlerin ve etnisitelerin bir arada yaşamasını sağlamak üzere geliştirilmiş bir siyasi modeldir. Dolayısıyla bu noktada çokkültürlülük ile çokkültürcülük arasındaki ayrıma işaret etmek zorunludur. Çokkültürcülük, iktidarın yönetsel gücünün bir elemanı olarak çokkültürlü yapıyı idame ettirmek üzere üretilmiş bir politikadır. Kültürdeşirilik ve kültürlerarasıcılık ise bu politikayı eleştiren modeller öne sürmektedir.

Kültürdeşiriliğin olanaklılığı araştırılırken, John Russon'un farklı etnisitelerin ve farklı kültürlerin kendilik bilinçlerine nasıl ulaştığı üzerinden çokkültürcülüğu eleştiren "*Heidegger, Hegel, and Ethnicity: The Ritual Basis of Self-Identity*" adlı makalesi temel alınacak ve bu makalenin eleştirisi üzerinden kültürdeşirilik konusu irdelenecektir.

<sup>1</sup> Yrd.Doç.Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, cdyasat@hotmail.com



John Russon adı anılan makalesinde, düşünce tarihi açısından farklı noktalarda duran ve yan yana getirilmesi güç olan iki düşünürü, Hegel'i ve Heidegger'i kültür ve etnisite üzerine düşünceleri açısından bir araya getirerek çokkültürlülük konusuna farklı bir bakış açısı getiriyor. Russon'un bu ilginç yaklaşımının konu hakkında farklı bir düşünce zemini oluşturmasıyla beraber ulaştığı çıkarımların da tartışılmaya açık olduğu söylenebilir. Russon'un makalesi buradan itibaren, yukarıda sözü edilen her iki açıdan da ele alınacaktır.

Russon, Heidegger'de düşünen öznenin (*reflective ego*) kendi kimliğini edinmesi hakkındaki düşüncelerinden işe başlıyor. Russon'un, Heidegger'in büyük eseri *Varlık ve Zaman*'a referansla aktardığına göre, kendilik bilinci (*self-consciousness*) dünyadaki şeyleri deneyimlememiz üzerinden kendi kendimizi deneyimlememiz olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla, gerçekliği deneyimleme biçimimiz bizim nasıl kendimiz olduğumuza dair bir tefekkürü gerektirir. Buradan hareketle Russon, Heidegger'de kendilik bilincinin üç temel aşamadan oluştuğunu ileri sürer: Kendilik bilincinin en ilkel zemini olarak dünyada olmak, bu dünyada ikamet etmek; ölüm bilincini taşıyarak bu dünyada olmak, yani otantik (*authenticity*) bir sorumluluk bilinci taşımak ve son olarak doğal kendilik bilincine sahip olarak "Ben" demek, yani kelimenin gerçek anlamıyla kendi bilincinin farkına varmak.<sup>2</sup>

Russon'un buraya kadar aktardıkları, Heidegger'in temel kavramlarından biri olan *Dasein*'in (orada-varlık), dünyada ikamet eden bir varlık olarak sadece kendi bilincine varmasının yeterli olmadığı ve asıl önemli olanın başkaları için de bir kendilik bilincinde varlık olması bağlamında anlamlıdır. Çünkü Russon'un Heidegger'in argümantasyonundan hareketle varmak istediği yer, toplum içindeki farklı kendilik bilinçlerinin bir iletişim mekânında bir araya gelmesidir. Heidegger'de bu söz konusu edilen iletişim mekânı dildir. Russon için bu noktada önemli olan farklı kültürlerin ve farklı etnisitelerin, dolayısıyla farklı kendilik bilinçlerinin nasıl bir arada yaşayabileceğine dair bir bakış açısı yakalamaktır.

Russon Heidegger'in görüşlerini bu noktada askıya alarak Hegel'de etnisitenin kendilik bilinci ile birlikte ortaya çıkmasını ve buradan da dinin bir dil olarak nasıl kurulduğu meselesini sorunsallaştırıyor. Russon'un Hegel aktarımına geçmeden önce, onun Heidegger üzerine söylediklerinin kısa bir değerlendirmesini yapmak uygun olacaktır. Öncelikle Russon'un Heidegger'i aktarımında kimi eksiklikler olduğu ve Heidegger'de *Dasein* ya da bilinç, kendilik bilinci gibi kavramlara bakarken onun felsefesinin geneline ilişkin bazı noktaların belirtilmesi zorunludur.

## Hegel ve Heidegger'de Kimlik Bilinci

Öncelikle Heidegger'de 'bilinç' kavramından bahsederken onun düşünce tarihi açısından bakıldığında kavrama atfedilen genel anlamdan farklı anlamlara tekabül ettiğini belirtmek gerekmektedir. Heidegger felsefesi düşünüldüğünde 'bilinç' kavramı Kant, Hegel, Fichte, Dilthey gibi düşünürlerin terminolojisinden farklı bir şekilde ele alınmalıdır. Çünkü Heidegger, bilinci *Dasein* üzerinden varlıksal ve zamansal bir problem olarak tasavvur eder.<sup>3</sup> Dolayısıyla bu noktada, yukarıda adı anılan düşünürlerde olduğu gibi 'bilinç' belirli özne-nesne ilişkileri üzerinden düşünülemez. Ancak Russon, bu noktayı kaçırmış olmalı ki, Heidegger ve Hegel'de kendilik-bilincinin nasıl yapılandığını anlatırken, aradaki bu ayrımı göz ardı ediyor ve sanki her iki düşünürde kendilik-bilincinden aynı şeyi anlıyormuş izlenimini bırakıyor. Oysaki Heidegger 'bilinç' dediğinde Hegel'in kullanımından oldukça uzak bir kavrama işaret ediyor. Dolayısıyla aslında ortada aynıymış gibi görünen iki farklı kavram duruyor.

<sup>2</sup> John Russon, "Heidegger, Hegel, and Etnisity: The Ritual Basis of Self-Identity", *The Southern Journal of Philosophy*, 1995, sayı XXXIII, s. 510.

<sup>3</sup> Richard E. Palmer, *Hermenötik*, Çev: İbrahim Görenen, Anka Yayınları, İstanbul, 2003, s. 170.



Bununla beraber, Heidegger’de insan ve varlık kavramları yan yana getirildiğinde bu kavramların onun zaman ontolojisine bağlı olarak kurulduğu ve ondan bağımsız olarak düşünülme-yeceği de belirtilmelidir. Heidegger’in en önemli argümanlarından birisi insanın zamansal bir varlık olduğu ve hatta varlığın kendisinin de zamansal olduğudur. Heidegger’in zaman kuramı ünlü fizikçi Einstein’dan kimi etkiler taşır. Mutlak uzay yoktur; uzay başlı başına hiçbir şeydir. Zaman da aynı uzay gibi kendi başına var olamaz onun varoluşundan ancak başka bir şeye bağlı olarak bahsedilebilir. Zaman içinde geçen olaylara bağlı olarak vardır. Bir bakıma zaman varoluş için bir mekândır.<sup>4</sup>

Heidegger, Aristoteles’ten hareket ederek zamanı bir ölçme birimi olarak alır: “Zaman devrimin ölçüsüdür.” Heidegger’e göre, zamanı ölçtüğümüzde aslında kendimizi ölçeriz. Kendi durumumuzu, yani kendi varoluşumuzu ölçeriz. Bu nedenle, geçmiş, şimdi ve gelecek olarak adlandırdığımız şeyler de zamanın bölümleri değil, insan varoluşunun bölümleridir.<sup>5</sup> Burada son derece kısa biçimde özetlenen Heidegger’in zaman ontolojisinden yola çıkarak, şimdi, zaman, insan, *Dasein* ve dil arasındaki bağlantı açıklanabilir.

Russon’un da işaret ettiği gibi, Heidegger’e göre varolma, öncelikle dünyanın-içinde-olma olarak nitelenir. Ancak, insan dünyaya gelmek için hiçbir şey yapmaz, bilinçli bir etkinlikte bulunmaz. Dolayısıyla varolmak için dünyaya gelmiş olmak yeterli değildir. Bu nedenle *Dasein* olarak varolma, başkalarıyla birlikte olmak, başkaları için olmaktır. Dünyaya başkalarıyla birlikte sahip olmanın koşulu ise ‘konuşma’dır. Hiç kimse bizzat kendisi değildir; varolmak için “Ben varım” demek yeterli değildir, çünkü Heidegger’e göre, “Ben ne yapıyorsam, ne ile uğraşıyorsam bizzat o olurum.”<sup>6</sup>

Heidegger’de bu noktada bizim için önemli olan tarih, kültür, ilerleme gibi kavramların hepsi gündeliktir, şimdi’ye aittir. Bu nedenle Heidegger’in ‘geçmişe yolculuk’ dediği şey önemlidir. İnsan, yitirilen şimdiki anlar için yaşar, gelecek şimdiki anlar için değil. Geçmiş bir ‘ne’ değil, ‘nasıl’ sorusu olarak anlaşılmalıdır. Aynı doğrultuda ‘zaman ne’ sorusu değil, ‘zaman nasıl’ sorusu sorulmalıdır.<sup>7</sup> İnsanın geçmişle ilişkisi de buna benzer şekilde kurulduğu için ‘ben kimim’ sorusu da ‘ben nasılım’ sorusu ile yer değiştirir, çünkü yukarıda da aktarıldığı gibi Heidegger’de varolma başlayıp biten bir süreç değil, hep bir ‘olanaklılık’ (*energeia*) halidir. Buradan hareketle, tek bir kimlikten ya da tek bir kendilik bilincinden söz edilemeyeceği ileri sürülebilir. Benlik anlaktır, sadece şu an için geçerlidir, dolayısıyla kimlik de zamansaldır. Her şey oluş halindedir. “Nasıl” sorusunun belirleyeni ise konuşma, yani dildir. Neticede Heidegger’in, Russon’un kendisini getirdiği noktada tam olarak durduğu söylenemez.

Russon’un Hegel aktarımı ise Heidegger’inkinden daha sorunsuz görünüyor. Ancak bu yazının itiraz ettiği nokta, Russon’un bu iki düşünürü yan yana getirdiği noktadır. Buraya gelmeden önce Russon’un Hegel’in kendilik bilincini nasıl açıkladığına bakılmalıdır. Russon, Hegel’de kendilik bilincinin bireysel değil kolektif olduğuna işaret ediyor. Sosyal varolma ise karşılıklı tanınma ve onaylama ile açıklanabilir.<sup>8</sup> Toplum ise kendinde bilinçli araçlardan oluşur. Russon bu noktada Hegel’in ‘geleneksel yasa’ (*customary law*) ve ‘itidai değer’ (*habitual value*) kavramları üzerinden bir toplumun kendilik bilincine ulaşma biçimini tartışıyor.

Hegel’e göre, eğer başka biri benimle aynı yasaya tabi oluyorsa, benim yasaya bağlılığım ötekiyle aynı yolla gerçekleşir. Bu ortak yasa ‘geleneksel yasa’dır. ‘Geleneksel yasa’ya bağlılık ise

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, Çev: John Macquarrie&Edward Robinson, Blackwell, Oxford, 1999, s. 325

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Zaman Kavramı*, Çev: Saffet Babür, İmge Yayınları, Ankara, 1996, s. 63.

<sup>6</sup> M. Heidegger, A.g.k., s. 69.

<sup>7</sup> M. Heidegger, A.g.k., s. 81.

<sup>8</sup> John Russon, “Heidegger, Hegel, and Etnicity: The Ritual Basis of Self-Identity”, *The Southern Journal of Philosophy*, 1995, sayı XXXIII, s. 513.



'itidai değer' aracılığıyla sağlanabilir. Hegel'in *Sittlichkeit* olarak adlandırdığı bu değer, ona göre her toplumun temelini oluşturan bir değerdir. Hegel'e göre geleneklere alışkanlıkla bağlılığımız, kendimizi 'biz' olarak tanımamızı sağlar ve ben, 'ben' olarak bunlara uygun davrandığım zaman otomatik olarak herkes tarafından benim etkinliğimin temsili olduğu ve herkes için geçerli olduğu benimsenmiş olur.<sup>9</sup>

Russon'un Hegel'den aktardığına göre, bir toplumun üyesi olmak, kutsal bir ritüele bağlı olmayı ve bu ortak ritüeli uygulayanları taklit etmeyi gerektirir. Ancak bu uygulama bilinçli değil, otomatiktir, çünkü bu belirli işaretler aracılığıyla öğretilen bir şeydir. Başka bir deyişle kimlik öğretilir. Din ise yukarıda tanımlanan ritüelleri veren bir yapı olarak, 'işte bu biziz' dememizi sağlayan bir olgudur. Tekrar etmek gerekirse, dinin bu noktadaki önemi toplumun kendilik bilincine erişmesinde gerekli olan ritüelleri vermesidir. Bu noktada ritüeller olarak din etnisitenin altına düşer. Etnisite, 'biz' olarak öteki etnisiteleri tanımamızı ve kendi kolektif benliğimiz aracılığıyla diğer kültürlerle iletişim kurmamızı sağlar. Bu da kendimizi diğer kültürün içinden gelerek kimliklendirmemizin koşuludur.<sup>10</sup>

Russon, yukarıda aktarılanlardan hareketle, Heidegger'in tefekkürlü öznesini Hegel'in kolektif bilinç sahibi etnisitesi ile birleştirerek çokkültürcülüğün bir eleştirisine ulaşıyor. Russon'a göre çokkültürcülük politikaları iki temel açıdan kimi olumsuzluklar taşımaktadır. Bunlardan birincisi üyeliğe kabul etme ya da içselleştirme olarak adlandırabileceğimiz '*initiation*', diğeri ise dışsallaştırma olarak anlaşılır kılabilceğimiz '*exotification*'dır.<sup>11</sup> İçselleştirme, bir kültürün diğer bir kültürü en başta öteki olarak kabul etmesi ve bu doğrultuda onu yabancılaştırması ile sonuçlanmaktadır. Bu nedenle Russon'a göre içselleştirme, diğer kültürü yabancılaştırması nedeniyle olumsuzluk yaratan bir politikadır. Dışsallaştırma ise, dışsallaştıran kültürün daha en başında kendisine dışsallaştırılan kültüre göre üstünlük atfetmesini gerektirir. Bununla beraber Russon'a göre dışsallaştırmanın ulaştığı daha olumsuz politika 'tolerans' politikasıdır. Çünkü ona göre bir kültür, birlikte yaşamaya çalıştığı kültürü dışsallaştırırken sürekli onu tolare eder. Böyle bir tolerans ya da hoşgörü politikası diğer kültürü aşağılamak anlamına gelebilir, çünkü ancak üstün olan zayıf olanı tolare edebilir.<sup>12</sup> Oysaki Russon'un Hegel ve Heidegger'den yola çıkarak kurduğu zemin düşünüldüğünde bir kültürün diğerinden ya da bir etnisitenin diğerinden üstün olduğunu düşünmek oldukça sorunlu bir durumdur.

Russon'un argümantasyonunun nihayetinde eriştiği nokta kültürasırılık meselesi açısından önemli görünüyor. Bununla beraber, Russon'un çokkültürcülük politikalarına ilişkin görüşleri de haklı noktalar taşımaktadır. Ancak bu yazının Russon'a eleştirisi, ulaştığı nokta itibarı ile olmasa da daha önce de değinildiği gibi başlangıç noktası açısından kimi belirsizlikler taşımaktadır.

Öte yandan kültürasırılık konusunun kendisine doğrudan temas edilirse, Donald Cuccioletta'nın "*Multiculturalism or Transculturalism*" adlı makalesine değinmek faydalı olacaktır. Cuccioletta, kültürasırılığın tanımının henüz 1940 yılında Fernando Ortiz tarafından yapıldığını belirtiyor. Ortiz'e göre kültürasırılık, ilk aşamada, karşılıklı ilişki ile birlikte geçmişin kültürsüzleştirilmesi ve yeni bir kültür oluşturmaktır.<sup>13</sup> Çünkü kimlik tek yönlü bir olgu değildir; yani bu noktada kültür, benlik ile özdeş değildir. Kimlik, birinin öteki ile münasebeti içinde tanımlanabilir. Ancak kimlik tekil değil, çoğuldur. Cuccioletta'nın Scarpetta'ya referansla söylediği gibi "her insan bir mozaiktir."<sup>14</sup>

<sup>9</sup> J. Russon, A.g.m., s. 514.

<sup>10</sup> J. Russon, A.g.m., s. 518-519.

<sup>11</sup> J. Russon, A.g.m., s. 520.

<sup>12</sup> J. Russon, A.g.m., s. 524.

<sup>13</sup> Donald Cuccioletta, "Multiculturalism or Transculturalism: Toward a Cosmopolitan Citizenship", London Journal of Canadian Studies, 2001/2002 sayı 17, s. 2.

<sup>14</sup> D. Cuccioletta, A.g.m., s. 3.





Kültürleşirliğin burada aktarılan tanımı üzerinden bakıldığında özellikle kültür temelli ulus devletlere karşı bir model oluşturduğu söylenebilir. Bu nedenle ulus devletler de daha ziyade çokkültürcülüğe daha yakın durmaktadırlar. Oysaki bir anlamda ‘kültürsüzlük’ öneren kültürleşirlik modeli ulus devlet için bir tehdit unsuru teşkil edebilir. Ancak kültürleşirlik, çokkültürcülüğün de kimi zamanlar tehditkâr olabileceğine işaret eder. Çünkü çokkültürcülük, kültürler ve etnisiteler arasına sınırlar koyar ve sınırları da sürekli kalınlaştırmaktan geri kalmaz. Buna karşın kültürleşirlik ise sınırları yıkmayı amaçlar. Kültürleşirliğin ulaşmak istediği kozmopolitan yurttaşlık modeli de ancak sınırların ortadan kaldırılması ile olanaklı olabilir.<sup>15</sup>

Kültürleşirliğin çokkültürcülüğe en önemli eleştirisi kültürün sabit bir şey olmadığı yolundadır. Buna ek olarak, kültür ile etnisite ayrımı da mutlaka yapılmalıdır, çünkü çoğu yorum, kültür ile etnisiteyi eş tutmaktadır. Bilakis, etnisite kültürün dinamiklerinden biri olsa da kültür başka yerlerden de faydalanan, sürekli değişerek ve biriktirerek gelişen bir olgudur. Etnisite ise sabittir. Will Kymlicka’nın bildirdiğine göre, 1995 itibariyle, yeryüzünde 184 bağımsız devlet, bünyesinde yaşayan 600 dil grubu ve 5000 etnik grup bulunmaktadır.<sup>16</sup> Bu istatistik göz önünde bulundurulursa ve etnisite ile kültür özdeş kabul edilirse, yeryüzünde 5000 farklı kültür olduğu sonucuna ulaşılır ki bu akıl yürütme sağlıklı değildir.

Tüm bunların ışığında kültürleşirliğin olanaklı olup olmadığı sorusuna gelindiğinde, bunun kuramsal olarak olanaklı olduğu söylenebilir. Ancak söz konusu kuram, bir politikaya dönüştüğünde, özellikle de daha önce söylendiği gibi kendisiyle çelişen ulus devlet tarafından kullanıldığında, olanaklılığına gölge düşebileceği öne sürülebilir. Çünkü kültürleşirliğin önerilerinden biri olan ‘kültürsüzleştirme’ eğer bir kültürü asimile etme adına istismar edilirse, bu politika çokkültürcülüğün hoşgörü politikasından daha olumsuz sonuçlara yol açabilir. Bu nedenle, kültürleşirlik üzerine düşünülmesi gereken, geliştirilmesi gereken, fakat bir devlet politikasına dönüştürülmesi için sağlam zeminlerin hazırlanması gereken bir kuramdır.

## Kaynakça

CUCCIOLETTA, Donald (2002), “Multiculturalism or Transculturalism: Toward a Cosmopolitan Citizenship”, *London Journal of Canadian Studies*, 2001/2002 sayı 17.

HEIDEGGER, Martin (1996), *Zaman Kavramı*, Çev: Saffet Babür, İmge Yayınları, Ankara.

HEIDEGGER, Martin (1999), *Being&Time*, Çev: John Macquarrie&Edward Robinson, Blackwell, Oxford.

KYMLICKA, Will (1998), *Çokkültürlü Yurttaşlık*, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

PALMER, Richard E. (2003), *Hermenötik*, Çev: İbrahim Görenen, Anka Yayınları, İstanbul.

RUSSON, John (1995), “Heidegger, Hegel, and Etnisity: The Ritual Basis of Self-Identity”, *The Southern Journal of Philosophy*, 1995, sayı XXXIII.

<sup>15</sup> D. Cuccioletta, A.g.m., s. 8-9.

<sup>16</sup> Will Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 25.



# Mitos ve Tarih: Kitab-ı Mukaddes Üzerine Bir İnceleme

Barış BAŞARAN<sup>1</sup>

## Özet

Yahudi-Hristiyan mitolojik kanonu Kitab-ı Mukaddes, çağdaş muadilleri karşısında özgün yapısı itibarıyla çeşitli açılardan tartışılmıştır. Bu makalede Kitab-ı Mukaddes mitoslarının çevre uygarlıkların mitosları ile tarihsel bir biçim alarak farklılaşması açıklanacaktır. Mitosların yazınsal olduğu kadar işlevsel özelliklerinin de dikkate alınacağı bu karşılaştırma ile evrensel tarih tasarımın batı düşüncesindeki dini öncülleri serimlenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Mitos, tarih, Kitab-ı Mukaddes.

## Is Transculturalism Possible?

## Abstract

The Holy Bible, the mythological canon of Judeo-Christianity is contrasted at length by various scholars with contemporaneous equivalents with regard to its peculiar structure. In this article, we will explore how The Bible differs from myths of surrounding civilizations by means of taking a historical form. Religious premises of the idea of Universal History in western thought will thus be presented via this comparison which makes use of both the literal and functional aspects of myths.

