

folklor/edebiyat

halkbilim • iletişim • antropoloji • sosyoloji • müzikoloji • eğitim • tarih • dil • edebiyat

2012/3

71

Karşılaştırmalı Deli Dumrul Destanı Çözümlemesi

Fuat Köprülü'nün Milliyetçilik Anlayışı ve Onun Türkçülük'e İlişkin Yaklaşımı

Muğla'daki Kahve Falına Bakma Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme

Anadolu Halk Ebeliği

Osmanlı Deniz Ticaretinde Hukuki Bir Sorun: Kaza Yapan Geminin Malları

Selim İleri'nin Romancılığı ve Türk Romancılığındaki Yeri

Vahdet-i Mevcut'tan Vahdet-i Vücut'a:

Anadolu'da İslam Dönemi Sonrasındaki Tanrı Algısının
Semah ve Sema Kavramları Aracılığıyla İncelenmesi

17.Yüzyıl Halk Şairi Karacaoğlan'ın Bir Şiiri ile 18.Yüzyıl Divan Şairi Nedim'in Bir Gazeline
Gösterebilimsel Açından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım

Popüler Roman ve Melodram Kavramları Çerçevesinde
Muazzez Tahsin Berkand ve Sarmaşık Gülleri

Globalisierungstendenzen in Der Neueren Gegenwartsliteratur
Und Feridun Zaimoğlu's Roman "Hinterland"(2009)

İstanbul'da Hidrellez Geleneğinin Geçmişi, Bugünü ve Yarını: Ahırkapı Örneği

folklor/edebiyat

folklore/literature

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, üç aylık
halkbilim • antropoloji • arkeoloji • sosyoloji • eğitim • tarih • dil • edebiyat dergisi

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ YILDA DÖRT SAYI ÇIKAR
A Peer Reviewed Quarterly International Journal

ISSN 1300-7491

CİLT: 18

SAYI: 71

2012/3



Sahibi

ULUSLARARASI KIBRIS ÜNİVERSİTESİ Adına
Mete Boyacı

Genel Yayın Yönetmeni
Prof. Dr. Mehmet Ali Yükselen

Yayın Yönetmenleri
Prof. Dr. Metin Karadağ (mkaradag@ciu.edu.tr)
Prof. Dr. Ahmet Pehlivan (ahmetp@ciu.edu.tr)

Sorumlu Yayın Yönetmeni
Metin Turan (mturan@ciu.edu.tr)

İngilizce Editör :*Yrd. Doç. Dr. Ersin Teres*

Düzeltili : *Dr. Kafiye Yinanç*

Yönetim Yeri ve Yazışma Adresi
Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Haspolat Kampüsü, Lefkoşa KKTC
Tel: 392. 671 11 11/ 2601
www.folkloredebiyat.org folkloredebiyat@ciu.edu.tr

Abone Koşulları

Yurtiçi Yıllık (Postalama ücreti dahil): 100 TL
Eski Aboneler ve Öğrencilere Sayısı: 15 TL • Yıllık (Postalama ücreti dahil) : 60 TL
Avrupa için Sayısı: 15 EURO • Yıllık Abone Bedeli(Postalama ücreti dahil): 60 EURO
Amerika için Sayısı: 20 \$ • Yıllık Abone Bedeli (Postalama ücreti dahil): 80 \$
Abone bedelinin folklor/edebiyat adına Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi'nin Türkiye İş Bankası Lefkoşa Şubesi'ndeki TR71 0006 4000 0016 8000 4939 81 no'lu TL hesabına,
TR47 0006 4000 0026 8002 1836 63 no'lu
Euro hesabına veya TR48 0006 4000 0026 8001 8819 75 no'lu Dolar hesabına yatırılarak, dekontun adresimize gönderilmesi gereklidir. (Abonelerimiz yıl içindeki fiyat artışlarından etkilenmezler.)

folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazılar *MLA Folklore Bibliyography*, *ULAKBİM* ve *Türkologischer Anzeiger Viyana* tarafından taranmaktadır.

Hazırlık – Baskı: Uluslararası Eğitim Öğretim Ltd. Şti - Başkent Matbaası,
Bayındır Sokak 30/E Kızılay / Ankara

yerel süreli yayın

ULUSLARARASI KIBRIS ÜNİVERSİTESİ
ÜÇ AYLIK KÜLTÜR DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

Genel Yayın Kuralları:

folklor/edebiyat halkbilim, antropoloji, eğitim, tarih, dil ve edebiyat alanındaki özgün araştırmaları yayınlamak ve bu alanlardaki sorunlara bilimsel ölçütler içerisinde tartışma olanağı sağlamak amacıyla çıkmaktadır. folklor/edebiyat halkbilim, antropoloji, eğitim, tarih, dil ve edebiyat alanındaki özgün araştırma makalelerini, deneme ve derlemeleri yayımlayan hakemli, akademik bir dergidir. Yılda dört kez yayımlanır.

folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazıların, bilim etiği başta olmak üzere, her türlü içeriksel sorumluluğu yazarlarına; telif hakkı ise basılı ve her türlü elektronik ortamda folklor/edebiyat' a aittir. folklor/edebiyat'ta yayımlanan bir yazı, başka bir yerde yayımlanamaz. Daha önce başka bir yerde yayımlanmış yazılar folklor/edebiyat'a gönderilemez. Yayımlanan yazıların sahiplerine ve bu yazıları değerlendiren hakemlere herhangi bir ücret ödenmez.

Hakem Değerlendirmesi:

folklor/edebiyat'a gönderilen yazılar, önce Yayım Kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kaliteye dikkat edilir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar iki yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve yayın kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.

Yazım Dili

folklor/edebiyat dergisinin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde başka dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

Yazım ve Basım Koşulları:

Yazılar windows (Microsoft Word) uyumlu sözcük işlemci programıyla yazılmalı, e posta yoluyla gönderilmiş olsa da A4 boyutundaki kağıda 3 kopya çıktısı alınarak Word uyumlu CD ile birlikte yazışma adresine gönderilmelidir.

Yazıların uzunluğu konusunda sınırlama olmasa da tek bir sayıda yayımlanabilmesi göz önüne alınarak 20 sayfayı aşmamalıdır.

İlk sayfa yazım sırası:

- 1)Yazar adı (sol üst köşe, sola dayalı)
- 2) Makale başlığı (sola dayalı)
- 3) Çeviri makaleler için çevirmen adı (sağa dayalı)
- 4)Türkçe özgün makaleler için ABSTRACT, RESUME, ZUSAMMENFASSUNG başlıkları altında, 200 sözcükten az olmamak üzere İngilizce, Fransızca ya da Almanca özet. Makale başlığının özet dilinde çevirisi özet başlığının altında verilmeli daha sonra özet metin yer almalıdır. Türkçe dışındaki makaleler için ÖZET başlığı altında genişçe bir Türkçe özet verilmeli ve aynı kurallara uyulmalıdır. Çeviri ve kitap tanıtım, değerlendirme yazıları hariç, özet bölümü olmayan yazılar, yayımlanmaz.
- 5) Önce makale dilinde, ardından özet dilinde anahtar sözcükler. (3-5 sözcük)
- 6) Yazarla ilgili açıklama (sayfa altına) (*) işareti ile
- 7) Varsa, makale ile ilgili açıklama (sayfa altına); çeviri metinlerde kaynak metin ile ilgili açıklama (**) işareti ile
- 8) Varsa, çevirimenle ilgili açıklama (sayfa altına) (***) işareti ile gösterilmelidir.

Dipnotlar ve Kaynakça

Dipnot ve kaynaklar APA 5 (American Psychological Association) standartlarına uygun olarak verilmeli, ikinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir.

INTERNATIONAL CYPRUS UNIVERSITY
QUARTERLY CULTURAL JOURNAL

Editorial Principals

Folklor/Literature is published quarterly. Winter/January, Spring/April, Summer/July and Autumn/October. The main goal is to publish original researches on folklore, anthropology, education, history, language and literature and create a discussion platform on these subjects. Folklor/Literature is an academical journal which publishes original articles on folklore, anthropology, education, history, language and literature.

The overall responsibility and writing preferences for the published articles belong to the author of the article. The royalty rights of the accepted articles are considered transferred to Folklor/Literature. In order for any article to be published in Folklor/Literature, it should not have been previously published or accepted to be published elsewhere.

Referees' Evaluation of Papers

Articles forwarded to Folklor/Literature are first reviewed by the Editorial Board in terms of journal's publishing principles. Those which are found unsuitable are returned to their authors to be corrected. Academic objectivity and scientific quality are considered of paramount importance. Those considered acceptable are initially referred to two referees who are well-known for their works in relevant fields. Names of the referees are kept confidential and referee reports are safe-kept for two years. For publication of articles, two positive reports are required. In case one referee report is negative while the other is favorable, the article may be forwarded to a third referee for further evaluation or alternatively the board, based on the contents of the reports may feel confident to make a final decision. The authors are to consider the criticism, suggestions and corrections offered by the referees and by the editorial board. If they disagree, they are entitled to counter present their views and justifications. Final decision rests with the editorial board. Articles which are not accepted for publication are not returned to their authors.

The Language

The language of the journal is Turkish. Articles in other languages may be published, not to exceed one third of an issue.

Writing and Edition Rules

1. Papers should be typed in MS Word program.
2. Papers should be prepared in accordance with the principles set forth and are to be sent in three copies and one CD to Folklore/Literature at the correspondence address.
3. The maximum length for the papers is 20 pages.

The first page should be written as follows:

1. Names and surnames are written in upper left hand corner (left aligned)
2. The Title (left aligned)
3. Translator name for translated papers (right aligned)
4. For original papers in Turkish, the paper should include an abstract in English, French or Germany, briefly and laconically expressing the subject in minimum 200 words. The translation of paper's title should be given under the title of abstract. After that, the abstract should be taken place. A detailed Turkish abstract should be given for the papers in the other languages. The papers which do not have an abstract will not be published.
5. Leaving one line empty after the body of abstract, there should be key words, minimum 3 and maximum 5 words.
6. Explanation about the author (with *)
7. If there is, explanation about the paper (with **), for translation explanation about the source text (with **)
8. If there is, explanation about the translator (with ***)

Footnotes and Bibliography

The footnotes and bibliography should be given according to APA 5 (American Psychological Association) standards. The original source should be indicated in the secondary quotations.

Yayın Kurulu / Editorial Boards

- Prof. Dr. N. Serpil Altuntek (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Erman Artun (Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. Suavi Aydın (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Namık Açıkgöz (Muğla Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Başgöz (QDTU)
Prof. Dr. Oktay Belli (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Hande Birkalan (Yeditepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Mutlu Binark (Başkent Üniversitesi)
Prof. Dr. Fuat Bozkurt (Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Bernt Brendemon (Finlandiya)
Prof. Dr. Muharrem Caferli (Nahcivan Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. Erdal Cengiz (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Nuran Elmacı (Dicle Üniversitesi)
Prof. Dr. Ayten Er (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Tülay Er (Başkent Üniversitesi)
Prof. Dr. Yıldırım Erdener (ABD)
Prof. Dr. Cengiz Ertem (Ufuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Tuna Ertem (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celil Gariboğlu Nagiyev (Bakü Aşya Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Gökbel (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Nevzat Gözaydın (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bahadır Gülmez (Anadolu Üniversitesi)
Prof. Dr. V. Doğan Günay (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Umay Günay (YÖDAK-KKTC)
Prof. Dr. Abdulkadir Güner (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İsa Habıbbeyli (Nahcivan Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. Maria Ivanics (Macaristan)
Prof. Dr. Eva Csato Johanson (İsveç)
Prof. Dr. Birsen Karaca (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Metin Karadağ (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Suat Karantay (Boğaziçi Üniversitesi)
Prof. Dr. Şahin Karasar (Maltepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Haşim Karpuz (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Asker Kartarı (Kadir Has Üniversitesi)
Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Aynur Koçak (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Jaklin Kornfilt (ABD)
Prof. Dr. Muhtar Kutlu (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Fırat Kutluk (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. F. Belkıs Kümbetoğlu (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Oğuz Makal (Beykent Üniversitesi)
Prof. Dr. Özkan Manav (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Prof. Dr. Eunkyung Oh (Güney Kore)
Prof. Dr. Bekir Onur (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Ölmez (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Zühal Ölmez (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Zafer Önler (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Özdemir (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail Öztürk (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman Öztürk (Konya Üniversitesi)
Prof. Dr. Gülsün Parlar (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Pehlivan (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Hayrettin Rayman (Bozok Üniversitesi)
Prof. Dr. Musa Yaşar Sağlam (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Nevzat Yusuf Sarıgöl (Bükreş Üniversitesi, Romanya)
Prof. Dr. Veynel Sönmez (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Esmâ Şimşek (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Taner Timur (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Tomanbay (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz Tosun (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Necmi Yaşar (Çukurova Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER

<i>folklor/edebiyat'tan /</i> Metin Turan	7-8
Karşılaştırmalı Deli Dumrul Destanı Çözümlemesi <i>Comparative Analysis of Deli Dumrul Epic /</i> Çiğdem Kara	9-46
Fuat Köprülü'nün Milliyetçilik Anlayışı ve Onun Türkçülük'e İlişkin Yaklaşımı <i>Fuat Köprülü's Understanding on Nationalism and His Approach on Turkism /</i> Ernur Genç	47 - 82
Anadolu Halk Ebeliği <i>Anatolian Folk Midwifery /</i> Mehmet Karayaman - Eren Akçiçek .	83-95
Muğla'daki Kahve Falına Bakma Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme <i>An Evaluation on the Tradition of Fortune - Telling of Turkish Coffee in Mugla /</i> Aslı Büyükokutan	97-112
Osmanlı Deniz Ticaretinde Hukuki Bir Sorun: Kaza Yapan Geminin Malları <i>A Legal Question in the Ottoman Maritime Trade: The Goods of the Accidental Ship /</i> Şenay Özdemir Gümüş	113-126
Selim İleri'nin Romancılığı ve Türk Romancılığındaki Yeri <i>Selim İleri's Novel Writing and Position of Selim İleri in Turkish Novel /</i> Nesrin Mengi	1 27-141
Globalisierungstendenzen in der neueren Gegenwartsliteratur und Feridun Zaimoğlu's Roman "Hinterland" (2009) <i>Globalization Trends in Contemporary Literature and Feridun Zaimoğlu's Novel "Hinterland" /</i> Dilek Turan Yılmaz	145-163

17. Yüzyıl Halk Şairi Karacağlan'ın Bir Şiiri İle 18.Yüzyıl Divan Şairi Nedim'in Bir Gazeline Göstergebilimsel Açıdan Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım

A Comparative Approach to a Poem of 17th Century Folk Poet Karacağlan and a Gazel of 18th Century Divan Poet Nedim in Terms of Semiotics

/ **Medine Sivri - Berkant Örkün** 165-183

Vahdet-i Mevcut'tan Vahdet-i Vücut'a: Anadolu'da İslam Dönemi Sonrasındaki Tanrı Algısının Semah ve Sema Kavramları Aracılığıyla İncelenmesi

From Vahdet-i Mevcut to Vahdet-i Vücut: The discussion of the perception of God in Anatolia during the Islamic Period Based on the Concepts of Semah and Sema/ **Cenk Güray** 185-200

İstanbul'da Hıdırellez Geleneğinin Geçmişi, Bugünü ve Yarını: Ahırkapı Örneği

The Tradation of Hıdırellez in Istanbul, Past, Today and Tomorrow:

The Ahırkapı Model / **Ferhat Arslan** 201-235

folklor/edebiyat'tan

Sürelî yayınların, özellikle de akademik nitelikli dergilerin, yayıncılık dünyası içerisinde özel bir konumları vardır. Sektörel dergicilikte, yayıncının türlü kaygıları arasında özellikle sektöre egemen olmak ve popülerliği sağlamak gibi öncelikleri varken, akademik dergilerde, bunun aksine nitelikli ürünlere yer verebilmek, yayını alanın ilgililerine ulaştırabilmek çabası öncelik kazanmaktadır.

Türkçe akademik dergiler içerisinde, sürekliliği ve elbette niteliği bakımından *folklor/edebiyat'*ın ulaştığı olduğu düzey, küçümsenmeyecek bir yerdir. Bu başarıyı var eden, tartışmasız, makaleleri, hakemlikleri ile bu derginin içeriğini zenginleştiren akademisyenlerimizdir.

70 sayıyı geride bıraktığımız bu elinizdeki sayımızda da her biri ele aldığı konu açısından ufukumuzu genişleten, yaklaşım ve yöntemleriyle bilim dünyamıza zenginlikler getiren ürünlerle başbaşayız.

Dr. Çiğdem Kara, çağdaş edebiyatın önemli ustalarından Murathan Mungan'ın '*Dumrul ile Azrail*' hikayesi ile sözlü edebiyatımızın başyapıtlarından Dede Korkut destanlarından '*Deli Dumru*' anlatısını karşılaştırmalı irdelleyip, çözümlüyor. Tip, motif, tema gibi genel nitelikleri açısından ve metinlerin yapısını farklı kuramların yol göstericiliğine başvurarak ele alan Dr. Kara, nihayetinde karakterler merkezde tutularak her metni yeni bir okumaya tabi tutarak, destanın konusu, karşıtlıkları ve temasını yeniden tartışarak, klasikleşen öğelerin keşfedilmesini sağlıyor. Böylelikle Kara, geleneksel metnin yeni bir okuma yöntemiyle ele alınmasını sağlamakta ama aynı zamanda da çağdaş bir metinle karşılaştırarak her iki metnin derinlemesine kavranmasına katkıda bulunmaktadır.

Fuat Köprülü, Türkiye'de tarih ve edebiyat biliminin olduğu kadar, sosyal bilimlerde hemen birçok kimsenin bir biçimde, bugün de, referans kabul ettiği önemli adlardan biridir. **Dr. Ernur Genç**, bu sayımızda yer alan makalesinde, 'ırkçı ve etnik temelli olmaktan ziyade, teritoryal ve tarihsel olanı temel alan bir yaklaşımın sahibi' olarak gördüğü Köprülü'yü 'Türkçülük' ve 'Türk Milliyetçiliği' ekseninde tartışıyor.

Anadolu halk hekimliği uygulamalarında kısmen de olsa bugün de belli bir yerleri olan, yakın tarihe kadar çok geniş etkileri bulunan halk ebeliği ile ilgili olarak **Dr. Mehmet Karayaman** ve **Dr. Eren Akçiçek** birlikte hazırladıkları makalede, hayatın en güzel aşamalarından birine, yani doğuma tanık olan ebeleri, doğum ve doğum sonrası yapılan ritüelleri de ele alarak irdeliyor.

Bugünün modern dünyasında, arkaik kimi ritüellere başvurma eğilimi yadırgatıcı olsa da, hayat bilgisi kıt büyük kalabalığın içindeki yalnız insanın aradığı çarelerden biri de fal olmaktadır. **Dr. Ashı Büyükokutan**, Muğla yöresi uygulamalarından hareketle, kahve falını, yapısal ve işlevsel incelemeye başvurarak; **Dr. Ferhat Aslan** ise uzun bir tarihi dönem içerisinde Anadolu'da olduğu gibi Türk dünyası coğrafyası

olarak adlandırılan ülkelerde de kutlanan hıdırellez bayramını İstanbul merkezli olarak değerlendiriyor.

Dr. Şenay Özdemir Gümüş ise sosyal ve iktisadi tarih açısından farklı bir sorunu, 18. yüzyıla ait örneklerden hareketle Osmanlı sularında kaza yapan gemilerden kurtarılan malların hukuki durumunu ele alıyor.

'Globalleşme', 'melezlik', 'çokdillilik', yakın dönem edebiyat dünyasının sıklıkla gündemine giren kavramlar. **Dr. Dilek Turan Yılmaz**, çağdaş Alman edebiyatında ürünler veren Türk kökenli yazar Feridun Zaimoğlu'nun 'Hinterland' adlı eseri üzerinden globalleşme eğilimlerini tartışıyor.

Edebiyat yapıtları içerisinde 'katmanlı ve derin dilsel örüntülere sahip' türlerden birini şiir oluşturuyor. **Dr. Medine Sivri** ve öğrencilerinden **Berkant Örkün**, 17. yüzyıl halk şairlerinden Karacaoğlan'ın bir şiiri ile 18. yüzyıl divan şairlerinden Nedim'in bir gazelini göstergebilimsel açıdan irdeliyorlar. Bu değerli çalışma hem ele aldığı konu ve uygulanan yöntem bakımından dikkate değer hem de hoca-öğrenci ortak üretiminin de güzel bir örneğini oluşturuyor.

Selim İleri, anı, öykü, roman, inceleme gibi farklı türlerde yapıtlar veren Türk edebiyatının velüt yazarlarından biri. **Dr. Nesrin Mengi**, İleri'nin romancılığımızdaki yerini inceliyor.

Dr. Cenk Güray, İslamiyet sonrası Anadolu kültür ortamında şekillenen Tanrı algısını, bu coğrafya için müzik ve inanç ilişkisini en geniş anlamıyla tanımlayan sema ve semah kavramları aracılığıyla değerlendiriyor.

Daha önceden duyurduğumuz gibi, bir sonraki, yani 72. sayımız *siberkültür* özel sayısı olarak hazırlandı.

Yeni *folklor/edebiyat*'larda buluşmak dileğiyle.

Metin Turan

Yayın Yönetmeni

KARŞILAŞTIRMALI DELİ DUMRUL DESTANI ÇÖZÜMLEMESİ

Comparative Analysis of Deli Dumrul Epic

Çiğdem Kara*

*Gencecikken kaybettiklerime;
Sakine, Ceren ve Çağrı'ya*

GİRİŞ

Bu çalışma, Deli Dumrul destanını tüm katmalarıyla okuma ve çözümleme çabasıdır. Bu konuda yaptığım ilk çalışmayı bir sempozyumda** bildiri olarak sunmuştum. Tam sekiz yıl sonra, iki edebiyat öğretmeni arkadaşımın bu metinden yararlanmak istemesi üzerine tüm malzemeleri yeniden ele aldım. Bu defa çalışmaya farklı boyutlar ve geçen sekiz yılda edindiğim bilgileri de ekleyerek ilkinden daha ayrıntılı bir inceleme yapmaya çalıştım.

Bu çalışmada ana metinler olarak Tezcan ve Boeschoten'in çevirisi (2006: 115-123) (DD-K) ve Murathan Mungan'ın 2000 yılında basılmış eseri (DD-MM) kullanılmıştır. Bunların yanı sıra DD-K'nın göç eden, aktarılan kısımlarını keşfetmede aracılık etmesi için çeşitli sözlü ya da edebi metinlerden de yararlanılmıştır.

* Yrd. Doç. Dr., Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Eskişehir.

** Kara, Çiğdem (2004). "Dede Korkut'un *Deli Dumrul*'u İle Murathan Mungan'ın *Dumrul İle Azrail* Hikâyesinin Karşılaştırılarak Okunması", *IX. KIBATEK Edebiyat Sempozyumu*'nda (26 Nisan - 1 Mayıs 2004, Bükreş/Romanya) sözlü sunulmuş bildiri.

Anlatıcı

Edebi metinler ile sözlü kültüre ait bir metnin karşılaştırılarak okunmasının dayanağı “anlatıcı”da bulunmuştur. İki metnin anlatıcısının ortak yönleri olduğu iddiası, farklı araştırmacıların saptamalarından yararlanılarak şöyle örneklendirilebilir:

İlk dayanak noktası, edebi yazarlar gibi geleneksel anlatıcıların da yaratıcı yönlerinin olmasıdır. Umay Günay (1993: 20), halkbilimi ürünlerinin bazılarının belli kalıplar içinde değişerek zenginleştiğini, âşık edebiyatının da buna benzer bir niteliğe sahip olduğunu söyler. Bu edebiyat türünün temsilcilerinin yaşam hikâyelerinde, sanatlarını ortaya koyuş ve sürdürüşlerinde çeşitli benzerlikler bulunmaktadır. Tek biçimcilik ve türün kendini tekrar etme gibi sorunlar, bu kişilerin bireysel tarz ve yaratıcılık gücü ile önlenmektedir. Bu sayede, âşıklar sadece gelenek taşıyıcısı değil yaratıcısı da olmaktadır.

DD-MM ile DD-K arasında açık bir metinlerarasılık vardır ve okuyucuya bu durum hikâyenin başlığından itibaren bildirilir (Çelik-Öztürk 2004: 5). Hikâye, Azrail’in ölümüne meydan okuyan DD ile karşılaşmak için yeryüzüne inmesiyle başlar ve doğrudan Dede Korkut’un metnine gönderme yaparak iki hikâye bütünleştirilir. Aralarda yapılan göndermelerle, hikâyenin zaman, yaşam biçimi ve alanı açısından bir fark olmadığı gösterilir (s.117-118). Her iki metindeki karakterler de aynıdır. Ama olay, bir karakterin gözünden aktarılmaktadır. Çalışmada, bu açık bağlantılar, Dede Korkut ve Mungan, aynı anlatıcı gelenek çizgisi üzerinde ama yaratıcılıklarıyla farklılaşan ozanlar olduğu, biçiminde yorumlanmıştır.

Bir diğer dayanak noktası, DD-MM’in sonundaki, anlatıcı Azrail’in anlatısını bir başkasına emanet ettiği üzerine sözleridir (s. 139-140). Bu ifadeler şu üç şeyi ima etmektedir: a) Dede Korkut’un takipçisi: Destansı aşkın kahramanı olan ölümlü-Azrail kendi deneyimini aktaran âşıktır. b) Yaratıcı gelenek: Hikâyesinin adını başkalarının koymasını istemesi, aşkının gerçek olduğunu vurgulamak içindir. c) Anlatıcı topluluğun sürekliliği: Dinleyici ya da anlatıcı topluluğun gelecekteki kuşaklarından çıkacak olan âşıklar da bu hikâyeyi anlatacak ve bu defa anlatıya onlar yeni bir ad vereceklerdir.

DD-MM’deki, anlatıcılar arasında kurulan bir zincir, âşıklık geleneğiyle uyumludur. Şiir ve hikâyeyi bazen çaldığı sazın eşliğinde anlatan ama bazen sadece yazan âşıklar, hem kendi hem de başkalarının eserini farklı yer ve zamanlara taşırlar (Boratav 2000a: 83; 2000b:20). Sanatlarının bu yönünü, yetişme süreçlerinde öğrenirler (Kononenko-Moyle 1990: 84-108): Genç âşıklar ilkgençlik ve gençlik dönemlerinde tek başlarına besteler yapabilirler ama kitelerin hayranlıkla dinlemeyi beklediği usta malı eserleri yine bir ustadan öğrenirler. Bu nedenle çırağı oldukları âşıktan, kendisinin ve geçmiş zamanların ustaca sözlerini duyup ezberlerler. Sonra bunları gösterilerinde yeniden besteleyerek dillendirirler.

İki anlatıcı arasında olduğu kabul edilen bir başka bağ da aşktır. Ozanlık geleneğimizde âşıkın, “şairlik gücünü ve yetkisini, düşünde kendisine Pir’in sunduğu ‘aşk bâdesi’ni içmekle ve ‘ideal sevgili’nin hayalini görmekle kazandığına inanılır”. Böylesi âşıklara ‘bâdeli âşık’ ya da ‘hak âşığı’ da denir (Boratav1988: 20-21). Dolayısıyla âşık, hem insan sevgisi hem de ilahi sevgi ile dolu olan kişidir. Yaşam algılayışı, yaşamını sürdürme biçimi hep *sevgisine* göredir. Sevgisi için, sevgiyi anlatmak için yaşarlar. Mungan’ın metninde bir ölümlüye dönüşen

eski Azrail'in böylesi bir anlayış içinde olduğu görülmektedir. Hikâyenin sonunda ölümlü-Azrail, "Azrail'e kadar kavuşamadıklarımla ölüp gidecektim. ... Aşkın bir sonraki kapısında yine beklerim", demektedir.

Boratav (2000a: 90), âşıklığın aynı zamanda "seyyahlık" demek olduğunu ve bu ayrılışın da genellikle bir hikâyeye bağlandığını söyler. Bu açıdan değerlendirildiğinde DD-MM'in ölümlü-Azrail'i de âşık olduktan sonra, âşık olduğu kişi hemen önünde olsa da, artık ondan da aşkınlaşmış olan aşkı için ondan ayrılır. Onu aramak için yollara düşer: "Ben, benim yerime geçen bir başka meleğin beni ölüme taşıyacağı kanatlarını beklerken, Dumrul'u bir kez bile görmeden, ama bu umudu hep saklı tutarak, onu umutsuzca aradığım yollarda yaşlanacak ve günün birinde çekip gidecektim", der.

DD-MM'in âşıklık geleneği ile olan bağlantısını, İlhan Başgöz'ün (1998: 92) âşık ve âşık geleneğindeki aşk konulu hikâyeler arasındaki ilişki üzerine yaptığı şu saptamayla özetlemek mümkündür:

Hikâye yapısı, hikâye bir âşık tarafından anlatıldığı sürece yaşamaktadır. Hikâye ile âşık ilişkisini daha karmaşık yapan bir özellik de hikâye kahramanının da bir âşık olmasıdır. Bu; âşığın anlattığı, yarattığı, aktardığı ve konunun kahramanını kendisi olarak anlattığı anlamına gelmektedir. Neticede âşık, hikâyenin kökeni, gelişimi ve yapısıyla ilgili çalışmada anahtar olmaktadır.

Yani DD'un, Dede Korkut'tan sonra Murathan Mungan tarafından anlatılabilesinin nedeni Mungan'ın da bir âşık olmasıdır. Hikâyenin kahramanı, asıl metinde sadece bir açıdan –insan âşık- âşıktır. Mungan'da ise hem kahraman, hem de hikâyenin anlatıcısı Azrail, her anlamda âşıktır. Bu nedenle onun hikâyenin odağında da aşk bulunmaktadır.

Yukarıda sayılan işte bu gerekçelerle DD'un iki anlatısı, iki farklı çağda yaşamış, iki farklı sosyokültürel yapının üyesi olan ama aynı geleneğin takipçisi âşık / gelenek taşıyıcısı / yaratıcı/yazar tarafından, ait oldukları çağın sosyokültürel yapısının anlatı/yazma geleneğine uygun olarak oluşturulmuş eş değerde metinler olarak kabul edilmektedir.

Amaç

Çalışmayla, DD'u farklı kuşaklardan anlatıcıların birbirini açan, tamamlayan yaratıcı görüş ve dilinden okuyarak, destanın anlamına ulaşılması amaçlanmaktadır. Bunun için, daha önce yapmadığım bir kısmı öncelikle ele aldım; klasik destan metninin farklı kuramların yardımıyla çözümlenmesi. Çözümlemeler sonunda elde edilen veriler, metnin anlamına ulaşmada aracılık edecek elemanlar olarak kullanılmaktadır. Çözümlemeler aracılığıyla parçalanmış destan, iki metin karşılıklı okunarak tekrar birleştirilmektedir. Bu şekilde, temasının işleniş ve derinleştirilişinin belirlenmesi, ayrıca destanın çağdaş yazılı kültürde devam etmesini sağlayan yönlerinin ortaya konması amaçlanmaktadır.

YÖNTEM

Bu çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır: *Genel nitelikler* (karakterler, tema, söz kalıpları ve epitetler, motifler ve anlatı tipi); *metnin yapısı* (art zamanlı ve eşzamanlı okuma, karşıt yansımali yapı, epik kurallar ve diğer anlatım tarzları) ve *metnin yorumlanması*. Üçüncü bölüm, söz konusu iki metnin bir okur olarak kendi estetik alımlama güç ve sınırlılığıyla oluşturulmuştur. Okumalarda, metinlerdeki karakterler merkeze alınmış ve metinlerin konusu her bir karakter özelinde yeniden yazılmıştır. Diğer iki bölüm oluşturulurken önce sözlü - yazılı destan ayrımı ve örtüşmesine değinilmiştir. Bu kısımda netleştirilmiş görüşler temel alınarak da metinler birden fazla kuramın bakış açısıyla çözümlenmiştir.

Sözlü ve Yazılı Destan

Linda Dégh (1989: 49), bir halk anlatısının var olabilmesi için üç ilkesel etkenin temel olduğunu söyler: a) Gelenek ya da geleneğin geçmişteki taşıyıcılarının ortaklaşa katkısı, b) Şu anki hikâye anlatan topluluk ve c) Anlatıcı. Üç ilke, halk anlatılarının birbirini tamamlayan farklı noktalarına dikkat çekmektedir. Buna göre, anlatılar yaşayan, aktarılan, oluşma ve yaşatılma süreçlerinde hem bireysel hem de toplumsal nitelik ve işlevlere sahip ürünlerdir. Bu oluşturucu boyutlar dolayısıyla halkbilimciler açısından destan denince akıllara önce sözlü olanlar gelir:

Gösterimde ortaya çıkan metin, dinleyiciler ve sahnedeki diğer gösteri yardımcılarının işbirliğiyle etkileşim içinde üretilmiş, gösterimcinin kelime, mimik, jest, beden hareketleri, müzik ve ritmik örüntülerinin birleşimidir. Metnin sınırları, yetenek, moral, şarkıcının esinlenmesi kadar, geçerli uygulamacı nedenler olan zaman, uzam, dinleyiciler ve ikincil gösteri gibi, içsel ve dışsal etkenlerle belirlenir.(Honko 1996: 8-9)

Yani destan inceleme, araştırmacı tarafından bu çok aşamalı oluşturucu boyutların bilinmesi, bunların araştırma tasarısına yansıtılması, belirlenen boyutlara uygun gözlem yapılması ve metinleştirme süreçlerinden oluşur.

Dolayısıyla destan metni denirken, şöyle bir süreç sonunda ortaya çıkmış bir metinselleştirme kastedilir (Honko 1996: 3, 4-6):

- Ozanın aklındaki *zihinsel metin*: Güncel bir gösterimdeki metnin üretimi için kabul edilmesi gereken bir ön gerçekliktir. Bir tür ozanın aklındaki anlatı-öncesi ve metne ait çerçevenin-öncesi hazırlık durumudur. 1) Metne ait unsurlar ve 2) yeniden üretimin genel kurallarından oluşur. Bu nedenle hiçbir sözlü destan, belgelenecek ortaya konmuş bir destan kadar “sabit” değildir. Ozanın “aynılık” iddiasına rağmen yapı, içerik ve dilin farklı düzeylerdeki değişkenliği gözlemlenip çözümlenebilir.

- Gösterimin deneyimsel olarak *gözlemlenebilir* olması: Gösterim sırasında destan bes-telemeyi iki etken bilinçli olarak belirler:

- Hikâye hattı: Olaylar dizisi ve epizotlar.

- Gösterim stratejisi: Genel kurallar, gösterimin koşullara bağlı sınırları, bağlama dayalı gereklilikler, anlatıcı ve dinleyicilerin tercihleri, icra edilen edebi türler, gösterim üslubu (solo – oyun ekibi, müzik vb.), gösterim tarzı vb.

• *Yazılmış düzenlemeyi bitirme*, destan metnini kurgulama ve yayınlama: Sözlü metnin değişkenleri, ezberden okuma, dans, gösterimin dramatik boyutları yazılı metnin dışında kalır. Destanı kodlamada, varyantların karşılaştırılmasında ve kurguda kullanılan kural ve ilkeler belirtilmelidir.

Ama dünya kültürlerindeki pek çok destan metni bu kadar ayrıntılı bir süreç sonunda yazıya geçirilmemiştir. Bazı destanlarsa sözlü kültürde artık yaşamadıkları için tekrar yazıya geçirilme şansı da bulunmamaktadır. Sadece yazıyla aktarılan destanlar, artık “sabit” olan metinleri dolayısıyla edebi destanlara daha yakındır.

DD-K metni bu çerçeveden değerlendirilirse şunlar söylenebilir. Dégh’in belirttiği üç oluşturu ilkenin kültürümüzde hâlâ var olduğu kolayca gözlemlenebilir. Ancak anlatıcı ve anlatıcı topluluğun iletişim kanalının yüz yüze üretilmiş sözdense yazıya ya da görsel kanallara dayalı olduğu da fark edilecektir. Özellikle uzun soluklu anlatılarda söz konusu kanalların değişimi daha açık gözlemlenebilmektedir. DD-K, görece kısa bir destan metni olsa da yazı aracılığıyla yaşayan bir metindir. Zamanın, sözlü kültürün destan metni üzerindeki etkisini gözlemek artık mümkün değilse de, Orhan Şaik Gökyay’ın (1997: 1306-1313) kitabında aktardığı örneklerden, yakın bir tarihe kadar sözlü kültürde ama masal türündeki anlatılarda, DD destanının temasının yaşadığı anlaşılmaktadır.

DD-K destanı, sabit metni dolayısıyla yaşayan herhangi bir sözlü kültür ürününün derleme ve kayıt süreci işlemlerinden geçirilemez. Ancak yazıya geçirilmeden önce, bu süreçlerden de etkilenmiş bir metin olduğu için sözlü kültürün anlatım özelliklerini, bir ozanın yaratıcı söz gücünün izlerini taşımaktadır. Bu nedenle birden fazla kuramın yardımıyla, yazılı metnin sözlü boyutları, sözlü kültür tarihine ait katmanları ortaya serilebilir. İşte bu çalışmada hedeflenen şeylerden biri de destanın bu yüzünü ayrıntılı olarak göstermektedir.

Çözümlemede Yararlanılan Kuramlar

Yukarıda sözü edilen amaçları gerçekleştirebilmek için birden fazla halkbilimi yöntemi ve kuramından yararlanılmıştır. Bunlardan ilki sözlü kompozisyon kuramıdır. Kuram aracılığıyla yazılı da olsa metnin kuruluşunun sözlü bestelemeye dayandığı, ozanın ezber ve beste yeteneğini yansıttığı gösterilmektedir. Konunun işlenişinde sözlü kültürün özelliklerinden (Ong 1993) de yararlanılmaktadır.

Çalışmada yararlanılan bir diğer yöntem, psikanalizmdir. Ama bu yöntem aynı zamanda DD-K metnine tarafımdan uygulaması yapılmamış tek yöntemdir. Daha doğru bir ifade ile çalışmanın ilgili kısmında, Bilgin Saydam’ın (1997) çalışmasından yararlanılmaktadır.

Halkbiliminin klasik yöntemi tarihi coğrafi yöneme göre destanın epizotları çıkarılmakta, tipi belirlenmekte, içerdiği motifler ile geleneksel anlatılara özgü anlatım tarzı ve teknikleri saptanmaktadır.

Çalışmada yararlanılan bir diğer kuram yapısalcılıktır. Bu kuramın yönelimi içinde geliştirilmiş modellemeler uygulanarak, anlatının yapısı ve üzerine kurulduğu karşıtlıklar belirlenmektedir.

Çözümlemede öncelik ve tartışmalarda temel alınan veriler DD-K metnine aittir. Diğer metinlere ait değerlendirmeler, “Kıyaslama” alt başlığı altında sunulmaktadır.

GENEL NİTELİKLER

Bu kısımda DD'un destan olarak niteliği, karakterleri, teması gibi konularda genel bilgiler verilecektir.

Destan Olarak DD-K

DD-K'nın destan türü içindeki yerini anlamak için yararlanılacak ilk görüş, John B. Alphonso Karkala'nın (2002: 46-47) destan türleri sınıflamasıdır. Karkala'nın sınıflamasının, destanların yaratılıp yayınladıkları tarihi –sosyal koşullar ile anlatıcı topluluk üzerindeki etkisine göre yapıldığı söylenebilir. Karkala, bu sınıflamanın henüz tamamlanmamış ya da yarım, eksik kalmış destanları da kapsadığını iddia eder:

1) Antik Sümer ya da Sami destanları (geride kalmış tablet ve belgeleri tam deşifre edilememiş, sözlü kültürden yazıyla geçirilmiş destanlar; *Gilgamiş* ve *Enuma Elish* [Babil'in Kuruluş Miti] gibi.)

2) Klasik kahraman destanları (yarı tarihi, atasal kahramanların, insanlarınkinden farklı ama gerçek olarak kabul edilen yaşamlarını konu edinen güçlü edebi metinler; İlyada ve Odessa, *Mahabharata* gibi.)

3) Klasik edebi destanlar (şairler tarafından üretilmiş ama ulusları tarafından kuşaklar boyunca miras olarak bırakılmış şiirler; Virgil'in *Aeneid*'i gibi.)

4) Teutonic (Germenik) kültür altında sözlü olarak aktarılmış, bütüncül düzenlenmiş Ortaçağ destanları (*Nibelung* ya da *Beowulf* gibi. Ancak Hıristiyanlaşma sonrası çevirmenler, yeni kültürel kozmosun etkisiyle, yeni işlevler yüklemişler ve Hıristiyanlık öncesi destanlar da pagan olarak belirlenmiştir. Yeni yaşam tarzı ve inançlarla dönüşen insanlar, destanları metinselleştirmeye de bu kültürlerarası bakış açısını, gelenekler bazen birbiriyle çatışsa da, yerleştirmişlerdir.)

5) Sözlü kökleri olmayan ama halk kahramanları ve halk destanlarının taklidi olarak yazılmış Rönesans ve Rönesans sonrası edebi destanlar (Milton'un *Paradise Lost*)

6) Modern sözlü destanlar (yakın yüzyıllarda teknolojik gelişmeler sayesinde kaydedilip deşifre edilmiş destanlar. Metinselleştirilmeleri ulusal ya da uluslararası kurumların desteğiyle olmuştur. Bu açıdan temsiliyetleri halk ya da şiirler özgünlükleri dolayısıyla değil, teknoloji sayesinde. Kültür aşırı derleme ve kayıt çalışmaları dolayısıyla metinlerin yazı ve harf aktarımı önemli hale gelmektedir. Japon *Ainu*, Tibet Moğollarının *Gesar* gibi.)

Dede Korkut kitabı, miladi dönemde ama İslamiyet öncesinde kurgulanması ve ilahi dinle de yorumlanması gibi farklı tarihsel ve kültürel katmanlara sahip olması nedeniyle, ortaçağ destanları grubundadır. Bu katmanlar biraz daha açıklanıp örneklenebilir:

Eski Anadolu Türkçesinin kullanılması, Moğolca sözcüklerin bulunması ve ateşli silahlara ilişkin bir bilginin yer almaması gibi göstergeler, 1585 (Dresden) ve 1549 (Vatikan) yıllarında yazılmış bu metinlerin, 1300'lü yıllarından önceki tarihlerde oluştuğunu düşündürmektedir (Kaçalın 2006: 7-10). Farklı halkların toprakları içinde (Doğa Anadolu, Gürcistan, Azerbaycan) geçen olayları anlatan metinlerin Harezim'den Anadolu'ya getirilmiş olmaları, burada yeni metinlerin yazılmış olması, metinlerin değişik yer ve zamanda yazıya geçirilip

sonradan birleştirilmesi olasılıklar arasında sayılmaktadır (Tezcan ve Boeschoten 2006: 11-12).

Metinde, İslam'ın ilahı ve onun baş meleklerinden biri yer alsa da, Jean Paul Rox (2001: 84, 85-86) bu metnin "temelde şaman nitelikte" olduğunu ileri sürer. Bu görüşü dolayısıyla DD'un canın yerine can bulunmasını, "onun yerine kurban edilme" olarak niteler. Görüşünü Moğol Hükümdarı Cengiz Han'ın küçük oğlu Tuluy'un ölümü ile destekler: Tuluy, hasta oğlu Ögedey iyileşsin diye, canının feda eder. Roux, bu durumu, şamanist olarak yorumlar; ruhun ve insanın ölümsüzlüğü şamanizmde söz konusudur. Buna bir örnek daha verir; Cengiz Han ölümsüzlüğün ilacını aradığında Taocu bilginin böyle bir şeyin olmadığına onu ikna etmesini ve Cengiz Han'ın da bu kadere boyun eğişini "şaman tedavisine karşı inançsızlığı" olarak yorumlar.

Pertev Naili Boratav da (1991: 102-106), tam da Allah ve Azrail'e odaklanarak, DD-K'in Dede Korkut'taki mitolojik destanlardan biri olduğunu söyler*. Bu destanın, diğer metinler gibi siyasi kavgalar, aşk, toplum içi sorunlar gibi konuyu tartışmadığını belirtir. Ona göre, DD-K'deki Allah ve Azrail'in, Ortodoks bir İslam anlayışına uygun olmadığını belirtir. Ona göre, İslami kaynaklarda can almakla görevli olan ama hakkında ayrıntılı bir bilgi olmayan ölüm meleğinin adı Azrail değil 'Ölüm Meleği'dir. Türk edebiyatında ve halk hikâyelerinde geçen Azrail motifi, hem ölümle ilgili insanlık tarihi boyunca oluşmuş bilgilerden, hem de İsrailiyat'tan oluşur.** DD metnindeki Allah ve Azrail anlayışı bu iki kaynağa dayanmaktadır ama göçebe Türkmen kültürüne göre de biçimlendirilmiştir. Boratav'ın da (1991: 105) belirttiği gibi hikâyede Allah ve Azrail, "haşin, insafsız, tabiat kanunlarına uyacak şekilde düşünülmüş göçebe adaleti"ne uygun olarak şekillendirilip konuşturulmuştur: "Türkmen göçebe ruhu Allah'ın adaletini bile kendi adalet anlayışına göre tadil ediyor".

DD-K'daki Karakterler

Günay'a göre (1998:3), yazın türü olarak Dede Korkut metinleri, "destan geleneğinden hikâye geleneğine geçişin önemli halkasıdır. ... Bu hikâyeler, şekil itibarıyla biyografik halk hikâyeciliği geleneğinin başlangıcı ve bugünkü bilgilerimize göre ilk örneğidir".

Bu bilgiye, Karl Reichl'in (2002: 247, 246, 248-249) şu bakış açısıyla farklı bir boyut kazandırılabilir: Akrabalık ve soy ilişkilerinin önemli olduğu aşiret toplumlarda şecere ve soy ile ilgili bilgiler kültürel mirasın bir parçası olup geleneğin özel koruyucuları olan bahşı/destan söyleyicileri tarafından yaşatılır. Ona göre Merkez Asya'daki Türkler arasında da bu bilgiler ve onları içeren destanlar yaygındır. Bu konudaki metinler arasında, Oğuzname'nin yanı sıra Dede Korkut'un destansı metinlerini de sayar. Reichl, böylesi metinlerin üç işlevi olduğunu da ekler: övücü, tarihi ve ahlaki (ahlaki davranışlar ve toplumsal kurallar) işlevler.

Dede Korkut kitabındaki destanlara bir bütün olarak bakıldığında, bir soy ağacı çıkar-maya uygun bir ilişkiler ağını aktardığı görülür. Soylar aktarılırken, toplumsal rollere de yer

* Boratav (1991: 102-106), diğer mitolojik içerikli destanına Tepegöz olduğunu söyler.

** "Azrail" maddesi için bkz.: İslam Ansiklopedisi C.4-Diyanet Vakfı (1991), s.350-351; İslam Ansiklopedisi C.2-MEB (1997), s.158-159.

verilir. Bu nedenle metinlerin, kurucular ve beyler gibi önemli kişileri övme kadar, ahlaki davranış ile toplumsal kuralları aktarma işlevine de sahip olduğu söylenebilir. Buna göre; baba, oğul, vatandaş, yiğit, bey, eş vb. toplumsal rol ve statüsündeki bir *bireyin içsel ve toplumsal dünyasındaki olgunlaşma süreci* ve kazanımları anlatılır. Anlatımda, topluma ve aileye ilişkin sorumluluklar listesi ve ideal tiplerin nasıl olması gerektiğinin bilgisi de verilmektedir. Metinlerde, *kahraman kadar ikinci bir karakter* de işlenmektedir*. İkinci kahramanlar, ilkinin kazanması gereken, temsil ettiği ya da etmesi beklenen değer ve sorumlulukları, olumlu ya da olumsuz kişilik özellikleri ve eylemleriyle, vurgularlar. Hikâyenin konusuna göre bu karakterler ana kahramanla yer değiştirebilmektedir. Ancak hikâye sonunda genellikle iki kahraman da ortak amaçta buluşurlar. Bu durumu, Dede Korkut hikâyelerinin özünde, *'birlik'*i vurgulaması ile açıklanabilir.

Ancak, Gökyay (2006: 1299), İslam ve Ön Asya edebiyatında benzeri olamayan DD-K ile Kan Turalı metinlerinde Hanlar Hanı Bayındır Han ve Salur Kazan'dan hiç söz edilmediğine dikkat çeker. Bu durum da adı geçen metinlerin sonradan Salur Kazan hikâyelerinin bütününe girmeleri ile açıklar.

Gerçekten de DD-K metnindeki soya ilişkin tek bilgi, DD'nin Duha Koca'nın oğlu olduğudur. Bu yüzden DD-K, soy ilişkilerini koruyan ve vurgulayan diğer metinlerden ayrılır. Ancak, DD-K metni, birlik duygusunu vurgulasa da, diğer metinlerden farklı olarak, bu değer gerçekleşmesini sağlayan diğer kişinin (eşin) bir adı yoktur. Çünkü kurulmak istenilen bilgi ilahidir. Bu açıdan DD-K, diğer Dede Korkut metinlerinden ayrılır, çünkü iki ana karakter ilahi varlıklardır: Allah ve Azrail.

DD-K'nın Teması

Albert Lord'a (1995: 5) göre *tema*, her zaman benzer ama az çok önemli sözel aşamada kullanılmış, değişerek tekrar eden parçalarıdır (paragraflar). Uzun bir tarihsel süreçle belirli bir kültürde geliştirilmiş bu *formulalar* (söz kalıbı) ve söz kalıbı kümeleri, halk ozanının bir temel düşüncüyü, bir dizinin ölçüsüne tam yerleştirmesini olanaklı kılar.

Steven Swann Jones (1990: 38), *temayı* halk masalı için, masalın duygusal ve dramatik çekirdeği olarak tanımlar. Buna göre tema, “dinleyici ile anlatım olay ve imgesi arasındaki, entelektüel ve duygusal bağı temsil ederler”. Halk masallarının dramatik çekirdeğine iki yolla ulaşılır: İlki, varyantların karşılıklı denk gelen bölümlerinin yardımıyla çözümleme ve kataloglamadır. Bu sayede verili bir masalla ilgili farklı temalar dizisinin geniş bir profili oluşturulabilir. İkincisi de simgesel birliktelikleri, farklı varyantlar kullanarak kanıtlanma. Bu sayede, halk masallarının gizli bağlarının net anlamlarına, bizim deneyimsel yorumlarımızın da desteğiyle ulaşılır. DD-K'in temasını belirlemek için Jones'un bu önerilerine uyulmuş ve iki yol izlenmiştir: *Benzer metinler* ve *simgeler*.

1) Benzer metinler ışığında tema: Boratav (1991: 94-95, 102-103), Dede Korkut metinlerinin Oğuzların eski destansı tarihleri ve destan motiflerinin yanı sıra, farklı ulusların anlatı

* Örn. Boğaç Han-Dirsen Han, Salur Kazan-Karacık Çoban, Kazan Bey-Uruz (iki hikâye), Kan Turalı-Selcen Hatun, Basat-Tepegöz, Begil-Emren Yiğit, Egrek-Segrek, Dış Oğuz/İç Oğuz-Beyrek.

geleneğinde de yer alan konu ve motiflerinden yararlanılarak hikâyecinin kendi dil, anlatım özellikleri ile yoğrulmuş ve yerleştirilmiş metinler olduklarını söyler. Sadece bu görüş dolayısıyla DD-K'nın temasını anlamak için kesinlikle başka metinlere bakmak gerekir.

DD-K, oldukça klasikleşmiş iki temaya sahiptir: *Ölümsüzlüğü arama ve canın yerine can bulma*. İlk temanın en etkili örneği, Gılgamış destanıdır (Eski versiyon, MÖ 1750-1600). Gılgamış, dostu Enkidu'nun ölümü ardından, kendisinin de öleceğini fark eder. Ölüm korkusu ile Tufanın kahramanı Utanapiştî'yi bulmak üzere bozkırlarda dolaşır. Amacı tanrılar meclisine katılıp ölümsüzlüğe erişmesinin sırrını çözmek, bu sayede de ölümsüzlüğe erişmektir. Utanapiştî ona uzun ömre kavuşturan, “ölüm korkusunu gideren”, “ihtiyarları gençleştiren” bir bitkiyi tanıtır. Ne yazık ki Gılgamış otu koparsa da bir yılan onu yer. (Bottéro 2005: 160-188, 202, 207-208)

Gılgamış ve DD-K kıyaslandığında bu temanın ki klasik tema bir denecektir (KT1), dört basamaktan oluştuğu görülür:

- Bir yiğidin ölmesi
- Yas
- Ölümsüzlük arayışı
- Buluş ve yitiriş

Diğer tema konusunda en açık benzerlik kocası Admetos'un yerine ölmeyi kabul eden ve hükmedilen günde de ölen Alketis'tir (Gökyay 2006: 1300-1301).

Ayşen Sina (2004: 229), Euripides (İÖ 5.yy) tarafından kaleme alınan Alkestis tragedyası ile DD-K'in izleğinin ortak olduğunu söyler: “Tanrılara/Tanrı'ya karşı işlenmiş bir suç”. Bu metinlerde suç nedeni ve eşin eyleminin vurgulanması farklı olsa da ortak tema ki buna klasik tema 2 denecektir (KT2), şöyledir:

- Tanrılara/Tanrı'ya karşı işlenmiş bir suç
- Kahramanın ölmesi kararı
- Eşin, kahramanın yerine canını vermesi

DD-K, yukarıda sözü edilen iki klasik temanın birleşiminden oluşmaktadır:

- Bir yiğidin ölmesi
- Yas
- Tanrı'ya karşı suç işleyerek ölümsüzlüğü arama
- Buluş ve yitiriş
- Kahramanın ölmesi kararı
- Ana – baba can vermeyi kabul etmezken kadının gönüllü olması
- Kahramanın eşi ve kendisi için Tanrı'dan af dilemesi
- Çiftin uzun ömürle ödüllendirilmesi, can vermeyenlerin öldürülmesi.

Peter Burke (2011: 82-83, 85, 164-165), melezliğin kaçınılmazlığını örneklerle savunduğu kitabında, halkbilimciler için klasik bir terimi de dayanak olarak kullanır: Ekotip (*oicotype*). Burke, Carl Wilhelm von Sydow'un ürettiği bu teriminin işleyişi dolayısıyla küreselleşmenin mümkün olmadığı ileri sürer. Tek örnekle başlasa da kendi kuralları olan yerel biçimlere dönüşme, artan çeşitleme ve kreolleşme ile yeni kültürlerin kaçınılmazlığından söz eder.

Bu açıdan, DD-K, birleşik temasıyla evrenselleşmekteymiş gibi görünse de aslında bir ekotip olarak oldukça yerel özgünlükte bir metindir. Temayı oluşturan olaylar dizisinin canlandırılması aşamasında DD-K, anılan diğer klasik metinlerden ayrılır. Bunu öncelikle ozanın kişisel yaratıcı dil gücü ve söz kalıplarının yanı sıra geleneğin söz kalıplarına dayalı anlatımı sağlar. Bu konu, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

DD-K'in bir diğer ayrılma nedeni de metnin Oğuz kültürüne uyarlanmasının oldukça başarılı olmasıdır. Kullanılan kültürel göstergelerin abartısızlığı ve iyi seçilmiş olmalarının etkisiyle DD-K, kendi kültürünün ölümsüzlük savaşını ilk defa anlatan metin olmayı başarmaktadır.

DD-K'in özelleştiği bir diğer nokta da sonudur: Ölümsüzlük, insan bedeninde mümkün olmasa da uzun ömür kazanma şansı tanınır kahramanlara. Ayrıca, can alıp verme Allah'ın takdirindeyse ana babanın bunu kendi kararlarıymış gibi ifade etmeleri bizi anlatının başına geri götürür; ana baba bu ifadeleriyle Allah'ı kızdırırlar ve ölüm kararı ile cezalandırılırlar. Anlatının sonu bu açıdan bilgiyi pekiştirici bir niteliğe de sahiptir.

DD'un birleşik temasının ilk kısımlarındansa temanın son basamağının sözlü kültürümüzde daha etkili olduğu ileri sürülebilir. Örneğin, Boratav (2002: 49-50), KT2 ile başlayan ama DD-K'in birleşik temasının sonundan esinlenen bir hikâye aktarır:

- Allah'a karşı suç işleyen Hz. Süleyman'ın yerine olaylardan habersiz Erzurumlu Mahzuni gerdek gecesi ölür.
- Hz. Süleyman'ın Allah'a yakarışı karşılık bulur.
- Ana baba ömürlerini paylaşmakta tutucu davransa da eşi kendi ve kocası için eş şeyleri ister.

Şükrü Elçin'in (1964) derleyip kalemiyle yeniden anlattığı gerçekçi masal / kısa hikâyenin teması, KT2'ye daha çok benzemektedir. Ama temadaki olaylar dizisinin ilki yoktur ve son iki olay dizisi DD-K'deki gibidir:

- (Kaderi gereği), Genç erkeğin Azrail'le karşılaşması ve ona hizmet etmesi
- Azrail'in, çocuğun gerdek gecesinde öleceğini bildirmesi
- Zamanı gelince can arayan çocuğa ana – baba can vermeyi kabul etmezken kadının gönüllü olması
- Çiftin uzun ömürle ödüllendirilmesi, can vermeyenlerince öldürülmesi.

Gökyay (2007: 1311-1312) bu temaya sahip ama daha kapalı bir anlatımı olan “Ulu Dağın Gerisi” adlı bir masal aktarır: Yine gerdek gecesi ölüm bilgisi (KT2) ve annenin oğluna canını vermeyi kabul etse de vazgeçmesi (DD-K birleşik tema) vardır.

Gökyay'ın (2007: 1309-1310) tanıttığı bir Azeri metninde de bu tema yukarıdaki gibi işlenir ama ölümün gerdek gecesi gelmesi olayı yoktur. Azrail, kendisine hizmet eden kişiye ölüm zamanını bildirir. Anlatının geri kalanı çok farklı unsurlarla yapılsa da tema olarak DD-K'deki gibidir: Kişi, ana-babasından sonra eşinden ister. Eşinin fedakârlığı üzerine Allah onlara uzun ömür verir, ana babanın canını alır.

Eberhard ve Boratav (1953), bu temaya sahip bir masal aktarır. Tıp 113 olarak kayıtlı bu masalda temanın işlenişi ile Gökyay'ın aktardığı “Azrail Masalı (I)” adlı masalın teması, yukarıda verilen Elçin'in kısa hikâyesindeki tema ile tamamen aynıdır.

2) **Simgelerin belirleyiciliğinde tema:** DD-K'in temasını bulmada izlenen ikinci yol *simgelerden* yararlanmadır. Bu konuda Bilgin Saydam'ın (1997) çalışmasından yararlanılacaktır. Saydam'ın tezini dayadığı DD-K metninin mitik niteliklere sahip olmasıdır (Tanrı ve baş meleğin doğrudan rol alması, dini temel bilgilerin aktarılması). Saydam (1997), DD-K metnini içerdiği kültürel (dini) katmanlar dolayısıyla bir mit gibi düşünür ve psikanalitik yöntemi uygular. Onun saptamaları, anlatının üzerine kurulduğu karşıtlıkların belirlenmesi aşamasında da önemlidir. Onun temel tezini özetleyen tablosunun içerdiği ikili karşıtlık ile bu karşıtlıklarla aynı dizide yer alan farklı kategorilerden unsurların bazıları şöyledir (Saydam 1997: 99):

Anne	Çocuk	Baba
Dişil	Bilinç taşıyıcı özne	Eril
Doğa Ana	Kendi ve dış nesnelerin	Gök Tanrı
Anacıl Dönem	farkına varır;	Babacıl Dönem
Bilinç Dışı	Önce uzaklaşır	Bilinç
Aile	Sonra kavrar.	Birey
Yin		Yang

Saydam'ın DD-K'e ilişkin saptamaları şöyle özetlenebilir:

- *Çayın kuru olması*, ileriye dönük bir harekettir; anacıl dönemden çocuğun ayrılması, bilinçlenerek bireyselleşmesini ifade eder.
 - Bu *kuruma DD'yi etkiler*; narsistik şişme yaşar ve yiğitliğini ilan eder.
 - *Köprü kurma*, ilkel bir yansıma olup gerçeği inkârdır. Başkalarını da zorla buna ikna etmeye çalışır.
 - Ancak bu *zorlama tüm güçsüzlüğün ortaya çıkmasıdır*.
 - *Yiğidin ölmesi*, gerçeklik denetimin bozulmasıdır. Yiğit, DD'nin ikizidir.
 - *Azrail'e yenilme*, DD'nin narsistik şişinmesinin sönmesidir.
 - *Ana babanın onu reddetmesi* ise, DD'yi boşluğa iter.
 - *Eşinin can vermesi ve ömür bağışlanması*, DD'nin yaratıcı boyuta geçmesini sağlar.
- Kısaca, Saydam'ın yaklaşımına göre ise DD-K metninin teması ikilidir: Çocukluktan kopuş ve bireysel olgunluğa geçiş ile Şamanist *inanç sisteminden kopuş ve İslami inanç sistemini kavrayış*.

Kıyaslama

DD-K'nin birleşik teması, Dilmen'in (1982) tiyatro metninde değişmeden kalmaktadır.

DD-MM'da da birleşik tema kullanılmıştır. Ama "eş" burada geniş anlamıyla düşünülmelidir: Canını gönüllülikle veren Azrail, bu metinde DD'un aşığı, ruh ve kalp eşi, DD'ü seven herkesi bünyesinde birleştiren bir ölümlü beden haline gelir (s. 139).

Gökyay, kahramanının adı Deli Dumrul olan iki metin örneği verir: "Deli Dumrul'un Bulvadin Rivayeti" (s. 1312-1313) ve "Antalya Rivayeti" (s. 1306-1307).

Bulvadın metni, DD-K metnine, anlatıyı oluşturan ayrıntılar açısından (köprü yanına kurulan oba, iki çocuk, köprü yapma, haraç alma vb.) oldukça benzer. Ama burada olay oldukça dünyevidir: Haraç istediği bir kızın babası DD’u ölümle tehdit eder. Yine de tema aynıdır:

- DD’un ana – babası can vermeyi kabul etmezken eşi gönüllü olur
- Tehdit eden adam DD’u öldürmekten vazgeçer ama haraç almayı kesmesini ister.

Gökyay, diğer metnin baş kısmı olmadığını söyler. Ama yine ilahi boyuta sahip anlatının sonraki kısımlardaki tema DD-K ve KT2’den esinlenerek ilerler:

- DD’un ana – babası can vermeyi kabul etmezken eşi gönüllü olur
- Eşin ruhu göğe güvercin olup çıkınca Allah olayların gelişimini öğrenir
- Kızın canını geri gönderir ve üstüne çiftlere yeni ömür süresi verir.

Görüldüğü gibi anlatı geleneğimizde tema, fedakârlıkla örülü olan olay dizisine kilitlenmektedir. Bu nedenle sözü edilen anlatıların simgesel temasını, ilahi ya da değil, hangi gerekçenin belirlediği koşullar altında olunursa olunsun, ana babadan önce *kadın eşin kocaya sadakatle bağlı olması ve canını feda edecek kadar kocasını sevmesi* oluşturmaktadır.

Söz Kalıpları ve Epitetler

Ozan için icra edeceği ürünü besteleme ve ezberleme aracı olan tema ve söz kalıpları, metinde ne kadar az olursa, metnin sözlü kültürden doğrudan yazıya geçme olasılığı o kadar tartışmalı bir hal alır. Bu durum, metnin sözlü kültürden uzaklaşma niteliği üzerine yorumlara yol açsa da kesinlikle bu yoksunluğun nedenini ve süresini açıklamaz. Yani bu sadece kâtibin tercihi olabilir ya da zaten anlatılmadığı için bu özelliklerini yitirmiş olabilir. Ancak bunlar sadece kanıtlanmamış varsayımlardır.

Sözlü kompozisyon kuramı, şiir biçimindeki destan söyleyicileri örnekleme ile geliştirilmiştir. Sözlü kültür geleneğimizdeki ilk kapsamlı uygulaması 1970’lerin başında Kononenko-Moyle (1990) tarafından âşık tarzı şiir geleneği üzerine yapılmıştır*. Ama Alan Dundes (2003: 20), bu yöntemin yazılı ya da sözlü olsun tüm halk edebiyatı türlerine ve hatta gündelik yaşamdaki biçimlere de uygulanabileceğini iddia eder (kitap eleştirisi, konuşmalar, ölüm ilanı, kişisel ilanlar, tavsiye mektupları vb.).

Dundes’in geniş kullanım önerisi burada DD-K metni için uygulanmıştır. Çünkü Dede Korkut metinleri şiir ve düzyazı karışımında oluşur. Bu metinleri bir yazıcının anlatıcının ağzından kaleme aldığı, anlatan ve yazan kişinin ise aynı kişiler olmadığı tahmin edilmektedir (Tezcan ve Boeschoten 2006: 15-16). Ancak metnin yazılı kültür bilinciyle kaleme alınmadığı, sözlü kültür özelliklerini koruduğu anlaşılmaktadır. Bunun kanıtlardan biri olarak destanın üzerine kurulduğu iki klasik tema yukarıda gösterilmiştir. Bir başka kanıt, Başgöz (1978: 35-36) ve Boratav’ın (1991: 91-94) gerek soylama gerekse düz yazıların ağırlık olarak 4 hece ölçüsüne göre bölünmüş duraklı bir anlatıma sahip olduğunu belirlemesidir.

* Kononenko-Moyle’nin bildirisi tanıtan ve kuramın ülkemiz âşıklık geleneğine uygunluğunu tartışan iki önemli makale bulunmaktadır. Bunlar için bkz: Karadağ, Metin (1980). “Türk Saz şairlerinde Hikaye ve Türkülerin Teknikleri”, *Köz*, S. 5; Çobanoğlu, Özkul (1998). “Sözlü Kompozisyon Teorisi ve Günümüz Halkbilimi Çalışmalarındaki Yeri”, *Folkloristik – Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı*. Ankara: Akçağ Kitabevi, 138-170.

DD-K metninin sözlü kültüre ait oluşunun diğer kanıtları, Walter J. Ong'un (1993: 53-75) belirlediği sözlü kültür özelliklerinden yararlanılarak şöyle ifade edilebilir:

• DD-K yazmasındaki düz yazı ifadeler, soylamalar gibi *eklemeli cümleler* ile örülmüştür.

• Cümleler *kümeleme* özelliğine uygun ifadeler içerir; söz kalıpları, epitetler, temalar, deyimleşmiş ifadeler vb.

• Kümelemeler yapılırken *insan yaşamına yakın* nesne ve canlıların kullanıldığı görülür.

• Anlatı ilerledikçe, gelinen noktanın öncesinde kalmış olaylar *tekrarlanır*. Tekrarlamalarda, kümeleme özelliği belirgin olarak görülür: Örneğin DD, annesine, babasına ve eşine, başına gelenleri hemen hemen aynı ifadeleri kullanarak anlatır.

• Tekrarlarda, *paralel söz kalıpları* bulunmaktadır. Buna göre DD-K'de karakterler, konuşmalarının hemen öncesinde betimlenmiş bir sahneyi, hemen hemen aynı şekilde dillendirmektedir: Örneğin, yiğidin ölmesi; çavuş ve kapıcılara görünmeden Azrail'in gelmesiyle DD'un gözlerinin görmez, ellerinin tutmaz oluşu gibi. Bu birbirine oldukça benzeyen tekrarlamalar, paralel söz kalıpları sayesinde yapılabilmektedir.

Sözlü kompozisyon teorisini temel terimlerinden biri *söz kalıbı (formula)*dır. "Söz kalıpları, MilmanParry'nin tanımıyla, verili bir temel düşüncüyü ifade etmek için aynı ölçü sistemin altında düzenli olarak kullanılan kelimeler grubudur"(aktaran Lord1995: 4-5). Bu sayede, anlatıcı destanın başındaki olayları gelinen noktada büyük ölçüde aynı şekilde anlatabilmekte, önceki olayları kolaylıkla hatırlayabilmektedir. Söz kalıpları, özellikle anlatım anında kolaylıkla doğaçlama besteme yapılmasına da aracılık etmektedirler. Tam da buna uygun olarak DD-K'in tekrarlamaya kısımlarında görülen az – çok değişmiş, yeni eklenmiş birkaç dize de söz kalıbı içermektedir.

1) Epitetler: İsme eklenmiş ya da eyleme eklenmiş zarflar olan *epitet*lerde söz kalıbı ve söz kalıbı kümeleriyle benzer bir işleve sahiptir. Homeros'un destanlarındaki kahramanların sahip olduğu nesnelere de (örneğin silah) epitetleri olduğu, bunların kahramanların karakterlerini yansıtabilecek ve onları ayıracak şekilde kullanıldığı belirlenmiştir (Lord 1995: 85-95). Başgöz (1978), Dede Korkut metinlerinde kullanılan epitetleri türlerine göre sınıflamıştır. DD-K metnindeki karakterlerin epitet ya da birleşik epitetleri, bu sınıflamadan da yararlanılarak belirlenmiştir.

Dumrul: Dumrul'un adı bir epitetle birleşiktir: *Deli*. Başgöz (1978: 27), Deli'yi insani nitelikler (2a) türünde bir epitet olduğunu belirlemiştir. Boratav (1984: 76-77), kahramanlara Deli lakabının verilmesi geleneğinin, bir Oğuz geleneği olduğunu söyler. Doğu'daki Türklerde görülmesi de, Köroğlu gibi, çeşitli Anadolu destan ve hikâyelerinde bu gelenek devam etmiştir. Köroğlu'nda Deli, Köroğlu için savaşan, eşkıya iken Köroğlu'na katılan yiğitler ve Köroğlu için savaşan yiğitler topluluğunu nitelemede (Deliler) kullanılmaktadır.* Deliler, Deli lakaplı Alpler, yiğit savaşçılar, hikâyelerde ana karakterin yardımcıları olarak (40 adam örneğinde olduğu gibi) metinde yer alırlar. Hikâye, baştan sona kadar, onun bütünlüklü bir

* Örnek kullanımları için bkz. Boratav1984:21-28, 35.

hikâyesini anlatmaz. Ancak burada, Deli lakaplı birinin bütünlüklü bir hikâyesi anlatılmaktadır. “Deli” lakabı ile de kahramanın gözü kara yiğitliği vurgulanmaktadır.

● *Ayırıcı epitetler:*

Kabile adı (8a) ve Akralalık (6a): Oğuzda Duha Koca oğlu

Hayvan adı (5d): Ademilerevreni Deli Dumrul (insan ejderhası DD)

● *Yaygın epitetler:*

İnsani Nitelikler (2 a ve c): Deli, bahadır, yiğit, er, güçlü er

Fiziksel Nitelikler (4[g]): Cılasun (gürbüz / boylu poslu)

● *Yaygın söz kalıpları:* Metindeki diğer karakterler DD’ye bu şekilde hitap ederler: Yiğit, beg/koç / şah yiğit, hanum, deli, deli kavat, kavat.

● *Oğul’un epitetleri:* Babası ve anası DD’ye *oğul* demektedir. Ama söz kalıbı kümelerinden yararlanarak bu hitabı kullanırlar:

Baba:

Canum paresi

Toğduğunda tokuz buğra öldürdüğüm – aslan

Dünlüğü altun ban - evümün kabzası

Kaza benzer kızumun gelinümün - çiçeği

Anne:

Tokuz ay - tar karnumda - götürdüğüm

Tolama - beşiklerde belediğim

On ay deyende - dünya yüzine getirdüğüm

Tolab tolab – ag südümü - emzirdüğüm

Agca burclu – hisarlarda tutulayydın (Tezcan ve Boeschoten 2006: 119, 120)

DD’un bedeni ve onunla ilgili eylemlerde kullanılan epitetler ise şöyledir:

- Beden: ag(ca) göğüs, kara başı,
- Yenilme: agca göğüsümü basıb kondı
- Canının alınması: hırıldadup canum alur
- Silah: kara [Polat uz] kılıc

Allah: DD’da Allah için kullanılan *epitetler* şunlardır: Teala, kadir, yücelerden yüce / kimse bilmez necde / görklü, dayim turan - cebbar, baki kalan settar, hak Teala.

Azrail: Kimliğini bilmeden önce DD Azrail’e genel söz kalıplarıyla hitap eder:Sakalçuğagca koca (sakalı ak yaşlı); heybetlü koca, gözcü gezi çöngce koca (acınası gözü kör yaşlı), kavat.