**Key Words:** Mythos, history, The Holy Bible.

## Giriş

Yahudilik ve kaynaklandığı mitolojik kanon, Kitab-ı Mukaddes'in çağdaş din ve mitolojiler karşısında özgüllüğünü sınıflandırma çalışmalarının tarihi eskidir.<sup>2</sup> Daha geniş bir bağlam içerisinde Yahudi-Hristiyan geleneğinin, kendisini önceleyen dini ve felsefi yaklaşımlardan farklı olarak ilerleyen düz çizgisel zaman fikrini ön plana çıkarışı vurgulanır. Buna göre zaman belirli bir hedefe doğru, düz bir çizgi üzerinde ilerlemekte ve bu çizgi üzerinde kronolojik olarak sıralanmış her bir olay bu gelişim içerisinde eşsiz bir nitelik arz etmektedir. Hristiyanlıkta Yahudilikten miras alınan bu zaman anlayışı, kozmik bir modelden hareket ederek olayların genel teker-rürünü içeren dairesel zaman anlayışının karşısında insanları doğaüstü bir amaca yönlendirmek noktasında erekseldir. Tarihsel zaman fikri kozmik zaman anlayışının yerini alırken insan da tarihe dâhil olmaya başlar. Tarihsel anlatının kapsamı ise insanın kökeninden başlayarak, farklı toplumlardan tarih boyunca var olmuş uygarlık ve devletlere kadar genişleyecektir. Böyle-

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Öğretim Üyesi, baris.basaran@yahoo.com

<sup>2</sup> En yaygın ve popüler ayırım Tektanrıcılık - Çoktanrıcılık (Monoteizm - Politeizm) dikotomisi üzerinden ifade ediliyor olsa da buna yapılan itiraz ve katkılar, Kitab-ı Mukaddes'in vaaz ettiği dini yaklaşım için, Henoteizm, Monolatri, Dışlayıcı Monoteizm, Radikal Monoteizm, Etik Monoteizm gibi farklı alternatifler önerilmesine yol açmıştır. Ayrıntılı bir tartışma için bknz, Mitchell Peter Stephen - Van Nueffelen, Pagan Monotheism in the Roman Empire Cambridge, 2010.



likle kadim Grekoromen ekümenik tarihin tikelliklerinden sıyrılarak yetkin formunu ortaçağ düşüncesinde bulacağımız “Evrensel Tarih” tasarımının düşünsel temelleri atılır.<sup>3</sup> Öyleyse zaman etmenine ilave olarak, Yahudi düşüncesinde mitosun tarihsel bir biçim halini alışının ikinci önemli unsuru, öykülerin Antroposentrik (insan merkezli) yapısının belirginleşmesidir. Öyle ki Kitab-ı Mukaddes düz çizgisel zaman düzenlemesi ile çevre uygarlıkların mitolojilerinden ayrışırken, öykülerin ağırlık merkezi, tanrıların etkinliklerinden insanlara geçmekte, Atalar, Peygamberler gibi tarihsel kişilikler aracılığıyla mitoslar tarihselleşmektedir. Başka şekilde söylenirse, artık tanrıların öyküleri (Historia Divina) sona ermiş, tek bir tanrı ile seçilmiş halkı üzerine öyküler ihtiva eden “Kutsal Tarih” (Historia Sacra) başlamıştır.<sup>4</sup> Mitos’un pejoratif “gerçeklik taşımayan, yanıltıcı bilgi” anlamlarından farklı olarak, “Tanrılar, doğaüstü varlıklar ve geçmişte yaşamış kahramanlar üzerine kutsiyet atfedilen öyküler” olarak ele alınacağı bu çalışmada, Yahudi mitolojisinde tarih fikrinin gelişimi, ilerleyen zaman planında tanrıların değil insanoğlunun öykülerinin derlenişi üzerinden açıklanacaktır.

## Başlangıç ve Sonlar

Kozmogoni (Evrendoğum) ve Eskatoloji (Kıyamet) mitoslarına insanlık tarihi boyunca çok sayıda farklı topluluk ve uygarlıkta rastlanılır. Evrenin ve insanoğlunun yaradılışı ile evrensel bir felaket sonucu yıkımını açıklayan bu iki tür mitos, erken uygarlıkların yazılı kaynaklarından ve devletsiz topluluklar üzerine yapılan etnografik çalışmalarla kayda geçirilen temel mitos türleri arasındadır.<sup>5</sup>

Bu noktada önemli bir ayırım, Mircea Eliade’nin kavramsallaştırmasıyla, Yahudi geleneğinin kaynaklık ettiği “tarihsel” dinler ile onu önceleyen “kozmetik” dini gelenekler arasında karşımıza çıkar. Eliade “İlkel insan için dünyanın sonu yakın ya da uzak bir tarihte gerçekleşecek olsa da kıyamet aslında çoktan kopmuştur” diye yazar. İlk bakışta paradoksal görünen bu durumu Yahudi-Hristiyan geleneğini önceleyen mitolojik geleneklerin zaman tasavvuru açıklar. Arkaik toplumlardan kimi örneklerde kıyamete dair mitoslar ile evrenin doğumunu açıklayan mitoslar arasında ayırım yapabilmek neredeyse olanaksızdır. Eliade buna bir örnek olarak Bengal Körfezi’ndeki Andaman Adaları’nda yaşayan yerlilerin mitosları üzerine olan tartışmayı hatırlatır. Andaman dillerinde gelecek zamana dair kipin yokluğu, söz konusu olayları ilerleyen bir zaman perspektifinden dönemselleştirebilmeyi olanaksızlaştırmaktadır. Gerçekte Andaman yerlilerin de dünyanın sonu ve yeniden yaratılışını konu edinen mitosları mevcuttur. Ancak mitosta hikâye edilen olaylar geçmişte yaşanmış olayların bir anımsanması olarak mı anlaşılmalıdır? Yoksa doğru olan bu mitosları gelecekte gerçekleşecek olaylara dair kehanetler olarak mı sınıflandırmak olacaktır? Yerlilerin dilinde bir gelecek zaman kipi yoktur. Öyleyse, yerli düşüncesinde, şimdiki zaman karşısında, geçmiş ve gelecek; yaşanmış ve yaşanacak olana dair düşünüm ayrışmamış bir şekilde ifade bulmaktadır.<sup>6</sup>

Bu noktada Yahudi-Hristiyan geleneği ile kendisini önceleyen çevre uygarlıkların dini gelenekleri arasındaki zaman kavramsallaştırmaları üzerine olan ayrışma dikkate alınmalıdır. İster devletsiz (yiyecek toplayıcı) toplumların isterse Erken Uygarlıkların “resmî” kültlerinde ifade bulan mitoslarda olsun zaman fikri “tarihsel” olmaktan çok “kozmetik” bir görünüm arz etmektedir. Üretici etkinliğin doğanın ritmiyle uyumlu bir biçimde koşullanmış olması ile koşul düşünülebi- lecek bu modelde zamanın akışı doğal döngüler üzerinden modellenerek tasavvur edilir. Evrenin periyodik olarak yıkım ve yeniden yaradılışı üzerine bizlere zengin bir yazınsal kaynak sunan

<sup>3</sup> Robin George Collingwood, Tarih Tasarımı, Ara Yayınları, İstanbul, 1990, s. 22.

<sup>4</sup> Jan, Assman “Monotheism and Polytheism”, içinde Ancient Religions, John Sarah Illes, Belknap Press, 2007.

<sup>5</sup> Samuel Henry Hooke, Ortadoğu Mitosları, İmge Yayınları, İstanbul, 2002.

<sup>6</sup> Mircea Eliade, Mitlerin Özellikleri Om Yayınları, İstanbul, 2001.



Hint geleneği, bu tür bir dairesel zaman tasavvurunun klasik bir biçimi olarak düşünülebilir. Ancak, zaman üzerine iki ayrı yönelişin ilkinin oluşturduğu gelenek, bu denli berrak bir biçimde formüle edilmemiş olsa da geleneksel tüm kültürlerce paylaşılır. Bu zaman anlayışında, sonsuz bir planda, periyodik olarak sürekli yeniden doğan bir “dairesele” zaman anlayışı baskındır. İkinci ve modern olduğunu söyleyebileceğimiz zaman anlayışında ise iki zaman dışı kendilik (yaratılış ve kıyamet) arasında düz çizgisel bir plan içerisinde örgütlenmiş sonlu zaman fikri öne çıkar.<sup>7</sup>

Arkaik halkların dini festival ve ritüelleri bu duruma açıklık kazandırır. Kozmogoni mitosları dini takvimin en önemli dönemi olan Yeni Yıl festivallerinde icra edilen ritüellerin merkezinde yer alırlar. Sosyo-ekonomik gelişmişlik, coğrafya ve tarih farklarına rağmen Yahudi geleneğini önceleyen arkaik kültürler dünyanın her yıl yenilenmesi gerektiği düşüncesinden hareket ederler. Bir yılın sonu, mevsimsel bir dairenin kapanışına işaret ettiği ölçüde, dairenin yeniden harekete geçirilmesi ihtiyacı da duyumsanacaktır. Yeni yıl törenlerine dair dini ritüellerin temel amacı da bu iki daire arasında dünyanın yenilenmesidir. Avustralya yerlilerinin törenlerinde, başlangıç zamanında doğaüstü varlıklar tarafından yaratılmış olan hayvan ve bitkiler ritüeller aracılığıyla yeniden yaratılır. Avustralya yerlileri için evren doğum, alışkın oldukları coğrafyanın yeniden yaratılmasıyla sınırlıdır ancak Kuzey Amerika yerlileri, Karok, Hupa ve Yuraklar’ın dilinde bu ritüellere verilen isim “dünyanın onarılmasıdır”. Nitekim bu dillerde çoğunlukla “dünya” ya da “yeryüzü” ile “yıl” aynı sözcükle karşılır. Zaman ve mekân özdeş düşünülür ve “Dünya geçti”, dendiğinde, bir yılın sona erdiği anlaşılacaktır. Öyleyse mevsimsel bir dairenin kapanışına tekabül eden yılsonu dünya için de yeniden yaratılışın zamanıdır.<sup>8</sup>

Yiyecek toplayıcı topluluklardan, Erken Uygarlıklar’ın yeni yıl festivalleri üzerine olan mitolojik yazına yöneldiğimizde de benzer bir durumla karşılaşırız. Mezopotamya uygarlıklarından Babillilerin Yeni Yıl Festivali, “Akitu”nun merkezi ritüeli, rahipler ve kralın görev aldığı Enuma Eliş Destanı’nın baştan sona okunması ile icra edilir. Ayın iki temel bileşene ayrılarak çözümlenebilir. Rahip ve kralın canlandırdıkları sembolik olaylar; etkinlik ve eylemler ayının “dramatik” yönüne dairdir. Eylemlere eşlik eden söz, replik ve öykülere ise mitos kaynaklık eder. Kısaca söylendiğinde, ayın bir “temsile” gibi örgütlenmiş gibi görünmekte, mitos ise temsilin “senaryosuna” tekabül etmektedir.<sup>9</sup> Ancak Babilliler için ayınlar her zaman, geleneksel olarak üzerinde uzlaşılmış belirli kurallara titizlikle riayet edilerek icra edilmeli, mitoslar asıllarına uygun olarak ve belirli makamlarla okunmalı ve böylece ayinsel “canlandırma”, belirli bir gücü açığa çıkaran tekrar ve jestlerle vurgulanarak anlatılan öykünün “yeniden yaşanmasını” sağlamalıdır.<sup>10</sup>

Enuma Eliş Destanı’nın merkezinde, dünya ve insanlar yaratılmadan önce Babil baş tanrısı Marduk ile kendisinden önceki kuşaktan bir Tanrıça, Tiamat arasındaki mücadele hikâyeye edilir. Babil mitolojisinde evren ancak bu savaşın nihai muharebesinin sonunda, Marduk Tiamat’ı ordusuyla yenilgiye uğrattırılıp, öldürdükten sonra yaratılmaya başlanacaktır. Yaratılış eylemini önceleyen savaş teması bizlere, düzen koyucu Marduk ile yıkım ve düzensizliğin temsilcisi Tiamat üzerinden “kozmos” ve “kaos” arasındaki geçişin sembolizmini vermektedir. Bu savaş her yıl tekrarlanacak sürekli bir gerçekliğe sahipken, mevsim dönümleri bu mücadelenin aşamalarına tekabül eder. Öyleyse, her yılsonu bir daireden diğerine geçiş ile birlikte yaratılış tekrar edecek, kış geldiğinde karanlık ve kaos güçleri egemenlik kurmuş görünecekler ancak her bahar yaşamın yeniden filizlenmesi, kozmik düzenin yeniden tesis edildiğine işaret edecektir. Bundan dolayı her ne kadar dini takvimlerde, söz konusu uygarlığın iklim ve coğrafi koşulları ile koşut değişiklikler gözlemlense de çoğunlukla yıl dönümü, Akitu örneğinde de olduğu gibi Mart-Nisan ayları arasına, Bahar Festivaline tekabül etmektedir.

<sup>7</sup> Mircae Eliade, Ebedi Dönüş Mitosu, İmge Yayınları, İstanbul, 1994.

<sup>8</sup> Mircea Eliade, The Sacred and the Profane, The Nature of Religion, Harcourt, 1959, s. 73.

<sup>9</sup> S.H. Hooke, Ortadoğu Mitosları.

<sup>10</sup> S.H. Hooke, A.g.k.



## Kutsal Tarih

Yahudi mitolojileri için başvuracağımız Kitab-ı Mukaddes'in birinci bölümünün, Tevrat'ın (Tora) elimizde kalan nihai versiyonunun ortaya çıkış tarihinin, yaklaşık olarak milattan önce altıncı asır dolaylarına tekabül ettiği söylenebilir.<sup>11</sup> Tevrat derleyicileri tarafından, dönemlerini önceleyen mevcut yakın doğu mitolojik mirasının dönüştürülerek özümsemesi ile birlikte artık mitosun yeni bir kullanım biçimi olanaklı hale gelmeye başlar. Samuel Henry Hooke bu yeni işlevden hareketle Yahudi mitolojisini "Kült Mitosları" başlığı altında sınıflandırarak çevre uygarlıkların "Ritüel Mitosları"ndan ayırır. Artık festivallerde okunan mitosların temel işlevi, Tanrı Yehova ile İsraililer arasındaki "antlaşmanın" onaylanarak Yehova'nın yüceltilmesidir. Böylece mitos bu yeni kullanım biçimi içerisinde, eskiden sahip olduğu büyüsel güçten soyutlanmış, bir dereceye kadar Babil ve Kenan mitoslarından alınan öğelerle gerçekleştirilmeye devam edilen ritüeller artık büyüelden çok moral bir nitelik taşımaya başlamıştır. Kısaca söylenirse, ayınların işlevsel içeriği; doğanın yeniden canlandırılması ve kapanan zaman dairesinin yeniden harekete geçirilmesi, yerini artık geçmiş bir zamanda gerçekleşmiş ve kahramanlarını Tanrı Yehova ile İsrail halkının oluşturduğu olayların anılmasına bırakmıştır.<sup>12</sup>

Yahudi kutsal günlerinin dini takvimde yerlerini aldıkları Kenan festivalleri ile yapısal benzerlikleri bu anlamda açıklayıcıdır. Hemen her kültürde örneklerine rastladığımız bahar festivalleri İsrail'de yerini Fısıh (Hamursuz) bayramına bırakır. Fısıh Nisan ayının ortalarında erken hasat yapan çiftçilerin ilk hasatla hazırladıkları ekmeğini, (Hamursuz) aynı günlerde ise çobanların erken doğum yapan kuzularını (Fısıh) tanrıya adadıkları Tevrat öncesi kadim iki Kenan bayramının mirasçısıdır. Ancak takvimdeki örtüşmeye karşın, mitolojik zaman yerini tarihe bırakmış, Mısır'dan Çıkış kitabında öykülenen tarihsel bir kişiliğin önderliğinde (Musa) gerçekleşen tarihsel bir olayın, (Mısır Boyunduruğu'ndan Kurtuluş) anılması ve tanrıya şükredilmesi yükümlülüğü festivalin mitolojik içeriğini anlamlandırmaya başlamıştır. Yahudi dini takviminde yeni yıl "Roş Haşana" da yine semitik kavimlerin Tevrat öncesi takvimiyle uyumlu bir biçimde ekin döneminde kutlanmaya devam edecektir. Tevrat'ın "Levililer Kitabı" bölümünde kutlanması Tanrı tarafından buyrulan bu günde artık Tanrı'nın yaratış etkinliğinin 6'ncı gününde, Adem ve Havva'nın temsiliyetinde İnsanoğlunu yaratışı anımsanır.<sup>13</sup> Örnekleri çoğaltılabilecek bu kutsal günlerin her birinde, Yahudilik öncesi uygarlıkların tarımsal ekonomilerinin ihtiyaçları ile koşullanmış takvimleri ile örtüşme ve ritüellerin özümsemekle temellük edilmesi ile karşılaşırız. Ancak yine her örnekte, tarım toplumunun ritmiyle uyumlu söz konusu doğa merkezli kozmik takvime riayet edilirken, bayramların tarihselleştirilerek yeniden anlamlandırılması temel farkı oluşturmaktadır.

Dolayısıyla, Yahudilik için ilk insan çiftinden; Musa ve İsrail ulusunun oluşumuna giden süreç artık mitolojik anlatı formu da köklü bir dönüşüme yol açmıştır. Nitekim geleneksel olarak mitolojilerden bahsedildiğinde anlatılar tanrıların çevresinde odaklanır ve onların başlarından geçen olaylar ve karşılıklı ilişkileri anlatının merkezini oluşturur. Öyle ki bir tanrıdan bir başkasını hesaba katmadan dahi bahsedilemez. Tanrılar kişilik ve karakterlerini, mitoslar, soykütükler, ünvan ve isimlerde ifadesini bulan kümeler içerisinde öncelikle birbirleriyle olan ilişkileri içerisinde serimlerler. Yiyecek üreticilerle birlikte Antropomorfik (insan biçimli) tanrı tasavvuru yaygınlaşmıştır. Ancak arkaik halklar için tanrısal ve insani dünyalar arasındaki ilişki, henüz

<sup>11</sup> İbranice kökenli "Tora" sözcüğü Türkçe'ye "Tevrat" olarak geçmiş Kitab-ı Mukaddes seçkisinin birinci bölümüne verilen isimdir. "Öğreti, Buyruk" şeklinde tercüme edilebilecek bu bölüm için, hristiyan literatüründe Yunanca'dan türeyen "Pentateoç" (Beş Kitap) ismi de kullanılır. Bu bölümün nihai halini alışı ile ilgili tarihlendirmeler üzerine bkzn. Christine Hayes, Introduction to the Bible, Yale University Press, 2012.

<sup>12</sup> S.H. Hooke, Ortadoğu Mitosları.

<sup>13</sup> S.H. Hayes, A.g.k.



Antroposentrik (insan merkezli) olmaktan uzaktır. Mitoslarda hikâye edilen olaylar her zaman tanrılara dairdir. Tanrılar cinsiyetlendirilmiş çiftlerden doğarlar, (teogoni) başlarından çeşitli maceralar geçer, kimi zaman kendi aralarında ya da başka doğüstü güçlerle rekabet eder; savaşır, öldürülür ve bazı örneklerde yeniden dirilirler. Bu şekilde düşünüldüğünde mitolojiler tanrıların yaşam öykülerinin derlendiği biyografik metinleri çağrıştırırlar<sup>14</sup> Bir tanrının doğal partneri, mitosta öykülenen muhatabı insanlık değil hemen hep bir başka tanrıdır. Nitekim çoktanrıci panteonların tanrıları her şeyden önce kendileri ile alakalı tasvir edilirler. İkincil olarak şehir ya da takipçilerine yönelirler ve çok istisnai örneklerde genel olarak insanlığı önemser görünürler.<sup>15</sup>

Ancak Yahudilikle birlikte tanrıların sayısı bire indirildiğinde artık Tanrının muhatabı bir başka tanrı olamaz. Öyleyse artık mitolojik kanonda İnsanlık, ezeli ve edebi biricik tanrı Yehova ile Adem ve Havva'dan başlayarak tek tek bireyler olarak insanlar ya da tanrının seçilmiş halkı olarak İsrail ulusunun kolektif kahramanı olduğu öykülerde tanrıların bıraktığı boşluğa yerleşecektir. Tanrıların insanlarla ilişkilerinde Mezopotamya uygarlıklarına özgü siyasi ittifaklara gözetmenlik işlevinin sınırlarının dışına çıkmaya başlanır ve İsrail ulusu "Tanrı ile Antlaşma" fikri çerçevesinde kurulur. Öyleyse artık tarihi, yaradılıştan dünyanın sonuna uzanan tek bir tutarlı olaylar zinciri olarak kurgulamak olanağı doğmuştur. Kutsal Tarih "Historia Sacra" böylece, Tanrılar üzerine öykülerin "Historia Divina" yerini almaya başlayacaktır.<sup>16</sup>

## Sonuc

Tarih düşüncesinin dünya dinlerinin ortaya çıktığı milattan önce beşinci asır sonrası önemine ilk dikkat çeken düşünürlerden biri de Karl Jaspers olmuştur.<sup>17</sup> Yahudilik ve sonrasında Hristiyanlığın ortaya çıkış koşullarını belirleyen düşünsel sıçrayışa "tarihin keşfi" damga vurmuştur. Tarihin varoluşsal farkındalığı, öncelikle zamanın tek yönlü akışının kavranması ile olanaklı olmaya başlar. Geçmiş artık tarihsel zaman içerisinde, bir zaman yaşanmış ve bir daha tekerrür etmeyecek eşsiz olaylar biçiminde tasavvur edilmekte ve şimdiki zaman üzerindeki etkileri tecrübe edilmektedir.<sup>18</sup> Erken uygarlıkların "kozmetik dinlerinde" tanrıların eylemde buldukları mitolojik zaman kaostan düzenin yeniden tesis edilmesini gerçekleştiren yaradılış zamanı ile sınırlıdır. Zaman üzerinde sadece dini ya da mitolojik değil, Yunan ve Hint felsefelerinde geliştirildiği dairesel tasavvurlarıyla da kökten bir kopuşa işaret eden Yahudilikle ise ebedi tekerrür terk edilmiştir çünkü artık zamanın bir başı ve bir sonu vardır. Artık Tanrı, kendisini diğer dinlerin tanrılarında olduğu gibi "kozmetik zamanda" değil, geri döndürülemez olan tarihsel zamanda tebliğ etmektedir. Kitabı Mukaddes'te Tanrısal eylem daimi tekerrür değil, Tanrının her bir tebliğinin biricik, artık bir önceki ifadesine indirgenemez yeniliği fikri çerçevesinde konumlandırılır. Adem ile yapılan antlaşmanın yerini Nuh'la yapılan antlaşma alır. Adem ve Nuh'un şahsında bu antlaşmaların muhatabı tüm insanlıktır. İbrahim'le yapılan antlaşma ise Tanrı'nın onun soyuna dair olanlara vaatlerini içerir. Nihayet Sina Antlaşması ile İsrail kurulacak artık Tanrı'nın seçilmiş halkı olarak Sina dağında Musa peygamber aracılığıyla verilen şeriata sadakati ile sınanacaktır. Kudus'un düşüşü Yehova'nın İsrail ulusunun ahde vefasızlığına, sadakatsizliğine karşı öfkesini ifade etmektedir ama bu da artık Samarya kentinin düşüşünde dışa vurulan öfke değildir.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Yehezkel Kaufman, "The Bible and Mythological Polytheism", içinde Journal of Biblical Literature Vol. 70, No. 3 <http://doi.org/10.2307/3261442>.

<sup>15</sup> J. Assman, Ancient Religions.

<sup>16</sup> Kutsal Tarih düşüncesinin Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarındaki öncülleri ile Kitab-ı Mukaddes'teki yetkin biçiminin ayrıntılı bir çözümlemesi için ayrıca bkz. J. Assman, Scriptural Exegesis.

<sup>17</sup> Karl Jaspers, The Origin and Goal of History, Yale University Press, 1965.

<sup>18</sup> Robert Elwood, Cycles of Faith, The Development of the World's Religions, Altamira Press, 2003.

<sup>19</sup> M. Eliade, The Nature of Religion, s. 111.