Azrail’in *ayırıcı epitetleri* şunlardır: Al kanatlı, gök üzerinde / yüzünden al kanatlı

Diğer Karakterler: DD-K’da diğer karakterler bir adla bireyselleştirilmemekte, toplumsal rollerinin ya da görevlerinin genel adlandırılmasıyla anılmaktadırlar: Ana, baba, avrat / hatun /yoldaş, yiğit ve yiğitler, oba, çavuş ve kapıcı. Bu nedenle adlanmış epitelere ya da yaygın epitet benzeri söz kalıpları bu kişiler için kullanılmıştır:

Bağlamı	Ana	Baba	Eş	Yiğit(ler)	Oba
Söz etme	Karı Ag pürçekli Muhannat	Koca Ag sakallu Muhannat	Yad kızı helalum		
Hitap	Ag sakallu Aziz İzzetlü Canum				Kavatlar
Betimleme				Yahşı Hub Kırk	

Kıyaslama

DD-MM’da neredeyse hiç epitet kullanılmamıştır: Dumrul’un adı sürekli söylense de Deli lakabı, hikâyenin ilk kısmında ve toplamda 4 defa kullanılır. Hikâyenin büyük bir kısmında anlatıcı olan Azrail, “Azrail” kelimesini ancak ölümlü olmaya karar verdikten sonra, yani hikâyenin sonunda (s. 140) ve sadece bir kere kullanır. Yine, hikâyenin sonunda kendisine “ölüm” (s. 138) diyen anlatıcı Azrail, birer kez de “ölüm meleği” ve “melek” (s. 139), diye kendisinden söz eder. Azrail için, DD ve Azrail’in kendisi “karanlık bir gölge” (s. 125, 126), DD’un annesi ise “gölge” (s. 128) ifadelerini kullanır.

Dilmen’de (1982) “Deli” epiteti sürekli kullanılmaktadır. Buna ek olarak sadece bir defa babası “Aslan Dumrul” der (s. 49). Bu metinde Azrail için “Al kanatlı” epiteti sürekli kullanılmıştır. Bir kez “Kızıl kanatlı Azrail” (s. 66) ve bir kez de doğrudan “Al kanatlı kara kuş” (s. 33) olarak Azrail’e hitap edilmiştir. Azrail için Dilmen sadece bir defa “Kara donlu Azrail” der (s. 54). Dede Korkut metinlerinde bu söz kalıbı sık ama düşmanları, Müslüman olmayanları nitelerek için kullanılır. Bu yüzden ifade, kullanım yeri ve anlamı değiştiği için bu metinde bir söz kalıbı olarak değerlendirilmemiştir.

2) Diğer Söz Kalıpları: Söz kalıpları belirlenirken, Dundes’in (2003: 24) tekniği kullanılmıştır: “Bir kelimeler grubu, sadece bir ya da iki kere tekrar ediliyorsa bile, bu sözel küme, kuramsal açıdan potansiyel bir söz kalıbı olarak nitelendirilecektir”.

DD-K’da geçen söz kalıpları, Dede Korkut metinlerinin genelinde de kullanılmaktadır. Bu açıdan bir kere geçen kelimeler grubu, DD’nin sahip olduğu söz kalıpları açısından zayıflıkmiş gibi görünse de, DD ile diğer metinler arasında dokusal bir bağ kurmasına aracılık ettiği için önemlidir.

Mal ve zenginlik: Dede Korkut metinlerinde kişiler varlıklarını sayarken hemen hemen aynı şeyleri, aynı işlevle ve hemen hemen aynı söz kalıplarını kullanarak sıralarlar*:

- Karşu yatan – kara tagum (yaylak)
- Sovuk sovk sular
- Tavla tavla -şehbaz at (binit)
- Katar katar deve (yüklet)

* Kıyaslama için bkz. “Bay Büre Begoglu Bamsı Beyrek boyını beyan eder” ve “Salur Kazanun evi yağmalandığı boyı beyan eder” (Tezcan ve Boeschoten 2006: 62-63, 84-85)

- Agayılda ağca koyun (şölen)
- Dönlügi altun / altun gümüş pul / akçe

Yasın anlatımı:

- Acı tırnak ağ yüzüne çalar...
- Kargu gibi kara sacun yolar...
- Muhkem – kara şiven

Allah'ın sıfatı: Tanrının/ Allah birliğine- yoktur guman

Geçiş kalıp ifadeleri:

- ...burada soylamış, görelüm hanum, ne soylamış, eydür
- eydür

Uzun süren olayların kısa anlatımı: Sürdi - ... (yanına) geldi

Diğer Betimlemeler:

- Dünya şirin
- can aziz
- ulu dergah
- kara salkumlu üzüm
- al şerab
- kara mudbak

Dilmen'in (1982) oyunu, DD-K metninin olay örgüsünü izlemektedir. Soylamalar da oldukça sadık bir biçimde kullanılmıştır. Bu nedenle özellikle soylamalarda geçen söz kalıpları oyunda da bulunmaktadır. Onun dışında Dilmen'in metni deyimleşmiş ifadeler, yaygın benzetmeler ve basit argo kelimeler açısından zengin olduğu için söz kalıpları barındırdığı söylenebilir; ama bu söz kalıpları, oyundaki karakterlerin gündelik yaşamda rastlanabilecek sıradan konuşma diline sahip birer kişiye dönüşmesine aracılık etmektedir.

DD-MM metninde, söz kalıbı olarak iki yerde, Azrail'in yeryüzüne son inişinden önceki yaşamı yaklaşık aynı kelimelerle ifade edilir; "yüz binlerce yıldır kesin bir sessizlik içinde yaşamıştı. Siyah bir kesinlik" (s. 117); "Ölümün siyah kesinliği içinde yaşamıştı yüzbinlerce yıldır" (s. 118). Ölen genç için iki defa "kara yağız delikanlı" (s. 120) ifadesi kullanılır. Bunlar ve yukarıda söz edilen epitet ya da ad yerine kullanılan ifadeler dışında, belirgin, metinde birden fazla kez tekrarlanılmış söz kalıbı olabilecek kelimeler grubu bulunmamaktadır.

Motifler

DD-K metnindeki şu iki önemli motif, Stith Thompson*'un motif indeksinde şöyle numaralandırılmıştır:

- R185. *Ölümlü, ölüm ile savaştır*(R. Tutsaklar ve Kaçaklar / R100--R199. Kurtarmalar / R170. Kurtarma – çeşitli motifler)
- D1855.2. *Yerine geçecek biri bulunursa ölümün ertelenmesi* (D. Sihir / D1800-D2199 Sihir gücünün ortaya çıkması / D1850 Ölümsüzlük)

Her iki motife örnek verilen metin, yukarıda sözü edilen Alkestis'tir. Modern akıl ve

* <http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson/> adresinden yararlanılmıştır.

ilahi dinlerin kuralı dışındaki bu uygulamanın sihir başlığı altında yer alması, anlatının en köklü yönünün de dolaylı bir ifadesidir. Ayrıca, anlatıyı oluşturan kültürel katmanların ve Saydam'ın dayanağının da bir sağlamasıdır.

DD-K'in diğer önemli motifi, **dört büyük melekten biri olan Azrail'dir**. Bu meleklerle ilgili motifler şunlardır (V. Din / V200-V299. Kutsal kişiler / V230 Melekler):

- V230.3. *Melek ve ölümlü mücadelesi*
- V231. *Meleğin ortaya çıkması*
- V231.1. *Kuş biçiminde melek*
- V233. *Ölüm meleği*.

Bunların **dışında** anılabilecek diğer motifler şunlardır:

- A11. *Görünmez tanrı* (A. Mitolojik Motifler / A0-99 Yaratıcı)
- A102.10. *Tanrının birliği* (A. Mitolojik Motifler / A100-A499. Tanrılar / A100-A199.

Genel olarak tanrılar / A102. Tanrısal karakterler)

- U250. *Yaşamın kısalığı* (U. Yaşamın Doğası / U250. Yaşamın kısalığı)
- Z72. *Yılları temel olan kalıp sözler* (Z. Çeşitli motif grupları [140 yıl özel bir motif kayıt numarası bulunmamaktadır]).

Kıyaslama

DD-K ile benzer temaları işleyen Gökyay, Boratav ve Elçin tarafından aktarılmış metinlerdeki motifler, uluslararası motif indekste Alkestis metniyle ilişkili olarak **örneğinden, şöyledir**:

- T211.1. *Kadın ölür, böylece kocasının ölümünü belki erteleyecektir* (T. Cinsiyet / T200-299. Evlilik Hayatı)
- M341.1.1. *Kehanet: Düğün gününde ölüm* (M. Nasip edilmiş gelecek / M300-399 Kehanetler / M340. Ters kehanetler)

DD-MM'daki motifler, DD-K ile aynıdır ama ek olarak V236. *Düşmüş / yeryüzüne inmiş melekler* (V. Din/ V200-299 Kutsal Kişiler) motifini de barındırmaktadır.

Anlatının Tipi

DD-K anlatısının temasını içeren masal türündeki iki metin, Eberhard ve Boratav'da (1953:133) şöyle etiketlemiştir:

Tip 112: Kırk yıl yaşamak için ömür(E. kutsal deneyimler ve iyi ruh)

1. Bir fakir, ölüm meleği ile konuşmak istiyor; ya ölmek ya da bazı iyi şeylere sahip olmak için.
2. Melek ona bir iş gösterir; ona bir ilaç verir ve açıklar; eğer Azrail'i hastanın yatağının orada görmezse ilacı daima vermesi gerekir.
3. Bir gün Azrail'i kendisine bakarken görür; adam kırk yıl daha yaşayabilmek için dua eder.

Hans-Jörg Uther (2004), bu masalı 332 – *Büyükbabanın ölümü*(Sihir masaları / Doğaüstü düşmanlar 300-399) tipi altında anar.

Eberhard ve Boratav'da (1953:133-134) geçen bir diğer benzer temalı masalın tipi de şöyledir: *Tip 113: Azrail'in evi* (E. kutsal deneyimler ve iyi ruh). Bu masal, iki farklı tipin birleşiminden oluşur. Masalın ikinci kesiti, DD-K ile ortak temaya sahiptir. Bu temaya, Uther'de (2004: 522), Alkestis örneği üzerinden tip numarası verilmiştir: *899-Alcestis* (Gerçekçi Masallar / Sadakat ve Masumiyetin Kanıtları 880-899)

METNİN YAPISI ÜZERİNE

DD-K metnini yapısını keşfetmek üzere iki yol izlenecektir. Bunlardan ilki Claude Lévi-Strauss'tan etkilenecek oluşturulmuş art ve eşzamanlı okuma denemesi, diğeri ise Seyfi Karabaş'ın Dede Korkut metinlerine ilişkin karşıt yansımali yapı görüşüdür.

Artzamanlı ve Eşzamanlı Okuma

Claude Lévi-Strauss, dil ve sözlü anlatılar arasında analogi yaparak Oidipus mitinin karşıtlık üzerine kurulduğunu ve bunların açıkladığını göstermiştir. Bu şekilde de mit ve ritüel arasındaki kavramsal ilişkiye odaklanmıştır. O, bu çözümleme sistemi ile *mutfak üçgeni** arasında da bir paralellik kurmuştur: Buna göre aynı paradigmada yer aldıkları için düşmanlar ile kızartma tekniği birbiriyle ilişkilidir. Yine aynı gerekçe ile arkadaş ve akrabalar ile haşlama tekniği arasında bir bağ vardır. Onun bu çalışma biçimi, mutfak üçgeni boyutuna tam olarak taşınmadan, masalarda da uygulanmıştır. Bu amaç için metinler sütunlar halinde, yatay ve dikey okumaya uygun bir biçimde yazılmıştır. Her bir dikey sütunun, karşıtlıkları temsil ettiği görülmüş. Ayrıca, Lévi-Strauss'un iddia ettiği gibi aynı mit temasının değişerek de olsa tekrar ve tekrar ortaya çıktığı saptanmıştır. (Holbek: 339-342)

Aşağıda DD-K metni, temelini oluşturan karşıtlıkları ve bu karşıtlıkların aynı kalarak ya da değişerek tekrar ettiği yeni unsurları gösterecek paradigmalar halinde yazılmıştır. Okumanın dizisel hem de dizimsel olarak yapılabilmesi için ok ve numaralar kullanılmıştır.

Gerçeklik↓	Ölüm ↓	Pazarlık ↓	Yaşam↓
→1. DD kuru çay üstündeki köprüden geçenlerden bac alır.	2. Yiğit bir genç ölür.	3. DD, Azrail'le savaşıp öldürmek ister.	4. Böylece Azrail başka yiğitlerin canını alamayacaktır.
	5. Allah Azrail'i DD'nin canını alması için gönderir.	6. Yenilen DD Azrail'den aman diler.	

* Tam adı *yemek pişirme tarzı üçgeni* (*culinary triangle*) olan bu modellemede, aslında iki modellemeden (besin durumu ve pişirme teknikleri) oluşmaktadır. İki birbiriyle karşıt üç unsurdan oluşan bu modellemelerin her bir boyutu, ana elementler, toplumsal cinsiyet, ayin gibi farklı bir kategoriden unsurla paralellik içindedir (Lévi-Strauss 1997). Lévi-Strauss, farklı kategoriler arasında bağ kurarak, çok ve karmaşık gibi görünen kültürel ürünleri indirgemekte ve anlamı birbirleriyle olan ilişkilerinden çıkarmaktadır.

7. Azrail'den can veren ve alanın Allah olduğunu öğrenir.		8. Allah'tan aman dileyince canın yerine can bulunması istenir ve o da babasına gider.	9. Babası dünyayı ve yaşamı seçer.
		10. Kendisinin yerine ölmesi için annesine gider.	11. Annesi dünyayı ve yaşamı seçer.
12. DD Allah'ın birliğini kabul eder.	13. DD ölümüne hazırdır.		14. Vedalaşırken eşinden yaşamına devam etmesini ister.
	15. Eşi DD'ye kendi canını önerir.		
16. Cahillerin Allah'ı yanlış yerde aradığını anlamıştır ve ona hizmeti kabul eder		17. DD, ikisinin de canının alınmasını ya da başışlanmasını ister	18. DD'nin sözlerinden etkilenen Allah eşi ile DD'ye 140 yıl ömür başışlar.
	19. Azrail DD'nin ana babasının canının alır		

Yukarıda tabloyu oluşturan paradigmalardan iki tanesi DD-K'deki ana ikili karşıtlığı, bu sayede de metnin anlamını ortaya çıkarmıştır: *Ölüm ve yaşam*.

Peki diğer iki dizi şöyle yorumlanabilir: *Pazarlık* adı verilen dizi, ikili karşıtlığın yönünü belirlemektedir. Bu dizi, DD-K'deki karakterlerin akıbetini belirleyen karakterin (Allah) karar alma sürecini etkileyen unsurlardan oluşur. Hem yaşamı hem de ölümü içeren bu kısım, Lévi-Strauss'un üçgeninde çiğ ve çürümüşle aynı paradigmada yer alır. Ölümün kaçınılmazlığı metinden öğrenilmekteyse de *pazarlık* dizisinde olayları değiştiren ahlaki değer şefkat yaşam süresi ya da ölüm anı belirleyicisidir.

<i>Deli Dumrul</i>	Ölüm	Şefkat	Yaşam	
	Ölüm	Şefkatsiz	Yaşam	<i>Ana – baba</i>

Bu açıdan ölüm DD ve eşi için tam olarak kaçınılmaz bir sondur; 140 yıl ek süreye rağmen öleceklerdir:

Tablodaki bir diğer dizi, *gerçeklik* ile ilgilidir. DD gerçek dışı / mantık dışı üç davranış sergiler: Kuru çay üstünde köprü; köprüden geçen ve geçmeyenden haraç alma; Azrail'e meydan okuma. Azrail'e yenilmesinden sonra Allah'ın birliğini tanıyarak bilinç değişimi yaşar. Bu nedenle gerçekdışılık ve gerçeklik, metindeki ilk karşılaşılan bir diğer ikili karşıtlıktır. Bu karşıtlık aynı paradigma içindedir. Hem art hem de eşzamanlı okunduğunda ger-

çeklikteki dönüşüm ve bunun metne etkisi görülmektedir. Bu dizi, baş karakter DD'un ana ikili karşıtıktaki gidiş gelişlerinde belirleyici davranışlarının temelinde yatan etkenlerden oluştuğu için, Propp'tan esinlenilirse (2008: 75-79), aslında *güdülemeleri* gösterir.

Kıyaslama

DD-MM'da tema ve karakterler DD-K ile aynı olsa da olayın kurgusu, anlatıdaki baş karakter (Azrail)ve yaşam - ölüm karşıtlığının belirleyicisi(aşk) farklıdır. İki metnin yapısına yansıyan bu farklılıklar, aşağıda kıyaslamalı olarak ve Greimas'ın göstergebilimsel çözümleme şemalarından (Kıran ve Kıran 2003: 215-217, 248) yararlanılarak şöyle sunulabilir.

İki anlatının olay örgüsü kıyaslandığında, birbirleriyle büyük ölçüde örtüştikleri görülmektedir:

Anlatının olay örgüsünün dörtlü şeması			
		DD-K	DD-MM
<i>Başlangıç durumu: Sözleşme ya da eyletim</i>		Allah, bir gencin canını Azrail'e aldırır.	Azrail, DD'un canını almak üzere yeryüzüne iner.
<i>Dönüşümler</i>	<i>Edinç</i>	<u>Süregiden düzeni sorgulama</u> DD ölümsüzlük için isyan eder; Azrail'i öldürmek ister.	<u>Süregiden düzeni sorgulama</u> Azrail yeryüzünü bir ölümlü gibi hissetmek ister.
	<i>Edim</i>	<u>Pazarlık</u> DD'nin Azrail'i öldürecek gücü yoktur. DD can verip alanın Allah olduğunu bilir. DD yaşamak için yerine can bulmak zorundadır.	<u>Pazarlık</u> DD'un çaresizce can arayışını izler. Azrail DD'yi öldüremeyeceğini bilir. Azrail, DD'un yaşaması için yerine can bulmak zorundadır
<i>Bitiş Durumu</i>	<i>Tanınma</i>	<u>Aşk</u> Eşin, âşık olduğu eşine can vermeyi kabul etmesi Allah'a sadakatin açıklanması	<u>Aşk</u> Azrail'in DD'a âşık olduğunu kabul etmesi
	<i>Yaptırım</i>	<u>Yaşam</u> DD ve eşinin 140 yıl ömür kazanması Ana babanın ölümü	<u>Ölüm</u> Azrail'in yeryüzünde bir ölümlü olarak kalıp DD'a kendi canını vermesi

Propp'un (2008: 93) masal tanımındaki önerisine uyulursa, DD-K metnini başlatan ilk işlev, ölümsüz bir yaşamın eksikliğidir. DD-MM'da da ilk işlev bir kesiklik; *yerine getirilmemiş görev*. Aşağıda, iki metni birbirinden ayıran unsurları keşfetmek için eyleyenler ve onların işlevlerine bu noktadan bakılmaya başlanmıştır.

İletişim eksenini			
	Gönderici	Nesne	Alıcı
DD-K	Arzu Allah	Ölümsüz yaşam DD'un yaşamı	DD Azrail
DD-MM	Görev	DD'un yaşamı	Azrail
İsteyim eksenini			
DD-MM	Aşk	Azrail	-Anne -Baba -Eş -Varlık biçiminin ölümsüz melek olması
DD-K	Eş Yardımcı	DD Özne	-Anne -Baba -Azrail Engelleyici
Güç eksenini			

Görüldüğü gibi her iki anlatıda da özne / kahramanlar Azrail ve Dumrul'un aradığı şey / hedefi / nesnesi, *yaşam*dır; ölümsüz, sevgi dolu, insan bedeninde bir yaşam. Her iki metinde de DD, yaşamı elinde tutmayı başarır. Ama bunun kahramanlar açısından görünüşü ve etkisi farklıdır: DD-K'da DD ölümsüz değil ama uzun bir yaşama sahip olur. Engelleyicilerden de kurtulur. Ancak DD-MM'da, Azrail DD'un yaşamına sahip olur. Engelleyici olan ölümsüz melek varlığından kurtulur ama bu onun ölümü olur.

Karşıtlı Yansımali Yapı

Seyfi Karabaş(1996: 9-10),Homeros'un destanlarında ortaya konan *karşıtlı yansımali yapı*nın "Dede Korkut anlatılarının her birinde kusursuz denebilecek bir biçimde" bulunduğunu söyler; "bir anlatım birimi kümesi oluşturan anlatım birimlerinin içerikleri benzer, ama anlatımın gelişmesine katkıları karşıtlı oluyor".

Karabaş'ın görüşü esas alınır, DD-K'in anlatım birimleri hakkında şunlar söylenebilir: DD-K 9 epizottan oluşur. İlk dört ve son dört epizotun içerikleri karşılıklı örtüşse de anlatıya etkileri farklıdır. Beşinci epizot, karşıtlı yansımali yapının başladığı ve olayların düğümlendiği anlatım birimidir.

Epizotlar (Yansımali)	Karşıtlı birimler ve gerekçesi
1. Kavrayış	(9) Gerçek dışı; kuru çay üstünde köprü
2. Ölüm	(8) Sağlıklı ama ölüm vakti gelmiş bir genç ölür
3. Allah'a hitap	(7) Meydan okuma; Deli Dumrul Azrail'i öldürmek ister

4. Mücadele	(6) Ölümü ortadan kaldırmak için Azrail'i öldürmek için
5. Yenilgi	
6. Mücadele	(4) DD kendi ölümünü önlemek için yerine bir can arar
7. Allaha hitap	(3) Yalvarış; Deli Dumrul eşiyile birlikte ölmek ya da ömür sürmek ister
8. Ölüm	(2) Yaşlı ama ölüm vakti gelmemiş ana baba ölür.
9. Kavrayış	(1) Gerçekçi; Allah'ın birliğini tanır ve 140 yıl daha ömür sürer

Kıyaslama

DD-MM'da, Azrail'in yeryüzüne indiği andan itibaren kendisini farklı hissettiği, ölümlüler gibi yeryüzünde vakit geçirmek istediği, hatta dünyayı DD'un gözüyle gördüğü anlatılır. Bu açıdan metnin bir karşıtlığı değil, ilk satırdan itibaren bir dönüşümü anlattığı, karakterlerin uyumu ve hatta ikizlik üzerine kurulu bir yapıya dayandığı ileri sürülebilir. Anlatı boyunca karakterler içinde olmayı istedikleri konumlarını netleştirirler.

Buna göre, DD-MM anlatısının yansımaları (1-5, 2-4; 3 yansımanın başladığı birim) ama karşıt olmayan yapısı şöyledir:

- | | |
|---------------|---|
| 1. Yeryüzü | (Öldürmek için iniş) |
| 2. Bedenleşme | (Fiziksel tamamlanış: "gövdenleme") |
| 3. Gözlem | (Annesinin, babasının ve eşinin gözleriyle DD'ü görmek) |
| 4. Bedenleşme | (İçsel tamamlanış: Âşık olma) |
| 5. Yeryüzü | (Ölmek için kalış) |

Renkler ve Epizotların İlişkisi

Karabaş (1996: 12, 30-31), Lévi-Straus'un mutfak üçgeninden esinlenerek renklerle ilgili bir üçlü model hazırlamıştır. Modelde düz ve karışık renk ikili karşıtlık halindedir: "Düz renk-karışık renk karşıtlığı insanın ideallerinden oluşan iç evreniyle eylemsel yaşam arasındaki çatışmayı dile getirmek için kullanılabilir".

Karabaş'ın modelindeki ikili karşıtlıklar ile her birinin dizisinde yer alan diğer kategoriler şöyle tablolandırılabilir:

Kategoriler	Düz Renk	Renksiz	Karışık Renk
Renk	Al, Ağ, Sarı, Kara		Ala
Duygusal gerilimler	Kesin, açık, yoğun hisler		Kesinlikte eksiklik
Düşünce	İdeal kişiliğe ulaşma		İdealde kayıp
Eylem	Kararlılık	Sınama / Sınav	Davranışta şüphe

Renklerin DD-K'in karşıt yansımaları yapısı ile olan ilişkisini daha iyi görmek için de şöyle bir tablodan yararlanılabilir:

Epizot	Renk Örnekleri	Düz Renk	Karışık Renk
1. Kavrayış	-		
2. Ölüm	<i>kara</i> şiven oldu <i>Al</i> kanatlı Azrail	2	
3. Allaha hitap	-		
4. Mücadele a) Allah'ın tepkisi b) Azrail'in ortaya çıkışı c) Hazırlık	Benzini <i>saratgıl</i> Gözüne <i>karanu</i> oldu Salcığı <i>agca</i> koca Sakalum <i>agardugın</i> <i>Ag</i> sakalı <i>kara</i> sakallı Sakalum <i>agardugının</i> <i>Al</i> kanatlı Azrail (2 defa) <i>kara</i> kılıcın	1 7 (Ak: 3 Kara: 2 Al: 2) 1	
5. Yenilgi a) Savaş: renk yok b) Yenilme:	- <i>kara</i> başı bunaldı <i>Ağ</i> göğsinün	2	
6. Mücadele a) Aman dileme b) Allah'ın kararı c) Can arama	<i>Kara</i> salkumlu <i>Al</i> şerabı - <i>Ag</i> sakallı (2 defa) <i>Al</i> kanatlı (3 defa) <i>Agca</i> menüm göğsümi (2 defa) <i>Kara</i> tagum (3 defa) <i>Agca</i> koyunum (2 defa) <i>Kara</i> mudbak <i>Ag</i> yüzüne <i>Kara</i> saçun <i>Ag</i> südümi <i>Agca</i> burclu <i>Ag</i> bürçeklü <i>Ala</i> yılan	2 18 (Ak: 10 Al: 3 Kara: 5)	1 (Ala)
7. Allah'a hitap	-		
8. Ölüm	-		
9. Kavrayış	-		

DD-K'in ilk anlatım birimi kümesinde 11 düz renk vardır. Renkler, eylemde (ölüm: Yiğit ve DD'un) ve kararda (Allah'ın emri ve Azrail'in görevine bağlılığı) netliğin olduğu birimlerde kullanılmıştır. Bu şekilde anlatım güçlendirilmiştir.

İkinci anlatım birimi kümesinde düz renk sayısı 22'dir. Bu olaya eklenen kişi sayısı ile de ilgilidir. Renkler yine aynı işlevlerle kullanılmıştır: Eylem (kesin yenilgi) ile duygu ve düşüncede (yaşama arzusunun dile getirilmesi- DD, ana ve baba tarafından) kararlılık ve anlatılmak istenilenin vurgusunu artırma.

Karabaş'ın modelinde olduğu gibi, rengin hiç kullanılmadığı yerler; DD'nun inancının ve gücünün sınılandığı birimlerdir.

DD-K metninde tek bir karışık renk vardır. O da eşin, istemediğini söylese de, olur da ileride evlenirse, yani tek eş idealinden vazgeçme olasılığını ifade ederken kullanılmıştır.

Bu açıdan DD-K metninde, Karabaş'ın teziyle tamamen uyumlu olarak, anlatımda renk – duygu – düşünce paralelliği kurularak anlamın ve anlatımda vurgunun güçlendirildiği görülmektedir.

Kıyaslama

DD-MM'da rengin belirli bir işlevi yoktur. "Karanlık" ve "gölge", kelimeleri, ölümün kaçınılmazlığını anlatmada kullanılmıştır. Dilmen'in (1982) metninde, neredeyse tamamen alıntılanmış soylamalar dolayısıyla renk kullanımı hemen dikkati çekmektedir (örn. kara sal-kım, al şarap, s. 35). Ama buradaki renklerin DD-K'daki gibi bir işleve sahip olduğu söyle-nemez. Renk Dilmen'de "Sarı kırçıl doğan"da olduğu gibi (s. 34), genelde fiziksel betimle-menin bir aracıdır.

Epik Kurallar

Sözlü gelenekte kalıplaşmış ve resmi olan bazı kurallar olduğu görüşü, Jørgen Moe tara-fından ilk olarak 1889'da ortaya atıldı. Ancak onunkinden farklı ve daha kapsamlı bir çalışma yapan Axel Olrik, 1908'de bu destansı yasaları yayımladı. Halk anlatılarını oluşturan bu epik (efsane, masal, şarkı, mit gibi türleri kapsar) kurallar ya da ilkeler, uluslararası düzeyde bir kabul gördü. (Olrik1999:85-86, 87-97)

Aşağıda, DD-K metninde yer alan epik kurallar belirlenmektedir. Bu sayede metnin ge-nelensel anlatı tekniklerine göre oluşturulmuş anlatı yapısının bir kez daha vurgulanması amaçlanmaktadır.

Açılış ve kapanış:

- Açılış: Hanum hey!
- Kapanış:
- Dedem Korkut gelüben boy boyladı, soy soyladı: Bu boy....
- Yom vereyim hanum: yerlü kara taglarun...

Tekrar:

- DD, önce güzel hoş yiğit öldüğünde, sonra karşılaştığı yaşlının Azrail olduğunu öğ-rendiğinde ona meydan okur.
- DD can bulmak için önce babasına sonra annesine gider.
- Babası ve annesi can vermeyi reddeder.

3 sayısı:

- DD, kuru çay üstüne köprü yapar; köprüden geçen ve geçmeyenenden haraç alır, Azrail'e meydan okur.
- DD, Azrail'in ilk gelişini görmez, ikinci gelişinde güvercin olduğu için kaçıtır ama üçünde yenilir.
- DD üçüncü ziyaretinde can bulur.
- DD üç defa aman diler (Bir defa Azrail'den, iki defa Allah'tan)

Bir sahnede ikilik:

- DD ve köprüden geçenler (tek tek kişiler değil gruplaştırılarak teke indirgenmiş)
- DD ve obadakiler (tek tek kişiler değil gruplaştırılarak teke indirgenmiş)
- Azrail ve Allah
- DD ve kırk yiğidi (tek tek kişiler değil gruplaştırılarak teke indirgenmiş)
- DD ve Azrail
- DD ve Allah
- DD ve babası
- DD ve annesi
- DD ve eşi

Karşıtlık: Bu kural, sahnede ikilik kuralı ile bağlantılıdır (Olrik 1995: 91). Bu nedenle daha rahat ifade edebilmek için yukarı sayılan ikili roller arasındaki karşıtlıklar, aynı sıra ile bu kısımda belirtilecektir.

Güçlü – güçsüz / yaşam – ölüm / melek – ilah / bey – beyin adamları / ölümlü – ölümsüz / kul – ilah / genç – yaşlı (2 defa) /erkek - kadın.

İkizler: Aynı rolü paylaşan üç çift vardır. DD'un iki defa, bir rolü, iki farklı kişiyle paylaşması dikkat çekicidir.

- Baba ve anne (can vermeme)
- Güzel hoş yiğit ve DD (ölümlülük)
- DD ve eşi (ölüm sırası gelmiş olan)

İlk ve son gelenin önemi: 3 sayısını esas alan yapısı dolayısıyla DD'da, son gelen önemlidir: Kişi (eş), saldıırı (Azrail'in DD ile mücadelesi), yalvarış (ölümsüzlük değil ama 140 yıl kazanırlar).

Tekli- geriye dönüşsüz anlatım: DD'da olaylar, ileriye atlama, tarihsel sıra karışıklığı gibi zaman akışını bölecek şekilde anlatılmaz. Olayların anlatımı, olayların kronolojik gerçekleşme dizisiyle uyumludur.

DD'da, sadece geriye dönük değil, ileriye dönük anlatım da bulunmamaktadır. Örneğin 13.yy'a ait Nibelunglar Destanı'nda (2001: 160, 311) ozan, destanın çeşitli yerlerinde, sona daha yüzlerce dize varken, destanın sonunda kahramanın başına gelecekleri hayıflanarak

hatırlatır: “Ama sonunda / nasıl bir kötülük geldi ona / kendi hasımlarından!”, “Ne var ki gelecekte birbirinden ayıracaktı hepten / Etzel Han’ın Hatun’u / böyle çiftlerin nicesini, / gözyaşına boğulacaktı kadınlar.”

Benzer şekilde 12.yy’a ait Roland Destanı’nda (2005: 29, 79, 85) da ozan destanın başından itibaren, destanın ilerleyen bölümlerindeki olaylar ve son hakkında duygusal imalar da bulunur. Böylece okuyucu destan ilerledikçe pek de şaşırmadan beklendik olayları takip eder: “O melunca hainlik orada tasarlandı”, “Onlar da ölmeye önce çok pahalı bedele satacak idiler can”, “Ne çare, çok geç idi yola çıktıklarında.”

Yukarıda örneklenen, ozanın geleceğe ilişkin imada bulunma görevi ne Dede Korkut metinlerinde ne de DD’da bulunur.

Sematik düzenleme: Farklı ya da aynı anlatıda, benzer durumlarda benzer davranışların ve sözlerin söylenmesi geleneği ifade eden bu özellik, DD’da belirgin bir biçimde üç biçimde görülür:

- Yiğit ak ya da kara saçlı olsun, genç kız ya da gelin olsun Azrail’in her defasında canlarını alması.
- DD’un savaşa hazırlanması.
- Dede Korkut metinlerindeki kahramanların benzer mal ve zenginlik göstergelerine sahip olması.

Tablo sahne kullanma: Anlatının doruk noktasına çıktığı üç sahne vardır:

- Azrail’in ilk meydan okuyuşu
- DD’un yenilişi
- Eşyle birlikte Allah’a yalvarışı

Efsane mantığı: DD-K’in dış gerçeklikle ilişkili olmayan mantığı şöyledir: Allah’ın kendi kendine yaptığı konuşmasının aktarılması; Azrail’in göze görünmesi; can yerine can bulma; sürülmüş ömrün üstüne 140 yıl daha yaşayabilme (yaklaşık 200 yıl yaşama).

Anlatı birimlerinin birliği: DD’daki tüm olaylar, epizotların içerdiği tek tek eylemler de dâhil, ana tema ölümsüzlük arayışı ile ilişkilidir. Hatta ideal epik birliktelik de vardır: Baba ve ananın can vermeyi reddettiği anlatı birimleri dolayısıyla, can vermeyi eşin kabul ettiği bir anlatım birimi bulunmaktadır.

Baş karakter üzerine yoğunlaşma: Olrik (1999: 96) bu karakterin, belirli durumlarda resmi yoğunlaşmanın nesnesi olan karakterde olduğu gibi, sonunda sempaticimi toplayan gerçek karakter olduğunu belirtir. Buna göre DD resmi baş karakter olarak Allah’ın birliğini tanıması ve eşine kıyamaması ile yoğunlaşma nesnesi olsa da, eşi, kendisine sorulmadan gönüllü olarak canını önerdiği için üzerine yoğunlaşılacak gerçek karakterdir.

DD-K’deki Diğer Anlatım Tarzları

Bu kısımda geleneksel destan anlatı yapısını oluşturan diğer anlatım teknik ya da tarzlarına değinilecektir.

Dışarıdan betimleme: Karakterlerin psikolojik yapısı, iç dünyaları ve konuşmaları, bü-

tünlüklü bir ahlaki ve karakteristik betimlemeleri tanıtmamaktadır. Sadece eylemleri betimlenmekte, dilekleri aktarılmaktadır. Bu nedenle kişiler hakkında doğrudan bir yargıda da bulunulamamaktadır. Örneğin DD'un köprü üstündeki meydan okumasına rağmen bir yargıda bulunmak için herhangi bir yönlendirmede bulunulmamaktadır (Deli epiteti hariç). Anne ve babası ona can vermeyi kabul etmemişlerdir ancak onlar hakkında da olumlu ya da olumsuz bir fikir edinmek güçtür. Onlar hakkında edinilen bilgiler, kendi soylamalarında dile getirdikleri ile sınırlıdır. Geri kalan her şeyi dinleyici / okuyucunun kendisinin yorumlaması gerekmektedir.

Görsel betimlemenin olmayışı: Anlatıda karakterlerin fiziksel görüntüleri doğrudan betimlenmemektedir. Söz kalıpları sayesinde hemen her karakterin görünüşü hakkında dolaylı ve sınırlı bilgiler edinilir. Örneğin, ölen yiğit hoş görünlü, anne ak lüleli ama kara saçlı, ölen kızlar güzel gözlü, baba ak sakallı... DD metninde en fazla betimleyici bilgi Azrail ile ilgidir; kırmızı kanatlı, ak sakallı ve güzel gözleri kör / kuvvetini yitirmiş yaşlı ama heybetli bir adam. Destandan Azrail'in bu dış görünüşünün değişken olduğunu da öğreniyoruz. Azrail isterse güvercin olabilmektedir. Ancak bu güvercinin de rengi ya da türü hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. DD'un görünüşü hakkında sadece iki bilgi vardır: Ak göğüslü ve kara saçlı.

Azrail dışında (gökten gelme ve pencereden kaçma), karakterlerin fiziksel görünümünün metnin ilerleyişine bir etkisi yoktur. Hatta obalılara ilişkin tek bilgi eylemleridir: Ağlamak, yas tutmak. Haklarında başka hiçbir bilgi bulunmaz; giyimleri, sayıları, yaş dağılımı, soyları vb. Ama fiziksel betimleyişin olmayışı destanda bir eksiklik olarak öne çıkmaz. Bunu açıklamada Italo Calvino'dan yararlanılabilir. Calvino (2000: 59, 60, 61-62), halk masallarına hayranlığının nedenleri arasında ritim ve ekonomiyi de sayar. *Hızlılık* olarak ifade ettiği ritim, uyaklar ve "birbiriyle uyak yapan olaylarla" (Olrik'in anlatım birimlerinin birlikteliği ve şematik düzenlemesine karşılık gelir), sağlanır. Ayrıca, hızlılık "işlevsellik ölçütlerini temel alır; işe yaramayan ayrıntıları göz ardı" eder. İfadede ekonomi, "özlü kısalık", "zamanın göreceliği" (uzun zamanın kısaca anlatıldığı söz kalıpları), "en olağandışı tersliklerin yalnızca öykünün özü ile ilgileri göz önünde bulundurularak" anlatılmasıdır.

Öyleyse, Azrail dışında diğer karakterlerin hiç ya da çok sınırlı bilgi ile destanda anılması hem hızlılık hem de ifadede ekonomi ile ilgilidir. Anlatı birimlerinin ideal birlikteliği ağırlıklı olarak halk masallarımızda görülen bir özelliktir. Ama halk hikâyesi gibi daha uzun anlatılarda, ana olayın sonuçlanması ile hiçbir bağı ya da etkisi olmayan birçok olay ve karaktere rastlanabilmektedir. Bu açıdan DD, anlatı birimleri arasındaki birliktelik açısından sıra dışı bir metin olarak karşımıza çıkar.

Zaman ve yerin belirsizliği: Sadece karakterler değil, anlatı yeri ve zamanı hakkında da bir ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Bu konudaki bilgiler, bireylerin fiziki betimlemesinde olduğu gibi dolaylı yoldan çıkarılabilir: Olayın Oğuz'da geçtiği, doğal çevrede dağ ve kuru bir çayın olduğu, yaşanılan fiziksel çevrede, bağların, köprülerin vb. olduğu...

Diyaloglar: Hızlılık ve ifadede ekonomiyle ilişkili olarak, DD'da iki karakter, doğrudan ama ağırlıklı olarak söz kalıpları ile birbirleriyle konuşurlar. Böylece görüşler ve bunlarla

ilgili anlatının ilerleyen kısımlarında gerçekleşmesi gereken olaylar, açıkça ortaya konmuş olur.

Soylamalar dolayısıyla, metinde diyalogların eylemden daha fazla yer tuttuğu söylenebilir. Konuşmalar dışındaki olaylar; yiğidin ölmesi, yas, DD'un 40 yiğidiyle yiyip içmesi, ana babasına ve eşine gitmesi. Ancak bu eylemler kısaca anlatılır: *Sürdi; sayru düşmüş idi; muhkem kara şiven oldı...* En uzun eylem, Azrail ile DD'un savaştığı sahnelerdedir ama onlar dahi ikisinin soylamalarını aşmamaktadır.

Diyalogların önemi dolayısıyla anlatının teması, yine bir soylama sayesinde (DD'un Allah'a son yakarışı) çözülür. Ama bu etkili soylama sonrasında verilen Allah'ın hükmü ise düz yazı ile çarçabuk açıklanıp anlatı hemen kesilmiştir.

Her şeyi bilen anlatıcı: DD, sondaki soylama ve kut vermeden anlaşıldığı kadarıyla Dede Korkut tarafından anlatılmaktadır. Dede Korkut'un metindeki sesi sadece soylamalar önce-sindeki söz kalıbında duyulur. Onun dışında anlatıcının metne karakter olarak katıldığı ne bir sahne, ne ozan olarak *sapma* yaptığı dize ya da cümleler, ne de karakterlere ilişkin duygusal tepkileri bulunmaktadır.

Dinleyici ile temas: DD destanının sözlü kültüre ait oluşunun bir göstergesi de ozanın dinleyicilere hitap ettiği yerlerdir. Bu hitaplar hana yönelik olsa da dinleyici ile ozanın diyaloga girdiği nadir anların örneği olmaları açısından önemlidir: *Hanum hey!; görelim hanum; yom vereyim hanum...*

Kıyaslama

Murathan Mungan, halk anlatılarını yeniden bir anlatıcı / yazardır ama anlatımda, *gele- neksel anlatı yapısını değiştirenler* (Kara 2008: 207, 208-209, 210), grubunda değerlendirilebilir. Masalı yeniden anlatanların masalın geleneksel anlatım tarzında yaptıkları yaratıcılıklarıyla doğrudan ilişkili değişikliklerden saptayabildiklerim şunlardı:

- Karakterlere gerçek insan adı verilmesi,
- Uzun diyaloglar,
- Olay ve karakterleri sorgulayıcı soruların eklenmesi,
- Karakterlerin bilinç akışının eklenmesi,
- Anlatım sırası ile olayların gerçekleşme sırasının değişmesi,
- Ayrıntıların ve mantıksal açıklamaların eklenmesi,
- Yan karakterlerin derinleştirilmesi,
- Daha ağır ve sanatsal bir dilin kullanılması,
- Soru ve yan olaylarla ana olayı daha ayrıntılandırma.

DD-MM'daki, yukarıdaki değişikliklere ek olarak anlatım tarzında görülen değişiklikler şunlardır:

- Mekânların, nesnelerin, kişilerin, kişilerin psikolojilerinin ve hislerinin betimlemesi, Örneğin, DD-MM'da, Azrail kendisini nasıl hissettiğini, sevdiği şeyleri betimler, doğa hakkında genel görüşlerini aktarır.

DD-MM'da, köprü ve suyun görsel ve hislere dayalı betimlemesi vardır.

- Bireysel kimlik, toplumsal cinsiyet ve rollerin sorgulanması,
- Karakterlerin iç hesaplaşması,
- Fiziksel ya da görsel temasın etkilerinin betimlenmesi,
- Anlatıcının değişken olması,
- Karakterlerin birbirinde kesin çizgilerle ayrılmasına olanak tanımayan, belirsiz çizimler taşıması,
- Anlatıcının olayların gelişimini anlatım sırasında keşfetmesi.

Örneğin, Azrail, anlatının sonuna kadar DD’u öldüremeyeceğini bilmemektedir.

DD-K ile DD-MM arasında bir de ortak nokta bulunmaktadır: Ozan DD-MM’da da dinleyicilerle temas kurar. Anlatıcı Azrail anlatının sonunda doğrudan dinleyiciye hitap eder: “Hikâye bitmeden bunu size söylemek istedim” (s. 140).

METİNLERİN YORUMLAMASI

DD-K’in DD’u

DD-K’de, DD, kendisi gibi yiğit olan bir gencin ölmesiyle, bu dünyadaki tüm güçlülüğüne ve ölümsüz olmak istemesine, bunun için çabalamasına rağmen ölümlü olduğunu anlar. Bunun üzerine, ölümsüz olabilmek için dünyevi çareler aramaktan vazgeçerek yaşayanların ölümüne karar verdiğini öğrendiği Azrail’le doğrudan hesaplaşmak ister. Ancak Azrail’in Allah’la birlikte ve onun için var olduğunu bilmez. İsyanına ve meydan okuyuşuna Allah karşılık verir. DD, Azrail karşısında ya da farklı bir deyişle ruhani dünya karşısında aciz kalır, dünyadaki güçlülüğünün, ‘Deli’liğinin bir işe yaramadığını anlar, af diler. Hikâyenin bu noktasında DD, bir mümin olarak yaratıcısının sınırlarının farkına varmıştır. Allah canın yerine bir can bulursa onu affedeceğini söyler. Onun dediğini, toplumsal dünyadaki sorumluluklarını düşünmeden kabul eder. Anne ve babasının, kendisi yerine canlarını vermelerini olağan görerek onlardan kendisi için ölmelerini ister ama karşılık alamaz. Her ikisi de, onun canı, dünyevi bir sorun olsaydı (bireysel ve soysal namus, düşmanla savaş, kişiye toplumsal güç ve saygınlık kazandıran şeylerin eksikliği), yine dünyevi değerlerle bu sorunu aşıp kurtarabileceğini söyler. Ölmeyi istemenin zor, imkânsız olduğunu, bunun sadece ölüm vakti gelmiş kişi ve Allah arasında olduğunu söylerler. DD, vedalaşmak üzere eş ve çocuklarının yanına gittiğinde eşi, onsuz dünya malının anlamsız olduğunu söyleyerek, kocası istemediği halde canını vermeyi kabul eder. DD, bir koca olarak eşinin fedakârlığından etkilenir ve destanın başından beri yapamadığı şeyi yapar, kendi ölümüyle/ölümlülüğüyle yüzleşir. Eşinin canı alınacaksa, kendisinininkinin de alınmasını ister. Bu noktada DD, gücü bu dünya ile sınırlı, ölümlü bir yiğit ve eş olduğunu kabul eder. Yüzleşmesi sonunda 140 yıl ömür kazanır. Anababası ise, Allah’ın isteğine karşı geldikleri için canlarından olurlar.

DD-K’nın DD odaklı bu özeti çerçevesinde, destanın konusu şöyle ifade edilebilir: Destanda, *uzmanlığı, varlığı yiğitlik, savaşçılık olan gözü kara olarak nitelendirilebilecek bilgisi ve görgüsü dünyevi yaşamla sınırlı bir kişinin/yiğidin/eşin, Allah’ın izniyle insanların canını almakla görevli olan Azrail ile girdiği mücadeleye, yaşam ve ölüm keşfinde olgun iyi bir kul (insan, yiğit, evlat, eş) olma süreci anlatılmaktadır.*

DD-K'in Azrail'i

Dede Korkut metinlerinde, ana olay örgüsünü biçimleyen, kahramana kazandırılmak istenen değeri temsil eden ya da değerın vurgulanmasını sağlayan ve bazen ilk, bazen de ikinci ana karakter olarak ele alınabilen bir kişinin daha olduğu önceden belirtilmişti. DD'da da iki ana karakter bulunmaktadır: Yaşam / DD ve Ölüm /Azrail.

Azrail DD'un karşısında kendi olumlu özellikleriyle iyi bir kulun niteliğini temsil eder. Kulun sorgusuz Allah'ın emirlerini yerine getirmesi gerektiğini, Allah'a karşı çıkmanın bir bedeli olduğunu, insan kulların Allah'a ancak onun kutsal, olağanüstü yardımcılarıyla ulaşabileceğini kabul etmesi gerektiği bilgisi öne çıkarır. Ancak, Azrail, diğer Dede Korkut metinlerindeki ikinci kahramanlar gibi irade sahibi değildir. Temsilcisi olduğu Allah'ın sesi ve tepkilerine göre davranır. Hikâyedeki doğru olan değerlerin varlığının kanıtı, bunlara uyulmasının zorunlu, kaçılmaz oluşunun hatırlatıcısıdır. Metin, *yaşamayı isteme* - ölüme karşı çıkma ikiliği içinde değerlendirildiğinde, sadece bu iki karakterle yetinilebilir.

DD-K'nın Azrail odaklı konusu şöyledir: Destanda, *uzmanlığı Allah'ın emri ile insanların canını almak olan gövdelenmiş mitolojik varlık Azrail'in, dünyevi yaşama gömülmüş, sadece yiğitliği ve sonsuzluğu düşünen bir kişiye, yaşamı ve ölümü keşfettirmesi, olgun iyi bir kul olma niteliğini kazandırması süreci anlatılmaktadır.*

DD-K'te Eş

DD ile yer değiştirilerek yeni okumalara olanak tanıyan diğer kişi, can pazarlığına girilen üç kişiden biri olan 'Eş'tir.

Epik kurallar açısından (üç sayısı, son gelenin önemi, ikizler), DD-K anlatısının başkişisinin Eş olması olağan bir beklentidir. Ama eş, kendisinden istenmediği halde kocasının yaşaması için kendi yaşamını ölümlle değiştirmeyi kabul eder. Ayrıca, DD Allah'tan can alacaksa ikisininikini birden almasını ister. Bu iki tavır, eşin kahraman olma şansını da elinden alır. Eşin kararı, sıradan bir eşler arası sorumluluk, sadakat örneğine dönüşür.

Yine de Eşin ana kahraman olarak değerlendirilmesi durumunda, metin sadece dini bir geçiş dönemini ima etmez. Aynı zamanda insanların toplumsal rolleri ve kendisinden beklenenler konusunu da eş, kişinin hem dini sorumluluklarını (dini değerler), hem de toplumsal sorumluluklarını (dünyevi değerler) vurgular.

Buna göre eş odaklı DD-K metninin konusu şöyledir: Destanda, *kocasına ve yaratıcısı Allah'a sonsuz, sorgusuzca ve her türlü fedakârlığa hazır olarak bağlı olan bir eş'in / kadının, Allah'ın emri ile insanların canını alan gövdelenmiş mitolojik varlık Azrail ile birlikte dünyevi yaşama gömülmüş 'Eş'ine / kocasına, yaşamı ve ölümü keşfettirmesi, olgun iyi bir kul ve eş olma niteliğini kazandırması süreci anlatılmaktadır.*

DD-MM'daki DD

DD-MM'da DD, DD-K'deki gibidir; Saydam'ın (1997:115) ifadeleriyle "büyüklenme-ci kendilik tasarımı", "narsistik şişinme" içindedir. Bu durumu daha anlaşılır kılmak için DD'un tanımlayıcı diğer varlıklara bakmak gerekir.

DD-MM'da köprü, DD'un yansıması, bedeni ve kimliğinin birer parçası olarak değerlendirilir (s. 120). Her ikisi de sağlam, ideallerle yüklü, dünyevi yaşama ait, DD'un kendilik tanımlamasına benzer/eş niteliktedir. Ancak bir o kadar da eksiktirler: Köprü, insandan daha ölümsüz olsa da, canlı, bilinçli bir varlık değildir, ölümsüzlüğü bir anlamda ölü/cansız/kendi iradesi dışında bir ölümsüzlük/sonsuzluktur. Bu nedenle, kendi sonsuzluğunu ve DD'un ona aktarmak istediği kendi sonsuzluğu farklı bir boyuta taşır, yaşatır.

Ölen genç ise, sahip olduğu bedensel güç, güzellik ve sağlamlık değerlerini sadece dünyevi yaşamda sürdürebilmektedir. Bunlar onu sonsuz, ölümsüz kılamamaktadır. Dolayısıyla, DD'un arzusunun sadece bir boyutunu temsil etmektedir. Köprüye ve gence rağmen DD, sadece yaşamak için yaşamak ister.

Mungan bu iki tamamlayıcı varlığa DD'un babasını da ekler. Babayı betimlerken onun DD'la olan benzerliğini vurgular (s.130). Dolayısıyla DD'un sadece kendine dönük değerlendirmeleriyle canlarını istediği ana babası ve eşini hiçbir şekilde düşünmediği, olayı onlar açısından değerlendirmedeği görülmektedir. DD-MM'daki bu vurgu, DD-K'de hiç değinilmemiş bir konuyu / eksikliği de tamamlamaktadır: DD'un hiç sorgusuzca yaptığı, anlatıcısı / yazıcısı tarafından bir açıklama getirilmemiş ama insanda tekinsiz, huzursuz duygular yaratan tavrının kaynağı açıklanmaktadır.

DD, canını vermeyenler içinde bir tek eşini bağışlar çünkü canını neden vermediğini anlamasa da, eşi kendisini sevmektedir. Ama DD, bir evlat, bir koca, bir sevgili, bir kul olarak yaşamın anlamına hikâyenin başında da sonunda da sahip değildir. Bu yüzden hikâyenin sonunda, kimsenin sevgisi olmadan, hikâyenin başladığı tepede "kimsesiz bir köprü gibi" yitlik biri olarak kalır, kahraman boyutuna yükselemez.

DD-MM'nın konusu, DD odağından şöyle özetlenebilir: *DD, sonsuzluğa erişmek, ölümsüz olarak kalmak istese de, sadece insanoğlunun bedenine sahip olarak ölümsüzleşemeyeceğinin bilincinde değildir. İnsanı var eden, dilden dile yaşatan, ölümsüzleştiren şeyin, sevginin ve sevgi uğruna yaşayıp feda etmenin anlam ve önemini ters olarak yaşamaktadır: "Dumrul kimseyi sevmiyor. Sahiden sevemiyor. ... Sevgi de dünyadaki her şey gibi ona verilen bir şey yalnızca, en doğal hakkı..." (s.133). Sadece kendini sevmektedir ve herkesten (sevmediklerinden) kendisi için fedakârlıkta bulunmasını beklemektedir. Ne yazık ki DD-K'nun baş kahramanı, DD-MM'da başkasına duyulan sevgiyi gönlünde yeşertemez.*

DD-MM'daki Eş

Eş, bu metinde de canını vermesi istenen üç kişiden biridir. Ancak, anne ve babanın oğullarına, canlarını neden veremeyeceklerini açıkladıkları konuşmalar, eşe şüphe ile yaklaşılmasına neden olmaktadır. Eşin, DD-K'tekinden farklı davranış gösterebileceğinin iması, bir kadın olarak özellikle DD'un annesinin konuşmasında bulunmaktadır.

Anne, yaşamını kocası ve çocukları için vermiş ve ilk defa kendisi için bir şeyler isteyen, yaşamı ve içi geçmiş, gecikmiş bir kadın olarak konuşur ve oğlunun isteğini reddeder. Annenin, evli bir kadının konumundan yaptığı bu yaşam sorgulaması/konuşma, böylesi bir evlilikteki sevgi ve fedakarlığın yönünü ve niteliğini de göstermektedir: Kadın açısından

erkeğe/(kendisinden başkasına) yönelik olarak gösterilen tek taraflı bir sevgi ve fedakarlık. Eş, anneden daha genç olsa da, 'son'u onunkinden çabuk gelmiştir. Bu nedenle DD'un annesininkinden daha önce düşünüp karar verir.

Buna göre DD-MM'in konusu, eş odağından şöyledir: *Kadın, kendisinden can istendiğinde sevgisinde ne kadar yalnız olduğunu, DD'ansa ne kadar bencil olduğunu anlar. DD'un, eşini sevdiği için değil, eşi kendisini sevdiği için, eşinin yaşamını düşünmeden sadece kendi yaşamını sürmek için canını vermesini istediğini fark eder. DD'u sevdiği için ümit eder ve bu ümitle yaşar; hatta bu ümit onu yaşatan şeydir. Dolayısıyla eş için asıl ölüm, DD'u sevmemekle gerçekleşir. Eş, yaşamayı yani, uzakta da olsa, karşılıksız da kalsa DD'u sevmeyi seçer; ona canını vermez.*

DD-MM'daki Azrail

Azrail bu metinde bir bilince ve bağımsız davranma gücüne sahiptir. Hikayenin başından itibaren Allah'tan bağımsız ve ait olduğu öte dünyanın zaman ve uzamından kopuk, fizik güç açısından da insana yakın özellikler çizen Azrail, hikâyenin sonunda nasıl insan olunduğunun, "yaşam nedir?" sorusunun anlamını gösterir.

Azrail, bencil de olsa DD'un köprüsü gibi güçlü ama zarif olan bedeninden ve yaşama bağlantısından etkilenir. Sahip olduğu özgür irade ile DD'u ve onun can pazarlığı için kapısını çaldığı kişileri değerlendirir. Onların DD'u sevişlerini gözlemler. Her birinin sevgiyi, yaşamı nasıl algıladıklarını öğrenir: Can vermesi beklenen bu kişilerin, aşkın anlamını kendilerine dönük bencilce yaşadıkları için sevgisiz, yaşamının anlamını da unutmuş, sadece yaşamak için yaşamayı istediklerini anlar.

DD-MM'nın Azrail odaklı konusu şöyle özetlenebilir: *DD-MM, "Azrail'in yaşam-aşk için ölümlülüğü seçmesini" ya da "Azrail'in ölümlülüğünün biyografisi"ni anlatır. Azrail, üç kapıda yaptığı gözlemleri sonunda, bir insanı bütün olarak görüp onu bu halleriyle belki de hiç karşılık görmeksizin "fedakârlıkla ve öldüresiye bir umutla" (s.139) sevmenin gerçek aşk olduğunu anlar. Kendisinin de böyle oluşmuş, tek ve ölümsüz bir bakışta aktardığı bir aşka sahip olduğunu fark eder. Yaşam ve aşkı sonsuzluk, ölümsüzlük istese de insanoğlunun ölümlü olduğunu anlar. Anladığı an da gülümser, melek olarak ölür/ölümsüzlüğü bırakır; ama insan olarak doğar-yaşamaya başlar/ölümlülüğü seçer. Bu haliyle hikâyedeki tüm kişilere asıl olanı hatırlatar; başkasına âşık olarak, bir insana âşık olarak yaşamak, insana ait bir şeydir. Âşık olduğu için yaşama düşer, ölümsüzlüğü bırakır; kendisine aşkı gösterdiği için DD'un yaşamını başışlar: "Âşıkken zalim bir melek, ölürlen kanatsız bir kurban olarak, ölümsüz bir canı, ölümlü bir bedenle değiştirebileceğimi böyle anladım. Anasının, babasının, yârinin yapamayacağını ben yapacaktım. Ancak bir melek yapabiliirdi bunu" (s.139). Azrail, yeryüzüne indiği andan itibaren dönüşen gövdelenişini âşık bir ruhla tamamlar.*

DD-MM'da Azrail'in Yol Ayrımı

DD-MM'da iki *yolculuk teması* vardır. Bunlardan biri bireysel olgunlaşma / tamamlanma, diğeri ise yol ayrımı / karar alma süreciyle ilgilidir.

İlk temanın geleneğimizdeki işleme şekillerden ikisi şöyledir: Anadolu halk hikâyesi geleneğindeki ‘kahramanın yola çıkması’ ve Dede Korkut metinlerindeki “yola çıkma”.

Halk hikâyeciliğinde bu temayı oluşturan eylemler dizisi şöyledir:

- Sevgilinin uzaklaşması
- Aşğın her türlü dünya malı ve statüsünü terk ederek sevdiğinin peşine düşmesi
- Hepsini anlatının ana hedefiyle ilgili olmayan ama aşğın Hakk’a ve sevgilisine yönelik aşkını sınavan olaylar deneyim etmesi.

Dede Korkut anlatılarındaki kahramanların kendilerini sorgulamaları ve karlılıkları eşliğinde gerçekleşen yola çıkma teması ise şu eylemlerden oluşur:

- Bir yiğit (kardeş, baba, oğlu) ya da çeşitli mal varlığı düşman elindedir ya da geçmek üzeredir.
- Kahraman bunları geri almak için yola çıkar.
- Amacına ulaşmış bunlarla birlikte geri döner.
- Dönüşte onu bir ad, nişan, aile ya da artan bir saygınlık beklemektedir.

Temanın ilk işlenişine göre, DD-MM’da Azrail’in peşine düştüğü, aradığı ve almak istediği şey yaşam olduğu için, sevgilisi aslında *yaşam*dır. Yani hikâye, Azrail’in yaşama olan bağlılığını sınavacak bir dizi olaydan, süreçlerden oluşmaktadır. Azrail bu süreci birebir deneyim ederek değil, DD üzerinden, onun deneyimleri aracılığıyla yaşar. DD’un sevgi konusundaki başarısızlığını kavrar ve onun yapamadığını yaparak yaşamı, sevmeyi başarır. Sonunda, DD aracılığıyla başlayan sınamadan geçer, yaşama olan aşkını keşfedip itiraf eder ve onu korur. Ancak, pek çok halk aşığı gibi o da sevgilisine kavuştuğu anda ayrılıkla, ölümlle karşılaşır. Bu haliyle, yani sevgililerin kavuşamamasıyla hikâye mutsuz bir sona sahiptir, ama öte yandan Azrail’in yaşama kavuşabilmesi, onun anlamını çözmesi sadece ölümü kabul ederek / ölümlülüğü seçerek mümkün olduğundan mutlu bir sona sahiptir.

Temanın ikinci işleniş tarzına göre ise şunlar söylenebilir: DD-MM’da Azrail, görevi gereği aslında yaşamdan uzak olan bir doğaüstü varlık değildir, aksine varlığı insanoğlunun yaşamına bağlıdır. Ama Azrail yaşamın anlamından uzak biridir. Azrail’in ne yaptığının / görevinin sorgulamasının yapılacağına iması, onun yeryüzüne inmesi iken, bu durumun daha belirgin işareti, bu inişte “ölümlülerin zamanı ve uzamını kullanmak” istemesidir. Yaşam için yeryüzüne tekrar indiğinde onu DD sayesinde elde eder. Geri bu anlama ulaşmış olarak dönecektir ama bu defa varlığı, ölümlü birinin ruhu biçimindedir.

DD-MM’daki yol ayrımı / karar alma sürecini ifade eden ikinci yolculuk teması, masallardaki yol ayrımındaki eylem dizisine uygun bir anlatıma sahiptir (s. 139). Masallarda, genellikle yola çıkan bir kişi, bir süre sonra bir su başına, kulübeye, saraya, bir “memlekete” varır. Burası, onun yeni olay ve kişilerle karşılaşmasını sağlayacak, epizot başlatacak bir noktadır. Üç kişinin bir arada yola çıktığı masallarda ise “yol ağzına gelme” genellikle karar aşamasını ima eder. Kahraman(lar) üç yol ağzına gelip kendi yollarını seçerek, bir epizot başlatır(lar). Ancak bir yol ağzına gelip yol seçme eyleminin asıl işlevi, asıl kahramanın vurgulanmasıdır. Görece daha zorlu olan ve son belirtilen yola asıl kahraman sapar. Bu yolda sorunla karşılaşsa da, masalın sonundaki mutlu sona ulaşmasını sağlayacak iyi olay ya da kişi/

varlıkla da karşılaşır. Daha rahat gibi görünen yollara sapanlarsa hedeflerine ulaşamaz.* Bu nedenle, masallardaki belirsiz yol ağzları / ayrımlarının aslında belirli oldukları söylenebilir; tüm ilgiyi kahramanın toplamasına aracılık ederler. Bu temanın DD-MM'daki kullanımı ve yarattığı anlam üzerine şunlar söylenebilir:

DD-MM ikilikler üstüne kurulu bir anlatıdır. Bu ikilikler, aynı dizide yer alan diğer unsurlarla birlikte şöyle ifade edilebilir:

Yaşam	Ölüm
Sevgi	Sevgisizlik
Eş (aynı adama aşık)	Azrail (aynı adama aşık)
Çocuk	Ana Baba
Eş	Koca
Ölümlü	Ölümsüz
Birinci yol	İkinci yol

Dolayısıyla Azrail önündeki yol ikiye ayrılmaktadır. Azrail ikinci yoldaki her şeyi temsil ederken yönünü, macera ve temanın bulunduğu birincisine çevirir. Garip bir biçimde DD'un hedefindeki yol ise ikincisidir. Ama DD-MM'da o yolda gerçek maceraya yer olmayışı, bir kahraman için garip bir çelişkinin de ifadesidir.

Son: Bir Başkasını Sevmek, Bir Başkasında Sevgiyi Görmek

İhsan Oktay Anar'ın *Efrasiyab'ın Hikâyeleri*'nde** ve DD-K ile DD-MM'da, zaman ve iki ana karakter aynıdır: Gün doğumundan batımına kadar olan süre içinde Azrail/Ölüm ve canının alması gereken kişi bir aradadır ve konuşurlar.

Gün sonunda olanlar şöyledir:

- DD-K'da, eşin ölmeyi kabul etmesinden etkilenen Deli Dumrul, kendi ölümünü üstlenir.
- DD-MM'da Azrail, sadece yaşamaya ve kendisine bağlı olan Dumrul'dan, onun ana babasının ve Dumrul'a olan aşkı için yaşamayı seçen eşinden etkilenerek yaşamı ve yaşamak için ölümün kaçınılmaz olarak kabul edilmesi gereken ölümü seçer.
- Anar'da ise hikâyedeki diğer ölme zamanı gelmiş kişilerden farklı olarak ölüme meydan okumayan, sadece hakkıyla zevk olarak yaşayan, yaşamı ölümden ayrı görmeyen, yaşamın zevkine vardığı için cenneti yaşarken de gören Cezzar Dede karşısında ölüm, gün batımında, sevdiği kişinin ölmemesi için çabalayan bir çocuğun yüzüne bakar ve orada yaşamın anlamını bulur, sonsuz sevinç ve mutluluk demek olan cenneti görür. Bu bakışla gülümser, yani yaşamdan zevk alır, yaşamın anlamına tam olarak varır, ama duygularını kazandığı için artık ölüm değildir.

Üç hikâyede de ölümü seçenlerin ortak özelliği, kendilerinin dışında/yani sıra, bir başka-

* Örn. Bkz. Tezel, Naki (haz.) (1971). "Altın Bülbül", Türk Masalları 1 içinde. Ankara: Kültür Bakanlığı, s. 166-203; Tezel, Naki (haz.) (1971). "Akıllı Evlat", Türk Masalları 2 içinde. Ankara: Kültür Bakanlığı, s. s. 146-150.

** Bu hikaye "ölüm sırası gelmiş yaşlı adam ve ölüm meleği" ile başlar ama ölüm, çerçeve hikâyeler ile ertelenir.

sını sevenlerin yüzü/gözü aracılığıyla yaşamı ve sevgiyi görmeleridir:

- DD, sevgi ve sadakati eşinin sözleriyle anlar.

- Azrail, DD'a annesinin, babasının ve eşinin ona olan sevgilerinin “en şiddetli zamanlarından tek ve ölümsüz bir bakış” yaparak bakar (s.139).

- Anar'ın Ölüm'ü de kendisini çok seven ve kendisinin de onu çok sevdiği dedesinin canını kurtarmak için çabalayan küçük bir kız çocuğunun yüzüne bakarak “o yüzdeki harfleri, masalları, cenneti fark” eder (s.244). Ölüm'ün, insanların canını alabilmesi için duygularını hapseden mührü, cenneti görünce kırılır.

Üç kişi de, sevmeyi o an yeni öğrenir. Sevgiyi, yaşamı keşfedişlerinin ardından da ölmeyi kabul ederler. Ölümü kabul etmenin ödülü, DD-K'da **uzun ömür**, DD-MM'da Mungan'ın hikâyesinde ise âşıkla **sonsuzluktur**.

Mungan'ın ve Anar'ın hikâyelerinde, Azrail/Ölüm gibi, ölümün (Allah'ın isteği ve onun için) var olmasında aracılık eden doğaüstü varlığın ölümlülüğü seçmesi, Dede Korkut'un DD'unun önemini artırmaktadır. DD, “insanlara verilmiş yaşamın ve sevmeye gücünün, uğruna ölünebilecek güçler olduğu ve bunun için yaşamı ama önce yaşamın anlam kazanmasını sağlayan insanı sevmek gerektiği” bilgisinin güçlü ve etkili bir biçimde vurgulanmasına aracılık etmektedir.

Mungan'ın Azrail'i insanlar tarafından sevilmiş ama kendisi dışında bir insanı sevememiş ve yaşamı çok sevmiş biri aracılığıyla yaşamı ve DD'u sever. Onu öldüremeyeceği anladığında “yırtılır gibi” gülümser (s.138). Bu dünyada bir ölümlü olarak yaşamayı, öte dünyada ise ölmeyi seçer. Anar'ın Ölüm'ü insanlar tarafından sevildiği gibi insanları sevmeyi de bilmiş, zevk almayı bilerek yaşamış, hatta yaşarken cenneti görmüş birinden etkilenecek yaşamı/cenneti/insan sevgisini görmek ister. Bakışı sonunda yüzündeki, duygularını hapseden mühür kırılır ve gülümser. Yani bundan sonra can alamaz. İki hikâyede de Azrail'in / ölüm'ün ölümlü olmalarında kendileri dışında olanlara karşı geliştirdikleri ve bir gülümsemeye açığa vurulan *duygular* vardır. Duygu sahibi olmak yaşamayı, insan olmayı, dolayısıyla da ölümlülüğü gerektirmektedir. Bu nedenle yaşadıkları halde kendileri dışında hiçbir şeye duygu geliştiremeyen insanların aslında *yaşayan ölü* ya da kendi yaşamlarını yok ettikleri için bir çeşit *insan-Azrail* oldukları söylenebilir.

Kaynakça

- Anar, İhsan Oktay (1998). *Efrasiyab'ın Hikâyeleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Başgöz, İlhan (1978). "Epithet in a ProseEpic: The Book of My Grandfather Korkut", *Studies in Turkish Folklore – In Honor of Pertev Naili Boratav*. Bloomington: Indiana University Press, s. 25-45.
- _____ (1998) "Türk Halk Hikâyelerinin Yapısı", Serpil Cengiz (çev.), *Folklor/Edebiyat*, C.III, S. 14, s. 85-98.
- Boratav, Pertev Naili (1984). *Köroğlu Destanı*. İstanbul: Adam Yayınları.
- _____ (1988). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- _____ (1991). "Dede Korkut Hikâyeleri Hakkında", *Folklor ve Edebiyat C. 2*. İstanbul: Adam Yayınları, s. 88-108.
- _____ (2000a). *Halk Edebiyatı Dersleri*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- _____ (2000b). *İzahlı Halk Şiiri Antolojisi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- _____ (2002). *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Bottéro, Jean (2005). *Gulgamış Destanı – Ölmek İstemeyen Büyük İnsan*. Orhan Suda (çev.), İstanbul: YKY.
- Burke, Peter (2011). *Kültürel Melezlik*. Mustafa Topal (çev.), İstanbul: Asur Yayınları.
- Calvino, Italo (2000). *Amerika Dersleri*. Kemal Atakay (çev.), İstanbul: Can Yay..
- Çelik-Öztürk, Sakine (2004). "Murathan Mungan'ın 'Dumrul ile Azrail' öyküsünü Postmodernist Açıdan Okuma", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 4, No: 11, s. 1-8.
- Dégh, Linda (1989). *Folktales and Society- Story-Telling in a Hungarian Peasant Community*. Emily M. Schessberger (çev.). Blomington: İndianaUni. Pr..
- Dilmen, Güngör (1982). *Deli Dumrul – Akad'ın Yayı*. İstanbul: Adam.
- Dundes, Alan (2003). *Fables of the Ancients?* Lanham: Rowman & Littlefield Pub..
- Eberhard, Wolfram ve Pertev Naili Boratav (1953). *Typen Türkischer Volksmärchen*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.
- Elçin, Şükrü (1964). "Deli Dumrul Hikâyesinin Bir Varyantı", *Türk Folklor Araştırmaları*, S. 179, C. 8, Y. 15, s. 3431.
- Günay, Umay (1993). *Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. Ankara: Akçağ.
- _____ (1998). "Dede Korkut Hikâyelerindeki Karakterlerin Tahlili", *Milli Folklor*, S. Bahar-37, s. 3-12.
- Holbek, Bengt (1998). *Interpretation of FairyTales*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Jones, Steven Swann (1990). *The New Comparative Method: Structural and Symbolic Analysis of the Allomotifs of "Snow White"*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Kaçalın, Mustafa S. (2006). *Dedem Korkut'un Kazan Bey Oğuz-namesi*. İstanbul: Kitabevi.
- Kara, Çiğdem (2008). "Halk Masallarını Yeniden Anlatmak", *Folklor / Edebiyat*, C. 14, S. 55, s. 203-213.
- Karabaş, Seyfi (1996). *Dede Korkut'ta Renkler*. İstanbul: YKY.
- Karkala, John B. Alphonso (2002). "The Nature of Heroic Action in 'Traditional' Epics", *The Kalevala and the World's Traditional Epics*, Lauri Honko (ed.), Helsinki: Finnish Literature Society, s. 44-53.

- Kononenko-Moyle, Natalie (1990). *The Minstrel Tale Tradition*. New York: Garland Publishing.
- Lévi-Strauss, Claude (1997). “The Culinary Triangle”, *Food and Culture: A Reader*. (ed.) Carole Counihan ve Penny Van Esterik. New York: Routledge, s. 28-35.
- Lord, Albert Bates (1995). *The Singer Resumes The Tales*. M. L. Lord (ed.), Ithaca: Cornell University Press.
- Mungan, Murathan (2000). “Dumrul İle Azrail”, *Adam Öykü*, S. Temmuz-Ağustos 29, s. 117-140.
- Nibelung’lar Destanı*. (2001). Bilge Umar (çev.), İstanbul: YKY.
- Olrik, Axel (1999). “Epic Laws of Folk Narrative”, *International Folkloristics*. Alan Dundes (ed.), Lanham: Rowman & Littlefield Pub..
- Ong, Walter J. (1993). *Sözlü ve Yazlı Kültür*. S. Postacıoğlu Banon (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Propp, Vladimir (2008). *Masalın Biçimbilimi*. Mehmet Rifat ve Sema Rifat (çev.), İstanbul: İŞ Bankası Kültür Yayınları.
- Reichl, Karl (2002). “Genealogy and Heroic Conduct – Turkic Oral Epics and The Meaning of Heroic Poetry”, *The Kalevala and the World’s Traditional Epics*, Lauri Honko (ed.), Helsinki: Finnish Literature Society, s. 245-266.
- Roland Destanı*. (2005). Bilge Umar (çev.), İstanbul: YKY.
- Roux, Jean-Paul (2001). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Aykut Kazancıgil (çev.), İstanbul: Kabalcı Yay..
- Saydam, Bilgin (1997). *Deli Dumrul’un Bilinci*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sina, Ayşe (2004). “Alkestis ve Deli Dumrul”, *Ankara Üniversitesi DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt:23 Sayı: 36, DOI:10.1501/0002421, <http://acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/2256/>
- Tezcan, Semih ve Hendrik Boeschoten (2006). *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: YKY.
- Uther, Hans-Jörg (2004). *The Types of International Folktales – Part I*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

Özet

KARŞILAŞTIRMALI DELİ DUMRUL DESTANI ÇÖZÜMLEMESİ

Bu çalışmanın konusu Dede Korkut destanlarından biri olan Deli Dumrul'dur. Çalışmayla destanın tüm katmanları ve derin anlamıyla okunması amaçlanmaktadır. Bu amaçla klasik destan metni ile Murathan Mungan'ın "Dumrul ile Azrail" hikâyesi birlikte, karşılaştırılarak ele alınmıştır. Bir edebi hikâye ile sözlü kültüre ait bir destanı eşit nitelikte metinlermiş gibi kullanılmasının nedeni, anlatıcılarının aynı anlatı kültürü çizgisinde yer aldıklarının kabul edilmesidir. Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde metinlerin tip, motif, tema gibi genel nitelikleri belirlenmektedir. İkinci bölümde metinlerin yapısı farklı kuramların yardımıyla ortaya çıkarılmaktadır. Son kısımda, karakterler odağa alınarak iki metin yeniden okunmaktadır. Bu şekilde destanın konusu, karşıtlıkları ve teması yeniden tartışılmakta ve destanın klasikleşen öğeleri keşfedilmektedir. Yorumlamalarda, diğer iki bölümde yapılan çözümlmelerden elde edilmiş verilerden de yararlanılmaktadır. Çalışmanın bulgularından bazıları aşağıdaki gibidir: İki metnin teması, ana karakterleri ve olay aynıdır. Ama kurgu ve anlatım tarzı farklılaşmaktadır. Mungan'ın metninin anlatımı, çağdaş yazarların geleneksel anlatıları yorumlama yollarıyla örtüşmektedir. Klasik metin iki klasik temanın birleşiminden oluşmaktadır. Mungan'ın yorumuna iki geleneksel tema daha eklenmektedir. Klasik metin, karşıtlıklar üstüne kurulu olup yapısı da karşıt yansımalıdır. Mungan'ın metni ise yansımali bir yapıya sahiptir. Her iki metinde de başkarakter kendilerine ilişkin bir keşif yapar ve amaçlarına kısmen ulaşırlar: Klasik metinde Dumrul kendi ölümünü kabullenerek, ölümsüz olamasa da uzun bir ömre erer. Mungan'da ise Azrail, Dumrul yerine ölmeyi kabul edince, aşkının anlatısıyla ölümsüz olur.

Anahtar kelimeler: Deli Dumrul, Murathan Mungan, sözlü destan, anlatıcı, yapısalılık

Abstract

COMPARATIVE ANALYSIS OF DELI DUMRUL EPIC

The subject of this study is Deli Dumrul one epics of Dede Korkut. The study is aimed to read the epic with all layers and the deeper meaning. For this purpose, the classic epic text and the story "Dumrul ile Azrail" by Murathan Mungan are discussed by comparing with. The reason for using as equal features of the texts of the literary text and the epic of oral culture is the acceptance of the narrators of the texts on the same narrative tradition line. The study consists of three parts: The first chapter, the general features of the texts such as type, motif, theme, are determined. The second chapter, structures of the texts is detected with help of different theories. The last chapter, two texts re-read the focus of the characters. In this way, subject, opposition and theme of the epic are re-discussed and are discovered components of the epic to become a classic. The data obtained by analyze at the other two chapters have also been used to interpret. Some findings of the study are as the following: Themes, main characters, and events of the both texts are same. But their fiction and narrative style are different. Narrative text of Mungan correspondences with interprets styles of traditional narration by contemporary writers. Classic text consists of a combination of two classic themes. Two classic themes are added to them in Mungan's. Classic text is based on dichotomies and its structure is opposite to reflective. Main characters of both texts make a discovery about themselves and partly reach their will: In classic text, Dumrul hasn't got immortal but a long life by accepting his own death. In Mungan's text, when accepted to die for Dumrul, Azrail become immortal by narrative told his love.

Key words: Deli Dumrul, Murathan Mungan, oral epic, narrator, structuralism

FUAT KÖPRÜLÜ'NÜN MİLLİYETÇİLİK ANLAYIŞI ve ONUN TÜRKÇÜLÜK'E İLİŞKİN YAKLAŞIMI

Ernur Genç*

1890'da dünyaya gelen Fuat Köprülü, milletin hürriyet ve bağımsızlığı sorunsalının ciddi bir biçimde ortaya atıldığı sıralarda formasyonunu edinmiş; 1908 sonrasının genel demokratikleşme süreci içinde çok erken yayın alanına atılmış ve o zamanki düşünsel eğilimleri sonraki faaliyetlerinin yönünü çizmiştir. Köprülü, Balkan Harbi yıllarında ateşli bir “**Türkçülük**” dönemi yaşamışsa da, bu akım onun hayatındaki biricik etken değildir.

“Onun karmaşık ruh ve düşünce yapısında, Fransız pozitivistlerinin genel ve Durkheim sosyolojisinin Gökalp aracılığıyla edinilen özel etkisinin” (İnalcık, 1968;289) yanı sıra, altı yüzyıllık imparatorluğu tümüyle reddetmek yerine, özellikle kültür alanında “tarihsel birikimle devamlılıklar arayan, laik ama ılımlı bir *Osmanlı tavrı*” da önemli bir rol oynar. Bu perspektif Köprülü'nün halkçılığını törpülemiş ve 1911'de ‘*yeni lisan*’ davasında ve 1928'de Harf Devrimi'ne karşı çıkışı örneğinde olduğu gibi, Ortaçağ kalıntısı bir düzenin ‘*halk-seçkin*’ (havas-avam) çelişmesini tasfiye etmeye yönelik reformcu atılımlarının zaman zaman gerisinde kalmasına, sosyal-siyasi devrimcilik açısından kişiliğinin aristokratik yanının ayak sürürmesine yol açmışsa da, tarihçiliği açısından, yüzde yüz saf bir “**Türkçülüğün**” potansi-

* Yrd.Doç.Dr. Ernur GENÇ, Niğde Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümü

yel Orta Asyacı aşırılıklarından kaçınmasını belki de kolaylaştırmıştır (Berktaş, 1983:42-43).

“Her halükarda, samimi Türk vatanperverliği ateşiyle birlikte, pozitif ve bilimsel olarak ileri olan her şeyi benimsemek eğilimini de koruyan Köprülü’nün, **Turancılık** politikasının başarısızlığını somutlayan acı gerçekler çoğaldıkça ilk romantik duygusallığından uzaklaştığı görülmektedir” (Berktaş, 1983:43). Bütün bunlarla birlikte, “Köprülü’nün bilimsel kişiliğinin ve milliyetçiliğinin karakteristik tarafı, onun tamamen Osmanlı çevresi tarafından Cumhuriyete devredilmiş” (Ortaylı, 1982:21) olması gerçeğinde saklıdır.

Köprülü tarihe bakarken bütüncül bir bakış açısına yönelerek, tarihsel olanı toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik yönleriyle değerlendiren bir yapısal analiz geliştirmiştir. Onun çalışmaları sosyal tarih ya da tarihsel sosyoloji, siyaset tarihi, kültür tarihi ve edebiyat tarihi vd. çok geniş bir yelpazede şekillenir. O aynı zamanda “yapı” ve “değişme” boyutlarını birlikte ele alır. Bunların tipik örneğini, onun “*Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*” (19..) adlı eserinde görmek mümkündür. Köprülü, “indirgemeci” oryantalist yaklaşımlara eleştirel bakarken, farklı etkenlerin yapı üzerindeki etkisini de inkar etmez; tersine dikkate alır. Örneğin Osmanlı Devleti’nin/İmparatorluğu’nun klasik dönem yapısı üzerinde dururken, Türk kültürünün tarihten gelen özgüllükleri yanında Bizans, İran ve İslam etkilerini de eni konu değerlendirmeye çalışır. Toprak sistemi konusunda da feodalite tartışmalarını aşan değerlendirmeler yaptığını ve Osmanlı’nın özgüllüğünü ortaya koymaya çalıştığı görülür.

Köprülü için tarihin bizatihi kendi içinde ve kendi başına bir değeri yoktur. Tarihe ve tarihsel olana yönelirken onun asıl amacı pür anlamda tarihçilik yapmak değil, belirli bir duruştan bir tarih bilinci yaratarak gününün tarihsel koşulları içerisindeki sorulara yanıt bulmak ve “toplumsal eylemi düşünceye bağlamak”tır. Halbuki Türk entelektüel tarihine ve aydınların genel tutumuna bakınca Hilmi Ziya Ülken (1998) ve Kayalı’nın (2005) da yerinde vurgulamaları gibi tam tersi bir görünüm söz konusudur: “düşünceyi eyleme bağlamak”.

Buraya kadar Köprülü’nün genel duruş ve bakış açısı ele alınmaya çalışıldı. Bundan sonra Köprülü’de “Türkçülük” ve “Türk milliyetçiliği” anlayışını ele alabilmeye yönelik olarak ırk, ırkçılık, etnisite ve milliyetçilik/ulusçuluk kavramlarına kısaca değinilecektir. Daha sonra da “vatanseverlik/yurtseverlik” ile “milliyetçilik/ulusçuluk” ayrımının da ışığında Köprülü’nün Türkçülük ve Türk milliyetçiliğine ilişkin yaklaşımı ele alınacaktır.

İrk, İrkçılık, Etnisite, Ulus-Devlet ve Milliyetçilik

İrk, belirli bir kolektivitenin üyeleri ile ‘ötekiler’, ‘yabancılar’ arasındaki farklılaşmayı andıranın bir yolu olmuştur. Yine ırk, temel olarak kültürde veya yaşam tarzında ifade edilsin ya da edilmesin, her zaman insan nüfusunun bölünmesinin bazı kavramlar ya da ortak kalıtsal özellikler üzerine temellendirildiği belirli biyolojik ve fizyonomik karakteristikleri paylaşanlar arasında bir sınır oluşturur (Guibernau, 1997;143-4) .

İrk ve ırkçılığın (rasizmin) kökeni genel olarak 19. yüzyıla dayandırılabilir. Kültürel ve siyasal milliyetçiliğin ırkçılıkla temellendirilmesi bu dönemde belirgin bir biçimde görünürlük kazanmış; siyasal ve ideolojik alanda belirleyici olmaya başlamıştır.

Genel olarak *ırk*, grubun zihinsel niteliklerini belirleyen benzersiz kalıtsal biyolojik özelliklere sahip olduğu savunulan bir toplumsal grup anlamını taşır. Biyolojik ırk teorileri, ya bir *pheno-tipleştirme*'ye dayalı olarak, saç ve deri rengi gibi fiziksel karakteristikleri; ya da *geno-tipleştirme*'ye dayalı olarak insan grupları arasındaki genetik farklılıkların temel oluşturduğu durumları saptamaya yönelirler (Holborn and Haralombos, 1995:651). “Biyolojik tip olarak *ırk* düşüncesi, bütün insanlığın ortak bir kökene sahip olmadığı ve farklı/bağımsız gruplara bölündüğü inancı üzerinde temellendirilmiştir” (Holborn and Haralombos, 1995:652).

İrkçilik açısından ırk, dünyada var olmanın doğal biçimlerini ifade ederek, bu varoluş biçimlerinin içinde ve aracılığıyla açıklandığı kurumsal yapıların farklılık düzenini bir doğa yasası olarak kurar ve rasyonalize eder. Bu bağlamda ırkçılık, biyolojik veya kültürel görünüşleri nedeniyle belirli toplulukların dışlanmasına dayalı ideolojik bir söylemdir (Gubernau, 1997:144-5). *İrk* kavramı ‘kan bağı’ ve ‘ortak soy’ miti temeline oturtulurken, bu kavramlar genetik bir tanımlama bağlamına oturtulabileceği gibi tarihsel ve kültürel bir tanımlama bağlamına da oturtulabilmektedir.

Etnikliğin tanımlanışı ırkta olduğu gibi ırksal-biyolojik bir temele dayandırılabilir gibi, kültürel-sembolik bir temele de oturtulabilir. Ancak, *etnik* bir topluluk daha çok, tarihsel özelliklerin yanında, sembolik ve kültürel niteliklerle tanımlanan bir kavramdır. Birçok kavramlaştırma ve kuramsallaştırma ise farklı unsurların harmanlandığı, eklemlendiği ya da sayılıp sıralandığı tonlaşmaları içermektedir.

Genel olarak sosyolojik yaklaşım açısından, etnisite düşüncesini kültür üzerinde temellendirmek büyük bir önem arz etmektedir. Sosyologlar, insan gruplarını öncelikle onların yaşam biçimlerinin ayırt edici özelliklerine uygun olarak anlamaktadırlar. Her ne kadar insan gruplarının belirli bir *ırka* ait olduğuna inansalar da, insanlar arasında biyolojik bir farklılaşma olarak *ırkı* önemsiz görmeye hazırdırlar (Holborn ve Haralombos, 1995:673-4). Etnik kökene genetik açıdan yaklaşmanın sağlam bir dayanağı da yoktur, çünkü bir toplumsal örgütlenme biçimi olarak etnik bir grubun esas temeli biyolojik olmaktan ziyade kültürelidir (Hobsbawm, 1993:84).

Smith'in “tarihsel bakımdan ilk ulusların, premodern etnik çekirdekler temelinde oluştuğu; ve kültürel açıdan etkili ve güçlü olan bu ulusların, sonraları dünyanın pek çok yerinde millet oluşturma (inşa) süreçlerine örnek teşkil ettiği” (Smith, 1994:73) iddiası anlamayı kolaylaştırıcı bir tutum olarak kabul edilebilir. Ona göre, ulusun *sine qua non*'u (*olmazsa olmaz koşulu*) ‘etnik ayırt edicilik’ vasfı ve buna bağlı olarak inşa edilmiş ortak paylaşılan soy mitleri, ortak tarihi bellek, eşsiz kültürel yapıcılar ve seçilmişlik iddiasıdır (Smith, 1994:115). Hayes'in bakış açısından da, ilk çıktığı biçimiyle milliyetçilik, kabileciliğin bir ifadesi olarak gerçeklik ve görünürlük kazanmış bir olgudur. Bu duyuş ve düşünüş tarzı, sonradan zayıflayarak yerini daha geniş sadakatlere bırakmış, yeniden dirilişini ise ancak modern zamanlarda (geleneksel Hıristiyan halklar arasında) gerçekleştirmiştir. Batıda tam anlamıyla hayat bulması ve sonradan yaygın bir etkiye sahip olması ise nispeten yeni bir olgudur (Hayes, 1995:37).

Yine birçok durumda devletin etnik çekirdeği, çoğunlukla o ulusun karakter ve sınırlarını

şekillendiren bir unsurdur; devletler ulusları oluşturmak üzere çoğu zaman böyle bir zemin ve meşrulaştırma temeli üzerinde birleşmektedirler. Diğer yandan, günümüz uluslarının ya da çoğu ulus-devletin büyük bölümü aslında *çok-etnili* (*multi-etnik*) olmakla birlikte; pek çoğu başlangıçta, öteki *etni*'leri veya etnik parçaları, adını ve kültürel karakterini verdiği bir devlete ilhak eden, cezbederek çeken egemen bir *etni* etrafında oluşmuşlardır (Smith, 1994:70). Bu bağlamda bir *ulus-olmak*'la övünç duyulabilecek önemde bir etnik geçmişin bulunmadığı, etnik bağların bulanık veya uydurma olduğu yerlerde bile eldeki malzemeden tarihi ve kültürü olan bir toplulukla ilgili tutarlı bir mitoloji ve sembolizm yaratma ihtiyacının her yerde ulusal devamlılık ve birliğin koşulu olarak yüce bir iş haline geldiği görülmektedir (Smith, 1994:73). Hatta halkın *soylu köken*'ini ve *eskilik*'ini kanıtlama isteği öylesine egemen olmuştur ki, birkaç özel durum dışında, ilgili tüm tarih yazımları, ulusal tarih içinde yer almış ve sonunda bir kültür taşralılığına ulaşmıştır (Eliade,1993:168).

Sonuç olarak Smith'in tanımsal çerçevesini izleyecek olursak ulus da, bir etnide olduğu gibi, tanım gereği ortak "mitleri" ve "anıları" olan bir topluluktur ve aynı zamanda da teritoryal bir topluluktur. Ancak etnide, bir ülke ile olan bağ sadece "tarihi" ve "sembolik" kalabilirken, ulusta bu bağ "fiziki" ve "fiili"dir; ulusların bir "ülke"si vardır. Başka bir deyişle, *uluslar* her zaman *etnik unsurları* gereksinirler. Elbette bu unsurlar yeniden işlenebilir, *icat* ve *inşa* edilebilir; çoğu zaman da öyle de olmaktadır. Ama *teritoryal* bir yurda dair ortak mit ve anılar olmaksızın ulusları kavramak olanaksızdır. Bu durum, ulusların *etnik çekirdek* temelinde oluştuğu savında belli bir çevrimsellik olduğunu düşündürür. Aslında *etniler* ile *uluslar* arasında tarihi ve kavramsal bakımlardan gözle görülür bir çakışma söz konusudur. Buna karşın farklı kavramlar ve tarihi oluşumlarla karşı karşıya kalındığı gerçeği göz önünde bulundurulmalıdır. Etnik topluluklar, bir ulusun sahip olduğu pek çok nitelikten yoksundur. Etnilerin *kendi* teritoryal memleketlerinde ikamet ediyor olmaları gerekmez. Ortak bir işbölümü ya da ekonomik birlik de göstermeleri gerekmez ve zaten çoğu durumda göstermezler. Herkes için geçerli hak ve görevler tayin eden ortak yasal kodlara da ihtiyaç duymazlar. Uluslara özgü bu nitelikler, geçmişteki etnik çekirdekler ve etnik azınlıklar üzerinde etkide bulunmuş özel toplumsal ve tarihsel koşulların ürünüdürler (Smith, 1994:70-71).

Milliyetçilik ve Yurtseverlik

Milliyetçilik ve *yurtseverlik* (*patriotism*) genellikle birbirleriyle karıştırılan ve aynı anlamda kullanılan kavramlardır. Ancak iki kavram arasında önemli anlam farkları bulunmaktadır. *Yurtseverlik* 'ülke sevgisi'dir; ülke sevgisi ise çeşitli sadakat türlerinin (yer, insanlar vs. karşı aşinalık ve benimseme/özümseme) bir birleşimi (Hayes, 1995:23-24) olarak görünür-lük kazanmaktadır. Bu tanımlama çerçevesinden *yurtseverlik* aidiyet ve sadakat duygularını temel alan bir olgudur. Lukacs'ın da ifade ettiği gibi, *yurtseverlik*, 'gelenekçi', 'derin kökleri olan', 'içe dönük' ve 'savunmacı'dır. *Milliyetçilik* ise, 'popülist', 'dışa dönük', 'saldırgan' ve 'ideolojik'tir (Lukacs, 1993:27). *Devlet* ve *halk kültürleri* ise, milliyetçiliğin başlıca unsurlarıdır (Lukacs, 1993:256); çoğu durumda *totaliter* eğilimler taşıyışı da birçoklarınınca onun doğasının gereği olarak kabul edilmektedir.

Bu noktada, örneğin Hitler'in yurtseverden çok aşırı bir milliyetçi olduğunu görmek gerekir; diğer bir deyişle, Hitler bir milliyetçidir ama yurtsever değildir. Yurtseverlik savunmacı, milliyetçilik saldırgandır; yurtseverlik belirli gelenekleriyle belirli bir toprağı sevmektir; milliyetçilik ise, daha az elle tutulabilir bir şeyi, her şeyi haklı gösteren, politik ve ideolojik bir ikame din olan 'halk miti'ni sevmektir (Lukacs, 1993:49-50).

Milliyetçilik hem 'modern' hem de 'popülist'tir. Bir yurtseverin ille de milliyetçi olması gerekmez. Yurtseverliğin aksine popülizm olgusu, bir halk mitinden ayrılamaz. *Popülizm folkçudur* ve yurtseverlik değildir. Bir insan hem yurtsever hem kozmopolit olabilir; ancak, bir popülist kaçınılmaz olarak bir tür milliyetçidir. Yurtseverlik popülizmden daha az ırkçıdır ve bir yurtsever bir toplumda yıllarca yan yana yaşadığı ve tanıdığı başka milletten birini dışlamaz; ancak, bir popülist kendi aşiretinden olmayan herkese karşı kuşkuludur. Milliyetçi sadece yabancılara değil, kendi ulusu içinde, kendisi gibi düşünmediğini hissettiği insanlara (hatta yurtseverlere) bile kuşkuyla bakar; böylece milliyetçi, bir tür hem fiziksel hem de ruhsal ırkçıdır (Lukacs, 1993:252-60).

Osmanlı İmparatorluğu'nun Geç Dönemi ve Milliyetçilik

Ulus-devlet kavramının ve milliyetçiliğin kuşattığı toplumsal fenomenler açısından asıl farklılık, *gelişmiş kapitalist Batı* toplumları ile *çevre* konumundaki *Doğu* toplumları arasındadır. Batı'da ulus-devlet ve ideolojisi, ulusal burjuvazinin iç pazarı bütünleştirme çabasının ve sanayi kapitalizminin çelişkilerinin bir ürünüyken; Doğu'da genişleyen Dünya kapitalizminin kendi dışına yansıttığı çelişkilerin bir dayatması olup, genellikle dar aydın hareketlerinin ürünü olmuştur (Aydın, 1993:246-7). Bu çerçevede Batılı milliyetçi hareketler, özellikle ilk olarak 19. yüzyılın 'pan' hareketleri, İttihad-ı İslam düşünsel yorumu için değişmez bir örnek oluşturmuşlardır. İttihad-ı İslam fikrinin oluşumunda da Batılı milliyetçi ideolojiler *akültüratif* bir unsur olmuşlardır (Türküne, 1994:245).

Osmanlı aydınları Batılı *ulus* fikri ve milliyetçi akımlarıyla tanışmışlar ve kendi topraklarında *millet* idealini gerçekleştirmeye çalışmışlardır. O gün için hazır, keşfedilmeyi bekleyen *millet* 'İslam milleti'; dönemin zorunlu koşulları gereği yaratılmaya çalışılan *millet* ise, 'Osmanlı milleti' olmuştur. 'Türk milleti' fikri ise çok geç tarihlerde, Osmanlı toplumunda serpilen yerli formlara, Batılı modern '*nation*'un (ulus) eklenmesiyle ortaya çıkmıştır (Türküne, 1994:252). Yine, Türk milliyetçiliğinin kökleri de 19. yüzyılın son dönemlerinde ortaya çıkan Osmanlı *Türkçülük* akımında yer almaktadır. Başlangıçta *kültürel* bir akım olarak gelişen *Türkçülük* 20. yüzyılın başlarında *siyasal* bir içerik kazanmıştır (Göksu-Özdoğan, (1993:59).

Bernard Lewis'in de belirttiği gibi "Türkler, Türkçe konuşan ve Türkiye'de yaşayan bir ulustur" fikrinin Türkiye'ye girişi, yayılışı ve bir tüzel varlık ve devlet olma niteliklerinin bir ifadesi olarak Türk halkı tarafından nihai olarak kabulü, modern çağın, geçmişin sosyal, kültürel ve siyasal geleneklerinden köklü ve sert bir ayrılışı kapsayan büyük devrimlerinden biri olmuştur. Osmanlı deyimini, bir millet anlamında değil, Emeviler, Abbasiler ve Selçuklular gibi bir hanedan anlamını taşımakta ve Osmanlı Devleti geçmişi büyük İslam imparatorluk-

larının doğrudan doğruya varisi, halefi ve devamı sayılmaktaydı (Lewis, 1988:1-2). İslami ideoloji, çok-kavimli imparatorluğun öylesine önemli dikey ve yatay yapıstırıcısıydı; Osmanlı Türkleri İslam kültürüne öylesine entegre olmuşlardı ki, 19. yüzyılın ortalarına kadarki klasik vakanüvislik, imparatorluğun tarihini sadece, Muhammed'in peygamberlik misyonuyla açılan İslam tarihinin bir bölümü gibi ele alabiliyordu (Yinanç, 1940:585).

Milli ve vatani bağlılığın odak noktası olarak Osmanlı milleti ve Osmanlı vatani kavramları, Avrupa etkisinde ortaya çıkan 19. yüzyıl yenilikleridir. 19. yüzyıla kadar kimlik tanımının ve toplumsal-siyasal aidiyetin merkezini, İslamlık ve Osmanlı Hanedanı ile devlet oluşturmuştur. Türklük duygusu ancak basit halk, köylüler ve göçebeler arasında yaşamaya devam etmiş ve zengin fakat ihmal edilmiş bir halk edebiyatında ifadesini bulmuştur (Lewis, 1988:2). Dolayısıyla çağdaş Türk toplumunun temalarının biçiminin kaynağı 19. yüzyılın başında girilen *modernleşme* sürecinde aranmalıdır. Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda III. Selim ve özellikle II. Mahmut'un başlattığı bir dizi reforma tanık olunmaktadır (Göle, 1986:46). II. Mahmut (1808-1839), yerel güçleri bastırarak, taşrada merkezi otoriteyi yeniden kurmuş; bu merkezileştirme politikası modernleşmeyi sağlayan ilerideki reformların da temellerini oluşturmuştur. Merkezileştirme politikasının ardından Tanzimat gelmiştir ve reformlar Tanzimat döneminde de izlenmiştir. Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda milliyetçilik veya Osmanlı vatanseverliği açısından en önemli nokta, dinleri ne olursa olsun bütün Osmanlı tebaasının kanun önünde eşitliği ilkesi olmuştur. O zamana kadar, millet sistemiyle gayrimüslim unsurların iç işlerine karışmayan Osmanlı yönetiminin bu buluşu, Osmanlılar üzerinde büyük bir etki yaratmıştır. Fransız kökenli yeni bir fikirle, *ulus* kavramıyla birlikte, yeni bir ilkenin -*Osmanlılık*- doğuşunu hazırlanmıştır (Arai, 1994:16-17). Fransız kökenli bir kavramlaştırma olan *ulus* kavramı, Osmanlı toplumu içinde *özgürlük* ve *eşitliğe* sahip topluluğun birliğini ifade eden 'Osmanlı milleti' kavramına dönüşerek, yeni bir muhteva kazanmıştır. Osmanlı devlet adamları milli çapta idari, hukuksal ve iktisadi tedbirlerle Osmanlı İmparatorluğu'nda yüksek sayıda yer alan kültür birimlerini 'eritebileceklerini' (*asimilasyon*), böylece bir *Osmanlılık* bilincini yaratabileceklerini sanıyorlardı. Uzun vadede bu amaç gerçekleşmedi, fakat, Batılı ulus-devletin birçok kurumu bazen özünü yitirmiş olarak imparatorluğa yerleşmiştir (Mardin, 1994:12-13) (örneğin yeni bir milli eğitim sistemi, yeni bir yargı mekanizması, yeni bir idari sistem).

Fransız Devrimi, Osmanlı aydınları üzerinde büyük bir etki yaratan ilk Batı hareketi olmuştur. Ancak, devrimin sloganı *özgürlük*, *eşitlik*, *kardeşlik* Osmanlılara aynı biçimde geçmemiştir; Bernard Lewis'in doğru olarak saptadığı gibi, *özgürlük*, *eşitlik*, *ulusallık* biçimini almıştır (Lewis, 1988:4). Ancak, 1850'lerde ve 1860'larda henüz, romantik nasyonalizmin duygusallığı Osmanlı devletini etkilemiyordu; Türkolojinin bulguları ne denli gurur verici olursa olsun, o sırada Osmanlı yöneticilerinin görüşlerine göre imparatorluk için yabancı ve yararsız şeylerdi. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu'ndaki *Türk* ögesi, budunsal duygudan çok İslam inancı ve geleneklerine bağlıydı. Bunun için *nasyonalizm*, ancak, Osmanlı uyuğundan olan insanları daha iyi kaynaştırmak için kullanılmalı, daha ötesine gidilmemeliydi (Kaymaz, 1977:437). 1876 Anayasası'ndan önceki reformların bütünsel (global) bir incelemesi son analizde, politik birliğin kurtarılması ve devletin merkezi rolünün yeniden güçlendiril-

mesi amacıyla yapılan idari, hukuki reformlarla ilgilidir (Göle, 1986:47). Ancak, bu noktada, bütünsel süreç içerisinde Balkanlarda 19. yüzyıl boyunca, din farklarından başka hiçbir farkı önemsemeyen Osmanlı İmparatorluğu tarafından birleştirilen eski halklara dayalı ulus-devletlerin oluşmaya başlaması (Yerasimos, 1994:8) da göz önünde bulundurulması gereken önemli etken olarak saptanmalıdır.

19. yüzyılın başlarında ‘aydın’ ile ‘bürokrat’ arasında bir fark yoktur. ‘Devleti kurtarmak’ üzere yenileşmenin gerekliliğine inanan ve bu programı yürürlüğe koyan ‘bürokrat’larla ‘aydın’lar aynı insanlardır. Bu insanlar, modernleşmeyi ve reformları, Batı’ya karşı hayranlıklarından değil, zorunluluk nedeniyle tercih etmişlerdir. Kendileri ‘devlet’ olan *aydın-bürokrat modernleşmeciler*, ünlü sadrazamları, nazırları ile 19. yüzyılın ilk yarısına damgalarını vurdular (Ortaylı, 1987:20). Ancak 19. yüzyılın ikinci elli yılı, farklı bir aydın tipini karşımıza çıkarmaktadır. Bu aydınlar, Tanzimat dönemi reformlarının yetiştirdiği kişiler olmakla birlikte, ‘devlet’ değildirler. Onlar, devlet aygıtının dışında olmaya özen gösteren, nesnel temelleri itibarıyla da bürokratik egemenlik içinde yer almayan, fakat varlıklarının devamını ‘devlet’in varlığında gören ve hedefleri ‘devleti kurtarmak’ olan kimselerdir. Şinasi, Ağâh Efendi, Namık Kemal, Ziya Paşa gibi aydınlardan oluşan bu ikinci kuşak, kendilerini *Yeni Osmanlılar* olarak adlandırmaktadır (Aydın, 1993:130).

Tanzimat’ın Batı’ya teslimiyetçi yönüne tepki duyan bu aydın muhalefeti, ilk ağızda kendine *Osmanlıcı* bir doğrultu seçmiştir (Berktaş, 1983:29-30). 60’lardaki *Yeni Osmanlılar* hareketi de, despotik bir rejim olarak değerlendirdiği yönetimi liberalleştirmeye ve sultanın yetkilerini bir anayasayla denetim altına almaya yönelmiştir (Gergeon, 1996:14). Bu bağlamda, Osmanlı özgürlükçü hareketinin, hatta 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Osmanlı tarihinin temel taşlarından bir *vatanseverlik* veya *vatan* kavramıdır. Namık Kemal ise, hem fikirleri, eğitimi ve siyasal tavrıyla devrin aydınlarının iyi bir temsilcisi hem de Yeni Osmanlılar ideolojisinin en tutarlı izleyicisidir (Aydın, 1993:131). Osmanlı *özgürlükçülüğünün* (*liberalizm*) babası Namık Kemal, Osmanlıları padişahın zorbalığından kurtarmak istiyor ve Osmanlı siyasal yaşamına ‘meşveret’ kavramını sokmak istiyordu. Özgürlükçü düşüncesi, kendisini İslam hukuku karşısında *insanların eşitliği* ve *müsavat* arayışına yöneltmişti. O, mutlakiyetçiliğe karşı ve bir vatanseverdi. Dilde sadeleşmeyi savunuşu bile vatanseverliğiyle ilişkili gösterilebilir; çünkü dil anlayışı da özgürlükçülüğünden doğmuştur. Aydınların yazı dili halkın günlük konuşma dilinden o kadar farklıydı ki, halk yönetici elitin dilini hiç anlamıyordu. Namık Kemal ise, aydınları bundan dolayı eleştiriyordu (Arai, 1994:15-16).

Namık Kemal, *Yeni Osmanlılar* arasında, henüz milliyetçi bir içerik taşımamasına karşılık *vatan* kelimesini en sık kullanan kişidir. ‘Vatanseverlik’ üzerinde destekleyici bir tavırla çok durmuş olan Namık Kemal, *vatan* kavramını büyük bir coşkuyla işlemiş, ancak, bu kavramın odağını, Osmanlı Devleti’nin yapısal durumuna bağlı olarak belirgin hale getirememiştir. Namık Kemal’de *vatan*, *Osmanlı*, *ümmet* ve *millet* eşdeğer kavramlar olarak ele alınmıştır (Mardin, 1985:1071). Böylesi bir algılayış ancak, vatanseverliğin ve çekirdek halindeki milliyetçiliğin ilk ifadesi olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla, Namık Kemal’in vatanseverlik görüşü, *Türkçü* değil *Osmanlıcı* bir içerik taşımaktadır.

Nihayetinde *Yeni Osmanlıların* var olan durum karşısındaki çözümleri *Osmanlıcılık*'ta ifadesini bulmuştur. Bu *Osmanlıcılık*, ilk Osmanlı Anayasası'nın içerdiği yasal ilkede kendini gösterir ve hükümdar (sultan) bütün Osmanlıların birleştiricisi ve birliklerinin garantisi olarak görülür. *Yeni Osmanlılar* ise, halk adına iktidar ilkesini savunarak da halkın iktidarından ziyade, halkı temsil ettiklerine inandıkları merkezi yapıyı güçlendirmeyi amaçlamışlardır. Yani, *Yeni Osmanlıların* anayasacılığı, reformist girişimlerle Osmanlı birliğini pekiştirmeye dönüktür. Bu bağlamda, *Yeni Osmanlılar*'ın dünya görüşünde milliyetçilik de olsa olsa Berkes'in de ifade ettiği gibi, *yurtseverlik* (*patriotism*) (Berkes, tarihsiz:269) düzeyinde bir anlama sahiptir. Ancak, *Yeni Osmanlı* hareketinin mensubu bulunduğu aydınların düşüncesi, *İslamcılık*'a da indirgenemez. Bu aydınların hemen hepsinin düşüncesi *eklektik* bir karaktere sahiptir; ve 'Osmanlıcılık', 'halkçılık', 'liberalizm', 'demokrasi' ve hatta paradoksal olarak 'laiklik' gibi unsurları içinde barındırır (Türköne, 1994:273).

Jön Türkler ise, Fransız Devrimi'nin başlıca fikirlerinden ve 19. yüzyılın politik fikirlerinden etkilenerek, parlamenter bir rejim, imparatorluk toplumu için anayasal bir temel ve politik otorite için rasyonel ve yasal bir altyapı talep eden bir oluşumdur. *Merkeziyetçi* ve *aktivist* bir eğilime sahip olan Jön Türkler, belli bir zaman sonra iktidarı da ele geçirerek, partileri *İttihat* ve *Terakki* parlamentoda egemen politik güç olarak merkezi bir rol oynamıştır Göle, 1986:56-60). Berkes'e göre *Genç* (*Jeune*) hareketinin Batı'daki anlamının üç özelliği *devrimcilik*, *ulusçuluk* ve *liberallikti*. Ancak, ikinci kuşak *Jön Türk* aktörlerinin hiçbiri, 1908'e gelinceye dek, birinci ve ikinci nitelemeye sokulamayacağı gibi, üçüncü niteleyişi girebilecek olanları da ancak *Yeni Osmanlılar* düşüncesini aşabildiği ölçüde 'liberal'dirler (Berkes, tarihsiz:382). *Jön Türkler* de başlangıçta, temelde 'merkeziyetçi eğilim'leri, 'milli ekonomi' anlayışları ve Osmanlı toplumunun 'birlik'ine ilişkin tutumlarıyla, esasta Türk milliyetçiliğini merkeze alan bir motifle hareket etmemişlerdir; ancak, Türk milliyetçiliğinin güç ve ivme kazandığı dönem de yine *Jön Türk* dönemidir.

Sonuç olarak; Batı'daki gelişmelerin ve etkileşim sürecinin sonucunda Osmanlı aydınları Batı'daki milliyetçiliklere eş bir düşüncüyü oluşturmaya kalktıkları zaman, 'İslam milleti'ni keşfetmişler, 'Osmanlı milleti'ni yaratmaya kalkmışlardır. 'İslam milleti' hali hazır bir realite olarak görülmüş ve bir milliyet odağı yaratarak Osmanlı Devleti'ni güçlendirmek için temel bir unsur olarak değerlendirilmiştir. 'Osmanlı milleti' fikri ise, yamalı bohçaya benzeyen imparatorluğu bir arada tutmak için, politik açıdan koşulların zorunlu hale getirdiği bir ihtiyaç olarak görünürlük kazanmıştır. Bu politikanın *Osmanlılık* ideolojisine dönüştürülmesi, 'İslam milleti' teklifiyle aynı dönemde, Tanzimat'ın son yıllarında aydınlar tarafından şekillendirilmiştir. Bu şekillendirmenin temelini ise, *vatan* ideali etrafında bir 'Osmanlı milleti' yaratma girişimi ve bunun popülerleştirilmesi oluşturmaktadır (Türköne, 1989:39). İlk olarak ise, Türk milliyetçiliğinin ilk manifestosu *Üç Tarz-ı Siyaset* (1904)'te Yusuf Akçura 'Osmanlı milleti' kavramının reddedilmesi kavramını ortaya koymuştur. Halbuki o dönemde bir 'Osmanlı milleti' fikri çok etkileyiciydi ve Osmanlı aydınları ondan kolayca vazgeçemezdi. Avrupa'da istibdata karşı faaliyet gösteren *Jön Türklerin* hemen hemen hepsi bu görüşü benimsemişti, 'millet'in birliğini gelişimin doğal bir parçası sayıyorlardı. Ahmet Ferit de, 'Os-

manlı milliyetçiliği' politikasının ve bu çerçevede, Tanzimat ve Mithat Paşa Kanun-i Esasî'si gibi reformların amacının, 'Osmanlı milleti'ni kurmak olduğunu; Osmanlı yönetiminin de bütün tebaasını bir 'Türk milleti' (*hakim millet*) içinde eritmeye (asimile etmeye) giriştiğini (Hanioglu, 1981:209-10) yazmaktadır.

Türk Milliyetçiliğinin Evrimi ve Türk Ulusu Fikrinin Ortaya Çıkışı

Osmanlı aydınları ve devlet adamlarının Balkanlardaki ayrılıkçı milliyetçi hareketlere ilk çözüm denemesi, *Osmanlılık* kavramında belirlemiştir. *Osmanlılık*, Osmanlı tebaasını dini gruplara ayıran millet sistemini aşarak, 'toprak'/'vatan'/'devlet' birliği esasına göre, tüm nüfusu aynı siyasi kimlik altında birleştirme politikasıdır. Tanzimat'ın açtığı çizgide gelişen *Osmanlılık*, Namık Kemal'de görüldüğü gibi bir tarafta *vatansızlık*, diğer tarafta da 'emperyal Osmanlı vatandaşlığı' ilkesine dayanmıştır (Mardin, 1962:326-32). Ancak, Osmanlı İmparatorluğu'nun ağırlık merkezi Balkanlar yitirilmiş, İslamın anayurdu Arap ülkeleri kenti yollarına gitmeye başlamış (Lewis, 1988:355); Osmanlılığın iflası belli olmuştu (Lewis, 1988:341). Bu gelişmeler karşısında bir tarafta giderek artan toprak kaybı, diğer yanda da İslam dünyasının hızla Avrupalı güçlerce sömürgeleştirilmesine duyulan tepkiyle ümmet kimliğine dayanan *İslamcılık*, Osmanlı Devleti'ni kurtarma arayışı içinde beliren bir diğer ideoloji ve siyasi platform olmuştur. Kültürel ve tarihsel olarak *etnik* kökenlere dikkat çeken *Türkçülük* akımı ise, imparatorluk içindeki *Türk* unsuru ön plana çıkarırken; imparatorluk dışında çoğunlukla Rusya'nın hakimiyetinde yaşayan Türk kökenli halklarla birlik fikrini de gündeme getirmiştir (Göksu-Özdoğan, 1993:60).

Osmanlılık, *İslamcılık* ve *Türkçülük* Osmanlı Devleti'ni kurtarma hizmetine sunulmuş ideolojiler oldukları gibi farklı kimlikleri de beraberinde getirdiler. *Osmanlılık*, dini cemaat ayırımına dayanan millet sistemini, imparatorluk vatandaşlığı temelinde devlet ve toprak bütünlüğüne dayanan yeni bir siyasi kimlikle aşmaya çalışmıştır. *İslamcılık* ise, İmparatorluk topraklarının dışına taşarak tüm İslam ümmetini içeren bütünsel bir kimliğe dayanıyordu. İkisinden de farklı olarak *Türkçülük* bilinci, bir tarafta kavramsal olarak Osmanlı Devleti ile Türk ulusunu birbirinden ayırmış, diğer tarafta da genel Müslüman tanımına ve kimliğine karşılık *laik* ve *etnik* bir kimliğe yol açmıştır (Göksu-Özdoğan, 1993:60).

Yeni Osmanlılar, geleneksel Osmanlı yönetim aygıtına *eleştirel* bakan ve siyasi bir hareket olarak ortaya çıkan ilk gruptur. Bu 'anayasacı hareket', 1860'lardan itibaren ideolojisini kurumsallaştırmış ve bir ileri aşamada *İttihat ve Terakki Cemiyeti* şeklinde ortaya çıkmıştır. II. Abdülhamit'in bu ilk anayasacı harekete son vermesine rağmen, bir sonraki *Jön Türk* hareketinde önemli figürler olmuşlardır. *İttihat ve Terakki*, *Yeni Osmanlılara* mensup kişilerden yararlanmış, toplumsal desteğini bir kuşak önceki bu hareketten almış ve 1860'larda olgunlaşan bu ideolojiyi benimsemiştir (Mardin, 1983:30). *Jön Türk* çevrelerinde egemen olan düşünce, 1876 Anayasası'nın geri getirilmesidir. Bunun sağlanması, hangi etnik grup ya da dine mensup olursa olsun, herkes için *eşitlik* ve *özgürlük* anlamına gelmekteydi. Bunun gerçekleştirilmesi imparatorluk topraklarında yaşayan milliyetlerin birliğini sağlayacak, 'Osmanlı milleti'ni yaratacak ve çeşitli milliyetlerin bünyesinde yeşeren ayrılıkçı hareketle-

re son verecekti. ‘Osmanlı milleti’ kavramı üstünde aynı düşünceleri paylaşan *Jön Türkler*, bunun nasıl yaratılacağı konusunda farklı fikirlere sahiptiler. Prens Sabahattin’e göre, merkezkaç eğilimler taşıyan milliyetler için en uygun çözüm, liberal bir ‘adem-i merkezîyet’ti. Ahmet Rıza ise, tersine, imparatorluğun parçalanmasını önleyebilecek tek çözümün ‘otoriter bir merkezîyetçilik’ olduğunu savunmaktaydı (Georgeon, 1996:22).

II. Abdülhamit dönemi, yasakçılığına rağmen, milliyetçilik akımının Türkiye’de biçimlenmeye başladığı bir dönemdir (Mardin, 1994:94). Bir *Türk ulusu* fikri, Türk aydınları arasında çabuk gelişmiş, fakat kendisiyle birlikte yeni bir tehlike de getirmişti. İmparatorluğun kayıpları yeniydi ve nispeten küçük ulus-devlet’i tatminkar görmeyen bir çok kimse için çekici değildi. *Pan-Türkist* çevrelerde ve özellikle Tatar sürgünler arasında, çok dilli ve çok etnili Osmanlı İmparatorluğunu ihya etmekten ziyade, çok geniş bir coğrafi alanda Türklerin birliğini içeren *romantik* bir ideali amaç edinilmişti (Lewis, 1988:355). Bu çerçevede *Türkçülük* öncelikle bir ‘aydın’ hareketidir ve amacı da aydınların siyasal taleplerinin kitlenin doğal talebi olmasını sağlamaktır. *Türkçülük*, milliyetçi hareketlerin, bilhassa imparatorluk sınırların yarattığı depremlere karşı geliştirilen bir cevaptır. Diğer bir boyutuyla da, Türkçülüğü şartlandıran problematik, Rusya müslümanları içinde belirginleşmiş ve başka bir cevabın hazırladığı Osmanlı entelektüel evrenine ithal edilmiştir (Özden, 1995:86). Bu bağlamda modern anlamda *Türk ulusu* fikrinin 19. yüzyıl ortalarında ortaya çıkışını ve gelişmesinde katkısı bulunan unsurları şöyle sıralamak mümkündür: Türkiye’deki Avrupalı sürgünler ve Avrupa’daki Türk sürgünler; Avrupa’daki Türkoloji araştırmaları ve onun Türk kavimlerinin eski tarihi ve uygarlığı hakkında ortaya çıkardığı yeni bilgiler; Rusya Türkleri ve Tatarlar; Hıristiyan olarak Batıdan gelen milliyetçi fikirleri daha açık olan ve bunun zamanı gelince imparatorluklarının efendilerine de sirayetine yardım eden Osmanlı İmparatorluğunun tabii etnik ve dinsel unsurları (alt-milletleri) (Lewis, 1998:2).

Türk milliyetçiliğinin gelişmesi, *Jön Türk* döneminin başta gelen fenomenlerinden biridir. Bu çerçevede milliyetçi fikri yaymakta işbirliği yapan iki grup, Osmanlı Türkleri ve Rusya’dan göçen Türkler’dir. İkinci gruptakiler, Osmanlı İmparatorluğuna göçmeden önce Çarlık yönetiminden kurtulmaya yönelik milliyetçi hareketlere önderlik etmişlerdi (Arai, 1994:20). Emperyalistlerce desteklenen Balkan ayaklanmalarıyla Osmanlı devleti adım adım küçülürken, köreltilmek istenen *Türklük bilinci* Abdülhamit’in saltanatı boyunca da alttan alta gelişiyor ve Anadolu’yu Osmanlı İmparatorluğu’nun ‘Türk çekirdeği’ olarak gören yeni bir anlayış yeşermekteydi (Georgeon, 1996:1). Baskı altındaki ‘aydınlar’ın Türkçülüğe kayışında, nispeten gelişmiş bir *çevre (periferi)* kapitalizmi zemini üzerinde yetişmiş, üstelik Batı üniversitelerinde okuyarak Avrupa’nın gerek genel bilim düzeyini, gerekse Türkolojisini daha iyi özümseyebilmiş Müslüman Türk ve Tatar önderlerinin Rusya’dan Türkiye’ye göçmeleri de hızlandırıcı rol oynuyordu (Kaymaz, 1977:439).

Siyasal alanda *Jön Türkler* arasında, bütün fraksiyonel ayrılıklara karşılık, *Osmanlı birliği* bilinci egemendir. Ancak, bu bilincin ideolojik bir temeli olduğu da iddia edilemez. Zira, ‘devletin kurtarılması ve bekası’ ana hedef ve kaygı olarak belirginleşmiş, her türlü ideolojik yönelim de bu devletin nasıl tanımlanacağına bağlanmıştır. ‘Devlet’in tanımlanmasının

klasik Osmanlı yolu da daima *toprak (territory)* olmuştur. Toprak bütünlüğü, sınırların nereden başladığı ile somut şekilde ifade edildiği için, sınıra bağlı bir *vatan* kavramı, önce *Yeni Osmanlıların*, sonra *Genç Türklerin* (hatta Tanzimatçıların bile) ‘devlet-vatandaş özdeşliğini’ ve kurtarılması gereken şeyin kurtarılmaya yolunu (yani ideolojiyi) işaret etmiştir (Aydın, 1993:141-2).

Sonuçta, *Jön Türklerin Yeni Osmanlılardan* miras aldıkları siyasi ve iktisadi fikirler, ‘anayasacılık’ ve ‘Osmanlıcılık’ kanalıyla devleti kurtarma çabasını yansıtmaktadır. Bu bazda, en temel tartışmaların cereyan ettiği merkezîyetçilik – adem-i merkezîyetçilik– konusunda Prens Sabahattin grubu tasfiye olmuş; iktidar olan *İttihat ve Terakki*’nin ideolojisi, toplumsal kökeni itibarıyla ve devlet geleneğinin dışına pek çıkmamasıyla, merkezîyetçi kanadın ideolojisi olmuştur. Bu ideoloji içinde uç veren *naiv Türkçülük* ise Rusya’dan gelen destekle ve tarihsel gelişmelerin zorlamasıyla bilinçli bir *etnik* temelli milliyetçilik şeklini almaya başlamıştır.

Türk Milliyetçiliği Fikrinin İki Önemli İsmi: Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp’in Karşılaştırılması

Türk milliyetçiliğinin en önemli düşünsel ve eylemsel oluşturucuları olan Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura’nın fikirleri ve yönelimleri birbirinden farklı niteliklere sahiptir. Bu iki ismin karşılaştırılması önemli ipuçları içermektedir.

Genellikle, Gökalp Türk milliyetçiliğinin ve Cumhuriyet ideolojisinin en önemli ismi olarak kabul edilirken; aslında, Aydın’ın da belirttiği gibi, Akçura milliyetçiliği Cumhuriyet ideolojisine daha yakın bir şekli, hatta ona temel olan bir şekli ifade etmektedir (Aydın, 1993:210). Gökalp, 1913’e geldiğinde idealin ‘Türkleşmek ve İslamlaşmak’ olduğunu söylerken; Akçura daha 1904’te, *Üç Tarz-ı Siyaset*’inde Türk milletinden, İslam ümmetinden olduğunu, bu yüzden asıl sorunun öncelikle hangisine hizmet etmek gerektiği konusunda düğümlendiğini belirterek konuyu tartışmaya açmakta; ve böylelikle modern çağın gerekliliğinin modern bir milliyetçilik ve bunun uygulaması olduğu sonucuna varmaktaydı.

Türk milliyetçiliğinin bu sol kanat temsilcisinin, 1904 baharında yayınlanan *Üç Tarz-ı Siyaset* başlıklı makalesinde, “Gökalp’in henüz Osmanlı Devleti’nin ‘çok-kavimli’ yapısına sadık kaldığı bir dönemde, ırk ve ‘etnik unsur’ üzerine oturtulmuş bir Türk milliyetçiliğinin ilk temellerini attığı” (Georgeon, 1996:2) görülmektedir. O sıralarda Jön Türkler, Abdülhamit’e karşı mücadelelerinde mevcut Osmanlı Devleti’ni korumak perspektifine bağlıdırlar; ulus ve milliyetçilik konusundaki bütün tutumlarına da aynı anlayış yön vermektedir. Bu anlayış ise, onları Tanzimat Osmanlıcılığının bir devamı sayılabilecek ‘unsurların birliği’ (*‘ittihad-ı anâsır’*) çizgisine hapsediyordu (Berktaş, 1983:32). Oysa Yusuf Akçura ve arkadaşlarının öngördüğü *Pantürkizm*, Osmanlı İmparatorluğu’nun ayrışması için öngörülen bir çözüm olarak, içeriği oldukça ilerici bir ‘toplumsal’ ve ‘kültürel’ programdır (Georgeon, 1996:3).

Akçura, ‘kültürel’ anlamda Türkçülük akımından da önemli ölçüde etkilenmiş, ‘kültürel milliyetçilik’in de başını çekmiş ve Türkoloji onun ilgisinin hareket noktalarından birini oluşturmuştur (Georgeon, 1996:27). Osmanlı kurumlarının Türk ve İslam geleneklerinden

oluşan çifte mirasın ürünü olduğunu ve Türklerin tarihinde kimi çizgilerin kesintisizlik kazandığını gören Akçura, ‘etnik akrabalık’ ve ‘dil’ esasını öne çıkararak ideolojisinin tabanını bu esaslara oturtuyor; böylelikle İslamiyet ve Osmanlılığı Türk tarihi içinde eritiyordu. *Osmanlı Sultanlığının Kurumları Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde, çoğu kurumların hem Türk, hem de İslam geleneklerini kapsayan ikili bir mirasın ürünü olduklarını göstermeye çalışmıştır. O, üzerlerindeki tüm Çin, İran, Arap ve Bizans etkilerine ve birbiri ardından (Şamanizm, Budizm, sonra İslamiyet gibi) çeşitli dinleri benimsemiş olmalarına rağmen, Türklerin tarihinde bazı özelliklerin kalıcılık arz ettiği kanısındadır ve “Türkler İslâmiyet’i kabul ettikten sonra yalnız etnik vasıflarını değil, fakat herhalde adet ve yasalarının bir bölümünü de sürdürmüşlerdir” diye yazmaktadır. Bu savaşı göçebeler, bütün tarihleri boyunca, belli bir toprak parçasından çok, (geçirdikleri dinî değişiklikler sırasında hep aynı kalan) dillerine ve milli âdetlerine gerçek bir bağlılık göstermişlerdir. Bu adetler arasında, ‘ataerkillik’; ‘toprakta ortak mülkiyet’; topluluğun şefi olan han’ın şahsında çok büyük, ama gene de kanunlarla (*yasak* ve *töre* ile) sınırlanmış bir ‘iktidar’ın toplanması; bir ‘aristokrasi’nin varlığı; devletler kurma eğiliminin varlığı (‘asabiye’); son derece büyük bir ‘dinî hoşgörü’ sayılabilir. Eski Türk geleneklerinin Osmanlı kurumlarına etkisi konusunda Akçura tarafından ortaya atılan bu varsayım, daha sonra Mehmet Fuat Köprülü tarafından parlak bir biçimde geliştirilecektir. Modern *semiotik* disiplini de bu konular üzerinde yoğunlaşmaktadır. Buradan yola çıkarak, Akçura’nın ve daha sonra da Köprülü’nün Türkiye’de *semiotik* incelemelerin de kurucuları olduğu söylenebilir.

Akçura, 1903’teki *Deneme*’sinde ise, meşrutiyetin yalnızca şeriata değil, aynı zamanda Türk törelerine de uygun düştüğünü kanıtlamaya çalışıyordu. Ona göre, eski Türk hanlıkları ‘meşruti devletlerdi’ (onun terimleriyle ‘meşrutiyetli devletler’). Bunu da hanın kimi yasalara uyma zorunluluğuna ve kimin han olacağını genellikle seçim yoluyla belirlenmesine bağlıyordu. İslam hukuku ile Türk geleneklerini aynı düzeye koymakla bunlardan ilkinin mutlak karakterini inkar etmiş ve ona göreli, tarihsel bir önem ve değer yüklemiştir. Türki halkların tarihinde İslamiyet, artık çeşitli geleneklerden yalnız biridir. Başka bir deyişle, bu tarih böylece tamamen *laikleştirilmiş* olmaktadır (Georgeon, 1996:29-30). Bu yaklaşımın, eski Osmanlı tarihyazıcılığının dini idealizmine de, İslamiyet öncesi bir Türk tarihini yok saymasına da ne kadar ters düştüğü; dahası, Akçura’nın kavramsallaştırmasının, Türk-İslam devletlerinin kurulması için gerekli koşulları (‘ataerkillik’; bir ‘aristokrasi’; ‘hanlık’; ‘yasak ve töre’, yani sistematik bir kamu hukukunun geleneklerdeki başlangıçları), Türklerin kendi sosyoekonomik yapılarının içinde bulmakla, zamanındaki Oryantalizmin dış etkileri başat sayan mekanik determinizmine kıyasla ne büyük yol aldığı açıktır (Berktaş, 1983:32). Oysa Gökalp, bu konularda tam bir Osmanlı gibi düşünmekte ve İslam’ın kültürel başatlığına vurguda bulunmaktadır (Gökalp, 1976a:10-11).

Gökalp, ‘hars-medeniyet’ ve ‘milliyet-beynelmileliyet’ ikilemine bağlı olarak, teknoloji-den doğmuş bulunan ‘çağdaşlık’ı, tamamen maddi öğelerden oluşmuş sayıyor; uygarlığın Avrupa’dan yalnız teknik ve fen iktibasını gerektirdiğini, dinden ve milliyetten doğan maddi unsurların ise Avrupa’dan alınmaması gerektiğini, tersine milli kaynaklara yönelmesi

gerektiğini söyler (Gökalp, 1976a:11-12). Bu çerçevede Gökalp'in 'milliyet'i ve dolayısıyla 'Türk'ü, açıkça *kültürel* ('harsi') bir içeriğe sahiptir. Ona göre, "millet, ırki, kavmi, coğrafi, siyasi ve iradi bir zümre değil; lisanca, dince, ahlakça ve bediiyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir" (Gökalp, 1976b:21). Gökalp, 'ulusal kültür'ün ('hars'ın) kaynağını ise, folklorik unsurlarla dinsel unsurların oluşturduğu ikili bir tabana oturtmaktadır. Onun bu görüşünün, Cumhuriyet ideolojisinin dinsel öğelerin tasfiyesini amaçlayan laik ve kültürel dönüşüm peşindeki ruhuyla örtüşmediğini, aksine çeliştiğini söylemek mümkündür.

Aydın'ın (1993:213) ifadesiyle, Gökalp'in bu çerçevedeki fikirleri tam anlamıyla Afgani'nin takipçiliği içindedir. Afgani'nin milliyet fikri ise, *ulus*'ları *ümme*'in kompartımanları olarak düzenlemek eğilimindedir. Gökalp'in görüşleri dikkatle incelendiğinde Namık Kemal'in *vatan* ve İslam düşüncesiyle kolaylıkla paralellikler görülebilir. Bu bakımdan Ziya Gökalp, modern milliyetçiliğin temsilcisi olmaktan çok, İslami modernizmin milliyetçi kadrosuna mensup bir fikir adamı olarak düşünülmelidir. Gökalp'in milliyetçilik anlayışı, ırksal ve etnik bir temele dayanmamakta, aksine ülke ve toprak bütünü temel alan bir ideolojik çerçeveyi içermektedir. Bu anlamda modern milliyetçilik anlayışını 'ülke'ye dayandırma çabası ise, ta Yeni Osmanlılarla başlamış bir çabadır. Fakat, Mardin'in de saptadığı gibi, bu kavramlaştırma azınlıkların Osmanlı İmparatorluğu'nu 'vatan'ları olan bir 'ülke' olarak saymamaları, ve ikinci olarak da taşrada merkezden gelen bu fikrin benimsenmeyişi sonucu yenilgiye uğramıştır (Mardin, 1994:355). Bütün bunlarla birlikte, Gökalp'in Türk toplumunun 'ümme' türünden *ulus* türünde bir toplumsal yapıya geçiş durumunda olduğunu (Berkes, tarihsiz:417) belirterek, biraz muğlak da olsa ulusçu doğrultuda bir evrimciliği benimsediğini saptamak da mümkündür.

Akçura'da ise milliyetçilik, başlı başına dinin düzenleyiciliğinden kopuşu ifade etmektedir. Ona göre, "zamanımızın tarihinde görülen umumi cereyan ırklardır ve dinler din olmak bakımından, gittikçe siyasi önemlerini yitirmektedir" (Akçura, 1987:34). Yine "Türk milliyetçiliğinin İslamiyet'ten daha üstün bir ilke haline geldiğini ve İslamiyet'in bu temel ilkeye hizmet etmesi gerektiğini" (Akçura, 1987:30) belirtmektedir. Akçura'nın 'din' ile 'millet'i ısrarla birbirinden ayırmaya çalışması; çağında dinin artık temel etken olmaktan uzaklaştığını vurgulaması; ve İslam'ı Türk ulusal kültür bireşiminin parçalarından biri saymak şekliyle Müslümanlığa, 'birlik ruhu'nu pekiştirecek ikincil bir araç olarak bakması, onun Türkiye'de *laik* düşüncenin öncülerinden biri olduğunu göstermektedir (Aydın, 1993:215).

Yine Akçura'nın 'birlik fikri' ile Osmanlı Türkçülerinin romantik eğilimleri arasında da temel farklılıklar vardır. 1914-1918 yılları *Turan* fikrinin ve daha somut olarak Osmanlı'nın önderliği ve kurtarıcılığı altında bütün Türk dünyasının birleşmesi görüşünün, yaygın olduğu ve İttihat ve Terakki içinde de destek bulduğu dönemdir (Aydın, 1993:217). Akçura daha 1903'te yayınladığı *Deneme*'sinde, Jön Türklerin önlerine amaç olarak koydukları milliyetlerin birliğini sağlama ve bir "Osmanlı milleti" yaratma fikrini reddetmiş; o günlerde, Jön Türkler tarafından öngörülen çözümün olanaksızlığını vurguladıktan sonra, Müslüman olmayan milliyetlerin gerçek anlamda ulusal özerkliğe sahip olacakları federatif bir devlet (Devlet-i

müttehide) kurulmasını önermiştir (Georgeon, 1996:36-37). 1904 makalesi *Üç Tarz-ı Siyaset* ise Pantürkizmin manifestosu niteliğini taşıyan bir makale olmuştur. Akçura'nın burada önerdiği çözüm, 'ırk temeline dayalı siyasal bir Türk milliyeti'ne tekabül etmektedir. O, *ırk* sözcüğüyle de, İslam'ın yardımı olmaksızın kendi kendisini tanımlayan *etnik* bir Türk bütününü ifade etmeye çalışmaktadır. Yine, bu bağlamda Akçura, dinlerin bundan böyle ırkların hizmetine, dolayısıyla İslamiyet'in de 'Türk Irkı'nın hizmetine girmesi gerektiği tezini ileri sürmektedir. Ayrıca, ırk kavramını Türk milliyetinin tek ve biricik temeli olarak görmek eğiliminde de değildir. *Üç Tarz-ı Siyaset*'te "dilleri, ırkları, adetleri ve ekseriyetinin dinleri bile bir olan Türklerin" birliğinden söz ederken; 1914'te, millet, "bir ırk, bir lisan ve bir ananedir" tanımını yapmaktadır (Georgeon, 1996:42-43).

Oryantalizm, Tarihin Sömürgeleştirilmesi ve Fuat Köprülü

Dünya 1789-1815'in sarsıntılarıyla uyanırken kendilerini şu veya bu ölçüde 'ezilen' bir konumda bulan toplumlar için, uluslaşma ile çağdaş tarihçilik arasında daha da dolaysız bir iççelik oluşmuştur. 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başlarının kültüründe ve siyasal ideolojisinde tarih bilgisi ve bilinci önemli bir yere sahiptir. Çünkü egemen uluslar, egemenliklerinin kaynağını ve meşruiyetini, esir uluslar ise özledikleri özgürlüklerinin gereğini ve haklılığını tarihlerinin ihtişamı ve o şanlı tarihin kendilerine verdiği misyonla açıklamak istiyorlardı. Bu dönemin ulusalcılığı, ulusun hakları için mücadeleye tarihyazıcılığı ile başlar (Ortaylı, 1982:73). 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda baş gösteren *Türkçü* akım da bizde ulusal tarihçiliğin gelişmesini benzeri bir şekilde beslemiş; fakat hem bu milliyetçilik, hem de beraberinde getirdiği 'yeni tarihçilik', henüz Osmanlı Devleti'nin içinde filizlendiği aşamada, o devleti değişmez veri kabul ederek gelişme politikasını bir türlü tamamen yıkılamayan eski düzenin kurum ve zihni alışkanlıklarına uydurmaya zorlandığı ölçüde, Millî Kurtuluş Savaşı'na ve Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar hep güdük kalmıştır. 1839'dan sonra Osmanlı toplumunda mücadeleye ve zikzaklı bir şekilde gelişen milliyetçilik ise, daha bu ilk aşamadan itibaren tarihe bakışı etkilemiştir (Berktaş, 1983:26-29).

Yani, Türk toplumunun uluslaşma süreci ile 'modern tarihyazımı'nın ve 'materyalist tarih anlayışı'nın gelişmesi arasında bir paralellik vardır. Türk toplumu uluslaşma yönünde adımlar attıkça, bilimsel tarih anlayışına yönelik gittikçe daha çok olumlu gelişmeler sağlanmış; aynı şekilde tarihçilik alanındaki çalışmalar da *uluslaşma* sürecine ivme ve dinamizm kazandırarak, Türk ulus-devletinin ortaya çıkışına biçim vermiştir.

Fuat Köprülü, Türkiye'de Türkolojinin ve modern tarihçiliğin ortaya çıkışında önemli isimlerden biri, hatta en önemlisidir. Köprülü'nün çalışmaları, Türklerin ve Anadolu'nun tarihine bütünsellik ve süreklilik içerisinde bakma; yine, Türk tarihinin temelindeki ekonomik, toplumsal, kültürel, kurumsal ve etnik unsurların orijinini, evrimini, dönüşüm ve biçimlenişini ortaya koyma yönünde atılmış önemli adımlardır. Köprülü'nün bu çabaları, Cumhuriyet ideolojisinin oluşumunda ve Türkiye'nin uluslaşma sürecinde bir tarih bilincinin yaratılması ve temel kazandırma yönünde büyük bir yere sahiptir.

Köprülü'nün geniş anlayış ufku ve sosyoloji alanındaki çağdaş yöntemlere vakıf ol-

ması sayesinde ve sezgi kabiliyeti ile ortaya attığı teori, Atatürk'ün "Türkler aşiret olarak Anadolu'da imparatorluk kuramaz. Tarih ilmi bunu meydana çıkarmalıdır" sorusuna diyalektik olmayan bir materyalizmin ve ekonomik temel/üstyapı, üretici güçler/üretim ilişkileri türünden analiz araçlarını kullanmayan bir sosyolojizmin (veya sosyoekonomik tarihciliğin) verebileceği en ileri cevabı oluşturmuştur (Berktaş, 1983:63).

Osmanlı vakanüvisi geleneksel Ortaçağ toplumlarında görülen bir tarihci tipidir (Ortaylı, 1982:64). Ortaçağda, günümüzdeki aydın tipi, yani geçim kaynakları ve otorite ilişkileri bakımından temel sınıflardan herhangi birinin organik bir parçası olmayan bir entelijansiya mevcut değildir. Bütün feodal düzenlerin aydınları gibi Osmanlı uleması da doğrudan doğruya imparatorluğun egemen sınıfına mensuptur; ve kaderini devletin ve hanedanın kaderinden koparması olanaksız bir maaşlı görevliler grubudur ve bunların içinden çıkan Osmanlı tarihyazıcılarının (vakanüvisinin) dogması, *devlet ve nizam-ı âlem*'dir (Ortaylı, 1982:70). Özgül koşulların nispeten güçlü bir merkeziyete yol açtığı bir Ortaçağ toplumunda bu sınıf tutumu, her olaya yalnızca devlet açısından bakmakta ve aslında tarihin bütününe hanedanın yüceliğinin ve hanedan meşruiyetinin öyküsüne, diğer bir deyişle *Dâstân-ı Tarih-i Osman*'a indirgemektedir (Üçyiğit, 1977,:231). Bu 'hanedan tarih anlayışı'nın fonunu ise 'dinsel tarih anlayışı' ve 'dünya görüşü' oluşturmaktadır.

'Kapalı uygarlık' konumunu az çok koruyan Osmanlı toplumunun, daha sık dokunmuş tek bir emperyalist dünya ekonomisine, yarı-sömürge bir *çevre (periferi)* ülkesi olarak kesin entegrasyonu, ancak 19. yüzyıl boyunca gerçekleşmiştir. Türkiye böyle bir çerçeve içinde, az gelişmişlere özgü bir uluslaşma türünü yaşamaya başlamıştır. Bu sürece paralel olarak, klasik Osmanlı vakanüvisliğinin 'kapalı ve sınırlı tarih görüşü'yle (Üçyiğit, 1977:270), materyalist bir nedensellik anlayışını içeren modern tarihyazıcılığı arasında bir çatışma ve gerilim yaşandığı, birincisinden ikincine doğru bir evrim yaşanmaya başlandığı görülmektedir.

Bu bağlamda, belli ölçülerde kapitalistleşmenin beslediği ve bir noktadan öteye kapitalistleşmemenin Batı'dakinden farklı, antiemperyalist bir öz kazandırdığı milliyetçi eğilimler, tarihyazıcılığındaki bu evrimin dürtüsü ve taşıyıcısı olmuştur (Berktaş, 1983:26) denilebilir. Türkiye'de modern tarih çalışmaları Batılılaşma ya da çağdaşlaşma olgusuyla tam anlamıyla bir paralellik göstermektedir. Yani imparatorluğun Cumhuriyet oluşu, imparatorluk tebaasının ulus oluşu süreci aynen tarihciliğe yansımıştır (Kaymaz, 1977:433). 20. yüzyılın ilk yarısına kadar Avrupa tarihyazıcılığı, dünya tarihini, Batı'nın yani kapitalist dünya sisteminin 'merkez'inin tarihine indirgemiş, uygarlığın bütün başarılarını Avrupalı beyazlara mal etmiştir. Sistemin 'periferi'indeki bölge ülke ve halkları ise, ya *tarihsizleştirilerek* mutlak bir durağanlık içerisindeymişler gibi gösterilmiş; ya da yalnızca Batı ile temasa geçtikleri andan başlayarak basit bir zaman fazlasıyla gene 'Batılılaşma ve çağdaşlaşma' yönünde seyreden, Batı'nın evrimini biraz geriden tekrarlayan 'tarih'lerinin olduğu (Berktaş, 1983:14) söyleyerek mahkum edilmiştir. Oryantalizmin ve Batı tarihyazıcılığının periferinin tarihine yaklaşımındaki bu çarpıklık, genel bir kural olarak, ancak ezilen ulusların uyanışının ve kendi tarihlerini kendilerinin keşfetmelerinin zorlamasıyla giderilme yoluna gidilmiştir (Berktaş, 1983:15). Bu bağlamda, Cumhuriyet döneminin Türklerin ve Türkiye'nin tarihi konusunda

tüm insanlığa kazandırdıkları da, az gelişmiş ülke ve ulusların *merkez*'in tarih ideolojisine, bu başkaldırının çarpıcı ve başarılı örneklerinden birini oluşturmaktadır.

Yusuf Akçura, Osmanlı vakanüvisliğine ve bilimsel tarih anlayışına sahip olmayan bir tarihçiliğe karşı çıkan ilk isimdir. O, olgular yığını içinden çeşitli yönelim ve yasaların çıkarılması ve bir tarih mantığı yaratılması yönünde attığı adımlarla yeni bir yola girmiş; bilimsel bir tarih arayışı içerisinde, özel olaylara egemen kanunları aramak amacını gütmüştür. Bu anlayış içerisinde, Osmanlı tarihçi ve aydınlarını idealist bir perspektife sahip oldukları için eleştirmiştir. Ona göre, tarihin motorunu oluşturan öğeler, fikir ve ahlak değil; maddi bir temeldir. Yine Akçura, tarihe ilişkin tutumlarıyla, Türk tarihini evrensel tarihin büyük akımlarıyla birleştirmeye çalışmıştır (Georgeon, 1996:75-76). Onun için tarih, yalnızca gerçeği ortaya çıkarma yöntemi olmakla kalmamış, aynı zamanda eylemi yönlendiren bir kılavuz olarak ulusal hareketlerin temellerinden birini oluşturan (Georgeon, 1996:79) bir unsur olmuştur. Bu bağlamda, “tarihin soyut bir bilim olmadığını ve hayat için olduğunu; tarihin, ulusların, kavimlerin varlıklarını korumak, güçlerini doğurmak” (Akçura, 1996:79) rolünün bulunduğunu belirtmektedir.

Mustafa Kemal de, Yusuf Akçura'ya değer vermiş, Akçura Cumhuriyet ideolojisinin inşasında önemli roller üstlenmiştir. 1931 yılında, daha sonra *Türk Tarih Kurumu*'na dönüşecek olan *Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti*'nin kuruluşuna katılan Akçura, bir sonraki yıl bu kurumun başkanlığına getirilmiştir.