Bununla birlikte Eliade'ye göre, tarihsel zamana verilen değer ve önem nihai aşamasına Hristiyanlıkla ulaşmıştır. Mesih İsa figürü altında Tanrının bedene bürünmesi öğretisi onun tarihsel olarak koşullanmış bir insani varlığı üstlenmesi anlamına gelmektedir. Nitekim Mesih'in yaşam ve işlerinin anlatıldığı İncil'lerin zamanı tereddüde yer bırakmayacak bir biçimde tarihsel, "Pontius Pilatus'un Yahudiye Valisi olduğu zamandır". Şimdiyse Mesih'in tarihsel mevcudiyeti ile kutsallaştırılmıştır. Hristiyan ayininde yine Mesih'in yaşadığı, çile çektiği ve ölümden dirildiği zaman hatırlanacaktır. Ayin aracılığıyla Mesih'in varlığı yeniden yaşanmaktadır ama artık olaylar, zamanın dışında, mitik bir zamanda gerçekleşmiş hakikatler değil ("Başlangıçta") tarihte gerçekleşmiş olaylardır.<sup>20</sup> Öyleyse, İncil yazarlarının sıkça vurguladıkları gibi tanrı tarafından kutsallaştırılan tarih içerisinde ebedi tekerrür düşüncesinin yerini Mesih'in eyleminin biricikliği alacak, (Milad) tarihsel zaman (çağların kapanışı), onun bir kez daha ama bu kez "tüm kurtuluşu getirmek için" dönüşüyle nihayetlenecektir:

"Ama gerçekte çağların kapanışında bedeninin sunulmasıyla günahın ortadan kaldırılması için [Mesih] bir tek kez görüldü. İnsanları nasıl bir kez ölmek, ardından da yargılanmak bekliyorsa. Mesih de nicelerin günahını taşımak için bir tek kez sunuldu. İkinci kezinde, günah sorunu tümünden çözüm bulmuş olarak, Mesih tüm kurtuluşu getirmek için kendisini gözleyenlere görecek."<sup>21</sup> (İbraniler'e Mektup, 9:26-28)<sup>21</sup>

## Kaynakça

- ASSMANN, Jan, (2007), "Monotheism and Polytheism", içinde Ancient Religions, Johnston Sarah Illes, Belknap Press.
- ASSMANN, Jan (2009) "Myth as Historia Divina and Historia Sacra", içinde Scriptural Exegesis: The Shapes of Culture and Religious Imagination., Green Deborah, Lieber Laura, Oxford University Press.
- COLLİNGWOOD, Robin George (1990), Tarih Tasarımı, Ara Yayınları, İstanbul.
- ELİADE, Mircea (1994), Ebedi Dönüş Mitosu, İmge Yayınları, İstanbul.
- ELİADE, Mircea (2001), Mitlerin Özellikleri Om Yayınları, İstanbul.
- ELİADE, Mircea (1959), The Sacred and the Profane, The Nature of Religion, Harcourt.
- ELWOOD, Robert (2003), Cycles of Faith, The Development of the World's Religions, Altamira Press.
- HAYES, Christine (2012), Introduction to the Bible, Yale University Press.
- HOOKE, Samuel Henry (2002), Ortadoğu Mitosları, İmge Yayınları, İstanbul.
- JASPERS, Karl (1965), The Origin and Goal of History, Yale University Press.
- KAUFMAN, Yehezkel, "The Bible and Mythological Polytheism", içinde Journal of Biblical Literature Vol. 70, No. 3 <http://doi.org/10.2307/3261442>.
- STEPHEN, Mitchell Peter van Nueffelen (2010), Pagan Monotheism in the Roman Empire Cambridge.
- TRIGGER, Bruce (2003), Understanding Early Civilizations: A Comparative Study, Cambridge University Press.
- The Holy Bible, New International Version, International Bible Society, 1973.

<sup>20</sup> M. Eliade, A.g.k., s. 112.

<sup>21</sup> The Holy Bible, New International Version, International Bible Society, 1973, İbraniler'e Mektup, 9:26-28.



# Türkiye’de Gönüllülük Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme

**Burak KESGİN<sup>1</sup>**

## Özet

Yapılan araştırmalar Türkiye’nin gönüllülük ve gönüllü kurumlara katılım konusunda dünyada en geri sıralarda yer aldığını ortaya koymaktadır. Konu üzerine yapılan periyodik ve kapsamlı araştırmalar olmasına karşın Türkiye’de gönüllülüğün ağırlıklı sivil toplum tartışmaları özellikle de devlet-sivil toplum ve STK sorunları, yönetimi alanları içinde çalışıldığı görülmektedir. Buna karşın günümüzde gönüllülük dünyada, farklı toplumsal grupların farklı dinsel eğilimleri, bireysel değerler, kişilerarası ilişkiler gibi farklı açılardan ve sosyoloji, psikoloji ve sosyal psikoloji, eğitim bilimleri gibi farklı disiplinlerin katkısıyla çok yönlü olarak ele alınmaktadır. Bu makale, Türkiye’de ağırlıklı STK ve sivil toplum tartışmaları içinde yer alan ve güncel gönüllük çalışmalarını tartışmayı amaçlamaktadır. Bu makale ayrıca Türkiye’de eksikliği göze çarpan gönüllülüğün alternatif biçimlerde nasıl daha farklı ele alınabileceği de tartışmayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Gönüllülük, sivil toplum, STK, özgecilik.

## An Assessment of Volunteering Studies in Turkey

### Abstract

According to surveys on volunteering, Turkey ranks lowest in the world in citizen participation in NGOs. Periodic surveys about volunteering in Turkey focus almost exclusively on civil society debates, which examine state-civil society relations, problems of NGOs, and NGO management. But in today’s world volunteering must be elaborated from different angles, such as religious attitudes, individual values, interpersonal relations in different social groups, with the contribution of different disciplines, such as sociology, social psychology, and educational sciences etc. This article discusses the present state of volunteering studies in Turkey, and offers a richer, inter-disciplinary lens through which to understand Turkey’s lack of enthusiasm for volunteering.

**Key Words:** Volunteering, civil society, NGO, altruism.

### Giriş

Charities Aid Foundation tarafından yıllık olarak yayınlanan Dünya Bağışçılık Endeksi, bir yardım kuruluşuna nakdi bağış yapma, bir kuruluşta gönüllü faaliyete vakit harcama ve ihtiyaç sahibi olan birilerine ya da bir yabancıya yardım etme ölçütlerini göz önüne alarak ülkeleri gönüllülük seviyeleri açısından periyodik olarak değerlendirir. Ülkeler, gönüllülük seviyelerinin ölçülmesinde genel kabul edilen bu ölçütler açısından farklı konumlarda yer alabilseler de,

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Beykent Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi, burakkesgin@hotmail.com



örneğin bir ülkede maddi bağış, diğerinde doğrudan zaman ayırma daha yüksek çıkabileceği gibi, bu ölçütlerin ortalaması ülkelerin gönüllülük sıralamalarının belirlenmesinde kullanılır. Kuruluşun 2014 yılında Türkiye'nin yer aldığı son raporuna göre Türkiye, gönüllü bir faaliyete katılma, bu faaliyetlere zaman ya da para harcama açısından küresel ölçekte dünyada en son sıralarda yer almaktadır. Farklı zamanlarda yapılan farklı araştırmalar bu görünümü hemen hemen her zaman doğrularken, dünya genelinde 135 ülkeyi kapsayan güncel bir araştırmanın ortaya koyduğu gönüllülük sıralamasında Türkiye'nin 132. sırada bulunması son derece çarpıcı ve düşündürücüdür.<sup>2</sup> Birleşmiş Kalkınma Örgütü (UNDP) ve Birleşmiş Milletler Gönülleri (UNV) Türkiye Programı tarafından 2013 yılında yayınlanan raporun aktardığı üzere de Türkiye, 145 ülkenin yer aldığı Dünya Bağış Endeksi'nde 137. sırada yer almaktadır. Türk halkının %10'u gönüllü olarak parasal bağış yaptığını belirtirken ancak %4'ü gönüllü faaliyetlere katılmaktadır. Aynı raporun aktardığına göre Türk halkının yalnızca yüzde % 2,5 kadarı toplumsal kuruluşlar içinde gönüllük faaliyetinde bulunmaktadır.<sup>3</sup> Bu düşündürücü genel görünüm içinde, özel olarak genç gönüllüğünde de son derece düşük düzeylerde seyretmesi<sup>4</sup>, Türkiye'nin sıralamadaki mevcut yerinin ileriye dönük olumlu anlamda pek fazla değişme olasılığı olmadığını düşündürür. Türkiye Eğitim Gönüllüleri Vakfı 2008 yılından başlayarak 18-35 yaş arası gençleri kapsayan üç yıllık bir araştırma yürütmüş ve bunları 2012 yılında bir bütün olarak değerlendirmiştir. Çalışmanın dikkat çektiği önemli bir nokta Türkiye'de sivil ve siyasal katılımın düşüklüğünün nedenleri konusunda çok sayıda çalışma olmasına karşın, gönüllü faaliyetler ve gençlerin gönüllü faaliyetlere katılımı konusundaki araştırmaların eksikliğidir. Çalışma, Türkiye'de gençlerin gönüllük bir faaliyete zaman harcayanların oranını ortalama %5 olarak saptamıştır (maddi bağış hesaba katıldığında ağırlıklı ortalama açısından bu oran %8'e çıkar, bu oran Charities Aid Foundation'ın yukarıda ele aldığımız çalışmasını doğrular biçimde daha yüksektir). Çalışma, bu oranın %25'e çıkarabilmesi durumunda "5 milyona yakın gencin daha az anomik, kendisi hakkında daha olumlu algılara sahip, daha fazla empatik ve daha güvenli hale geleceğini" öne sürmektedir. Üniversite mezunlarının gönüllük oranı %15'e çıkarken, eğitim durumu ve gönüllük arasında doğru bir orantı göze çarpar. Konu üzerine yapılan bunlar ve benzer, birçok araştırmanın işaret ettiği ortak nokta, Türkiye'de gönüllülüğün dünya ortalamalarından son derece altında olduğudur. Durum böyleyken Türkiye'de gönüllülüğün nasıl tartışıldığına bakıldığında ise konunun ağırlıklı sivil toplum tartışmaları içinde ele alındığı görülür. Kuşkusuz bu durum, kavramların ve konuların iç içeliği dolayısıyla oldukça olağan bir durumdur. Ancak literatüre daha yakından ve uluslararası bağlamıyla karşılaştırmalı olarak bakıldığında, gönüllülüğün ayrı bir çalışma alanı olarak oldukça gelişkin olduğu görülmektedir. Oysa Türkiye'de gönüllülük olgusu, sivil toplum üzerine yapılmış yoğun kuramsal, kavramsal, tarihsel tartışmaların gölgesinde kalmış, ayrı bir alan olarak pek de fazla ele alınmamıştır. Gönüllülük konusu dünyada, din, aile, yaş, cinsiyet, toplumsal sınıf, etnik köken gibi farklı toplumsal zeminlerden, farklı sosyal bilim disiplinleri tarafından, dinamikleri, süreçleri açısından farklı kalıplar içinde araştırılarak, anlaşılmaya çalışılırken Türkiye'de sivil toplum tartışmalarının, STK yönetimi alanının bir alt kategorisi olarak kalmış görünmektedir. Kuşkusuz konu üzerine yapılmış yüksek lisans ve doktora çalışmaları bulunmaktadır. İlgili tezlerin bir kısmı ekonomi ve işletme gibi iktisadi ve idari bilimler alanlarında

<sup>2</sup> 2014'ün Kasım ayında yayınlanmış olan en güncel rapora göre (Türkiye 2015'de bu indekste yer almamıştır) Türkiye bu üç kriterin ağırlıklı ortalaması açısından bir yabancıya yardım etme ve maddi bağış ölçütlerindeki nispeten yüksek sırasının etkisiyle 135 ülke arasında 128. sırada yer alırken, bir gönüllü faaliyete katılma, vakit harcama ölçütüne göre 132. sırada yer almaktadır. (*World Giving Index 2014, A Global View of Giving Trends*, Charities Aid Foundation, Kasım 2014) Bu noktada ayrıca belirtmek gerekir ki dinsel icaplar nedeniyle yapılan bağış, yardım vb. faaliyetleri (İslam açısından fitre, zekat, kurban vb.) gönüllü faaliyet olarak görmemek, bunları dinsel birer sorumluluk ya/ya da zorunluluk olarak görmek daha makul gözükmektedir.

<sup>3</sup> Türkiye'de Gönüllük Gönüllülüğün Rolünün ve Katkılarının Keşfedilmesi, Birleşmiş Milletler Gönüllüleri (UNV) programı Türkiye & GSM Gençlik Servisleri Merkezi, 2013

<sup>4</sup> TEGV Gönüllük Araştırmaları, Haz: Dr. Emre Erdoğan, Mart 2012.



STK yönetimine, ekonomik faydalara odaklanırken bir kısmı tarihe bir kısmı da doğrudan gönüllülük motivasyonlarına odaklanmıştır. Bu son kategori günümüz gönüllülük literatürüne yakın çalışmalar olmasına karşın sayıları çok fazla değildir. Gönüllüğün toplumsal ve ekonomik faydalarına bakan ya da sosyal sermaye, STK yönetimi, STK sorunları gibi konuları ele alan, yabancı ölçekleri kullanan değer araştırmaları gibi araştırmalar, Türkiye’de düşük gönüllülük oranlarını açıklamada yetersiz kalmakta ya/ya da belirli bir boyuttan ortaya koymaktadırlar. Psikoloji alanında ise kimi farklı çabalar göze çarpar. Petek Akman tarafından hazırlanan yüksek lisans tezi ise bu açıdan ilgi çekicidir. Gönüllü motivasyonları, gönüllü kimliği, topluluk hissi ve gönüllülük deneyiminden duyulan tatminin gönüllü çalışmanın uzunluğu ve gönüllü etkinliğine ayrılan zaman üzerindeki etkilerini ele alan tez, uluslararası literatüre nispeten yakındır. Kendisinin de belirttiği üzere tez, Türk gönüllülerinin profilini çıkarmayı ve gönüllülük davranışlarının altında yatan etmenleri belirlemeyi amaçlayan ender çalışmalardan biridir<sup>5</sup>. Doğrudan gönüllülüğe değilse de konuyla son derece ilgili ve yakın bir kavram olan özgecilik (*altruizm*) konusunda bir ölçek geliştirmeye yönelik psikoloji alanında yapılmış dikkat çekici bir araştırmadan bahsedilmesi gerekir. Bireylerin özgecilik davranışlarını ölçmede kullanılabilir üzere kültürel yapıya uygun bir ölçek geliştirme fikrinden yola çıkan araştırma, uluslararası modellerden hareketle Türkiye’ye ait kültürel değerler zemininde bir özgecilik ölçeği geliştirme çabası nedeniyle ilgi çekicidir.<sup>6</sup> Psikoloji alanına ait bu çalışma, konuyu dar kendi disiplini içinden ele almış olsa da anlamlı bir çaba olarak görülebilir. Bu iki çalışma dışında Serap Palaz ve İsmet Boz tarafından yapılan çalışma, Balıkesir ve Kahramanmaraş illerinde üniversite mezunu yetişkinlerin gönüllülüğe motive faktörleri belirlemeye çalışmış, araştırma sonucunda gönüllülük oranları tahmin edilebileceği üzere çok düşük çıktığı gibi, gönüllü kuruluşlara bağlılık ya da üyelik ve gönüllü maddi yardım oranları da düşük çıkmıştır. İleride değinilecek olan Toplum Gönüllüleri Vakfı (TOG) gönüllerine de referans veren araştırma özgecilik ve başarıya dayalı nedenleri gönüllü faaliyetler için en önemli etkenler olarak aktarmışsa da bu terimler üzerine bir tartışmaya girmeden, ele aldığı ölçütleri yüzeysel olarak kullanmıştır. Bu doğrultuda da oldukça “genel” çıkarımlara varan araştırma, oranların düşüklüğüne bakmaksızın, özgeciliğin oransal olarak gönüllülüğe motive eden önde gelen faktör olması nedeniyle (%33,7) Türkiye’de bireylerin kendilerinden özveride bulunarak başkalarına yardım etme eğilimlerinin olduğu gibi sonuçlara varılmıştır.<sup>7</sup> Bu ve benzeri saha çalışmaları, yukarıda değinilen sayıları oldukça az psikolojik araştırmalar, kuramsal bağlamıyla sivil toplum literatürü ve geniş çaplı kurumsal araştırmalar Türkiye’de gönüllülük olgusunu kendi merceklerinden ele almaya çalışmıştır. Bu bağlamda bu makalede, Türkiye’de gönüllülük konusunda yapılan, gönüllüğü kapsayan çalışmaların genel bir değerlendirmesi yapılmaya çalışılarak, konunun daha farklı ve derinlemesine nasıl çalışabileceği ve araştırılabileceği üzerine öneriler ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bir sivil toplum kuruluşu (STK), platform, cemaat gibi bir çatı altında olsun ya da olmasın gönüllülüğün, topluma karşı sorumluluk bilinci kazandırma, başkalarının sorunlarına ve koşullarına farkındalık yaratma, birbirini tanımayan bireylerin ve farklı toplumsal kesimlerin birbirleriyle tanışması (hatta belki de uzlaşması) gibi toplumsal bağları güçlendirmeye yönelik birçok toplumsal yararı olduğu savunulmaktadır. Toplumsal yararlar olarak sınıflandırılacak bu genel yararlar, gönüllülüğün klasik faydaları olarak nitelendirilebilir. Günümüzde ise gönüllülüğün kişisel yararları üzerine de çalışılmakta, gönüllülüğün bireylerin esenliğine (*well-being*) ve

<sup>5</sup> Petek Akman, Effects of Motives, Volunteer Role Identity and Sense of Community on Sustained Volunteering, Boğaziçi Üniversitesi, Yayınlanmamış YL tezi, 2008.

<sup>6</sup> Ümmet, Durmuş, Ekşi, Halil, Otrar, Mustafa, Özgecilik (Altruizm) Ölçeği Geliştirme Çalışması, Değerler Eğitimi Dergisi, Cilt 11, No. 26, 301-321, Aralık 2013.

<sup>7</sup> Palaz, S. & Boz, İ., Üniversite Mezunu Yetişkinlerin Farklı Organizasyonlarda Gönüllü Hizmet Vermesini Etkileyen Faktörler, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 11(19), 95-106, 2008.



yaşam kalitelerine önemli katkılar sunabileceği öne sürülmektedir. Örneğin Marieke Van Willigen konuyu yaşa odaklanarak ele almış, yaşlıların gönüllü faaliyetlere katılımının onların yaşam kalitesini anlamlı derecede arttırdığını hatta sağlıklarına bile olumlu etki ettiğini rakamlarla ortaya koymuştur.<sup>8</sup> Penny Edgell Becker ve Pawan H. Dhingra ise yürüttükleri araştırmada toplu dinsel faaliyetlere katılım ile gönüllülük arasındaki ilişkiyi incelemişler, kiliseye gitme ile gönüllülük oranları arasında olduğu öne sürülen olumlu korelasyon fikrini sorgulamışlardır. Buna ek olarak dinsel kimliğin ve ideolojinin, bireylerin hayatlarında gönüllülüğün anlamının şekillenmesinde nasıl etkili olabileceği sorusundan, bir dinsel cemaate üye bireylerin seküler bir gönüllülük faaliyeti seçerken nasıl karar verdiklerine dair bir dizi soru sormuşlardır. Giriş bölümünde de değinilen gönüllülüğü ve gönüllülük motivasyonlarını farklı açılardan ele alma gerekliliği yaklaşımı çerçevesinde din, dinsel cemaat üyeliğinin gönüllülüğe etkisine değinen bu araştırmanın sonuçlarına göre dinsel cemaat üyeliği ve toplu dinsel faaliyetlere katılım, gönüllülüğe bakış üzerinde etkilidir ve gönüllülüğü teşvik etmektedir. Araştırma konunun farklı noktalarına değinir, dinsel bir cemaate katılım ve üyelik, bireyin toplumsal ağlara katılımını, cemaat duygusunu geliştirmekte, farklı cemaatlerde (Katolik, Protestan, Evanjelist vb.) farklı gönüllülük biçimleri, oranları görülmektedir<sup>9</sup>. Literatürde özellikle Amerika Birleşik Devletleri (ABD) bağlamında din ve gönüllülük konusu sıkça ele alınmıştır. İleride de Türkiye’de ise gönüllülük ve din bağlantısı üzerine vakıflar üzerine yapılanlar hariç bu tarzda herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak vakıflar üzerinde de tarihsel kökenlerinden başlayarak, kurucu, yürütücü, katılımcı bileşenleri, yönetim anlayışları ve kurumsal yapılanmalarındaki değişimlere yönelik çalışmalara da rastlanmaz. Öte yandan bu noktada altını çizmek gerekir ki hayırseverlik ve gönüllülüğün ayrı olgular olarak düşünülmesi de yararlıdır. Gönüllülük çalışmaları toplumun yalnızca varlıklı kesimlerini ele almakla yetinemeyeceği gibi hayırseverlik gönüllülüğünden farklı anlamlar da taşımaktadır. Vakıflar bu açıdan geleneksel ve yeni vakıflar olarak ayrılabilen gibi yeni vakıfların da genelde profesyonel bir yönetim ve yapılanma içerdiği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu anlamda şirketlerin yürüttüğü sosyal sorumluluk projeleri de, işletme disiplini açısından daha ziyade halkla ilişkiler, pazarlama gibi faydaya yönelik alanlar içinde ilgi çekici olabilir. Buna karşın gönüllülük araştırmaları açısından şirketlerden veya onların projelerinden ziyade bu projelere gönüllü ya da zorunlu olarak katılan çalışanların güdeleri, deneyimleri ve gönüllülüğe yönelik bakış açılarındaki değişim odak noktası olabileceği gibi sosyal sorumluluk projelerine karar verilme, uygulanma süreçlerine katılan aktörler arası ilişkiler ve aralarındaki dinamikler de ilgi çekici olabilir.

Kendi başına bir gönüllülük literatürünün pek gelişmediği Türkiye’de yukarıda ele alınan örneklerle benzer çalışmalara rastlanmadığı gibi gönüllülüğün özellikle bireylere, farklı yaş gruplarındaki bireylere sağlayacağı yararları da (örneğin sağlık, esenlik) pek vurgu yapılmamış, konu gönüllülüğün yararlılığı üzerine genel varsayımlar üzerinden ve makro ölçekte ele alınmıştır. Oysa uluslararası literatüre bakıldığında gönüllülük, (doğal olarak sivil toplum alanıyla yine karşılaşılsa da) yukarıdaki iki örnekte de görüldüğü üzere başta sosyoloji, psikoloji, sosyal psikoloji, eğitim bilimleri, siyaset bilimi, ekonomi, antropoloji gibi farklı alanların katkılarıyla, disiplinler arası olarak başlı başına bir alan olarak ele alındığı görülmektedir. Bu durumun da düşük gönüllülük düzeylerine yönelik geniş açılı değerlendirmelerinin yapılmasını dolayısıyla çözüm önerileri ve politikalar geliştirmesi süreçlerinde kısıtlılık yarattığı düşünülmektedir. Türkiye’de her ne kadar gönüllülük literatürü gelişkin değilse de, gönüllük üzerine, özellikle de genç gönüllülüğü üzerine yapılmış geniş çaplı araştırmalar mevcuttur. Bu araştırmalarda genel olarak gönüllülük

<sup>8</sup> Marieke Van Willigen, Differential Benefits of Volunteering Across the Life Course, Journal of Gerontology, Vol: 55b, No: 5, 2000, s. 308-318

<sup>9</sup> Becker, Penny Edgell&Dhingra Pawan H., Religious Involvement and Volunteering: Implications for Civil Society, Sociology of Religion, Vol. 62, No. 3 (Autumn, 2001), s. 315-335





düzeylerinin düşüklüğüyle ilgili farkındalık yaratma, dikkat çekme boyutu öne çıkarken, araştırmaların birçoğu STK’ların gönüllü sayılarını arttırmalarına yarar sağlaması ve genel bir tablo ortaya koymak amacıyla gerçekleştirilmiş gibi görünmektedir. Sorunun nedenlerini farklı açılardan anlamaya yönelik daha mikro düzeyde araştırmaların eksikliği göze çarpar. Oysa bu tarz araştırma yaklaşımları daha ön plandadır. Gönüllülük ve toplumsal hizmetlere katılım oranları tüm dünyada eskisine göre düşüş eğiliminde olduğundan bu durumun nedenleri, daha özellikli yaklaşımlarla anlaşılmalı çalışmaktadır.