Köprülü ise, hocası Akçura'nın tarihe olan ilgisini devam ettiren ve tarihin bir toplumun zihniyet temellerini oluşturan en önemli unsurlardan birini oluşturduğunun bilincine sahip olmuş; yine hocası Akçura'yı gelecekte Türk tarihçiliğinin önde gelen isimlerinden biri olarak görmesine rağmen, kendisi Türkolojinin ve Türk tarihçiliğinin en öne çıkan isimlerinden biri olmuştur. Köprülü aynı zamanda bir Türk milliyetçisidir. Tarihe olan ilgisi de aslında milliyetçi duyarlılığının bir sonucu olarak somutluk kazanmıştır. Onun çabası, Türk tarihini Oryantalizmin tarihi *sömürgeleştirici* bakışından kurtararak, bilimsel ve hak ettiği tarihsel bağlama oturtmaya yöneliktir. Bu çaba Türk tarihine bütünsel bir temel sağlayarak, *uluslaşma* yolunda bir tarih bilinci oluşturmak ve Türk toplumunun geçmişinden yola çıkarak gelecek için zemin yaratmak doğrultusundadır. Köprülü'nün bakış açısı, tarihi toplumsal varoluş alanı için hem bir *kaynak*, hem de aynı zamanda bir *araç* olarak görmektedir. Bu anlamda tarih ve tarihsel sürekliliğin dili yaşamsal bir öneme sahiptir. Onun tarihe bakışının bu boyutunda, Husserl, Gadamer, Heidegger gibi filozofların görüşlerinde ortaya çıkan fenomenolojik ve varoluşçu felsefelerden de izler bulabilmek mümkündür. Bu durum ise, çok şaşkınlık verici ve çarpıcı olsa gerektir.

17. ve 18. yüzyıllardan itibaren dünyanın Osmanlı İmparatorluğu'nu da kapsayan bölgesiyle, Oryantalizm ilgilenmektedir. Bunun arkasında ise, Fuat Köprülü'nün ifadesiyle, “İslam ülkeleriyle güçlü ekonomik ilişkilerde bulunan büyük sanayi ülkelerinin müşterilerini tanımak mecburiyeti” yatmaktadır. 20. yüzyılın başlarına kadar “Batılı oryantalistler arasında da, -bugünkü anlamıyla- tarihçi zihniyetine sahip bilim adamları çok istisna” (Köprülü, 1962a:22-23) dir. Köprülü, bir başka çözümlemesinde ise, Van Gennep'in sınıflandırmasını

dan yola çıkarak Batı'da Türkolojiye ilginin iki nedene dayandığını belirtir. Bunlardan birincisi, milliyetçiliğin ilerlemesi ve ulusal unsurların (amillerin) bu tarz çalışmaya hayatlarını adamaları iken; ikincisi, sömürgecilik siyasetinin büyük bir önem kazanması ve her hükümetin ele geçirdiği sömürgeyi layıkıyla öğrenmek ve ona göre bir yönetim şekli uygulamak için bir kısım bilim adamlarını bu incelemelerde memur kılmasıdır. Köprülü, Gennep'in çözümlemesine ilave olarak bir diğer üçüncü ve önemli neden üzerinde de durmaktadır. Bu da, ekonomik etkinliklerin akıllara hayret verici bir biçimde artması ve ürünlere bir pazar bulma ihtiyacından (Köprülü, 1914a) kaynaklanmaktadır. Özetlendiğinde, Köprülü, genelde Oryantalizmin, özelde ise Türkolojinin ortaya çıkışı ve gelişmesini, milliyetçilik düşüncesinin yaygınlık kazanması, sömürgecilik olgusunun ortaya çıkışı ve kapitalizmin gelişiminin bir gereği olarak pazar arayışlarının birlikte doğurduğu bir sonuç olarak görmektedir.

Köprülü'nün makalesinin devamındaki değerlendirmesi, Oryantalizmin ve emperyalist milliyetçiliğin mantığını ortaya koymanın yanı sıra, milliyetçilik bilincinin oluşumunda bilimsel anlamda tarihsel ve sosyolojik bilgi birikiminin önemini ve işlevini büyük bir öngörürlükle ortaya koyacak tarzdadır:

Az çok medeni, kuvvetli bir hükümet yeni bir müstemleke elde etti mi, orada nasıl bir idare tarzı tesisi icap ettiğini kararlaştırmak için derhal alimlerin, araştırmacıların yardımına müracaat ediyor (Oryantalizmin sömürü mantığı E.G.). Onlar bir taraftan yazılı vesikaları zapt ve kayd ile beraber, diğer taraftan da o memleketin her tarafını yorulmaz bir metanetle geziyorlar, halk arasında uzun müddet yaşıyorlar ve nihayet onların tarihini, adetlerini, ahlakını, hukukunu, dinini, lisanını, şarkılarını, masallarını toplayıp birleştiriyorlar. Rus hükümetinin muhtelif yerlerde "Türkiyat" müesseseleri vücade getirerek Türk milliyetini, Türk tarihini, Türk lisan ve edebiyatını tetkike çalışması ve bunun için her sene binlerce liralık fedakarlık etmesi ne içindir? Çar hükümetinin maksadı Türklüğü tamamıyla ve iyice anlayarak, muhtelif vasıtalarla onu parçalamak, Türklüğün ilerlemesini meneden amilleri anlayarak onları her surette devam ettirmek içindir (Köprülü, 1914a).

Açıkça görüldüğü gibi, Köprülü daha o günlerde, uluslaşma sürecinde Ruslar tarafından Rusyalı Türklerin tarih bilincini oluşumunun ve ulusolma eğilimlerinin nasıl engellendiğini gerçekçi ve derinlikli bir biçimde ele almakta; bunun yanında Osmanlı'da milliyetçilik bilincinin oluşumunda hangi yolun izlenmesi gerektiği konusunda ileri görüşlü bir tavır ortaya koymaktadır.

Köprülü'nün bakış açısı ve çözümleme tarzı, kendi dönemi koşulları ve düşünsel düzeyi içerisinde ele alındığında oldukça ileri bir nitelik taşımaktadır. Onun yaklaşımı idealist ve romantik olma niteliğinin tersine, bilimsel nedenselliği içeren, gerçekçi ve materyalist bir karakteristiğe sahiptir. Aynı zamanda Köprülü, bu yaklaşımıyla sosyolojik bir perspektifi de ortaya koymuş ve tarihsel sosyolojinin temellerini atmıştır.

Köprülü bilimsel bir ilkelilik çerçevesinde Türk tarihine yaklaşarak, tarihsel çözümlemelere girişmiş ve Türk toplumuna tarihsel bir temel oluşturacak çalışmalar yapmıştır. Bilimsel objektiflik ilkesinin gerektirdiği bir tutumla, önce, Oryantalizmin çözümleme mantığını ve

egemen anlayışını kapsamlı bir biçimde serimlemeye yönelir. Köprülü, çalışmalarında bu anlamda hiçbir zaman tek taraflı ve karşıt savları gizlemeye eğilimli olmamıştır. Bu çerçevede o öncelikle Batı Oryantalizmine egemen olan anlayışı serimlemeye yönelmiştir. Köprülü'ye göre, Oryantalizmin Türk tarihi hakkındaki savları genel hatlarıyla şöyledir:

a) *XI. yüzyılda İslam uygarlığı alanına girmeden önce Türkler son derece geri, tamamen göçebe, her türlü uygarlığa geçiş başlangıcından yoksundular. Dolayısıyla Oğuz İstilas, Yakınoğu'nun Klasik İslam Uygarlığı için sadece bir tahribat ve gerilemeyi ifade etmiş... ; Bağdad'ı almalarından sonra ortaya çıkan Türk-İslam devletlerine ise fatihler kendilerinden hiçbir şey katmamışlardır; bu siyasi organizmalar uygarlık namına gerçekleştirdikleri her şeyi İran-İslam geleneğine borçludurlar...*

b) *Bu kadar geri, tipik hayatî faaliyeti bu denli yağma savaşçılığından ibaret bir kavim, büyük ve karmaşık devletler kuramayacağına göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun doğuşunun başka türlü bir izahı olmalıdır. Pek çok tarihçiye göre, 1) Osmanlı devleti, Selçuklu hükümdarları tarafından Bizans hudut boyuna yerleştirilmiş küçük bir kabile tarafından kurulmuştur. Basit çobanlardan ibaret olan ve devlet kurmak için medenî unsurlara malik bulunmayan bu kabile, İslâmiyet'i bile ancak Osman'ın zamanında kabul etmiştir (Rambaud, Gibbons, Grousset vd.). Bunlar, yerleştikleri ve zaptettikleri sahalardaki müslüman olmayan unsurlar sayesinde bir devlet kurmak için gerekli unsurları elde ediyorlardı. 2) Bu göçebelerin müslüman olduktan sonra yaptıkları ilk teşkilat, şüphesiz, iptidai ve Asyaî bir mahiyette idi. Asıl, İstanbul'un fethinden sonradır ki, Osmanlı İmparatorluğu bütün müesseseleriyle yeniden kuruluyordu. Bunun da Bizans müesseselerini taklit ve iktibas ile olduğu pek tabiidir...*

c) *Geri ve ilkel Türklerin kendilerine özgü kamu kurumlarının olamayacağı görüşünün bir diğer uzantısı ise, hiç olmazsa 1453'e kadarki Osmanlı hukukunun -eğer böyle bir şey varsa- klasik İslam hukukunun bir tekrarından ibaret olduğu kanısıdır. Bir kısım Oryantalistlere göre, 'Türkler de dahil olmak üzere bütün Müslüman kavimlerde müşterek ve -menşeiini dinden aldığı cihetle- değişemez bir İslam hukuku telakkisi' yürürlükteydi. Bu inanç, yöntem bakımından Ortaçağ dogmatizmini aşamayan bir kitabîliğin devamını körükliyor; öte yandan, Osmanlı hukukunun 1453'ten sonra Bizans hukukunu takliden yeniden kurulduğu teorisyle kolayca buluşuyordu (Köprülü, 1981, 23-63).*

Yukarıda ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığı oryantalist yaklaşımın şablonlarını eleştiren Köprülü, Türklerin tarihsizleştirilmesinin temelsizliğini vurgulayarak; Anadolu Selçuklu toplumunun bile yerleşik tarıma dayalı oldukça şehirleşmiş bir uygarlığın hüküm sürdüğü Orta ve Güneydoğu Anadolu, ve henüz kabile düzenine tâbi boylarla meskûn uzak sınır bölgeleri şeklinde ikili bir yapıya sahip (Köprülü, 1981:6) olduğunu ve gerilik fikrinin tutarsızlığını ileri sürer. *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülahazalar ile Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu* adlı eserlerinde işlenmiş olan öz de, Osmanlı tarihinin ancak "genel Türk tarihinin çerçevesi içinde, yani diğer Anadolu Beylikleri ile beraber ve Anadolu Selçuklu tarihinin bir devamı gibi anlaşılması ve incelenmesi" (Köprülü, 1981:29) gerektiği şeklindedir.

Köprülü'ye göre, yine İslam müesseseleri Osmanlı müesseseleriyle özdeş de değildir; İslamiyet'in kendi bünyesinde de sürekli bir hukuki ve kurumsal evrim vardır. "Fıkıh denilen

İslam hukuk sistemi de diğer sistemler gibi, tarihsel bir teşekkül"dür; bu hukuk, menşei Kitap ve Sünnet'ten -yani iptidai Arap urfiyle Muhammed'in kanun koyucu şahsiyetinden- almakla beraber İslamiyet'in yayıldığı ve yerleştiği yeni alanlardaki yerel hukuk ananelerinin de etkisi altında, ve o dönemlerin ekonomik ve toplumsal gerekliliklerini karşılayan geniş bir sistem halini almıştır. Öyle ki, İslam hukukunun bütünü içinde Kitap ve Sünnet'in yerinin ancak yüzde bir kadar olduğunu söyleyen Von Kremer, haklı sayılmalıdır. Tribal (kabilesel) ve geri karakterinden bir türlü kurtulamayan Emevi Devleti'nde başlayan 'teorik ortodoks sistematizasyon'un tamamlandığı Abbasiler zamanında, keza Sasani ve Bizans geleneklerinin özümlemesiyle olgunlaşan 'idare makinesi', sonraki teşekküller için de bir 'iptidai kadro' görevi görmüştür (Köprülü, 1938:52-57).

Oryantalizmin Osmanlı'nın ve genel Türk tarihinin temellerini ve oluşumuna ilişkin görüşlerini birer birer sayıp döktükten sonra eleştirel bir tutumla bunların yanlış yönlerini ortaya koymaya çalışan Köprülü, bundan sonra kendi tarihsel yaklaşımını ortaya koyar. Ona göre, Türklerin de Bizans ve İslamiyet dışında, kendi uygarlığa geçiş ve devletleşme süreçleri vardır. Köprülü, İran kültürünün İslami bir şekil altında yeniden doğup kuvvetlendiği X.-XI. Yüzyıllarda (Köprülü, 1981:316), Türkler gelip bu büyük kültür dairesi üzerinde (Köprülü, 1962a:XVII), aralarında aşağı ortazamanın en büyük imparatorlukları (Köprülü, 1938:72) da bulunan askeri aristokrasiye dayalı devletler kurup son asra kadar, İslam dünyasının hegemonyasını ellerinde tuttuklarına göre, amme (kamu) müesseseleri başlangıçlarının daha önce içlerinde uç vermiş olması gerektiğini (Köprülü, 1962a:XVII) belirtir. Yine o, daha 1919'da yayınladığı *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'da Anadolu Türk medeniyetini Orta Asya Türk medeniyetine bağlayan ipuçlarını (Köprülü, 1943:383) ortaya koymaya başlar.

Köprülü, Orta Asya Türkleri ile Anadolu Türk uygarlığı arasındaki devamlılığı, en çok Türk göçebe kabile düzeninin büyük coğrafi yer değiştirmeler boyunca uzanan iç evrimi ve sosyal farklılaşmasında arar. Yine Köprülü, her ne kadar eski Türkleri mutlak bir barbarlık içinde resmeden Avrupa Oryantalizmine milliyetçi tepkisi içinde, nomadism (göçebelik; göçer-konarlık) İslamiyet öncesi Türklerin esasi karakterini oluşturmadığı, bunların arasında önemli miktarda yerleşik unsurların da bulunduğu, ayrıca nomadism bazı ileri şekillerinin, ekicilikten daha yüksek bir içtimai tekamül merhalesi olduğunu varlığı söz konusu olduğunu iddia ederek Türk tarihinin erken dönemlerine ilişkin olarak bir temellendirme arayışı içerisine girer. Ona göre, Türkler, bir yandan tarihsel bir evrim sonucu İslam medeniyeti dairesine 'kendilerine mahsus örf adetleri ve kanunları'yla girmişler; öte yandan, önceden 'eski ve kuvvetli bir hukuki kültür'e malik oldukları (Köprülü, 1938:44-51) söylenmekle birlikte, bu giriş, kabile geleneklerinden başlayarak sistemli bir devlet hukukuna doğru henüz gelişmekte olan bu örf ve kapsadığı tüm kurumlar ya da kurumlaşma filizleri için, İslami Türk devletleri kurulduktan sonra, diğer sosyal müesseseler gibi hukuki müesseseleri de büyük bir değişmeye uğratmıştır. Bu bir hamleyi ve sıçrayışı ifade eder. Bununla beraber, İslamiyet'ten evvelki dönemin birçok kalıntıları Türkler arasında çok doğal olarak yaşamaya devam etmiştir. Bunlar, bazen 'İslami bir cila' altında eski mahiyetlerini korumuşlar; bazen de eski şekilleri korumakla birlikte yeni bir mahiyet kazanmaya başlamışlardır (Köprülü, 1981:31).

Sonuç olarak, Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu'nun, bazılarının iddia ettiği gibi, ilk mağlubiyetle çadırlarını toplayıp geldiği bozkırlara dönen ve hakimiyetinden hiçbir iz bırakmayan barbar göçebelerin kurduğu geçici bir devlet olmadığını; Osmanlı Devleti'nin, Anadolu Selçukluları saltanatının idari ananelerine mirasçı olmuş ve kısmen İlhanlıların ve Memlüklerin tesiri altında kalmış bir Türk-İslam saltanatı olduğunu söyler. Ona göre, İstanbul'un alınışı ve Fatih'in kodifikasyonu (kanunlaştırmaları) da Anadolu Türk toplumunun sosyoekonomik ve kurumsal devamlılığında büyük bir kopukluğu ifade etmez; II. Mehmet'in kanunnameleri, ancak çok önceden mevcut bir örfi hukukun yazıya geçirilişi olabilirler ve şurası muhakkaktır ki, Fatih devrinde, ne saray hayatında, ne devletin umumi müesseselerinde hiçbir esaslı değişme olmamış, ve içtimai hayatın diğer şubeleri gibi, Osmanlı Devleti'nin hukuki tekamülü de tabii mecrasını takip edip gitmiştir (Köprülü, 1981:188-203).

Köprülü'nün tarihi çözümleme mantığının ardında yatan metoda ilişkin söylemi de, Türk toplumunun uluslaşma, demokratikleşme ve çağdaşlaşma mücadelesinin Türkiye ve toplum bilimleri üzerindeki tüm özgürleştirici etkilerini açık teorik önermelere dönüştürme niteliğine sahiptir. Onun yöntem anlayışı bakımından, Wright Mills'in terminolojisiyle 'toplumbilimsel düşün' yeteneğine sahip olduğunu kolayca saptamak mümkündür. Ona göre başta, 'parça' ile 'bütün' arasında doğru bir bağlantı kurulmalıdır. Buna göre, "hiçbir milli tarihin, genel tarih çerçevesi içindeki konumuna sokulmadan incelenme imkan yoktur"; ve 'genel tarih' de artık eskisi gibi sadece Hıristiyan Batı'yı değil, Müslüman Doğu'yu ve semitik dinler haricindeki Uzak Doğu'yu da içeren, hakiki ve tam (integral) bir sentez şeklini almak zorundadır. İkinci olarak, İslam tarihi de bir anormallik veya tamamen özel ve benzersiz bir olay değil, tam tersine genel akışın çok önemli bir bölümü, İlk zaman tarihini Ortazaman tarihine bağlayan büyük aşamalardan biridir (Köprülü, 1962a:XVII-XXX). Görüldüğü gibi Köprülü, tarihsel bir dönemin dünya tarihi içindeki yerinin bütünsel bir perspektif içerisinde ele alınması gerektiğini söyleyerek, çok zaman önce Mills'i de öncelemiştir.

Böylesi bir yönlemsel ufka sahip olan Köprülü, bu çerçeve içinde 'Anadolu Türk toplumunu' ortaya çıkaran eden çeşitli öğelerin ve tabaka yapısının (stratification) birbirleri karşısındaki durumlarını, güç ilişkilerini, aralarındaki karşıtlık/çatışma ve dayanışma niteliklerini ve bunların arkasında yatan nedenleri araştırmayı önermektedir. Ona göre, Osmanlı Devleti'nin altyapısını (substructure) oluşturan temel unsurlar bunlar; yani 'sınıfsal yapı'dır (Köprülü, 1981:51-68). Görüldüğü gibi, Köprülü'nün tarihsel sosyolojik yaklaşımı sınıfsal analiz boyutunu da içermekte, sosyotarihsel dönüşümün sınıfsal boyutuna da eğilmektedir. Bu da Köprülü'nün bilimsellik anlayışının ne kadar derinlikli olduğunu ve ileri düzeyini göstermektedir.

Atatürk de Türk milletini "Cumhuriyeti kuran Türkiye halkı" diye tanımladığı halde, buradaki insanların kaynağını aramaya gelince ta Orta Asya'ya kadar gidip, insanların oradan dünyaya dağıldığını ve medeniyetin oradan çıktığını savunmak bağlamında 'genel bir Türk tarihi' inşa etme yoluna gitmiştir. Atatürk'ün tarih tezi, paradoksal olarak, Türklerin tarihinin laikleştirilmesi ve dünya tarihine daha fazla entegre edilmesi sonucunu vermiştir (Karal, 1977:257). Köprülü'nün de içinde yer aldığı, Nisan 1930'da Türk Ocakları bünyesinde kurulan *Türk Tarihi Tetkik Heyeti*, *Türk Tarihinin Ana Hatları* adlı eseri bastırmıştır (Berktaş, 1983:51).

Yine, totaliter bir uluslararası ortamda dahi, Atatürk'ün teorisini toplumdaki biricik tarih görüşü haline getirecek, yani bu alandaki fikri yapının tamamen monolitikleşmesine yol açacak tedbirlerin alınması şöyle dursun, Türkiye Cumhuriyeti'nin, tam tersi yönde hareket ederek, bilimsel, idari ve mali özerkliğe, dolayısıyla ilke olarak siyasi iktidarlardan bağımsız davranma kapasitesine sahip araştırma kurumları oluşturduğu görülmektedir. Türkiye Cumhuriyetinin yapılaşmasında resmi tezlerin gelişmesiyle örgütlenmenin gelişmesi el ele yürümüş ve hatta ilki, ikincisinin itici gücü olmuştur; ancak yeni teoriyle yeni kurumların özdeşleştiği de söylenemez.(Berktaş, 1983:57-58).

Nihayet, bu kadroların en ön safındaki Fuat Köprülü'nün aynı yıllarda olgunlaşan tarihçiliği, Cumhuriyet ideolojisinin resmi tezlerden çok daha sağlıklı, gerçek izdüşümünü meydana getirmektedir. 19. yüzyıl başlarının Oryantalist paradigmasını, bilim dünyasını ikna edici bir tarzda yıkıp, yerine bütüncül bir kavrayış getiren, en büyük isim Köprülü'dür. Onun sonsuz çalışma gücünü harekete geçiren temel dürtü ise, sonunda Kemalist biçimiyle içine sindirdiği Türk milliyetçiliği olmuştur. O, bazı reformlara olsun, Atatürk'ün tarih görüşüne olsun karşı çıkmasına rağmen yeni devlet tarafından hep yüksek düzeyde yere ve işlevlere layık görülmüştür (Berktaş, 1983:62-63). Sonuç olarak Köprülü'nün milliyetçiliğinin odak noktasını ve karakteristiğini, tarihsel bir perspektif ve temellendirme oluşturmuştur. Onun Türk uluslaşma sürecine en büyük katkısı da bu noktada olmuştur denilebilir.

Köprülü ve Milliyetçilik

1910'larda milliyetçi hareketin ilk aşamasında, Yusuf Akçura'nın çok önceleri *Üç Tarz-ı Siyaset*'te yaptığı gibi, Osmanlı milleti veya Osmanlılık fikrini reddeden hiçbir milliyetçi Osmanlı yoktur. Selanik'te çıkan Genç Kalemler, dilde milliyetçiliği savunurken, Osmanlı Devleti'nin birliğini korumaya çok önem veriyorlardı. Gerçekte dergiyi kurmaktaki amaçları da imparatorluğu kurtarmaktır (Arai, 1994:81).

1911 yılında Fuat Köprülü'nün 21 yaşında bir genç olarak Genç Kalemler'in savunduğu 'yeni lisan'ı sert bir şekilde eleştirerek sahneyi işgal ettiği görülmektedir. Genç Kalemler yazarları ile Köprülü arasındaki tartışma, Genç Kalemler'in II. cildinin yayınından bir ay sonra, Mayıs 1911'de Servet-i Fünun'da Köprülü'nün *Edebiyat-ı Milliye* yazısının basılmasıyla başlar. Köprülü bu yazısında, Genç Kalemler'in ileri sürdüğü, o günkü edebiyatın 'milli ruh'tan yoksun olduğu şeklindeki iddiayı reddeder. *Irak* teriminin dikkatsizce kullanımına karşı uyarıda bulunur. Köprülü'ye göre *ırak* kavramı tek ve sabit bir anlama sahip değildir; aksine coğrafi ve sosyal şartlara göre değişen bir içeriğe sahiptir. Genç Kalemler'in tezin-den çıkan sonucun, Osmanlı Türklerini Osmanlı İmparatorluğu dışındaki Türklerden ve eski Türk tarihinden ayırmak olduğunu belirten Köprülü, uluslararası ilişkilerin giderek kökleştiği ve sosyal şartların kozmopolit hale geldiği "günümüzde" milli bir edebiyat olamayacağını (Köprülü, 1911:37) ifade eder.

Gerçekte o sıralarda Köprülü her şeyden önce Genç Kalemler'le edebiyatta yenileşmenin temel önemi üzerinde görüş birliğine varmıştır. Diğer taraftan o dönemde Köprülü'nün, büyük bir ihtimalle 'Türklük' bilincine ulaştığını söylemek mümkündür. O, yine aynı dönemde daha somut olarak, Türkolojinin sonuçlarını öğrenme fırsatı bulmuştur.

Aynı dönemde ‘Türklük’ ile ‘Osmanlılık’ın birbiri yerine kullanılabilmesi, Genç Kalemler’in ve Osmanlı Türk milliyetçilerinin görüşlerinin belirleyici niteliklerinden biridir. Osmanlı Devleti’nin varlığını verili bir durum olarak kabul eden bir milliyetçilik, Osmanlı Türkleri için, Rusya göçmenlerinin milliyetçiliğinden daha kolay benimsenebilir nitelikteydi. İlk olarak ‘Osmanlı milleti’ veya ‘Millet-i Osmaniye’ diye bir milletin var olmadığını ileri sürerek başlayan *Üç Tarz-ı Siyaset* makalesiyle Akçura, Rusya göçmenlerinin milliyetçiliğini temsil ediyordu.(Arai, 1994:74-5). Köprülü’nün de döneminin hakim eğilimi içerisinde, Osmanlı’nın birliğini esas alan bir milliyetçilik anlayışına sahip olduğunu, bu arada Türklük dünyasının sunmuş olduğu potansiyel durumlara da yöneldiğini söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle, ayrılmış bir Türkçülük anlamında bir milliyetçilikten ziyade, imparatorluğu oluşturan unsurların birlikteliği ve uzlaşımı içerisinde Türk unsurunun rolünü ve konumunu ortaya koymaya çalışan bir anlayış Köprülü’nün o dönemdeki ufkunun ana niteliğini oluşturur.

Köprülü, 1912 yılında yine Türk Yurdu dergisinde yayınlanan ünlü makalesi *Türklük, İslamlık, Osmanlılık*’ta, ‘Osmanlılık’ ile ‘Türk ulusal kimliği’ arasındaki ilişkiyi ele alır ve tartışır. Osmanlılık’ın birçok unsurdan oluştuğunu belirttiikten sonra, bu unsurların birleşimini bir daireye benzetir; ve dairenin merkezinde Türklük’ün, merkezin etrafında İslamlık’ın, dışa yakın yerlerinde ise Hıristiyan unsurların bulunduğunu ifade eder. Devamla merkezdeki unsurun ulusal kimlikten yoksun olduğunu, bu nedenle kendi kimliklerinin bilincine sahip diğer unsurların ayrılıkçı hareketlerini önleyemeyeceğini ileri sürer. Yine ona göre, Osmanlılığın parçalanma ve bölünmeden kurtarılabilmesi ancak Türklerin milli bir mefkureye sahip olmalarıyla mümkün olabilir (Köprülü, 1990). Köprülü’nün mantığı ustası Ziya Gökalp’in mantığıyla büyük ölçüde çakışmaktadır. Gökalp gibi Köprülü de, Türklerin ulusal bilinç kazanmasıyla diğer unsurların ulusal kimlikleri arasındaki ilişki sorununu somut olarak ele almamakta (Arai, 1994:101), konumu bakımından dönemin bulanıklık içerisindeki yapısına uygunluk taşımaktadır.

Köprülü’nün daha ileri tarihlerdeki yazıları ise berraklaşma yönünde atılmış adımlar olarak görülebilir. Ancak geleneğe sıkı bir bağlılık içerisindeki Köprülü’nün düşünsel evrimi ağır, fakat tutarlılık ve süreklilik içerisinde gerçekleşmiştir. 1918’de yayınlanan *Osmanlılık Telakkisi* başlıklı yazısında ‘Türklük’ ve ‘Osmanlılık’ kavramlarının ne anlama geldiği ve birbirleriyle ilişkileri üzerinde durur. Ona göre, ‘Osmanlı’ kelimesi Tanzimatçıların zannettiği gibi, “dinde, lisanda ve netice olarak hissiyatta müşterek bir ‘millet’in adı değil, aksine bir ‘devlet’, yani bir ‘siyasi topluluk’ adıdır”. Yani Osmanlılık, Türklüğün, Araplığın, Rumluğun, Ermeniliğin vs. siyasi topluluk olarak birliğini ifade etmektedir ve bunların dışında, bunlardan ayrı gerçek bir Osmanlılık kavramı anlaşılamaz. Aynı makalesinde Köprülü Osmanlı Devleti’nin bir Türk-İslam saltanatı olduğunu; merkezi kuvvetini öncelikle Türklük ve İslamlık’ın oluşturduğunu belirtir. Ancak Türklük’ün henüz kendi milliyetini idrak edemediği için ‘manevi bir birlik’ gücüne sahip olmadığını, İslamlığın ise ulusal yaşamdan mahrum olduğu için dağılmaya mahkum acizlik içerisinde bulunduğunu, bu nedenle Osmanlı Devletinin muhtaç olduğu merkezi kuvveti* oluşturmadığını iddia etmektedir.

* Fuat Köprülü, “Osmanlılık Telakkisi”, Akşam, 28 Teşrinievvel 1918a (1334); iç. Orhan F. Köprülü (1990), “Köprülü’den Seçmeler”, MEB Yayınları, İstanbul.

Yine aynı yazısının devamında o, Osmanlı Devleti'nin şimdiye kadar vatanın parçalarından birçoğunu kaybetmesinin, Türk merkezi kuvvetinin zaafından ileri geldiğini ileri sürmektedir. Ona göre, eski zamanlarda Türk-İslam kuvveti, etraftaki Hıristiyan unsurları -hatta merkezden gelen temayüllere sahip oldukları halde bile- muhafaza edebiliyordu. Fakat birçok unsurun etkisiyle merkezi kuvvet zaafa uğramaya başlayınca, Avrupa diplomatlarının entrikaları ve Hıristiyan unsurlar arasında milli fikirlerin doğuşu nedeniyle, en dıştaki kısımlardan başlayarak zorunlu bir ayrılma ve dağılma meydana geldi. Osmanlı Devleti güçlü iken, yani Türk-İslam merkezi kuvveti sağlamlığını henüz kaybetmediği zamanlarda, ülkedeki Hıristiyan unsurlar maddi refaha, sükun ve saadete maliktiler. İslahat gürültüleri ancak biz kuvvetimizi kaybettikten sonra, Avrupa devletlerinin topraklarımıza karşı besledikleri ihtiraslar neticesinde ve milliyet ekonomilerinin doğuşunun ardından ortaya çıktı ve çeşitli milliyetlerin vatanın parçalarından ayrılmaları devletin yapısında birtakım bunalımlar doğurmuştur ve bundan, Türklerle beraber diğer unsurlar da -maddeten- zarar görmüşlerdir*. Görüldüğü gibi Köprülü, ulus'u etnik, tarihsel ve kültürel bir temelde tanımlayarak Osmanlı toplumunun çok-etnili siyasal birliğinden farklılaştırmaktadır. Ancak, o dönem onun politik yönelimleri bakımından Osmanlılık hâlâ merkezi bir yere ve öneme sahiptir, hatta birincil konumdadır.

Bununla birlikte Köprülü çağın egemen düşünce biçimi olan milliyetçiliğe karşı bilgisizlik ve duyarsızlık içerisinde değildir. Aksine o çağımızın milliyetçilik çağı olduğunun çok farkındadır; ve milliyetçilik duygusunun pasif bir duygudan ibaret olmaması gerektiğini, bir bilinçliliği gerektirdiğini, kendi milliyetinin tarihini, coğrafyasını, sosyolojisini, dil ve edebiyatını bilmeyi gerektirdiğini** vurgulamaktadır. Yine Köprülü'nün milliyetçi duyarlılığı ta başından, Türk tarihine, kültürüne ve edebiyatına duyduğu ilgide ve yaptığı çalışmalarda da kendini açıkça ortaya koymaktadır. Örneğin, 1914 *Mehmet Emin Bey* makalesi onun ulusal bir edebiyatın ortaya çıkmasına verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır. Bu makalesinde Köprülü, Türk edebiyatının şimdiye kadar iki büyük medeniyetin tesiri altında kaldığını belirtir: Şinasi'ye, Tanzimat devrine kadar Doğu medeniyet dünyasının; ondan sonra tamamıyla Batı'nın. Ona göre, Acem şairlerinin eserlerini taklitle biçimlenmiş eski edebiyat, tam anlamıyla bir saray edebiyatıydı; ve neslen Türk olan birçok hükümdar sülaleleri, eski Arap ve Acem meliklerinin ve halifelerinin tahtlarına oturdukları zaman ruhen de Arap veya Acem oldular. Batılı fikirlerle, vatan ve insancılık anlayışlarıyla, "demokrasi" kuramlarıyla az çok ünsiyet peyda eden 'Şinasi' ve arkadaşları eski edebî binayı yıktıkları zaman, bu sahte ve doğal olmayan durum ortadan kalkmıştır. Fakat eski yanlış anlayışların etkisiyle edebiyatımıza milliyet fikri hâlâ girememiş, şair ve düşünürler ortak, belirsiz bir vatan anlayışından ileri gidememişlerdir. Devamla Köprülü, Mehmet Emin Bey'in *İrkamın Türküüsü* ve *Ey Türk Uyan* gibi şiirlerinden övgüyle bahsederek, bunların önemli gelişmeler olduğunu belirtir. Milli şairin

* Fuat Köprülü, "Osmanlılık Telakkisi", Akşam, 28 Teşrinievvel 1918a (1334); iç. Orhan F. Köprülü (1990), "Köprülü'den Seçmeler", MEB Yayınları, İstanbul.

** Fuat Köprülü, "Başka Milletler Ne Yapıyor", Turan, 1 Kanunisanı 1914a; iç. Orhan F. Köprülü (1990), "Köprülü'den Seçmeler", MEB Yayınları, İstanbul.

Türk tarihinden, Türk efsanelerinden başarılı alıntılarda bulunduğunu, şefkat kucağına yalnız Rumeli ve Anadolu'yu değil, yabancı zincirleri altındaki bütün esir kardeşleri çağırdığını ve büyük Türklüğü, 'Turan'ı terennüm ettiğini ifade eder. Mehmet Emin'in, Türkistan'da, Kazan'da, Kırım'da, Kafkas'ta eski milli birliğinden habersiz, milli vicdandan mahrum yaşayan unsurları topladığından ve ondan büyük bir Türk milleti, muhteşem bir Turan çıkardığından* heyecan ve övgüyle bahseder. Anlaşılabileceği gibi Köprülü büyük bir milliyetçi heyecana ve coşkuya sahiptir. Fakat bu heyecanı o dönem koşulları içerisinde "kültürelci" bir niteliğe sahip olup, etnik ve tarihsel-kültürel düzeyle sınırlı bir bilinçliliğin sonucudur. Henüz kavramın Batılı anlamda tanımlanmış teritoryal temelde ve ulus-devleti esas alan yurttaşlık çerçevesinde ele alındığı bir bağlamın izlerini ya da çekirdeğini bulmak mümkün değildir.

Köprülü Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarında içerisinde bulunduğu koşulların da erken bir dönemde farkına varmıştır. 1918'de yazdığı bir makalesinde, Osmanlı İmparatorluğu içerisindeki bütün unsurların birer bağımsız organlaşma durumunda oluşum ve birleşmeye var güçleriyle çalıştıkları bir dönemde, Türklerin imparatorluğu korumak için muhtelif amaçlara ve yönlelere sahip bu çeşitli güçler arasında hâlâ bir çimento vazifesini görmekle meşgul olduklarını** ve içerisinde buldukları somut gerçekleri algılayabilmekten uzak bulduklarını belirtmektedir.

Anadoluculuk ve Misak-ı Milli sınırlarını esas alan bir biçimlenişin sonucunda Cumhuriyetin kuruluşuna kadar Köprülü'nün hâlâ bir taraftan Osmanlı ve Turancı eğilimlere bağlı kaldığını, diğer taraftan da etnik ve kültürel anlamda bir Türk milliyetçiliği fikrini daima içinde barındırdığını görmekteyiz. Köprülü'nün Cumhuriyet ideolojisinin içerdiği anlamda siyasal karakterde bir milliyetçiliğe yönelmesi ise Kurtuluş Mücadelesi ve Anadolu'nu birliği ekseninde başlayan yeni süreçle birlikte başlamış ve gelişmiştir. Bu dönem aynı zamanda Türk aydınlarının realitelerin kaçınılmaz olarak farkına vardığı, kendilerine somut koşullar tarafından dayatılan çözümleri algılamaya başladıkları bir dönemdir. Köprülü de bu süreç içerisinde ve söz konusu dönemde bir 'kırılma' yaşamış, sonuçta tavrında evrimleşmeye uğrayarak Cumhuriyet ideolojisinin inşasında aktif rol üstlenmeye başlamıştır.

Artık 1926'lara gelindiğinde Köprülü'nün politik ve toplumsal anlam dünyasının da genişerek, belirginleşen yeni bir biçim aldığı görülmektedir. Aynı yıl içerisinde kaleme aldığı *Asrılık ve Milliyetperverlik* başlıklı yazısında, tamamen Osmanlılık ve İslam'ın etkisinden uzaklaşarak *çağdaşlaşma ve milliyetçilik* kavramlarını/unsurlarını öne çıkardığı görülmektedir. Söz konusu makalesinde, o gün için Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal ve toplumsal bütün reform davranışlarında başlıca iki büyük ilkeye dayandığını vurguluyor: Çağdaşlık (asrılık) ve Milliyetperverlik. O, 'Şinasi'den başlayarak 'Ziya Gökalp'e kadar memleketin bütün mütefekkirlerinin, sonuçta bu iki ilke üzerinde anlaştıklarını*** belirterek, bu kavramların doğru

* Fuat Köprülü, "Mehmet Emin Bey", Turan, 18 Kanunievvel 1914b; iç. Orhan F. Köprülü (1990), "Köprülü'den Seçmeler", İstanbul: MEB Yayınları.

** Fuat Köprülü, "Tanzimat'tan Beri Osmanlılık Telakkisi", Akşam, 27 Teşrinievvel 1918b (1334); iç. Orhan F. Köprülü (1990), "Köprülü'den Seçmeler", MEB Yayınları, İstanbul.

*** Fuat Köprülü, "Asrılık ve Milliyetperverlik", Yeni Ses, 9 Eylül 1926; iç. Orhan F. Köprülü (1990), "Köprülü'den Seçmeler", İstanbul: MEB Yayınları.

biçimde anlaşılabilmesinin çabası içerisine girmektedir. Köprülü yukarıda belirtilen makalesine şöyle devam etmektedir:

'Asrîlik' prensibinin hakiki mahiyeti ve gayesi Türk milletini her hususta Avrupa'nın ilerlemiş milletleri seviyesine çıkarmaktır. Biz istiyoruz ki, siyasi, içtimai ve iktisadi müesseselerimiz, Avrupa'nın benzeri müesseselerinden farksız olsun; düşünmek, çalışmak, yaşamak şartları itibariyle bir Türk ile bir Avrupalı arasında mevcut ayrılıklar ortadan kalksın. Yaşayış tarzlarımızı yarım asırdan beri Avrupalılara biraz benzetebildikse de, 'düşünmek' ve 'çalışmak' itibariyle henüz Ortaçağ te'sirlerinden tamamen kurtulmuş değiliz. 'Asrileşmek' cereyanının ilk mübeşşirleri olan 'Tanzimat Devri' ileri gelenleri ve mütefekkirleri 'şalvar' ve 'cübbe' yerine Avrupa kıyafetlerini kabul etmekle Avrupalılaştıklarını zannediyorlardı. Filhakika 'Avrupalılaşmak' için bu bir başlangıçtı ve zaruri bir merhale idi; lakin asıl iş bununla bitmiyor, bilakis yeni başlıyordu... O zamandan bu güne kadar oldukça mühim merhaleler kat' edildi; lâkin 'düşünmek' ve 'çalışmak' itibariyle henüz tamamen asrileştığımızı iddia edemeyiz. Halbuki Şark ile Garp arasındaki başlıca fark, bir 'mantık', bir 'zihniyet' farkıdır. İlim sahasında Avrupalı alimler gibi düşünmeğe ve çalışmağa kabiliyetli, onlarla aynı seviyede insanlar yetiştirmedikçe 'düşünmek' ve 'çalışmak' itibariyle Avrupalılaştığımızı iddia edemeyiz.

Asrîlik perdesi altında 'gayr-ı milli' cereyanlar ihdâsına nasıl müsaade edemezsek, 'milliyetperverlik' prensibine sığınarak Ortaçağın köhne müesseseleri ve yıkılmış içtimai an'anelerini müdafaa etmek isteyenlere de asla müsaade etmemeliyiz. 'Mazi' bizim için tetkik mevzuu olarak pek kıymetlidir. İstikbale doğru hamlelerimizde daima ondan ders ve kuvvet almak mecburiyetindeyiz. Esasen 'milliyetperverlik', hakiki mânasıyla tamamen 'asri' ve 'teceddüd-perver' bir mefhumdur; 'muhafazakarlık' onun ruhuyla asla te'lif edilemez.*

Anlaşılmaktadır ki, Köprülü, çağdaşlaşmanın Batı'nın biçimsel taklidinden oluşan yüzeysel boyutunun tersine, Batılı *kalkınmacı* ideolojiye ve toplumsal ilerleme anlayışına dayalı özüne dönük taraflarının önem taşıdığını belirtmektedir. Yine milliyetçiliğin ve uluslaşma olgusunun evrensel bir geçerlilik kazandığı gerçeğini vurgulayarak, gerçek milliyetçi duygunun gereklerini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Köprülü'nün ırkçı eğilimlerin doruk noktasında olduğu dönemlerde bile, bu eğilimden uzak olduğunu, 'kültürelci' ve 'sosyolojik' tanımlamaya dönük bir çerçeveyi benimsediğini söylemek gerekir. 20. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Almanya'da büyük bir önem kazanan ve Alman nasyonal-sosyalist ideolojisinin temelini teşkil eden ırkçılığın, bilimsel bakımından yanlışlığını; siyasi ve ahlaki bakımlardan doğurduğu sonuçların olumsuzluğunu açıkça belirtmekten geri durmamıştır. Ona göre, Türk milliyetçiliği, 'dar' ve bağnaz ırkçılık kuramı'na tamamıyla karşı anlayışlara sahip ve tamamıyla 'meşru' ve 'insani' mahiyette bir milliyetçilik olmalıdır. Yine Türk milliyetçiliği, bütün milliyetlerin eşit haklarını tanı-

* Fuat Köprülü, "Asrîlik ve Milliyetperverlik", Yeni Ses, 9 Eylül 1926; iç. Orhan F. Köprülü (1990), "Köprülü'den Seçmeler", İstanbul: MEB Yayınları.

yan, hiçbir milletin başka milletlerden üstünlüğünü ve başkalarına tahakküm ve tecavüzünü kabul etmemek niteliğine sahiptir*. Bu anlayışın Batılı anlamda ‘demokratik milliyetçilik’ niteliğinde ortaya çıktığı ve ileri bir konumda yer aldığı belirtilmelidir. Batılı ulusların ve milliyetçiliğin getirdiği ilkeler olarak ‘demokratik’, ‘yurttaşlık’ esasında tanımlanmış meşru milliyetçilik anlayışı ile, ‘ırkçı’ ve ‘etnik’ dayatmalarla belirginlik kazanan milliyetçilik anlayışları arasında bir karşıtlık ve çelişki vardır. Köprülü’nün milliyetçilik anlayışı bakımından söylenebilecek olan, onun başlangıçta kültürel ve tarihsel bir temele oturtulan etnik bir milliyetçilik düşüncesine sahip olduğu; ancak entelektüel evriminin sonucunda asimilasyon karşıtı, demokratik ve Batılı bir milliyetçiliğe dönüştüğüdür.

Köprülü, materyalizm ve idealizm arasında bir denge ve sentez arayarak da Gökalp ile Akçura arasında bir köprü kurmaya çalışmıştır. Ona göre, bir ülkenin ve bir milletin gücü, yalnız maddi gücünden ve onun çeşitli yansımalarından değil; aynı zamanda manevi (spiritual) ve ahlaki güçlerinden de kaynak bulmaktadır. Bu çerçevede manevi güçler maddi güçler kadar reel bir varlığa sahiptir; esasta manevi ve ahlaki etkenler ulus olarak toplumsal kuruluş varlık kazanamaz. Yine ortak duygulara ve ortak değer anlayışlarına sahip olmayan insanlar, hiçbir zaman zaman bir millet oluşturamaz**. Köprülü’nün maddeci bakış açısının aşırılıklarına eleştirel bakarak idealist boyutu da öne çıkarmaya çalıştığı görülmektedir. Onun materyalizmin karşısında idealizmi benimsediği de iddia edilmektedir. Ancak bu pek doğru değildir. Çünkü, onun bilimsel ve yöntemsel anlayışı bile başlı başına materyalist bakış açısının önemli unsurlarına sahiptir. Kendi ifadesiyle o, “ne aşırı bir materyalizme, ne de aşırı bir idealizme düşmeyerek, tamamıyla pozitif ve objektif bir biçimde davranma” ilkesini benimsemektedir. Ona göre bu anlayış, “asla mistik bir anlayış değil, bilakis tamamıyla pozitif ve realist bir anlayıştır”***. Bu anlayış sayesinde ki, Köprülü, esas eşiği Büyük Selçuklu hakimiyeti altında Anadolu’nun Türkleşmesinin ve Konya Selçukluları döneminin oluşturduğunu başından beri sezebilmiş; bu disiplin sayesinde, Filipoviç’in deyimiyle, Ziya Gökalp’in teorik alana ve doğrulanamayan teorilere saplandığı bir dönemde bile Köprülü Türkiye’de çağdaş sosyolojinin temelini atmıştır (Filipoviç, 1981:22).

Sonuçta, geçmişin ölü ağırlığına Atatürkçülükle indirilen radikal darbe, antifeodal yönünün yanı sıra, Türk milliyetçiliğine yeni, daha sınırlı ve daha olumlu bir çerçeve çizilmesini içermektedir. Gökalp dahi, ölümünden(1924) önce de dikkatini Türkiyecilik, Türkiye’de Türk ulusunun oluşması ve bilinçlenmesi üzerine toplamıştır (Kaymaz, 1977:440). Yusuf Akçura ise, Kemalist hareketten bile önce, Kemalist devleti kabullenmesini mümkün kılacak olan bir evrim geçirmiş, onun için büyük dönüm noktası Rus devrimi olmuştur. Turancılığın bu tecrübeli militanı, 1914’te henüz Almanya’ya yaslanan ve Rusya Türklerinin ‘kurtarılmasını’ öngören anti-Rus bir strateji izlerken, 1916-17’de antiempyralist, Bolşeviklere yaslanan ve Rusya’daki Türk halklarının ‘kültürel özerkliği’ hedefiyle yetinen bir çizgiye girmiştir

* Fuat Köprülü, “Milliyetçilik ve Irkçılık”, Ülkü Mecmuası, sayı: 86, Nisan 1940; iç. Orhan F. Köprülü (1990), “Köprülü’den Seçmeler”, İstanbul: MEB Yayınları.

** Fuat Köprülü, “Manevi ve Ahlaki Kuvvet”, Ülkü Mecmuası, sayı: 80, Ekim 1939; iç. Orhan F. Köprülü (1990), “Köprülü’den Seçmeler”, İstanbul: MEB Yayınları.

*** Fuat Köprülü, “Manevi ve Ahlaki Kuvvet”, Ülkü Mecmuası, sayı: 80, Ekim 1939; iç. Orhan F. Köprülü (1990), “Köprülü’den Seçmeler”, İstanbul: MEB Yayınları.

(Georgeon, 1996:137). Köprülü ise, hocaları olan Akçura ve Gökalp'in bir devamı olarak, birçok yönden daha gelişmiş bir düşünce yapısına sahiptir. Yine Köprülü bazı yönlerden Akçura'ya yakınken, diğer bir kısım yönleriyle de Gökalp'le bir devamlılık içermektedir. Yine bu bağlamda Atatürk milliyetçiliği de genel olarak Türk milliyetçiliği ile özdeş olmayıp onun özel, ileri bir versiyonunu meydana getirmektedir.

Burada Köprülü'den bir alıntıyla bölüm bitirilmektedir:

“Ben ilime, ve insanlığın iyiye, doğruya gittiğine inananlardanım; bundan otuz sene evvel olduğu gibi bugün de insaniyetçi Türk nasyonalizminin heyecanını kalbimde ve kafamda taşıyorum. Lakin, tarihi realiteyi ararken, her şeyden evvel ilmi bir hakikatin hizmetkarı olduğumu unutmam... Esasen tarihi hakikat de, Türk milletinin hakiki menfaatine asla mugayir olamaz”*

SONUÇ

‘Ulus’ doğal ve değişmez bir toplumsal birim değil; aksine, yalnızca özgül ve tarihsel bakımdan yakın döneme ait bir olgudur. Yine ‘ulus’ ancak belli bir modern teritoryal devletle, ‘ulus-devlet’le ilişkilendirildiği kadarıyla bir toplumsal birimdir. Analitik düzlemde ise, ‘milliyetçiliğin’ mi ‘ulus’un mu öncelikli olduğu tartışmalı bir konudur. Bu bağlamda ulusların ortaya çıkışıyla birlikte devletleri ve milliyetçilikleri yarattığı iddiasıyla, milliyetçiliğin ve devletlerin ulusların inşasında temel rolü oynadığı iddiası iki karşıt görüşü oluşturmaktadır. Ulusları ve ulus-devletleri milliyetçiliğin yarattığı; milliyetçiliğin bu süreçte daha belirleyici olduğu iddiası içinde bir doğruluk payı içermektedir. Ancak, toplumsal düzlemde ‘ulus’ ve siyasal düzeyde ise ‘ulus-devlet’ olguları, milliyetçilikle ve milliyetçilikten itibaren de oluşmuş değildir. Gerçekte, ‘ulus’ ve ‘ulus-devlet’in ortaya çıkışı çok daha politik ve konjonktürel bir gelişmeye tekabül etmektedir. Kapitalizm, modernleşme, sanayileşme ve sömürgecilik yarışı ile birlikte, bürokratik merkezi devletin gelişimi, ulusun ve ulus-devletin ortaya çıkışını bir yerde zorunlu hale getiren dönüşümün önemli parçalarıdır.

Sömürge sonrası toplumsal ve ulusal oluşumlar açısından bakıldığında, bu çerçevedeki milliyetçiliklerin öncelikle antiemperyalist bir söylemle şekillendikleri görülmektedir. ‘Sömürüye karşı olma’ ve *kalkınmacı* bir ideoloji Batı dışı milliyetçilik modellerinin önemli karakteristik özelliklerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda ‘kültürel milliyetçilik’ bir ‘tarihsel bilinç’ yaratmaya, siyasal ve ekonomik bağımsızlığı elde etmeye ve korumaya dönük söylemlerle güncellik kazanmaktadır. ‘Siyasal milliyetçilikler’ ise, bağımsızlık öncesinde bağımsız devletlerini ve siyasal otonomiye yaratmaya yönelmekte; bağımsızlık sonrası dönemlerde ya da sanayileşme ve modernleşme sürecinin doğurduğu yoğun baskı aşamasında da, ‘devletçi’ ve ‘totaliter’ nitelikleriyle ‘türdeş bir kültür’, bir *halk ruhu kültü* ve *ekonomik gelişmeyi yaratma* eğilimleriyle belirginlik kazanmaktadırlar. Milliyetçilik ise, bu süreçte iktidarı elinde bulunduran yönetici elite önemli bir meşruiyet temeli sağlamakta, belirli politikaların uygulanabilmesi yolunda güç kazandırmaktadır.

* Fuat Köprülü, “Başlangıç”; s.XXX; iç. W.Barthold, “İslam Medeniyeti Tarihi”, Nev Yayınevi, 1946a/1962a, s. XXXVI-XXXIX

Milliyetçiliğin her ülkede, ‘vatandaşlık’/‘vatan’ temeline dayalı ‘hümanist-evrenselci’ model ile ezeli-ebedi bir ‘kültürel soyçizgisi’ tasarımına dayalı ‘özcü-etnisist’ modelin çatışması ve bireşimiyle oluştuğu görüşü genelde kabul edilebilecek bir ayrımdır. Buna göre, ilk model ‘Batı tipi’ milliyetçiliğin karakteristiklerini vermekte iken; ikincisi ise, Doğu tipini karakterize etmektedir. Ancak bu ayrım, Batılı ve Doğulu toplumların resmini verebilecek sınırları kesin bir kavramsallaştırma da değildir. Bu bağlamda Batı toplumlarında ortaya çıkan milliyetçi kültür ve harekette de ‘etnik’ unsurlara rastlanabileceği gerçeğinin altının çizilmesi gereği yanında; Batı dışı toplumların da kendi özgül süreçleri içerisinde ele alınmaları gerekmektedir.

Buradan hareketle Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinden itibaren ortaya çıkan milliyetçiliğin, kendi tarihsel bağlamında özgüllükler taşıdığını ve kendi içindeki farklılaşmalarla görünürlük kazandığını söylemek mümkündür. Bu çerçevede Türk milliyetçiliğinin kanatlarından biri, Osmanlı vatanserverliğinden ‘Osmanlı milleti’ fikrini devralmış; ve amacını sonunda bir Osmanlı ulus-devleti kurmak şeklinde belirlemiştir. Örneğin, bu kanat içerisinde değerlendirilebilecek Ziya Gökalp, 1918 tarihli makalesinde Osmanlılık ile Turancılığın birbirine bağlı olduğunu düşünüyor ve milli Türk kimliğini kazanan Osmanlı kültürünün yayılmasıyla büyük bir Türk milletinin oluşacağını iddia etmiştir.

Bir başka kanat ise, yine ‘siyasal birliğin korunması’ eksenindeki milletin varlığını sürdürmesi anlayışını da taşımakla birlikte; asıl olarak, ‘etnik’ temelde birliğe dayalı bir Türk milleti yaratmak ve bunu siyasal birlikle bütünleştirmeye dönük eğilimini daha belirgin bir biçimde sergilemeye yöneliyordu. Bu kanat, daha çok Rusya’dan Anadolu’ya göçen Türk aydınlarının savunduğu fikirlerle biçimlenmiş bir akımı ortaya koymuş; bu akımın ideolojik söylemi romantik bir Turancılık sloganında somutlaşmıştır.

Ancak, sonuçta bu iki kanat da amaçlarına ulaşamamışlar, hedefleri doğrultusunda başarı elde edememişlerdir. Sonunda Osmanlı İmparatorluğu yıkılarak ‘Osmanlı milleti’ düşüncesinin gerçeklik temelleri ortadan kalmış; yine bütün Türklerin birleştirilmesi fikri de Ekim Devrimi (1917) ve Milli Mücadele sürecinde imkansızlaşmıştır. Nihayet Türkler Anadolu’da bir ulus-devlet kurmuşlar, Türkiye Cumhuriyeti’ndeki yeni milliyetçilik de Anadolu Türklerini kurtarmaya ve yükseltmeye yönelmiştir. Bu milliyetçilik anlayışı, Jön Türk dönemindekinden farklı ve yeni bir kimliğe kavuşmuştur. Ancak burada, Jön Türk dönemi milliyetçiliğinin, aslında, Cumhuriyet dönemi milliyetçiliğinin bir anlamda önünü açtığını da unutmamak gerekir. Tarihsel bir süreklilik çizgisi üzerinde, romantik ve hayalci ‘Osmanlı milleti’ fikrinin yerini, tarihsel, toplumsal ve düşünsel bir evrimin sonucunda, modern ulus-devlet ve yurttaşlık temelinde tanımlanan Türk milliyetçiliği fikri almıştır*.

* Arai de Osmanlı’dan Türkiye Cumhuriyeti’ne uzanan dönüşümü, Osmanlıları ilk önce ‘Batı Avrupa tipi’ (‘teritoryal’) milliyetçiliğin, daha sonra da ‘Doğu Avrupa tipi’ (‘etnik’ ve ‘jenaolojik’) milliyetçiliğin etkilemeye başladığını şeklinde kavramlaştırmaktadır. Ona göre, Osmanlı’da İslami bir gelenek taşıyan millet kelimesi, gitgide ‘ulus’ anlamında kullanılmaya başlanmış; öte yandan, ‘ırk’ ve ‘kavim’ kelimeleri de milliyetçilik tartışmalarına katılmaya başlanmıştır (Arai, 1994:13-14). Bu sav, belli yönleriyle doğru saptamalar içermektedir. Elbette Osmanlıcılığın, İslamcılığın ve belli bir dönemde Türkçülüğün millet kavramına yüklediği anlam, Osmanlı İmparatorluğu’nun sahip olduğu topraklar üzerinde bir birliği ayakta tutma ve onu yeniden inşa etme aracı olarak teritoryal bir tanımlamayı içeriyordu. Ancak, Batı Avrupa’da görüldüğü anlamında kendilerini henüz bir ülke anlamındaki

Türkiye Cumhuriyeti'nin benimsediği milliyetçilik anlayışı, 'ulus' kavramının tanımlanışını, tamamıyla 'yurttaşlık', içinde yaşanan topluma 'aidiyet' ve vatana 'iradi bağlılık' eksenine oturtmuştur. Diğer bir deyişle, Türkiye Cumhuriyeti, 'ırksal' ve 'etnik' temelli bir 'ulus' tanımından farklı olarak, 'sosyolojik' bir bağlama oturtulmuş Anadolu yurttaşlığına dayandırılmış bir toplum ve ulus-devlet tasarımıdır. Lewis'in de yerinde deyimiyile, "Kemalist devrim, Türkiye'deki Türk ulusuna dayanan bir topraksal (teritoryal) ulus-devlet fikrini getirmiştir" (Lewis, 1988:350).

Türk milliyetçiliğinin Batılı milliyetçiliklerden farklı ve özgül taraflarından biri de 'sekülerlik'le ilgilidir. Türk milliyetçileri uzun bir süre 'laikleşme' siyasetini öne çıkarmamışlar ve bu konuda ısrarcı olmamışlardır. Halbuki Batılı milliyetçiliğin normatif modelinde 'sekülerleşme' ile milliyetçiliğin yaygınlık kazanması arasında bir koşutluk açıkça göze çarpmaktadır. Daha da ileri giderek, Batı'da toplumsal düzeyde 'sekülerleşme'nin, siyasal düzeyde ise 'laikleşme'nin milliyetçiliğin gelişimi için gerekli ve zorunlu bir koşul olduğunu söylemek mümkündür. Yani, Batı'daki tarihsel süreç açısından, milliyetçilik ile 'sekülerleşme' ve 'laiklik' arasında karşılıklı bir etkileşim ve diyalektik bir belirleyicilik ilişkisi vardır. Osmanlı milliyetçi aydınları ise, birçok durumda daha çok 'İslamlaşmadan' ve belli yönlerini öne çıkardıkları bir 'Batılılaşmadan' ('muasırlaşma') yanadırlar. Bu bağlamda ilgili dönemin milliyetçi aydınlarının, İslam dinine toplumsal-kültürel düzeyde bağlılıklarını sürdürdüklerini ve Batılılaşmadan farklı bir modernleşme biçimi aradıklarını söylemek mümkündür. Dolayısıyla, onların düşünceleri ile 'laiklik' arasındaki ilişki incelenmeye değer yeni bir konudur. Bu konuda bir genelleme yapılacak olursa; İttihat ve Terakki'de izlerine rastlanılan 'laiklik' ve 'sekülerleşme' süreci de Türk ulus-devletine giden yol açıldıkça açığa çıkmaya başlamış, Cumhuriyet ideolojisinin biçimleniş sürecinde giderek netleşmiştir. Ortaya çıkan Türkiye Cumhuriyeti ise, siyasal ve kamusal biçimlenişinin temelini bilinçli bir biçimde 'laiklik' ilkesini koymuş; bu anlayışın toplumda yerleşmesi ve kökleşmesi için büyük çaba harcamıştır.

Yukarıdaki açıklamalardan yola çıkarak 'Osmanlılık' 'Türklük' ve 'İslamlık' kimlikleri arasındaki gidip gelen 'Osmanlı vatanseverliği' evresine, modern Türk milliyetçiliğinin ve ulus-devlet projesinin çekirdeği ve öncülü olarak bakmanın zihin açıcı bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Yine bu süreklilik çerçevesinde, bir ulusal kimlik tasarımı olarak Osmanlılığın, 'etnik Türklük' ile 'vatandaşlık' bağı anlamında 'Türk olmak' arasında salınan modern 'Türk' ulusal kimliğini doğurmaya ne denli müsait bir kimlik projesi olduğu da paradoksal olarak ortaya çıkmaktadır.

teritoryal bir toprak parçasına bağlı bir halk ya da yurttaşlar topluluğu olarak algılayan bir düşünce sözü konusu değildir. Bu anlamda Batılı 'teritoryal milliyetçilik'in ortaya çıkışı sürecini Anadolu'nun bir 'vatan'/'ülke' olarak görülmeye başlanması ve Misak-ı Milli'ye kadar uzanan Türkiye Cumhuriyeti sınırlarının belirlenmesi süreciyle koşutluk içerisinde değerlendirmek gerekir. Bu gerçek ise, Arai'nin Osmanlı'da önce Batı tipi milliyetçiliğin görülmeye başlandığı savıyla çelişmektedir. Diğer taraftan, 'etno-tarih'in keşfi ve 'etnik bilinçlenme' süreci sadece ve tümüyle Doğu milliyetçiliklerine özgü bir oluşumu ifade etmez; Batı toplumlarında da (özellikle gerilik psikolojisi içerisindeki Alman ve İtalyan milliyetçiliklerinde) bu unsurların işlendiğini gözlemlemek mümkündür. Ancak, sonuçta, Türk uluslaşma sürecinin evrimiyle birlikte 'etno-tarih'in giderek öne çıkartılmaya başlandığı; tarihsel ve etnik bilinçlenmenin önem kazandığı da bir gerçek olarak saptanmalıdır.

Ekonomik alana ilişkin tutumu açısından ise, Türk milliyetçiliğinin evrimi, gerek Türkçü duyguları, gerekse Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılın son çeyreğinde ekonomik emperyalizm kurbanı olması nedeniyle, daha çok *devletçi (Etatist)*, 'korumacı' ve 'korporatist' bir çerçevede gelişmiştir. Özellikle, II. Meşrutiyet'le birlikte *milli iktisat*, düşünce ve uygulamaları, İttihatçı kadronun, sömürgeciliğe karşı mücadelesini ve 'kalkınmacı' ideolojisini yansıtmaktadır.

Yine hem gelenekçi aydınlar hem de devrimciler açısından *türdeş* bir kimlik, hep ortak bir arayış ve hedef olmuştur, ancak, bürokratik ya da gelenekçi *sivil kültür modeli* arayışı, uzun süre bir senteze ulaşamamıştır. Osmanlı bir sömürgeleşme sürecinden geçmemiş olduğu halde, yine de Osmanlı'da başlayan milliyetçilik, bir 'aydın hareketi' olarak 'tepeden' başlatılan, biçimlendirilen ve yaygınlaştırılmaya çalışılan bir hareket olmuştur.

Köprülü'nün bakış açısı ve çözümleme tarzı, kendi dönemi koşulları ve düşünsel düzeyi içerisinde ele alındığında oldukça ileri bir nitelik taşımaktadır. Onun yaklaşımı idealist ve romantik olma niteliğinin tersine, bilimsel nedenselliği içeren, gerçekçi ve materyalist bir karakteristiğe sahiptir. Aynı zamanda Köprülü, bu yaklaşımıyla sosyolojik bir perspektifi de ortaya koymuş ve Türkiye'de tarihsel sosyolojinin temellerini atmıştır.

Milliyetçilik düşüncesi açısından bakıldığında, Anadoluçuluk ve Misak-ı Milli sınırlarını esas alan bir biçimlenişin sonucunda Cumhuriyetin kuruluşuna kadar Köprülü'nün, hâlâ bir taraftan Osmanlıcı ve Turancı eğilimlere bağlı kaldığını, diğer taraftan da 'etnik' ve 'kültürel' anlamda bir Türk milliyetçiliği fikrini daima içinde barındırdığını görmek mümkündür. Köprülü'nün Cumhuriyet ideolojisinin içerdiği anlamda siyasal karakterde bir milliyetçiliğe yönelmesi ise, Kurtuluş Mücadelesi ve Anadolu'nun birliği ekseninde başlayan yeni süreçle birlikte başlamış ve gelişmiştir. Bu dönem aynı zamanda, Türk aydınlarının realitelerin kaçınılmaz olarak farkına vardığı, kendilerine somut koşullar tarafından dayatılan çözümleri algılamaya başladıkları bir dönemdir. Köprülü de bu süreç içerisinde ve söz konusu dönemde bir 'kırılma' yaşamış, sonuçta tavrında evrimleşmeye uğrayarak Cumhuriyet ideolojisinin inşasında aktif rol üstlenmeye başlamıştır.

Köprülü'nün ırkçı eğilimlerin doruk noktasında olduğu dönemlerde bile, bu eğilimden uzak olduğunu, 'kültürelci' ve 'sosyolojik' tanımlamaya dönük bir çerçeveyi benimsediğini söylemek gerekir. O, 20. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Almanya'da büyük bir önem kazanan ve Alman nasyonal-sosyalist ideolojisinin temelini teşkil eden ırkçılığın, bilimsel bakımından yanlışlığını; siyasi ve ahlaki bakımlardan doğurduğu sonuçların olumsuzluğunu açıkça belirtmekten geri durmamıştır. Ona göre, Türk milliyetçiliği, bütün milliyetlerin eşit haklarını tanıyan, hiçbir ulusun başka uluslara üstünlüğünü ve başkalarına egemenliğini ve tecavüzünü kabul etmemek niteliğine sahip bir zemine oturmalıdır. Bu anlayışın Batılı anlamda 'demokratik milliyetçilik' niteliğinde ortaya çıktığı ve ileri bir konumda yer aldığı açıktır. Batılı ulusların ve milliyetçiliğin getirdiği ilkeler olarak 'demokratik', 'yurttaşlık' esasında tanımlanmış meşru milliyetçilik anlayışı ile, 'ırkçı' ve 'etnik' dayatmalarla belirginlik kazanan milliyetçilik anlayışları arasında bir karşıtlık ve çelişki vardır. Köprülü'nün milliyetçilik anlayışı bakımından söylenebilecek olan; onun başlangıçta 'kültürel' ve 'tarihsel' bir temele oturtulan 'etnik bir milliyetçilik' düşüncesine sahip olduğu; ancak, entelektüel ev-

riminin sonucunda ‘asimilasyon karşıtı’, ‘demokratik’ ve Batılı ‘siyasal yurttaşlık’ temelinde bir milliyetçiliğe dönüştüğüdür.

Son olarak da şunu belirtmek gerekir ki, Marks ve Weber gibi çok yönlü klasik bilimsel kişilikler, Batı’da sosyal bilimlerin gelişiminde çok önemli bir yere sahip olmuşlardır. Türkiye’de ise, doğaldır ki bu eksiklik sosyal bilimlerin çözümsüzlüklerinin en büyük etkenlerinden biridir. Halbuki Türk düşünce tarihinde bir çığır açmış olan, ve üzerine bir bilimsel gelenek inşa edilebilecek isimler yok değildir. İşte Köprülü, bu isimlerin en başta gelenlerinden biridir. Onun anlaşılması, sosyolojik imgelem ufkuna çok şeyler katacak nitelikte ve esinleyiciliktir. Bu çalışma da, Köprülü’nün sosyolojik paradigma içerisine dahil edilebilecek düşüncelerini ve milliyetçilik anlayışının çerçevesini ortaya koyma girişimi olarak kabul edilmelidir. Ancak, inanılmaktadır ki, çalışma bununla sınırlı kalmamalı, daha derinlemesine ve çok boyutlu çabalar ve arayışlar içerisine girilmelidir.

Kaynakça

- Akçura, Yusuf, *Türkçülük: Türkçülüğün Tarihi Gelişimi*, Hazırlayan: Sakin Öner, Türk Kültür Yayımları, İstanbul.
- Akçura, Yusuf (1987), *Üç Tarz-ı Siyaset*, TTK Yayınları, Ankara.
- Akşin, Sina (1987), *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities*, 2.basım, Verso Yayınları, London.
- Anderson, Benedict (1993), *Hayali Cemaatler; Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, Metis yayınları, İstanbul.
- Arai, Masami (1994), *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, çev: Tansel Demirel, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Aydın, Suavi (1993), *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yayınları, Ankara.
- Bayur, Yusuf Hikmet (1983), *Türk İnkılabı Tarihi*, cilt: II, TTK Yayınları, Ankara.
- Berkes, Niyazi (Tarihsiz), *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul.
- Berktaş, Halil (1983), *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Bloom, W. (1990), *Personal Identity, National Identity and International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Deutsch, Karl W. - Foltz, William J. (1963), *Nation-Building*, Atherton Press, New York.
- Emerson, Rupert (1965), *Sömürgelerin Uluslaşması*, çev. T.Ataöv, Ankara.
- Filipoviç, N. (1981), “Müellif Hakkında Not”; iç. Fuat Köprülü, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu”, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Gellner, Ernest (1992), *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı Bahar - Günay Göksu Özdoğan, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Georgeon, François (1996), *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura*, çev. Alev Er, 2. baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Gökalp, Ziya (1976a), *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Devlet Kitapları, Ankara.

- Gökalp Ziya (1976b), *Türkçülüğün Esasları*, Kültür Bakanlığı Yayını, İstanbul.
- Göksu-Özdoğan, Günay (1993), “Türk Ulusçuluğu ve Türki Cumhuriyetler: Kuramsal ve Tarihsel Bir Yaklaşım”, *Toplum ve Bilim*, sayı: 62.
- Göle, Nilüfer (1986), *Mühendisler ve İdeoloji, -Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Guibernau, Montserrat (1997), *20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler*, çev. Neşe Nur Domanıç, Sarmal Yayınevi, İstanbul.
- Güngör, Erol (1995), *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, 10. Basım, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Holborn and Haralombos (1995), *Sosyology, Themes and Perspectives*, 4. edition, Collins Educational, London.
- Hall, Raymond L. (1979), *Ethnic Autonomy - Comparative Dynamics*, Pergamon Press Office, New York.
- Hanioglu, M.Şükrü (1981), *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul.
- Hayes, Carlton J. (1995), *Milliyetçilik: Bir Din*, çev. Murat Çiftkaya, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Heyd, Uriel (1979), *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, çev. K.Günday, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara.
- Hobsawm, E.J. (1990), *Nation and Nationalism since 1780, Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hobsawm, E.J. (1993), *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik, Program, Mit ve Gerçeklik*, çev. Osman Akinhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- İnalcık, Halil (1968), “Türk İlimi ve Fuat Köprülü”, *Türk Kültürü*, sayı: 65, s.289-294.
- Kadioğlu, Ayşe (1995), “Milletini Arayan Devlet”, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 33.
- Karal, Enver Ziya, (1977), 13-14-15 Kasım 1975'te toplanan “Türkiye’de Tarih Eğitimi” seminerinde sunulan tebliğ; iç. Felsefe Kurumu Seminerleri, TTK Basımevi, Ankara.
- Kayalı, Kurtuluş (2005), *Düşüncenin Coğrafyası 1 (Toplumdan Soyutlanmış Düşünce ve Direnç Potansiyeli)*, Deniz Kitabevi, Ankara.
- Kaymaz, Nejat (1977), 13-14-15 Kasım 1975'te toplanan “Türkiye’de Tarih Eğitimi” seminerinde sunulan tebliğ; iç. Felsefe Kurumu Seminerleri, TTK Basımevi, Ankara.
- Kedourie, Elie (1960), *Nationalism*, Hutchinson Ltd., London.
- Kedourie, Elie (1970), *Nationalism in Asia and Africa*, The World Pub. Company, New York.
- Kılıçbay, Mehmet Ali (1993), “Tarihsel Bir İnşa Olarak Ulus”, *Türkiye Günlüğü*, sayı:23.
- Köprülü, Fuat (1911), “Edebiyat-ı Milliye”, *Servet-i Fünun*, XLI/1041.
- Köprülü, Fuat (1912a), “Türklük, İslamlık, Osmanlılık”, *Türk Yurdu*, IV/9, s.697-698.
- Köprülü, Fuat (1912b), “Edebiyat-ı Milliye”, *Servet-i Fünun*, XLI/1041.
- Köprülü, Fuat (1913a), “Bizde Tarih ve Müverrihler Hakkında”, *Bilgi Mecmuası*, cilt: I, Sayı: 2, s.185-196.
- Köprülü, Fuat (1913b), “Türklük, İslamlık, Osmanlılık”, *Türk Yurdu*, IV/9, s.697-698.
- Köprülü, Fuat (1914a), “Başka Milletler Ne Yapıyor”, Turan; iç. Orhan F. Köprülü, “Köprülü'den Seçmeler”, İstanbul: MEB Yayınları, 1990.