## **Türkiye’de Gönüllülük, Gönüllü Katılım, Sivil Toplum Araştırmaları ve Çalışmaları**

Türkiye’de sivil toplumu, STK’ların ve gönüllü kuruluşların sorunlarını ele alan değerli çalışmalar bulunmasına karşın gönüllülük konusunu geniş açıdan, gönüllülük kavramının kendisinden, bireyler ve toplumunun farklı kesimleri için ifade ettiği anlamdan başlayarak ele alarak tartışan, bu düşük düzeyin farklı nedenlerini ortaya koymaya gayret eden derinlikli çalışmalara ise rastlanmamaktadır. TOG (2010), TEGV (2012) Birleşmiş Milletler Kalkınma Örgütü (2013), TÜSEV, KONDA (2014) tarafından yapılan geçmiş dönem, TOG (2015) tarafından yapılan yakın dönem araştırmalar<sup>10</sup> bu alandaki anlamlı çabalar. Örneğin TOG’un araştırması genç gönüllüğü üzerine yapılmış güncel ve değeri bir çalışmadır. Araştırma vakıf özelinde Türkiye’de genç gönüllülüğünü değerler üzerinden ele alan bir çalışma olmasına karşın teleolojik bir yaklaşımdan hareket eder. Gençlerin toplum hizmeti yaparak ne tür duyarlılıklar geliştirdiklerini ortaya koyma bunu öne çıkarma ve temellendirme çabasındaki bu rapor, gönüllülük ve değerler üzerine anlamlı tespitler içerir. Buna karşın tartışma kısmı çok da gelişkin değildir. Bir STK tarafından gerçekleştirilmiş olması dolayısıyla, kendi gönüllülerine odaklanan bu araştırma konunun yalnızca bir kesitine ve kısmına değinir. Araştırma TOG gönüllüsü gençler üzerinde yürütülmüş, onların kimler oldukları, kültürel, sosyal ve ekonomik arka planları, farklılaşan profilleri ve ihtiyaçları anlaşılmalı çalışılmıştır. Bu anlamda araştırma, sunuş kısmında da belirtildiği üzere gönüllü profili çıkarmaya çalışıyor olması nedeniyle literatürde eksik bir noktayı ele almıştır. TOG’un 2010 ve KONDA’nın 2014 yılında yaptığı çalışmaları ciddi anlamda referans alan araştırma anket ve odak grup tekniklerini kullanarak genişçe bir genç gönüllüye ulaşmıştır. Araştırma bulgulara gelir durumları ve olanaklar açısından da TOG gönüllüsü gençlerin toplumun orta katmanında bulunduğunu gösteriyor. Sosyo-ekonomik, siyasete katılıma, toplumsal konulara bakışa ilişkin bulgulara genişçe yer veren araştırma, TOG’un genç gönüllü profilinin Türk toplumunun genelinden, en azından ait olunan sınıfsal muadillerine göre, herhangi bir alanda çok da farklı olmadığını gösterir. Bu bulgular genel anlamıyla Türkiye’de gönüllülük adına çok fazla bir şey söylemese de, ilgili literatüründe sıkça belirtilen bir argümanı net biçimde doğrular. Özellikle gençken bir kez dahi olsa gönüllü olmanın, yaşamının geri kalanında gönüllü etkinliklere katılma olasılığını bariz biçimde olumlu etkilediği bu araştırmanın önemli bulgularından biridir. TOG gönüllüsü gençler %88’i aşkın bir oranda ileride başka bir STK’ya katılmak istemektedirler. Bir diğer bulgu da gönüllü gençlerin toplumsal konulara katılımında Türkiye ortalamalarının üstünde olmalıdır. Yine literatürü doğrular biçimde gönüllülük, gençlerde toplumsal sorunlara ve konulara duyarlılığı anlamlı ölçüde arttırmaktadır. Başta da değinildiği gibi dünya çapında düzenli yürütülen çalışmalar, Türkiye’nin dünya standartlarına göre dip denebilecek gönüllülük oranlarında bir değişim olmadığını açıkça ortaya koyar. Sivil toplum ve STK’lar üzerine çalışan araştırmacılar, akademisyenler, konuya duyarlılığı olan farklı kesimler, sorumluluk sahibi olan ya da sorumluluk duyan kurumlar bu soruna aslında sıkça dikkat çekmekte, STK’lar da bu du-

<sup>10</sup> Toplum Gönüllüsü Gençlerin Profili, Toplum Gönüllüleri Vakfı Yayınları, Eylül, 2015.





rumdan yakınmakta, gönüllü kuruluşlar üzerine yapılan hemen hemen tüm çalışmalar düşük gönüllülük düzeylerini bu kuruluşların en temel sorunlarından biri olarak işaret etmektedir. Ancak bu haklı dikkat çekişlerin ve yakınmaların konu üzerinde farkındalık yaratmakta yeterli olmadığını rakamlar bize göstermektedir. Oysa Türkiye, yapılan kongre, seminer, atölyeler de hesaba katıldığında sivil toplum konusunda azımsanmayacak bir literatüre sahiptir. Özellikle de Türkiye’de sivil toplumun neden gelişmediği, gelişemediği konusu, konunun dünyadaki önemini artmasına paralel biçimde Türkiye’de de özellikle 1990’lı yıllarda ve 2000’lerin başında çokça tartışılmış geriye genişçe bir külliyat kalmıştır. Son yıllarda konunun eskisi kadar gündemde olmamasını, siyasal alanın ve tartışmaların baskın gücüne bağlamak mümkünse de bu görece ilgi kaybını sivil toplum alanında beklenen gelişmelerin yaşanmaması ve “hayal kırıklığı” ile de açıklamak olasıdır. Konu günümüzde halen çalışılmaya devam ediliyor olsa da, alana artık üzerinde en azından akademik ve kuramsal anlamda yeterince söz söylenmiş bir alan olarak bakılmaya başlandığı öne sürülebilir. Gönüllülük konusu, yukarıda da değinilmeye başladığı üzere sivil toplum tartışmalarının alt bir başlığı olarak ele alınmakta söz konusu literatürün Türkiye’nin sistemsel, yapısal ve kurumsal sorunlara odaklanan genel çerçevesi, bu odak noktalarının ağırlığı altında sıkışmış görünmektedir. Gönüllülüğün Türk toplumunda neyi çağrıştırdığı, ne tarz değerler üzerinden düşünüldüğü, ne tarz gönüllü ağları olduğu ve bunların nasıl oluştuğu, Türk toplumunun nasıl bir gönüllülük kültürü olduğu, gönüllülüğün toplumun zihniyet dünyasında nereye tekabül ettiği farklı açılardan yeterince tartışılmış gözükmemektedir.

Daha önce de değinildiği üzere tüm dünyada olduğu gibi 1990’lı yıllardan itibaren sivil toplumla ilgili tartışmaların ivme, çeşitlilik kazanmış, bu konuda çalışan kuruluşların, merkezlerin kurulması, daha fazla akademisyen ve araştırmacının konuya eğilmesiyle birlikte sivil toplum konusu epeyce ilgi haline gelmiş, tartışılmıştır. Bu çerçevede bir alt başlık olarak Türkiye’de gönüllülüğün durumu ve sorunlarına ilişkin hem akademik hem de akademi dışından çeşitli araştırmalar, çalışmalar ortaya konulmaya başlanmıştır. Türk siyasal düşüncesi içinde sivil toplum tartışması, bu makalenin kapsamıyla doğrudan ilgili değilse de, gönüllülüğün hem dünyada hem de Türkiye’de sivil toplum tartışmaları içinden sıkça ele alındığı düşünüldüğünde, bu konuya da yukarıda değindiğimiz nedenlerden de ötürü değinmek gereklidir. Yalnız bu noktada belirtmek gerekir ki Türkiye’de gönüllülük, istisnalar dışında genelde sivil toplum üzerine klasik tartışmalar üzerinden ele alınmakla kalmayıp, gönüllülük olgusunu bu tartışmalarla ilişkilendirmeye yönelik bir eğilim de göze çarpmaktadır. Türkiye’deki sivil toplum araştırmalarında genel eğilim gönüllülükle pek fazla ilgilenmemekte bu kavramın kendisine, nedenlerine ve sorunlarına bakmaktan ziyade sivil toplumun ve STK’ların yapısal sorunlarına yönelmekte, gönüllülükle ilgili sorunların kaynağını ve çözümlerini de burada aramaktadır. Hiç şüphesiz bu yaklaşım doğrultusunda ortaya konan değerli ve anlamlı birçok çalışma mevcuttur. Bu konuda Fuat Keyman danışmanlığında Mesut Yeğen yürütücülüğünde hazırlanmış *Türkiye’de Gönüllü Kuruluşlarda Sivil Toplum Kültürü* adlı çalışma iyi bir örnektir. Çıkış noktası Türkiye’nin sivil topografyasını çizmek olan çalışma STK’ları, kaotik, çok alanlı, çok kültürlü yapıları, sınıflandırma olanaklarını oldukça sınırlı yapılar olduğunu belirtirken onların nasıl tasnif edilebileceğine odaklanılmıştır. Çalışmanın yöntemsel boyutu bir yana bırakılırsa, Türkiye’de sivil toplumun gelişimi önündeki engellerden biri olarak görülen STK’ların sorunlarını açık biçimde ortaya koyar. Söz konusu sorunlar, arada özsel bir ayırım değil pratik bir ayırım yapıldığı belirtilerek, sistemsel ve kurumsal denilebilecek iki başlık altında incelenmiştir. Sistemsel olarak adlandırılan sorunlar ortaya konulurken literatürdeki klasik sivil toplum anlatısı pek fazla sorgulanmadan kabul edilmiş gözükmektedir. Türkiye’de sivil toplumun tarihsel öyküsü, devlet/toplum ikiliği, devletin ve siyasetin baskın konumu, örgütlülüğün bu manada sınırlı oluşu gibi STK’lardan kaynaklı olmadığı öne sürülen,



devlete ve egemenlere hakim güç atfeden, devlet/sivil toplum sınırlılıkları boyut bu çalışmada da tekrarlanmıştır. Bu noktada gönüllü kuruluşların, gönüllülerle yani gönüllü ağlarla, kadrolarıyla ve üyeleriyle yaşadığı sorunlar yapısal örgütsüzlüğe ve gönüllü kuruluşların sivil toplum algısına bağlanmış, bu boyutlardan bağımsız, neden-sonuç ilişkisine dayanmadan Türkiye’de gönüllük kültürü ve değerlerine değinilmemiştir.<sup>11</sup> Şüphesiz çalışmanın kapsamı gereği bu tarz bir tartışmayı beklemek mümkün değilse de gönüllü ağların zayıflığının nedenlerine, sivil toplumun kavramsallaştırılması boyutunda gönüllüğün de kavramsallaştırılması sorunlarına biraz daha değinilebileceği düşünülmektedir. Şüphesiz çalışma STK’larla ilgili oldukça yararlı bir resim sunmaktadır. Bu kurumlara eğilen çalışmayı güncelleyerek, kurumlardan ziyade toplumdaki genel gönüllük değerleri ve kültürüyle ilgili bir başka bir çalışmayla birlikte tekrar değerlendirmek sivil toplum adına yeni ve daha gelişkin bir çerçeve sunabilir. ancak konuya ağırlıklı olarak devlet/toplum ilişkileri ve kurumlar üzerinden yaklaşmak, gönüllülüğün bağımsız bir alan olarak çalışılması konusunda sınırlılıklar yaratır gözükmektedir. Sivil toplum konusunun, tarihsel bağlamıyla devlet-toplum ilişkisi bağlamında ele alınması neredeyse bir gelenektir. Şerif Mardin’in konuya ilişkin 1980 yıllarda yaptığı oldukça fikir açıcı değerlendirmesi (Mardin, 2006) Türkiye’de geleneksel sivil toplum anlatısına önemli bir zemin sağlamış gözükmektedir. Ancak bu ve bunun benzer anlatılar, Türkiye’de sivil toplum bahsi açılır açılmaz ortaya serilen, serilme gereği duyulan standart bir çerçeve haline gelmiştir. Şüphesiz söz konusu analizler önemli ve doğru tespitler taşımaktadır, ancak sivil toplum üzerine yapılan söz konusu çalışmaların büyük çoğunluğu gönüllülük düzeylerinin düşüklüğüne mutlaka değinse de bunun açıklaması olarak yukarıda değinmeye çalıştığımız klasik söylemi farklı şekillerde tekrarlar gözükmekte, devlet/toplum ikiliğini en temel açıklayıcı unsur olarak kabul etmeye devam etmektedir. Bu noktaya dikkat çeken Funda Onbaşı, Türk siyasal düşüncesi içinde sivil toplum tartışmalarının aslında dar bir çerçevede ilerlediğini savunur. Onbaşı bu savını kanıtlamak üzere akademik literatürün, sivil toplumu nasıl kavramsallaştırdığının, ona nasıl yaklaştığının ve kullandığının bir haritasını ortaya koymaya çalışmıştır. Onbaşı’ya göre Türkiye’de görünürdeki farklılıklara karşın sivil toplum kavramına yönelik yaklaşımlar, devlet/sivil toplum ayrımı, güçlü ve hakim devlet vurgusu gibi çok temel bazı noktalarda aynı paydada birleşmektedir. Onbaşı’nın tespitine göre güçlü devlet zayıf sivil toplum ikiliği Türkiye’deki sivil toplum tartışmalarının odak noktası olmuştur. Sivil toplumun, devlet üzerinde bir kontrol mekanizması olarak idealleştirilmesi, bu bağlamda devletin sınırlamalarından kurtulmuş bir sivil toplumun doğal sonucu olarak ortaya çıkacak ahenk ve uzlaşma vurgusu Türkiye’deki birçok çalışmanın özünü oluşturmaktadır. Onbaşı’na göre Türkiye’deki sivil toplum kavramsallaştırmaları, çatışma ve eşitsiz güç ilişkilerinden ziyade sivil toplumu, uzlaşma, uyum ve işbirliği yaratabilecek çatışma ve eşitsiz güç ilişkilerini de çözebilecek bir alan olarak görme eğilimindedir. Oysa devlet/sivil toplum ayrımı ontolojik bir ayrım olmaktan çok yönetsel bir ayrımdır. Devleti kendinden menkul bir varlık olarak görmektense onu, toplumsal ilişkilerin bir biçimi olarak görmek daha doğru gözükteği gibi devleti, (sivil) toplumun eşitsiz güç ilişkilerinden ayrı düşünmek de olanaklı değildir. Dolayısıyla sivil toplum, kendi karakterini belirleyen toplumdaki güç ilişkilerinin dinamikleri bağlamında kavramsallaştırılmalı ve bu dinamiklerin devlet düzeyinde yansımaları üzerinden düşünülmelidir. Sivil toplum, ne kuşkucu yaklaşarak ne de inançlı biçimde onu idealleştirerek anlaşılabilir. Sivil toplum, ancak romantize edilmeden, onu oluşturan yapılara, onların nasıl örgütlendiklerine ve etkili siyasal, ekonomik güçlere dikkatlice bakılarak kavranabilir.<sup>12</sup> Özetlemek gerekirse sivil toplum konusunda

<sup>11</sup> Bkz. Türkiye’de Gönüllü Kuruluşlarda Sivil Toplum Kültürü, Doç. Dr. Mesut Yeğen, Prof. Dr. Emin Fuat Keyman, Mehmet Ali Çalışkan, Uğraş Ulaş Tol, YADA Vakfı, Nisan 2010

<sup>12</sup> Funda Onbaşı, Civil Society Debate in Turkey: A Critical Analysis, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.



çalışan STK'lar da dâhil olmak üzere konunun muhatapları gönüllülük konusunda genellikle belirli bir bakış açısından hareket etmişlerdir. Mevcut tartışmaların, argümanların üzerine çok fazla bir şey eklemeyen Türkiye'nin dünya sıralamalarındaki yerini genelde benzer kaynaklara değinerek ortaya koymuşlar, çözümlerini de genelde çıkış noktası olarak belirledikleri kurumsal, siyasal haklar ve özgürlük bağlamından hareketle ortaya koymuşlardır.<sup>13</sup> Bu çabalar kuşkusuz bir farkındalık yaratma, konuya dikkat çekme ve harekete geçirme adına yararlı çabalardır. Özellikle de STK'ların (ya da diğer gönüllü kuruluşların) gerek teknik ve yönetsel bilgiler edinmelerine, gerekse maddi imkân yaratmalarına yardımcı olacak rehber niteliğindeki çalışmalar ihtiyaç duyanların yararlanması için hazırdır. Türkiye'de, bir kısmı da Avrupa Birliği ve diğer uluslararası kurumların desteğiyle hazırlanmış ciddi ve yararlı bu tarz çalışmalar konusunda ciddi bir eksik yoktur. Ancak konu gönüllülük ve genç gönüllülüğü gibi daha özel bir alana geldiğinde, dünyadaki gönüllülük literatürünün güncel olarak çalıştığı bireysel değerler, farklı toplulukların dinsel yönelimlerine göre eğilimleri, yaşlılar, gençler gibi farklı grupları, grup dinamiklerini, bireysel motivasyonları ele alan özel çalışmalara geldiğinde ise aynı şeyi söylemek pek mümkün gözükmemektedir.

## Gönüllülük Çalışmalarına Güncel Yaklaşımlar ve Genç Gönüllülüğü Uygulamaları

Türkiye'de gönüllülük çalışmalarının durumu her ne kadar, baştan beri savunulduğu üzere, literatürdeki eksikliği açısından dikkat çekici bir durum olarak görünse de, gönüllülük çalışmalarının zorluklarından bahsetmek gerekir. İlk temel zorluk, gönüllülüğün ayrı bir alan olarak çalışmasının kolay olmamasıdır. Gönüllülük alanı, farklı toplumlarda başta kültür ve değerler olmak üzere toplumdan topluma ayrı bir biçimde, geniş bir perspektiften ele alınması gereken, genel şablonlar, araçlarla tanımlanması ve açıklanması çok kolay olmayan bir kavramdır. Paul Dekker ve Loek Halman'a göre gönüllülük, kolayca tanımlanabilecek ve anlaşılacak bir kavram olmadığı gibi üzerinde çok daha fazla çalışma yapılması gereken, aslında karmaşık, muğlak bir kavramdır. Gönüllülük, farklı toplumlarda farklı çağrışımlara, kendi özel terminolojisine sahiptir. Örneğin Almanya'da gönüllülük, bireylerin toplumsal onur statüsü açısından düşünülmede, siyasal toplumun gereği olan sivil katılımın zorunlu bir ögesi olarak ele alınmaktadır. Bu doğrultuda derneklerden, yardım gruplarına, kiliselerden kamu kurumlarına kadar bireylerin gönüllü faaliyetlere katılımı, devletin de bu konudaki yaklaşımına koşut, bir toplumsal hizmet olarak tüm bireylerden beklenmektedir. Öte yandan Anglosakson gelenek için bu durum yadırgatıcı gelebilir, bu toplumlar temelde gönüllü çalışmayı ücret almadan hayırseverlik faaliyeti ve/veya toplumsal hizmet olarak görmekte, siyasal toplumun bir parçası olarak görmek yerine siyaseti ve savunuculuğu gönüllülüğün istisnai bir boyutu olarak düşünmektedirler. Diğer taraftan temel gönüllülük faaliyetleri de ülkeden ülkeye fark göstermekte, ulusal geleneklerin de etkisiyle kimi toplumlarda karşılıksız toplumsal hizmetler, sağlık hizmetleri ve eğitim gibi

<sup>13</sup> Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı (TÜSEV) doğrudan sivil toplumun sorunları ve gelişimi hakkında faaliyet gösteren önde gelen STK'lardan biri olarak birçok aktivite düzenlemekte, çalışmalar, raporlar yayınlamaktadır. TÜSEV'in gönüllülük konusunda yayımlarında değindiğini ancak sivil toplumun, STK'ların kurumsal sorunlarına ve gelişimine daha fazla önem verdiği görülür. TÜSEV'in de katkı verdiği sivil toplum konusunda uluslararası faaliyet gösteren, düzenli olarak sivil toplum izleme raporları yayımlayan CIVICUS (World Alliance for Citizen Participation) global ölçekte konuyu ele alan bir STK'dır. CIVICUS'un 2015 raporunda sivil toplum daha ziyade toplumsal bir alan olarak ele alınmış, sosyal ve siyasal gelişmeler, aktivizm gibi daha ziyade vatandaşların sosyal hareketlere katılımı ön plana çekilmiştir. Bu raporun ve CIVICUS'un genel odak noktası sivil toplum üzerinde yaratıldığı öne sürülen baskılar ve önlerindeki engellerdir. Dolayısıyla bu çalışmalar da sivil toplumu, gönüllülüğü siyasal aktivizm açısından ele alarak sonuçlarını irdeler gözükmektedir. Bu tarz değerlendirmeler de konuya ilişkin bir diğer eğilimdir (State of Civil Society Report 2015, CIVICUS: World Alliance for Citizen Participation, 2015). Buna karşın bu tarz çalışmalar, gönüllülük oranlarının düşüklüğü, bunların nedenleri ve çözüm önerilerine neredeyse hiç değinmemekle birlikte, yalnızca siyasal boyuta odaklanarak (bu boyutun önemi kesinlikle yadsınamaz olsa da) derinlikli bir değerlendirme ve buna bağlı olarak çözüm önerileri geliştirme imkanlarını kendi kendilerine kısıtlamaktadır.



alanlar öne çıkmakta, kimi ülkelerde ise siyasi olanların da içinde bulunduğu örgütlere etkin üyelik ağır basmaktadır. Farklı ülkelerde yapılan araştırmaların ortak olarak gösterdiği bir diğer dikkat çekici tespit de gönüllülükle sosyo-demografik (yaş, gelir, eğitim ve toplumsal sınıf) özelliklerle gönüllülük arasında zayıf bir korelasyon olduğudur.<sup>14</sup> Dolayısıyla gönüllülüğü yalnızca belirli bağlamlarda açıklamak mümkün değildir. İnsanlar yalnızca tutkuları ve bireysel çıkarları üzerinden güdülenmemekte, değerleri, normları ve inanç sistemleri de onları yönlendirmekte ve davranışlarını belirlemektedir. Bu değerlerin başında özgeciler gelir gibi gözükse de, dayanışma, karşılıklılık, iyilik (hayır), adaletsizlik, eşitlik ve eşitsizlik ve dinsel değerler de önemli olabilir. Doğal olarak da farklı toplumlarda bu değerlerin önemleri farklı olabilir. Ancak bu kavramlar üzerinden genellemeler yapılması her ne kadar mümkün değilse de bireysel gönüllülüğün güdülerini anlamak için söz konusu değerlere bakmak gönüllülüğü anlamak için bir araç olabilir. Öte yandan değerler bir başka açıdan, bir toplumun bütünsel ve kolektif gönüllülük düzeyini belirlemeye de yarayabilir. Yapılan araştırmalar giderek daha açık ortaya koymaktadır ki gönüllülük konusunda kültür önemlidir. Bu noktada bu görüşün yeni olmadığını Max Weber’in görüşlerini hatırlatarak ortaya koyan Dekker ve Halman’a göre düşündüklerimizi, eylemlerimizi ve sahip olduklarımızı içeren kültür, gönüllülüğü anlamada bize yardımcı olabilir. Çünkü kültürün önemli bir niteliği olan kolektif değerler gönüllülüğü anlamak için de oldukça önemlidir.<sup>15</sup> Gönüllü örgütlerin bile ilgili toplumun değerlerine göre şekillendiği düşünüldüğünde toplumsal değerlerin gönüllülük üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu söylemek gerekir.<sup>16</sup> Gönüllülük konusunda çalışmalarıyla tanınan olan Robert Wuthnow, ABD’de merhamet ve başkalarına yardım geleneğinin Avrupa’dan gelen ilk yerleşimcilere kadar gittiğini söylerken, yerleşimcilerin hem fiziksel zorunluluk hem de dinsel bağlılık nedeniyle başkalarına yardım kültürü oluşturduğunu belirtir. Wuthnow’a 19. Yüzyıl’da Tocqueville’i de oldukça etkileyen bu gelişmiş, köklü gönüllülük ve hayırseverlik kültürü, milyonlarca saatlik gönüllü faaliyetle bakıldığında günümüzde de sürer görünse de aslında halen eksik bir şeyler vardır. Bu eksikliğin nedeni bireylerin başkalarından çok daha fazla kendilerine odaklanmış olmalarıdır. Bireysel özgürlük kavramının son derece öne çıkmış olması bu durumun nedenlerinden biridir. Amerikalıların üçte ikisi için başkalarına yardım için vakit ayırmak son derece önemlidir ve toplumda bu konuda bir uzlaşma vardır ancak öte taraftan bireyciliğe ait değerler de eşit derecede önemlidir. Özgürlük, başarı, kişisel çıkar amaçları bireyciliğe ait değerler bağlamında anlam kazanmaktadır. Gönüllülüğe ciddi vakit ayrılanlarda bile bu bireycilik değerleri bilinçaltında bulunmakta bu da başkaları için fedakârlık yapma önünde bir engel oluşturmaktadır.<sup>17</sup> Değerler ve onların oluşturduğu zihniyet dünyasının önemi gönüllülük araştırmalarında önemli bir alan teşkil eder.