- Köprülü, Fuat (1914b), “*Mehmet Emin Bey*”, Turan; iç. Orhan F. Köprülü, “Köprülü’den Seçmeler”, İstanbul: MEB Yayınları 1990.
- Köprülü, Fuat (1915a) “Selçukîler Zamanında Anadolu’da Türk Medeniyeti”; *Milli Tetebbular Mecmuası*, Cilt II, sayı: 5.
- Köprülü, Fuat (1915b), “*Edebiyatımızda Cenkcülük*”; İkdam; iç. Orhan F. Köprülü, “Köprülü’den Seçmeler”, İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Köprülü, Fuat (1918a), “*Osmanlılık Telakkisi*”, Akşam; iç. Orhan F. Köprülü, “Köprülü’den Seçmeler”, İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Köprülü, Fuat (1918b), “*Tanzimat’tan Beri Osmanlılık Telakkisi*”, Akşam; iç. Orhan F. Köprülü, “Köprülü’den Seçmeler”, İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Köprülü, Fuat (1919), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul.
- Köprülü, Fuat (1923), *Türkiye Tarihi*, İstanbul.
- Köprülü, Fuat (1926a), “Asrılık ve Milliyetperverlik”, Yeni Ses; iç. Orhan F. Köprülü, “Köprülü’den Seçmeler”, İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Köprülü, Fuat, (1926b), *Türk Edebiyatı Tarihi*, Milli Matbaa; İkinci basım. Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1980.
- Köprülü, Fuat (1928), “Eski Devirlerde ‘Türk’ü Nasıl Telakki Ederlerdi?”, *İkdam*; iç. Orhan F. Köprülü, “Köprülü’den Seçmeler”, MEB Yayınları, İstanbul, 1990.
- Köprülü, Fuat (1981a), *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul; Orijinali: “Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar”, *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, cilt: I, s.165-313, İstanbul, 1931.
- Köprülü, Fuat (1981b), *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*; Ötüken Neşriyat, İstanbul; Orijinali: 1934’te Sorbonne’da verilen konferansların yazılı metni olarak, Les origines de l’Empire ottoman, Paris: Editions de Boccard, 1935; İlk Türkçe basımı: Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1959.
- Köprülü, Fuat (1938), “Ortazaman Türk Hukuki Müesseseleri: İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?”; *Bellekten*, Cilt II, sayı: 5-6, s. 39-72.
- Köprülü, Fuat, (1939), “Manevi ve Ahlaki Kuvvet”, *Ülkü Mecmuası*, sayı: 80; iç. Orhan F. Köprülü, “Köprülü’den Seçmeler”, MEB Yayınları, İstanbul, 1990.
- Köprülü, Fuat (1940), “Milliyetçilik ve Irkçılık”, *Ülkü Mecmuası*, sayı:86; iç. Orhan F. Köprülü, “Köprülü’den Seçmeler”, MEB Yayınları, İstanbul, 1990.
- Köprülü, Fuat (1941), “Ortazaman Türk-İslam Feodalizmi”, *Bellekten*, Cilt V, Sayı 19, s. 319-334.
- Köprülü, Fuat, (1943), “*Anadolu Selçukluları Tarihi’nin Yerli Kaynakları*”, Bellekten, Cilt VII, Sayı 27, s. 379-522.
- Köprülü, Fuat (1962), “*Başlangıç*”; iç. W.Barthold, “İslam Medeniyeti Tarihi”, Nev Yayınevi, s.XVII-XXXIX.
- Lewis, Bernard (1988), *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, 3. baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Lukacs, John (1993), *Yirminci Yüzyılın ve Modern Çağın Sonu*, çev. Mehmet Harmancı, Sabah Kitapları, İstanbul.

- Mardin, Şerif (1962), "The Genesis of Young Ottoman Thought", Princeton University Press, Princeton.
- Mardin, Şerif (1983), *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908*, 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Şerif (1985), *Yeni Osmanlılar ve Siyasi Fikirleri*; iç: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt:VI.
- Mardin, Şerif (1994), *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, der: Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, 4. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mert, Nuray (1994), *Laik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Mills, C.Wright (1977), *The Sociological Imagination*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Oran, Baskın, (1997), *Az Gelişmiş Ülke Milliyetçiliği, Kara Afrika Modeli*, 3. basım, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- Ortaylı, İlber (1982), *Gelenekten Geleceğe*, Hil Yayınları, İstanbul.
- Ortaylı, İlber (1987), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 2. baskı, Hil Yayınları, İstanbul.
- Öğün, Süleyman Seyfi (1995), *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Özden, Mehmet (1995), "Türkçülük: Sınırlar ve Hayaller", Türkiye Günlüğü, sayı: 33.
- Özdoğan, Günay (1993), "Türk Ulusçuluğu ve Türki Cumhuriyetler: Kuramsal ve Tarihsel Bir Yaklaşım", *Toplum ve Bilim*, sayı: 62.
- Parla, Taha (1989), *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Smith, Anthony D. (1983), *Theories of Nationalism*, 2.basım, Duckworth, London.
- Smith, Anthony D. (1991), *The Nation: Invented, Imagined, Reconstruted?*, Millenium, Journal of International Studies, cilt: 20, sayı: 3.
- Smith, Anthony D. (1994), *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Timur, Taner (1994), *Osmanlı Kimliği*, 2. Baskı, Hil Yayınları, İstanbul.
- Tuncay, Mete - ZURCHER, Erik Jan (1995), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik (1876-1923)*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Türköne, Mümtaz'er (1989), "Tanzimat'ta Millet Fikrinin Doğuşu", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 8.
- Türköne, Mümtaz'er (1994), *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Toprak, Zafer (1982), *Türkiye'de Milli İktisat (1908-1918)*, Yurt Yayınları, Ankara.
- Tural, S. Kemal (1978), "Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Yıllarında (1908-1920) Edebiyatımızda Türkçülük Akımı" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Üçyiğit, Ekrem (1977), 13-14-15 Kasım 1975'te toplanan "Türkiye'de Tarih Eğitimi" seminerinde sunulan tebliğ ve yapılan konuşmalar; iç. Felsefe Kurumu Seminerleri, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Ülken, Hilmi Ziya (1998), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 5.baskı Ülken Yayınları, İstanbul (I. baskı Selçuk Yayınları, İst., 1966).
- Seton-Watson, H. (1977), *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the*

Politics of Nationalism, London.

Yerasimos, Stefanos (1994), *Milliyetler ve Sınırlar, Balkanlar, Kafkasya ve Orta-Doğu*, çev. Şirin Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul.

Yinanç Mükremin Halil (1940), “Tanzimattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik”, *Tanzimat I*, s. (573-595), Maarif Matbaası.

Özet

FUAT KÖPRÜLÜ’NÜN MİLLİYETÇİLİK ANLAYIŞI ve ONUN TÜRKÇÜLÜK’E İLİŞKİN YAKLAŞIMI

Bu çalışmada Köprülü’nün genel entelektüel-akademik duruş ve bakış açısının da ışığında “Türkçülük” ve “Türk milliyetçiliği” anlayışı ele alınmaya çalışılmıştır. Ulus-devlete uzanan tarihsel süreçte “Türk milliyetçiliği”nin gerek “kültürel milliyetçilik” gerekse kamusal alanda temsil edildiği haliyle “siyasal milliyetçilik” boyutlarıyla ortaya çıkışı ve biçimlenişi Osmanlıcılık ve İslamcılık akımlarına göreli olarak daha geç bir entelektüel ve politik oluşum olarak cisimleşir. Ancak Cumhuriyete giden yolda diğer akımlara göreli olarak -tarihsel koşulların da gerektirdiği kadarıyla- daha başat bir duruma gelerek yeni bir ulus-devletin inşasının temel harcı işlevini görür.

Bu süreçte ve Cumhuriyet döneminin erken döneminde Köprülü, Batılı entelektüel kaynakların yanında Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp vd. aydınlardan da beslenerek Türkçülük ve Türk milliyetçiliği anlayışını daha derinlikli ve çok yönlü bir hale getirmiştir. Bunun yanında o, tarihe bakarken bütüncül bir bakışa açısına yönelerek, tarihsel olanı toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik yönleriyle değerlendiren bir yapısal analiz geliştirmiştir. Onun çalışmaları sosyal tarih ya da tarihsel sosyoloji, siyaset tarihi, kültür tarihi, etnografya ve edebiyat tarihi vd. çok geniş bir yelpazede şekillenir. O aynı zamanda “yapı” ve “değişme” boyutlarını birlikte ele alır. Köprülü için tarihin bizatihi kendi içinde ve kendi başına bir değeri yoktur. Tarihe ve tarihsel olana yönelirken onun asıl amacı pür anlamda tarihçilik yapmak değil, belirli bir duruştan bir tarih bilinci yaratarak gününün tarihsel koşulları içerisindeki sorulara yanıt bulmak ve “toplumsal eylemi düşünceye bağlamak”tır. Onun milliyetçilik anlayışı da, ırkçı ve etnik temelli olmaktan ziyade teritoryal ve tarihsel olanı temele alan bir yaklaşımın ürünüdür.

Anahtar Kelimeler: Fuat Köprülü, Milliyetçilik, Türk Milliyetçiliği, Cumhuriyet, Cumhuriyet İdeolojisi, Ulus-Devlet

Abstract

FUAT KÖPRÜLÜ'S UNDERSTANDING ON NATIONALISM AND HIS APPROACH ON
TURKISM

At present study is tried to be addressed the notion of “Turkism” and “Turkish nationalism” of Köprülü in the light of his general intellectual and academical perspective and standing. In the historical process towards the nation-state, the appealing and forming of “Turkish nationalism” in the form of both “cultural nationalism” and “political nationalism” as is represented in the public sphere is relatively embodied as an intellectual and political formation later than Ottomanism and Islamism movements. However, in the establishment process of the Republic, it relatively becomes dominant and functions as a cement for the building of a new nation-state in contrast with the other movements and to the extent the historical conditions also necessitated.

In that process and the earlier period of the Republic, Köprülü renders sophisticated and deeper his notion of Turkism and Turkish nationalism by benefiting from the intellectuals like Yusuf Akçura and Ziya Gökalp besides the intellectual sources in the west. Additionally, he has a holistic concept of the history and improves a structural analyse which considers the historical events with the dimensions of the social, political, cultural and economical. His workings are formed in the wide range of the social history or historical sociology, the history of politics, cultural history, ethnography and the history of literature. He also takes into consideration together the “structure” and “change”. For Köprülü, the history has not any worth solitary and in itself. His main aim at dealing with the history and historical is not to do a pure historiography, but “to connect the social act to the thought” and find answer to the questions within the historical conditions of his period by creating a historical awareness. His nationalism notion also is a product of approach that grounds on territorial and historical one rather than racist and ethnical one.

Keywords: Fuat Koprulu, Nationalism, Turkish Nationalism, Republic, İdeology of Republic, Nation State

ANADOLU HALK EBELİĞİ

Mehmet Karayaman* - Eren Akçiçek**

Aileye yeni katılan bir ferdin ilk çılgınlıklarını hane halkına duyuran, bebeği babasının veya dedesinin kucağına vererek bu mutlu ana tanıklık eden ebeler, ailenin bir ferdi olarak kabul edilmiştir. Ebenine veya ebeanne olarak anılan ve gerek aile içinde gerekse de toplum içinde sayılan ve sevilen kişiler olan ebeler, bazen de gebeliklerin sonlandırılmasında, kısırlığın tedavi edilmesinde ya da amansız bir hastalığa karşı ilaç hazırlanmasında görev almışlardır. Cahil ebeler nedeniyle yaşanan ölümler, çekilen acılar çoğu zaman Tanrı'nın bir takdiri olarak değerlendirilmiş, çaresizlik ve eğitimsizlik, kaderciliği bir yaşam şekli haline getirmiştir. Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile birlikte hız kazanan Batılılaşma hamleleri sayesinde modern tıp eğitimi ve sağlık kurumları, Osmanlı ülkesinde gelişmeye başlamıştır. Türkiye Cumhuriyeti ile birlikte toplum sağlığına verilen önem, sağlık personeli ve modern sağlık kurumlarında yaşanan artış sayesinde, halk ebelerinin yerini çağın gerektirdiği tıbbi donanımlara sahip ebeler almıştır.

İnsanların üremesi için gebelik, gebeliğin nihayetinde de doğum kaçınılmaz bir olaydır. Doğum sırasında çekilen güçlükler, doğum sonrasında bebeğin ve annenin yardıma

*Ph.D., Uşak Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Öğretim Üyesi, UŞAK.

**M.D.Ph.D., Şifa Üniversitesi Tıp Fakültesi, Öğretim Üyesi /İzmir.

ihtiyaç duyması, doğum sırasında ve sonrasında yardım almayı zorunlu kılmaktadır. Doğumda gerekli tedbirleri alan, doğum yapan kadını psikolojik yönden rahatlatmaya çalışan ve doğumun kolay olmasını sağlayan yardımcı kadınlara ebe denilmiştir*. Süheyl Ünver**, Anadolu’da ilk ebeleri şöyle tanımlamaktadır; “*Bugün nine manasına gelen Nana İlahe, Anadolu’da ebesiz yerlerde doğum ile meşgul olan şişman, yaşlı ve bittabi kendisine göre tecrübeli kadınlardır*”(Ünver, 1967, s.4).

Ebelik çok eski bir meslek olup, Tevrat’ta doğumdan ve ebelerden bahseden kısımlar bulunmaktadır. Eski Mısır’da doğuma müdahale edenler, hekimler değil ebelerdir. Ebeliğin sadece kadınların tekelinde olduğu, ancak doğum sırasında önemli bir sorun yaşanırsa hekimlerin çağrıldığı, hekimlerin kadın yardımcılar eşliğinde sezaryen gibi cerrahi müdahaleler yaptığı bilinmektedir”(Ünver, 1967, s.4). Aynı durum İslam dünyası için de geçerli olup, Ebu Bekir Razi ve Buharalı İbni Sina, doğumla ilgili olarak yazmış oldukları yazılarda ebelere hitap etmiş, doğum bahsinde erkeklerin ismi geçmemiştir. Doğumlara erkeklerin alınmaması ve ebeliğin sadece kadınlara mahsus bir meslek olarak kabul edilmesi, erkek doktorların doğum konusunda bilgilerinin artmasını önlemiş, ebelik mesleğinin gelişmesine engel olmuştur (Besim Ömer, 1933, s.2).

İbn Haldun, Mukaddime adlı eserinde ebeliği şöyle tanımlamaktadır; “*Bu bir sanattır ki, insan yavrusunun ana karnından çıkartılması, bebeğin yavaşça ana rahminden dışarıya alınması, bunun için gerekli şartların hazırlanması, çıktıktan sonra, durumunu düzelten hususların temin edilmesi muamelesi o sayede bilinir. Bu sanat umumiyetle kadınlara mahsustur. Çünkü kadınlar yekdiğerinin mahrem yerlerini görmektedirler. Kadınlar içinde bu işle meşgul olana, kabul eden, karşılayan anlamında, “Kabile” adı verilmektedir. Verme ve kabul etme manası, istiare suretiyle bu kelime ile ifade edilmiştir. Güya yeni doğum yapan ve nifas (loğusalık) halinde bulunan kadın, bebeğini ebeye vermiş ve o da bunu kabul etmiş gibi bir durum bahis konusudur*”(İbn Haldun, 1954, s.430-431).

Osmanlı döneminde ebeler, Saray Ebeleri, Kibar Ebeleri ve Halk Ebeleri olmak üzere üç sınıfa ayrılmıştır.

Saltanata mensup ve sarayda görevli olanların doğumlarını yaptıran ebelere, “*Saray Ebeleri*” denirdi. Esas görevi doğum yaptırmak olan saray ebeleri, bazen de hareme alınan kızların, kızlık muayenesini de yapmaktaydılar (Sarı, 1997/1997, s.23). Saray ebeliği çoğu zaman anneden kıza geçen, kız evladı olmadığı zamanlarda da aileye yakın kadınlara geçen bir imtiyaz durumundaydı. Saray-ı Hümâyün’a hizmet eden ebe hanımların konakları, cariyeye ve

* Ebe kelimesi, Uygur metinlerinde ve bazı Türk lehçelerinde Karluk Türkmenlerince Apa, Oğuzca Aba olarak ana anlamında geçmektedir. Bazı lehçelerde ise aba, abla anlamında görülmektedir. Bazı yörelerde ise anneanneye, babaanneye ve ninelere ebe diye hitap edilmekte ve büyük saygı gösterilmektedir. Bkz. Üçer, 1975h, s.6.

** 1898 yılında İstanbul’da doğan Süheyl Ünver, 1921 yılında Darülfünun Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye’den (İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi) mezun olmuştur. Çeşitli hastanelerde görev yaptıktan sonra, 1927 yılında Fransa’ya giderek iç hastalıkları uzmanlığı öğrenimini tamamlamıştır. 1933 yılında İstanbul Üniversitesi bünyesinde, Tıp Tarihi Enstitüsünü kurmuş ve uzun yıllar başkanlığını yapmıştır. Tıp tarihinin dışında ebru, tezhip, minyatür ve hat sanatlarıyla da yakından ilgilenen Süheyl Ünver, 1986 yılında İstanbul’da vefat etmiştir. Bkz. Işık, 2006, s.3748-3749.

uşakları bulunur ve rahat bir hayat sürerlerdi. Bunların Saray tarafından tahsis edilmiş maşaları, “Çiğ tayınları”, ayrıca “Ramazan harcı”, “Bayram atıyyesi” vardı. “Hatır sormak” tabiriyle, arada bir hediyelik alıp içeri girdikleri zaman, doğumlarında hizmetleri geçmiş sultanların iltifat ve yardımlarına mazhar olurlardı (Aziz Bey, 1995, s.346).

“Kibar Ebeleri” de oldukça rahat bir hayat sürerlerdi. Onların da hanelerinde cariyeye ve hizmetçileri ile rahat bir hayat sürece kadar servetleri bulunurdu. Bunlar, kızlarından ya da gelinlerinden heves edenleri, doğumlara beraberinde götürerek eğitir ve halka tanıtırlardı. Böylece mesleğe girenler, gösterdikleri maharet, terbiye, nezaket ve temizliğe verdikleri önem ölçüsünde üne kavuşurlardı. Vaktiyle İstanbul’da isim yapmış olan ebe hanımların her biri bir sıfatla şöhret olmuşlardı. “Gümüş Çakalı Ebe”, “Eli Güzel Ebe”, “Sallabaş Ebe”, “Çantalı Ebe”, “Küpeli Ebe”, “Fuçulu Ebe”, “Moralı Ebe”, “Kız Ebe”, “Şehreminli Hacı Ebe”, “Ladinli Ebe” gibi lakaplarla anılmışlardır. Bu sınıfa mensup ebelerin hemen hepsi yaşını başını almış, terbiyeli, son derecede temiz ve zarif kimselerdi. Pek çok kibar aile ile yakın ilişkileri vardı. Doğumunu yaptırdıkları kişilerin önemli mevkilere gelmesiyle nüfuzunu artıran ebeler de olurdu (Aziz Bey, 1995, s.347). Ailenin bir parçası olarak görülen ebeler, doğumunu yaptırdıkları çocuklar büyüdüğünde onlardan kaçmaz, onların en yakın akrabalarından biri gibi muamele görürlerdi (A.Osman, 1934, s.7).

Köy ve kasabalarda doğumları, mahallenin yaşlı ve tecrübeli kadınları yaptırdı. Halk arasında “Mahalle Ebesi”, “Ev Ebesi” olarak isimlendirilen, tecrübelerine ve el maharetlerine inanılan “Halk Ebeleri” arasında, sevimli, sıcakkanlı, görgülü, tatlı dilli ve yaşlı olanlar tercih edilirdi (Ünver, 1967, s.8). Refik Halid Karay tarafından yazılan “Üç Nesil, Üç Hayat” adlı eserde, “Ak saçları zerdecil ve kına ile boyanmış, şal hırkalı, ayaklarında aba terlik, bumburuşuk, yaşlı bir kadın” olarak tanımladığı ebelerin (Karay, 1996, s.6), genelde yaşlı ve şişman olması nedeniyle halk arasında, “Karnı burnunda olursa gebedir, burnu karnında olursa ebedir”, deyişi sıkça söylenen bir söz olmuştur (Balıkhane Nazırı Ali Bey, 2001, s.1). Ebelerin bir başka özelliği de çok konuşmaları, pek çok misaller vermeleri ve kendilerini bu suretle iyi satmalarıydı.

Kadınlar, ebeliği kutsal bir görev olarak kabul ederler ve ebelere emeğinin karşılığını fazlasıyla vermeye çalışırlardı. Ebe, hakkını helâl etmezse, “Öte dünyada elinin kanı ile insan karşısına çıkabilir”, diye düşünülürdü. Mahalle ebeleri doğum yaptırdıktan sonra hemen hemen her gün gelir, loğusa ve çocuğun hizmetlerini görür, çocuğa banyo yaptırır, hatta çocuk bezlerini bile yıkardı. Çocuğu olmayan veya çocuk doğurmak istemeyen kadınlara bazı ev ilaçları da hazırlarlardı (Üçer, 1975b, s.5).

Sermet Muhtar Alus*, ebelerin kıyafet ve görünüşü hakkında şu bilgileri vermektedir;

* Sermet Muhtar Alus, 1887 yılında İstanbul’da doğmuştur. 1906 yılında Galatasaray Lisesi’ni, 1910 yılında hukuk fakültesini bitiren Sermet Muhtar Bey, babasının müdürü olduğu Askeri Müze’de göreve başlamıştır. Akşam, Tan, Vakit, Son Posta, Yeni Sabah, Cumhuriyet gibi gazetelerde, El-Üfürük, Davul, Yedi Gün, Yeni Mecmua, Hafta gibi dergilerde, İstanbul’un gündelik hayatını, gelenek ve göreneklerini anlatan yazılar kaleme almıştır. 65 yaşında İstanbul’da vefat eden Sermet Muhtar Bey’in eserleri arasında Türkçe-Fransızca Askeri Müze Rehberi, Türkçe-Fransızca Lügat, Kıvrıkcık Paşa, Harp Zenginin Geline, Rüküş Hanımlar, Hayalanmalar, Bir Varmış Bir Yokmuş, Eski Çapkın Anlatıyor, Eski Konaklar, başta gelmektedir. Bkz. Alus, 1994, s.13-17.

“Gözünde, kenarı beyaz çerçeveli gözlük, başında oyaly yemeni, belinde şal kuşak, arkasında Şam kumaşı elbise, elbisenin üstünde abani hırka, boyundan atma kordona merbut (bağlı) iki kapaklı altın saat, sağ elinin serçe parmağında roza taşlı yüzük, kulaklarında, maharetine nazar değmesin diye firuze küpeler, elinde çantası, içinde tütün tabakası, ağızlığı, üç kat üzerine ütülenmiş gıcır gıcır mendili, al ibrişimden örme para kesesi. Al olmasının sebebi var. Al renk para çekermiş ve bu çeşit keseden dünyalık hiç eksik olmazmış”(Alus, 1997, s.63).

İ.Hakkı Sunata (1892-1988), hatıralarında ebeler hakkında şu bilgileri vermektedir; “Bir gün evimize bir kadın geldi. Kısa boylu, şişmanca, güler yüzlü, konuşkan. Nedense o zaman yaşlı kadınları çok severdim. Hemen yanına sokuldum. Bana, ‘Öp Ebeanne’nin elini!’ dediler. Öptüm. ‘Aman ne büyümüş’, diye beni sevdi. Ben, annemden başka bir de “Ebeannem” olduğunu bilmezdim. Derhal, ‘Bu da mı benim annem?’, deyince gülmeye başladı. Gülerken karnı bingül bingül zıplıyordu. Buna ben de katıla katıla güldüm. ‘Niçin karnın o kadar oynuyor, Ebeanne?’, dedim. ‘Çinde bebek var da ondan’. Şaştım bu işe. Ebeanne gitti, ama evde bir bebek peyda oldu”(Sunata, 2006, s.47).

Doğum, gerek anne gerekse bebek sağlığı için son derece hayati bir konu olup, bu önemli olay cahil, bilgi ve tecrübeden yoksun ebelerin elinde bazen de annenin veya bebeğin hayatını kaybetmesiyle sonuçlanabilmekteydi. Esmâ Sultan’ın cahil ebeler yüzünden çektiği işkenceler ve feci akıbeti Evliya Çelebi’nin Seyahatnamesinde nakledilmektedir (Ünver, 1967, s.6). Bu nedenle ebe seçimi son derece önemli bir iş olup, seçim yapılırken ebenin bilgisi, temizliği, elinin hafifliği ve toplumdaki şöhreti mutlaka göz önünde bulundurulurdu.

Sıkı bir incelemeden sonra doğum için seçilen ebenin evine, hamile kadının annesi veya kayınvalidesi gider, iki okka şeker, bir okka kahve, bir okka sabun, bir yemeni, bir çift terlik, bir kat elbiselik de götürür, ebe hanımı tutardı (Alus, 1997, s.62). Bazen de içinde düz renk bir kat esvap bulunan bir bohça gönderilirdi. Anne ve bebekle ilgilenmeyi kabul eden ebe, zaman zaman eve uğrayarak gebe kadını muayene eder, doğum tarihini hesaplar, doğumdan bir hafta önce de çocuğun kundağını hazır ederdi (Balıkhane Nazırı Ali Bey, 2001, s.1). Bazıları, doğacak çocuğu azizlerden bir zata bağışlar, bebeğin kundağı cuma gecesi türbe, sanduka yanında kalır ve çocuk için kurban adanırdı (Arısan, 1992, s.254).

Ebeler, sadece doğum sırasında ve doğum sonrasında değil, tıbbi çarelerin yetersiz kaldığı durumlarda, kısırlığın tedavisi için de başvuru alan kişilerdi. Kısırlığın tedavisinde ebelerin tercih edilmesinde, kısırlık tedavisinin pahalı ve mahremiyet gerektirmesi etkili olmaktadır. Kadın meclislerinde, kısırlık tedavisinde kulaktan kulağa yayılan şöhretleri sayesinde ebeler, kendilerine başvuran kadınları, bazen dinsel yöntemlerle bazen de hazırladıkları bitkisel ilaçlarla tedavi etmeye çalışmışlardır. Geleneksel ebeler, önce kadına bazı sorular sorarak bilgiler almakta, sonra da onları, kendi yöntemlerine göre, muayene ederek teşhisler koymaktaydılar. Halk ebelerinin kısırlığın tedavisinde en çok başvurdukları tedavi yöntemlerinden biri, rahmi kirliliği veya yumurtalıkları iltihaplı olanlara uygulanan “Çıkkı Koyma”, diğeri de rahmi ısıtmak amacıyla uygulanan “Yakı Vurma” yöntemi idi. Çeşitli bitkilerin karışımıyla hazırlanan ve gazlı beze sarılarak vajene konulan çıkıklar, daha çok koku giderici ve antiseptik özelliklere sahipti (Üçer, 1975c, s.5; Küçükbasmacı, 2005, s.329). Aynı zamanda “Rahim Düzeltme” işlemi de yapan ebeler, tedavinin tamamlayıcısı olarak, kendileri tarafından hazırlanan “Ho-

şafın” denilen bir sıvıyı da içirmektedirler (Yıldırım-Kadıoğlu, 2006, s.367-369).

Ebeler, sadece kısırlığın tedavisi ile ilgilenmez, bazen de istenmeyen gebeliklerin sonlandırılmasına yardım ederlerdi. “*İskat-ı Cenin*” (Çocuk düşürmek), Osmanlı Devleti’nde yasaklanmış olmasına rağmen sıkça tatbik edilen bir durumdur. Hatta sarayda, şehzadelerin cariyelerden olma çocuklarını düşürtüklerine dair kayıtlar bulunmaktadır (Sarı, 1996/1997, s.24). Bu nedenle, sır saklamasını bilmek, ebelerde aranan özelliklerin başında gelmekteydi. 1838-1839 yıllarında çıkarılan bir fermanla ıskat-ı cenin yasaklanarak, çocuk düşürme işlemine yardım etmemeleri için eczacı, ebe ve hekimlere kesin emirler gönderilmiş, böyle bir olaydan haberdar olan komşulara da olayı ihbar etme yükümlülüğü getirilmiştir (Balıkhane Nazırı Ali Bey, 2001, s.2).

Bazı halk ebeleri, kendisine müracaat eden hastaları iyileştirmek amacıyla, halk arasında “*Kocakarı ilaçları*” denilen bitkisel karışımlar hazırlarlardı. Ebelerin tertip ettiği ilaçlar, zararlı ve zehirli maddelerden değil, etkisi daha önceden bilinen zararsız bitkilerden hazırlanmaktaydı (Aziz Bey, 1995, s.349). Rauf Beyru’nun kaleme aldığı, “*19.Yüzyılda İzmir’de Sağlık Sorunları ve Yaşam*” adlı eserde, ebelerin doğumla yetinmeyip, hastalara reçete yazdıklarına dair bilgiler bulunmaktadır. Eserde nakledilen bir gazete haberinde; “*Tüm ebelerin, muayene edecekleri hamile kadınlara ve loğusalara, dahilen yada haricen kullanılmak üzere ilaç yazmaları ve “mengene tozu” denilen çavdar mahmuzu vermeleri kanunen yasaklanmışken, ebelerin bazıları reçeteler yazıp, eczahanelerde ilaç yaptırmakta ve eczacılar da bu gibi reçeteler üzerine ilaç tertip edip vermektedirler. Durum ilgili makamlarca dikkate alınarak, ebelerin bu şekilde reçete yazamayacakları ve herhangi bir ihmali sonucu böyle reçeteler gelecek olursa, bunların alıkonularak, Belediye dairesine yada sağlık müfettişliğine haber verilmesi, bütün eczahanelere tebliğ edilmiştir*” (Beyru, 2005, s.265) denilerek, ebelerin reçete yazmalarının önüne geçilmeye çalışıldığı bildirilmektedir.

Doğumun ilk habercisi, sık sık girmeye başlayan ağrılar olup, sıklaşan ağrılarla birlikte birkaç saat içinde doğum gerçekleşmektedir. Ağrıları ve doğum zamanını tahmin etmek mümkün olmadığından, kadınların tarlada veya nehir kenarında çamaşır yıkarken doğum yapmaları sıkça yaşanan olaylardandı. Doğum sancıları başladığı zaman, halk ebesine ve yardımcı yaşlı kadınlara haber gönderilirdi. Haberi alan ebe, en kısa sürede doğumun olacağı eve gelmeye çalışırdı.

Abdülaziz Bey*, ebelerin doğuma gidişleri hakkında şu bilgiler verilmektedir; “*Doğum sancılarının başladığını haber alan ebe, çuka torbası içinde hazır olan iskemlesiyle içine öteberisini koyduğu çantasını hemen doğum olacak haneye gönderir. Kendisi de yaşmak ve feracesini giyerek eline de ebelere mahsus olan sedefli asasını alır, davet edildiği haneye giderdi. Doğum iskemlesi dört ayaklı, üst kısmı da dört ufak direkli ve araları parmaklıklıydı.*

* Abdülaziz Bey, 1850 yılında İstanbul’da doğmuştur. 1868 yılında, Bab-ı Âli Ahkâm-ı Adliye Riyaseti Mektubi Odası’na (adliye yazı işleri müdürlüğü) girmiş, uzun yıllar devlet hizmetinde bulunduktan sonra, Maliye Nezareti Arazi-i Mevkufe Komisyonu başkanlığından emekli olmuştur. 1918 yılında İstanbul’da vefat eden Abdülaziz Bey, “*Hutbelere Hitab ve Cümel-i Hikemiyye-i Aziziye*” ile “*Mücerrebât-ı Mualecat*” adlı eserleri kalemlenmiştir. Bkz. Abdülaziz Bey, 1995, s.XV-XVI.

Oturma yerinin önü yarımaya şeklinde oyulmuş olur. Her tarafı sedef, kadife ve fildişi ile işlenerek süslenmiş bulunan bu iskemle, sırf ebeler için imal edilirdi. Çukadan yuvarlak biçimde yapılmış, etrafına geçirilen kaytan, çekilerek büzüldüğünde ağzı bağlı yuvarlak bir bohça haline gelen şeye de, gerektiğinde gittiği haneden istememek için bir kat gömlek, entari ile hırka, yemeni yanı sıra kendisine ve sınıfına ait diğer lüzumlu şeyleri koymuş bulunurdu. Elindeki sedefli esasının başı somdandı, uzunluğu boyuna yakın olurdu. Ebenin ne zaman çağırılacağı bilinemediğinden, ebe hanımlar gece saat 6-7, hatta daha geç saatlerde sokağa çıkmak zorunda kalabilirlerdi. Gidilecek yer çok uzakta olabilir. Eskiden İstanbul'un sur kapıları geceleri kapatılırdı, hâlbuki şehirden dışarı çıkmak ya da içeri girmek gerekebilirdi. Geçtiği sokaklardaki karakollar, ebe hanımı elindeki sedefli esasından tanır, gerekirse kale kapılarını açar, kaparlardı. Feneri sönmüş ya da kazaya uğramışsa çaresine bakarlar, gereken her yardımı yaparlar, her türlü kolaylığı gösterirlerdi. Bu hizmetlerin yerine getirilmesini sağlayan, hükümet tarafından yalnız ebelere tahsis edilerek ellerinde taşıma ruhsatı verilmiş olan asaları idi. Ebe hanımlar gerektiğinde devlet kurumlarının yardımını isteyebilmek için asalarını gündüz de taşırlardı.

Ebe hanımın torba ile gönderdiği iskemlesi evin kapısından Besmele ile içeri alınır, gerekli odaya götürülür. Hanede kocasından boşanmış bir hanım varsa onun, yoksa bakire bir kızın yardımıyla yine Besmele ile iskemle torbadan çıkarılır ve odanın kibleye karşı olan tarafına konur. Sonra bakire kız ya da dul hanım hemen odayı terk eder. Ebe, doğum yakınsa hanımı iskemleye oturtur, sonra da çantasından kendisinin dikip, inandığı bir zatın türbesine bıraktıktan sonra aldığı takkeyi çıkartır, doğum yapacak hanımın başına giydirir. Yine kendi getirdiği, uğur addedilmiş olan iki kiremit parçasını hanımın ayaklarının altına koyar, kiremitlere sıkı sıkıya basmasını tembih eder” (Aziz Bey, 1995, s.347-348).

Ebeler genelde, doğum sırasında alet kullanmazlar, doğumu kolaylaştırmak için çeşitli uygulamalar tatbik ederlerdi. Bunların başında, evdeki yüklüğün üstüne urgan bağlayarak, organları hamileye tutturmak ve onları sallanır gibi yaparak doğumu kolaylaştırmak gelmekteydi (Barlas, 1996/1997, s.159).

Halk ebelerinin uyguladıkları doğum usulü, çömelme durumunda yapılan doğumdur. Bu usulde ebe, sırtını sedir veya duvara dayamış vaziyette, yerdeki mindere oturur. Önünde leğen içinde doğum yapacak kadın, arkası ebeye dönük vaziyette çömelir, elleriyle öndeki bir kadına tutunur. Bu kadına “*Ön Ebesi*” denilirdi. Ön ebesi, çaputtan yaptığı çıkını gebenin oturağına tutar, bundan maksat gebenin küçük ve büyük abdestine mani olmaktır (Acıpayamlı, 1974, s.48; Erginöz, 2002, s.149). Ebe, temiz bezlerle kadını alttan tutar, yanındakiler sırtını sıvazlayarak “*Biz göçtük, sen de göç*”, derlerdi. Doğum yapmakta olan kadının başı mutlaka örtülü olur, Salavat getirilir, dualar ettirilir, ebe tarafından çocuk alınır (Üçer, 1975e, s.5; Balıkçı, 2000, s.231; Santur, 2000, s.331.) ve ebe, baygın olan çocuğu alarak iki avucu içinde birkaç defa çevirdikten sonra, limon koklatır yahut yüzüne bir iki tokat vurarak çocuğun gözlerinin açılmasını sağlardı (Üstünel-Bayırlı, 1972, s.1.).

Daha sonra ebe hanım çocuğun “*Eşini*”, yani “*Son*” tabir edileni (plasentayı) aldıktan

sonra, bir karış dört parmak mesafeden, yorgan ipliği ile bağlanmış göbeği keserdi. Göbek kesme işlemi daha çok makas, bıçak veya kullanılmamış jiletle yapılırdı. Göbek kesilirken üç defa Allah-u Ekber denilerek, Besmele ile kesilir ve kesilirken “Çocuk büyük adam olsun” gibi temenniler söylenirdi. Ebe tarafından bebeğe göbek adı konurdu (Üçer, 1975a, s.8). Sonra da yanındaki hanımların yardımıyla loğusanın iki ayağını çaprazvari çekerek “Çer-yekleme” denilen hareketleri uygulardı. İki kişi loğusanın ayaklarını yerden kaldırarak gayet yavaş ve dikkatli bir şekilde “Ter yatağına” yatırır, üzeri sıkı sıkıya örtülürdü (Arısan, 1992, s.255). Doğumun gerçekleşmesiyle birlikte, ebe hanım çocuğu yıkar, tuzlar, dili tatlı olması için ağzına şeker sürer, çocuğu da kendisi kundaklardı (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, 2001, s.3). Doğumdan sonra loğusanın altına, “Baba Toprağı” veya “Ak Toprak” olarak bilinen ve önceden ince bir saç üzerinde ısıtılan toprak serilir. Toprağın ısı, loğusanın tahammül edebileceği sıcaklığa gelince, toprağın üzerine bir çarşaf serilir ve loğusanın başı dik biçimde ve toprak zaman zaman ısıtılıp değiştirilerek, üç gün bu şekilde yatırılır(Kars, 2004, s.119).

Süheyl Ünver, Anadolu’da doğum sırasında ve sonrasında uygulanan gelenekler hakkında şu bilgileri vermektedir; “Ebeler doğuma yardım için yıkanmaz, abdestliyiz derler. Geç doğuyorsa gebenin başucunda Kur’an okunur. Kadın güç doğurur veya doğurmazsa yanında Ezan okunur. Loğusanın sırtı sıvazlanır. Kocasının elinin kirli suyunu içirirler. Çeşmelerin oluklarından sular boşaltılır. Pek müşkül doğuranlarda çeşme suyu makasla kesilir gibi yapılırsa ıstırap diner.

Çocuğun başının geçmesi için kadının ya kendi parmağını, yada başka birinin parmağını yahut saçlarının ucunu boğazına sokarlar. Plasenta (son) çıkınca müthiş sancılara halk punç tuttu derler. Hastanın plasentasından bir parça kızartıp yedirmekle geçer, diyorlar”(Ünver, 1967, s.14).

Doğumun kolay olması için yapılan uygulamalardan biri de, ebenin beraberinde getirdiği ve halk arasında “Fadime Ana Eli” veya “Fatma Ana Eli” olarak bilinen bir bitkiyi, fincanın içine koyarak, doğum yapacak kadına seyrettilmesidir. Pençe şeklinde kurutulmuş bir bitki olan Fadime Ana Eli, suya koyulduğunda canlanmakta ve büyüyerek dalları açılmaktadır. Bitkinin dallarının açılmasıyla birlikte, rahmin de açılacağına inanılmakta ve bazı yörelerde bitkinin ıslatıldığı su, doğum yapan kadına içirilmektedir*.

* Fadime Ana Eli (Rose Of Jericho/Selaginella Pilifera/Anastatica Hierochuntica), Sina ve Filistin’de, kuru ve kumlu yerlerde yetişen, 10-20 cm yüksekliğinde, küçük beyaz çiçekli, kalın dalları içe doğru yay gibi kıvrılmış, yumak görünümünde bir bitki olup, bitkinin genel görünümü insan eline, yan dalları da insan parmağına benzemektedir. Suya koyulduğunda tekrar canlanması nedeniyle, pek çok kültürde kutsal bir bitki olarak kabul edilmektedir. Bkz. Üçer, 1975f, s.149.



*Fadime Ana Eli veya Fatma Ana Eli İsimli Bitki
(Aybala Yentürk'ün Özel Koleksiyonundan)*

Abdülaziz Bey, ebeğin doğum sonrasında yaptığı işleri şu şekilde anlatmaktadır; “Bebeğe, kundak takımının içindeki asıl kundağı “Nusha” şeklinde, yani üçgen biçiminde devşirip üzerine pamuklu etek bezi, onun üzerine ince bir değirmi dülbend ve çocuğun başını tutmak için ayak bezi ile üzerine “Mermerşahi” denilen iki kat yumuşak dülbend koyduktan sonra, gayet ince dikilmiş bir gömlek giydirilir. Bu gömleğin sarı ipekle ve bir bakire kız tarafından dikilmiş olması şarttır. Bundan sonra çocuk kundağa yatırılır. Göbek ipi badem yağıyla yağlanarak ufak bir dülbend arasına sarılır, dülbend dolaştırılıp göbek üstünde bağlanır. Çocuğun kundaklanması bitirdikten sonra kundağın göğüs tarafındaki kat yerinin arasına ümmü sıbyan nüshası sokulur. Bu nüsha daima çocuğun üzerinde bulundurulur. Çocuk hanenin pek yakınlarından olan ve odaya giren birinin kucagina verilir. Artık ebe loğusanın yanından çekilir, aldığı sonu elleriyle parçalar, bir toprak çömleğe koyar, bahçenin uygun bir yerinde açılan çukura gömer”(Abdülaziz Bey, 1995, s.12).

Ebelere, yaptıkları doğuma karşılık olarak belirli bir ücret verilmez, yaptıkları hizmetin karşılığı olarak, ailenin maddi durumuma göre çeşitli hediyeler verilirdi*. Doğumdan

* Hz. Muhammed döneminde toplumda sağlık hizmeti veren bazı kadınların, bu hizmetlerine bağlı olarak birtakım karşılıklar aldıkları bilinmekle beraber, ebelerin önceden belirlenmiş bir ücret aldıklarına dair bir kayıt bulunmamaktadır. Bkz. Öztürk, 2006, s.102.

sonra ebe, çocuğu sırasıyla aile fertlerinin kucağına verir ve bahşişini alırdı. Ebeye verilen bahşişler kundak arasına sıkıştırılırdı. Doğumu gerçekleştiren ebeye genel olarak yazma, çorap, sabun hediye edilir (Serve, 2007, s.178), önceden hazırlanmış bir kat elbise, birkaç kalıp sabunun da içinde bulunduğu bir bohça verilirdi. Zenginler, altın olarak verilen ebelik ücretinden başka, elmas yüzük, küpe, samur kürk de hediye ederlerdi (Arısan, 1992, s.256). Bazı yörelerde ebelere, doğan bebek kız ise küçük bir kalıp sabun, erkek ise büyük bir kalıp sabun verilirdi. Bazen de bebek, kız doğduğunda sabunla birlikte yazma, erkek doğduğunda sabunla birlikte bıçak hediye edilirdi. Ebe hanım, ertesi günü gitmek için hazırlandığında, kapıdan çıkmadan önce, bir takım elbiselik, bir çift çorap, bir ipek, bir keten mendil, bir şişe kolonya, bir bohçaya sarılıp koltuğuna ve hakkı da avucunun içine sıkıştırılırdı (Alus, 1994, s.65).

Yeni doğum yapmış kadını ziyarete gelen akraba ve komşulara, anne sütünün bol ve bereketli olması, bebeğin ağız tadıyla büyüyüp gelişmesi amacıyla hazırlanan, kırmızı renkli “Loğusa şerbeti” ikram edilirdi. Doğumdan sonraki ikinci günün sabahından, üçüncü günün akşamına kadar yakın akraba ve ahabplara loğusa şerbeti gönderilirdi (Akçiçek, 2003, s.975). Bebeği görmeye gelenler, anneye 2 ile 20 kuruş arasında değişen miktarlarda “Göbek Akçesi” verirlerdi. Bebeğin göbeği düşmeden yapılan ziyaretlerde bırakılan göbek akçeleri, doğumu yaptıran ebeye verilirdi (Üçer, 1975d, s.9; Sarısözen, 1973, s.14).

Ebelerin işleri doğumdan sonra da devam ederdi. Doğumdan sonraki birinci ve ikinci günde doğum yapılan eve uğrar, çocuğu yıkar, kundağı değiştirirdi. Yedinci günü sabahleyin ebe hanım yine gelir, loğusanın yattığı yatak odasını kaldırılır, yerine her gün kullandığı takımı koyarak doğum yapan kadını ona naklederdi, buna “Yedi döşeğinin” kaldırılması denir ve ebe hanıma da bahşiş verilirdi (Alus, 1994, s.66).

Ebe hanım, çocuğun kırklanması sırasında hazır bulunurdu. Bazı yörelerde, yirminci günde ebe gelir, yirmi gece, yirmi gündüz kırk eder diyerek, anneyi yıkar, kırklardı. Yirminci günde bir tas su bebeğin başından dökülüp ayağının altından alınır ve bu üç kez tekrarlanır, buna yarı kırklama denirdi (Barlas, 1996/1997, s.153).

Doğumun otuz dokuzuncu günü akşamı ebe hanım yine konağa gelir, ağırlanır ve gece yatılı kalırdı. Ertesi sabah hane halkı ve davet edilen pek yakın akraba ve ahabp hanımları için yemekler çıkarılır, kahve ve çubuklar içilir, hazırlığa başlanırdı. Ebe hanım, herkesten evvel çocuğu yarım top en iyi cins şala sarıp kundaklardı. Diğer hanımlar da düğüne gider gibi elbiseler giyer, ancak yüzük dâhil hiçbir mücevher takmazlardı. Arkasından loğusanın valide veya kayınvalidesi, sonra da çocuk kucağında olduğu halde ebe hanım ve onu takiben diğer hanımlar sokağa çıkarak, konağın yakınındaki hamamın kapısına gelir, hamamın kapısından girmeden bir miktar kırmızı şeker şerbetini kapı önüne, “Eyu saatte olsunlar” diye döküp içeri girerlerdi (Abdülaziz Bey, 1995, s.23-24). Bebek annesi ile birlikte yıkanarak, kırklanırdı. Bebeğin başından aşağı kırk kere su dökülür ve ayakucundan alınıp tekrar başından dökülürdü. Loğusanın kırklanmasından sonra işi biten ebeye hediye bohçası verilirdi. Bu bohçada iç çamaşırı, entarilik, yatak çarşafı, başörtüsü, çorap vb. şeyler bulunurdu. Doğum sahibi zengin ise ebenin evine “Nevale” yollardı (Örnek, 2000, s.147).

Uzun yıllar, İzmir’de, Hilal Eczanesi’ni işleten Eczacı Kemal Kamil Aktaş*, loğusa hamamı ve kırklama hakkında, şu bilgileri vermektedir; “*Kırkını çıkarıp hamama giden loğusalarla beraber ekseriye ebe hanım da hamama giderdi. Ebenin gelmediği vakit çocukları usta kadınlar kırklardı. O devirde loğusalar kırk gün odalarından dışarıya çıkarılmazdı. Kırk günden evvel odasından çıkan, evin içinde dolaşan loğusalara “Kırk basar” derlerdi. Kırk basmak, sebebi bilinmeyen bir hastalığın loğusayı berbat etmesi manasına söylenen bir sözdü. Kırk gününü doldurmuş loğusaların doğumdan sonrası ilk yolculukları mutlaka hamam olurdu. Kırk hamamı denilen bu hamamda bazı zengin aileler eğlenceler yaparlardı. Çocuğu kırklamak şöyle yapılırdı: Ebe hanım veya usta hanım, kurnayı hususi şekilde ayrıca temizleyerek su ile doldurur, sağ elinin beş parmağını kurnaya sokarak bir şeyler okur ve elini çocuğun başına silker; parmaklarından akan su damlalarının çocuğun başına gelmesini temin eder ve bu el silmesini birbiri üstüne 40 defa tekrarlar, bu esnada elini lüzumu kadar kurnaya sokar, çıkarırdı” (Aktaş, 1944).*

KAYNAKLAR

- A.Osman, 1934; A. Osman, *Balıkesir Doğum Görenekleri ve Çocuk*, Balıkesir, 1934.
- Abdülaziz Bey, 1995; Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, İkinci Kitap, Yayına Hazırlayan: Kazım Arısan-Duygu Arısan Günay, İstanbul, 1995.
- Acıpayam, 1974; Orhan Acıpayamlı, *Türkiye’de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*, Ankara, 1974, s.48.
- Akçiçek, 2003, Eren Akçiçek, “Dünden Bugüne Şerbetçiliğimiz”, *Yemek Kitabı Tarih-Halkbilimi-Edebiyat*, Hazırlayan: Sabri Koz, İkinci Baskı, İstanbul, 2003.
- Aktaş, 1944; Kemal Kamil Aktaş, “Hamama Gittim Denilmezdi”, *Yeni Asır*, 17 Nisan 1944.
- Alus, 1994; Sermet Muhtar Alus, *İstanbul Yazıları*, Yayına Hazırlayan: Erol Şadi Erdiñç-Faruk İlkan, İstanbul, 1994.
- Alus, 1997; Sermet Muhtar Alus, *Masal Olanlar*, Yayına Hazırlayan: Nuri Akbayer, İstanbul, 1997.
- Arısan, 1992; Kazım Arısan, “Geçen Yüzyılda İstanbul’da Ebeler ve Doğum”, *I.Türk Tıp Tarihi Kongresi (17-19 Şubat 1988) Bildirileri*, Ankara, 1992.
- Balıkçı, 2000, Gülsen Balıkçı, “Uşak’ın Bazı Yörelerinde Doğum Âdetleri”, *II.Halk Kültürü Araştırma Sonuçları Sempozyumu Bildirileri (16-18 Aralık 1998)*, Ankara, 2000,
- Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey 2001; Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, *Eski Zamanlarda İstanbul*

* 1889 yılında İstanbul’da doğan Eczacı Kemal Kamil Aktaş, 1909 yılında Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye’nin eczacı kısmından mezun olmuştur. I.Dünya Savaşı sırasında çeşitli cephelerde askeri eczacı olarak görev yapmış ve Mondros Mütarekesi’nin imzalanmasından sonra, İzmir’e yerleşerek, 1922 yılında Hilal Eczanesini açmıştır. Eczanesi’nde, kendi adı ile anılan tıbbi müstahzarat üretmiş, ürettiği “*Altın Rüya*” ve “*Bahar Çiçeği*” isimdeki kolonyaları ile bütün ülkede tanınmıştır. Yedigün, Fikirler, Hafta, Hayat Dergilerinde, Yeni Asır ve Anadolu Gazetelerinde çeşitli konularda makaleler yazan Kemal Kamil Bey, 29 Ocak 1949 tarihinde İzmir’de vefat etmiştir. Bkz. Karayaman, 2007, s.5-7.

- Hayatı*, Yayına Hazırlayan: Ali Şükrü Çoruk, İstanbul, 2001.
- Barlas, 1996/1997; Uğuroğlu Barlas, “Karabük, Safranbolu ve Bartın Yöresinde Şifalı Sular, Ocaklar ve Halk Ebeliği”, *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, Sayı: 2-3, 1996-/1997.
- Besim Ömer, 1933; Besim Ömer (Akalin), *Vilâde Fenni*, Cilt:III, İstanbul, 1933.
- Beyru, 2005; Rauf Beyru, *19.Yüzyılda İzmir 'de Sağlık Sorunları ve Yaşam*, İzmir, 2005.
- Erginöz, 2002, Gaye Şahinbaş Erginöz, “İlk Çağlarda Akdeniz Havzasında ve Anadolu’da Doğum ve Doğum Yardımı”, *Düşünen Siyaset*, Sayı:16, 2002.
- Işık 2006; İhsan Işık, *Türkiye Edebiyatçılar ve Kültür Adamları Ansiklopedisi*, Cilt:9, Ankara, 2006.
- İbn Haldun 1954; İbn Haldun, *Mukaddime*, Cilt:II, Çeviren:Zakir Kadiri Ugan, Ankara, 1954.
- Karaya, 1996, Refik Halid Karay, *Üç Nesil, Üç Hayat*, İstanbul, 1996.
- Karayaman, 2007; Mehmet Karayaman, *Eczacı Kemal Kamil Aktaş ve Hilal Eczanesi*, İzmir, 2007.
- Kars, 2004; Zübeyir Kars, “Ankara’nın Başkent Olduğu Yıllardaki Eğitim, Sağlık ve Sosyal Durumu Üstüne”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Cilt: 20, Sayı: 58, Mart 2004.
- Küçükbasmacı, 2005; Gülten Küçükbasmacı, “Kastamonu’da Doğumla İlgili Âdet, İnanış ve Uygulamalar”, *İkinci Kastamonu Kültür Sempozyumu Bildirileri (18-20 Eylül 2003)*, Ankara, 2005.
- Örnek, 2000; Sedat Veyis Örnek, *Türk Halk Bilimi*, Ankara, 2000.
- Öztürk, 2006; Levent Öztürk, *İslâm Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*, İstanbul, 2006.
- Santur, 2000, Meltem Cingöz Santur, “Bozhüyük (Yozgat-Akdağmadeni) Köyünde Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Değerlendirilmesi”, *II.Halk Kültürü Araştırma Sonuçları Sempozyumu Bildirileri (16-18 Aralık 1998)*, Ankara, 2000.
- Sarı, 1996/1997; Nil Sarı, “Osmanlı Sağlık Hayatında Kadının Yeri”, *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, Sayı: 2-3, 1996/1997.
- Sarisözen, 1973; Apdulkadir Sarisözen, “Sivas’ta Doğum Adetleri”, *Sivas Folkloru Dergisi*, Yıl:1, Sayı:8, Eylül 1973.
- Serve, 2007; Mustafa Serve, “Geçiş Döneminde Hediyeleşme Kırşehir Örneği”, *Kültür Tarihimizde Çeyiz*, Editör: Emine Gürsoy Naskali – Aylin Koç, İstanbul, 2007.
- Sunata, 2006; İ. Hakkı Sunata, *İstibdattan Meşrutiyete Çocukluktan Gençliğe*, İstanbul, 2006.
- Üçer, 1975a; Müjgan Üçer, “Sivas’ta Doğum Folkloru: Doğumdan Sonra Çocuğa Yapılan İşlemler”, *Sivas Folkloru Dergisi*, 3, Sayı:35, Aralık 1975.
- Üçer, 1975b; Müjgan Üçer, “Sivas’ta Doğum Folkloru: Ebelik ve Ebeler”, *Sivas Folkloru Dergisi*, Yıl: 3, Sayı:34, Kasım 1975.
- Üçer, 1975c; Müjgan Üçer, “Sivas’ta Doğum Folkloru: Kısırlık”, *Sivas Folkloru Dergisi*, Yıl:2, Sayı:24, Ocak 1975.
- Üçer, 1975d; Müjgan Üçer, “Sivas’ta Doğum Folkloru: Lohusaya Yapılan İşlemler ve Lohusalık ile İlgili İnanışlar”, *Sivas Folkloru Dergisi*, Yıl:3, Sayı:30, Temmuz 1975.
- Üçer, 1975e; Müjgan Üçer, “Sivas’ta Doğum Folkloru:Doğuma Hazırlık”, *Sivas Folkloru Dergisi*, Yıl: 32, Sayı: 28, Mayıs 1975.

- Üçer, 1975f; Müjgan Üçer, “Anadolu Folklorunda Fadime Ana”, *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı*, Ankara, 1975.
- Ünver, 1967; Süheyl Ünver, *Tarihte Ebeler ve Doğum Tarihimiz*, İstanbul, 1967.
- Üstünel-Bayırlı, 1972; Burhanettin Üstünel-Ertuğrul Bayırlı, “Ebelik ve Tarihi Gelişimi”, *Zeynep Kamil Tıp Bülteni*, Cilt:4, Sayı:1, 1972.
- Yıldırım-Kadioğlu, 2006, Gülay Yıldırım-Selim Kadioğlu, “Sivas’ta Alternatif Üreme Yardımı Sunan Geleneksel Bir Ebe”, *Folklor/Edebiyat Dergisi*, Cilt:12, Sayı: 48, 2006.

Özet

ANADOLU HALK EBELİĞİ

Hayatın en güzel aşamalarından biri olan doğum ve doğuma eşlik eden ebeler, Anadolu halk kültürünün vazgeçilmez bir parçası olmuşlardır.

Osmanlı döneminde ebeler, Saray Ebeleri, Kibar Ebeleri ve Halk Ebeleri olmak üzere üç sınıfa ayrılmıştır. Saltanata mensup ve sarayda görevli olanların doğumlarını yaptıran ebelere, “*Saray Ebeleri*” denmiştir. Zengin kişilere hizmet veren ebelere, “Kibar Ebeleri” adı verilmiştir. Köy ve kasabalarda doğumları yaptıran mahallenin yaşlı ve tecrübeli kadınlarına ise “Halk Ebesi” adı verilmiştir.

Doğum dışında kısırlık tedavisi, çocuk düşürme, ilaç hazırlama işlerini de yerine getiren ebeler, pek çok kişiyi ve aileyi mutlu etmiştir. Ebeler, önce kadına bazı sorular sorarak bilgiler almışlar, sonra da onları, kendi yöntemlerine göre muayene ederek hastalıklarını tespit etmeye çalışmışlardır. Kendilerine başvuran kadınları, bazen dinsel yöntemlerle bazen de hazırladıkları bitkisel ilaçlarla tedavi etmeye çalışmışlardır. Ebeler bazen de istenmeyen gebeliklerin sonlandırılmasına yardım etmişlerdir.

Doğum, gerek anne gerekse bebek sağlığı için son derece hayati bir konudur. Bu konuda yeterli bilgi ve deneyime sahip olmayan ebelerin yaptığı uygulamalar çoğu zaman bir felaketle sonuçlanmıştır. Bu nedenle ebe seçimi son derece önemli bir iş olup, seçim yapılırken ebeğin bilgisi, temizliği, elinin hafifliği ve toplumdaki şöhreti mutlaka göz önünde bulundurulmuştur. Bu özelliklere sahip ebeler toplum içinde şöhret sahibi olmuş, maddi yönden önemli kazançlar elde etmiştir.

Ebelerin doğumu kolaylaştırmak için yaptığı uygulamalar, doğum sonrası yapılan ritüeller, ebelere verilen hediyeler veya bahşişler, ebelerin toplum içindeki konumları, fiziksel özellikleri toplumların kültür yapılarında önemli izler bırakmıştır. Çalışmamızın amacı, Anadolu halk kültüründe önemli bir yer tutan ebeleri, doğum öncesi ve sonrasındaki uygulamaları, ebelerin ve doğum olayının toplum hafızasındaki kalıntıları inceleyerek, ebelik mesleğinin geçirdiği tarihi ve folklorik süreci ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Ebeler, doğum, loğusa, Fatmaana Eli, kısırlık tedavisi.

Abstract

ANATOLIAN FOLK MIDWIFERY

Childbirth, which is one of the most beautiful phases of human life, and midwives, who offer care during this process, became an important part of Anatolian folk culture.

There were three classes of widwives in the Ottoman State: *Saray Ebeleri*, *Kibar Ebeleri* and *Halk Ebeleri*. “*Saray Ebeleri*” were responsible for the childbirths of royal women or palace employees. Midwives, who provided care for rich people, were called “*Kibar Ebeleri*”. The name “*Halk Ebesi*” was given to the old and experienced women who helped baby deliveries in villages and towns.

Widwives, who also provide help for infertility treatment, abortion, medicine preparation, made a lot of people and families happy. Widwives first gathered information by asking women some questions and then tried to determine women’s illness by their own physical examination methods. They tried to cure women in need sometimes with religious methods and sometimes with herbal medicines they prepared. They sometimes helped to terminate unwanted pregnancies.

Childbirth is of vital importance for the health of the mother and the baby. There were many cases where ignorant and inexperienced midwives caused major tragedies. Therefore selecting the widwife is crucially important process. Knowledge, skills, hygiene, reputation of the midwife must be considered carefully. Widwives, who had all these specifics, became well-known in their communities and earned serious income.

Measures the midwives took to ease childbirth, rituals after the birth, gifts and tips given to midwives, status of midwives within the society and their physical characteristics left important traces in cultural structures of communities. The purpose of our study is to give information on historical and folkloric process of history of midwifery, by examining midwives, who have had important place in the Anatolian folk culture, pre- and postpartum practices, remnants of midwives and childbirth in communal memory.

Keywords: Midwives, birth, postpartum period, Fatmaana Eli, infertility treatment

MUĞLA'DAKİ KAHVE FALINA BAKMA GELENEĞİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Aslı Büyükokutan*

I. Giriş

Geleceğe ve bilinmeyene olan merakı tatmin edebilmek için yapılan yorumları kapsayan “fal” sözcüğü Arapçadır. Kamûs-i Türkî’de, kelimenin aslının “fa’l” olduğu ifade edildikten sonra “1. Uğur, iyi tâlih, baht, nîk. 2. Baht ve tâlihi anlamak için birtakım vesâit-i garibeye müracaat etmeye, atılan boncuk ve baklaya, ale-t-tesâdüf açılan bir kitabın bir satırına, koyunun kürek kemiğine vesair böyle şeylere bakıp bunlardan ma’na istihrâc etme” (Şemseddin Sami, 1999, 979) anlamlarına geldiği belirtilmektedir. Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat’ta, “Uğur; tâlih deneme; kahve fincanına, iskambile bakmak gibi birtakım garip usullerle insanın tâlihine âit şeyler söyleme” (Devellioğlu, 1998, 250) şeklinde ifade edilen kelime, İslâm Ansiklopedisi’nde, “Çeşitli tekniklerle gelecekte ve bilinmeyenden haber verme, gizli kişilik özelliklerini ortaya çıkarma sanatı” (Aydın, 1995, 134) anlamlarına gelmektedir.

Türkçe Sözlük’te (2009, 677) kelimenin anlamı, “Geleceği öğrenmek, şans ve kısmeti anlamak amacıyla oyun kâğıdı, kahve telvesi, el ayası ve benzerine bakarak anlam çıkarma, bakı” olarak verilmektedir. Yerel söyleyiş ve anlamlandırmaları gösteren Tarama Sözlüğü’nde (1996, 1602), “Fal eylemek: Fâl-i hayir addetmek” şeklinde geçen kelime; kişinin geleceği, kaderi ve talihi hakkında birtakım bilgiler elde edebilmek, ipuçları yakalayabilmek amacıyla

*Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Araştırma Görevlisi.

çeşitli metotlar kullanılarak yapılan bir kehanet türü (Gündüz, 1998, 125) olarak da belirtilmektedir. *

Çalışma sahasındaki sözlü kaynaklar tarafından fal, iki farklı şekilde tanımlanmaktadır. Falın, “mistik sezgi gücü” olduğunu ifade eden ilk grubun yapmış olduğu fal tanımlarından bazıları şöyledir:

Geleceğe dair atadan kalma bir akıl yürütme sanatı [İşli, Taşkın].**

Allah’ın bazı insanlara verdiği bir güç, bir his [Atasever, Çiftçi].

İnsanın içinde olan bir yetenek, önsezi [İnal, Yaraş].

İnsanların gözüne bakıp onlardaki enerjii yakalayabilmek ve insanın biyografisini çıkarabilmek [Yerdelenli].

Önsezileri kuvvetli olan kişilerin karşısındaki kişilerin enerji alanlarına girerek o kişiler hakkında kişisel tahminde bulunabilmeleri [Aysel, Uygun].

Bir grup sözlü kaynak da falın, “batıl inanç” olduğunu belirtmekte ve falı şöyle tanımlamaktadır:

Gerçek olmadığı bilinmesine rağmen gırgır, şamata olsun diye bakılan ve baktırılan bir eğlence unsuru [Yaman, Yılmaz, Akyıldız].

Çaresiz kalanların umut kapısı [Okur, Sakarya].

Bir arayış, iyi beklenti, ilgi [Türker, Uçar].

Bugünkü zahmetten kaçıp gelecekte mucize beklemek [Aydemir].

Muğla yöresinde “fal”, “niyet”, “fal açtırmak”, “fala bakmak”, “fal atmak”, “niyet açtırmak” *** olarak bilinen bu uygulama, özellikle genç kızlar, gelinler ve dul kadınlar arasında

* Divanü Lûgat-İt-Türk’te Kaşgarlı Mahmud fal kelimesini “ırk” sözü ile ifade etmektedir. Irk, “Falcılık, kâhinlik ve kimsenin gönlündekini bilmek” demektir. Aynı kökten gelen “ırklamak kelimesi de “kâhinlik etmek, ırk (fal)a bakmak” (Atalay, 1998, 42; 1999, 443) anlamlarında kullanılmaktadır. Bununla birlikte Irk Bitig ya da “Fal Kitabı” eski Türk runik yazısı ile kitap biçiminde yazılmış ve günümüze kadar gelebilmiş tek Eski Türkçe yapıttır (Tekin, 2004).

Oğuz destanının çeşitli rivayetlerinde zikredilen bilge ve filozof İrkil Ata ya da İrkil Hoca’nın adı da kâhin ve falcı anlamını ifade etse gerektir. Yakutların inançlarına göre ilk kâmin adı An Argıl’dır (İnan, 2003, 113-114). “An Arkıl Oyun” en güçlü şaman olup, ölüleri diriltir, körlerin gözlerini açar, ruhi hastalıkları tedavi eder. Şamanlar, kamlık merasiminden önce “An Artık Oyun”u yardıma çağırır, ondan sonra hastalıkları muayene ederlerdi. Güçlü şamanların ölü diriltmesi, kör gözleri açması, Arkıl’dan kalma kabiliyet gibi algılanır. Şamanların müracaat ettiği bu ilk şaman ruhu, aynı zamanda ilk falcıdır, gelecekte haber veren kişidir (Bayat, 2006, 84).

Kutadgu Bilig’te de, “İyi tâlih, baht” anlamlarında (Arat, 1998, 406, 487, 496, 557) birden fazla yerde geçen “fal” kelimesi bir yerde “Kupa körklügü kör kılın özke fal” şeklinde kılın- eylemiyle birlikte kullanılmaktadır (Arat, 1998, 260). “Tölge” sözcüğü de Şamanistler arasında fal anlamına gelen yaygın bir kelimedir (İnan, 2000, 151).

** Makale içerisinde sözlü kaynaklar [soyadları] esas alınarak verilmiş olup, sözlü kaynaklar hakkındaki bilgilere çalışmanın sonunda yer verilmiştir.

*** Türkiye Türkçesinde fal olarak geçen kelime, Gagauz (Gaydarci, Koltsa, Tukan, 1991, 94), Başkurt (Agişev vd., 1993, 507), Azerbaycan (Altaylı, 1994, 415) ve Tatar (Ganiyev, Ahmet’yanov, Açıköz, 1997, 173) Türkçelerinde “fal”; Kazak Türkçesinde “bal, boljav” (Koç, Bayniyazov, Başkapan, 2003, 76, 91); Özbek Türkçesinde “fâl” (Akâbirov vd., 1981, 304); Türkmen Türkçesinde “pâl” (Hamzayev vd., 1962, 513); Yeni Uygur Türkçesinde “pal” (Necip, 1995, 313) biçiminde yer almaktadır. Kırgızlarda fal sözcüğünü “bal, tölgö” kelimeleri karşılamaktadır (Yudahin, 1998a, 81; 1998b, 754). Öyle ki Manas destanında

merak konusudur. Aslında geleceğe olan merak yediden yetmişe herkeste mevcut olmasına rağmen, fal bakan ve baktıran kişiler daha çok kadınlardır. Kadınların erkeklere göre daha hassas olmaları, içe dönük ruh yapıları, konuşarak deşarj olup rahatlayabilmeleri, özellikle çalışmayan kadınların dış dünyayla iletişimlerinin azlığı, erkeğe bağımlılıkları, kaderci oluşları gibi sebepler, kadınları fal açtırmaya daha fazla itiyor olsa gerektir.

Fal bakılırken çeşitli yöntem, araç ve teknikler kullanılmakta, buna göre de değişik fal türleri ortaya çıkmaktadır. İslamiyet öncesi Türklerde kullanılan fallar arasında kürek kemiği falı, aşık kemiği falı*, kumalak falı, yıldız falı, fincan falı, yay falı, köpük falı, kaşık veya eldiven falı, ateş falı, Şamanların baktıkları birtakım fallar yer alırken İslam kültürünün etkisinde kullanılan zecr, iyâfet, tayr, kehânet irâfet, ihtilac, kıyâfet, firâset, kitap falı, Kur’ân falı**, kur’a falı, ilm-i remil falları bulunmaktadır (Duvarcı, 1993, 19-33). Günümüzde ise kahve falı, bakla falı, iskambil falı, el falı, tespih falı, ayna falı, rüya falı, su falı, çay falı, papatyay falı, yazı falı, tuz falı, taş falı, bilgisayar falı, tarot falı gibi pek çok fal çeşidine müraacaat edilerek geleceğe olan merak giderilmeye çalışılmaktadır. *** İnsana kutsalını dahi fal ve kehanete araç ettiren merakın ****, geleceği öğrenme adına kullandığı bir diğer fal çeşidi de ay veya güneş tutulması, yeni ay görünmesi, yıldız kayması, şiddetli yağmur veya dolu yağması ya da rüzgâr esmesi, gök kuşağı, şimşek, yıldırım ve deprem gibi bazı tabiat olaylarıdır (Boyraz, 2006, 3).

Sözlü kaynaklar, “Fala inanma, fâlsız da kalma” diyerek, gerek profesyonel, gerekse amatör olarak bilinen falcılara gitmektedirler. İslamiyet öncesi Türk kültüründe, başlı başına bir ilim şubesi olan fal içerikli uygulamalar, Türk toplumunun içerisinde bulunduğu inanç kültürüyle ve zamanla dâhil oldukları inanç dairelerinden beslenmekle çeşitlilik arz etmektedir. Bu bağlamda kahve falı, günümüzde kadınlar arasında yaygın olarak bakılan ve baktırılan fallar arasındadır. Kahve falının işlevlerini ve gelenek içerisindeki yerini daha iyi anlayabilmek için öncelikle kahve falcılığı, kahve falına bakanlar ile baktıranlar hakkında bilgi vermek gerekmektedir.

kahraman Manas’ın arkadaşlarından biri tölgöçü Kara Tölek’dir (Yıldız, 1995). Fal-büyü ve falcı-büyücü anlamına gelen “tölge” ve “tölgeçi” kelimeleri, hâlen Tuva Türkçesinde de yaşamaktadır (Arıkoğlu ve Kuular, 2003, 108). Örneğin; “Alday-Buuçu” destanında Albıs, Şulbus ata-oğul hanların otağında zehirli süتن içerek zehirlenen Han-Buuday, “tölgeçiniñ oğlu Tölee-Şınar, belgeçiniñ oğlu Belle-Şınar” kardeşler tarafından “belge sudur” da yazdığıınca iyileştirilir (Ergun ve Aça, 2004, 211-288).

* Kürek Kemiği ve aşık kemiği ile fal açma âdeti konusunda bk. (Roux, 1994, 71-78; Buharalı, 1995, 275-278; İnan, 2000, 151-158; Tavkul, 2007, 181-190).

** Kur’an-ı Kerim aracılığıyla fala bakma ve fal metodlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Uzun, 1995, 141-145; Sezer, 1998, 18-35; Boyraz, 2000, 162-164).

*** Fal ve kehanet çeşitleri için bk. (Özseven, 1939, 188-189; Arat, 1991, 277; Duvarcı, 1993, 19-48; Roux, 1994, 65-80; Asımğil, 1999, 75-134; Scognamillo ve Arslan, 2000; Arslan ve Yılmaz, 2000; Uygun, 2005, 12-38; Sümbüllü, 2010, 59-62).

**** İslamiyet’in konuya yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Duvarcı, 1993, 9-13; Çelebi, 1995, 138-139; Arslan ve Yılmaz, 2000, 223-232; Scognamillo ve Arslan, 2000, 163-167).

II. Kahve Falcılığı, Kahve Falına Bakan ve Baktıranlar

Latince adı *coffea arabica* (Bostan, 2001, 202) olan kahve, “kökboyasıgiller familyasının *coffea* cinsinden tropik çalı türlerine, bu türlerin tohumlarına ve tohumlardan hazırlanan içeceğe verilen ad” olarak tanımlanmaktadır (Ana Britannica, 1988, 405). Arapça “*kahva*” dan* gelen ve Türkçeden muhtelif Avrupa dillerine *kaffee*, *kaffe*, *koffie*, *kahvi*, *coffee*, *café*, *caffè* gibi varyasyonlarla geçmiş olan *kahve* kelimesinin menşei konusunda görüş birliğine varılmış değildir (Demir, 2011, 3). Kahvenin ya da kahve bitkisinin anavatanı hemen herkesçe Habeşistan’ın (Etiyopya) *Kaffa* bölgesine kadar götürülür (Arendonk, 1997, 95). Söz konusu şehirle kahve kelimesi arasındaki fonetik yakınlık kimi araştırmacılarca yerinde bir tesadüf olarak görülmektedir (Hattox, 1998, 16). Zira bölgede yabani kahve ağaçları bulunmasına rağmen Habeşistan’da kahveyi ifade için *bunn* kelimesi kullanılmaktadır (Arendonk, 1997, 95).