Yaş gruplarının ayrı ayrı ele alındığı gönüllülük literatüründe, genç gönüllülüğü önemli bir yer tutmaktadır. Genç gönüllülüğü sorunu Batı’da uzunca bir süredir üzerinde ciddi biçimde durulan ve çalışılmaya devam edilen bir konudur. Wuthnow’un bireyciliğe dayanan değerler açısından dikkat çektiği sorunun gençler açısından daha da önemli olduğu düşünülmektedir. Konu Batı’da yalnızca üniversiteler ya da STK’lar tarafından değil hükümetler tarafından ciddi

<sup>14</sup> Yukarıda da değinildiği üzere TOG’un araştırması da en azından genç gönüllülüğü açısından bu durumu doğrulamaktadır.

<sup>15</sup> Dekker, P & Halman, L, “The Values of Volunteering Cross-Cultural Perspectives” (New York: Springer, 2003), 1-16.

<sup>16</sup> Örneğin Alexis de Tocqueville, *De La Démocratie en Amérique* (Amerika’da Demokrasi) adlı ünlü eserinde 1830’ların Amerika Birleşik Devletleri’ne (ABD) gönüllülüğün ne kadar etkilendiği, gönüllülük ve hayırseverlik anlayışın Kıta Avrupası’ndan ne kadar farklı olduğunu anlatır. (Bkz. Tocqueville: Democracy in America, Çev: Arthur Goldhammer, The Library of America, 2004, NY) Bir başka güncel çalışma ise Robert Putnam tarafından İtalya üzerine yapılmış, aynı zamanda bu makalede çok değinilmeyen ancak önemli bir kavram olan “sosyal sermaye” kavramına odaklanmış *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Demokrasiyi İşletmek: Modern İtalya’da Yurttaş Gelenekleri) adlı metnidir. Putnam bu metninde İtalya’da toplumsal ağlar, karşılıklılık ve güven normlarını ele almıştır. (Bkz. Making democracy work: Civic traditions in modern Italy, Princeton: Princeton University Press, 1993).

<sup>17</sup> Wuthnow, Robert, *Acts of Compassion: Caring for Others and Helping Ourselves*, Princeton University Press, New Jersey, 1991,

s. 3-17



biçimde ele alınmaktadır. Gençler arasında sivil davranışın ve gönüllülüğün teşvik edilmesine yönelik olarak üniversite öğrencilerine yönelik programlara giderek daha fazla önem verilmekte, bu konuda üniversitelerden beklentiler giderek artmaktadır. Öğrenci gönüllülüğü, hükümetler tarafından kalıcı bir sivil toplum bağının temel bir ögesi olarak düşünülmektedir. Buna karşın Batı'da da öğrenciler tarafından gönüllülük, eğitim masraflarının ağırlığı, buna bağlı olarak okul dışında çalışma zorunluluğu, gönüllülüğe vakit bulamama gibi maddi nedenler ve gönüllülüğe olumsuz bakış açıları nedeniyle sorunlu bir durumdadır. Maddi olmayan algısal boyutta gönüllülük, gençler tarafından sıkıcı, havalı olmayan ve zaman harcatıcı bir faaliyet olarak tek tipleşmiş yargılarla değerlendirilmektedir. Bu durum hükümetler ve STK'lar tarafından görülmüş ve söz konusu olumsuz algıyı değiştirme konusu önem kazanmıştır. Araştırmaların açıkça ortaya koyduğu üzere, gençliklerinde gönüllü faaliyetlerde bulunan, bu faaliyetlere katılan bireylerin ilerleyen yaşamlarında da bu eğilimlerini devam ettirdiği, gönüllü olmaya devam ettikleri görülmektedir. Bu nedenle genç gönüllülüğünü arttırmaya yönelik programlar geliştirilmekte, bu çerçevede özellikle üniversite öğrencileri zorunlu ya da seçmeli olarak gönüllük faaliyetlerine katılmaya teşvik edilmekte bir açıdan da zorlanmaktadırlar. başta Amerika Birleşik Devletleri (ABD) olmak üzere Batılı ülkelerde çok çeşitli biçimlerde tasarlanan bu programlar, öğrencileri bir şekilde gönüllülükle tanıştırmayı amaçlamaktadır. Bu konu çerçevesinde Avustralya, Kanada, Yeni Zelanda, Birleşik Krallık ve ABD'yi kapsayacak biçimde yürütülen bir araştırma özellikle kampüs içi faaliyetler olmak üzere genç gönüllülüğünün bu programlarla arttığını göstermiştir. Ancak gönüllülüğün kampüs dışına doğru uzanması için yerel STK'lar ve gönüllülük merkezleriyle ilişkiler kurularak geliştirilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bu bir diğer açıdan da üniversite/toplum ilişkilerinin gelişmesiyle de ilişkilidir. Öte yandan araştırmalar, üniversite mezunlarının gönüllülük konusunda diğer eğitim düzeylerindeki bireylere göre daha güçlü eğilimleri olduğunu gösterse de üniversitenin bu durum üzerindeki etkisi ve gönüllü öğrencilerin eğitimleri sonrasında gönüllülüğe eğilimlerinin nasıl bir seyir izlediği daha fazla araştırılması gereken bir konudur. Öğrencilerin gönüllülük seviyelerini de, düzenli gönüllü, ara sıra gönüllü ve gönüllü olmayan olarak üçe ayıran araştırmaya göre ara sıra gönüllülük öğrenciler arasında oldukça popüler olan ve yüksek gönüllülük oranları yaratan gönüllülük biçimidir. Araştırmaya göre söz konusu bu popüler eğilim, öğrencilerin gönüllü olabirliklerinin ve gönüllü faaliyet gerçekleştirebileceklerini görmemize ve gönüllülüğün arttırılabileceğine yönelik bir durum olarak okunmalıdır. Öğrencileri gönüllülüğe sevk eden motivasyonlar çeşitlilik göstermekte diğerkâmlık/değerler üzerinden gönüllü olmak ve toplumsal/bireysel amaçlı motivasyonlar arasında istatistiksel olarak derin farklar bulunmamaktadır. Öte yandan toplamda anlamlı farklar gözlenirse de, düzenli gönüllü, ara sıra gönüllü ve gönüllü olmayanların motivasyonlarında kimi farklılıklar gözlenmektedir. Düzenli gönüllüler, ağırlıkla diğerkâmlık ve değerler üzerinden motive olurken (bunun ayrı bir ethos olduğu da belirtilir), ara sıra gönüllüler sosyal motivasyonlar ve yararlar, çevre etkisi üzerinden güdüleniyor gibi gözükürken, bu durum ancak kısmen desteklenmektedir. Kısaca değişik gruplar arasında kimi motivasyonlar daha ağır basıyor gözükse de genellemeler yapmak çok da olanaklı değildir. Bundan ötürü STK'lar, kamu kurumları ve üniversitelerin bu konular üzerinde daha fazla durması bu ve benzeri araştırmaları göz önüne alıp, kullanarak hedeflerini, araçlarını belirlemeleri gerekmektedir.<sup>18</sup> Konunun kuramsal, yöntemsel boyutundan uygulama, çözüm boyutuna geçildiğinde ise gönüllülüğün hayata geçirilerek sürdürülmesinde karşılaşılan sorunların sistematik biçimde ele alınması, sistematik uygulamalar ortaya konulması gerektiği görüşü öne çıkar, sistematik olarak gönüllülerin faaliyetleri karşılığında kimi yararlar sağlaması yoluyla

<sup>18</sup> Cnaan, R. A., Smith, K. A., Holmes, K., Haski-Leventhal, D., Handy, F., & Brudney, J. L. "Motivations and Benefits of Student Volunteering: Comparing Regular, Occasional, and Non-Volunteers in Five Countries" (2010) (Kaynak: [http://repository.upenn.edu/spp\\_papers/153](http://repository.upenn.edu/spp_papers/153)) (Erişim Tarihi: 17.09.2015)





gönüllü katılım arttırılabilir. Örneğin gönüllü faaliyetlerin, gönüllülerin eğitim ve öğretimlerine doğrudan yararlı olmasının sağlanması bir yol olabilir. Farklı ülkelerde yapılan araştırmalar, bireysel düzeyde ortak hedeflere yönelmesi ve işlerin yoluna koyulması gibi gönüllülüğün önemli çıkış noktalarında sorunları ortaya koymakta, biraz fazladan sosyal mühendisliğin gönüllüleri yönlendirmede gerekli olabileceği sonucuna varılmaktadır<sup>19</sup>. Öte yandan gönüllük, dünyada kamusal imgesinin yeniden değerlendirilmesi gereken bir kavram olarak tartışılmakta, kavramın kimliğinin yeniden keşfedilmesi gereği vurgulanmaktadır. Gönüllülüğün artık hayırseverlik ve bağımlılıkla birlikte düşünülmesinden vazgeçilmeli, kavram artık ortak yardım ve karşılıklılık çerçevesinde düşünülmalıdır<sup>20</sup>. Toplumun klasik hayırsever kesimlerinin bu faaliyetlere katılıyor olması, konunun yalnızca hayırseverlik olarak düşünülmesi ve bu faaliyetlerin aslında öyle pek de yararlı olmadığı konusundaki önyargılar yıkılmalıdır<sup>21</sup>. Farklı toplumların gönüllülük anlayışlarını ortaya çıkarmaya çıkan dünya çapındaki geniş bir araştırmanın sonuçlarına bakıldığında dahi gönüllülük anlayışının toplumsal kökenleri konusu, daha fazla araştırmaya gereksinim duyulduğu sonucuna varılmaktadır. Farklı toplumlardaki bireylerin gönüllülüğün ne anladıklarına ve gönüllü faaliyetlere nasıl yaklaştıklarını kıyaslamalı ortaya koymak üzere yürütülmüş araştırmalar, gönüllülüğü karşılıksız emek olarak görmek ya da etkin bir üyelik faaliyeti görmek arasında farklılıklar vardır. Örneğin Hindistan’da ceza karşılığı toplumsal hizmete katılmak ya da ücretsiz fazla mesai yapmak gönüllülük faaliyeti olarak görülmekte, Almanya, Belçika ve Hollanda’da gönüllü çalışma karşılığı (örneğin bedava biletler) sembolik ufak kazançlar elde etmek oldukça kabul görmektedir. Konuyla ilgili bir diğer güncel sorunlu alan zorunlu-gönüllülüğün yani özgür iradeye dayanmayan, örneğin okulun ya da çalışılan kurumun gerekli kıldığı faaliyetlerin nasıl değerlendirildiğidir. Araştırmacılara göre özgür iradeye dayanmayan, bir zorlama neticesinde yapılan faaliyetler de gönüllü faaliyet olarak değerlendirilmekte bu da gerçek gönüllülük rakamlarına etki etmektedir. Bu tartışmadan da anlaşılacağı üzere dünyada kurumların zorunlu-gönüllülük uygulamaları oldukça önemli bir alan teşkil etmekte, üzerinde tartışmalar yaşanmaktadır. Bir diğer tartışmalı alan gönüllülük faaliyetlerinden elde edilen yarar ya da kazançların önemidir. Gönüllülerin gönüllü faaliyetlere katılımını sağlayan motivasyonlar konusunda kesin şeyler mümkün değilse de gönüllülerin çoğunun salt özgecil (diğerkâm) olmadıkları, bu gönüllülük deneyimlerinden farklı şekilde fayda sağladıklarını düşündükleridir. Ancak bu durum, gönüllüleri gerçekten gönüllü ya da değil diye tanımlamamızı sağlayacak kadar açık bir ölçüt değildir ve en azından araştırma süreçlerine bir önyargı oluşturmaması için göz ardı edilmesi salık verilmektedir. Tüm bu tartışmaların sonucunda araştırmanın vardığı nokta gönüllülükle ilgili algıların kültürden kültüre ciddi anlamda farklılaşabileceği ve her kültür için durumun ayrı ayrı araştırılması gereğidir.<sup>22</sup>

## Sonuç Yerine

Türkiye’de gönüllülüğünün ve toplumsal hizmetin teşvik edilmesi gerekliliği, aslında sıkça gündeme gelen, üzerinde kimi çabalar, girişimlerde bulunulmuş, hemen hemen herkesin

<sup>19</sup> Dekker, P & Halman, L., “The Values of Volunteering Cross-Cultural Perspectives” (New York: Springer, 2003), 1-16.

<sup>20</sup> TÜSEV bu konuda Türkiye’de hayırseverliğin kendine özgü bir yapısı olduğundan hareketle bir araştırma yürütmüş, hem vakıfların sorunlarına ve fırsatlarına hem de hayırseverliğin sosyal ve ekonomik adalet sağlama konusunda nasıl yararlar sağlayabileceği konusunda kimi tespitler yapmıştır. İslam toplumlarında hayırseverliğin özel önemine de değinen çalışma vakıfları odak noktasına alır (TÜSEV, 2006). Ancak bu noktada belirtmek gerekir ki güncel yaklaşımlar gönüllülikle, hayırseverliği birbirinden ayırma eğilimindedir. Dolayısıyla bu noktada dikkatli bir ayırım gerekirken, dinsel bağlamıyla hayırseverlik ile dinsel eğilim ve dinsel değerlerin gönüllülüğe etkisi ayrı ayrı değerlendirilmelidir.

<sup>21</sup> Rochester, C., Ellis A. P., Howlett S., Zimmeck M., “Volunteering and Society in the 21st Century”, (Hampshire: Palgra ve Macmillan, 2010), 176-178

<sup>22</sup> Meijs, L. C. P. M.; F. Handy, R. A. Cnaan, J. L. Brudney, U. Ascoli, S. Ranade, L. Hustinx, S. Weber, I. Weiss, “All in the Eyes of the Beholder? Perceptions of Volunteering Across Eight Countries”, (The Values of Volunteering Cross-Cultural Perspectives (Ed: Dekker, P & Halman, L.) (New York: Springer, 2003), 32-34.





gerekliliği konusunda üzerinde uzlaştığı bir konudur. Ancak ülkemizde yukarıda bir kısmına değinilen güncel tartışmalara benzer, gönüllüğü farklı perspektiflerden, disiplinlerden değerlendiren güncel çalışmalar konusunda bir eksik göze çarpmaktadır. Bireyleri gönüllü faaliyete katılmaya teşvik eden güdüler, farklı toplumsal gruplar için birbirinden oldukça farklı olabileceği gibi grup içi dinamikler de birbirinden farklılaşır. Ancak gönüllü faaliyet içinde kendilerini bir kez de olsun bulan bireylerin başka gönüllülük faaliyetlerinde de yer alma olasılığı son derece yüksektir. Öte yandan gönüllülüğün, gönüllülüğe yönelik bir çağrıya yanıt olarak başladığı da öne sürülebilir. Bu çağrı da genelde bireyin içinde yer aldığı ya da bir şekilde etkileşimde bulunduğu bir grup içinden gelmektedir. Bireyler içinde buldukları ya da etkileşim içinde oldukları bir toplumsal grup içinden farklı güdüler, değerler ya da pratik nedenlerle ilgilenebilecekleri (bu belki eğlence için bile olabilir) bir gönüllülük çağrısı aldıklarında nasıl davranır? Ya da parçası/ait olduğu toplumsal gruplarda hiçbir gönüllülük çağrısı almamış bir bireyden gönüllü bir faaliyette bulunması nasıl beklenebilir? Türkiye'nin düşük gönüllülük düzeylerini, bireylerin, özellikle de gençlerin ailevi, siyasi ve kültürel, açık ya da örtük çoğunlukla da anlaşılabilir çekişmeleriyle açıklamak ilk bakışta mümkündür. Bu çekişmeleri, Türkiye'de sivil toplum tartışmaları içinde yer alan makro yaklaşımlarla temellendirmek de olasıdır. Ancak Türk toplumu gönüllülük kültürü açısından da kendine özgü özellikleri olan bir toplum olsa da, en azından gönüllülük çerçevesinde diğer günümüz toplumlarından tamamen farklı nitelikler taşımaz. Bu bağlamda gönüllülük üzerine yapılacak yeni çalışmalarda, Türkiye'de sivil toplumun az gelişmişliğinin nedenlerini tekrar ortaya sermek, analiz ederek üzerinde daha fazla çalışmaktan ziyade gönüllüğü mümkünse disiplinler arası olarak ayrı bir alan olarak ele alarak değerlendirmek daha yararlı gözükmektedir. Türkiye'de gönüllülük konusunun daha derinlemesine ve kavrayıcı biçimde araştırılması için, uluslararası literatürdeki yöntemsel, kuramsal ve kavramsal tartışmalara, Türkiye'nin ve Türk toplumunun özgünlüklerine, Türkiye'de sivil toplumun önemine yüklenen (belki de beklentilerin fazlaca yüksek tutulduğu) anlamdan biraz sıyrılarak bakılması konuya önemli katkılar sunabilir.

## Kaynakça

- AKMAN, Petek (2008), Effects of Motives, Volunteer Role Identity and Sense of Community on Sustained Volunteering, Boğaziçi Üniversitesi, Yayınlanmamış YL tezi, İstanbul.
- BECKER, Penny Edgell & Dhingra Pawan H., (2001), Religious Involvement and Volunteering: Implications for Civil Society, *Sociology of Religion*, Vol. 62, No. 3 (Autumn, 2001).
- CNAAN, R. A., Smith, K. A., Holmes, K., Haski-Leventhal, D., Handy, F., & Brudney, J. L. "Motivations and Benefits of Student Volunteering: Comparing Regular, Occasional, and Non-Volunteers in Five Countries" (2010) (Kaynak: [http://repository.upenn.edu/spp\\_papers/153](http://repository.upenn.edu/spp_papers/153)) (Erişim Tarihi: 17.09.2015)
- DEKKER, P & Halman, L, "The Values of Volunteering Cross-Cultural Perspectives" (New York: Springer, 2003), 1-16.
- MEIJS, L. C. P. M; F. Handy, R. A. Cnaan, J. L. Brudney, U. Ascoli, S. Ranade, L. Hustinx, S. Weber, I. Weiss, (2003), "All in the Eyes of the Beholder? Perceptions of Volunteering Across Eight Countries", (The Values of Volunteering Cross-Cultural Perspectives (Ed: Dekker, P & Halman, L.), New York.
- MARDİN, Şerif (2006), "Sivil Toplum" ve "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak "Sivil Toplum", Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Ed: Mümtaz'er Türköne/ Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul.
- ONBAŞI, Funda (2008), Civil Society Debate in Turkey: A Critical Analysis, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Mayıs 2008)
- PALAZ, S. & BOZ, İ. (2008), Üniversite Mezunu Yetişkinlerin Farklı Organizasyonlarda Gönüllü Hizmet Vermesini Etkileyen Faktörler, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 11(19).
- PUTNAM, Robert (1993), Making democracy work: Civic traditions in modern Italy Princeton University Press, Princeton.



ROCHESTER, C., Ellis A. P., Howlett S., Zimmeck M., “Volunteering and Society in the 21st Century”, (Hampshire: PalgraveMacmillan, 2010), 176-178.

Türkiye’de Gönüllü Kuruluşlarda Sivil Toplum Kültürü, Doç. Dr. Mesut Yeğen, Prof. Dr. Emin Fuat Keyman, Mehmet Ali Çalışkan, Uğraş Ulaş Tol, YADA Vakfı, Nisan 2010.

Toplum Gönüllüsü Gençlerin Profili, Toplum Gönüllüleri Vakfı Yayınları, Eylül, 2015

TOCQUEVILLE, (2004), Democracy in America, Çev: Arthur Goldhammer, The Library of America, New York. State of CivilSociety Report 2015, CIVICUS: World Alliance for Citizen Participation, 2015

TEGV Gönüllük Araştırmaları, Haz: Dr. Emre Erdoğan, Mart 2012.

Türkiye’de Gönüllük Gönüllüğün Rolünün ve Katkılarının Keşfedilmesi, Birleşmiş Milletler Gönüllüleri (UNV) programı Türkiye & GSM Gençlik Servisleri Merkezi, 2013.

ÜMMET, Durmuş, Ekşi, Halil, Otrar, Mustafa, Özgeçelik (Altruizm) Ölçeği Geliştirme Çalışması, Değerler Eğitimi Dergisi, Cilt 11, No. 26, 301-321, Aralık 2013

WILLIGEN, Marieke Van (2000), Differential Benefits of Volunteering Across the Life Course, s. 308-318, Journal of Gerontology, Vol: 55b, No: 5.

WUTHNOW, Robert (1991), Acts of Compassion: Caring for Others and Helping Ourselves, Princeton University Press, New Jersey.

World Giving Index 2014, A Global View of Giving Trends, Charities Aid Foundation, Kasım 2014.



# Türk Yurdu Dergisinde Milliyetçiliğin Analizi (1911-1931)

Ümmet ERKAN

## Özet

Türk Yurdu Dergisi 1911 yılında yayın hayatına başlamış, Türk milliyetçiliğinin en uzun soluklu yayın organıdır. Rusya Türklerinin öncülük ettiği dergide Türklüğün her alanda yükselmesi amaçlanmıştır. Bu makalede Türk Yurdu dergisinin 1911-1931 yılları arasındaki sayılarından yola çıkarak milliyetçilik düşüncesinin analizini yapmaya çalıştık. 1911-1918 ve 1924-1931 yıllarını seçmemizdeki amaç; geç Osmanlı dönemindeki milliyetçilik düşüncesi ile erken Cumhuriyet dönemindeki milliyetçilik düşüncesini karşılaştırmaktır. Makalemizde dergide millet ve milliyetçilik konusundaki söylem farklılıklarını, benzerlik ve ayrılık noktalarının göstermeye çalıştık. Çalışmamızın Türk milliyetçiliğinin dünü ve bugününü kavramada önemli bir kaynak olacağını düşünüyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Yurdu dergisi, milliyetçilik, Türk milliyetçiliği, millet.

## Analysis of Nationalism in Türk Yurdu Magazine

### Abstract

The issue of Türk Yurdu which is the longest press in Turkish Nationalism started to press in 1911. The issue which was leaded by the Turks in Russia took the Turkish Nation's going up in all area as a goal. In this article we tried to make an analysis of the idea of nationalism based on the number of years 1911-1931. Our aim choosing the years 1911-1918 and 1924-1931 is compare late Ottoman and the early Republic an era the idea of nationalism. In this article we tried to point out the similarities and differences spot in the discourse of nation. We think our article will be an important resource to understand past and today of Turkish nationalism.

**Key Words:** Turkish Homeland Magazine, nationalism, Turkish nationalism, nation.

### Giriş

Türk milliyetçiliğinin en uzun soluklu ve en etkili dergilerinden olan Türk Yurdu dergisi 30 Kasım 1911 tarihinde Türk Yurdu Cemiyeti'nin yayın organı olarak İstanbul'da çıkmaya başlamıştır. Türk Yurdu dergisi belirli kesintilerle birlikte bugün 100 yıldır çıkmaya devam eden bir yayın organı olarak incelenmeyi hak eden bir dergidir. Türk Yurdu dergisi 1909 sonrası Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşamış olduğu olağanüstü dönemde (Trablusgarp Savaşı 1911- Balkan Savaşları 1912-13 ve Birinci Dünya Savaşı 1914-18) Türk milliyetçilerinin millet, dil, tarih, siyaset, dış politika, eğitim, iktisat, din vb. alanlarda görüş ve düşüncelerinin tartışıldığı bir fikir platformu olmuştur. Dergide çeşitli görüş ve düşünceden aydınlar yazılar yayımlamıştır. İslamcılar, Batıcılar, Türk milliyetçileri, Sosyalistler dergiye katkıda bulunmuştur. Sosyalist Ethem Nejat, İslamcı



Musa Carullah, Cemalettin Afgani, Batıcılardan Abdullah Cevdet, Celal Nuri, Türk sosyolojisinin kurucularından Ziya Gökalp'ın dergide yazmıştır. Türk Yurdu dergisinde ağırlığı hissedilen Rusya Türkleri'ni ise İsmail Gaspıralı ve onun izinden giden Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Sadri Maksudi gibi isimler temsil etmiştir.

Osmanlı Devleti'nin son asrında çıkmaya başlayan dergi genç Türkiye Cumhuriyeti Devleti döneminde de 1924 yılında yayın hayatına başlamış ve 1931 yılına kadar yayımlanmıştır. Cumhuriyet sonrası dönemde dergide zengin fikir tartışmaları yaşanmıştır. Zengin birikimi ile döneme tanıklık eden Türk Yurdu dergisini incelemenin hem Türk milliyetçiliğinin düşünsel temellerini ve hem de dönemin temel sorunlarını anlama imkânı sağlayacağı düşünülmektedir.

Bu makalede Türk Yurdu dergisinde milliyetçilik alanında temel görüşleri analiz etmeye çalışılacaktır. Dergide bu konuda var olan farklı eğilimleri incelerken geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde var olan farklı eğilimleri de göstermeyi amaçlanmıştır. Makalemiz Türk Yurdu dergisinin 1911-1918 ve 1924-1931 yılları arasındaki sayılarla sınırlandırılmıştır. Bütün bu tartışmalar dönemin siyasi, ekonomik, toplumsal koşullarını da kısaca anlatarak yorumlanmaya çalışılacaktır.

Makale üç başlık altında ele alınmıştır. Birinci başlık altında II. Meşrutiyet sonrası Türk milliyetçiliğinin örgütlenmesini ele alınacaktır. Burada Türk Derneği, Türk Yurdu Cemiyeti ve Türk Yurdu dergisi, Türk Ocağı ve Halka Doğru dergileri incelenecektir. İkinci bölümde Türk Yurdu dergisinde 1911-1918 yılları arasında milliyetçilikle ilgili yazılar analiz edilecektir. Üçüncü bölümde ise Cumhuriyetin ilk yıllarında (1924-1931) yılları arasındaki makaleler incelenecektir.

## I. Türk Milliyetçiliğinin Örgütlenmesi

1908 yılında ilan edilen II. Meşrutiyet Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentinde görece bir özgürlük havası estirmiştir. Farklı eğilimden fikirler çeşitli dernekler, gazete ve dergiler altında örgütlenmeye başlamıştır. 1908 yılında kuruculuğunu Necip Asım, Ahmet Mithat, Yusuf Akçura, Gordlevsky, Rahip Karaçurum, İsmail Gaspıralı gibi isimlerin yaptığı Türk Derneği kurulmuştur. Türk Derneği Nizamnamesi, Aralık 1908 yılında Ahmet Mithat, Emrullah Efendi, Rıza Tevfik ve Ahmet Hikmet gibi kurucu üyeler tarafından hazırlanarak kaleme alınmıştır.<sup>1</sup> Nizamname onaylandıktan (Anonim:1911b) sonra da Necip Asım başkan, Veled Çelebi başkan yardımcılığına seçilmişlerdir. Derneğin fahri başkanı ise Velihaht Yusuf İzzettin Efendi'dir.<sup>2</sup> Türk Derneği Cemiyeti amaçlarını şöyle açıklamıştır:

“Cemiyetin maksadı Türk diye anılan bütün kavimlerin mazi ve haldeki asar, ef'al, ahvalini ve muhitini öğrenmeye ve öğretmeye çalışmak yani Türklerin asar-ı âtikasını [eski eserlerini], tarihini, lisanlarını, avam ve havas edebiyatını, etnografya ve etnologiyasını, ahval-ı içtimaiye [toplumsal durumunu] ve medeniyet-i hazıralarını [şimdiki medeniyetlerini], Türk memleketlerinin eski ve yeni coğrafyasını araştırıp ortaya çıkararak bütün dünyaya yayıp tanıtmak, ayrıca da dilimizin açık, sade, güzel, ilim lisanı olabilecek surette geniş ve medeniyete elverişli bir dereceye gelmesine çalışmak ve imlasını ona göre tasdik etmektir.”<sup>3</sup>

Türk Derneği, “Türk Derneği Dergisi” isimli bir dergi çıkarmıştır. Derginin ayda bir çıkarılması planlanırken ancak yedi sayı çıkarılabildiği görülmüştür. Derginin gerekli mali yardımı bulamaması kapanmasında etkili olmuştur.

Türk Derneği'nin beyannamesi de derginin ilk sayısında yayımlanmıştır. Beyannamede, derneğin kültürel ve bilimsel bir amaç taşıdığı vurgulanmıştır. En çok dikkat çeken konu ise

<sup>1</sup> Tank Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler I, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 414.

<sup>2</sup> Füsün Üstel, İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931), İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 17.

<sup>3</sup> ANONİM, “Türk Derneği Tasdik Edildi”, Türk Derneği, 30 Kasım 1911, S. 5, s. 165.

Türkçeye gösterilen ilgidir. Beyannameye göre Türkçe hakkında Doğu'da ve Batı'da yazılmış ne kadar eser varsa bunlar dikkatle incelenecektir. Bunu yaparken de sadece dilbilim değil sosyoloji, etnoloji, arkeoloji gibi bilimlerin bulgularından da yararlanılacaktır. Unutulmaya yüz tutmuş eski eserler gün yüzüne çıkarılacaktır. Osmanlı Türkçesinin bütün Türkler arasında yaygınlaşmasına çalışılacaktır. Dernek önemli Türk merkezlerinde şubeler açmayı da planlamıştır. Burada kütüphaneler kurulacak, dergi ve gazeteler bulundurulacaktır. Derneğin Türklerin milli bilinç kazanma ve uyanmalarına da çaba göstereceği belirtilmiştir.<sup>4</sup>

Ömrü kısa olan Türk Derneği girişiminde sonra Türk milliyetçileri yeni bir cemiyet etrafında birleşmiştir. Türk Yurdu Cemiyeti, 18 Ağustos 1327'de (31 Ağustos 1911) kurulmuştur.<sup>5</sup> Kurucu üyeleri; Mehmet Emin, Ahmet Hikmet, Ahmet Ağaoğlu, Hüseyinzâde Ali, Doktor Akil Muhtar ve Yusuf Akçura'ydı. Cemiyet, çocuklara yardım için bir öğrenci pansiyonu kurulması konusunu öncelikli olarak ele almıştır. Türk Yurdu Cemiyeti'nin kuruluşundan birkaç ay sonra Mehmet Emin Bey, cemiyet adına bir dergi yayımlamayı düşünmüş fakat kendisinin 1911 Ağustosunda Erzurum Valiliği'ne atanması üzerine bu görevi Yusuf Akçura üstlenmiştir. Cemiyet, Yusuf Akçura'nın mesul müdürlüğünde, 17 Teşrinisani 1327 (30 Kasım 1911)'de "Türk Yurdu Dergisi"ni çıkarmaya başlamıştır. Türk Yurdu dergisi, Türk Yurdu Cemiyeti'nin yayın organı olarak çıkmaya başlamış fakat cemiyetin ömrü uzun sürmemiştir. Cemiyetin üyeleri bir süre yeni kurulan Türk Ocakları'na katılmışlardır. Türk Yurdu dergisinin çıkarılmasında en büyük yardım Türk Ocakları'ndan gelmiştir. 12 Mart 1328 (1912) yılında kurulan Türk Ocakları ile Türk Yurdu dergisi bir kader birliği yapmış, birbirini desteklemiş, 13. ciltten yani 30 Ağustos 1917'den itibaren Türk Yurdu, Türk Ocaklarının yayın organı olarak çıkmaya başlamıştır.<sup>6</sup>

Türk Yurdu dergisi yazarları incelendiğinde çok zengin bir kadro göze çarpmaktadır. Farklı siyasi eğilimlerden pek çok kişi dergiye şiir, deneme, makale, haber, seyahat vb. katkıda bulunmuştur. Ahmet Mithat, Yusuf Akçura, Ethem Nejat, Ahmet Ağaoğlu, Sadri Maksudi, Halit Ziya, Abdullah Cevdet, Rıza Tevfik, Nâfi Atuf, Parvus, İvan Manulef, Ahmet Zeki Velidi, Yakup Kadri, Reşit Galip, Burhan Asaf, Afet İnan, Selim Sırrı, Mimar Kemalettin, Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin, Halide Edip vb. bunlardan sadece bazılarıdır.

Derginin çıkmasında şüphesiz önemli pay Rusya Türklerinden gelmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısında Türkistan'ı ele geçiren Rusların başlattığı Ruslaştırma politikasına karşı en etkili direniş Kırımli İsmail Gaspıralı'dan gelmiştir. Gaspıralı çıkarmış olduğu Tercüman gazetesinde Rusya Türklerinin kurtuluşu için çareler aramıştır. Bunun için Türkistan'da eğitim reformu yapma, okuma yazmayı daha da kolaylaştıracak yeni bir yöntem "usul-u savtiye-methodphonetique" geliştirme, iktisadi kalkınma ve Osmanlı Türkçesini bütün Türkler için ortak bir dil haline getirip bir Türk birliği amaçlarını gütmüştür.<sup>7</sup> İsmail Gaspıralı kadınların da eğitim görmesi ve her alanda görev alması gerektiği fikrini savunarak çağına göre ne kadar liberal fikirlere sahip olduğunu göstermiştir. Kadınların yükselmesinin ülkenin kalkınmasını sağlayacağını savunmuştur. 1906 yılında kızı Şefika Hanım Tercüman gazetesine ek olarak "Âlem-i Nisvan" isimli bir dergi çıkartmaya başlamıştır.<sup>8</sup> Ceditçilik adı verilen Rusya'daki reform hareketleri de Gaspıralı'nın açtığı yolu takip etmiştir. Yusuf Akçura, Sadri Maksudi, Ahmet Ağaoğlu onun temel ideallerini paylaşan Rusya Türklerinden bazılarıdır.

Türk Yurdu dergisinin finansman sorunu da Orenburglu zengin bir Tatar ailesi olan Hasanofların desteği ile çözmüştür. Mahmut Bay Hasanof, on bin altın rubleyi Hicaz'a gitmekte olan

<sup>4</sup> ANONİM, "İfade-i Mahsusa" Türk Derneği Dergisi, 1911, Yıl 1, S. 1, s. 4-6.

<sup>5</sup> Tank Zafer Tunaya, a.g.k., s. 415.

<sup>6</sup> Hamdullah Suphi, "Türk Ocağı İdare Raporu", Türk Yurdu, 30 Haziran 1918, Cilt XIV, S. 159, s.225.

<sup>7</sup> Nadir Devlet, İsmail Gaspıralı, Başlık Yayın Grubu, İstanbul, 2011, s. 108-109.

<sup>8</sup> Serpil Çakır, Osmanlı Kadın Hareketi, Metis Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2011, s. 59-67.



bir hacı vasıtasıyla Osmanlı hükümetine ulaştırmıştı. Bu para Osmanlı hükümeti tarafında Türk Yurdu dergisine verilmiştir.<sup>9</sup>

Derginin ilk sayısı 17 Teşrinisani 1327 (30 Kasım 1911)'de yayımlanmıştır. İlk sayı 24 sayfa olarak çıktıktan sonra ikinci sayıdan itibaren dergi 32 sayfa çıkmaya başlamıştır. Derginin kapağında “Türklerin faidesine çalışır. On beş günde bir çıkar” yazısı yer almıştır. Derginin basım yeri Tanin matbaası, müdürü ise Yusuf Akçura'dır. Türk Yurdu dergisi 1912 sonrasında Türk Ocağı ile aynı hedefler doğrultusunda çalışmıştır. 1917 yılından sonra ise Türk Ocaklarının resmi yayın organı haline gelmiştir.

Derginin yayın ilkeleri incelendiğinde Türklerde milli bilincin yükselmesine çalışacağı ve Türkler arasında ortak bir ideal geliştirme amacıyla olduğu anlaşılmaktadır. “Risale, umum Türklerce makbul bir ideal ibdana [yaratmaya] çalışacaktır” (madde 2). Derginin Türklerin her alanda yükselme ve ilerlemesini amaçladığı bu nedenle de dergide iktisat, ahlak gibi konulara yer verileceği belirtilmiştir. Bunları yaparken derginin günlük siyasetten uzak duracağı da ifade edilmiştir. “Risale, devlet-i Osmaniye siyaset-i dâhiliyesinden bahsederken, hiçbir fırka-i siyasiye taraftarlık etmeyecek ancak Türklüğün, Türk unsurunun menâfi-i siyasiyeye ve iktisadiyesini [siyasi ve iktisadi menfaatlerini] müdafaa edecektir. Türk unsurunun menafini müdafaa ederken, anasır-ı muhtelif beyinde ihtilâflar tevliidinden içtinaba çalışacaktır (madde 5). Derginin irredentist eğilimleri olduğu da görülmektedir. Bu irredentist eğilimlerde siyasi bir amaçtan ziyade kültürel bir yakınlaşma amaçlandığı da belirtilmiştir. “Türklerin birbirleriyle tanışmaları için Türk dünyasının her tarafında olup geçen ve hassaten kardeşler arasında sevinç veya kederi mucip olacak olan vak'alar ile Türk dünyasının ötesinde berisinde tekevün eden fikir cereyanları kaydolunacak ve Türk ırkının muhtelif kavmiyetlerinde doğan edebiyatı ırkın bütün efradına bildirmek için çalışacaktır (madde 4). “Risale'nin siyaseti beyne'd-düvelde [uluslar arası]fıkr-i esasisi, Türk âleminin menafini[menfaatlerini] müdafaa etmektir” (madde 7).<sup>10</sup>

Ayrıca dergide bütün bu amaçları gerçekleştirebilmek için sade ve anlaşılır bir dil kullanılacağı ve geniş bir kitleye, yani halka sesleneceği belirtilmiştir. “b- dili sade olacaktır; d- çetin mevzular bile kolay ifade olunmaya çalışılacaktır.” (madde 1). Derginin amacı ise ilk sayıda şöyle ifade edilmiştir: “Türklüğe hizmet etmeye, Türklerle faide dokundurmak istiyoruz. Maksadımız işte budur: Maksada erişmek için hangi yollardan yürüyeceğimizi, mecmuamızın münderecatı göstereceğinden, mesleğimizin teşrihini fazla buluyoruz. Tanrı yardımcımız olsun.”<sup>11</sup> Bu ilke ve amaçlarda dikkat çekici olan Türklerde ortak bir bilinç yaratmaya çalışacağı, Türklerin karşı karşıya bulunduğu iktisadi, sosyal, kültürel sorunlara ilgi gösterileceği ve derginin bütün Türk dünyasında ortak bir duygu birliği yaratmayı amaçlayacağıdır. Dergi halkçı bir çizgi takip edecek ve halka seslenmek için de sade bir dil kullanacaktır. Dergi, Türklüğü bir alternatif haline getirmeye çalışacaktır.

Türk Yurdu dergisinin çıkarılmasında en büyük destek Türk Ocağı'ndan gelmiştir. Türk milliyetçiliğinin en güçlü örgütlenmesi olan Türk Ocağı, 12 Mart 1328 (25 Mart 1912) tarihinde kurulmuştur.<sup>12</sup> Askeri Tıbbiye öğrencilerinin girişimi ile kurulan Türk Ocağı'nın kurucuları Mehmet Emin, Ahmet Ağaoğlu, Dr. Fuat Sabit Beylerdir. İlk yönetim kurulunda Ahmet Ferit başkanlığa, Yusuf Akçura ise başkan yardımcılığına seçilmişlerdir.<sup>13</sup> 18 Mayıs 1913'te ise Ocak başkanlığına ismi Ocakla özdeşleşen Hamdullah Suphi geçmiştir.<sup>14</sup> Ocak 1931 yılında kapanıncaya kadar da başkanlığı sürdürmüştür.

<sup>9</sup> M. F. Togay, Yusuf Akçura, Hayatı ve Eserleri, Hüsnütabiat Basımevi, İstanbul, 1944, s. 61.

<sup>10</sup> Yusuf Akçura, Türkçülüğün Tarihi, Kaynak Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2008, s. 168.

<sup>11</sup> ANONİM, “Maksat ve Meslek”, Türk Yurdu, Yıl I, S. 1, 17 Teşrinisani 1327, (30 Kasım 1911), s.1.

<sup>12</sup> Hamdullah Suphi, “Türk Ocağı İdare Reisinin Nutku”, Türk Yurdu, Cilt V, 5, S. 8, 30 Aralık 1913, s. 9-10.

<sup>13</sup> Tarık Zafer Tunaya, a.g.k., s. 432.

<sup>14</sup> Yusuf Sarnay, Türk Milliyetçiliğinin Gelişimi ve Türk Ocakları, Ötügen Yayınları, İstanbul, 1994, s. 144.



Türk Ocağı nizamnamesinde dikkat çeken nokta cemiyetin açık bir siyasi tercih yapmadan, gündelik siyasetten uzak kalarak, Türklüğün her alanda yükselmesini amaçladığıdır. Türklüğün yükselmesi için kültürel etkinliklerde bulunacaktır. Türk Ocağı, diğer milliyetçi örgütlenmelerde (Türk Derneği, Türk Yurdu Cemiyeti vb.) olduğu gibi kültürel milliyetçilik yapmayı amaçlamıştır. Bu amaçlarını yerine getirebilmek için halka açık kurslar<sup>15</sup>, konferanslar<sup>16</sup>, müsamereler düzenlemiş, kitaplar ve dergiler yayımlamış, ihtiyacı olan öğrencilere burs temin etmeye çalışmıştır. Ocağın bütün yurttaki şubeleri açılmıştır. 1914'te Ocağın Osmanlı İmparatorluğu sınırlarında 16 şubesi ve 3000'den fazla üyesi bulunmaktaydı.<sup>17</sup>

Türk Ocağı üyeleri, Türk Yurdu dergisi yazarları tarafından 1913 yılında çıkarılan Halka Doğru dergisi hakkında da kısaca bilgi vermek yararlı olacaktır. Halka Doğru dergisi, Türk Yurdu Derneği tarafından çıkarılmıştır. Derginin ilk sayısı 24 Nisan 1913'te çıkmıştır. Haftalık olarak toplam 52 sayı yayınlanmıştır. Halka Doğru dergisini müdürü Celal Sahir'dir. İdare merkezi olarak Türk Yurdu gösterilmiştir. Halka Doğru logosunun altında "haftada bir Türk Yurdu tarafından çıkarılır" yazısı göze çarpmaktadır. Derginin sürekli yazarları; Halide Edip, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Tevfik Nureddin, Celal Sahir, Hüseyinzâde Ali, Hamdullah Suphi, Akil Muhtar, Abdülfeyyaz Tevfik, Ali Canip, Ali Ulvi, Galip Bahtiyar, Kazım Nami, Köprülüzâde Mehmet Fuat, Ziya Gökalp'tir.<sup>18</sup>

Rusya'da "halka gitme" teması ile başlayan "Narodnik" hareketinden etkilenen dergide halkın sorunları, yaşamı, dili, inancını ele almıştır. Büyük bir toplumsal dönüşümün ancak halkla irtibatı sağlamakla mümkün olabileceği düşünülmüştür. Dergide öne çıkan temalar dilde sadelik, halkın sorunlarını tanıma, halkla yakınlaşma, halkı aydınlatmadır. Derginin ilk sayısında "Biz Sekiz On Arkadaş Bir Rüya Gördük." ifadesi ile başlayan yazıda, halkla aydınlar arasındaki kopukluk eleştirilmiştir. Yaşlı bir Anadolu kadını, kendi bilgeliğiyle aydınlara, yöneticiler seslenmiştir:

"Siz beni yüzlerce senelerden beri hiçbir gün aramadınız, halimi hatırlı sormadınız, beni nerden bileceksiniz. Ben sırası geldikçe bütün suçları üzerine attığınız halkım. Kendi namına hüküm sürdüğünüz, hâkimiyetinin vekilleri olarak meydana çıktığınız ahaliyim, milletim. Siz kâğıtlar içinde gömülmeğe başka bir şeye yaramayacak kanunlar, nizamlar yaptınız. Ben kendi adetlerimi, canlı kanunlar yaparak hayatımı bugüne kadar sakladım. Siz anlamadığım lügatlerle dolu yığın yığın kitaplar, cerideler, çıkardınız. Ben Âşık Garipler, Keremler, Köroğullar düzerek ruhumu onlarla avuttum. Siz kelamlar, tasavvüfler, felsefeler, derin derin ilmi kitaplar yazdınız. Ben onlardan hiçbir şey anlamadığım için dinimi mızraklı ilmi hallerden öğrenmeye çalıştım. Siz beni aramadınız, ben sizi anlamadım... İslahat diye yaptığınız yapacağınız şeyleri dinlemeyeceğim. Ben kendi kendimi okutacağım. Kendi kendimi ıslah edeceğim. Terakkiye kendi adımlarımla gideceğim..."<sup>19</sup>

Yazının devamında derginin niçin çıktığı da izah edilir: "... O yoksul kadıncağıza yardım için haftalık bir ceride olarak bu 'Halka Doğru'yu çıkarmaya başladık."