14. ve 15. yüzyıllarda Habeşistan’dan Yemen’e getirilen kahve bitkilerinin çekirdekleri Araplar tarafından toplanarak büyük çapta kahve yetiştirilmiş ve yüzyılın sonlarından itibaren içecek olarak yaygınlık kazanmıştır (Heise, 2001, 13). Baharat yolu gibi ticaret yolları vasıtasıyla 16. yüzyılın başlarında Mekke ve ardından Kahire’ye, yüzyılın ortalarına doğru İstanbul’a ve 17. yüzyılın ortalarında önemli Avrupa merkezlerine ulaşmıştır (Bostan, 2001, 203).** Merkezdeki İslam topraklarında kahve içmenin başlangıcına dair çeşitli rivayetler bulunmakla birlikte*** kahvenin önce tasavvuf çevrelerinde rağbet gördüğü bilinmektedir. Söz konusu çevreler, bilhassa ibadet ve zikir için vücudu zinde ve uyanık tutma özelliğinden dolayı kahve içmeyi tercih etmişlerdir (Arendonk, 1997, 95). Kahvenin sarhoş edici bir madde olduğunu ileri sürüp haram kabul eden bir görüşe karşılık, Kur’an’da tefekkür için geceleri uyanık kalmanın faziletlerinin vurgulandığına dikkat çekilerek kahveye dinsel açıdan meşruiyet kazandırılmaya çalışılmıştır (Hattox, 1998, 60)****.

* Kahve kelimesinin Arapçada ne zamandan itibaren kullanıldığı bilinmemekle birlikte, kahvenin öğrenilmesinden önce de yaygın olarak kullanılan bir sözcük olma ihtimali vardır. Öyle ki şarapla ilgili bir kelime olduğu ve aşağılayıcı bir sıfat olarak da kullanıldığı kaydedilmektedir. Sözcüğün türetildiği Arapça k-h-v / y kökü, bir şeyi tiksindirici hale getirme ya da bir şey için duyulan üzüntüyü azaltma anlamındadır. Tıpkı şarabın insanın yeme isteğini kesmesi gibi, kahve de insanın uyuma isteğini keser (Hattox, 1998, 16). Kelime ayrıca “doyma, halis süt ve koku” anlamlarına da gelmektedir (Bostan, 2001, 202).

** Kahvenin Yakınoğru’ya girişiyle ilgili olarak bk. (Hattox, 1998, 9-24; Demir, 2011, 3-24).

*** Kahvenin içilmesi ve yayılmasıyla ilgili rivayetlerden birine göre, kahveyi ilk bulan kişi Ali Ömer Şazili adında bir tarikat şeyhidir ve müritlerine uyarıcı hassasından dolayı tavsiye etmiştir. Şazili, kahvenin zenzem gibi olduğunu, hangi niyetle içilirse faydalı olacağını belirtirken bir mutasavvıf ise, kahvenin önemini anlatmak için, vücudunda bir miktar kahve bulunan kimsenin cehenneme gitmeyeceğini söylemiştir (Arendonk, 1997, 95-96).

Bir başka rivayet kahveyi ilk bulan ve kullanan kişinin, “Allah dostu, din serveri” ve “anneye karşı sevgi ve saygı timsali” olarak bilinen Veysel Karani olduğunu ifade etmektedir. Veysel Karani’nin, memleketi olan Yemen’de, deve çobanlığı yaparken kahveyi yiyen hayvanlar üzerindeki etkiyi fark ettiği ve insanlığa kazandırdığı anlatılmaktadır (Ergun, 2011, 103). Karani’nin, kendisine keyif vermesinden dolayı, bu bitkiye “keyfe” adını verdiği ve bu isim daha sonraları “kahve”ye dönüştüğü ileri sürülmektedir. Kahve içildikten sonra, “Veysel Karani’nin ruhuna değsin” dendiği de bilinmektedir (Üçer, 1987, 425).

Erzurum’dan derlenen bir anlatmaya göre kahvenin piri, kötü bir kadındır. Kadın öldükten sonra mezarının göbeğinde bir kahve ağacı bitmiştir (Düzgün, 2008, 139).

**** İlk çıktığı dönemlerden itibaren kahvenin yararları ve zararları ortayakonulmaya çalışılmıştır. Kahvenin

Osmanlı Devleti'nin 1517 yılında Mercidâbık ve Ridaniye seferlerini düzenlemesiyle kahve Osmanlı coğrafyasına girmiş (Heise, 2001, 13) kahve ve kahvehane etrafında geniş bir kültürel birikim oluşmuştur (Yıldız, 1996, 157-194; 2002, 635-639). Kahvehaneler “erkekler evi” ve “kadınların giremediği bir ortam” olarak tasvir edilirken (Georgeon ve Desmet, 1999, 21), hamamlar, komşu ziyaretleri kadınlar arasında kahve içme geleneğinin yaygınlaştığı mekânlar olarak bilinmektedir (Ünver, 1963, 42). Şekersiz, şekerli ya da az şekerli olarak, kişilerin damak tadına göre pişirilen ve lokumla ikram edilen kahve, Türklerin geliştirmiş olduğu kahve içme ritüelleri arasındadır (Bilge, 2008, 2). Bu durum, kahvenin pişirilmesinden, içilmesine, fincanın kapatılmasından yorumlanmasına kadar bir dizi inanış ve uygulamayı beraberinde getirmektedir.

Kahvenin gerek kabul günlerinde gerekse eş dost ziyaretlerinde en çok tercih edilen içecek olması, kahve falı geleneğinin canlı tutulmasına sebep olmaktadır. Pişirmeye hazır halde alınan kahvenin yanı sıra, özellikle Muğla'nın köylerinde, kahve çiğ olarak alınmakta; bakır tavalarda, közde kavrulmakta; el değirmeninde çekilmekte ya da dibekte dövülmektedir. Sıcak sıcak çekilen kahve, bakır cezvelerde, közde, soğuk su ilave edilerek, misafirin huzurunda pişirilmektedir. Ege yöresinde közde pişirilen ve “kahve kütletmek” de denilen kahvenin içine *mercan köşkü* adlı bitkinin taze bir dalı da batırılmaktadır (Ergun, 2011, 108). Kekiğin bir türü olan ve kahveye güzel bir tat veren bu bitki, bazen kurutulup kahve ile birlikte çekilerek pişirilmektedir. Büyük bir özenle pişirilen kahveler içildikten sonra fincanlar tabağına kapatılmakta ve fincanın içinde oluşan şekillere bakılarak bunlardan anlam çıkarılmaya çalışılmaktadır. Fincanına bakılan kişinin geleceğine dair söylemler (Alagözlü, 2007, 3-21) esasına dayanan ve genellikle “kahve falı” olarak anılan bu fal, kadınlar arasında yaygın olarak bakılan ve baktırılan fallardandır.*

Muğla yöresinde kahve falı bakan, “falcı” ya da “bakıcı” olarak bilinen kadınlar, bu işe başlama şekillerine göre profesyonel veya amatör olarak değerlendirilmektedirler. Amatör falcılar kabul günlerinde, sohbet ortamlarında kahveler içildikten sonra eğlence olsun diye kahve fincanı içinde oluşan şekilleri yorumlamak suretiyle fal bakmaya başladıklarını ancak söylediklerinden bazıları gerçekleşince kısa sürede adlarının yayılarak birçok kişinin kendi-

melankoli hastalığına, basur hastalığına, baş ağrısına, kimilerine göre ise cüzama neden olduğu söylenmiştir. Yine uykusuzluk meydana getirdiği ve iştah kesici olduğundan zayıflamaya neden olduğu da belirtilmiştir. Bunun yanında besleyici bir madde olduğu, üşütmeden kaynaklanan soğuk algınlığına ve öksürüğe iyi geldiği, böbreklerde idrar sökücü özellikleri olduğu, çiçek hastalığını önlediği, kızamığı hafiflettiği, deri kızarıklıklarını önlediği ve kanın dolaşım dengesini sağladığı da kahveye atfedilenler arasındadır (Hattox, 1998, 53-63).

* Kahve falına bakan kadınlardan ilk kez 1700 civarında Londra ve Paris'te söz edilmektedir. Ancak çok geçmeden falcı kadınlar Almanya'da da faaliyete geçmişlerdir. 1742'de Leipzig'de *Kahve tavelerinden fala bakan kadın*, C. G. B. 'nin notlarıyla adlı kitapçık, 1756'da Raab'da (Macaristan) *Oraculum-geomaticum ya da Kahve'de ve benzeri tüm içeceklerde kaderi görme sanatı ve bilgeliği* yayımlanmıştır. Artık bir literatüre de sahip olan bu Hıristiyanlık dışı kehanetler, töre ve düzen bekçilerini alarma geçirmiştir. 1762'de Hamburg Senatosu “*Fala bakmak, kahve telvesi okumak ve benzeri faaliyetlere karşı kararname*” bile çıkarmıştır. Her halükârda, para cezası tehdidi bu yeni batıl inancın büyük bir yaygınlık kazanmasını önleyememiş, tüm ülkede kahve fincanları fal niyetiyle kapatılmıştır. Detaylı bilgi için bk. (Heise, 2001, 60-92).

lerine fal baktırmaya geldiklerini ifade etmektedirler. Bu kişiler, altıncı hislerinin kuvvetli olduğunu düşünen, olumlu şeylerden bahsederek karşısındaki insanları mutlu edebilmek, eğlendirebilmek, az da olsa rahatlatarak hayata bağlanmalarını sağlayabilmek ve güzel vakit geçirebilmek amaçlarıyla fal baktıklarını ifade etmektedirler. Amatör falcılara başta kabul günleri olmak üzere, kuaförlerde, iş yerlerinde, kafeteryalarda, üniversite kantinlerinde sıkça rastlanmaktadır.

Profesyonel falcılar ise, fal bakabilmeyi ilahi bir güç olarak algılayan ve bu yeteneğin kendilerine rüyada bahsedildiğini * ya da büyüklerinden el alma yoluyla kendilerine geçtiğini söyleyen kişilerdir. Bunlar, kahve fincanında oluşan şekillerden yola çıkılarak yapılan yorumların doğru olmayacağını, fal bakarken fincanı araç olarak kullanıp kişinin geçmişini ve geleceğini gönül gözleriyle gördüklerini ifade etmektedirler. Çevrede iyi fal baktığı söylenen sözlü kaynaklardan biri, “Ben öncelikle karşıdaki kişiden aldığım elektrige bakarım. Kahve fincanındaki objelere bakarak kişinin geleceğiyle ilgili yorumlarda bulunmak akıl mantık işi değildir. Fala bakmak bir enerji işidir, karşıdaki kişiyi gönül gözüyle görmek ve onunla empati kurmak gerekmektedir” demektedir [Aydemir].

İnsanlara gelecek hakkında gerçek bilgiler verebildiğini söyleyen ve kendisini bu konuda profesyonel olarak değerlendiren bir sözlü kaynak, rüyasında kalp gözünün açıldığını şöyle anlatmaktadır: “Evlendiğimde Subhaneke duasını bile bilmiyordum. Namaz kılmam gerekti ancak dua bilmediğim için zoruma gitti ve ağlamaya başladım. O sırada ‘Yaradanım bana dua ver. Öyle bir dua ver ki darda olan kullarına da yardım edeyim’ dedim ve göz yaşları içinde uykuya daldım. Rüyamda bir ışık huzmesi içinde dikilen sakallı bir dede gördüm. Dede bana, ‘Kalk kızım sahur saati geldi’ dedi. Gözümü açtığımda aynı zatın başucumda dikildiğini ve sağ elini başıma koyarak Kur’an’daki tüm surelerin başlarını sırayla söylediğini gördüm. Böylece sanki tüm sureler hafızama kaydedildi. Ardından bana bir kâse uzattı ve kâseye bakmamı söyledi. Başlangıçta bomboş bir kâse olduğunu söyledim. Uyku sersemi olduğumu ve besmele çekerek dikkatle bakmamı söyledi. O vakit kâsede bilmediğim duaları gördüm. Dede bana, ‘Allah tarafından kalp gözümün açıldığını’ müjdeledi. Uyandığımda tüm dualar aklımdaydı ancak kimseye anlatmadım, on bir yıl kendimi sakladım” [Atasever].

Profesyonel olarak fal bakan kişilerin gönül gözlerinin açık olması gerektiğini söyleyen bir başka sözlü kaynak, el alarak bu işe başladığını ve kendisinin de imanlı, düzgün, dünyayı unutup Allah’a düşkün olan birilerine el verebileceğini belirtmektedir. El verilirken, iki bardak suya, Allah’ın güzel suresi olan Yusuf suresi okunduktan sonra, suyun yarısını el verecek olan kişi, yarısını da el alacak olan kişi içmektedir. Ardından su içilen bardaklar değiştirilmekte ve tokalaşmaktadır [Yerdelenli].

Karşısındaki kişileri kalp gözüyle görebilme yeteneğine sahip olduklarını söyleyen sözlü kaynakların bir kısmı, ortada kahve fincanı olmadığı zaman yaptıkları yorumların bazı insanlara inandırıcı gelmediğini ifade etmektedirler. Böyle durumlarda kahveler içilmekte ve fincanın içinde oluşan şekiller yorumlanıyor gibi yapılmaktadır. Burada esas olanın kahve fincanının içindeki şekiller olmadığı, fincanın sadece bir araç olarak kullanıldığı ısrarla vur-

* Rüya ile ilgili görüş ve inançlar konusunda bk. (Günay, 2005, 78-88).

gulanmaktadır.

Profesyonel olarak fal baktıklarını söyleyen sözlü kaynakların yaşadıkları yerlere bakıldığında, il ya da ilçe merkezlerinin oldukça dışında veya çok modern semtlerinde oturdukları görülmektedir. Modern semtlerde oturan falcılar, “sosyete falcısı” olarak çalıştıkları için kendilerinden randevu almak oldukça zor olmaktadır. Bu kişilerin, müşterileri arasında daha çok sanatçılar ve tanınmış kişiler bulunmaktadır. Sohbet edilebilen falcıların yaşları 32-40 arasında değişmektedir. Bu kişilerin çoğu ilköğretim mezunu olmakla birlikte bir kısmı da eğitim görmemiştir. Meslek olarak bakıldığında; sadece falcılık yapanların yanı sıra, diğer bir mesleği olmasına rağmen falcılıkla uğraşanların olduğu da görülmektedir.

Falcılar, kendilerine fal baktırmaya gelen kişilerin her alandan her meslekten olabildiklerini belirtmektedirler. Öyle ki üniversite mezunu, yüksek lisans, doktora yapmış müşterilerinden bazılarının hemen her gün fal baktırmaya geldiklerini ifade etmektedirler. Bu kişilerin okumak ve kültürel anlamda kendilerini geliştirmek haricinde hayattan çok fazla zevk alamadıklarını hatta saplantılı, takıntılı olduklarını düşünmektedirler. Sıkıntı, üzüntü, umutsuzluk, sorunlara çözüm bulamama, kuşku ya da kaygı yaratan durumlar gibi olumsuzluklar, bireyleri fal baktırmaya yönelten etkenlerin başında gelmektedir. Ekonomik sıkıntı, duygusal ilişkilerde yaşanan sorunlar, sağlık sorunları, sınav gibi eğitim-öğretimle ilgili durumlar konusunda bilgi almak isteyen kişiler, falcıların yorumlarına müracaat etmekte, söylenenleri yaşamlarına aktarmaktadırlar.

Fal bakan kişilerin en önemli ortak özellikleri, geniş bir hayal ve yorumlama gücüne sahip olmaları, karşısındaki kişilere yönelttikleri soruların cevaplarını dikkatlice dinleyip onlarla kısa sürede iletişime geçebilmeleri, öngörülü, temiz kalpli ve inandırıcı olmalarıdır. Sözlü kaynaklar, bu “meslek”e sahip olanların aynı zamanda iyi birer söz ustası olduklarını da vurgulamaktadırlar. Hatta sözlü kaynaklardan birisi, kendisine fal baktırmak için daimi olarak gelen birçok kadının olduğunu, bu kadınların bazılarını birbirleriyle tanıştırdığını ve kimi zaman onları toplu olarak kabul edip terapi şeklinde sohbetler gerçekleştirdiklerini belirtmektedir [Yerdelenli].

Kahve falına bakan kişiler, altıncı hisleri kuvvetli olan kişiler olduklarını ifade ettikten sonra, kendileri gibi altıncı hissi kuvvetli olan kişilere sağlıklı bir şekilde fal bakamadıklarını belirtmektedirler. Buna sebep olarak da, fal bakan kişiyle, baktıran kişinin altıncı hislerinin çakışması gösterilmektedir. Sözlü kaynaklardan biri de mezhebi kendisinden farklı olan kişilere fal bakmadığını, onlara karşı içine herhangi bir his doğmadığını ancak kırılmamaları için birkaç şey söylediğini ifade etmektedir. Bu duruma sebep olarak da, bu kişilerin gusül abdesti almadığına inandığını söylemektedir [Balcı]. Fal baktıran kişilerin de öncelikle fala inanmaları gerektiği aksi takdirde fallarının doğru çıkmayacağı ısrarla vurgulanmaktadır.

Kahve falına bakan kişiler, üst üste en fazla üç kişinin falına bakabildiklerini, fazlası durumunda beyinlerinin yorulduğunu, kendilerini yorgun ve bitkin hissettiklerini ifade etmektedirler. Sözlü kaynaklardan biri de, çok sıkıntılı olan kişilerin fallarına baktığı zaman, onlardaki sıkıntının kendisine geçtiğini ve kimi zaman baygınlık geçirdiğini anlatmaktadır [İnal]. Bu konuda, fal bakmanın bir konsantrasyon işi olduğu ve kişiye odaklanınca enerji

kaybı yaşandığı için falına bakılan kişinin rahatladığı ancak fal bakan kişinin üzerine bir ağırlık çöktüğü belirtilmektedir. Yine, kahve falı bakan kişiler hiç tanımadıkları insanların fallarına daha iyi baktıklarını, sürekli gelip fal baktıranlar hakkında bazı temel bilgileri edindikleri için o kişilere sağlıklı bir şekilde fal bakamadıklarını söylemektedirler.

III. Yapısal Özellikleriyle “Kahve Falı”

Fincan falı olarak da bilinen bu fala baktırmak isteyen kişi, kahveyi içmeden önce su içer. Bu şekilde hem ağzını arındırmış, hem kahvenin zevkine varmış, hem de falının daha gerçekçi çıkmasını sağlamış olur. Öyle ki suyu kahveden sonra içmek acemi işi olarak görülmede ve “kahveyi sele vermek” şeklinde ifade edilmektedir. Ayrıca kahve içilirken fincanın hep aynı yerinden içmeye özen gösterilir. İçilen kahvenin telvesinin ne çok sulu ne de kuru bırakılmasına da dikkat edilir. Söz konusu özen ve dikkatten sonra, bir dilek tutularak, fincanın sapı sol elle tutulup sağdan sola doğru döndürülür, üç kere hafifçe çalkalanıp tabağa ters çevrilir ve soğumaya bırakılır. Bu işlemler yapılırken, “Neyse halim, çıksın falım” denir. Bir fincanda yalnızca bir dilek tutulur. Fincanın dibi ve tabak soğumadan kesinlikle açılmaz. Soğuyan fincan ve tabak önce birbirinden ayrıştırılır. Fal baktıran kişinin dileğinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği yorumlanır. Fincan soğuduğu halde tabaktan ayrılmıyorsa, tabağa yapışmışsa, o falın “Peygamber falı” olduğuna ve kişinin tüm dileklerinin kabul olacağına inanılır. Açılmadığı halde fincanı zorlayarak açan ve fal bakan kişinin içinde büyük bir sıkıntı ve huzursuzluk oluşacağına inanılır [Dinç]. Ardından, fincandan başlanmak suretiyle gerek kahve telvesinin gerekse boşlukların şekillerine çeşitli anlamlar yüklenerek bu simgesel göstergeler yorumlanır. Daha sonra fal baktırana birtakım sorular yöneltilerek alınan cevaplara göre yorumlarda bulunulmaya devam edilir. Fincandan sonra tabağın içinde kalan fazla telve dökülerek tabak da yorumlanır. Fal bakan kişi söz konusu yorumları yaparken elindeki da-ima saat yönüne çevirir. Fal bakıldıktan sonra fincan, tabağın üzerine baş aşağı bırakılmaz, aksi takdirde fal bozulmuş olur.

Kahve falına baktırmak isteyen kişi, kahvesini kendi içmek durumundadır. Fal kapatılırken tutulan dileğin ne zaman gerçekleşeceği fala bakılırken belirtilmektedir. Tabakta damlanın hızlı ya da yavaş akması, dileğin de çabuk ya da geç olacağı anlamına gelmektedir. Tabağa bakıldıktan sonra, görülenlerin ve tutulan dileğin bir an önce gerçekleşmesini isteyenler hemen gidip fincanını yıkamalıdır.

Kahve falına her zaman bakılabilmektedir. Ancak ağır mübarek günler olarak kabul edilen Ramazan ayında ve kandillerde fal bakılmamaktadır. Yine akşam ezanından sonra bakılan falların, fal bakan kişiyi yoracağına, ona rahatsızlık vereceğine, kendisinin rüyada korkutulacağına inanılmaktadır. Bununla birlikte, gün içerisinde fal bakmak için kullanılan fincan ve tabak aynı gün içinde bir kez daha fal için kullanılmamaktadır.

Fal baktıran kişilerin, içinde buldukları duruma ve fal baktırma amaçlarına göre fal bakma süresi değişiklik göstermektedir. Ancak bir fal bakma süresi, ortalama 10-30 dakikadır. Bununla birlikte fal bakan sözlü kaynaklar, fal bakma süresinin, fal baktıran kişinin

cinsiyetine göre de değişiklik gösterdiğini belirtmektedirler. Kadınlar, kafalarındaki soru işaretlerini gidermek ve yaşamlarında merkeze yerleştirdikleri olaylar ve ilişkilerle ilgili meraklarını tatmin edebilmek için erkeklere nazaran daha uzun ve detaylı bilgiler elde etmek istemektedirler. Bu nedene kimi zaman bir kahve falına bir saat bakıldığı olmaktadır.

Kahve falı, kişinin isteği doğrultusunda, ister toplu bulunulan bir mekânda, isterse kişiyle baş başa kalınarak bakılabilmektedir. Bunun yanı sıra, iyi fal baktığı söylenen kişilerin telefonuna bir şekilde ulaşarak telefonda fal baktıranlar da olmaktadır. Sözlü kaynaklar, yurtdışından dahi arayarak fal bakmalarını rica edenlerin olduğunu hatta gerektiğinde uçak biletleri temin edilerek başka yerlerdeki fincanlara bakmaya gittiklerini belirtmektedirler. Buna rağmen en iyi falın kişiyle yüz yüze gelinerek bakılan fal olduğu vurgulanmaktadır. Özellikle kişinin yüzüne bakılarak, onu kalp gözüyle görme yönteminde, kişiyle yüz yüze olmak daha iyi olmaktadır. Eğer kişinin gelebilme imkânı yoksa ya da telefon aracılığıyla kahve falı baktırıyorsa, o kişiye ait bir fotoğraf kullanılmaktadır. Bu şekilde kahve falı bakan kişiler, fal bakacağı kişilerin kalbinin temiz olup olmadığını telefonda bile hissettiklerini, kalbini sevmedikleri kişiler hakkında yorum yapmadıklarını söylemektedirler.

Yakın geçmiş, yakın gelecek ve içinde bulunulan ana dair konularla ilgili bilgiler veren fal anlatısında giriş, gelişme ve sonuç bölümleri bulunmaktadır. Fal bakan kişiler yorumlayacağı konuları belli bir sıraya koymaktadırlar. Bazıları öncelikle sağlık, eğitim ve meslek konularına, ardından aile ve yakın çevreyle ilgili konulara, son olarak da duygusal ilişkilere değinmektedirler. Bazı falcılar ise tamamen o an fal baktıran bireyin durumu ve enerjisinden hareketle, altıncı hislerine dayanarak gözlerinin önüne gelen görüntüleri anlamlandırdıklarını belirtmektedirler. Dilek ve temennilerin yer aldığı sonuç bölümünde, falcı, önerilerini ve gerçekleşeceğini ifade ettiği bazı durumları açık uçlu bırakmaktadır.

Kahve falı bakarken defter ve kalem kullanan falcılar da bulunmaktadır. Fal baktıran bireyin doğum tarihi, anne adı ve burcu not alınarak yıldız hesapları yapılmaktadır. Bu listeye bireyin baba adı hatta sevgilisinin isminin eklendiği de olmaktadır. Yıldız hesapları yardımıyla bireye, kişilikleri, yaşam tarzları, eğitim düzeyleri, sağlık durumları, aşk yaşamları gibi yakın gelecekte yaşayacakları hakkında bilgiler verilmektedir. Kendileriyle görüşülebilen falcılar tarafından anlamlandırılan simgelerden bazıları şöyledir: Telvenin fincanın ortasına birikmesi, sıkıntı, sorun; balık, kısmet; kuş, haber; at, murat; deve, yer değiştirme; yılan, gizli düşman; bina, yer satın almak; yüzük, söz, nişan, evlilik; bayrak, resmi daireden gelecek bir haber, kamu görevine başlamak, mahkemeye ilgili olumlu sonuç almak. Söz konusu yorumlar yapılırken simgelerin nasıl görüldüğü de göz önünde tutulmaktadır. Simgelerin hareket halinde olup olmadıkları, fincanın neresinde yer aldıkları gibi faktörlere göre anlamlandırma değişmektedir.

Kahve falına baktıran bazı kişilerin büyük bir beklenti içine girdikleri, yapılan yorumlar gerçekleşmeyince yıkıldıkları, bazen de kendiliğinden olan şeyleri bile fala bağladıkları belirtilmektedir. Bu nedenle, gerek fincandaki şekillerin yorumunu yapanlar, gerekse karşıdaki kişiyi gönül gözüyle gördüklerini söyleyenler, kendilerinin ve falına baktıkları kişilerin aşırı

derecede üzülmesine ya da sevinmesine yol açabilecek yorumlar yapmaktan kaçındıklarını, sonuçta bunun sadece fal olduğunu, geleceği Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini ısrarla vurgulamaktadırlar. Fal bakan kişilerin çoğu, fal bakarken bireyin geleceği hakkında olumsuz bir şeyler hissediyor ya da görüyorlarsa, söylememeye özen gösterdiklerini, “Allah hayra çevirsin” diye dua ettiklerini belirtmektedirler. Buna karşın, nadir de olsa bazı falcılar, ölüm dâhil, hiçbir konuyu saklamayarak söylediklerini ifade etmektedirler. Falnâmelerin de başında belirtildiği gibi, “Gaybı ancak Allah bilir” sözü, gerek fal kitaplarının giriş kısmında yazılmakta, gerekse fal bakan kişiler tarafından sürekli dile getirilmektedir. Bu nedenle falcılar, kahve falı bakmak suretiyle yapılacak işin olayları hayra yormadan ibaret olduğunu özellikle vurgulamaktadırlar.

Profesyonel veya amatör olarak fal bakan kadınların çoğu kendilerinin tanıtımlarını, fal baktıran kişilerin tavsiyeleri doğrultusunda gerçekleştirmektedirler. Bu nedenle bireylerin memnuniyetlerinin önemine inanmaktadırlar. Baktıkları kahve falından memnun kalanların bir sonraki gelişlerinde yakınlarındaki insanları da getirmeleri, fal bakan kişi için bir tanıtım olanağı sağlamaktadır. Profesyonel olarak kahve falı bakan bazı kişiler ise kendi tanıtımlarını internet, gazete, televizyon gibi iletişim araçlarını kullanarak, fal kafelere gelenlere kartvizitlerini veya broşürlerini vererek yapmaktadırlar. Ancak tavsiye yoluyla yapılan tanıtımlar, yani kişilerarası iletişim kanalı, en yaygın tanıtım stratejisidir.

III. İşlevsel Özellikleriyle “Kahve Falı”

Kahve falı bakma veya baktırma geleneğinin bireysel ve toplumsal işlevleri hakkında şu genellemelerde bulunmak mümkündür:

Bireyin geleceğe dair merakını tatmin etme veya kaderini açıklama: İnsanoğlu tarih boyunca gerek kendi gerekse çevresiyle ilgili bilinmeyenleri öğrenmeye, böylece bir anlamda kendi kaderine hükmetmeye çalışmıştır. Tabiatdaki her şeyle bir mana verme, her davranışa bir anlam yükleme kişinin bu çabasının bir sonucudur. Bu açıdan bakıldığında kahve falı, insanın geleceğe dair meraklarını gidermek ve öğrendiğini zannettiği kaderini istediği yönde değiştirmek işlevine sahiptir.

Psikolojik bakımdan rahatlama ve telkin: Fal baktırmaya giden kişilerin, falcıdan beledikleri geleceği öğrenmekten çok teselli ve iç huzurdur. Öyle ki üzüntülerini, dertlerini yakın akrabaları ve kendisine en yakın hissettiği arkadaşlarıyla dahi paylaşmaktan kaçınanlar, mahrem konuları bile rahatlıkla falcılara anlatabilmektedirler. Günümüzde yaşam koşulları ve yoğun iş temposu nedeniyle kimsenin kimseyi dinlemediği ve çoğu kişinin sorunlarını kendi içinde çözmeye çalıştığı göz önünde bulundurulduğunda, falcıların bir nevi psikolog rolünü üstlenerek kadınların psikolojik olarak rahatlama ve telkin sağladıklarını söylemek mümkündür.

Eğlenme, eğlendirme, hoşça vakit geçirme: Toplu olarak bulunulan mekânda bakılan kahve falları eğlenme, eğlendirme ve hoşça vakit geçirme işlevine sahiptir. Özellikle amatör olarak fal bakan kişiler, kahve fincanının içinde oluşan şekilleri mizah unsurlarını da ekleyerek yorumlamaktadır. Genellikle cinsel temaya dayandırılan bu yorumlar, benzer şekilde cinsel içerikli fıkraların anlatılmasına, bilmece sorulmasına neden olmaktadır. Böylece

kadınlar sohbet etmekten zevk aldıkları kişilerle bir araya gelerek hoşça vakit geçirmekte, fıkralar anlatıp, bilmece sorarak eğlenmekte ve stres atmaktadırlar.

Sosyalleşme: Kabul günleri, eş, dost ziyaretleri gibi kahvenin sıkça tüketildiği ortamlar kadınları bir araya getirip sosyalleşmelerine olanak sağlamaktadır. Özellikle çalışmayan, toplum içinde çok fazla sosyalleşme imkânı bulamayan ev kadınları için bu ortamlar bulunmaz fırsatlardır. Soğuduktan sonra, işin erbabı bir kadın tarafından açılan ve içinde oluşan şekiller doğrultusunda yorumlanan fincan, koyu dostluklara varan muhabbetlere, var olan arkadaşlıkların daha da pekiştirilmesine hizmet etmektedir.

Kültür ve değer aktarımı: Kahve falı bakan kişiler, toplum için önem taşıyan birtakım değerleri dile getirmektedirler. Örneğin; evlilik kurumunun kutsallığı, kadının evine bağlı, eşine sadık olması gerektiği, yardımseverlik, iyilik, dürüstlük, çalışkanlık gibi kavramların toplumda önemsenen bir değer olarak benimsenmesi şeklindeki toplumsal değerler fal anlatısında ifade edilmektedir. Bu aktarım aynı zamanda fal baktıran bireyin toplumla uzlaşmalarına da yardımcı olmaktadır.

Kendini gerçekleştirme: İnsanın bilinmezi ve esrarengiz olanı keşfetme konusundaki çabası karşısında, onun bu ihtiyacını karşılamak üzere bu işi meslek edinen kişiler (Boratav, 1994, 101), altıncı hisleri kuvvetli, karşısındaki insanların zayıf noktalarını kısa sürede sezebilen, empati kurabilen, telkin gücü yüksek, pratik zekalı ve dilbaz kimselerdir. Kahve fincanı içinde oluşan şekilleri yorumlarken, karşısındaki kişinin tavırlarını, duruşunu, jest ve mimiklerini göz önünde bulundurur. Kişinin problemini anlamaya yönelik sorular yöneltir. Sorulardan bir veya birkaçının onaylanması durumunda, kişinin problemini az çok tahmin eden falcı, soruna yönelik çıkış yolunu veya çözümü göstermeye çalışır. Bunu yaparken, kelimelerle oynar, eklemeler yapar, karşısındaki kişinin duymak istediği cevabı bulana kadar devam eder. Tüm bu özelliklerinden dolayı, fal bakan kadın, bir taraftan mensubu olduğu kadın topluluğu içerisinde sivrilerek belli bir statü ve saygınlık kazanırken, diğer taraftan kişisel bir doyuma ulaşmaktadır.

Değerlere destek verme: Dertlerini anlatan kadınları sabırla dinleyen ve yorum yapan falcılar, bunun karşılığı olarak herhangi bir ücret almamaktadırlar. Bu durumun bilincinde olan kişiler, emeğin karşılığı olarak, fal baktırmaya giderken yanlarında bir paket kaliteli kahve ya da lokum götürmektedirler. Ağzın tatlandırılması nedeniyle götürüldüğü belirtilen bu hediyeler, toplumsal değerlere destek verme, toplumsal kaynaşma ve dayanışma ruhunun canlı tutulmasında işlevseldir.

Toplumsal ve Kültürel Uzlaşımın Devamı: Kendileriyle sohbet edilebilen profesyonel falcıların çoğu, büyü yapan kişilerle işbirliği halindedir. Bakmış oldukları kahve falı konusunda daha detaylı ve tatmin edici bilgiler almak isteyen kişilere, birlikte çalıştıkları büyücülerin adreslerini vermektedirler. Böylece müşteriyle büyücü arasında iletişim kurarak mesleğin devam etmesini sağlamaktadır. Bu durum aynı zamanda halkın inanç ve düşünce dünyasını yansıtan bazı uygulamaların gelecek kuşaklara aktarılması işlevine de hizmet etmektedir.

IV. Sonuç

Kendine has bir geleneğin şekillenmesine vesile olan kahve falı bakma ve baktırma geleneğinin özü ve ruhu aynı kalmakla birlikte yöntemleri ve başvurulan kaynaklar çağın gereklerine uygun olarak şekil değiştirmektedir. Günümüzde, kahve falı bakmanın usul ve adabına dair bilgiler veren resimli ve resimsiz fal kitaplarının basılıyor olması, internette kahve falı bakan çeşitli sitelerin bulunması, “Kahvesi sizden falı bizden” sloganıyla açılan “fal cafe” lerin hızla yaygınlaşarak kabul görmesi, kahve falının işlevinin devam ettiğini göstermektedir. Bir başka deyişle, dış görünüşü, yapısı, uygulandığı alanlar değişmekte, ancak işlev büyük oranda özünü korumaktadır. Bu açıdan bakıldığında kahve falının, aktif bir kültür olgusu olduğunu ve ruhunda dinamizm taşıdığını söylemek mümkündür.

Söz konusu geleneğin güncellenerek günümüze kadar gelebilmesinin altında yatan ana sebep, insanın zihni yapısı ve duygusal açıdan bazı temel ihtiyaçlarının her devirde aynı olmasıdır. Hayatın her aşamasında insan, çözüme kavuşturamadığı problemlerle, cevabını bir an önce öğrenmek istediği sorularla karşı karşıya kalmaktadır. İşte bu aşamada kahve falı geleneği devreye girmekte ve kişi için bir çıkış noktası, umut kapısı olmaktadır.

Kahve falı bakma ve baktırma sırasında girilen iletişim süreci, bu geleneğin devamını sağlayan en önemli unsurdur. Fal bakan kişi, gerek kahve fincanında oluşan simgeler, gerekse iç sezilerinden hareketle karşısındaki bireyi adeta yakalamaya çalışmaktadır. Bu sırada, bazı sorular yönelterek, soruların cevaplarını dikkatlice dinleyip onlarla kısa sürede iletişime geçebilmektedirler. İnsanın duygularını paylaştığı kişiden sözlü olarak bir şeyler duyabilmesi, anlattıklarının dinlendiğini ve önemsendiğini hissedebilmesi fal sitelerinden ziyade falcılara müracaat edilmesinin en önemli sebebi olmalıdır.

Bireylerin ucuz ve kolay yoldan psikolojik destek alarak rahatlamaları da kahve falının işlevselliğini devam ettireceğine dair güçlü bir işarettir. Günümüzde yaşam koşulları ve yoğun iş temposuna eklenen aile içindeki bazı problemler, ekonomik zorluklar, sağlık sorunları, duygusal ilişkilerde yaşanan sıkıntılar, üzüntüler, eğitim-öğretimle bağlantılı bazı kaygılar devam ettikçe, kahve falına bakan kişilere duyulan ihtiyaç devam edecektir.

Dolayısıyla 16. asırdan itibaren Türk kültür hayatına giren ve kısa zamanda büyük rağbet gören kahve adındaki içeceğe bağlı bir şekilde ortaya çıkan kahve falının, söz konusu bireysel ve toplumsal işlevleri sebebiyle, yeni dönemin şartlarına ve gereklerine göre güncellenerek işlevini koruyacağı aşikârdır.

KAYNAKLAR

Sözlü Kaynaklar:

1. Adı: Rukiye **Soyadı:** İşli **Doğum Tarihi:** 1939 **Doğum Yeri:** Dalaman / Muğla **Tahsili:** Okuma yazması yok **Mesleği:** Ev hanımı.

2. Birsen, Taşkın, 1943, Yakaköy / Datça / Muğla, İlkokul mezunu, Ev hanımı.

3. Şerife, Atasever, 1966, Kurbağacık / Uzunyayla / Kayseri, İlkokul mezunu, Ev hanımı.
4. Elvan, Çiftçi, 1980, Toparlar / Köyceğiz / Muğla, İlköğretim mezunu, Ev hanımı.
5. Durdane, İnal, 1949, Mergenli / Ortaca / Muğla, İlkokul mezunu, Ev hanımı.
6. Hayriye, Yaraş, 1947, Karabörtlen / Ula / Muğla, Okuma yazması yok, Ev hanımı.
7. Saadet, Yerdelenli, 1960, Kars, Lise mezunu, Emekli.
8. Özgür, Atakan, Aysel, 1976, Ortaca / Muğla, Üniversite, Medyum.
9. Bircan, Uygun, 1978, Kurucuova / Kavaklıdere / Muğla, İlkokul mezunu, Ev hanımı.
10. Zeliha, Yaman, 1966, Dalaman / Muğla, İlkokul mezunu, Ev hanımı.
11. Meryem, Yılmaz, 1974, Dalaman / Muğla, Lise mezunu, Memur.
12. Reyhan, Akyıldız, 1979, Yukarıyenice / Çarşamba / Samsun, İlkokul mezunu, Ev hanımı.
13. Türkan, Okur, 1968, Şerefler / Dalaman / Muğla, İlkokul mezunu, Ev hanımı.
14. Hülya, Sakarya, 1976, Milas / Muğla, İlkokul mezunu, Ev hanımı.
15. Naime, Türker, 1970, Dalaman / Muğla, İlkokul mezunu, Ev hanımı.
16. Feride, Uçar, 1990, Kurucuova / Kavaklıdere / Muğla, Ortaokul mezunu, Ev hanımı.
17. Melek, Dinç, 1972, Dalaman / Muğla, Lise mezunu, Memur.
18. Semra, Aydemir, 1969, Dalaman / Muğla, Üniversite, Öğretmen.
19. Gönül, Balcı, 1972, Dalaman / Muğla, İlkokul mezunu, Ev hanımı.

Yazılı Kaynaklar:

- _____ (1988). Kahve. *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi (Cilt XII)*. İstanbul: Ana Yayıncılık, ss. 405-406.
- _____ (1996). *Tarama Sözlüğü (Cilt III)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- _____ (2009). *Türkçe Sözlük*. Onuncu Baskıdan Yapılan Tıpkıbasım. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Agışev, İ. M., vd. (1993). *Başkort Tiliniñ Hızlılığı (Cilt II)*. Moskova.
- Akâbirov, S. F., vd. (1981). *Özbek Tiliniñ İzhâhli Luğatı (Cilt II)*. Moskova: “Rus Tili” Neşriyatı.
- Alagözlü, Nuray. (2007). Bir Söylem Türü Olarak Kahve Falına Yönelik Bir İnceleme: Kahve Falı ve İdeoloji. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 3-21.
- Altaylı, Seyfettin. (1994). *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü (Cilt I)*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Arat, Reşid, Rahmeti. (1991). *Eski Türk Şiiri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Arat, Reşid, Rahmeti. (1998). *Kutadgu Bilig (Cilt I)*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Arendonk, C., Van. (1997). Kahve. *İslâm Ansiklopedisi, İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografi Luğatı (Cilt VI)*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, ss. 95-100.
- Arikoğlu, Ekrem ve Kuular, Klara. (2003). *Tuva Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Arslan, Arif ve Yılmaz, H. (2000). *Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Kehanet*. İstanbul: Karizma Yayınları.
- Asımgil, Sevim. (1999). *İnsanlık Tarihinin Gizemli Dünyası Büyü-Sihir-Fal Yıldızname-Kehanet-Nazar*. İstanbul: İpek Yayınları.
- Atalay, Besim. (1998). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi (Cilt I)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Atalay, Besim. (1999). *Divanü Lûgat-İt-Türk Tercümesi (Cilt III)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Aydın, Mehmet. (1995). Fal. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Cilt XII)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 134-138.
- Bayat, Fuzuli. (2006). *Oğuz Destan Dünyası*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bilge, Esra. (2008). Geçmişten Günümüze Türk Kahvesi <Tüketim Kültürü Bağlamında>. *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi*, Bahar, 1, 1-11.
- Boratav, Pertev, Naili. (1994). *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler)*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Bostan, İdris. (2001). Kahve. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Cilt XXIV)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 202-205.
- Boyraz, Şeref. (2000). Üç Manzume ve Halkbilimi Açısından Değeri. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, Sivas, 9, 151-174.
- Boyraz, Şeref. (2006). *Fal Kitabı Melhemeler ve Türk Halk Kültürü*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Buharalı, Eşref. (1995). Türklerde Koyun Küreği Falına Bakma Âdeti. *Türk Kültürü*, Mayıs, 385, 275-278.
- Çelebi, İlyas. (1995). İslam'da Fal. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Cilt XII)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 138-139.
- Demir, Erkan. (2011). Kahve-Mistik Bir Lezzetin Küresel Bir Tutkuya Dönüşümünün Kısa Tarihçesi. *Türk Kahvesi Kitabı*. Editör: Emine Gürsoy Naskali. İstanbul: Kitabevi Yayınları, ss. 3-24.
- Devellioğlu, Ferit. (1998). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Duvarcı, Ayşe. (1993). *Türkiye'de Falcılık Geleneği İle Bu Konuda İki Eser "Risâle-i Falnâme Li Ca'fer-i Sâdik" Ve "Tefe'ülname"*. Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma Ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Düzgün, Dilaver. (2008). *Erzurum'da Kahvehaneler ve Aşık Kahvesi Geleneği*. Ankara: Aktif Yayınları.
- Ergun, Metin ve Aça, Mehmet. (2004). *Tıva Kahramanlık Destanları-I-*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ergun, Pervin. (2011). Türk Kahvesi Söylenceleri. *Türk Kahvesi Kitabı*. Editör: Emine Gürsoy Naskali. İstanbul: Kitabevi Yayınları, ss. 103-116.
- Ganiyev, F., Ahmet'yanov, R., ve Açıkgöz, H. (1997). *Tatarca-Türkçe Sözlük*. Kazan-Moskova: İnsan Yayınevi.
- Gaydarci, G. A., Koltsa, E. K., ve Tukan, B. P. (1991). *Gagauz Türkçesinin Sözlüğü* (Çev. İsmail Kaynak ve A. Mecit Doğru). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Günay, Umay. (2005). Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği Ve Rüya Motifi. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gündüz, Şinasi. (1998). *Din ve İnanç Sözlüğü*. Konya: Vadi Yayınları.
- Hamzayev, M., vd. (1962). *Türkmen Dilinin Sözlüğü*. Aşkabat: Türkmenistan İlimler Akademisinin Neşriyatı.
- Hattox, S., Ralph. (1998). *Kahve Ve Kahvehaneler Bir Toplumsal İçeceğin Yakınoğu'daki Kökenleri* (Çev. Nurettin Elhüseyni). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 38.
- Heise, Ulla. (2001). *Kahve Ve Kahvehane* (Çev. Mustafa Tüzel). Ankara: Dost Kitabevi.
- İnan, Abdülkadir. (2000). *Tarihte Ve Bugün Şamanizm Materyaller Ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnan, Abdülkadir. (2003). Oğuz Destanındaki İrkıl Ata. *İslamiyet Öncesi Türk Destanları (İncelemeler-Metinler)*. Saim Sakaoğlu ve Ali Duymaz. (Hazırlayanlar). İstanbul: Ötüken Yayınları, ss. 113-114.
- Koç, K., Baynıyazov, A., ve Başkapan, V. (2003). *Kazak Türkçesi Türkiye Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Necip, Emir, Necipoviç. (1995). *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü* (Çev. İklil Kurban). Ankara: Türk

- Dil Kurumu Yayınları.
- Özseven, Âdil. (1939). Büyü, Fal Ve Rüya Tabirleri. *Halk Bilgisi Haberleri*, Temmuz, 8 (93), 185-189.
- Roux, Jean-Paul. (1994). *Türklerin Ve Moğolların Eski Dini* (Çev. Aykut Kazancıgil). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Sami, Şemseddin. (1999). *Kâmûs-ı Türkî*. Yedinci Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Scognamillo, Giovanni ve Arslan, Arif. (2000). *Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Fal*. İstanbul: Karizma Yayınları.
- Sezer, Sennur. (1998). *Osmanlı'da Fal ve Falnameler*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Sümbüllü, Ziya. (2010). Fal ve Falcılık Kavramı Ekseninde Türk Kültür Tarihinde Fal ve Kehânet. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 43, 55-72.
- Tavkul, Ufuk. (2007). Kıpçak Kökenli Türk Boylarında “Kürek Kemiği” ve “Kumalak-Taş” Falı. *Çağdaş Türklük Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri 2003 (Cilt 2)*, 181-190.
- Tekin, Talat. (2004). *İrk Bitig Eski Uygurca Fal Kitabı*. Ankara: Öncü Kitap.
- Uygun, Azize. (2005). *El Falı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı, Isparta.
- Uzun, Mustafa. (1995). Falnâme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Cilt XII)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 141-145.
- Üçer, Müjgân. (1987). Kahve Ve Kahvehaneler. III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri (Gelenek-Görenek ve İnançlar) (Cilt IV). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, ss. 425-437.
- Yıldız, M. Cengiz. (1996). Kahvehanelerin Sosyal Hayattaki Yeri. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (2), 157-194.
- Yıldız, M. Cengiz. (2002). Türk Kültür Tarihinde Kahve ve Kahvehane. *Türkler Ansiklopedisi, (Cilt X)*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, ss. 635-639.
- Yıldız, Naciye. (1995). *Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız Kültürü İle İlgili Tespit ve Tahliller*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yudahin, K., K. (1998a). *Kırgız Sözlüğü (Cilt I)* (Çev. Abdullah Taymas). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yudahin, K., K. (1998b). *Kırgız Sözlüğü (Cilt II)* (Çev. Abdullah Taymas). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Özet

MUĞLA'DAKİ KAHVE FALINA BAKMA GELENEĞİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Yapılması düşünülen bir işin sonucu önceden bilmek; bir insanın yazgısını öğrenmek, talihi olacağı girişimleri sezebilmek; yapılmak istenen bir iş için uğurlu olan saati tayin edebilmek gibi geleceğe ve bilinmeyene olan merak insanlar arasında daima olagelmıştır. Söz konusu merakı tatmin edebilmek için yapılan yorumları kapsayan “fal” adlı uygulamaya özellikle genç kızlar, gelinler ve dul kadınlar rağbet göstermektedir. Bakılan çeşitli fallar arasında, “kahve falı”nın yaygınlığı, kahve adlı içeceğin etrafında oluşturulmuş olan bir kültür dairesine dikkat çekmektedir.

Evlerde, eş, dost ziyaretlerinde, kabul günlerinde sıkça tüketilen kahvenin telvesiyle birlikte ikram edilmesi fal bakma geleneğini ortaya çıkarmıştır.

Bu makalede, öncelikle çeşitli sözlük ve ansiklopedilerde yapılan “fal” tanımları üzerinde durulmuş, çalışma sahasındaki sözlü kaynakların konuyla ilgili değerlendirmelerine yer verilmiştir. Ardından kahve falcılığı, kahve falına bakan ve baktıranlar hakkında bilgiler verilmiştir. Kahve falının yapısal özelliklerinden söz edilerek, bireysel ve toplumsal işlevleri üzerinde tespit ve yorumlar yapılmıştır. Bu bağlamda yapısal ve işlevsel bir incelemeye tabi tutulan kahve falı hakkında inceleme ve değerlendirmeler yapılırken Muğla yöresinden derlenen malzeme esas alınmıştır. Sonuçta, kendine has bir geleneğin şekillenmesine vesile olan kahve falının, kahve var oldukça işlevini koruyacağı kanaatine varılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Fal, kahve, kadın, yapı, işlev.

Abstract

AN EVALUATION ON THE TRADITION OF FORTUNE-TELLING OF TURKISH COFFEE IN MUĞLA

Curiosity about future and unknown such as knowing the result of an issue supposed to be done beforehand, learning one’s destiny, perceiving lucky attempts, appointing the lucky time for the job wished to be done. Especially young girls, brides, widows demand for an application called “fortune-telling” that includes the comments to satisfy the curiosity talked about. Among various fortune-telling, prevalence of “fortune-telling of coffee” draws attention to a cultural circle formed around a beverage called “coffee”. Serving coffee, which is often consumed at homes, during friend visits and on reception days, with coffee-grounds has brought out the tradition of fortune-telling.

In this article; firstly, descriptions of “fortune-telling” in different dictionaries and encyclopedies are studied and evaluations related to subject of oral resources in the area of the study took place. Then, information about fortune-telling, fortune-tellers and ones whose fortunes are told is given. Determinations and comments on the individual and social functions have been done by mentioning structural characteristics of coffee-fortune. Related to this, material collected from Muğla region is the base while research and assesments are being done about fortune-telling that has been researched structurally and functionally. Eventually, it’s believed fortune-telling of Turkish coffee that caused a tradition ,peculiar to itself, formed will keep its funtions as lons as coffee exists.

Key Words: Fortune-telling, coffee, woman, structure, function.

OSMANLI DENİZ TİCARETİNDE HUKUKİ BİR SORUN: KAZA YAPAN GEMİNİN MALLARI

Şenay Özdemir Gümüş*

GİRİŞ

Ticari faaliyetlerde deniz yolunun kullanımı mal kapasitesi, zaman, maliyet açılarından önemli avantajlar sağlamakla birlikte, tüm bu avantajları birden ortadan kaldıracabilecek olan deniz kazaları riskini de içermekteydi. Gemilerin batmaları, karaya oturmaları, çarpışmaları v.b. gibi deniz kazaları can kaybı kadar önemli boyutlarda maddi kayıplara da neden olmaktaydı. Sigortacılığın yeterli ölçüde gelişmediği dönemlerde tüccar açısından deniz kazalarının ardından yaşanan maddi kaybı en aza indirmek önemliydi; bu ise gemide taşınan malların kurtarılabilmesine bağlı olarak bir ölçüde mümkün olabiliyordu. Mal sahiplerinin kazazede gemiden kurtarılabilen mallarını almaları süreci ise bazı zorluklar içermekte olup bu konuda karşılaşılan en büyük sorun kazazede malların el koyma ve yağmalamaya maruz kalmasıydı. Bu sorunun tüccar ve ticari faaliyetler açısından taşıdığı önem eskiçağdan itibaren konuyla ilgili hukuksal düzenlemeler yapılmasına neden olmuştur. Konu, Roma ve Bizans hukuku aracılığıyla günümüze ulaşmış olan Rodos kanununda Avarya kapsamında değerlendirilmiştir. Avarya genel olarak gemi ve yükü tehdit eden bir tehlikeden korunmak amacıyla yapılan masraflardır (Karaaslan 2009: 166). Bu çerçevede Rodos kanununda denize atılan mallar üzerinde sahiplerinin mülkiyet hakkının devam ettiği,

* Yrd. Doç. Dr., Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Mersin.

bunlar terk edilmedikleri için ele geçiren kişiler tarafından sahiplenilemeyeceği belirtilmiştir. Geminin batması veya karaya oturması durumunda da mal sahiplerinin kurtardıkları malların yine kendilerine ait olduğu kabul edilmişti (Ertekin 2011: 99-101). Bu kuralın uygulamada sadece yerli tüccar için mi geçerli olduğu, yabancı tüccarları da kapsayıp kapsamadığı sorusu Akdeniz’de uzun bir süre Roma ve Bizans egemenliğinin söz konusu olduğu dönemler için anlamsız olabilir. Ancak Akdeniz egemenliğinin farklı dini ve siyasi yapılar arasında parçalandığı ortaçağda bu sorunun önem kazandığı ve yabancı bir devletin kıyılarında kaza yapan gemiler için bu kuralın geçerli olmadığı görülmektedir.

Osman Turan, ortaçağda geçerli olan uygulamaya göre Hıristiyan ve Müslüman kıyılarında fırtına nedeniyle zarar gören gemilerin taşıdıkları insan ve malların o kıyıya egemen ülkenin malı sayıldığını belirtmektedir. Hatta Moğolların Kırım’a saldırısı sırasında buradan Anadolu’ya kaçan tüccarlardan fırtına nedeniyle kaza yapan bir geminin içindekilerin *cari adete göre* devlet hazinesine alınması bu uygulamanın Anadolu Selçuklu Devleti tarafından da bilindiğini göstermektedir (Turan 1988: 113-114).** Fakat kazazede malların müsaderesinin deniz ticaretine verdiği zarar karşısında 11. yüzyıldan itibaren devletler, aralarında yaptıkları anlaşmalarla bu uygulamaya son vererek kurtarılan malların sahiplerine iadesini garanti altına almaya çalıştılar. Kaza yapan gemi ve içindekilere el koymayı önlemeye yönelik hukuki düzenlemelerin örneklerini 13. yüzyılda Anadolu Selçuklu Devleti’nin Venedik ve Kıbrıs Krallığı ile yaptığı ahidnamelerde görebiliriz. Anadolu Selçuklu Devleti ile Kıbrıs Krallığı arasında 1214-1216 yılları arasında gerçekleştirilen mektuplaşmalarla düzenlenen anlaşmada deniz ticareti ile ilgili olarak taraflardan birine ait bir gemi fırtınaya tutulur veya kaza yaparsa içindeki mal ve insanların diğer taraf gemileri tarafından yağmalanmayacağı, korunarak sahiplerine iade edileceği belirtilmişti (Turan 1988: 113; Turan 2000: 167). 1220 tarihli Anadolu Selçuklu-Venedik anlaşmasında da bu konu ele alınmış ve Selçuklu sularında batan Venedik gemilerindeki mallara ve Venediklilere zarar verilmeyeceği kabul edilmişti (Tutan 2000: 170-171).

Deniz kazalarının ardından Osmanlı mahkemelerine yansıyan ve kazanın meydana geldiği bölgede yaşayan halkın ya da idarecilerin kazazede malları sahiplenmeye yönelik fiillerini içeren şikayetlerin çokluğu bu konunun Osmanlı deniz ticareti açısından da önemli bir sorun oluşturduğunu göstermektedir. Bu sorundan muzdarip olanlar ise hem Osmanlı hem de Osmanlı Devleti’yle ahidname yapmış olan devletlerin müstemen tüccarlarıydı. Bu çalışmanın amacı da, 18. yüzyılda Osmanlı sularında yolculuk yapan yerli ve müstemen ticaret gemilerine ait örnekler çerçevesinde Osmanlı deniz ticaretinde hukuki bir sorun olarak deniz kazalarının ardından kurtarılan malların sahiplerine iadesi sürecini ve bu süreçte yaşanan sıkıntıların incelenmesidir. Bu çerçevede öncelikle Osmanlı deniz ticaret hukukunda kaza yapan gemiden kurtarılan malların statüsü açıklanacaktır.

* Selçuklu hazinesi için müsadere edilen gemi hakkında ayrıca bkz. Peacock 2010: 260-264.

Osmanlı Deniz Ticaret Hukukunda Kaza Yapan Gemilerin Malları İle İlgili

Düzenlemeler

Osmanlı sularında deniz kazasından kurtarılan mal ve eşyaların hukuki statüsü geminin tabiyetine bağlı olarak belirlenmekteydi. Kaza yapan gemi Osmanlı tebaasına ait ise bundan kurtarılanlar üzerinde sahiplerinin mülkiyet hakkının devam ettiği kabul edilerek kendilerine iade edilmekteydi.** Yabancı devletlerin gemisi söz konusu olduğunda geminin bağlı olduğu devlet ile Osmanlı Devleti arasındaki ilişkinin niteliği belirleyici oluyordu. Osmanlı Devleti'yle ahidname yapmış, *dârü's-sulh* devletlere bağlı gemilerin kaza yapmaları halinde aşağıda da belirtileceği gibi anlaşma kapsamında kurtarılanların sahiplerine iadesi kabul edilmişti. Ancak bu hak Osmanlı Devleti'yle bir ahidname imzalamamış yani *dârü'l-hârb* kapsamındaki devletlerin gemilerini kapsamamaktaydı ve böyle bir gemi Osmanlı sularında kaza yaptığında içindekiler devlet hazinesine ait kabul edilmekteydi. Nitekim Girit seferinin devam ettiği dönemde Resmo yakınlarında batarak karaya vuran bir *kâfir* gemisindeki eşyaların *cârib-i mîriye* ait olduğu belirtilmişti (Oğuz 2002: 22/137).

Ahidnameli devletlere ait kaza yapan gemilerin içindeki can ve malların korunmasına ve sahiplerine iadesine yönelik Anadolu Selçuklu Devleti ahidnamelerinde yapılan düzenlemeler Osmanlı Devleti tarafından da devam ettirilmiştir. Bu konunun Osmanlı Devleti'nin Venedik ile yaptığı 1718 tarihli ahidnamede karşılıklı bir yaklaşımla değerlendirildiği görülmektedir. Buna göre her iki taraf da kendi sularında yolculuk yapan gemilerinin hava koşulları nedeniyle kaza yapmaları halinde içindeki insanların can ve mal güvenliğinin korunacağını kabul etmişti.*** 1675 tarihli İngiltere Ahidnamesi'nde ise konu daha ayrıntılı bir şekilde ancak tek taraflı olarak ele alınmıştır. Osmanlı Devleti, fırtına nedeniyle zarar gören İngiliz gemilerine denizde Osmanlı gemileri ve karada da halk tarafından yardım edileceğini kabul etmiştir. İngiliz gemileri ihtiyaçlarını karşılamak üzere Osmanlı liman ve iskelelerinden de yararlanabileceklerdi. Eğer bu gemiler karaya vurursa o bölgedeki yöneticiler kendilerine yardımcı olup koruyacaklar, kurtarılan malların iadesi ve çalınan malların da bulunarak sahiplerine verilmesini sağlayacaklardı (*Muahedat Mecmuası I* 1294: 242). Bu madde 1740 tarihli Fransa Ahidnamesi'nde de yer almıştır.*** Fransa ile yapılan bu anlaşma-

* 1759 yılında şiddetli rüzgar ve fırtına nedeniyle Akdeniz'de bir çok gemi kaza yapınca o bölgedeki idarecilere kıyıya çıkan mal ve eşyaların bulunarak sahiplerine iadesi için emir gönderilmişti, Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), C. Bh. No: 12315; ayrıca bkz. C. İkt. No: 411 (28 Temmuz 1798); C. Bh. No: 1692 (29 Ocak 1805).

** 1718 tarihli Osmanlı-Venedik Ahidnamesi'nin 24. maddesine göre bu konu şöyle ifade edilmiştir: “*Venedik gemileri memâlik-i mahrûseme gelür iken muhâlif yel çıkub ol gemi helâk olub ne mikdâr âdem kurtulur ise âzâd oluna esvâbları kurtulur ise sâhiblerine vireler, kapûdân cânibinden ve âdemlerinden ve sâirlerinden kat'â dahl olunmaya ve memâlik-i mahrûsemenden bir gemi ol tarafa varır iken muhâlif yel çıksa ol gemi helâk olub içinde âdem kurtulur ise Venedikliüden ânlarâ dahl olunmayub esvâbları sâhiblerine virele kat'â dahl ve nizâ' olunmaya*”, *Muahedat Mecmuası II* 1294: 193

*** “*Deryâda fırtına muzâyika virüb gemilerine mu'âvenet lâzım oldukda ol mahalde hâzır bulunan eğer hassa gemiler halkıdır ve eğer gayrıdır mu'âvenet ve muzâheret eyleyeler ve kaşyonlarının serdâri ve rüesâsının muhtârı kapûdânların kâymakâmı ri'âyetinden ihtimâmı husûsunda dakîka fevt olunmayub ve akçeleriyle zâd ü zevâdları tedârikinde sa'y ve ihtimâm eyleyeler ve eğer şiddet-i rûzgâr ile deniz gemilerin karaya atar ise beğler ve kâdılar ve gayrılar mu'âvenet idüb kurtulan esvâb ve emvâl girü kendilerine virilüb dahl olunmaya*”, bkz. *Muahedat Mecmuası I* 1294: 18.

da belirtilen önemli bir husus da kaza yaparak karaya vuran Fransız gemilerinden, gemiyi onarmak veya başka bir yere götürmek üzere karaya çıkarılan mallardan eğer orada bir alış-veriş söz konusu değilse kesinlikle gümrük ve herhangi bir vergi istenmemesi gerektiğidir.*** Bu madde özellikle aşağıda belirtilecek olan kaza yapmış gemilerden kıyıya vuran mallara vergi alma gerekçesi ile el koyan bölge yetkililerinin bu hareketini önlemeye yöneliktir. Bu hususlar Osmanlı Devleti'nin 1783 tarihli Rusya Ahidnamesi'nde de aynen -ancak karşılıklı olarak- taahhüt edilmiştir (*Muahedat Mecmuası III* 1297: 287). 1761 tarihli Almanya ve 1783 tarihi İspanya Ahidnamelerinde kaza yapan gemilerin korunması hususu ve karaya vuran gemilerdeki mallardan kurtarılanların bu ülke konsoloslarına teslim edilmesi kabul edilmiştir (*Muahedat Mecmuası I* 1294: 86, 217). Almanya Ahidnamesinde ayrıca kurtarılan malların konsolosa teslimi sırasında amele ve nakliye ücreti dışında herhangi bir şey istenmeyeceği belirtilmiştir (*Muahedat Mecmuası I* 1294: 86).

Deniz kazaları sonrası hem yerli hem de müstemmen tüccarların zararlarını mümkün olduğunca telafi ederek ticaretin devamlılığını sağlamayı amaçlayan bu tutum İslam hukukunun konuya yaklaşımıyla da uyumludur. Deniz ticaret hukukunun oluşumunda önemli rol oynayan İslam hukukunda kazazede malların sahiplenilmesi *sebepsiz zenginleşme* kapsamında değerlendirilmiştir. Buna göre Müslüman bir ülkenin kıyılarında batan veya kaza yapan gemilerde ele geçirilen mallar İslam hukukuna göre *buluntu* olarak kabul edilmekte ve bu tür malları bulanların bunları, kamuya ilan ederek sahibinin çıkması durumunda iade etmek üzere bir yıl koruması altına alması gerekmektedir. Bir yılın sonunda sahibi ortaya çıkmazsa bulunduğu kendisinin olurdu. Ancak buluntu mal, ilan edilmeden veya bir yıl beklenmeden sahiplenilirse hukuken bu durum sonuçta tazmini gerektiren bir sebepsiz zenginleşme olarak kabul edilmekteydi (Karaaslan 2009: 186, 192).

Deniz Kazaları ve Kurtarılanların Sahiplerine İadesi

Osmanlı denizcilik tarihine ait kayıtlar incelendiğinde gemi kazalarının çok sık yaşanan olaylar olduğu görülür. İncelediğimiz örneklerde gemilerin seyrüsefer sırasında kaza yapmalarına ağırlıklı bir şekilde fırtına gibi hava koşullarının neden olduğu görülmektedir. Kaza sonucunda gemiler batmakta ya da belgelerde *sığa oturmak*, *karaya düşmek*, *baştankara olmak* biçiminde ifade edildiği şekliyle sürüklenerek kıyıya vurmaktaydılar. Gemilerin karaya vurduğu bazı örneklerde özellikle kazanın meydana geldiği bölgede dip yapısının kum olması gibi fak-

* “Devlet-i ‘aliyyemin sevâhiline Françe sefâininden biri varub kazârâ karaya düşer ise eşyâsını tahlîs için her vechle mu’avenet oluna ve karaya düşen sefîne ta ‘mir olunması mümkün oldukça yâhûd bir aher sefîneye tahlîs olunan eşyâsını ta ‘yin olunan mahalle götürmek için tahmil eyledikde mâdem ki ol mahalde bey’ü şîrâ etmeye gümrük ve bir dürlü resm talep olunmaya”, bkz. *Muahedat Mecmuası I* 1294: 32. Bu konuya 1675 tarihli İngiltere Ahidnamesi'nde de yer verilmiştir: “...Ve İstanbul'a gelecek gemileri rüzgâr muhâlif olmağta Kefe'ye veya olcânibe bir mahalle her düşdükte hüsn-ı rızalarıyla bey' ve şîrâ' itmeden kimesne cebren metâ'ların taşra çıkarub almayub ve âdemlerin ve gemilerin rencide olunmıya ve olcânibe varan gemilerine kimesne mâni' olmayub mahûf ve muhâtaralu yerlerde hükkâm İngilterelünün gemileri ve içinde olan âdemlerin ve erzâk ve esvâb ve mâlların himâyet ve siyânet edüb zarar ve ziyân etdirmeyeler”, bkz. *Muahedat Mecmuası I* 1294: 249. Avrupa devletleri ile yapılan ahidnamelerde yer alan deniz kazaları maddesi ile ilgili ayrıca bkz. BOA, HR. MKT. No: 112/1 (5 Temmuz 1855).

törler sayesinde gemideki yolcu ve mallar herhangi bir zarar görmeden kurtulabilmekteydiler.** Bazen de zor durumda kalan gemiyi hafifleterek batmasını önlemek üzere mallar bilinçli olarak denize atılmaktaydı. Yeniçerilerin ekmekleri için gerekli unu taşıyan gemi Silivri yakınlarında büyük bir fırtınaya yakalanınca gemidekiler 70 un çuvalını denize atıp kurtulabilmişler kıyıya vuran çuvalara ise bölgede yaşayanlar el koymuştu (BOA, İE. Ask. No: 6952).

Böyle bir deniz kazasının ardından kazazede gemi ve içindekilerin kurtarılması için kısa sürede yardım etmek önemliydi. İstanbul'a miri zahire taşıyan bir gemi Limni'de Kandiye Körfezi limanında kaza yaptığında geminin reisi buradaki mahkemeye gelerek durumu haber vermiş ve bölge halkı 4 gemiyle yardımına gönderilerek gemideki buğdayın önemli bir kısmı kurtarılmıştı (BOA, C. Bh. No: 3217). Bu örnekte kurtarma çalışmalarına katılanlara herhangi bir ücret verilip verilmediğini öğrenemiyoruz. Taşınan malın mirî zahire olması nedeniyle bir ücret ödenmemiş olabilir, ancak hukuken kaza yapan bir geminin ve içindekilerin kurtarılması sırasında herhangi bir masraf yapılırsa bu para yardım edenlerin talebi halinde mal sahiplerinden istenebilmekteydi (Karaaslan 2009: 195). Nitekim 1763 yılında Midye yakınlarında kaza yapan bir gemiden kurtarılan malların sahipleri bunların çıkarılması için yapılan masrafı ödedikten sonra mallarını geri almışlardı (*İstanbul Ticaret Tarihi I* 1997, No: 6/236/662).

Yüzeyde kalan, kıyıya vuranların aksine denize batan mal ve eşyaları kurtarmak daha zordu ve bu iş için dalgıçlar kullanılıyordu. Mal sahipleri su altında kalan mallarını çıkarmak üzere dalgıçları kendileri bulabildikleri gibi bu konuda devletten de yardım isteyebiliyorlardı (BOA, C. Hr. No: 2084). Karadeniz sahilinde kaza yapan gemilerden denizde kalan top, demir, kereste v.b.nin çıkarılması Fener köyü halkının göreviydi. Bunların denizden çıkardıkları top ve demirlerden donanma gemilerine ait olanlar Tersâne-i Âmire'ye gönderilirdi. Ticaret gemilerine ait olanlar ise sahiplerine bir *resm-i âdî* ödemesinin ardından verilir ve bu para malzemeleri çıkaran dalgıçlar ve subaşı arasında paylaşıldı. Denizden çıkarılanların sahibi belli bir süre beklendikten sonra ortaya çıkmazsa bunlar beytül-mâl'e ait kabul edilerek satılır ve parası yine belirtilen kişiler arasında paylaştırılırdı (*İstanbul Ticaret Tarihi I* 1997, No: 9/52/194).

Bu şekilde kazazede gemilerden kurtarılan mal ve eşyalar için kural açıktı; sahibine veya mirasçılara vermek. Bunu sağlamak kazanın meydana geldiği bölgedeki idari, askeri veya adli yetkililerin sorumluluğu altındaydı. Bu kişiler, bir gemi kazası olduğunda kıyıya vuran malları sahibine veya kaza sırasında bu kişinin ölmesi durumunda varislerine vermek üzere korumaya alırlardı.*** Karadeniz'de gördüğümüz bir uygulamaya göre kaza yapan tüccar gemilerindeki eşya ve malların korunması için Midye'ye kadar olan bölgedeki köylerin halkından bir kişi *kenarcı* olarak atanmaktaydı (BOA, HAT No: 46111-B).

* Resmolu iki tüccarın sabun ve zeytinyağı yükledikleri gemi Silivri yakınlarında Ereğli önündeki sığığa oturduğunda gemidekiler malları karaya çıkarabılmışlerdi, bkz. *İstanbul Ticaret Tarihi I* 1997, No: 5/5/11 (Eylül 1758); 1761 yılında Podima köyünde kuma oturan bir geminin içindekiler sağ salım kurtulmuşlardı, *a.g.e.*, No: 6/78/216 (Aralık 1761).

** Midye nahiyesine bağlı Gerice köyünün zabiti, batmış olan gemilerden köyün sahiline çıkan yağları marifet-i şer'le mühürleterek bu malların kendilerine ait olduğunu ispat eden sahiplerine iade etmişti, *İstanbul Ticaret Tarihi I* 1997, No: 2/68/243 (Ocak 1746); benzer örnekler için bkz. *a.g.e.*, No: 6/350/993 (Aralık 1763); No: 9/200/741 (Aralık 1777); BOA, C. Ask. No: 28402 (Şubat 1793).

Deniz kazalarının ardından kurtarılan mal ve eşyaların sahiplerine iadesinde öncelikle bölge mahkemesi yetkiliydi (BOA, C. Adl. No: 1791, C. İkt. No: 2031). 1737 yılında tüccar Atanas'ın İzmir'den satın aldığı 470 vukye kahvesini yüklediği gemi Midilli kazasının Göle kıyısında kaza yapıp karaya vurduktan sonra, tüccar kurtarılan kahvesini, gemi reisi de geminin aletleri ve eşyasını Midilli nazırı ve adamlarından tamamen teslim aldıklarını şeriye siciline kaydettirmişlerdi (51 Numaralı Midilli Şeriye Sicili, No: 3/7-14). Ancak, genellikle malların kendilerine iadesinde sorun yaşanması halinde mal sahiplerinin talebi üzerine İstanbul'dan (çoğunlukla İstanbul gümrüğünden) bir görevli atanır ve onun vasıtasıyla kazazede mallar İstanbul gümrüğüne getirilip sahiplerine burada teslim edilirdi.*** Tüccarlar mallarını geri alırken bunların kendilerine ait olduğunu kanıtlayan gümrük kağıdı v.b. belgeleri göstermekteydiler (BOA, C. Dh. No: 15959).

Müstemen tüccarlar da bir kaza durumunda mal ve canlarının güvenliğini sağlamak üzere bölgedeki yetkililere başvurmaktaydılar. 1709 yılında Avlonya sancağının Mezakiyye kazası yakınlarında bir Felemenk kalyonu kaza yaptığında aralarında Baston Kalesi dizdarı ve imamının da olduğu Draç kazası köylüleri ve denizden de Ülgünlü bazı reisler gelerek yardım etme vaadiyle gemidekilerin karaya çıkmasını istediklerinde geminin kaptanı Avlonya emini gelmeden karaya çıkmayacağını belirtmişti (BOA, İE. Bh. No: 1329). Ahidnamelerde de belirtildiği gibi kazazede malların sahiplerine iadesinde müstemenin bağlı olduğu devletin elçi ve konsolosları önemli rol oynuyordu. 1769 yılında Venedik elçisi Silivri yakınlarında kaza yapan bir Venedik gemisindekilere ahidname gereğince yardım edilmesi, malların karaya çıkarılması ve bölge halkının aldığı malların bulunması konularında buradaki zabitelerin yardımı için emir verilmesini istemişti (BOA, C. Hr. No: 1069). Müstemelerin taraf olduğu bu tür olaylarda dava yerel mahkemede çözümlenemezse Divân-ı Hümâyün'a taşınabilmekteydi (51 Numaralı Midilli Şeriye Sicili, No: 3/20-31).