Yusuf Akçura, "Halka" yazı dizisinde yukarıda söz ettiğimiz halka doğru hareketinden söz etmiştir. Ona göre Alman, Rus aydınları şehirlerde oturup kalmamış, köylere, kasabaları giderek halkı eğitmeye, kalkındırmaya, milli duygular aşılamağa çalışmışlardır. Bu hareket Balkanlarda Sırpaları, Bulgarları, Rumları da etkilemiştir.<sup>20</sup>

"Atina'da tahsilini bitiren genç Osmanlı Rumlar, Anadolu içerilerine dağılıyorlar, kasabalara, köylere kadar gidiyorlar, mektepler açıyorlar, hocalık ediyorlar, hekimlik ediyorlar, yani

<sup>15</sup> ANONİM, "Türk Ocağının Dersleri", Türk Yurdu, Cilt IX, S. 98, 16 Aralık 1915, s. 295.

<sup>16</sup> ANONİM, "Türk Ocağı'nda Tevfik Fikret", Türk Yurdu, Cilt VIII, S. 91, 9 Eylül 1915, s. 217.

<sup>17</sup> J. M. LANDAU, (1981) Pan Turkism In Turkey, A Study in Irredentism, C. Hurst&Compan, London, 1981, pp. 40-41.

<sup>18</sup> ANONİM, "Halka Doğru", Halka Doğru, Yıl 1, S. 1, 24 Nisan 1913, s. 1.

<sup>19</sup> ANONİM, "Halkın Dedikleri", Halka Doğru, Yıl 1, S. 1, 24 Nisan 1913, s. 5.

<sup>20</sup> Yusuf Akçura, "Halka 5", Halka Doğru, Sayı 31, 20 Kasım 1913, s. 237- 238.



halka gidiyorlar, kendi halklarının, Rumların maddi hastalıklarına ilaç veriyorlar, manevi hastalık olan cehillerini gidermeye çalışıyorlar ve aynı zamanda umumi Helenlik (Yunanlılık) fikr-i millisini de aşıyorlar...”

Ziya Gökalp ise ‘Halk Medeniyeti’ başlıklı yazısında bizdeki yüksek tabaka ile halk arasındaki uçurumdan söz etmiştir:

“Her milletin iki medeniyeti var: resmi medeniyet, halk medeniyeti... Başka kavimlerde resmi medeniyetle halk medeniyeti o kadar açık bir suretle ayırt edilmez. Türklerde ise bu ayrılık ilk bakışta göze çarpar. Türklerde resmi lisandan, resmi edebiyattan, resmi ahlaktan, resmi hukuktan, resmi iktisadiyattan, resmi teşkilattan büsbütün başka bir halk lisanı, halk edebiyatı, halk ahlakı, halk hukuku, halk iktisadiyatı, halk teşkilatı vardır. Bu hadisenin sebebi Türklerin kendi müesseselerini yükseltmek suretiyle bir medeniyet ibda etmek yolunda gitmeyip yabancı milletlerin müesseselerini itina ve onlardan yapma bir medeniyet terkip etmeleridir.”<sup>21</sup>

Ona göre bu uçurum aşılmadan, halkla temasa geçmeden, toplumsal sorunları çözebilmek mümkün değildir. Osmanlı Devleti’nde halk sadece asker deposu olarak görülmüş, en ağır vergiler sırtına yüklenmiştir. Sürekli savaşlarda, ülkeyi savunan Türk halkının tarlaları ekilememiş, hayvanları bakımsız kalmıştır. Aileler, asker yolu gözlemekten usanmıştır.<sup>22</sup>

## II. Osmanlı Döneminde Türk Yurdu Dergisinde Milliyetçilik (1911-1918)

Türk Yurdu dergisinin çıkmaya başladığı 1911 yılında İtalya Afrika’daki son Osmanlı toprağı Trablusgarp’ı işgal etmiş, Osmanlı Devleti bu işgale karşı yerel milisleri destekleyerek ve vatan-sever subayları Libya’ya göndererek karşı koymaya çalışmıştır. Türkler üzerinde en dramatik etki ise Balkan Savaşları (1912-13)’nda yaşanmıştır. Balkanlarda yaşayan Müslüman halk Türk oldukları için öldürülmüş, yurtlarından sürülmüş<sup>23</sup> İstanbul’un kaybedilmesi tehlikesi baş göstermiştir. Balkanlardan gelen Türk göçü ile birlikte Anadolu’nun etnik homojenliği de artmıştır. Bu durum Türk kimliği üzerinde derin bir etki yapmıştır. 1914 yılında başlayan Birinci Dünya Savaşı ile olağanüstü koşullar devam etmiş, Türk milleti kendi vatanından çok uzaklarda savaşmak zorunda kalmış, büyük acılar çekmiştir. Birinci Dünya Savaşı sonunda ise kendi anayurdunu kaybetmek tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştır.

Türk Yurdu dergisinde milliyetçilik düşüncesini Can Bey (Sadri Maksudi), Ethem Nejat, M. Ali Bey, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu ve Ziya Gökalp’in yazılarından yola çıkarak analiz etmeye çalışacağız. Can Bey, derginin ilk sayısında millet düşüncesinin insanın belirleyeceği en büyük hedef olduğunu söylemiştir. Ona göre millet ideali; toplumu bütünleştirecek, ortak bir duygu ve hedef birliği sağlayacaktır. Milli hedefsiz bir toplum dağınık bir kütle gibidir. Yani güçsüz ve zayıftır. “İnsan emelsiz yaşayamadığı gibi milletlerin faaliyet ve terakkileri hatta bekaları için bir büyük “emel-i milli” (idéalnational) lazımdır. Bundan başka bir millet yaşayamaz, yaşasa da terakki edemez. Emelsiz bir millet, ruhsuz bir ceset gibidir.” Can Bey, Bulgarların bundan 100 sene önce adından bile söz edilmezken, milliyetçilik düşüncesinin onların nasıl güçlendirdiğini belirtmiştir.<sup>24</sup>

Bu dönemdeki milliyetçilik düşüncesinde ağırlıklı tema dağınık bir kitleyi ortak idealler çevresinde birleştirmektir. Çünkü Balkanlarda başlayan milliyetçilik Sırp, Bulgar, Yunan, Arnavut, Romen, Karadağlı’nın bir bütün olmasını sağlamış buna karşın Osmanlı Devleti’nde yaşayan Türkler hala bir millet olmaktan uzaktır. Bu nedenle ilk yapılması gereken bu dağınık kitleyi

<sup>21</sup> Ziya Gökalp, “Halk Medeniyeti”, Halka Doğru, S. 1, 11 Nisan 1329 (24 Nisan 1913), s. 107.

<sup>22</sup> Ziya Gökalp, “Ayşe’nin Düşü”, Halka Doğru, S. 3, 25 Nisan 1329 (8 Mayıs 1913) s. 22-23.

<sup>23</sup> Kemal Karpat, Kısa Türkiye Tarihi, (1800-2012), Güneş Ayas (Haz.), Timaş Yayınları, İstanbul, 2012, s. 92.

<sup>24</sup> ANONİM, “Acı Bir Hakikat”, Türk Yurdu, Cilt III, S. 29, 26 Aralık 1913, s. 92.

homojenleştirmek, ortak bir ideal etrafından birleştirmek ve millet öncesi bağlılıkların yerine milli bağlılığı yerleştirmektir. Aynı düşünceleri paylaşan derginin sosyalist yazarlarından Ethem Nejat'a göre milli uyanış, "ruhlarda en ateşli, en faal bir gaye-i müştereke, [ortak hedef] bir mefkûre [düşünce] yaratıyor. Bu mefkûre cemiyet kadar büyük, harikalı bir kuvvettir; bir elektrik, bir buhar kuvveti gibi mihanikî, (hareket ettirici) muharrik bir kuvvettir; büyük mefkûre sahibi ruhların faaliyeti büyük, yaratıcı olur."<sup>25</sup>

M. Ali Bey gençler üzerinde durmuş, onların idealsizliğinden, milli konularda duyarsızlığından şikâyet etmiştir.

"Gençlik, yüksek feryatları kahramanâne hareketleri hatta biraz garip ve gülünç görüyor. Kendisinde, mesela Rus gençleri gibi fedakârlık kabiliyeti bulamıyor! İşte bir hakikat ki, bu yurdu seven her şahsı sarsacak, her ümidi pençesiyle öldürecek, maâ ufkun, âtinin [geleceğin] bütün kapılarını mutazarır [zarar gören] cephemize zalim bir hareketle çarpacak bir mahiyeti hâizdir!... Gençlik vatanına ait bir heyecan beslemiyor! Şefkatkâr bir pedere; "Çocuğun sakat doğdu!" haberi ne kadar yakıcı bir teessür verirse Türkiye'ye merbut [bağlı] her vatandaşa da bu ifade o kadar ateşin ve cehennemi bir ezâtelkîh eder [aşılır]."<sup>26</sup>

Ona göre vatan sevgisi sadece aydınların, seçkinlerin kafasındaki bir fikir gibi durmaktadır, halka yeterince inememiştir.

"... Bir memlekette vatanın mevcudiyeti, bir münevver ekalliyetin değil, kahir bir ekseriyetin samim-i ruhunda bu nâmda bir his beslemesi ile tahakkuk eder... İnsan kitleleri, büyük dimağlarda yetişen mefkûreleri telkin ve ilka tarikiyle almaya muhtaçtırlar. Mefkûrelerin en lâhutî [tanrısal] ve feyizkâr olan vatan, birkaç müstesna mefkûrenin darü'l-istihzarında [huzurunda] vücuda geldikten sonra halka aşılmalıdır."<sup>27</sup>

M. Ali Bey'in sözlerin Halka Doğru dergisinde dile getirilen halka gitmek, halkla beraber yürümek, halkı bilinçlendirmek amaçlarını da içermektedir. 19. Yüzyılın ikinci yarısında özellikle Rusya'da başlayan yukarıda sözünü ettiğimiz Narodnik hareketinin etkileri M. Ali Bey'de de görülmektedir. Gençlere bir ideal yüklemek, onları milli sorunlara karşı duyarlı kılmak ve millet inşasını sadece aydınların kafasındaki entelektüel bir konu olmaktan çıkarıp, halkla beraber yürümek; M. Ali Bey'in dile getirdiği temalardır.

Türk milliyetçiliğin önemli isimlerinin başında gelen ve aslen Azerbaycanlı bir Türk olan Ahmet Ağaoğlu (Agayef) milliyetçilik düşüncesini dergideki yazılarında ele almıştır. Ahmet Ağaoğlu'na göre de millet dağınık bir kütleden ortak hedefe kilitlenmiş, bütünleşmiş bir cemiyettir. Ağaoğlu, milliyetçilik düşüncesinin Avrupa siyasi tarihindeki etkisini ele almıştır. Ona göre milliyetçilik, bütün milleti sınıf farkına varmaksızın eşit kabul etmiştir. Yani milliyetçilik toplumun ekonomik, politik, kültürel ayrılıklarının ötesinde bir bütünleşme sağlamıştır. Avrupa'da milliyetçiliğin gelişim çizgisini ele alan Ağaoğlu'na göre Avrupa'da feodalitenin çözülmesi, aydınlanma, sekülerleşme ve bilimin gelişmesi eski siyasi yapıyı tahrip etmiştir. Yeni bir örgütlenme biçimine gereksinim doğmuştur. Bunda şüphesiz burjuvazinin güçlenmesi, Kilise ve aristokrasinin güç kaybının da etkisi vardır. Yeni örgütlenme biçimi ise Fransız Devrimi (İnkılab-ı Kebir) sonrasında yaşanmıştır. Milli egemenlik ve millet kavramını esas alan milliyetçilik, Fransız Devrimi sonrasında bütün dünyada hızla yayılmaya başlamıştır. "Fransız inkılâpçılarınin fütuhâtı sayesinde şu prensip ve efkâr, bir yıldırım süratiyle bütün Avrupa'ya yayıldı. Aynı ırka mensup, aynı lisanı mütekellim, aynı medeniyet ve tarz-ı hayatı haiz insanlar arasında bir kuvve-i cazibe, bir arzu-yutakarrub [yakın bir istek] husul pezir oldu [meydana geldi]."<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Ethem Nejat, "Hayat Emareleri", Türk Yurdu, Cilt V, S. 53, s. 90.

<sup>26</sup> M. Ali Tevfik, "Yine Manevi Yurt", Türk Yurdu, Cilt II, S. 21, 31 Ekim 1912, s. 19-20

<sup>27</sup> M. Ali Tevfik, a.g.m., s. 20.

<sup>28</sup> Ahmet Ağaoğlu, "Türk Âlemi IV", Türk Yurdu, Yıl I, S. 5, 25 Ocak 1912, s. 136.



Ağaoğlu'na göre millet ortak bir iradeye dayanan, birlikte yaşama iradesi gösteren bir yapıdır. Millet fikir ve eylem sahasında ortak bir amaç taşıyan insanlardan oluşur. Bu birliktelik aradaki güçlü bir toplumsal yapının doğmasını sağlayacaktır. Ağaoğlu, milliyetin kökenlerini incelediği başka bir makalesinde de milliyeti ırka dayandıran kuramların 19. asrın ikinci yarısında çok yaygın olduğu fakat artık eskisi kadar yeterli görülmediğini söylemiştir. “Bugün aynı ırka mensup farklı milletler söz konusudur.”<sup>29</sup> Milliyeti dine dayandırmaya çalışanların da olduğunu belirten Ağaoğlu bunun da tek başına yeterli olmadığını belirtmiştir. Ona göre milliyetin dayanağı önce dil ve dilin bütün çeşitleri olan edebiyat, sanat, musiki, ikinci olarak din ve üçüncü olarak ırktır. Bu üç farklı niteliğin birleşmesinden milliyet (nationalité) meydana gelmiştir. “Milliyetten millet çıkması için anâsırın, zikrolunan anâsır-ı teşkiliyenin [oluşturulan unsurların] ahengdar [uyumlu] ve şuurlu bir surette imtizaç etmeleri [bütünleşmeleri] lâzımdır. Lisanda, dinde, an’ane-i irkiyede şuur ve vicdan-ı millîde yaşamadıkça millet teessüs edemez.”<sup>30</sup> Ağaoğlu milleti iradi unsurlara dayandırmış, etnik bir milliyetçilik taraftarı olmadığını göstermiştir.

Yusuf Akçura, milliyetçilik düşüncesinin analiz ettiği yazılarında milliyetçiliğin Batı'nın iktisadi, siyasi, toplumsal koşullarının bir ürünü olarak görmüştür. Ona göre Rousseau'nun “toplum sözleşmesi” ve “milli irade” kavramları Fransız Devrimi'nde ifadesini bulan değerlere kaynaklık etmiştir. Bu liberal değerler eşitlik, özgürlük, milli irade kavramları ile beraber yürümüştür. Fransız Devrimi bir yandan bireylerin doğal haklarını tartışılmaz olarak kabul ederken öbür yandan da bütün milletlerin kendi kaderlerini tayin etme hakkı olduğunu belirtmiştir.<sup>31</sup>

Akçura'ya göre Fransız Devrimi bütün dünyada milliyet düşüncesinin gelişmesini sağlamıştır. Akçura da Ağaoğlu gibi milliyetçilik konusunda iki tür eğilim olduğunu belirtir. Birincisi Fransız aydınlanmacı milliyetçilik düşüncesidir. Fransız millet tarifi yurttaşlık, kültür, dil, hukuka gönderme yapar. Alman millet tanımı ise tarih, dil ve ırka gönderme yapmaktadır. Akçura 19. Asrın ikinci yarısından itibaren Alman millet düşüncesinin geliştiğini belirtir. Başta Avrupa'da olmak üzere ırkların tarihi, eski eserlerin araştırılması, filoloji alanında incelemeler artmıştır. Almanya'da başlayan bu hareket Alman filolog ve antropologların çalışmaları ile gelişmiştir. İrk müzeleri açılmış, millete ait masallar, efsaneler, atasözleri, türküler toplanmıştır. Amaç ırkın mazarını, büyüklüğünü ispat etmek, ırk birliği idealinin bilimsel gerekçelere dayandırmaktır. Akçura'ya göre Almanların bu çabalarından etkilenen Slavlar da benzer bir girişimlerde bulunmuştur. Çeklerin başını çektiği bu girişim diğer Slavları da etkilemiş ve Slavlar Panslavist bir fikirle Avusturya, Osmanlı ve Almanya'ya karşı büyük Slav birliği kurmak için Slav tarihini, dilini, kültürünü incelemeye başlamıştır. Rusya da bu fikre destek vermiştir.

Milliyetçiliğin Batı'da geçirdiği dönüşümleri analiz eden Akçura'yı inceledikten sonra Ziya Gökalp'ın milliyetçilik görüşüne kısaca değineceğiz. Gökalp'a göre millet, “lisanca, dince, ahlakça ve bediiyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir.”<sup>32</sup> Gökalp'a göre milliyet, ırka değil kültüre dayanır. “Milliyette şecere aranmaz.”<sup>33</sup> Gökalp'a göre tasada ve kıvançta birlik, ırk birlikteliğinden daha önemlidir. Gökalp, toplumsal eylemleri iradi olarak gördüğü için ırk gibi iradi olmayan bir etkenin millet olmanın gerekli koşulu olacağını reddetmiştir.

Gökalp, milliyetçilik düşüncesinin önce gayrimüslimlerde, sonra Arnavut ve Araplarda görüldüğünü, Türklerde ise en son ortaya çıktığını söylemiştir. Ona göre Türklerde millet düşüncesinin en son görülmesi, Türklerin var olan toplumsal dokuyu (Osmanlı toplumunu) bir millet

<sup>29</sup> Ahmet Ağaoğlu, “Milli Cereyan”, Türk Yurdu, S. 80, 1 Nisan 1915, s. 92.

<sup>30</sup> Ahmet Ağaoğlu, A.g.m., s. 92.

<sup>31</sup> Yusuf Akçura, “Avrupa'da Milliyet Fikrine ve Milliyet Cereyanlarına Dair”, Türk Yurdu, Cilt VI, S. 67, 11 Haziran 1914, 321-325.

<sup>32</sup> Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, Elips Kitap, 2. Baskı, Ankara, 2009, s. 22.

<sup>33</sup> Ziya Gökalp, a.g.k., s. 23.

olarak görmeleri ve bunu yaşatmaya çalışmışları olmuştur.<sup>34</sup> Fakat bu çabanın işe yaramadığını, devleti artık bir imparatorluk temelinde ayakta tutabilmenin imkânsız olduğunu anlamışlardır. Artık Türkler de bu asrın gerçeklerine (milliyet düşüncesine) uygun olarak milliyetçilik düşüncesine sarılmışlardır. Ona göre devleti yaşatmanın tek yolu bir milliyet bağlılığıdır.

Görüldüğü gibi Türk Yurdu dergisinin ilk döneminde milletin tanımında antropolojik yaklaşımlar kabul görmemiştir. Millet düşüncesinin bir ideal birliği sağlayacağı ve böylece dağınık bir kütle olarak duran ve savaşlarda yok olma tehlikesi yaşayan Türklerin güçlü bir biçimde yaşamaya devam edebilecekleri vurgulanmıştır. Ayrıca dergide millet ve milliyetçilik görüşlerini incelediğimiz yazarlar ırk birliğine dayalı bir millet anlayışı yerine kültüre dayalı bir millet kavramı öne çıkarmışlardır. Milletin sosyolojik bütünleşmesini sağlayan temel aracın dil olacağı düşünülmüştür. Dile dayalı bir birlikteliğin toplumu bütünleştireceği, dilin ortak bir düşünüş, hissediş ve kavrayış sağlayacağı ifade edilmiştir. Dile dayalı birliktelik aynı zamanda ortak bir kültür, sanat, estetik anlayışı da sağlayacaktır. Söz konusu yaklaşım, ulus devletin kuruluşuna giden yolda önemli bir kilometre taşı olarak kabul edilmelidir.

### III. Cumhuriyet Döneminde Türk Yurdu Dergisinde Milliyetçilik (1924-1931)

1921 Anayasası ile siyasal iktidarın kaynağı millete dayandırılmıştır.<sup>35</sup> Milli egemenlik ilkesiyle bağdaşmayan saltanat, devletin laik yapısını göstermek için hilafet kaldırılmış, eğitim ve öğretim birleştirilmiştir. Takip edilen reform programı ile toplumsal hayat, hukuk, kılık kıyafet, siyasal katılım yeniden ele alınmıştır. Bütün bu süreçte laiklik ve çağdaşlaşma temel hedef olmuştur.

1924 Anayasası'nda yapılan Türklük tanımı kültürel bağlılığa dayalı bir tanım olmuştur. Vatandaşlık ve kültür temel kriterler olarak tanımlanmıştır. Sivil ve hukuka dayalı bir millet tanımı takip edilmiştir.<sup>36</sup> Vatandaşlık için Türk olma kriteri yerine "rabıtayı müştereke" şartı konulmuştur. Daha önce belirttiğimiz gibi gerek Mustafa Kemal'in millet kriterinde ve gerekse Cumhuriyet Halk Partisi'nin tüzüğünde aynı tutum devam etmiş, ortak bir tarih, ortak bir dil, kıvançta ve tasada birlik, ortak bağlar temel kriterler olmuştur.<sup>37</sup>

1924 yılında Türk Yurdu dergisi yayın hayatın başlamıştır. İlk yayın döneminde, Türklüğün itibar kazanması, her alanda yükselmesini amaçlayan ve kamuoyunda Türklük bilincini kuvvetlendirmeye çalışan Türk Yurdu dergisi; yeni yayın döneminde artık Türk devletinin güçlü, muasır (çağdaş), laik ve kaynaşmış bir biçimde yaşaması, reformların hayata geçmesi için çalışmıştır. Bu dönemde de millet tanımında ilk dönemdeki aydınlanmacı, kültüralist bir millet tanımı yapılmıştır. Örneğin Samih Rifat, milletin dil, din, coğrafya gibi faktörlere dayalı olarak açıklandığını, kendisinin milleti tarih ve anane birliği olarak gördüğünü söylemiştir.<sup>38</sup> Ona göre uzun yıllara dayanan tarih ve anane birliği milleti birbirine yaklaştırır, aynı duyguları hissetmelerini, aynı biçimde düşünebilmelerini sağlar. Ahmet Ağaoğlu aynı dönemde milleti tanımlarken, ortak bilinç, ulusal irade ve hedef birliği olarak tanımlamıştır. Ona göre millet; "yalnız maşerî vicdanları tekevvün etmiş, kendi idaresi ile hareket eden ve efradı tefekkür ve tecessüs sahalarında gaye itibarıyla birleşen cemaatlere verilir."<sup>39</sup> Akçura ise 1924 yılında yaptığı bir konuşmada, bu asri (çağdaş) devletin özellikleri olarak; milli irade, homojen bir toplum yapısı, ulus devlet, hukuk

<sup>34</sup> Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak I", Türk Yurdu, Cilt III, S. 35, 1913, s. 184.