Kazazede Mallara El koymalar Ve Yağmalamalar

Deniz kazalarının ardından mal sahiplerinin kurtarılan mallara el koyulduğu, yağmalandığı, kendilerine iade edilmediği şikayetini içeren bir çok örnek bulunmaktadır. Bu şikayetler sonucu hukuki süreç başladığında önce bir inceleme yapılarak iddiaların doğru olup olmadığı araştırılırdı. Bunun için genellikle kazanın gerçekleştiği bölgedeki halkın (BOA, İE. Bh. No: 1329), bazen de deniz kazasının gerçekleştiği sırada o bölgede yolculuk yapan kaptanların olayla ilgili bilgilerine başvurulurdu (BOA, C. Bh. No: 1692). Mahkemeye yansıyan olayların önemli bir bölümünde yağmalamayla suçlananlar kazanın gerçekleştiği bölgenin halkıdır. Bu kişiler genellikle kaza sonrası dalgaların kıyıya taşıdığı malları kolayca topluyorlardı (BOA, İE Dh. No: 2396). 1760 yılında yaşanan bir deniz kazasında ise Bandırma halkından bazı kişiler kayıklarla geminin battığı yere gelerek ellerindeki kancalarla deniz yüzeyindeki malları almışlardı (*İstanbul Ticaret Tarihi I* 1997, No: 5/192/587). Ancak kazazede malların

* *İstanbul Ticaret Tarihi I* 1997, No: 3/184/705 (Aralık 1752); No: 8/188/608 (Eylül 1774). 1736 yılında Midilli'de kaza yapan Venedik gemisinden yağmalanan malların sahibine iadesi için Akdeniz firkateler başbuğu Emeksiz Kaptan mübaşir olarak atanmıştı, 51 Numaralı Midilli Şeriye Sicili, No: 3/20-32 (Eylül 1736).

yağmalanmasında bölge halkı kadar oradaki idareciler de önemli bir rol oynamakta hatta çoğu kez halkla birlikte hareket etmekteydiler. 1737 yılında bir Venedik gemisinin İstanbul'a gelirken Midilli'de Bababurnu adlı yerde karaya vurarak parçalanmasının ardından bu gemiden kurtarılan eşyanın bir kısmının aralarında dizdarın da olduğu ada halkından bir gurup tarafından yağmalanıp satıldığı tespit edilmişti (51 Numaralı Midilli Şeriyeye Sicili, No: 3/20-31).

Gerçekten de birçok örnekte asıl görevleri kazazede malları koruma altına alarak sahiplerine iade etmek olan bölgedeki yöneticilerin de bu mallara el koydukları, sahiplerine iade etmedikleri veya iade etme konusunda güçlük çıkardıkları görülmektedir.** 1746 yılında İstanbul'a mal taşıyan Süleyman Reis'in gemisi Kefken Adası yakınında kaza yaptığı Kocaeli sancağı mutasarrıfının gönderdiği mübaşirler bu gemiden kurtarılan malların "*cümlesi beytü'l-mâle âid olmuştur*" diyerek sahiplerine iadede güçlük çıkarmışlardı (İstanbul Ticaret Tarihi I 1997, No: 2/171/588). 1755 yılında yaşanan bir olayda ise yetkililer kaza yapan geminin mal ve aletlerine el koyma gerekçelerini "*bu misillü başdan karaya düşen her ne olur ise olsun bizimdür*" şeklinde açıklamışlardı (İstanbul Ticaret Tarihi I 1997, No: 3/330/1215). 1772 yılında da Bigados köyü subaşı İbrahim, malların "*mücerred zâbiti olduğum karye-i mezbûre toğrağında*" düşükleri için bunları zapt ettiğini söylemişti (İstanbul Ticaret Tarihi I, No: 8/28/85). Bu örneklerde mallara el koyan yetkililerin ifadeleri bunlar üzerinde Osmanlı Devleti'nin, dolayısıyla devleti bölgede temsil eden kişiler olarak kendilerinin hakkı olduğu yönündeki düşüncüyü ortaya koymaktadır. Bu ise aslında *hârbî* bir devletin gemisinin kaza yapması halinde söz konusu olan müsadere anlayışının genellenerek yerli-yabancı tüm gemiler için uygulanmasıdır. Nitekim Değirmenlik yakınlarında batan bir Fransız gemisindeki mallara ait bir başka olay bu düşüncenin halk arasında da mevcut olduğunu göstermektedir. Bu örnekte 1779 yılında Mısır İsmail Beğ'in İstanbul'a gitmek üzere bindiği ve eşyalarını da yüklediği bu müstemem gemisi batınca Fransız konsolosu batan gemideki eşyayı çıkarmak istemiş ancak Değirmenlik adası reayası "*bu mahallde batan eşyâ bizimdir ihrâc ettirmeziz*" diyerek dalışlara engel olmuşlardı. Bu durum üzerine denizdeki eşya ve paraların çıkarılması için donanmadan iki fırkate gönderilmesi kararlaştırılırken, bu gemiler gelene kadar eşya ve paralara bir şey olursa ada halkından tazmin ettirileceği belirtilmişti (BOA, C. Dh. No: 16429).

Birçok kez de idareciler zapt ettikleri malları sahiplerine iade ederken birtakım ödemeler talep etmişlerdir. Aslında yukarıda da ifade edildiği gibi kazazede malların kurtarılması sırasında yapılan masraflara karşılık olarak bir ücret istenebilmekteydi. Ancak buna dair örneklerde idarecilerin, mal sahiplerinden para taleplerinin gerekçesi bu masraflarla ilgili değildir ve para bir *vergi olarak* istenmektedir. Karadeniz'deki çeşitli liman ve iskelelerden İstanbul'a mal taşıyan kapan tüccarları, gemilerinin kaza yapması halinde o bölgedeki idarecilerin kurtarılanları korumaya alıp durumu Boğaz nazırına haber vermeleri, Boğaz nazırının görevlendireceği kişinin de tüccarın geri alabilmesi için herhangi bir vergi talep etmeksizin bu malları

* 1786 yılında bir Rus tüccarın malını taşıyan geminin Şile yakınlarında karaya vurmasının ardından karaya çıkarılan mallara Şile naibi, zabiti v.s. nin el koyduğu tespit edilince, bu kişilere malları sahibine iadesi için İstanbul'a gönderilmeleri emredilmişti, BOA, C. Hr. No: 5430. Bu konuda idareciler hakkındaki şikayetlerle ilgili bazı örnekler için bkz. BOA, C. İkt. No: 2031 (Kasım 1793); İstanbul Ticaret Tarihi I 1997, No: 2/253/845 (Kasım 1747); No: 3/245/915 (Kasım 1753); No: 5/179/542 (Ocak 1760).

İstanbul gümrüğüne nakletmesi gerekirken mallarının bölge idarecileri tarafından zapt edilerek saklandığından, kendilerinden vergi ve toprak bastı parası talep edildiğinden şikayet etmekteydiler (BOA, C. İkt. No: 1124). İdarecilerin bölgelerinde kaza yapan gemilerden kurtarılan mallar için sahiplerinden vergi ödenmesi talepleri, Osmanlı gümrük uygulamasıyla ilgili görünmektedir. Osmanlı gümrük sistemine göre gemiyle getirilip karaya çıkarılan veya karadan getirilip gemiye yüklenen mallar gümrük vergisine tabi olup; bir gümrük bölgesine dışarıdan getirilen mal orada satılırsa gümrük, satılmadan başka bir bölgeye taşınırsa bâc ödenirdi (Genç 2003: 197-198). Bu çerçevede yetkililerin kazazede malların herhangi bir alış-veriş niyeti olmaksızın, bir kaza sonucu da olsa kendi bölgelerinde *karaya çıkmış* olmalarından dolayı mal sahiplerinden *gümrük resmi* ya da *toprak bastı, avaid-i zabıt* olarak para talep ettikleri anlaşılmaktadır.** Bu konu müstemen tüccarlar için de sıkıntı yaratmaktaydı. 1776 yılında bir Nemçe tüccarının malını taşıyan Dubrovnik gemisi Anavarin’de kaza yaptığında mal sahibi gemiden karaya çıkardığı malları için Anavarin gümrükçüsü Ahmet Ağa’ya 600 kuruş ödemişti (BOA, C. Dh. No: 15710).****

Osmanlı yönetimi kazazede malların kurtarılması sırasında yapılan harcamaların talebi dışında herhangi bir meşrulaştırma girişimleriyle kazazede mallara el konulmasını, yağmalanmasını veya herhangi bir gerekçeyle ödeme yapılması talebini kesinlikle onaylamamaktaydı. 1765 yılında Terkos naibi ve voyvodasına burada kaza yapan gemiden kurtarılan mallardan “*yire düşdi diyü vesâir bahâne ile*” para talep edilmemesi emredilmişti (*İstanbul Ticaret Tarihi I* 1997, No: 7/241/732). Bu olayların mağduru olan tüccarların kazazede mal ve eşyalarından *toprak bastı, gümrük* v.b. hiçbir para talep edilmeksizin yeni bir gemi tedarik edilerek bunların İstanbul’a götürülmesine bölge yetkililerinin yardım etmelerinin *mu tâd-ı kadim* olduğu belirtilmekteydi (BOA, C. İkt. No: 1028, C. Dh. No: 10491). Nitekim İstanbul’a getirilirken yolda kaza yapan gemilerden kurtarılan malların gümrük vergisi kaza bölgesinde değil, İstanbul’a getirilmelerinin ardından İstanbul gümrüğünde ödenmekte ve mallar bu ödmeden sonra sahiplerine iade edilmekteydi (*İstanbul Ticaret Tarihi I* 1997, No: 2/320/1071-1072).

Bir deniz kazasının ardından yağmalanan mallara bakıldığında taşınabilen her şeyin alındığı görülmektedir. Ticaret gemilerinin kargolarını oluşturan zeytinyağı, hububat, pamuk, kavun, kumaş, sabun v.b. mallar kadar bunların dışında geminin çeşitli alet ve malzemesi de yağmalanıyordu. Nisan 1749’da Karaca köyü yakınlarında karaya vuran gemiden köy halkından bazı kişilerin bir yelken, 3 demir ve 3 adet halat aldıkları tespit edilmişti (*İstanbul Ticaret Tarihi I* 1997, No: 2/344/1153). 1755 yılına ait bir örnekte ise Terkos nahiyesine bağlı Yeniköy yakın-

* İskenderiye’den Selanik’e mal taşıyan bir Osmanlı tüccar gemisi Çeşme yakasında fırtına nedeniyle karaya vurunca buradaki zabıt karaya çıkarılan mal ve eşyalara “*toprak bastı ve avaid-i zabıt*” adıyla para isteyerek el koymuştu, BOA, C. İkt. No: 383 (5 Şubat 1805).

** 1789 yılında Lehli bir tüccarın Mısır’dan mal yüklediği gemi Rodos yakınlarında şiddetli rüzgardan dolayı kaza yaparak batmış, gemideki mallardan bir miktar fildişi dalgalarla sahile vurunca Rodoslu Hasan Kaptan bunlara el koymuştu. Kaptanın fildişini 1 pay kendisine, 1 pay sahibine, 1 pay ada zabıtine ve 1 pay da gümrükçüye olmak üzere paylaştığını söylemesi üzerine tüccar ahidnameye aykırı bu olay nedeniyle gümrükçüye resmi verildikten sonra kalanın kendisine iadesi için emir istemişti, bkz. BOA, C. Hr. No: 1265 (Kasım 1789).

larında kaza yapan geminin içindeki malları yağmalayan bölge halkı sonra ellerindeki balta- larla geminin gövdesini, alet ve mühimmatını parçalayarak almışlardı (*İstanbul Ticaret Tarihi I* 1997, No: 3/348/1266). Osmanlı donanmasına ait gemilerin içindeki malzeme ve eşyalar da yağmalanmaktan kurtulamıyordu. 1797 yılında Eğriboz ve Andre Adaları yakınlarında batan donanmaya ait firkatelerin toplarını çıkarmak üzere yapılan dalışlarda deniz dibinde hiçbir şey bulunamamış, bunun üzerine yapılan inceleme sonucunda bu adalar halkından bazı kişilerin topları çıkararak sattıkları tespit edilmişti (BOA, C. Bh. No: 67 ve No: 3877).

Kazadan sonra gemideki mal ve eşyaların ıslanmadan, nitelikleri bozulmadan kurtarılabildiği durumlarda bunlar genellikle bir değer kaybı olmaksızın satılabiliyordu. 1756 yılında Selanik'ten İstanbul'a miri buğday taşıyan bir gemi Limni yakınlarında kaza yapınca, gemideki buğdayın bir kısmı gemiden çıkarılabilmiş ve burada rayici üzerinden satılmıştı (BOA, C. Bh. No: 3217).** Suyla temas eden malların da niteliğinden kaybetmekle birlikte hâlâpazar değerini koruduğu görülmektedir. İstanbul'a sabun getiren bir Fransız kaptanın gemisi Eğinlik'te kaza yapmasından sonra kaptanın İstanbul'da satılması mümkün olmayan bu zarar görmüş sabunları İznik, Bandırma ve Karamürsel'de eksik fiyatla satması kabul edilmişti (*İstanbul Ticaret Tarihi I* 1997, No: 8/241/784).

Tüccarların mallarına el koyulduğu yönündeki şikayetleri üzerine başlatılan incelemeler sonucunda iddiaların haklılığı ve failerin kimler olduğu tespit edilirse suçlulardan öncelikle el koydukları mallar ellerindeyse aynen iade etmeleri, mevcut değilse de parasını vermeleri istenirdi.**** 1806 yılında keten tüccarlarının Mısır, Reşit ve İskenderiye'den aldıkları pirinç, kahve, keten v.b. malları yükledikleri Lefter Reis'in şahtiyesi Sakız yakınlarında kaza yaptığında batan mallar çıkarılmış ancak ada naibi bunları satmıştı. Tacirlerin şikayeti üzerine naibe sattığı malların parasını tamamen geri vermesi için emir gönderildi (BOA, C. Dh. No: 472). Tüccarlar, zararın tazmini için mallarını alanlarla aralarında belli bir para üzerinden anlaşabiliyorlardı. 1761 yılında İstanbul'dan Varna'ya giderken Terkos nahiyesine bağlı Podima yakınlarında kuma oturan gemideki eşya ve malın bu bölge halkı tarafından yağmalanması, bu sırada gemiden iki kişinin de öldürülmesi sonucu açılan davada tüccarlar kaybettikleri paranın yaklaşık yarısı üzerinden suçlanan kişilerle anlaşmışlardı. Bu olayda ayrıca köy halkı kazazede gemilerden yağma yapmayacakları ve yapan olursa yetkililere teslim edileceği konusunda birbirlerine kefil olarak bu konuda bir sorun yaşanırsa 10 bin kuruş nezd ödemeyi de kabul etmişlerdi (*İstanbul Ticaret Tarihi I* 1997, No: 6/78/216 ve No: 6/86/244). Kaza yapan gemilerin mallarını yağmalayanlara uygulanan hukuki yaptırımlar arasında ha-

* 1773 yılında bir kapan tüccarının İstanbul'a nakledilecek buğday yüküyle dolu bir İngiliz gemisi Limni kalesi yakınlarında kaza yaptığında buğdayın ıslanmadan kurtarılan 517 kilesi miri zahire zannedilerek adadaki askerlere dağıtılırken, ıslak ve yenemeyecek durumdaki 506 kile de bedeli ödenmek üzere halka dağıtılmıştı. Ancak yapılan hatanın anlaşılması üzerine gemiden çıkarılan her türlü eşya ile buğdayın parasının sahiplerine iadesi emri çıktı, BOA, C. As. No: 35298.

** İslam Hukukuna göre gasp edilen mal eğer mevcutsa sahibine iade edilmeli, harcanmışsa da tazmin edilmeliydi. Bu tazmin ise malın aynen veya değerinin ödenmesiyle yapılırdı (Karaaslan 2009: 175). Midilli'de kaza yapan Venedik gemisinden kurtarılan malların bir bölümünü yağmalayanlar tüccara mallar ellerindeyse aynen verecekler, mevcut değilse parasını ödeyeceklerdi, *51 Numaralı Midilli Şeriye Sicili*, No: 3/20-31, (Mart 1737); benzer bir örnek için bkz. BOA, C. Bh. No: 12541 (Ocak 1784).

pis cezası da vardı. 1709 yılında Avlonya'nın Mezakiyye kazası yakınlarında bir Felemenk kalyonunun karaya vurmasının ardından yapılan incelemede kazazede mallara el koyanlar arasında oldukları anlaşılan Baston kalesi dizdarı ve imamının yakalanarak hapsedilmesine karar verilmişti (BOA, İE. Bh. No: 1329, C. Dh. No: 12696).

Ancak tüm hukuki düzenleme ve cezai yaptırımlara rağmen deniz kazalarının ardından yağmalama ve el koymalara son vermek mümkün olmamıştır. Bu olaylardan bir çok kez mağdur olan kapan tüccarları, mallarını Karadeniz'den İstanbul'a getirmek üzere yükledikleri gemilerin hava koşullarından dolayı kaza yaptıklarında karaya vuran mallarına bölge halkı ve idarecileri tarafından "âdet-i müstemirreleri üzere sâ'atinde hücum" edildiği, eşyalarının yağmalanarak bazen denizcilerin de öldürüldüğünden şikayet etmekteydiler (BOA, C. Dh. No: 15959).

Deniz Kazası mı?

İncelediğimiz örneklerde deniz kazalarının gerçekleşme nedeni olarak yukarıda da belirtildiği gibi ağırlıklı bir şekilde olumsuz hava koşulları gösterilmiştir. Ancak özellikle tüccarların şikayetleri doğrultusunda bazı deniz kazalarının meydana gelmesinde doğal faktörler kadar beşeri faktörlerin de söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu şikayetler, kıyı bölgelerinde yaşayanların bilerek bir deniz kazasına neden olacak birtakım hareketler yaptıkları yönündedir. Kapan tüccarlarına göre olumsuz hava koşullarında fener görevlileri işleriyle ilgilenmezken Karadeniz Boğazı çevresindeki köylerin halkı da kıyıda ateşler yakmaktaydılar (BOA, C. Dh. No: 15959). Kıyıda ateş yakılması gece karanlığında yol alan gemilerin şaşırarak kayalara çarpmasına neden olabilecek bir hareketti.** Bir başka müdahale biçimi ise hava koşulları nedeniyle zor durumda kalan bir geminin karaya vurmasını *kolaylaştırmaktı*. 1800 yılında bir Rus kaptanın iddiasına göre gemisi olumsuz hava koşullarından dolayı Manya sahilinde demirleyince bu bölgeden bir grup haydut geminin palamarını keserek kıyıya oturmasına neden olmuş ve içindekileri yağmaladıktan sonra da yakmışlardı (BOA, C. Bh. No: 1808). Benzer bir girişimi 1573 yılında Fresne-Canaye (2009:114) de aktarmaktadır. Yolculuk yaptığı gemi Parga'da demirli olduğu sırada bazı kişiler geminin yakındaki kayalıklara çarparak parçalanması ve ardından da gemiyi soyma umuduyla palamarını kesmişlerdi.

Bir deniz kazasının ardından ortaya çıkan zararın tazminiyle ilgili olarak kazanın meydana gelme nedeninde kaptanın bir kusuru olup olmadığı önemliydi. İslam deniz ticaret hukukuna göre kaptan ticari malların gemiye yüklenmesinden itibaren varma limanına kadar sorumlu kabul edilmekteydi. Ancak bu sorumluluk kaptanın kontrolü altında olan taşıma yöntemi, araçlarının uygun olup olmaması gibi kendi kasıt ve ihmali söz konusu olduğunda geçerliydi. Bunların dışında göksel-semavi afetler, rüzgarın değişimi, dalga, düşman saldırısı v.b. dıştan kaynaklanan nedenler söz konusu olduğunda ise kaptan sorumluluktan muaf tutulmaktaydı (Karaaslan 2009: 136,143,145). Bu husus sadece gemiye yüklenen ticari mal için değil, kaptanın mudarebe işleticisi olması halinde kendisine verilmiş olan mudarebe sermayesi için de geçerliydi (Gedikli 1997: 200, 243). 1718 yılında ordu için taşıdığı zahireyi

* Faroqhi (1994: 125) gemilerin kaza yapmasına neden olabilecek bu uygulamanın 16. yüzyıl sonlarında Beykoz köyünde görülen örneğini aktarıyor ve bu yöntemle köy halkının İstanbul'a tahıl taşıyan gemileri soyduklarını belirtiyor.

teslim etmeyen Hasan Reis hakkında açılan dava, Hasan Reis'in gemisinin Çandarlı yakınlarında fırtına nedeniyle battığı yönündeki ifadesi ve bu ifadeyi doğrulayan başka reislerin şahitliğiyle düşmüştü (BOA, Ali Emiri, III. Ahmet, No: 564). Sonuç olarak hava koşullarından kaynaklanan deniz kazalarında kaptanın taşıdığı mal veya sermaye sahiplerine bir tazminat borcu oluşmamaktaydı. Bu nedenle kaptanlar, mahkemeye başvurularında kazanın hava koşullarından meydana geldiğini, herhangi bir *te'addi ve taksir* olmadığını özellikle belirterek zararın tazmininden kurtulmaya çalışmaktaydılar (*İstanbul Ticaret Tarihi I* 1997, No: 3/223/838 ve 8/285/929). Bu noktada deniz kazalarına aslında gerçekten hava koşullarının mı neden olduğu yoksa kaptanın sorumluluktan kaçabilmek için bu bahaneyi mi ileri sürdüğü sorusu akla gelebilir. Ancak kazanın oluş nedeni mahkeme sürecinde yapılan incelemelerde kolaylıkla açığa çıkabileceğinden kaptanın böyle bir bahaneye sığınmasının zor olacağını varsayabiliriz. Nitekim bir deniz kazasının ardından mal veya sermaye sahiplerinin kaptandan zararı tazmin etmesini talep ettikleri örneklerde tazminat beklentisinin gerekçesi genellikle kazanın oluş nedeniyle ilgili değil, kaptanın yapmış olduğu sözleşmenin şartlarına aykırı bir fiilde bulunması, yani sözleşmeye yönelik bir *te'addinin* olması veya kazanın ardından kurtarılanları sakladığı yönündeki şüphelerle ilgilidir (Gedikli 1998: 241, 250-256). Bu durumdaki bir kaptan mudarebe yoluyla kendisine teslim edilen parayla denizdeyken gemisi fırtına nedeniyle battığında paranın tamamının helak olduğuna, bir *te'addi* ve hıyaneti olmadığını yemin etmişti (Gedikli 1998: 241).

Ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı deniz ticaretinde sigortacılığın başlamasıyla birlikte kaptanların bilerek gemilerinin kaza yapmasına neden olduklarına dair suçlamaların ortaya çıkmış olması dikkat çekicidir. 1860 yılında Eflak bandıralı ve Tiryeste Sigortası'na bağlı bir geminin kaptanı, gemiyi kasten karaya düşürmekle suçlanmıştı. Kazanın ardından kaptanın geminin yükü olan buğdayın bir kısmını zapt ederek Bozcaada, Gelibolu, Sakız halkına gizlice sattığı anlaşılmıştı. Sigortalanmış olan bu malı satın alanların iadesi için ise artık devreye mal sahiplerinin değil, sigorta temsilcilerinin girdiği görülmektedir (BOA, HR. MKT. No: 333/18 ve No: 341/26).

Bu dönemde deniz sigortasının yaygınlaşmasıyla birlikte Osmanlı Devleti'nin özellikle müstemenlere ait kazazede malların sahiplerine iadesinde yeni bir sorunla karşılaştığını görmekteyiz. Bu sorun, müstemen tüccarların başka bir ülkenin sigorta şirketine sigortalatmış oldukları mallarının iadesinde müstemenin bağlı bulunduğu ülkenin konsolosu mu yoksa malları sigortalayan şirketin mi yetkili olacağıydı. Nitekim Avusturya 1855 yılında, kendi bayrağı altında ve Nemçe Sigorta şirketine bağlı tüccarların kazazede mallarının kurtarılmasında sigorta şirketine bağlı bir yetkilinin sorumlu olması konusunda Osmanlı Devleti'nin tanımış olduğu hakkın bu sigorta şirketine bağlı fakat başka devletlerin bayrağı altındaki tüccarların malları için de geçerli olmasını talep etmişti. Osmanlı Devleti bu talebi diğer devletlerle arasındaki ahidnamelere aykırı olduğu gerekçesiyle kabul etmemiş, ancak tüccarın bağlı bulunduğu konsolosun izin vermesi halinde Nemçe Sigortası'na bağlı tüccarların kazazede mallarının şirket yetkilisine teslim edilmesine olur vermişti (BOA, HR. MKT. No: 112/1).

Sonuç

Deniz kazalarının ardından kurtarılan mallarla ilgili olarak eskiçağda Rodos Kanunlarında mal sahibinin hakkını korumaya yönelik tutum, ortaçağların siyasi ve dini parçalanmışlık içerisindeki Akdeniz’inde en azından yabancı ticaret gemileri söz konusu olduğunda kazanın gerçekleştiği sahildevletinin bu malları müsadereesine dönüşmüştür. Sigortacılığın gelişmediği dönemlerde dış ticarete katılan tüccarlar açısından sıkıntı yaratan bu uygulama özellikle de Akdeniz ticaretinde önemli bir canlanmanın yaşandığı ortaçağın sonlarından itibaren devletlerarası anlaşmalarla sonlandırılmaya çalışıldı. Osmanlı Devleti de deniz ticaret hukukunda hem Osmanlı tüccarları hem de yapmış olduğu ikili anlaşmalarla müstemen tüccarlar için bir deniz kazasından sonra kurtarılan mal ve eşyaların da sahiplerine iadesi kuralını benimsemişti. Bu kuralın uygulanmasında özellikle kazanın gerçekleştiği bölgedeki idarecilerle önemli bir görev düşüyordu; kazazede gemidekilere yardım edecekler, kurtarılan malları korumaya alacaklar ve ardından da sahiplerine iadesini sağlayacaklardı. Ancak gemi ve mal sahipleri için talihsiz olaylar olan deniz kazaları, olayın meydana geldiği bölgede yaşayanlar açısından bir kazanç fırsatı yaratmaktaydı. Bu nedenle çoğu kez hem halk hem de idareciler kendilerinden beklenenin aksine bu malları sahiplenmeye çalışıyorlardı. Bu konuda daha trajik olan ise deniz kenarlarında yaşayan halkın kazanç elde edebilmek amacıyla gemilerin kaza yapmalarına neden oldukları suçlamasıdır. Sonuç olarak Osmanlı hukukunun mal sahiplerinin haklarını koruyan düzenlemelerine karşın tüccarların bir deniz kazasından sonra mallarını geri alabilmeleri çoğu kez bu durumu bir kazanç fırsatı olarak kabul eden zihniyete karşı hukuki bir mücadelenin ardından mümkün olmuştur.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Cevdet Bahriye (C. Bh.) Belge No: 67, 1692, 1808, 3217, 3877, 12315, 12541.

Cevdet İktisat (C. İkt.) Belge No: 383, 411, 1028, 1124, 2031.

Cevdet Hariciye (C. Hr.) Belge No: 1069, 1265, 2084, 5430.

Cevdet Askeriye (C. Ask.) Belge No: 28402.

Cevdet Adliye (C. Ad.) Belge No: 1791.

Cevdet Dahiliye (C. Dh.) Belge No: 472, 10491, 12696, 15710, 15959, 16429.

İbnülemin Askeriye (İE. Ask.) Belge No: 6952, 35298.

İbnülemin Bahriye (İE. Bh.) Belge No: 1329.

İbnülemin Dahiliye (İE. Dh.) Belge No: 2396.

Ali Emiri, III. Ahmet Belge No: 564.

Hatt-ı Hümayun (HAT) Belge No: 46111-B.

Hariciye Mektubi (HR. MKT.) Belge No: 112/1, 333/18, 341/26.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi

51 Numaralı Midilli Şeriye Sicili, Belge No: 3/7-14, 3/20-31, 3/20-32,

Basılı Kaynaklar

- Ertekin, Efrumiye (2011). “Akdeniz Dünyasının Bilinen İlk Denizcilik Kanunu: Rodos Avarya Kanunu”, *Türk Deniz Ticaret Tarihi Sempozyumu III, Mersin ve Doğu Akdeniz*. Mersin: 93-104.
- Faroqhi, Suraya (1994). *Osmanlı'da Kentler Ve Kentliler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Fresne-Canaye, Philippe (2009). *Fresne-Canaye Seyahatnamesi, 1573*. Çev. Teoman Tunçdoğan, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Gedikli, Fethi (1998). *Osmanlı Şirket Kültürü, XVI.-XVII. Yüzyıllarda Mudârebe Uygulaması*, İstanbul: İz Yay.
- Genç, Mehmet (2003). “Osmanlı Devleti'nde İç Gümrük Rejimi”, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet Ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Neşr. 197-198.
- İstanbul Ticaret Tarihi I* (1997). Yay. Haz. Ahmet Tabakoğlu vd. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay.
- Karaaslan, Muhammet Abdülmecit (2009). *İslam Deniz Ticaret Hukukunda Hukuki Sorumluluk*, Isparta: T.C. Süleyman Demirel Üniversitesi (Basılmamış Doktora Tezi).
- Muahadat Mecmuası* (1294). I-II. Hakikat Matbaası.
- Muahadat Mecmuası* (1297). III. Ceride-i Askeriye Matbaası.
- Oğuz, Mustafa (2002). *Girit (Resmo) Şer'iyeye Sicil Defterleri (1061-1067)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi (Basılmamış Doktora Tezi).
- Peacock, A.C.S. (2010). “Kırım'a Karşı Selçuklu Seferi Ve Alaaddin Keykubad'ın Hakimiyetinin İlk Yıllarındaki Genişleme Politikası”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 29 (47): 260-264.
- Turan, Osman (1988). *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Turan, Şerafettin (2000). *Türkiye-İtalya İlişkileri I*, Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yay.

Özet

OSMANLI DENİZ TİCARETİNDE HUKUKİ BİR SORUN: KAZA YAPAN GEMİNİN MALLARI

Deniz yoluyla nakledilen mallarının geminin batması gibi bir kaza sonucu kaybı tüccarların maddi açıdan önemli zarara uğramalarına neden olmaktadır. Bu nedenle kazadan birtakım malların kurtarılabilmesi tüccarlara zararlarını hafifletme şansı vermesi açısından önemlidir. Ancak bu noktada mal sahiplerinin karşılaştıkları önemli bir problem kaza yapmış olan geminin mallarını kurtaran ya da bulan kişilerin bu durumu kolay bir kazanç fırsatı olarak değerlendirerek bunlara el koymaları veya yağmalamalarıydı. Bu durum karşısında tüccarların mallarını geri alabilmeleri ise çoğu kez hukuki bir mücadeleyi gerektirmekteydi. Yağmalama, el koyma olayları karşısında deniz kazasından kurtarılan malların sahiplerine iadesi eskiçağda Rodos Kanunlarından itibaren deniz ticaret hukukunda yer alan konulardan biri olmuştur. Osmanlı Devleti de ticaret sermayesinin korunması açısından önemli olan bu konuyu deniz ticaret hukukunda kaza yapan geminin tabiiye-

tine bağı olarak düzenlemiş ve Osmanlı gemileri ile Osmanlı Devleti'yle anlaşma yapmış olan ülkelerin gemilerinin kaza yapmaları halinde kurtarılabilen malların sahiplerine iadesi kuralını benimsemiştir. Bu düzenlemeye rağmen Osmanlı deniz ticareti tarihine ait örneklerde görüldüğü gibi tüccarlar bazen halkın yağmalamaları bazen de idarecilerin el koymaları karşısında mallarını geri almada sıklıkla problem yaşamışlardır. Bu çerçevede çalışmamızda 18. yüzyıla ait örnekler kapsamında Osmanlı sularında kaza yapan gemilerden kurtarılan malların hukuki durumu açıklanarak bu mal ve eşyaların sahiplerine iadesi ve bu süreçte yaşanan zorlukları incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Gemi, kaza, ticaret, hukuk, yağma, el koyma.

Abstract

A LEGAL QUESTION IN THE OTTOMAN MARITIME TRADE: THE GOODS OF THE ACCIDENTED SHIP

The loss of the goods transported by the sea roads by an accident such as the sinking of the ship caused important financial losses to the merchants. Accordingly, the safeguarding of some of the goods was important as it led the merchants to alleviate their financial losses. However, in this point an important problem faced by the owners of the goods, was the fact that the people safeguarding or finding the goods of the wrecked ships evaluated this situation as an easy way of gain and thus plundered them. In those cases, the return of the goods to their proper owners frequently necessitated legal procedures. In the events of plundering and confiscation, the return of the goods saved from the ship accidents was one of the subjects extant in the maritime commercial law by the ancient Rhodes Law. This subject was important as it was crucial to save the trading capital. The Ottoman Empire regulated this subject in its maritime trade law on the basis of the flag of the wrecked ship Accordingly the Ottoman Empire adopted the principle that the goods saved from the wrecked ships of both belonging to the Ottoman Empire and the nations, which made treaty with the Ottoman Empire, had to be returned to their proper owners. Despite this regulations, as it has been observed from the instances of the Ottoman maritime trade, the merchants faced various problems for the return of their goods sometimes due to the confiscations of their goods by the administrative officials and sometimes due to the plundering of their goods by the local people. In this framework, the legal status of the goods safeguarded from the wrecked ships on the Ottoman seas is analyzed under the light of the evidence of the eighteenth century. This study also investigates the difficulties faced in the return of these goods to their former owners.

Keywords: Ship, accident, trade, law, plundering, confiscation.

SELİM İLERİ’NİN ROMANCILIĞI VE TÜRK ROMANCILIĞINDAKİ YERİ

Nesrin Mengi*

Çok Kültürlü Bir Romancı Selim İleri

Selim İleri (1949-), edebiyatın hemen her türünde eser vermiş olmakla birlikte, Türk edebiyatında romancı kimliğiyle öne çıkmış bir yazardır. 1970’li yılların başında Türk romancılığında yer edinmeye başlayan Selim İleri, 1973’te yazdığı ilk romanı *Destan Gönüller*’den, 2010 yılında yayımlanan son romanı *Bu Yalan Tango*’ya kadar bütün romanlarında, gerek biçim gerekse içerik bakımından geleneksel romanın dışında bir anlayışı yansıtmıştır.

Onun yazar tavrını biçimlendiren, Selim İleri’yi var eden ön koşulların başında ailesi, İstanbul ve okumaları gelir. Romancının yaşamında kitabın değer kazanması, annesinin ona okuduğu masallarla başlar. Dokuz yaşında, eniştesinin kitaplığında karşılaşarak okumaya başladığı Kemalettin Tuğcu romanlarıyla birlikte, Ethem İzzet Benice, Güzide Sabri, Kerime Nadir, Muazzez Tahsin Berkant gibi popüler romancıların eserlerindeki duyarlıklardan etkilenmiş ve onlardan öğrendiği duyarlıkları kendi romanlarına taşımıştır (İleri 1984:62).

*Yrd. Doç. Dr. Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi.

Yazar lise döneminde, Yakup Kadri'nin, Reşat Nuri'nin, özellikle Halide Edip'in romanlarını okurken edebiyatın dışında her şeye yabancılaştığını hisseder (İleri 2002:49). Aynı süreçte, Camus, Kafka, Sartre romanlarıyla birlikte Abdülhak Şinasi Hisar, Ahmet Hamdi Tanpınar, Attilâ İlhan, Jane Austen, Nezihe Meriç, Oktay Akbal, Virginia Woolf gibi edebiyatçıların eserlerini okuyan yazar, edebiyatı yaşamın kendisi olarak görmeye başlar. Selim İleri'yi yazmaya iten bu ilk okumalarının romancılığındaki yeri oldukça önemlidir.

Selim İleri, Vedat Günyol'un yönlendirmesiyle öykü yazmaya başlamıştır. Necati Cumalı, Oktay Akbal, Sait Faik, Sabahattin Ali öyküdeki ilk ustalarıdır. Selim İleri'nin ilk öyküsü 1967 yılında, *Yeni Ufuklar* dergisinde yayımlanan "Savaş Çiçekleri"dir. Yazar, ilk öykü kitabı *Cumartesi Yalnızlığı* 1968 yılında çıktığında, henüz 19 yaşındadır.

Selim İleri, romancılık serüveninin milâdı olan *Destan Gönüller*'den sonra, *Her Gece Bodrum*'la başlayıp *Bir Akşam Alacası* ile biten *Bodrum Dörtlemesi** romanlarıyla 70'li ve 80'li yılların çok okunan yazarlarından biri haline gelir. Romancı, bu romanlarda özellikle sanat, üniversite çevresinden genç insanların yaşamlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini kalemle alarak, onların duygusal ve düşünsel dünyalarına dair açılımlar yapar.

Selim İleri'nin romancılığı biçim ve içerik bakımından genel olarak kronolojik bir çizgide gelişen belli değişimler gösterir. Romanlar, özellikle içerikteki değişimler dikkate alındığında, iki döneme ayrılabilir. İlk dönem romanları olarak adlandırabileceğimiz romanlar, *Destan Gönüller* ve *Bodrum Dörtlemesi* romanlarıdır. *Yaşarken ve Ölümlük* (1981) bir bakıma ikinci döneme geçişin başlangıcıdır. İkinci dönem ise, *Ölüncüye Kadar Seninim* (1983), *Yalancı Şafak* (1984), *Saz Caz Düğün Varyete* (1984), *Hayal ve Istrap* (1986), *Kafes* (1987) 'le devam eden ve *Geçmiş, Bir Daha Geri Gelmeyecek Zamanlar*** dizisiyle tam anlamıyla olgunlaşan, yeni dönem romanlarını kapsar. Bu romanlar ayrıca, biçim olarak kısa; ancak çok bölümlü romanlardır. *Hayal ve Istrap, Yarın Yapayalnız* (2004) bireyselliğin yoğunluğu, cinsel aşkınlık gibi kimi özellikleriyle ilk dönem romanlarına da yakın durur. Anımsayışları içermeleri bakımından *Ada, Her Yalnızlık Gibi* (1999) ve *Bu Yaz Ayrılığın İlk Yazı Olacak* (2001) romanlarının ikinci döneme eklenmesi gerekir.

Selim İleri romanlarında, bireyin iç dünyasından yola çıkıp içinde bulunduğu dönemi, yaşamın değişkenlerini de içine alarak gelişen yalnızlık, cinsellik, aşk, aydın eleştirisi gibi belli başlı izlekleri kendine özgü bir duyarlılıkla işlemiştir. Yazarın ilk dönem romanlarında, bireyin toplumdaki konumunu sorgulayan, bireyin hallerini sergileyen bir tavrı vardır. Bu dönem romanlarının içeriğini belirleyen bir diğer durum ise, cinselliğin öne çıkartıldığı romanlar olmasıdır. Selim İleri, *Bodrum Dörtlemesi*'nde tarihsel zamanın kimi olgularına değinmekle birlikte, kentsoylu aydınların bireysel tarihini ele alır.

Yazar ikinci dönem romanlarında, bireysel izlekleri işlemeye devam etmekle birlikte, toplumsal sorunlarla daha çok ilgilenmeye başlamıştır. Onun kültürel ve siyasal yaşama

* *Bodrum Dörtlemesi (1976-1980)*: Her Gece Bodrum (1976), Ölüm İlişkileri (1979), Cehennem Kraliçesi (1980), Bir Akşam Alacası (1980).

** *Geçmiş, Bir Daha Geri Gelmeyecek Zamanlar (1991-2008)*: Mavi Kanatlarınla Yalnız Benim Olsaydın (1991), Gramofon Hâlâ Çalıyor (1995), Cemil Şevket Bey/Aynalı Dolaba İki El Revolver (1997), Solmaz Hanım, Kimsesiz Okurlar İçin (2000), Daha Dün (2008).

hesaplaşmaları, romanlardaki izleklerin ortak yönüdür. Ancak ikinci dönemde bu hesaplaşma, geçmişe yönelerek tarihsel bir boyut kazanır. Yazar bu romanlarda edebiyat, sanat ve kültür tarihimizdeki gerçekliklerden yola çıkarak kendi romanını kurgulamıştır. *Yaşarken ve Ölürlen* bu değişimin tam ortasında, arafta durur ve bu özelliğiyle bir kırılma noktası olarak algılanabilir. Selim İleri *Yaşarken ve Ölürlen* romanında, *Bodrum Dörtlemesi*'nde olduğu gibi, dar bir aydın/sanatçı çevresinin kişisel sorunlarını dillendirilmekle birlikte, toplumsal tarihe yönelmiştir.

Saz Caz Düğün Varyete, Ölünceye Kadar Seninim, Hayal ve İstirap, Kafes ve Hepsi Alev'le tarihsel bir temele dayanan siyasal eleştiriler yoğunluk kazanır. İkinci dönem romanlarda genel olarak, bireyin iç dünyası anlatılmakla birlikte, tarihsel bir bakışla Osmanlı'nın son yılları ve Cumhuriyet dönemi anlatılır. Selim İleri, özellikle *Geçmiş, Bir Daha Geri Gelmeyecek Zamanlar* dizisindeki romanlarında, tarihsel ve toplumsal düzeye daha çok önem verir.

Selim İleri Romanlarının Temel İzlekleri

O, insan gerçeğini anlatma kaygısını taşıyan bir yazardır; toplumdaki bireyin gerçekliğini esas alır. Başka bir ifadeyle yazar, kişisel mutsuzlukların ardında toplum sorunlarının yattığına inanır ve yazarlığının temelini bu düşünce oluşturur. Romancı 70'li ve 80'li yıllarda, edebiyat dünyasında toplumsal sorunların işlendiği romanlar gündemdeyken belli bir aydın kesimini anlatan, bireyin varlığını önceleyen romanlar yazarak farklı bir duruş sergilemiştir.

Yalnızlık

Selim İleri'nin romanlarında anlatılan daha çok bireysel yalnızlıklardır. Yazar, bilinçli bireyleşmenin sağlıklı bir toplumu oluşturacağı düşüncesindedir ve romanlarında da bu kaygıyı yansıtır. Romancının kendi yaşamında da sevdiği yalnızlık halleri, onun edebî yaşamındaki yazar tavrını biçimlendiren en önemli öğelerden biridir. Romanlardaki yalnızlığın temel nedenleri ise, bireyler arasındaki iletişimsizlik ya da toplumun yalnızlaştırıcı etkileridir. Yazar romanlarında, eşcinselleri ya da ayrışıklığıyla toplum dışına itilen insanları seçerek onların toplum tarafından yalnız bırakılışlarını eleştirel bir bakışla anlatır.

Özellikle *Bodrum Dörtlemesi*'ni oluşturan romanlarda, neredeyse bütün kişiler “herkes için geçerli tek yaşama biçimi” (İleri 2006:19) olan yalnızlık duygusunu yaşarlar. Bu duyguyu yadırgamayan yazara göre, “anne karnında başlayan yalnızlık” doğal bir süreçtir. Herkes farkında olmadığı, öncesiz ve sonrasız, “ıssız ve yağmurlu” yalnızlıkları yaşar. Dünyada ve yaşadığı ülkede insanların büyük yalnızlık çektiğine inanan Selim İleri, yalnızlığın bütün hallerini en somut biçimde ve en can acıtıcı boyutuyla anlatmak ister.

Yazarın yansıttığı yalnızlık hali, daha çok bireysel yalnızlıktır. İç kapanma şeklinde görünür ve temelinde iletişimsizlik vardır. Kimi zaman fiziksel yalnızlık söz konusu olmakla birlikte, Kafka'nın “Her yalnızlık insanlarla doludur” ya da Sartre'ın “Cehennem, başkalarıdır” sözleriyle işaret ettikleri kalabalıklar içinde de yaşanan yalnızlıktır. Ancak bireyin, birey olabilmesi için yine bir bireye ihtiyaç duyması gerçeği, insanın varlığının vazgeçilmez oluşunu tekrar

ortaya koyar. İnsan ne kadar özgür olursa olsun, ötekinin varlığına o kadar bağımlıdır. Başka bir ifadeyle, öteki bizi, kendimizi sorgulamaya, eylemlerimizi değerlendirmeye zorlar.

Yabancılaşma

Selim İleri, entelektüel, sanatla, sanatın sorunlarıyla uğraşan bireyin dış gerçeklikle ilişkisi üzerinde durmuştur. Birey, kimi zaman algıladığı ve sürekli sorguladığı bu gerçeklikle kendi iç gerçekliği arasında uyum sağlamamaya başlar ve bir süre sonra, toplumsal yaşam içindeki konumuyla çatışarak psikolojik bir uyumsuzluk ve yabancılaşma yaşar. Bu yabancılaşma roman kişisini kimi zaman intihara kadar götürür. Yazarın romanlarında intihar, başkaldırıcıyı simgeleyen bir edim olarak karşımıza çıkar.

Selim İleri, o dönem edebiyat eleştirmenleri ve yazarlar tarafından bireyci bir yazar olarak adlandırılır ve ilk dönem romanlarında, bireyi toplum sorunlarından uzak bir yaklaşımla ele aldığı için eleştirilir. Bu eleştirilerde, romanda bakış açısının “küçük oba”yı temsil eden belli roman kişilerinde odaklandığı ve daha çok onların iç gerçekliğinin yansıtıldığı, toplumsal koşulların ihmal edilerek bir izdüşüm olarak anlatıldığı ifade edilir (Fethi Naci 1980:38).

Oysa ki, Selim İleri'nin romancılığının başat özelliği sezgi ve duygu yoğunluğudur. Yazar, insanın duygularını kağıda aktarmanın zorluğunu ya da bir yaşantının tam anlamıyla kaleme alınamayacağını düşünmekle birlikte, bu duyguları yansıtma çabasıdadır (İleri 1984:49). Selim İleri yazarlık yaşamında, bireye ait olanı anlatmayı bir yazar tavrı olarak benimsemesine karşın, hiçbir zaman toplumsal sorunların tamamen uzağında olmamıştır. İçsel yaşantılar ya da bireyin bilinci onu etkilemekle birlikte, dış gerçeklikte insanların yaşadıkları sorunlara karşı duyarlı bir yazardır ve bu duyarlılık, roman kişilerinin acıları, başkaldırıları, çatışmaları, iletişimsizlikleri ya da yaşamdan vazgeçişleri olarak romanlarına yansır. Yazarın bireysellik anlayışının temeli “Kabalıktan arınmış sanatın bezediği toplumculuk” (Hızlan 1983:270) düşüncesine dayanır.

Selim İleri, edebiyat dünyasında toplumsal sorunların işlendiği roman ve öyküler gündemdeyken belli bir aydın kesimini anlatan bireysel romanlar yazarak farklı bir duruş sergiler:

Benim o dönem yazdıklarımın gerisinde toplumsal ve siyasal endişeler vardı diye düşünüyorum. Fakat o yılların çok kaba bir yaklaşımı vardı. Bütün bu endişelerin ille slogan olarak söylenmesi sanısı vardı; bence bu çok yanlış bir şeydi. Gençlik yıllarımdan itibaren, belki bilinçle değil ama sevgiyle ondan uzak durmaya çalıştım. Zaten mizaç olarak da, yaratılış olarak da çok yatkın değildim. Slogancı edebiyatın, güdümlü edebiyatın bir yere götürmediğini; ne yazarı, ne okuru, ne de toplumu fazla besleyemeyeceğine inanıyorum. Çok bilinçli bir biçimde kendi yolumu çizdiğimi iddia edemem, sadece sezgilerim beni öylesi bir yazı alanından uzak tutmuştur. Sonra, zamanla bu benim aleyhimde kullanıldı. 70'lerin sonundan 90'ların ortalarına kadar anlatmak, yazmak istediğim şeylerin topluma karşı zararlı olduğu bile ileri sürüldü. O yılların dergilerini karıştırırsanız, aleyhimde sayısız yazıyla karşılaşsınız. Şimdi geri dönüp baktığımda, kendimi haklı görmekten çok, üzüntü duyuyorum (Baran ve Özüdoğru 2004:24).

Cinsellik ve Aşk

Selim İleri, bireyin cinsel açıdan baskıcı ve mutsuz bir toplum içinde yaşadığı düşüncesinden hareketle, cinselliğin yazılması gereğini vurgulamış ve cinselliği çoğu zaman bir özgürlük sorunu olarak ele almıştır. Yazar, romanlarında resmî ahlakın, toplumsal cinsiyet rollerinin dayatmacılığına karşılık eşcinselliği ya da aykırı bir cinselliği işlemedeki ısrarcı tavrının dayandığı özgürlükçü anlayışını, toplumun “faşizanca” tavrına karşı başkaldırısını vurgulamak amacıyla tekrarlamıştır.

Yazar aşkı anlatırken de normları sarsmıştır. Selim İleri'nin romanlarında, cinsellik gibi aşkın işlenişinde de, törel baskıya karşı çıkış ya da toplumun kimi kesimlerine eleştiri söz konusudur. Başka bir ifadeyle yazar, romanlarında toplumca aykırı sayılan eşcinsel aşkları ya da yasak aşkı anlatırken, salt kadın erkek cinselliğini kabul gören, toplumun onayladığı yaklaşımları “cinsel faşizm” olarak nitelendirmiş, aykırı cinsellikleri ya da aşkları romanlarında işlemiştir.

Yazar, yaşamı tüm gerçekliğiyle ele aldığı bireyi bütün yönleriyle anlatma çabasındadır ve 1980'lerde yazdığı kimi romanlarda cinselliği işleyişindeki farklılık ve yoğunlukla bireycilikten sonra, bu kez “cinselliğin yazarı” eleştirilerinin hedefi olur. Ahmet Oktay, Fethi Naci, Murat Belge, Vedat Günyol gibi eleştirmenler eşcinsellik konusunu yoğun bir biçimde ele almalarını bir tür satış kaygısı olarak nitelendirirler. Ahmet Oktay, “yazarlarımız artık egemen ideolojinin cinsellik sorununa yaklaşımını dışalamakta, şimdiye kadar sapkınlık sayılmış eğilimlerin suçlanmamasını istemekte, erotik anlatımın gerekliliğine inandıklarını sezdirmektedirler” (Oktay 1981:90) tespitinde bulunur. Halbuki Selim İleri, romancılığı boyunca kendi dünya görüşünü sürekli tekrarlar; dünyayı nasıl algıladığını, nasıl görmek istediğini bütün romanlarında vurgular. Aşk konusunda, cinsellik ya da özgürlük konusunda da romanlarında aynı şeyleri söyler. Selim İleri'ye göre, bir romancının tabulara karşı girişimi, en azından yerleşik ahlak adına duyarlı davranmayı gerektirir. Romancı kadınları, erkekleri, eşcinselleri ve travestileri kendi iç gerçeklikleriyle anlatmaya ve kendi cinsel konularını toplumdan gördükleri tepki ve topluma gösterdikleri tepki olarak yansıtmaya çalışır:

Bugün biz hala bireysel'i, iç gerçekliği burjuva gerçekliğinin bir sonucu sayacak kadar cahil kalmayı yeğlediğimizden; romanda erotizmin nasıl dile getirdiğiyle nasıl kullanıldığı arasındaki büyük farkı da daha uzun bir süre karıştıracaktık. Romancı bu sorunda da çarmıhını yüklenmeye hazır olmalı (İleri 1981:71).

Geçmiş Zaman

Selim İleri'nin romanlarında anımsama oldukça önemli bir belirleyicidir. Romancı, geçmişini izini sürer. 1950'li yıllardan bugüne gelen bir bakış açısı vardır. 1950'li yıllar, yazarın çocukluk dönemidir. Özellikle 1990'dan sonra yazdığı romanlarında tanıklık ettiği geçmişle birlikte, okuduğu eserlerden yola çıkarak Osmanlı'nın son zamanlarının anlatıldığı bir geçmiş de yer alır. Romanlarda, tarihsel olayların anımsanmasıyla, toplumsal geçmişle bireysel geçmiş iç içe geçişimli olarak verilmiştir. Zamanın geçmesiyle birlikte değişen yaşam, birey ve insan ilişkileri sorgulanır.

Selim İleri okuduğu kitaplardan edindiği birikimle yazdığı romanlarında, geçmişte yaşamış insanları, olayları yeniden kurgulamıştır. Ancak yazarın bu tavrı onu yalnızca geçmiş anlatan bir yazar yapmaz. Selim İleri geçmişten beslenmeyi, anımsamayı seven bir yazar olmakla birlikte, her zaman bugünün farkındalıklarıyla geçmişe yönelmiş, geçmişin barındırdığı hatalara eleştirel bakmayı bilmiştir. Onun romanlarındaki sanatçıların yaşamlarını ya da eserlerini yeniden kurgulaması, topluma ve edebiyata bir bellek kazandırma çabasıdır.

Selim İleri, 1990 sonrası romanlarında -özellikle *Geçmiş, Bir Daha Geri Gelmeyecek Zamanlar* dizisinde- daha çok geçmiş, unutulmuş değerleri yeniden ele alır. Geçmişte kalmış insanların öykülerini yeniden kurgular. Romancı, geçip giden zamanı ve o zamanlardaki insanları anımsarken anılarını, kendi yaşantısını malzeme olarak kullanmakla birlikte, geçmiş daha çok sanatsal açıdan değerlendirir. Yazar ayrıca, Türk toplumunun geçirdiği evrimleri, olumsuz ve olumlu yanlarını anlatırken geçmişe eleştirel bakmayı da bilir.

Sanatçı/Aydın Eleştirisi

Selim İleri, aydınları ele alırken daha çok onların sosyalizm anlayışlarını eleştirmiştir. Yazar, toplum sorunlarını anlatırken toplumcu-gerçekçi bir anlayışla öneriler ortaya koymaz. Onun düşüncelerinde Kemal Tahir'in etkisi olmakla birlikte, belli bir anlayışın yansımaları yoktur ve Selim İleri'yi siyasal bir kimlikle adlandırmak ya da bir gruba dâhil etmek zordur. Romanlarında kitlenin faşizan bir şey olduğu vurgusunu sürekli tekrarlayan yazar, devrimci bir dönüşümden çok yavaş yavaş oluşacak bir değişimden yanadır. Selim İleri'ye göre toplumsal koşullar sağlanmadan yeni bir düzenin kurulması olanaksızdır.

Bodrum Dörtlemesi romanlarında ve bunlardan dört sene sonra yazdığı *Yalancı Şafak*'ta "Türkiye'nin kültürel ve siyasal yaşamıyla, dolayısıyla aydınlarla köktenci bir hesaplaşmaya giren" Selim İleri, bu ilk dönem romanlarından başlayarak eleştirisini "küçük oba"dan toplumsal kesimlere, giderek toplumun tümüne açılan kurmaca bir dünya aracılığıyla sürdürür. Yazarın romanlarında, "solcu küçük burjuvalar"ın öyküleri anlatılır. Ancak o dönem edebiyat dünyasında bu kişiler, "hiçbir şeye bağlanamayacak kadar her şeyi iyi bilen küçük burjuva aydınlar, sanat öğrencisi gençler, toplumla sağlıklı ilişki kuramayan şairler, ömrü boyunca sevgiyi aramış ama bir türlü yakalayamamış gönül yorgunu geçkin bakireler, sapkın cinsel eğilimler içerisindeki incelik düşkünü erkekler, kadınlar, yaşamda aradığını bulamamış sanatçılar" olarak nitelendirmişlerdir.

Selim İleri'yi Modernist Romana Yaklaştıran Biçimsel Özellikler

Selim İleri romanlarında, daha çok birinci tekil ve üçüncü tekil anlatıcıyı tercih etmiştir. Kimi romanlarda ise, çoklu anlatıcıyı da kullanmıştır. Birinci tekil anlatıma dayalı romanlarda, roman kişilerinin bilinçaltına ve imgelem dünyasına daha çok yer verilir. Her şey roman kişinin bilinç süzgecinden geçirilerek, onun bakış açısından verilmiş ve diğer kişiler anlatıcının bakış açısından davranışları ve yaptıkları işler bakımından değerlendirilmiştir. Üçüncü kişi anlatıcılığına dayalı romanlardaki olimpik anlatımın olduğu yerlerde, her şeyi bilen anlatıcı tipolojisine uygunluk gösteren özellikler dikkati çekerken iç konuşmalar, bilinç

akımı ya da içe dönük betimlemelerde kişisel anlatımın varlığından söz etmek mümkündür.

Çoklu bakış açısında ise, üçüncü kişi anlatıcısının betimlemelerdeki varlığına karşın, kimi zaman anlatıcı kendini silikleştirmek ya da okuyucuyu anlatıdaki olay ve kişilerle daha bire bir ve aracısız karşı karşıya getirmek amacıyla, bir yansıtıcıya gerek duyarak birinci tekil anlatıcıya dönüşür. Anlatımın ve bakış açısının doğrudan roman kişisine geçmesiyle anlatıcının varlığı ortadan kalkar. Özellikle aksiyonel davranışların dışında kalan psikolojik ve figüratif yorumların devreye girdiği pasajlarda, anlatıcılık figüre geçmektedir. Roman kişinin iç konuşmaları aracılığıyla, anlatıcının aradan çekilmesiyle odadaki figürün bilinci doğrudan okuyucuya açılmıştır.

Selim İleri'nin romancılığında iki ana dörtlemeye sahip olması, bizi daha en başından onun romanlarını iki grupta değerlendirmeye yönlendirir. Ancak bu romanlar farklı yaklaşımları bünyesinde barındırmakla birlikte, birbirinden tamamen uzak özelliklere sahip romanlar değildir. Selim İleri'nin romanlarında ortak özelliklerden biri, çoklu bakış açısının benimsenmesidir. *Her Gece Bodrum*'dan başlayarak yaşananlar farklı kişilerin bakış açılarından sunulmuştur. Bunun nedeni, yazarın romanlarında genel olarak, olaylardan çok kişi ve durumlara önem vermesidir. Bireyin iç gerçekliğini yansıtmak amacıyla olan romancı, olayları geriye çekerek bireyin hallerini önceleyen bir tutum sergiler.

Selim İleri romanlarının mekânları ve yazarın bu mekânları işleyiş biçimi de oldukça dikkat çekicidir. Bahçeler ve deniz romanların simge niteliğine sahip mekânlarıdır. Bahçeler sığınmayı deniz ise, özgürlüğü simgeler. Selim İleri'nin romanlarında, mekânların, karamsar ve içe dönük roman kişilerinin algılarına bağlı olarak, kapalılaşması romanlarının karakteristik özelliklerinden biridir. Romanlarda neredeyse bütün mekânlar, coğrafyalar, görüntüler her anlamda bireyin trajik yalnızlığını vurgular. Yazar, karaktere uygun bir mekân yaratır ve betimlemelerde karakterlerin ruh halleriyle içinde buldukları durum arasında ilişki kurar.

Gaston Bachelard'ın *Mekânın Poetikası* adlı eserinde belirttiği gibi, "içinde yaşanmış bir mekân, cansız bir dam altı değildir. İçinde oturlan mekân, geometrik mekânı aşar" (Bachelard 1996:72). İnsan karakterini belirleyen temel öğelerden birinin bireyin içinde bulunduğu çevre olduğunu göz ardı etmeyen Selim İleri, insanı hiçbir zaman mekândan ayrı düşünmez. Mekân betimlemeleri kişileri tanıtmaya yöntemlerinden biri işlevini üstlenerek kişilerin karakterleri, sosyal ve kültürel kimlikleri hakkında yol göstericidir.

Yazar zamanı kurgularken ise, başta geçmiş olmak üzere şimdi ve geleceğe yönelerek zamanı geniş boyutuyla ele almıştır. Geçmişin bütün değerleriyle ilişki kurarak bu değerlerin andaki durumunu yansıtmaya çalışmıştır. Selim İleri, özellikle *Geçmiş, Bir Daha Geri Gelmeyecek Zamanlar* dizisindeki romanlarda, geçmişe dönerek, tarihî zamanı sosyal ve siyasal yapısı ile birlikte ele alarak geçmişle bugün arasındaki çatışma ve çelişkileri sanatın kendi ilkeleri kuralları dışına çıkmaksızın verir. Yazar, sosyal ve siyasal gerçekleri eleştiriye açık bir şekilde sunarken bilincin yansıtılmasını esas almıştır.

Geleneksel kurguda, geçmiş, an, gelecek sıralaması izlenirken kurgunun odağına bilincin yerleştiği modernist romanla birlikte, iç dünya ile dış gerçeklik arasındaki sınırlar silinir; yazar bu kez kurgusunda insan zihnindeki zaman çizgisini esas alır. Ancak bu zaman, çizgisel olarak akmamaktadır; bilinç çok farklı zaman sışramaları yapar. "Anlatı zamanı

tümüyle anlatıcının yetkesindedir. Saatin ifade ettiği zamandan farklı ve bağımsızdır.” (Parla 2000: 247). Yazar zamanı kurgularken gerçek zamanın bütünü anlatmaktaki güçsüzlüğünü ortadan kaldırmak için özetleme, zamanda ani atlama, bilinç kaybı gibi yöntemlere başvurur (Bourneur ve Quellet 1989:121). Başka bir ifadeyle, roman zamanında belli bir kronolojiye bağlı kalındığı gibi, geriye dönüşlerle, andan geçmişe, geçmişten ana ve ileriye atlamalar gibi farklı zaman sıçramalarıyla kronolojik çizgi bozulabilir. Zamanda görülen kopmalar, geriye dönüşler, ileri sıçramalar ve zaman diliminin değişik şekilde tekrarı anlatıcı ile birlikte ele alınır.

Selim İleri'nin romanlarının zaman kurgusu bakımından dikkati çeken özelliği, çoğunlukla kronolojik sıralamaya uygun bir kurgusunun olmamasıdır. Geleneksel romanın kurgu yapısından farklı olarak “deforme” edilmiş bir kurguya sahip modernist romanda, bir karmaşıklık olarak algılanan gerçeklik ve gerçekliğin karmaşası, kronolojik olarak son derece düzenli, her şeyin mantığa uygun olduğu bir kurguyla anlatılmaz. Modernist romanda, özellikle zaman ögesi açısından deformasyona gidilir, geleneksel romandaki o net zaman belirsizleşir. Kurgudaki zaman deformasyonunun nedeni de, roman kişinin dış gerçeklikle çatışması, kendi iç kimliğiyle ve bu kimlik içinde, kendi geçmişiyle hesaplaşmasından kaynaklanır. Başkisi sürekli kendi bireysel tarihi içinde geçmişin farklı noktalarına yolculuklar yapar. Selim İleri'nin romanlarında da modernist bir yazar tavrı söz konusudur ve kronolojik olmayan zaman anlayışı, kişilerin iç dünyalarındaki karmaşıklığın bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Roman kişinin zihnindeki izlenimlerin, çağrışımların ya da anıların değişkenliği, romanlardaki zaman kurgusunun belli bir kronolojiyi izlemesini engeller. Özellikle geriye dönüş, iç konuşma, bilinç akımı tekniklerinin kullanılmasıyla zamanda oluşan ani sıçramalar karmaşık ve değişken ruhsal durumun bir yansımasıdır.

Onun romanları olay romanı değildir. Belli bir başlangıcı ve sonu yoktur. Çünkü kişiler ön plandadır. Selim İleri'nin roman kişileri, duyumsama ve bilinçaltının öne çıkartılmasıyla modernist figüre yakın dururlar. Yazar, toplumsal sorunlardan uzaklaşmamakla birlikte, daha çok bireyin iç dünyasına, bilinçaltına eğilir. Selim İleri, roman kişilerini iç konuşma, bilinç akımı, geriye dönüş, çağrışım gibi modern roman tekniklerini kullanarak sunar. Modern kent insanları arasından seçilen bu kişiler, toplumsal yapılarla, toplum değerlerine yabancılaşmış ve kendi iç dünyalarına yönelmiş kişilerdir. Romanlarda eylemden daha çok, kişilerin iç dünyaları, psikolojik sorunları ön plandadır.

Selim İleri ilk dönem romanlarında, sınırlı sayıda ya da hep aynı sosyal halkada yer alan entelektüel kişiler yaratır ve bunun dışına çıkmaz. Başka bir ifadeyle, bu romanların kişi dünyasını küçük kentsoylu aydın çevre ve büyük kentin belli bir kesimindeki insanlar oluşturur. Selim İleri, Umberto Eco'nun ifadesiyle, “birkaç kişinin öyküsünü” (Eco 1995: 97) anlatır ve yazar, bu özelliğiyle Virginia Woolf ile benzerlik gösterir. Woolf da, entelektüel kişilerin oluşturduğu tek bir sosyal halkada durup dışarıyı oradan gözlemleyerek yaşamış ve romanlarında da bu kişilerini tekrarlamıştır.

Selim İleri'ye göre, her romancının tek bir romanı vardır ve diğer romanları onun bir tekrarıdır. “Bir romancının, yeryüzüne tek bir roman yazabilmek için geldiğini düşünüyorum. Bu tek roman onun yazdığı bütün yapıtlara dağılmış, parçalanmış bir dünya gerçekte.” (İleri

1980:16). Bu anlayışla Selim İleri, farklı kişileri anlatma çabasından çok, var olan kişilerin, onların bilinçlerinin geliştirilmesini öngörür. Yazar, kimi roman kişilerini yineleyerek yazınsal bildirisini pekiştirir. Hiçbir roman kişisi yazar için tüketilmiş sayılmaz, bu yüzden romanın bir yineleme olması yadsınamaz. Başka bir ifadeyle, onun kişileri hiçbir romanda tamamlanmaz, metinler arasında dolaşarak kendini yeniden kurar.

Virginia Woolf, geleneksel anlamda karakter oluşturmanın insanların görünüşünü tam olarak yansıtmadığını düşünür ve yeni bir teknik geliştirir. *Jacob'un Odası* (1922) adlı eserinde, hiçbir zaman roman kişisi Jacob'u doğrudan betimlemez. O söyledikleri ve yaptıklarıyla okuyucuya çok az tanıtılır. Onun hakkındaki izlenimler, romandaki diğer kişilerden hareketle okuyucuya sunulur (Bennet 1984:37). Selim İleri'de de, Woolf'te olduğu gibi, betimlemeler ayrıntılarla fazla yüklüdür ve fiziksel özellikler yerine ruhsal ögeler daha önceliklidir. Onun kişileri, kimi zaman kendi konuşma ve yansımalarında kimi zaman da diğer roman kişileri üzerindeki etkileriyle okuyucuya evre evre aktarılır. Başka bir ifadeyle Selim İleri, bir kişinin çevresindekiler üzerinde bıraktığı izlenimler çeşitliliğini ve kişiyi çevreleyen dünya ile ilgili sürekli değişen bilincin algılanmasını amaçlar. Bu nedenle bir kişiliği tanımlamak ya da bir olayla örneklemek yerine, okurun romandaki kişileri ilişkide buldukları diğer kişilerin zihinlerinde yaşayarak çözümlenmesini bekler.

Selim İleri'nin roman başkışilerinin çoğu, yalnız, mutsuz, entelektüel, sol eğilimli küçük kentsoylulardır. Bunların iç huzursuzlukları, yalnızlıkları, cinsel sorunları, toplumla ilgili endişeleri, sanatsal yaratım kaygıları romanların sorunsallarını belirler. Yazar, ilk romanlarından başlayarak daha çok toplumdaki küçük kentsoylu kesiminin yabancılaşma süreciyle yaşadığı bireysel ve toplumsal çıkmazlarını tüm ayrıntılarıyla anlatır. Romancı, olaylardan çok kişilerin yalnızlığını ve durumlarını anlatmayı ön planda tutar. Başka bir ifadeyle, Selim İleri romanlarında, toplumun belli bir kesiminin iç dünyasını dile getirir. Bu kişiler ikiyüzlü küçük kentsoyluların içinde yer alan; ancak kendi iç dünyalarında çatışma yaşayan kişilerdir.

Fethi Naci, Selim İleri'nin "Niçin Küçük Kentsoyluyu Yazıyorum" yazısında, gözlemlerini ve yaşadıklarını romanlarının kaynağı olarak göstermesinden hareketle, onun *Her Gece Bodrum*'dan başlayarak *Ölüm İlişkileri*, *Cehennem Kraliçesi*'nde gözlemlediği kişileri, hatta "kopya edilmiş kişileri" yazdığını söyler. Toplumsal süreç içinde bunalan, amaçsız, "varlıkları kemirilen küçük kentsoylu sol aydınları" anlattığını ve bunların yaşamda gerçekliği olduğunu belirtir. Fethi Naci bu romanlarda -özellikle *Ölüm İlişkileri*'nde- sosyalizm, sosyalist kavramlarını tartışan Selim İleri'yi eleştirir. Türkiye'de faşizmden küçük kentsoyluyu sorumlu tutmanın, küçük kentsoylu aydınları fazlaca önemsemek olarak gören Fethi Naci, yazarın bu yargısını, "bunalımlı bir küçük burjuva suçlaması" olarak nitelendirir (Fethi Naci 1980:37).

Selim İleri'nin romanlarında yapmak istediği, bireyin bütün iç karmaşalarını, yalanlarını, sahte yüzlerini ve itiraflarını, yaşadığı dönemdeki toplumsal ortam içinde vermektir: "Görünler dedim ve çizdim, boyadım, betimledim apaçık aydın işçinin, kendisinin sömürüldüğüne bile yabancılaşmıştır. Edilginliği buradan kaynaklanır zati." (İleri 2005:350). Kısaca yazar, bireyin sorunsalını dile getirirken aynı zamanda, dış dünyadaki toplum sorunlarına yabancılaşmış bir birey olarak aydın eleştirisi yapar.

Selim İleri'nin romancılık serüveninde 1987'de yayımladığı *Kafes*'ten sonra, 1991'de yayımlanan *Mavi Kanatlarıyla Yalnız Benim Olsaydın* romanı arasındaki dönemde roman yazmadığı dikkati çeker. *Mavi Kanatlarıyla Yalnız Benim Olsaydın* ile romana geri döndüğünde ise, yukarıda sözü edilen Selim İleri romancılığının ikinci evresinin olgunluk süreci başlamış olur. Bu romanla birlikte yazar, farklı bir roman kurgusu ile karşımıza çıkar. Kısa; ancak çok bölümlü bu romanlarda geçmişe dair, mahalle yaşamı, komşular, semtler, eşyalar, sanatçılar, romanlar, roman kişileri, sosyal ve siyasi olaylar anımsanır ve okuyucuyla paylaşılır. Bu dönemden sonra kaleme aldığı romanların ve bu romanlardaki kişilerin kendi yaşamından izler taşıdığını da belirtmek gerekir. Başka bir ifadeyle, bu dönem romanlarında Selim İleri, kendi yaşamından ya da edebiyat, sanat ve kültür tarihimizdeki gerçek kişilerden yola çıkarak kurmaca kişilerini yaratır. Bu durum, Selim İleri romancılığında bir kırılma noktası olarak algılanabilir.

Selim İleri'nin romanlarının yaşantıyla olan ilişkisi göz ardı edilemez. Bu ilişkinin kişiler düzleminde yansımaları oldukça önemlidir. Gerçekçi olmaya özen gösteren yazarın romanlarında, kişisel ve çevreye ait etkenler önemli bir rol oynar. Gerçek yaşamdan kopmayı, eserlerini oluştururken çıkış noktasının gerçek yaşama ait olması ve gerçek yaşamla birlikte okuduğu, etkilendiği sanatçıların, eserlerin izdüşümlerinin yer alması onun romancılığının karakteristik bir özelliklerinden bir diğeridir.

Kısaca özetlersek, Selim İleri'nin roman kişilerinin çoğu gerçek yaşamdan seçilmiş ve yazarın romanlarına davet edilmiş kişilerdir. “Yaşadıkları çağın bir yangında bütünselliğini yitirmiş olduğunun farkındalığına rağmen bütünlük arayışındadırlar. Ancak aynı zamanda bütünselliği, belirlenmişliği de reddederler.” (Öğüt 2007:23). Selim İleri roman kişilerini, bir bakıma kolaj tekniğinden yararlanarak kendi eseri içinde dönüştürmekle birlikte, onun roman kişileri her zaman “bireysel ve yalnız bir öznel” olarak değerlendirilmelidir.

Selim İleri'nin romanlarında anlatım teknikleri, içerik ve kurgusal özellikler kadar dikkati çeker. Yazar, romanlarda diyalog, betimleme, bilinç akımı, iç konuşma, metinlerarasılık, otobiyografik anlatım, özetleme gibi anlatım tekniklerini kullanmıştır. Ancak, romancının tercih ettiği bu teknik öğeler arasında bilinç akımı, iç konuşma ve metinlerarasılık kullanım sıklığı bakımından daha ön plandadır. Buna karşın, diyalog, otobiyografik anlatım ve özetleme tekniklerinin kullanımı oldukça sınırlıdır.