<sup>35</sup> F. Yılmaz, Türk Anayasa Tarihi, Berikan Yayınları, Ankara, 2007, s. 102.

<sup>36</sup> S. Kili, Ş. Gözübüyük, Senedi İltifaktan Günümüze Türk Anayasa Metinleri, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006, s. 128.

<sup>37</sup> Afet İnan, Vatandaş İçin Medeni Bilgiler, Milliyet Matbaası, İstanbul, 1930, s. 28.

<sup>38</sup> Samih Rifat, "Türk Ocaklarının Oranı", Türk Yurdu, Cilt XXI, S. 195, Kânunusani 1928, s. 30-31.

<sup>39</sup> Ahmet Ağaoğlu, "Üç Medeniyet VII", Türk Yurdu, Cilt XVII, S. 178, Mart 1926, s. 219-224.





devleti olarak belirlemiştir.<sup>40</sup> Akçura'ya göre modern Türk devleti halk iradesine dayanacak, liberal yani "hürriyetperver" olacak ve en önemlisi de bir ulus devlet olacaktır. Akçuraoğlu için artık devletin yapacağı şey kültürel bir homojenleştirme, Türklük kimliği etrafında bir ulus inşasıdır. Ferit Celal de bu yorumu destekleyici bir millet tanımı yapmıştır. Ona göre; "dilde, harsta, duyguda birleşenler bir milletin efradını teşkil eder." Türk; dil, kültür ve duygu ortaklığıdır. Türkçe konuşan, Türklerle kader birliği yapmış, Türk kültürünü paylaşan herkes Türk'tür. Artık onun hangi ırktan, kavimden geldiğini araştırmanın bir anlamı yoktur.

"-Türk kimdir? Bu suale cevap vermek için uzun uzadıya düşünmeye, düstur lisaniyla konuşmaya mahal yok. Dilde, harsta, duyguda birleşenler bir milletin efradını teşkil ederler, böyle olunca; dili Türk, harsı Türk, seciyesi Türkün seciyesine mutabık, Türkün elem ve hazlarından müteessir ve mütehassis [coşkun] olan bir insanın, kanı ne olursa olsun biz buna Türk deriz. Bahusus millî, vatanî davalarda canını, huzurunu esirgemeyen, Türk harsının inkişaf ve tealisine bir Türk duygusuyla, bir Türk sıfatıyla sarfı mesâî eden kimsenin şeceresini aramak kadar abes, nâ-münasib [uygun olmayan] bir şey tasavvur olunamaz ve böyle kimselerin haseb-i nesebinin [kökeninin] hangi ırka mensup olduğunu elemek hakikî bir milliyetperver için kabul olunabilecek bir şey değildir."<sup>41</sup>

Görüldüğü gibi Türk milliyetçiliği ayrılıkçı değil bütünleştirici olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının etnik kökenine bakmamış, Türkiye'de Türklere gönül bağı ile bağlı olan, tasada ve kıvançta birlik göstermiş, aynı dili konuşan ve aynı tarih bilincine sahip insanların Türk olduğunu kabul etmiştir. Aydınlanmacı bir milliyetçilik ve Fransız Devrimi'nin idealleri kabul edilmiştir.

Türklük tanımı ile ilgili bir tartışma da 1928 yılında Türk Ocağı Kurultay'ında yaşanmıştı. 1912 yılında hazırlanan Ocak tüzüğünde; "Her Türk'ün Ocağa üye olabileceği" ifade edilmişti.<sup>42</sup> Fakat burada Türk'ün nasıl tarif edileceğine ilişkin bir tanımlama yapılmamıştı. 1928'de ise 7. madde ile Ocağa üye olacak kimselerin Türklüğünün nasıl tanımlanacağı tartışılmıştır. Türk'ün etnik olarak mı, yoksa kültürel olarak mı tanımlanacağı belirlenmiştir. Kabul edilen tüzük maddesine göre; "Neslen Türk olan veya hars dolayısıyla tamamen Türk duygusu ve Türk dileği besleyen ve mazileriyle Türklüğe bağlı olduklarını ispat etmiş bulunan her kadın ve erkek Türk Ocağı'na azâ olabilir." denilmiştir.<sup>43</sup> Bu madde ile etnik bir şart konulmamış, Türklüğe bağlılık yani kültürel anlamda kendini Türk milletin bir parçası kabul etmek yeterli görülmüştür.

Cumhuriyet döneminde milliyetçilikle ilgili bir diğer tartışma da özellikle sınıf ile kimlik kavramları arasında olmuştur. Sovyet Devrimi, önce bir tehlike olarak görülmüş fakat Türk Kurtuluş Savaşı'nda en büyük destek Sovyetler Birliği'nden gelmiştir. Bu konuyu Dış Türkler ve Pantürkizm bölümünde daha ayrıntılı olarak ele alacağız. Sınıf ile kimlik arasındaki gerilim, sınıf bilinci taşımanın milli bilince engel olup olmadığı ile ilgilidir. Bu konuda Ziya Gökalp, Burhan Asaf, Hamdullah Suphi, Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu'nun görüşlerini analiz etmeye çalışacağız.

İlk ele alacağımız kişi Ziya Gökalp olacaktır. Gökalp, Emile Durkheim sosyolojisine dayalı bir toplum ve millet fikri geliştirmeye çalışmıştır.<sup>44</sup> Durkheim'in "toplumsal iş bölümü" temelinde ele aldığı toplum yapısını aynı temeller üzerinde şekillendirmek isteyen Gökalp, "hak yok, vazife var; fert yok, cemiyet var"<sup>45</sup> görüşünü savunmuştur. Bu nedenle Gökalp, sınıfsal bölünme ve ayrışmayı millet inşası için tehlikeli görmüştür. Gökalp, sınıfsal bağlılığın bazen insanları devlete, askere karşı ayaklanmaya teşvik edebileceğini ve düzen bozucu bir yanının olduğunu savunmuş-

<sup>40</sup> Yusuf Akçura, "Asri Türk Devleti ve Münevverlere Düşen Vazife", Türk Yurdu, Cilt XVII, S. 174, Ekim 1925, s. 13-20.

<sup>41</sup> Ferit Celal, "Milliyet Meselesi", Türk Yurdu, Cilt XXII, S. 202, Ağustos 1928, s. 65.

<sup>42</sup> Füsün Üstel, A.g.k., s. 105.

<sup>43</sup> ANONİM, "1928 Kurultayında Kabul Edilen Türk Ocakları Yasası", Türk Yurdu, Cilt XXI, S. 198, Nisan 1928, s. 239.

<sup>44</sup> Yusuf Akçura, "Ziya Gökalp Bey", Türk Yurdu, Cilt XV, S. 165, Aralık 1924, s. 86-88.

<sup>45</sup> Yusuf Akaçura, A.g.m., s. 86-88.



tur. Ona göre sınıfların ve Ocakların kendilerini devlete feda etmeleri gerekir. Asıl belirleyici olan devlete ve millete olan bağlılıktır. Sınıf bağlılığı ancak buna zarar vermediği sürece kabul edilebilir.<sup>46</sup>

Burhan Asaf ise, sınıf çatışmalarının toplumsal düzeni bozduğunu iddia etmiş, dış politika da yaşanan gelişmelerden örnekler vermiştir. Sınıf çatışmalarının ülkede fabrikaları, iş yerlerini çalışmaz hale getirdiğini, ülkede kaos ve anarşi doğurduğunu söylemiştir. Avrupa'da sınıf çatışmalarının Faşist düşünceleri iktidar yaptığını ve böylece çalışmayan fabrikaların çalışmaya, tramvayların işlemeye başladığını savunmuştur.<sup>47</sup>

Hamdullah Suphi de benzer biçimde milli birliği bozacak, kamplaşma ve bölünmelere neden olacak bir sınıf mücadelesine taraftar olmadığını söylemiştir. "Türkiye'de sınıf mücadeleleri için bir yer yoktur. Senden yağma edileni sen yağma et emri burada tatbik edilemez. Çünkü asırlardır bedbaht muharebeler, birbirini takip eden muhaceretler, bakımsızlık ve sefalet bu memleketi baştanbaşa yeniden soyulmayacak kadar fakir ve viran bir hale getirmiştir."<sup>48</sup>

Her üç yazarda sınıf çatışmasını tehlikeli bulmuştur. Yaptıkları yorumlarda ortak olan taraf, Türkiye'nin henüz milli bütünlüğünü sağlamadığı, kültürel anlamda homojenleşmemiş, bakımsız, yoksul bir ülkede sınıf çatışmalarının yeni kamplaşmalar ve yeni bölünmelere neden olacağı endişesi yer almıştır. Ayrıca henüz Türkiye'nin sanayileşmenin başında bulunması ve bilinçli bir işçi sınıfının olmayışı sosyalizmin dayanacağı sağlam bir temelin olmadığını da göstermiştir.<sup>49</sup> Nitekim Mustafa Kemal yaptığı bir konuşmada bunu dile getirmiştir:

"(...) Memalikisairde [diğer ülkelerde] fırkalar behemehâl iktisadi maksatlar üzerine teessüs etmiş ve etmektedir. Çünkü bu memleketlerde muhtelif sınıflar vardır. Bir sınıfın menfaatini muhafaza maksadıyla bir fırka teşkil eder. Bu pek tabiidir. Güya bizim memleketimizde de ayrı ayrı sunuf [sınıflar] varmış gibi teessüs eden siyasi fırkalar yüzünden şahit olduğumuz neticeler malumdur. Hâlbuki Halk Fırkası dediğimiz zaman bunun içinde bir kısım değil, bütün millet dâhildir."<sup>50</sup>

Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu ise liberal görüşleri savunmuşlardır. Akçura, bireysel girişimi desteklemiş, milli bir burjuvazi yaratmanın önemini vurgulamıştır.<sup>51</sup> Tatar burjuvazisinin olumlu deneyimlerini bilen Akçura, Cumhuriyetin de böyle bir girişimci sınıfa dayanması gerektiğini savunmuştur. Milli iktisat bölümünde tartışacağımız gibi Türkiye Cumhuriyeti 1927'ye kadar liberal bir iktisat politikası takip etmiştir. Ağaoğlu de bizde bireyin girişimci ruhunun bastırıldığından söz etmiş, bunun yerine itaatkâr, köle ve ezberci bireylerin yetiştirildiğini söylemiştir.<sup>52</sup> Ağaoğlu'na göre cesaret ve bireysel girişim daima ezilmiş ve tehlikeli görülmüştür. Böyle olunca da toplumda gelişen ahlak anlayışı, ferdin kendini kurtarması biçiminde olmuştur. Nitekim bu ahlak anlayışı, Anadolu vatanın kurtarılması için mücadele ederken İstanbul'daki bazı çevrelerin kendi menfaatlerinin peşinde koşarak bu mücadeleyi boğmaya çalışmalarına neden olmuştur.

Akçura ve Ağaoğlu'nun öne çıkardığı konunun liberal bir iktisat ve liberal bir birey kavramı olduğu görülmektedir. Liberal ve girişimci bir Türk orta sınıfı Batı'da olduğu gibi devrimlerin taşıyıcısı olacaktır. Böyle bir düşünce doğal olarak liberal bir ekonomi talep etmiştir. Türkiye'de dış sermaye desteğine dayalı, girişimci bir Türk burjuvazisini destekleme çabaları 1920'lerin sonuna kadar takip edilmiş, iktisat bölümünde ele alacağımız gibi 1929 iktisadi buhranı bu girişimleri akamete uğratmıştır. Devletçi bir iktisat politikasına geçmek zorunda kalmıştır.

<sup>46</sup> Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak VI", Türk Yurdu, Cilt IV, S. 47, 1913, s. 423.

<sup>47</sup> Burhan Asaf, "İnkılâbımız ve Gençlik", Türk Yurdu, Cilt XXVI, S. 233, Mart 1931, s. 46-60.

<sup>48</sup> Hamdullah Suphi, "Türk Ocağının Tarihçesi ve İftiralar Karşı Cevaplarımız", Türk Yurdu, Cilt XXV, S. 230, Kânunuevvel 1930, s. 1-23.

<sup>49</sup> Mete Tunçay, Türkiye'de Sol Akımlar (1908-1925), Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1978, s. 195.

<sup>50</sup> Mustafa Kemal Atatürk, Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I, II, III, Atatürk Araştırmaları Merkezi, Ankara 1997, s. 101.

<sup>51</sup> Yusuf Akçura, A.g.m. s. 86-88.

<sup>52</sup> Ahmet Ağaoğlu, "Üç Medeniyet VII", Türk Yurdu, Cilt XVII, S. 178, Mart 1926, s. 219-224.



## Sonuç

Türk Yurdu dergisinde ilk dönemde milliyet düşüncesinin dağınmık bir kütle olan halkı ortak bir ideal etrafında birleştireceği savunulmuştur. Millet tanımında ise aydınlanmacı bir görüş takip edilmiş, milletin sosyolojik bütünleşmesini dil ve kültür birliğinin sağlayacağı düşünülmüştür. Bu dönemde ağırlıklı tema Türklüğe itibar kazandırmak, Türklere Türklüklerini hatırlatmak ve Türklüğü birleştirici ve bütünleştirici politikaların merkezine taşımak olmuştur.

1923 yılında Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurulması, Türk milliyetçiliğinin kuvveden fiile geçmesini sağlamıştır. Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti millet tanımını oldukça kuşatıcı tutmaya çalışmıştır. Fransız yurttaşlık tanımı temel alınmış, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının etnik kökenine bakılmaksızın Türk oldukları kabul edilmiştir. Anayasal yurttaşlık, hak ve ödevler, dil ve kültür temel belirleyiciler olmuştur.

1924 sonrası derginin yeni yayın hayatında millet tanımında, Türkiye Cumhuriyeti Anayasasındaki (1924) tanıma uygun bir tanım benimsenmiştir. Irka dayalı yaklaşımlar reddedilmiş, devlete bağlılık, ortak tarih, duygu ve ideal birliği, kültürel birlik öne çıkmıştır. Bu dönemde dergide bir diğer tartışmada, sınıf bağlılığının millet bağlılığına engel olup olmadığıdır. Ziya Gökalp, Burhan Asaf ve Hamdullah Suphi konuyla ilgili endişelerinden söz etmişler, sosyalizmin bazı Avrupa ülkelerinde bölünmelere, kamplaşmalara neden olduğunu ve millet bağlılığı önünde engel olarak gördüklerini söylemişlerdir. Ağaoğlu ve Akçura ise liberal bir görüş ortaya koymuş, yegâne çözümün bir Türk girişimci orta sınıfı yaratmak olduğunu belirtmişlerdir.

## Kaynakça

- AĞAOĞLU, A. (1912, 25 Ocak) "Türk Âlemi IV", Türk Yurdu, I, 5, 136.
- AĞAOĞLU, A. (1915, 1 Nisan) "Milli Cereyan", Türk Yurdu, 80, 92, Türk Yurdu IV, Murat Şefkatli (Ed.), Tutibay Yayınları, Ankara, 2000.
- AĞAOĞLU, A. (1926) "Üç Medeniyet VII", Türk Yurdu, XVII, 178, Mart: 219-224, Türk Yurdu X, Murat Şefkatli (Ed.), Tutibay Yayınları, Ankara, 2000.
- AKÇURA, Y. (1913, 20 Kasım) "Halka 5", Halka Doğru, 31, 237- 238.
- AKÇURA, Y. (1914, 11 Haziran) "Avrupa'da Milliyet Fikrine ve Milliyet Cereyanlarına Dair", Türk Yurdu, VI, 67, 321-325, Türk Yurdu III, Murat Şefkatli (Ed.), Tutibay Yayınları, Ankara, 2000.
- AKÇURA, Y. (1924) "Ziya Gökalp Bey", Türk Yurdu, XV, 165, Aralık: 87, Türk Yurdu VIII, Ed. Murat Şefkatli, Tutibay Yayınları, Ankara, 2000.
- AKÇURA, Y. (1925) "Asri Türk Devleti ve Münevverlere Düşen Vazife", Türk Yurdu, XVII, 174, Ekim: 15, Türk Yurdu X, Murat Şefkatli (Ed.), Tutibay Yayınları, Ankara, 2000.
- AKÇURA, Yusuf (2008) Türkçülüğün Tarihi, 3. Baskı, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- ANONİM, (1911) "İfade-i Mahsusa" Türk Derneği Dergisi, 1, 1.
- ANONİM, (1911, 30 Kasım) "Türk Derneği Tasdik Edildi", Türk Derneği, 5, 165.
- ANONİM, (1911, 30 Kasım) "Maksat ve Meslek", Türk Yurdu, I, 1, 17 Teşrinisani 1327, (30 Kasım 1911): 1.
- ANONİM, (1913, 24 Nisan) "Halka Doğru", Halka Doğru, 1, 1.
- ANONİM, (1913, 24 Nisan) "Halkın Dedikleri", Halka Doğru, 1, 1.
- ANONİM, (1913, 26 Aralık 1913) "Acı Bir Hakikat", Türk Yurdu, III, 29, 92, Türk Yurdu II, Murat Şefkatli (Ed.), Tutibay Yayınları, Ankara, 2000.
- ANONİM, (1915, 25 Mayıs) "Muhterem Karilerimize", Türk Yurdu, VII, 84, 121, Türk Yurdu IV, Murat Şefkatli (Ed.), Tutibay Yayınları, Ankara, 2000.
- ANONİM, (1915, 29 Temmuz) "Türk Yurdu'nun Gazilerimize Küçük Bir Hediyesi", Türk Yurdu, VIII, 88, 187, Türk Yurdu IV, Murat Şefkatli (Ed.), Tutibay Yayınları, Ankara, 2000.
- ANONİM, (1915, 9 Eylül) "Türk Ocağı'nda Tevfik Fikret", Türk Yurdu, VIII, 91, 217, Türk Yurdu IV, Murat Şefkatli (Ed.), Tutibay Yayınları, Ankara, 2000.

ANONİM, (1915, 16 Aralık) “Türk Ocağının Dersleri”, Türk Yurdu, IX, 98, 292, Türk Yurdu IV, Murat Şefkatli (Ed.), Tutibay Yayınları, Ankara, 2000.

ANONİM, (1928) “1928 Kurultayında Kabul Edilen Türk Ocakları Yasası”, Türk Yurdu, XXI, 198, Nisan: 239, Türk Yurdu XIII, Ed. Murat Şefkatli, Tutibay Yayınları, Ankara, 2000.

ASAF, B. (1931) “İnkılâbımız ve Gençlik”, *Türk Yurdu*, XXVI, 233, Mart: 46-60.

ATATÜRK, M. K. (1997) Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I, II, III, Atatürk Araştırmaları Merkezi, Ankara.

CAN, (1911) “Büyük Milli Emeller I”, Türk Yurdu, I, 1, 17 Teşrinisani 1327, (30 Kasım 1911): 8-11.

CELAL, F. (1928) “Milliyet Meselesi”, Türk Yurdu, XXII, 202, Ağustos: 65.

ÇAKIR, S. (2011) Osmanlı Kadın Hareketi, 3. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul

DEVLET, N. (2011) İsmail Gaspirahı, Başlık Yayın Grubu, İstanbul.

GEORGEON, F. (1986) Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935), Alev Er (Çev.), İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

GÖKALP, Z. (1913) “Halk Medeniyeti”, Halka Doğru, 1, 11 Nisan 1329 (24 Nisan 1913): 107.

GÖKALP, Z. (1913) “Ayşe'nin Düşü”, Halka Doğru, 3, 25 Nisan 1329 (8 Mayıs 1913): 22-23.

GÖKALP, Z. (1913) “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak I”, Türk Yurdu, III, 35, 184, Türk Yurdu II, Murat Şefkatli (Ed.), Tutibay Yayınları, Ankara, 2000.

GÖKALP, Z. (1913) “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak VI”, Türk Yurdu, IV, 47, 423, Türk Yurdu II, Murat Şefkatli (Ed.), Tutibay Yayınları, Ankara, 2000.

GÖKALP, Z. (2009) Türkçülüğün Esasları, 2. Baskı, Elips Kitap, Ankara.

İNAN, A. (1930) Vatandaş İçin Medeni Bilgiler, Milliyet Matbaası, İstanbul

KARPAT, K. H. (2012), Kısa Türkiye Tarihi, (1800-2012), Güneş Ayas (Haz.), Timaş Yayınları, İstanbul.

KİLİ, S. .GÖZÜBÜYÜK A. Ş. (2006) Senedi İttifaktan Günümüze Türk Anayasa Metinleri, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

LANDAU, J. M. (1981) Pan Turkism in Turkey, A Study in Irredentism, London:C. Hurst&Company.

NEJAT, E. (1913) “Hayat Emareleri”, Türk Yurdu, V, 53, 90, Türk Yurdu III, Murat Şefkatli (Ed.), Tutibay Yayınları, Ankara, 2000.

RİFAT, S. (1928) “Türk Ocaklarının Oranı”, Türk Yurdu, XXI, 195, Kânunusani: 30-31, Türk Yurdu XIII, Murat Şefkatli (Ed.), Tutibay Yayınları, Ankara, 2000.

SUPHİ, Hamdullah (1913, 30 Aralık) “Türk Ocağı İdare Reisinin Nutku”, Türk Yurdu, V, 58, 9,10, Türk Yurdu III, Murat Şefkatli (Ed.), Ankara:Tutibay Yayınları.

SUPHİ, H. (1918, 30 Haziran) “Türk Ocağı İdare Raporu”, Türk Yurdu, XIV, 159, 215-216, Türk Yurdu VII, Murat Şefkatli (Ed.), Tutibay Yayınları, Ankara, 2000.

SUPHİ, H. (1930) “Türk Ocağının Tarihçesi ve İftiralara Karşı Cevaplarımız”, Türk Yurdu, XXV, 230, Kânunuevvel: 1-23.

SARINAY, Y. (1994) Türk Milliyetçiliğinin Gelişimi ve Türk Ocakları, Ötüken Yayınları, İstanbul.

TEVFİK, M. A. (1912, 31 Ekim) “Yine Manevi Yurt”, Türk Yurdu, II, 21, 19-20, Türk Yurdu II, Murat Şefkatli (Ed.), Tutibay Yayınları, Ankara, 2000.

TOGAY, M. F. (1944) Yusuf Akçura, Hayatı ve Eserleri, Hüsnütabiat Basımevi, İstanbul.

TUNÇAY, M. (1978) Türkiye’de Sol Akımlar (1908-1925), Bilgi Yayınevi, İstanbul.

TUNCER, H. (2002) Doksanıncı Yılında Türk Yurdu Bibliyografyası (1911-2001), Türk Yurdu Yayınları, Ankara.

TUNAYA, T. Z. (1998) Türkiye’de Siyasal Partiler I, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.

ÜSTEL, F. (1997), İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931), İletişim Yayınları, İstanbul

YILMAZ, F. (2007) Türk Anayasa Tarihi, Berikan Yayınları, Ankara.