Yazarın romanlarına baktığımızda, karşılıklı konuşmaya dayanan uzun diyaloglar yer almaz. Bunun nedeni, Selim İleri'nin bireyin iç dünyasını vermeyi amaçlaması, onun ruhsal derinliklerini yansıtmaya kaygısıdır. Yazarın roman kişisi, bilgi ve ruh açısından entelektüel; ancak kendi iç dünyasında dış gerçekliği sürekli sorgulayan ve sorguladığı bu gerçeklikle uyum sağlayamayan, toplumsal yaşam içindeki konumuyla çatışarak psikolojik uyumsuzluklar yaşayan mutsuz, yalnız daha çok içe kapanık, modern kent insanıdır. Başka bir ifadeyle, romanlarda az sayıda örneği olan diyalog tekniği kimi zaman kişileri kendi ağızlarından tanımamıza olanak sağlar; ancak bireyin iç dünyasını yansıtmaya çabasıdaki yazar, bunu modernist romanın anlatım teknikleri olan iç konuşma ve bilinç akımı yöntemlerini kullanarak yapmayı tercih eder.

Selim İleri, roman kişilerinin yaşamı, nesnelere ya da kişileri, kısacası etraflarında gördüklerini algılama şeklini bir bilinç yansıması eşliğinde aktarmıştır. Başka bir ifadeyle yazar, bilinç akımı tekniğini kullanarak okuyucuya olayları değil, o olayların insan psikolojisindeki karşılığını, bireyin ondan etkilenme sürecini, zihinde yarattığı çağrışımları ve hissettiği duyguları izleme olanağı sunar.

Romancı bireyi, iç dünyasındaki ruhsal çalkantıları ve tutkularıyla izlenimci bir bakış açısından ele alır; kurmacanın süzgecinden geçirir. Yazar estetik kaygıları, yaratıcı gücü sayesinde gerçeği değiştirip kurmacaya dönüştürerek onu farklı bir gerçeklik katmanında sunar. Selim İleri, iç konuşma tekniğiyle de bireyin, kendisiyle ve dış gerçeklikle yüzleşme sürecindeki çatışmalarını yansıtmıştır:

(...) iç konuşmaları, yer yer bilinç akışını, biçim açısından, bir bezek olsun diye kullanamazdım. Çoğu romanda gereksiz yere kullanıldığından yanlışlı iç konuşma anlayışına kapılmamak için, yazdıklarımı temellendirmeyi gereksindim. Kişilerim içedönük, saplantılı, ruhsal dengesizliklerle yüklü kişilerdi. Zaman zaman çıldırının eşiğine dek varıyorlardı. Yalın görünen yaşamları alabildiğine karmaşıktı. İç konuşmayı, çıldırının belirmediği, ama iç çatışmanın yoğunlaştığı durumlarda kullandım (İleri 1977:251).

Selim İleri'nin romanlarında metinlerarası ilişkinin, özellikle gelenekle ilişki kurmak ve geleneği yeniden üretmek bağlamında değerlendirilmesi gerekir. Yeniden üretme edimi, geçmişte okunmuş kitaplardan beslenişle ve onların bellekte bıraktığı izlerin sonucunda farklı dış metinlerle doğrudan ya da dolaylı ilişki kurmasıyla gerçekleşir.

Yazarın romanlarında, metinlerarasılığın yoğun olarak kullanıldığı gözlemlenir. Başka bir ifadeyle, romanlarda özel adlara yapılan göndermeler başta olmak üzere, belli tarihsel dönemlere, o dönemlerdeki olaylara, kişilere göndermelerin, farklı eserlere ait doğrudan ya da dolaylı alıntılarının çokluğu dikkati çeker. Her romanında var olan metinlerarası öğelerle roman kişilerinin düşünce dünyasını okuyucuya sezdiren tavır, yazarın kültürel anlamda donanımlı okur beklentisini ortaya koyar. Bir metnin okunmasında okurun kültürel birikiminin rolü önemlidir. Bir kurmaca metnin temel kavramsal örgüsünü gerçek yaşama uygularken bunu önemli noktaları görerek doğru yapabilmek, başka bir ifadeyle, “metnini güdümlerle doğru yönlendirebilmek, alımlayanın yorum yeteneğine, okuma birikimine bağlı bir etkinliktir.” (Göktürk 1997:124).

Selim İleri'nin romanları başka metinlerle ilişkiye giren, onları kendi yapısına taşıyan bir alıntılar dokusuna sahiptir; ancak onun romanlarında metinlerarasılığın değerlendirilmesi yapılmadan önce göz ardı edilmemesi gereken bir durum söz konusudur. Onun metinlerarasılığı kullanırken bir ön tasarımı yoktur. Retorik sanatı olarak kendiliğinden gelişir. Başka bir ifadeyle Selim İleri, teknik düşünen bir yazar tavrına sahip değildir; daha çok duyuş ve sezgileriyle hareket eden bir sanatçıdır.

Romanlarında bilinçaltı ve duyumsamanın önemli rolü yadsınamaz. Anlatılarında özgün-

lük esasına bağlı kalan, postmodernist eğilimlerden uzak duran Selim İleri'de metinlerarasılık, bilinçaltına yerleşmiş olan kişiler, olaylar, okuduğu eserler ya da o eserlere ait cümle kalıpları ya da sözcüklerin çağrışımlarla bilinç katına çıkmasıdır. Romancının kendi yazdıklarıyla, diğer metinler arasında kurduğu “bellek diyalektiği” onun romanlarının önemli bir özelliğidir. Selim İleri bu tavrıyla, edebiyatı romana malzeme yaparak alışılmışın dışına çıkmış, var olan roman geleneğine darbe vuran bir roman gerçekliği yaratmıştır.

Sonuç

Selim İleri, roman yazmaya başladığı 1973'ten bugüne hep göz önünde bir yazar olmuştur. Eserleri üzerine çok şey söylenmiş, çok şey yazılmıştır. 1970 ve 1980'lerdeki romanlarında yalnızlığı anlattıkça bireyci bir yazar olmakla, küçük obayı temsil eden belli roman kişilerinde odaklanmakla ve toplum sorunlarını ihmal etmekle eleştirilmiştir. Daha sonraki süreçte, bireycilikten sonra cinselliğin yazarı eleştirilerinin hedefi olmuştur. 1990'dan sonra yazdığı romanlarında ise geçmiş, unutulmuş değerleri yeniden ele alan tavrından dolayı “maziperest” bir yazar olarak nitelendirilmiştir. Oysa Selim İleri, duygu ve sezgiye dayalı bir yazar tavrına sahiptir. O, yaşamı tüm gerçekliğiyle sanat katına çıkarma eğilimindedir ve bu bakış açısıyla ele aldığı bireyi bütün yönleriyle anlatma çabasındadır. Romanlarının odağında, bunalan küçük kentsoylunun kendisi ve dış gerçeklikle çatışmaları yer alır. Romanların kurgu dünyası bu figürlerin kendini bulma ve kurma edimleriyle şekillenir. Selim İleri, yazarlık yaşamında bireye ait olanı anlatmayı benimsemesine karşın, toplumsal sorunların tamamen uzağında olmamıştır. İçsel yaşantılar ya da bireyin bilinci onu etkilemekle birlikte, dış gerçeklikte insanların yaşadıkları sorunlara karşı her zaman duyarlı olmuş ve bu duyarlılıkla, bireyin acılarını, çatışmalarını, iletişimsizliklerini ya da yaşamdan vazgeçişlerini romanlarına yansıtmıştır. Yazar ayrıca, geçmiş yaşamları, sanatçıları ya da onların eserlerini yeniden kurgularken nostalji yaratmaktan çok topluma ve edebiyata bir bellek kazandırma kaygısı taşır.

Estetik kaygılara sahip Selim İleri'nin romanlarında Faulkner, Joyce, Proust, Woolf gibi modernist yazarların etkileri gözlemlenir. Özellikle kurguda geleneksel romanın çok dışında biçimlendirdiği romanlarında, bilinç akımı tekniğini başarıyla uygulamıştır. Bilinçaltı ve duyumsamanın temel oluşturduğu romanlarında yaşamı algılama biçimiyle modernist romana yaklaşır.

Kısaca toparlamak gerekirse, *Her Gece Bodrum* çok fazla eleştirilmekle birlikte, Selim İleri'nin dönemin önemli romancılarından biri olmasının yolunu açmıştır. *Ölüm İlişkileri* ve *Cehennem Kraliçesi* romanları da *Her Gece Bodrum*'la başlayan roman anlayışını tamamlar. Selim İleri romancılığının ilk döneminde çatışmaları, ayrılığı, sevgisizliği, kırılmalı duyarlılıkları taşıyan günümüz insanlarını ve ilişkilerini yazarken yazarlık veriminin ustalık katına çıkar. Bu ilk dönemin art arda gelen romanlarında, neredeyse bütün boyutlarıyla anlattığı dünyanın bütünüyle dışına yöneldiği ikinci dönemde, bu kez geçmiş anlatırken kimi zaman gerçek kişiler ve anılarından yola çıkarak, kimi zaman da okuduğu kitapların dünyasından kişileri yeniden kurgulayarak kendine özgü ve alışılmamış bir roman biçimi yaratır.

Romancılığının ikinci dönemini oluşturan *Mavi Kanatlarıyla Yalnız Benim Olsaydın*, *Kırık Deniz Kabukları* ve sonrasında gelen romanlarda Semih Gümüş'ün de ifade ettiği gibi, Selim İleri "romanlarının nesnesi olan kitapların dünyasıyla kendi dünyasını özdeşleştirmiş, o romanlardaki kişilerin kimliğine bürünmüş geçmiş zaman yazarlarının sonuncusudur" (Gümüş 2007:167).

Selim İleri'nin yazınsal stratejileri, estetik kaygıları, birey ve sorunları üzerine yaptığı vurgu ve belirgin umutsuzluğu kimi okurlarda onun siyasal düzeye ilgisizliği biçiminde yorumlanmış, hatta sanat için sanat anlayışının benimsediği biçiminde algılanmıştır. Oysa, Ahmet Oktay'ın da *Şeytan Melek Soyтары* çalışması boyunca ortaya koyduğu gibi, yazarın yazınsal amaçları, siyasal kaygıları vardır ve bu kaygıların romanlara yansısı hiç de sanat sanat içindir anlayışına yakın durmaz. Genç bir yetenek olarak girdiği edebiyat dünyasında, önemli ödüller alarak geniş okur kitlelerine ulaşmıştır. Türk edebiyatının üretken kalemlerinden birisidir ve romanda sürekli bir arayışın/ değişimin peşinde olması nedeniyle önemli bir yazardır. Büyük bir üretkenliğe sahip olmasının yanı sıra, ele aldığı konulardaki duyarlılığı, özgünlüğü ve romanlarındaki farklı biçim özellikleri, Selim İleri'yi Türk romancılığının ön sıralarına taşımıştır.

Kaynakça

- Bachelard, Gaston (1996), *Mekânın Poetikası*, (çev. Aykut Derman), İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Baran, Ethem-Özüdoğru, Saban (2004), "Selim İleri ile Söyleşi" *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi*, s. 22-24.
- Bennet, Joan (1984), *Virginia Woolf Romancı Olarak Sanatı*, (çev. Feyza Kantur-Haldun Onuk), İstanbul: Alaz Yayıncılık.
- Bourneur R.- Quellet R. (1989), *Roman Dünyası Ve İncelemesi*, (çev. Hüseyin Gümüş), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Parla, Jale (2000), *Donkişot'tan Bugüne Roman*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eco, Umberto (1996), *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*, (çev. Kemal Atakay), 3. Basım, İstanbul: Can Yayınevi.
- Fethi Naci (1980), "Selim İleri'nin Romanlarında Küçük Burjuva Aydınları", *Milliyet Sanat*, S.10, s. 36-38.
- Göktürk, Akşit (1997), *Okuma Uğraşı*, İstanbul: YKY.
- Gümüş, Semih (2007), "Selim İleri'nin Kırk Yılı", *Selim İleri Kitabı, Şimdi Seni Konuşuyorduk*, (derl. Handan İnci), İstanbul: Doğan Kitap, s. 163.
- Hızlan, Doğan (1983), "Destan Gönülleri ve Selim İleri", *Yazılı İlişkiler*, İstanbul:

Altın Kitaplar, s. 262-266.

İleri, Selim (1977), “Romanı Yazarken”, *Türk Dili*, S. 304, C.34, s. 245-252.

_____ (1980), “Monsiuer Proust’un Valizi”, *Yazko Edebiyat*, S.1, s. 55-58.

_____ (1981), “Bir Eleştiri Panayırında”, *Hürriyet Gösteri*, S.10, s. 36-38.

_____ (1984), *Hatırlıyorum*, İstanbul: Altın Kitaplar.

_____ (2002), *Anılar; Issız ve Yağmurlu*, (Söyleşi: Handan Şenköken), İstanbul: Doğan Kitap.

_____ (2005), *Saz Caz Düğün Varyete*, 3. Basım, İstanbul: Doğan Kitap.

_____ (2006), *İstanbul Hatıralar Kolonyası*, İstanbul: Doğan Kitap.

Oktay, Ahmet (1981), “Cinsellik, Erotizm ve Ötesi”, *Yazko Edebiyat*, S.4, s. 81-90.

_____ (2004), *Şeytan, Melek, Soyтары* (Selim İleri’nin Romancılığı ve Romanları), 2. Basım, İstanbul: Doğan Kitap.

Öğüt, Hande (2007), “Selim İleri’nin Eserlerinde Üst Kurmaca ve Cinsel Transfer”, *Eşik Cini*, S.11, s. 23-27.

Özet

SELİM İLERİ’NİN ROMANCILIĞI VE TÜRK ROMANCILIĞINDAKİ YERİ

Selim İleri, çağdaş Türk edebiyatının önemli yazarlarından birisidir. 1970’lerden başlayarak edebiyatımıza kazandırdığı romanlarının yanı sıra yaşamı, düşünce dünyası ve sanat anlayışıyla öne çıkar. Romanlarında “küçük kentsoylu” bireyin bireyleşme serüvenini özgün bir şekilde kurgusal dünyaya dönüştürmüş ve anlatım teknikleri bakımından da modern Türk edebiyatının önemli bir temsilcisi olmuştur.

Selim İleri’nin roman kişileri bilinçaltının öne çıkartılmasıyla modernist figüre yakın dururlar. Başka bir ifadeyle yazar, toplumsal sorunlardan uzaklaşmamakla birlikte, daha çok bireyin iç dünyasına, bilinçaltına eğilir. Roman kişilerini iç konuşma, bilinç akımı, geriye dönüş, çağrışım gibi modern roman tekniklerini kullanarak sunar. Modern kent insanları arasından seçilen bu kişiler, toplumsal yapılarla, toplum değerlerine yabancılaşmış ve kendi iç dünyalarına yönelmiş kişilerdir. Romanlarda eylemden daha çok, kişilerin iç dünyaları, psikolojik sorunları ön plandadır.

Selim İleri, ilk dönem romanlarında, hep aynı sosyal halkada yer alan entelektüel kişiler yaratmış ve onun dışına çıkmamıştır. Başka bir ifadeyle, bu romanların kişi dünyasını küçük kentsoylu aydın çevre ve büyük kentin belli bir kesimindeki insanlar oluşturur. Yazar, ikinci dönem romanlarında ise, edebiyat, sanat, kültür tarihindeki gerçek kişilerden yola çıkarak kendi kurmaca kişilerini yaratır. Bu durum, onun romancılığında bir kırılma noktasıdır.

Burada edebî ölçütler doğrultusunda yapılan incelemeyle belirlenen bulgular, bir bütün olarak

ele alınarak onun romanlarının karakteristik özellikleri yansıtılmaya gayret edilmiş, bunun yanı sıra Türk edebiyatının çağdaş yazarlarından biri olan Selim İleri'nin roman anlayışı ve Türk romancılığındaki yeri değerlendirilmiştir. Başka bir ifadeyle, Selim İleri'nin romanlarının içerik ve biçim özelliklerini belirlerken yazarı farklı kılan özellikleri bütüncül bir yaklaşımla ortaya koymayı ve onun Türk romancılığındaki modernist tavrının altını çizmeyi amaçladık.

Anahtar Sözcükler: Selim İleri, roman, Türk edebiyatı, modernist roman.

Abstract

SELIM İLERİ'S NOVEL WRITING AND POSITION OF SELIM İLERİ IN
TURKISH NOVEL

Selim İleri is one of the most important writers of contemporary Turkish literature. He stand out with his life, thought world and art comprehension in addition to novels that he brought to our literature starting in the 1970s. He has turned into fictional world small bourgeois person's individual journey in his novels uniquely and in terms of narration techniques also became an important representative of modern Turkish literature.

Selim İleri, narrate subconscious of his novel characters and thereby approaches to modernistic novel. While novelist handles problems of society, he expresses psychology of individuals by using novel techniques like interior monologue, stream of consciousness and flashback.

Selim İleri chooses his novel characters from urban nation. Novel characters are foregn to society. Selim İleri wrote intellectual individuals story in his first term. In other words he narates small bourgeois. Latter term, change in his novel writing, he narates individuals from literature, art and culture history who are real persons.

After investigations on method and content of author's novel in the previos chapter, charecteristic features of his novels are extracted. Also novel concept of Selim İleri who is one of modern authors of Turkish literature and his position in Turkish literature is evaluated. While we were determining contents and form properties of Selim İleri here, we aimed to report characteristics that make author so different with holistic approach and underline his modernist attitude in Turkish novel writing.

Key words: Selim İleri, novel, Turkish literature, modernistic novel.

Globalisierungstendenzen in der neueren Gegenwartsliteratur und Feridun Zaimoğlus Roman "Hinterland" (2009)

Dilek Turan Yılmaz*

"Ich bin in den Fußspuren gewandelt wie in einem Wachtraum, ... ; in dem ein Land kein Ort mehr ist, sondern ein Wiegenlied" (Thuy 2010, S.158).

Die Literatur steht in Korrelation mit dem Globalisierungsprozess und spielt eine wesentliche Rolle, zumal sie das "Gedächtnis der lokalen, regionalen, nationalen oder kontinentalen Kultur, in der sie entsteht" ist und "wie Goethe insistierte, ein Medium der Verständigung zeitlich über Jahrhunderte und räumlich über Erdteile hinweg" (Lützel 2011). Roland Robertson erkannte mit seinem Grundsatz "Das Partikulare universell und das Universelle partikular werden lassen" (Robertson 2000), die Wirkung des Globalismus in verschiedenen Bereichen. Robertsons Feststellung ist besonders

* Okutman Dr., Hacettepe Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Almanca Birimi.

den literarischen Werken möglich, da sie “zwischen dem Lokalen bzw. Individuellen und dem Globalen bzw. Universellen vermitteln” (Lützeler 2011). Autoren wie Salman Rushdie, Garcia Marquez, aber auch jüngere Autoren der internationalen Migrationsliteratur bzw. Autoren mit Migrationshintergrund wie u.a. Kiran Desai, Amin Malouf, Nadeem Assam, Khaled Houssini, Zadie Smith. Ihre Werke habe eine Vermittlerfunktion zwischen den Kulturen. Insbesondere die “Migrationsliteratur” und ihre “globalisierten Protagonisten”, thematisieren ihr interkulturelles Dasein in der Schilderung ihres Lebens, das vorwiegend mit ihrer Mobilität, ihren Reisen einhergeht (Honold 2010, s.6-7). Zwar ist ihr Blick oftmals ein ungewohnter, dochrichtet sich ihr Gradmesser auf eine allgemeine Befindlichkeit der globalisierten Gesellschaft und kann nicht mehr in ihr Ghetto verbannt werden. Darum ist sie – in der revolutionären Funktion als »littérature mineure«– Weltliteratur par excellence” (Presivic 2010, s.1-2).

Die vorliegende Studie möchte einen literaturwissenschaftlichen Beitrag zur Diskussion des “Globalisierungsphänomens” leisten und anhand Feridun Zaimoğlu 2009 erschienenem Werk aufzeigen, wie Globalisierungstendenzen in die gegenwärtige Literatur einfließen. Demnach soll in diesem Beitrag ein Einblick in die Anfänge des Phänomens “Globalisierung und Literatur” und die Tendenzen innerhalb der Gegenwartsliteratur verschafft werden und im Rahmen des literaturwissenschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Diskurses behandelt werden.

“Weltliteratur” im Sinne von Goethes Alteritätstheorie

Die Ansätze der heutigen Entwicklung innerhalb der Literaturwissenschaft sind, auf den Begriff der „Weltliteratur“ zurückzuführen, der 1827 von Goethe geprägt wurde. Im Schwerpunkt wird der Begriff der „Weltliteratur“ in Bezug zu Goethes Forderung als „Wahrnehmung der Literatur anderer Nationen“ verstanden, was dazu führt sie als die „Möglichkeit zur völkerübergreifenden Verständigung“ aufzufassen.* Goethe, der die “Weltliteratur” als “Bezeichnung einer international zusammenwirkenden Literatur” (Koppen 1984, s.815-816) auffasste, verstand den Begriff als “internationalen, kulturellen Dialog” und war der Meinung, dass alle Literaturen miteinander in Beziehung stehen sollten. Dabei war ihm die Rezeption von Literaturen aus der ganzen Welt sehr wichtig und um einen Dichter zu verstehen, müsse man beispielsweise einen Dichter aus einer anderen Nation kennen und so die “weltweite literarische Kommunikation” (Birus 2003, s.825) fördern. In dieser Forderung Goethes ist die Bedeutung des “Weltbürgertums” mitbegriffen (Lützeler 2011). Goethe formulierte in diesem Zusammenhang, dass “Poesie ein Gemeingut der Menschheit” sei und nannte Begriffe wie “Weltbürger”, “Welthandel”, “Weltkommunikation”, “Weltbildung” (Koppen * “Denn daraus nur kann endlich die allgemeine Weltliteratur entspringen, daß die Nationen die Verhältnisse aller gegen alle kennen lernen, und so wird es nicht fehlen, daß jede in der andern etwas Annehmliches und etwas Widerwärtiges, etwas Nachahmenswertes und etwas zu Meidendes antreffen wird” (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1907, s. 505).

1984, s.819). Er fordert mit dem Begriff eine "internationale Literaturkommunikation" und spricht von der "schöpferischen Rezeption" ausländischer Literatur (Weber 1998, s. 1134-1135). Der Begriff „Weltliteratur“ kann daher als Vorläufer für die Begriffe "interkulturelle Kommunikation" und "Fremdverstehen", im heutigen Sinne, begriffen werden. Die Diskussion innerhalb dieses Diskurses bewegt sich in der Betonung "kultureller Differenzen", d.h. der kulturellen Andersartigkeit verschiedener Literaturen gewahrt zu werden. Damit kommt Goethes Verständnis "das Andere im Eigenen, aber auch das Eigene im Anderen" zu erkennen und zu anerkennen, zum Ausdruck (Thum 1985, s.272). Goethe war überzeugt, dass man den geistigen Austausch und die kulturellen Wechselwirkungen über Grenzen von Raum und Zeit hin fördern müsse.*Goethe spricht in diesem Zusammenhang vom engen

* Goethe hat für die Bedeutung der Weltliteratur selbst viel beigetragen, zumal er großes Interesse an internationaler Literatur, bzw. an Zeitungen und Zeitschriften zeigte. "Diese Zeitschriften, wie sie sich nach und nach ein größeres Publikum gewinnen, werden zu einer gehofften allgemeinen Weltliteratur auf das wirksamste beitragen; nur wiederholen wir, daß nicht die Rede sein könne, die Nationen sollen überein denken, sondern sie sollen nur einander gewahrt werden, sich begreifen, und wenn sie sich wechselseitig nicht lieben mögen, sich einander wenigstens dulden lernen" (Goethe 1828, s.170-172). Ein weiterer wichtiger Aspekt für Goethe innerhalb der Weltliteratur war das Reisen. "Das Reisen sowie, für die Daheimgebliebenen, der Reisebericht vermitteln ein Bild des anderen Landes, so daß für Goethe die Reiseliteratur als sich immer weiter verbreitendes Genre in den Rang der Weltliteratur erhoben wird. Dabei ist an die Zukunftsorientiertheit von Goethes Konzeption zu erinnern. „Weltliteratur“ ist, dem Namen und der Sache nach, ein produktiver Prozeß, gedacht im Zeichen eines sich beschleunigenden Fortschritts internationaler, ja globaler Kommunikation. Goethe wird nicht müde, diesen Fortschrittsoptimismus zu betonen und die Idee einer Weltliteratur zu propagieren; deren bekannteste Formulierung lautet: 'Nationalliteratur will jetzt nicht viel besagen, die Epoche der Weltliteratur ist an der Zeit'" (Houben 1948, s.181).

Goethe trug darüberhinaus auch eigens durch aktives Tun viel für die Wortprägung bei, indem er die Lektüre ausländischer bzw. internationaler Literatur, deren Spannweite von Literaturen des Nahen und Fernen Ostens über die Klassische Antike und das Mittelalter bis zu den zeitgenössischen europäischen Nationalliteraturen, bis hin zu neugriechischen, serbischen, litauischen und anderen Volksdichtungen reichte, betonte (Birus 2004, s. 1) und Literatur immer in einer interkulturellen Beziehung zu anderen Nationen sah. "Ich sehe immer mehr, [...] daß die Poesie ein Gemeingut der Menschheit ist, und daß sie überall und zu allen Zeiten in hunderten und aber hunderten von Menschen hervortritt. Einer macht es ein wenig besser als der andere und schwimmt ein wenig länger oben als der andere, das ist alles. ... Aber freilich wenn wir Deutschen nicht aus dem engen Kreise unserer eigenen Umgebung hinausblicken, so kommen wir gar zu leicht in diesen pedantischen Dünkel. Ich sehe mich daher gern bei fremden Nationen um und rate jedem, es auch seinerseits zu tun. National-Literatur will jetzt nicht viel sagen, die Epoche der Welt-Literatur ist an der Zeit und jeder muß jetzt dazu wirken, diese Epoche zu beschleunigen" (Houben 1948, s.181).

Darüberhinaus bildete die Übersetzung für den geistigen Ideenaustausch unter den Literaten verschiedener Nationen eine Erleichterung und aus diesem Grunde maß er auch der Übersetzung großen Wert bei: "Eine wahrhaft allgemeine Duldung wird am sichersten erreicht, wenn man das Besondere der einzelnen Menschen und Völkerschaften auf sich beruhen läßt, bei der Äußerung jedoch festhält, daß das wahrhaft Verdienstliche sich dadurch auszeichnet, daß es der ganzen Menschheit angehört. Zu einer solchen Vermittlung und wechselseitigen Anerkennung tragen die Deutschen seit langer Zeit schon bei. Wer die deutsche Sprache versteht und studiert, befindet sich auf dem Markte, wo alle Nationen ihre Waren anbieten; er spielt den Dolmetscher, indem er sich selbst bereichert" (Goethe 1828, s.140-142).

Verkehr zwischen den Nationen und von intensivierten, literarischen Wechselwirkungen (Birus 2004, s.11-12). Goethes Forderung zur völkerübergreifenden Verständigung wie im Ertragen-Können von Andersheit (Alterität) befähigt Goethe auch zu einer Klarsicht über die historisch-soziologischen Entstehungsbedingungen von 'Weltliteratur'. Goethe betont den Kulturkontakt, in welcher Form er auch auftreten mag, als Möglichkeit dem Fremden gewahr zu werden, als "freien geistigen Handelsverkehr" (Birus 2004, s.12-13) ** und macht aber auch darauf aufmerksam, "daß nicht die Rede sein könne, die Nationen sollen überein denken, sondern sie sollen nur einander gewahr werden, sich begreifen und, wenn sie sich wechselseitig nicht lieben mögen, sich einander wenigstens dulden lernen." Also eine internationale Toleranz üben!" (Borchmeyer, 2004, s. 3). Hier hört man Goethes Prinzip der Alterität heraus, "d.h. der Einsicht in die legitime Besonderheit und Identität des Anderen..." (Thum 1985, s.281). Goethe erwartet in Bezug zu den Dichtungen aller Nationen, dass die literarische Kommunikation zwischen den Autoren verschiedener Literaturen bzw. Nationen im gesellschaftlichen Sinne belebt werden müsse und sieht im "Erkennen und Anerkennen der Andersheit" (Thum 1985, s.282) den Schlüssel zum Verständnis der Weltliteratur.***

In den oben angeführten Zitaten von Goethe wird deutlich, dass er bereits damals die Ansätze der globalisierten Welt und Literatur von heute betont, die durch ständige, unterschiedliche, (inter)kulturelle Einflüsse bereichert wird. Der Begriff kann als Wegbereiter für viele Tendenzen in der gegenwärtigen Literatur betrachtet werden.

* „Wie durch Schnellposten und Dampfschiffe rücken auch durch Tages-, Wochen- und Monatsschriften die Nationen mehr aneinander, und ich werde, so lang es mir vergönnt ist, meine Aufmerksamkeit besonders auch auf diesen wechselseitigen Austausch zu wenden haben“, nicht ohne die dringende Aufforderung hinzuzufügen: „lassen Sie uns der eröffneten Communication immer freyer gebrauchen!“ (WA IV 44, 257, Birus 2004,s.13).

** 1828 präzisierte Goethe seinen Begriff der Weltliteratur folgendermaßen: "Wenn wir eine europäische, ja eine allgemeine Weltliteratur zu verkündigen gewagt haben, so heißt dieses nicht daß die verschiedenen Nationen von einander und ihren Erzeugnissen Kenntnis nehmen, denn in diesem Sinne existiert sie schon lange, setzt sich fort und erneuert sich mehr oder weniger; nein! hier ist vielmehr davon die Rede, daß die lebendigen undstrebenden Literatoren einander kennen lernen und durch Neigung und Gemeinsinn sich veranlaßt finden gesellschaftlich zu wirken. Dieses wird aber mehr durch Reisende als durch Korrespondenz bewirkt, indem ja persönlicher Gegenwart ganz allein gelingt das wahre Verhältnis unter Menschen zu bestimmen und zu befestigen" (FA I 25, 79, Birus 2004, s.15).

*** "Die Besonderheit einer jeden muß man kennen lernen, um sie ihr zu lassen, um gerade dadurch mit ihr zu verkehren; denn die Eigenheiten einer Nation sind wie ihre Sprache und ihre Münzsorten, sie erleichtern den Verkehr, ja sie machen ihn erst vollkommen möglich." (Trunz 1982, s.364) und meint : "Wenn wir eine europäische, ja eine allgemeine Weltliteratur zu verkündigen gewagt haben, so heißt dieses nicht, daß die verschiedenen Nationen von einander und ihren Erzeugnissen Kenntnis nehmen, denn in diesem Sinne existiert sie schon lange, setzt sich fort und erneuert sich mehr oder weniger; nein! hier ist vielmehr davon die Rede, daß die lebendigen und strebenden Literatoren einander kennen lernen und durch Neigung und Gemeinsinn sich veranlaßt finden, gesellschaftlich zu wirken" (Geiger 1895,s.53).

„Neu-Verortung der Kultur“

Unter dem Begriff „Globalisierung“ versteht man heute die weltweite Verflechtung in allen Lebensbereichen wie u.a. Wirtschaft, Politik, Kultur, Umwelt, Kommunikation. Die Auswirkungen auf die „Kultur“ erfolgt besonders durch Informations- und Kommunikationstechnologien, aber auch durch Verkehrs- und Transportmittel, wird die räumliche und zeitliche Entfernung aufgehoben. *Nicht nur durch moderne Technologien, sondern auch durch den Tourismus und die Migrationsbewegungen sind die entferntesten Regionen näher gerückt und sind durch eine Art Triebkraft für den Globalisierungsprozess geworden. Dies hat sich auch auf Bereiche wie Kunst und Literatur ausgewirkt. Durch den globalen Kulturaustausch sind viele Literaturen, zu denen man bisher kaum Zugang hatte, greifbarer geworden. Auf diese Weise wurde der Kontakt verschiedener Kulturen einfacher und dabei auch die Tatsache, Differenzen wahrzunehmen und zu akzeptieren, das Eigene durch das Fremde in Frage zu stellen.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts begann eine auch kulturell erfahrbare Globalisierung, die sich im Laufe der Zeit verstärkt hat. Die intensiven Migrations- und Touristenströme im 21. Jahrhundert, führten zur zunehmenden Hybridisierung von Kulturen (Honold 2010, s.6) bzw. zur „Hyperkulturalität“ (Han 2005, s.16). „Das Konzept der Hyperkulturalität verweist auf die kulturelle Dynamik der Globalisierung, die über die Inter-, Multi- oder Transkulturalität hinausgeht. Des Weiteren bilde sich eine „universale“ Kultur heraus, es entstünden aber auch hybride Formen aus verschiedenen Traditionen und der Moderne (Postmoderne) – und danach der Postpostmoderne usw.“ (Han 2005). Mit der Globalisierung der Kultur entsteht, eine Hyperkultur und demzufolge wird der Zugang zu Wertvorstellungen und Lebenswelten anderer Kulturen ermöglicht. Dieser Zugang erfolgt neben den künstlerischen Bereichen vor allem auch durch die Lektüre internationaler Literatur.

In der Literatur hat sich gegenwärtig eine Tendenz herausgebildet, deren literaturwissenschaftlichen Diskurse in den postkolonialen Studien der 1960er Jahre liegen, den sogenannten „cultural studies“. ** Ein wichtiger Schlüsselbegriff innerhalb postkolonialer Literaturtheorien ist die „Hybridität“, unter der der Kontakt zwischen den Kulturen als endlose, unlösbare und wechselseitige Durchdringung verstanden wird, welche in einem „Zwischenraum“ angesiedelt wird. Dieser Zwischenraum gilt als Ort des Aushandelns, wo verschiedene Vorstel-

* „Durch die neue Macht globaler Imaginationsindustrien werden lokale Lebensformen mit Vorbildern versetzt, werden wir von Ereignissen erschüttert, die sozial und räumlich weit entfernt sind. Diese »global-village-Effekte« schärfen den lokalen Blick für das Globale, während gleichzeitig nationale Territorien unterlaufen, Traditionen aufgelöst und die Zirkulation von Menschen, letzteres nicht umhin als Folge der Verbilligung von Verkehrs- und Transportmitteln befördert werden“ (König 2010, s.1-4).

** Die „cultural studies“ umfassen den Zeitraum nach der Kolonialherrschaft der europäischen Mächte und die Zeit der nationalstaatlichen Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonien. Zwei wichtige Vertreter dieser „postkolonialen Literaturtheorien“ sind Edward W. Said (1973, 1993) und Homi K. Bhabha (1990, 1994), deren Analyse literarischer Texte unter dem Gesichtspunkt kolonialer Diskurse von Bedeutung sind.

lungen, Traditionen, Lebens- und Sichtweisen verschiedener Zeiten aufeinander treffen. In diesem Zusammenhang ist Bhabhas "Die Verortung der Kultur" (1994) richtungsweisend. Im Mittelpunkt seiner Ausführungen stehen Menschen, die zwischen den Nationen stehen, deren Existenz der "Zwischenraum" ist, die instabile und dynamische Position des "in-between". Dies wiederum bringt "hybride Identitäten" hervor, die sich nicht auf eine einzige nationale oder kulturelle Abstammung beschränken lassen, weder einheitlich noch abgeschlossen sind. Diese Tendenz zeigt sich in der internationalen Literatur bei vielen gegenwärtigen Autoren wie bei Salman Rushdie, Rafik Schami, Wladimir Kaminer, Amin Malouf, Khaled Hossini, Nadeem Aslam, Kiran Desai und innerhalb des deutschsprachigen Raumes auch bei vielen türkischstämmigen Autoren, wie Aras Ören, Aysel Özakin, Emine Sevgi Özdamar, Akif Pirinçci, Saliha Scheinhardt, Zehra Çırak, Kemal Kurt, Zafer Şenocak, Selim Özdoğan, Feridun Zaimoğlu. Es handelt sich um literarische Werke, die von Erfahrungen in und aus verschiedenen Kulturen erzählen und demnach in verschiedene Sprachen übersetzt werden und erscheinen.

Die literarischen Ausprägungen im Zeitalter des Globalismus spiegeln sich in Tendenzen, wieder, die in vielen gegenwärtigen Werken vorzufinden sind und die folgenden Charakter haben: Mobilität des Helden, Reisen an viele, unterschiedliche Orte, Migration, Remigration und anschließende Entfremdung zur eigenen Kultur, räumliche und ideelle Entfernung von der Herkunftskultur und eventuelle Rückkehr in diese, ambivalentes Verhältnis zur Heimat und zum Heimatgefühl, die Thematisierung der Perspektive zur Herkunftskultur aus der Ferne, Vergegenwärtigung des sogenannten "Hyperraums" (Nicht-Orte). Diese thematischen Schwerpunkte sind vor allem auf die Lebensweise vieler gegenwärtiger Autoren zurückzuführen, bei denen man folgende Parallelen erkennen kann: Das Leben vieler Autoren (insbesondere die der Migration) besteht größtenteils aus dem Hin- und Herpendeln zwischen den Kulturen und Ländern. Sie sind an verschiedenen Orten zu Hause und setzen sich in ihrem literarischen Tun vorwiegend mit der Problematik auseinander, das Bewußtsein zu (k) einem Ort anzugehören, literarisch zu (v)erarbeiten. Hier steht die Vermittlung der Lebens-, Denk- und Handlungsweisen der Herkunftskultur aus der Perspektive der Migranten im Mittelpunkt (Rösch 1998). Dabei kommt es nicht unbedingt darauf an, dass der Autor sich im Ankunftsland befindet oder dass sich die Handlung an das Migrationsland bindet bzw. sich dort abspielt. Das bedeutet, dass der Text auf einer "literarischen, historischen und/oder lokalen Remigration im Herkunftsland" (Rösch 1998) basieren kann und dabei autobiographische Züge zeigt. Autoren wie Rafik Schami z.B. schreiben im und vom eigenen Kulturraum mit Bezug zu persönlichen Erfahrungen im Migrationsland. Kiran Desai z.B. die mit 14 Jahren aus Indien nach England und später nach Amerika emigriert ist, schreibt in ihrem Roman "Die Erbin des verlorenen Landes" (2006) von Erfahrungen ihrer Protagonisten, die sie im Ausland hatten. Ihre Figuren emigrieren später wieder in ihr Heimatland bzw. Herkunftsland, aber eben durch diese Auslandserfahrung erleben sie die Migration weiter und werden zu Fremden im eigenen Land.

Die Betonung liegt demnach, sowohl in der sogenannten gegenwärtigen “Globalisierungsliteratur” als auch in der Migrantenliteratur, auf dem (Re)Migrationsprozess der Protagonisten bzw. der Autoren. An dieser Stelle sollte darauf hingedeutet werden, dass Berührungspunkte zwischen der Migrantenliteratur und den sogenannten “Globalisierungstendenzen” in der Gegenwartsliteratur vorhanden sind. Denn innerhalb der Migrantenliteratur treten die “Keime einer neuen Weltliteratur” (Biondi 1991, s.14) immer mehr in den Vordergrund. Die gegenwärtige Literatur wird durch Begriffe wie Postmoderne, Multikultur, Postkolonialismus* und Globalismus beeinflusst, die die heutigen Kulturdebatten prägen. Mit diesen wissenschaftlichen Diskursen werden soziale, politische und kulturelle Veränderungen der Gegenwart analysiert. Damit entsteht eine neue Denkweise innerhalb der Literaturwissenschaft, eine Toleranzvorstellung, die zur aktiven Anerkennung, zur friedlichen Koexistenz kultureller Monologe und schließlich zum Dialog der Kulturen führt (Lützeler 2011).

Ein erstes wichtiges Schlagwort innerhalb der Gegenwartsliteratur bzw. der gegenwärtigen Globalisierungsliteratur, ist das Reisen, die Mobilität des Protagonisten: “Der Mensch der kommenden Zeit wird wahrscheinlich kein Schwellengänger mit schmerzverzerrter Miene, sondern ein Tourist mit heiterem Lächeln sein. Sollten wir ihn nicht als homo liber begrüßen?” (Han 2005, s. 82). Die Mobilität des heutigen Menschen bringt auf der einen Seite die “Entdeckung des Fremden”, aber gleichzeitig auch den “Geltungsverlust der Heimatstädte” (Honold 2010, s.6) mit sich. Diese beiden Folgen sind zugleich thematische Schwerpunkte innerhalb der Literatur unserer Zeit. Die sich durch die vielen Migrationsbewegungen herausbildende Globalisierung führt durch die Mobilität dazu, dass sich die verschiedenen Kulturen bzw. die Literaturen näher kommen. Der literarische Niederschlag einer solchen Migration sind auch die Werke von Feridun Zaimoğlu.

Zum Autor und Werk

Feridun Zaimoğlu gehört heute zu einem der erfolgreichsten deutschsprachigen Autoren mit türkischer Herkunft. Der 1964 in Bolu(Türkei) geborene Autor, zog 1965 mit seinen Eltern nach Deutschland. Doch bis es zu seinem literarischen Durchbruch kam, folgten in der Zwischenzeit abwechselnd viele längere Aufenthalte in der Türkei und in Deutschland. Zaimoğlu, der heute in Kiel lebt, und gegenwärtig den Kontakt zu seinem Herkunftsland auch aufrecht hält, drückt diesen direkten Bezug zur Türkei in seinem literarischen Tun aus. Seine Reisen spiegeln sich in vielen seiner Werke wieder. In “Liebesbrand” (2002) erzählt er von eigenen Erlebnissen auf einer Türkei-Reise, wo er bei einem Busunglück verletzt wurde. In dem Roman geht es um die Geschichte eines Deutschen namens David, der in

* Durch den Postkolonialismus, bildeten sich innerhalb des literarischen Diskurses verschiedene Literaturtheorien(New Historism, Cultural Materialism, Cultural Studies) heraus, die die Einbettung literarischer Texte in den historischen Kontext plädierten. An dieser Stelle seien die Werke u.a von M. Foucault (1966, 1969), C.Geertz (1973), H.K.Bhabha (1990, 1994) und E.W. Said (1978, 1993) zu nennen.

der Türkei Urlaub machen möchte und - wie es Zaimoğlu selbst auch widerfahren ist - bei einem Busunfall knapp dem Tod entgeht und dabei von einer Deutschen gerettet wird. In diesem Roman wird Zaimoğlus autobiographische Nähe zum Protagonisten sehr deutlich. In "Liebesmale" (2000) schildert Zaimoğlu wieder von Türkei-Erlebnissen in der Person eines "Deutschländers" namens Serdar, der seinen Urlaub am Strand der türkischen Ägäis verbringt, in verschiedene Begebenheiten verwickelt wird und sich zuletzt wundert, wo seine Heimat ist. "Leyla" (2006) handelt von der Geschichte einer Migrantin, die in Ost-Anatolien aufgewachsen ist und nach Deutschland emigriert. Diese Werke zeigen autobiographische Züge auf und deuten darauf hin, wie sich Zaimoğlu mit seinem eigenen Leben als Deutsch-Türke literarisch auseinandersetzt.

Diese Studie bezieht sich insbesondere auf Zaimoğlus 2009 verfasstem Werk "Hinterland". Hierbei sollen die literarischen Ausprägungen von Globalisierungseffekten und -diskursen in seinem Roman "Hinterland" angeführt werden. Mit Globalisierungstendenzen sind in diesem Zusammenhang folgende Schwerpunkte zu verstehen: Im weitesten Sinne sind darunter all diejenigen Bedingungen zu verstehen, denen der Mensch von heute ausgesetzt ist. An erster Stelle steht die "Mobilität" als Resultat der globalen Welt und als Voraussetzung für den heutigen Menschen in vielen Lebensbereichen (Beruf, Freizeit, Tourismus, usw.) im modernen Zeitalter. Aus dieser Mobilität resultiert ein weiterer Schwerpunkt: Der interkulturelle Kontakt und die damit verbundene Frage nach der Identität. Diese beiden Themenschwerpunkte sollen anhand des Protagonisten aufgedeckt werden, der zugleich das Profil des modernen Menschen wiedergibt. Die Analyse des Werkes soll in Hinblick auf die Qualitäten der Globalisierung und ihrer literarischen Verarbeitung betrachtet werden, wobei Jacques Derridas dekonstruktivistische Anschauungen und die post-kolonialen Literaturtheorien (cultural studies) Edward W. Saids und Homi K. Bhabhas herangezogen werden.

Interkulturelle Begegnung und die Frage nach der kulturellen Identität

In seinem Roman erzählt Feridun Zaimoğlu die Geschichte von Ferda und Aneschka, einem deutschen Schuhmacher mit türkisch-tschechischer Abstammung (Zaimoğlu 2009, s.180-198) und einer Tschechin. Ihre erste Begegnung spielt sich in Prag ab (Zaimoğlu 2009, s.27), doch im Verlauf der Handlung trennen und treffen sich ihre Wege an verschiedenen Orten und Städten immer wieder. Im Roman ist der Akzent auf den ständigen Ortswechsel der Protagonisten Ferda und Aneschka gesetzt und damit werden die Globalisierungseffekte im Zaimoğlus Roman betont: Schauplätze und Personen aus verschiedenen Nationen werden beschrieben, die „...durch die wechselnden Figuren und Erzähler, die durch Prag, Berlin, Istanbul, Budapest, Föhr und Krakau vagabundieren“ (Wilke 2011). Der Roman ist in Kapiteln aufgeteilt und jedem Kapitel ist ein anderer Ort bzw. Schauplatz gewidmet, zu denen der Protagonist Ferda reist: Der erste Kapitel "zwerg" beschreibt Prag und die Begegnung mit den Pragern, der Kapitel "lili marleen" spielt sich in der Türkei (Istanbul, Ankara) ab,

der Kapitel mit dem Namen „tausendgüldenkraut“ erzählt von Begebenheiten auf der Insel Föhr und in Berlin, ein anderer Kapitel namens „weltgeist“ findet in Ungarn (Budapest) und „hexenbesen“ findet in Polen(u.a.Krakau) statt.

Die Reisen der Hauptfiguren stehen so stark im Vordergrund, dass die Liebesgeschichte von Ferda und Aneschka zeitweise im Hintergrund bleibt. Dabei sind die Reisen als Zeichen der unbegrenzten Mobilität des modernen Menschen im Zeitalter der Globalisierung zu verstehen. Diese Mobilität bringt interkulturelle Begegnungen und Differenzen mit sich und machen aus Zaimoğlu Werk „(e)ine Reise durch skurille Welten“ (Schirach 2009), von denen jede ihre eigene Kultur widerspiegelt.

Die Mobilität des Protagonisten bringt zugleich die Begegnung des Eigenen mit dem Fremden mit sich. In Zaimoğlu Werk erfolgt der Kulturkontakt entweder durch eigene, konkrete Reiseerfahrungen des Protagonisten oder durch die Begegnung des Fremden innerhalb des eigenen Kulturraums, beispielsweise die ethnischen Minderheiten innerhalb eines Landes. Im Romanganzes liegt die Betonung darauf, dass die Reise bzw. die Widerspiegelung der jeweiligen Kultur vor der Handlung steht und durch „Kombination der bis zur Nicht-Existenz verwischten Handlung mit den durch die Gedanken ihrer Gestalten ausufernden Millieus“ (Gumbrecht 2011) deutlich macht. Die Thematisierung des Reisens in der Literatur ist Ausdruck für die „bis in die Gegenwart fortschreitende Sehnsucht nach Alterität und Verzauberung durch die Ferne“ (Honold 2010, s. 6-7), weil „persönliche, soziale und kulturelle Prädispositionen des Reisenden“ (Jäger 2003, s.259) seinen Blick auf das „Andere“ verschärfen. Denn bei der Begegnung mit Fremdkulturen wird das Unvertraute, „das Andere“ durch die beschreibende Person bzw. dem Autor mit seinen „Imagines“ von dieser „Andersheit“ (Alterität) beschrieben. In diesem Zusammenhang sollen einige der Begegnungen der Hauptfigur Ferda mit der „anderen“ Kultur angeführt werden.

Der erste Schauplatz ist Prag. Die Stadt nimmt eine zentrale Stellung im Roman ein, da der Protagonist dort den kulturellen Austausch zu vielen anderen Nationen wahrnehmen wird und zugleich weil dort die erste Begegnung der Hauptfiguren Ferda und Aneschka stattfindet: *„Das war bei meinem letzten Pragaufenthalt... ich sprach sie an. Auf Deutsch. Sie sprach mit mir, auch auf Deutsch. ... Ich sagte ihr: Ich bin zum ersten Mal in Ihrer Stadt, und ich bin gespannt, was Sie mich fragen werden“* (Zaimoğlu 2009, s.25-26). Es kommt von nun an zu weiteren Pragbesuchen des Deutschen: *„...und ich versprach ihr, sehr bald nach Prag zu reisen. Wegen ihr. Als wir uns wiederfanden, bei meinem zweiten Pragbesuch, hatte sie, hatte Aneschka, hatte die Wunderschöne eine tschechische Zeitung in ihrer Hosentasche, die sie entfaltete, um mir ein unvorteilhaftes Foto von mir auf der Regionalseite zu zeigen...Es ging in dem kurzen Artikel um Touristen, die voller Bewunderung auf diese Stadt schauen,...“* (Zaimoğlu 2009, s.27-28).

Der im Roman oft als „dunkelhaariger, braunäugiger Deutscher“ (Zaimoğlu 2009, s.13), als „Freund aus Deutschland“ (Zaimoğlu 2009, s.12) beschriebene Protagonist, sieht sich in der Rolle des Touristen: *„Er konnte kein Wort Tschechisch, dafür sprach sie ein paar Brocken Deutsch, und sie sagte: Gefällt es bei uns? Und er sagte: Es gefällt mir sehr bei Ihnen, danke.*

Wofür? Sie tat ja nichts dafür, daß der Gast aus Deutschland voller Liebe auf diese Stadt blickte“ (Zaimoğlu 2009, s.12).

In diesem ersten Kapitel wird die Begegnung des deutschen Touristen, mit Prag (Tschechien) und der Prager (tschechischen) Kultur deutlich gemacht. Der deutsche Schuhmacher lässt sich vor allem von seiner Prager Freundin Geschichten über Eigenheiten von Prag und den Pragern erzählen. Auf eine Frage hin, was es mit dem “Traumglanz Prags” auf sich hätte, sagt sie folgendes: *”Er gehörte in dieser Stadt zu den alltäglichen Dingen... erwar etwas, worüber sich die Prager nicht wunderten, ich, der Deutsche, würde mich zwar wundern, ... Die Dünste der ganz normalen Tschechen, die Dämpfe, die ihren nicht wahren nicht unwahren Geschichten entwichen, all das und ein bißchen Geheimnis, das alles war der Traumglanz. Ich konnte nicht sagen: Ich verstehe, es hätte sie vielleicht zu Recht gegen mich aufgebracht, viel zu viele Touristen und Einheimische, sie träumten nicht, sie glänzten nicht, doch die Seltsamkeiten wogen schwer, sogar für einen angehenden Schuhmacher wie mich”* (Zaimoğlu 2009, s.107). Diese Worte sagen viel über die Eigenart der Prager, aber sagen auch viel über die Unterschiede der beiden Kulturen Deutschlands und Tschechiens aus.

Darüberhinaus wird Prag für Ferda ein Schauplatz der Kulturen. Er begegnet dort nicht nur Pragern, (Vlasta, Ferdas Vater Antonin, Vilma, Ivana, Tomas, Vaclav u.a., Zaimoğlu 2009, s.5-49) sondern auch vielen Menschen aus anderen Nationen, über die er sich eine Meinung bildet, macht oder bereits hat. Dort begegnet er beispielsweise auch der Diasporageorgierin Greta und ihrem georgischen Restaurant (Zaimoğlu 2009, s.111) oder einem Prager Designer namens Libor, der fließend Deutsch spricht (Zaimoğlu 2009, s.111-113) und im Gespräch über die Eigenheiten der Völker, folgende Bemerkung über die Deutschen macht: *”Nun sprach Libor davon, daß man bei uns Deutschen wohl das Brot färbte, Schwarzbrot, Graubrot, Weißbrot, die reinste Farbenlehre wäre das, und er hätte bei seinem einzigen Deutschlandaufenthalt in der Bäckerei gestanden und die Brotsorten bestaunt, die Bäckersfrau hatte ihn aufgefordert, das Grübeln einzustellen und sich zu entscheiden”* (Zaimoğlu 2009, s.112).

Ein anderer Schauplatz tut sich wieder in Polen (Krakau) auf, wo Ferda zuerst auf eine Polin mit tschechischem Akzent (Zaimoğlu 2009, s.388) trifft und dann dem Tataren und Holzschnitzer Ismael Sobolewski begegnet: *“Der kummervolle Tatar Ismael Sobolewski aus dem Dorf Bohoniki an der Grenze zu Weißrussland...“* (Zaimoğlu 2009, s.421), der sich wie folgt vorstellt: *“Einst versprach der polnische König meinen Tatarenahnen Land, wenn sie sich seinem Feldzug gegen die Türken anschlossen, meine Ahnen kämpften also auf seiner Seite, und der siegreiche König hielt Wort. Ich bin der Nachfahre dieser Krieger, Ismael Sobolewski, stolzer königstreuer Pole und stolzer Besitzer eines Zertifikats, das mich als berechtigten Holzschnitzer ausweist...“* (Zaimoğlu 2009, s.422).

Die Person des Ismael Sobolewski stellt insofern eine interessante Kombination dar, da er sich als Pole bekennt und dem Islam angehört: *„Man hatte dem moslemischen Tataren >freigegeben<, aus Rücksicht vor seinem Glauben, ...“* (Zaimoğlu 2009, s.435).

Jeder Ort, jede Stadt birgt seine eigenen kulturellen Geheimnisse, die Ferda verwundern. Der Kapitel mit dem vielsagenden Namen “weltgeist“ spielt sich überwiegend in

Ungarn(Budapest) ab. Dort begegnet er Arad, einem „Exilungar(n)“, dessen Geburtsstadt Budapest ist und der „im perfektem Deutsch und fast ohne Akzent“ (Zaimoğlu 2009, s.314) spricht. Er erzählt Ferda, „dass der sogenannte Stuhltourist am Ende Budapest viel besser verstünde als der von einer Attraktion zur nächsten flitzende Urlauber, was also wollte ich mit meiner freien Zeit anfangen?“ (Zaimoğlu 2009, s.314-315). Ferda entgegnet dem Ungarn allerdings mit einer anderen Frage: „... daß damals im Magyarenland bestimmt mehr Mongolen sesshaft geworden waren, als es die offizielle Geschichtsschreibung vorgab, die Ungarn hätten wenig mit den Osmanen oder den Habsburgern gemein“ (Zaimoğlu 2009, s.315). Im Anschluss lässt sich Ferda von Arad und zwei weiteren Begleitern (Eszter und Zoltan) die Stadt zeigen und verschafft sich kulturelle und soziale Einblicke des Landes (Zaimoğlu 2009, s.313-342). Dabei kommt es noch zu weiteren Begegnungen, unter anderem auch mit einer ungarischen Rosenstreuerin (Zaimoğlu 2009, s. 330-332).

Aus den angeführten Beispielen kommt zum Vorschein, dass der moderne Mensch - hier der Protagonist Ferda – unabhängig vom Ort, Menschen aus unterschiedlichen Nationen, Sprachen und Glaubensrichtungen begegnet. Der Autor setzt den Akzent auf die Konfrontation seines Helden mit beliebigen Kulturen und macht dabei keine Grenzsetzung zwischen Ost und West, Hier und Dort. Im Roman wird zwar der Westen mit Berlin (Zaimoğlu 2009, s.432) und der Osten mit Polen (Zaimoğlu 2009, s.431) gleichgesetzt*, doch wird hier wieder eine Gleichsetzung der verschiedenen Kulturen angedeutet: Trotz der Bezeichnung „Osten – Westen“, findet man Gemeinsamkeiten, die jeder Kultur, die dem Menschen unabhängig von der Nationalität eigen sind. Ferda ist ein Vertreter des modernen Menschen, der sich in der globalen Welt allmählich auskennt und trotz der Unterschiede wie ein ewiger Tourist überall zurecht kommt. Deshalb wird der Mensch von heute als „Tourist“ bezeichnet: „Der hyperkulturelle Tourist ist nicht zu einer Gegenwelt, nicht zu einem *Dort* unterwegs. Er bewohnt vielmehr einen Raum, der keine Asymmetrie von *Hier* und *Dort* aufweist. Er ist ganz hier. Er ist in einem Immanenzraum zu Hause“ (Han 2005, s.45). „Der hyperkulturelle Tourist dagegen hat weder Sehnsucht noch Furcht“ (Han 2005, s.47). „In diesem hypertextuellen Universum gibt es keine für sich isolierten Einheiten, also keine „subjects“ mehr. Alle spiegeln einander oder lassen insich Andere durchscheinen“ (Han 2005, s.49). Hans diesbezüglicher Aspekt weist Parallelen zu Derridas Ausführungen vom „Anderen“ im Sinne der „Differance“ (Derrida 1983, Derrida 1972). Derrida steuert in seiner „Grammatologie“ mit der „Deconstruction“ den Blick von der klassischen abendländischen Auffassung („Construction“) zu einer neuen Perspektive („Deconstruction“) bei, indem er sie von neuem definiert. Dabei werden überlieferte Vorstellungen, wie z.B. traditionelle Dualismen wie Mann-Frau, Schwarz-Weiß, Geist-Materie, Zeit-Raum, Orient-Okzident umgekehrt und von neuem gedeutet. Die „Deconstruction“, also die Aufhebung

* „Ich werde nach Polen reisen, sagte ich, es geht um eine rührselige Geschichte, und ich weiß, du hast Angst, daß mir etwas zustößt im Osten, aber es wird gutgehen, es geht mir nicht schlecht, trotz der Erkältung, ich bin in Berlin... Sie sagte, sie würde die Ehrbarkeit der Menschen im Osten genausowenig anzweifeln wie die Tugenden der Menschen im Westen, in beiden Gegenden gäbe es die Tradition und das maßlose Leben nach Befreiung, ...“ (Zaimoğlu 2009, s.407-408).

des klassischen Verständnisses der binären Oppositionen und Dichotomien, beinhaltet immer auch den Blickpunkt des “Anderen”, da die klassischen Wertvorstellungen, die durch individuelle Bedingungen festgelegt wurden und kulturelle Differenzen auslösen, verlassen werden (Valentin 2004). Derridas Begründung der “Deconstruction” und der “Differance” hat den Blick, ähnlich wie bei Han, auf den “Anderen” verlagert und dazu geführt den eigenen Blickpunkt aufzugeben, um den “Anderen” zu verstehen. Auch Bhabhas Auffassung von “Hybridität” liegt diesen Ausführungen sehr nahe, da auch er vom “Aufbruch von fixierten Denkweisen, Vorstellungsmustern und Ideen, von Einheit und Einheitlichkeit” spricht. Diese gegenwärtige Tendenz charakterisiere sich durch Uneinheitlichkeit, Unvollständigkeit, Unabgeschlossenheit und fragmentarischem Charakter von Hybridität, von Kulturen und den binären Oppositionen und Dichotomien. Diesen Gesichtspunkt betont Zaimoğlu in seinem Werk anhand seiner Figuren. Die angeführten Zitate machen nämlich diese neue Perspektive deutlich, da im Verlauf der Handlung die Grenzen zwischen den Nationen ineinander übergehen und zu verwischen scheinen. Es ist nicht mehr ausschlaggebend, in welchem Land man sich befindet, überall trifft man Menschen aus verschiedenen Nationen an und ist dazu gezwungen sich mit allen verständigen zu können und in den Unterschieden jeder Kultur auch Gemeinsamkeiten zu finden. Anhand der zahlreichen Personen und Orte, die im Roman auftauchen und den Verlauf oder die Handlung im jeweiligen Zusammenhang nebensächlich erscheinen lassen, wird deutlich, dass der Fokus auf die “Begegnung der Kulturen” gesetzt ist: Symbolisch steht dafür wohl die Aufforderung eines Pragers: “... *die deutschen Namen der Städte der Städtchen der Dörfer an der polnisch-tschechischen Grenze aufzusagen, ... Bielitz, Hindenburg, Oppeln, Glatz, Waldenburg, Hirschberg, Görlitz. ...*“ (Zaimoğlu 2009, s.439).

Durch interkulturelle Begegnungen entsteht eine Interkulturalität, wobei sich der Protagonist den kulturellen Differenzen gewahr wird. Durch den ständigen Kontakt und das Nebeneinander der Kulturen kommt es zur „Hybridisierung von Kulturen“, mit der das Individuum konfrontiert wird. Sie erfolgt durch das Nebeneinanderbestehen der Kulturenvielfalt. In diesem Zusammenhang ist die Erwähnung der von Byung-Chul Han geprägten Bezeichnung der “Hyperkultur” von Bedeutung. Die mit der Globalisierung einhergehende Diffusion von kulturellen Praktiken, Formen des Ausdrucks und Ideen führe nach Han zu einer von ihm sogenannten „Hyperkulturalität“. Im Zuge der Globalisierung lösen sich die kulturellen Ausdrucksformen (Bilder, Klänge, Vorstellungen, Symbole, Rituale etc.) von ihrem ursprünglichen Ort und zirkulieren im „globalen Hyperraum“. Die Kulturen werden zu einer Hyperkultur entgrenzt. Nicht Grenzen, sondern Vernetzungen und Vermischungen organisieren den Hyperraum dieser Kultur. Dabei charakterisiere das Nebeneinander und die Gleichzeitigkeit des Verschiedenen die Hyperkultur.* Nach Han

* Nach Han stelle die Hyperkultur, eine offene und somit entinnerlichte Kultur dar: „Die Kultur verliert zunehmend jene Struktur, die der eines konventionellen Textes oder Buches gleicht. Keine Geschichte, keine Theologie, keine Teleologie lässt sie als eine sinnvolle, homogene Einheit erscheinen. Die Grenzen oder Umzäunungen, denen der Schein einer kulturellen Authentizität oder Ursprünglichkeit aufgeprägt ist, lösen sich auf. Die Kultur platzt gleichsam aus allen Nähten, ja aus allen Begrenzungen oder Fugen.“

stelle die Hyperkultur, eine offene und somit entinnerlichte Kultur dar: „Die Kultur verliert zunehmend jene Struktur, die der eines konventionellen Textes oder Buches gleicht. Keine Geschichte, keine Theologie, keine Teleologie lässt sie als eine sinnvolle, homogene Einheit erscheinen. Die Grenzen oder Umzäunungen, denen der Schein einer kulturellen Authentizität oder Ursprünglichkeit aufgeprägt ist, lösen sich auf. Die Kultur platzt gleichsam aus allen Nähten, ja aus allen Begrenzungen oder Fugen. Sie wird ent-grenzt, ent-schränkt, ent-näht zu einer Hyper-Kultur. Nicht Grenzen, sondern Links und Vernetzungen organisieren den Hyperraum der Kultur” (Han 2005, s. 16). Han ist der Auffassung, der Begriff “Hyperkultur” stelle „vermitteltst einer globalen Vernetzung und Defaktifizierung einen Fundus von unterschiedlichen Lebensformen und -praktiken zur Verfügung, der sich verändert, sich erweitert und sich erneuert, in den auch Lebensformen aus den vergangenen Zeiten, und zwar im hyperkulturellen Modus, d. h. enthistorisiert, eingehen” (Han 2005, s. 22).

Ferdas und Aneschkas Bereitschaft immer wieder in andere Kulturen aufzubrechen und die daraus resultierende “Hyperkultur” wird im Werk immer wieder betont: *Noch während Ferda und Aneschka in Polen (Krakau) in einem georgischen Restaurant sitzen, fragt er sie, ob sie übermorgen mit ihm nach Berlin reisen würde, worauf Aneschka spontan zusagt, zugleich aber von ihrem Großvater Geschichten aus der Vergangenheit ihres Landes hören will: ”... und sie fragte ihn also nach seinen Krakauer Tagen, nach der Besonderheit des Tataren aus dem Grenzland, nach der Eiseskälte, nach loscypek, dem geräucherten Schafskäse, nach den Schokoladenlebkuchen, die an gelben Geschenkbandern von den Armen des Kronleuchters herunterhingen, in den Restaurants für die besseren Touristen und die besseren Polen - ... und bevor er sie bitten konnte, mit ihm nach Berlin zu fahren, fing der Großvater an, ein Lied zu summen, ein Lied, das er zuletzt vor fünfundsechzig Jahren gesungen hatte: Üb immer Treu und Redlichkeit, bis an dein kühles Grab. Und weiche keinen Finger breit den Gottes Wegen ab... Die falsche Grammatik der alten Zeit, das warme Gefühl der Frommen, vorher. Gesänge im Lokal der Georgierin, jetzt. ... Aneschka sagte: Übermorgen in Berlin, Limonade, Erdnüsse im Zug, Hausmannskost am Abend ...” (Zaimoğlu 2009, s.443).*

Diese letzten Zeilen des Romans verschaffen dem Leser zugleich auch Einblick in die Spontaneität des modernen Menschen und in seine Haltung zur Mobilität. Er ist nicht mehr gebunden an einen Ort. Die Hauptfigur Ferda in Feridun Zaimoğlus Roman spiegelt auch mit dieser Ungebundenheit das Profil des heutigen Menschen und seiner Mobilität wieder.*

Sie wird ent-grenzt, ent-schränkt, ent-näht zu einer Hyper-Kultur. Nicht Grenzen, sondern Links und Vernetzungen organisieren den Hyperraum der Kultur” (Han 2005, s. 16). Han ist der Auffassung, der Begriff “Hyperkultur” stelle „vermitteltst einer globalen Vernetzung und Defaktifizierung einen Fundus von unterschiedlichen Lebensformen und -praktiken zur Verfügung, der sich verändert, sich erweitert und sich erneuert, in den auch Lebensformen aus den vergangenen Zeiten, und zwar im hyperkulturellen Modus, d. h. enthistorisiert, eingehen” (Han 2005, s. 22).

* “Die Orts-Gebundenheit verliert an Bedeutung, wir leben mehr und mehr »ein Leben in Bewegung«, ein massenmedial gestütztes und geprägtes, ein transnationales Leben. Interkulturelle Begegnungen resultieren daraus als logische Folge. ... Literarisch gesehen kann so eine stereotype Großstadtbeschreibung, oder die Wahl einer x-beliebigen Großstadt als Handlungsort, als »one-world-

Schon der Titel Zaimoğlu's Roman "Hinterland" bezieht sich auf einen abstrakten, nicht konkreten Raum ("Hyperraum") deutet auf einen x-beliebigen Ort. Dabei handelt es sich um einen Terminus aus der politischen Geographie und bezeichnet "einen zentralen Ort herum oder hinter einer wichtigen Grenzlinie liegendes Land (besonders in seiner geographischen, verkehrsmäßigen, wirtschaftlichen, kulturellen, politischen oder militärischen Abhängigkeitsbeziehung zu diesem Ort)" (Duden 2001, s.781). Zaimoğlu selbst äußert sich zur Wahl des Titels wie folgt: "Der Titel weist auf Schauplätze hin, in die man sich hineinbegeben muss. Es sind keine Schauplätze, die man begeht, keine Attraktionen. Es sind zwar reale Orte, aber die Menschen verstricken sich dort in seltsame Geschichten und werden von ihnen fortgerissen. Hinterland ist ja auch ein militärischer Begriff. Es gibt die Front, da wird heiß gekämpft. Und der große Mythos ist, dass im Hinterland der Front alles befriedet ist. Es ging mir darum zu zeigen, dass das Hinterland im Grunde genommen die Front der Zivilisten ist, und die kämpfen natürlich mit anderen Mitteln" (Poklekowski 2009).

Ferda und die Türkei

Wenn man Zaimoğlu's Helden Ferda betrachtet, so findet man viele Anhaltspunkte dafür, dass sich Feridun Zaimoğlu hinter der Figur des Protagonisten Ferda verbirgt. Als ersten Anhaltspunkt kann man allein den Namen „Ferda“ nennen: Es ist ein Name im Türkischen, doch im Roman wird der Name auf das Tschechische zurückgeführt: "... *der Gast aus Deutschland wurde hinter seinem Rücken nach der Ameise in einem tschechischen Kindermärchen genannt: Ferda*" (Zaimoğlu 2009, s.32).

Die Romanfigur Ferda zeigt auch darüberhinaus starke autobiographische Züge zum Autor Feridun Zaimoğlu auf: Zaimoğlu äußert sich selbst als Deutsch-Türken und ist sich bewusst, dass er zwischen den Kulturen steht. Ferda wird zwar als "braunäugiger Deutscher" beschrieben (Zaimoğlu 2009, s.429, 431), hat aber türkische Eltern mit tschetschenischen Vorfahren (Zaimoğlu 2009, s.180-198) und nimmt an einem Sippentreffen (Zaimoğlu 2009, s. 199) in der Türkei teil (Gumbrecht 2011).

Obwohl sich Ferda als Deutscher bekennt, so sieht man, dass er über reichhaltige Kenntnisse über die Türkei verfügt, über die der Autor dem Leser im Kapitel "lili marleen" tiefere Einblicke verschafft und die Türkei aus kultureller, sozialer und politischer Sicht ausführlich analysiert und beschreibt. Hierbei beruft sich der Autor auf zwei große Städte der Türkei: Istanbul und Ankara. Der Kapitel "lili marleen" stellt zuerst Istanbul vor und erzählt Geschichten aus vielen historischen Istanbul Stadteilen wie Galata, Eminönü, Ortaköy und Üsküdar. Der Erzähler, beschreibt von der Begegnung des Deutschen, der hier nicht mehr Ferda genannt wird (Zaimoğlu 2009, s.168), mit Menschen aus allen sozialen Schichten und mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen, mit ihrer besonderen Lebensweise und Weltanschauung (Zaimoğlu 2009, s.139-180). Anhand dieser Personen bekommt der Leser

Effekt« bezeichnet werden, da der Ort auswechselbar erscheint und in seiner Funktion dem Leser gerade durch seine Unspezifität Vertrautheit suggeriert" (König 2010, s.1-4).

Einblick in die Geschichte Istanbuls, sowie in soziale, kulturelle und politische Fakten: Herr Altan, der im Galata-Viertel einen Souvenirladen betreibt, berichtet beispielsweise folgendes über sich: *“Er war, wie so viele auch, kein gebürtiger Istanbuler, manchmal mußte er sich deshalb von echten Istanbulern sagen lassen, daß er zu der Schar der Besatzer gehörte, die herzogen, um bei jedem zehnten Schritt auf den Boden zu spucken”* (Zaimoğlu 2009, s.140).

Mit seiner Aussage, spricht er ein in der Türkei sehr heikles, soziales Thema über die Überbevölkerung und der sich verändernden Struktur Istanbuls an. Die Tatsache, dass Istanbul als größte Stadt der Türkei, aus dem In- und Ausland ständiger Migration ausgesetzt ist und kosmopolit ist, erfährt der Leser auch durch die Begegnung des “Deutschen” mit “Einwanderern” aus Anatolien, die der Erzähler als “Hügelwilde”, als “Söhne von Bauern” (Zaimoğlu 2009, s.151) beschreibt. Eine Eigenart dieser vom Autor als “Vorort-Istanbuler” (Zaimoğlu 2009, s.152) benannten Einwanderer wird wie folgt beschrieben: *“Die Halbgebildeten von den Hügeln kombinieren die Worte auf ihre Art, die Gelehrten des staatlichen Sprachinstituts erfinden neue reine türkische Worte, und es geschieht, daß ein Südostanatolier – ein Türke, ein Kurde, ein Araber – ein neues reines türkisches Wort aufschnappt, und da er es ausspricht, gibt er dem Wort einen Sinn, das es bis dahin nicht hatte”* (Zaimoğlu 2009, s.152). In diesem Zusammenhang erzählt Zaimoğlu die Geschichte von zwei Brüdern namens Konga und Asul, den sogenannten “Hügelwildern” und ihre Begegnung mit den Städtern (Zaimoğlu 2009, s.151-180). Neben diesen sozialen Fakten deckt Zaimoğlu familiäre Hintergründe seines Protagonisten auf. Im weiteren Verlauf der Handlung reist der Protagonist nach Ankara, wo die Eltern und die Verwandtschaft des “Deutschen” leben (Zaimoğlu 2009, s.180-213). Das Familientreffen ermöglicht dem Leser den Zugang zu der Geschichte einer türkischen Familie in Anatolien. Diese Familie hat allerdings tschetschenische Wurzeln: *“Wir sind die Kinder und die Enkel jener, die in dem abgekoppelten Viehwaggon überlebten, wir sind die Frucht derer, die am Endbahnhof der Deportation nicht ankamen: So stellten sich die Tschetschenen meiner Sippe vor, und sie waren in diesen Momenten, da der Russenhaß ihr Herz schwärzte, da sie keinem Russen die Hand zur Versöhnung ausstrecken wollten, wirklich großartig”* (Zaimoğlu 2009, s.198).

Zaimoğlu kombiniert anhand seines Protagonisten ein interessantes Miteinander: Der sich als “Deutscher” bekennende Protagonist, der bei seinen Türkei-Erkundungen auf ihre kulturelle Vielfalt stößt, sitzt mit seinen türkisch-tschetschenischen Verwandten in Ankara im “Restaurant des Pfannenmeisters Redskep” (Zaimoğlu 2009, s.199), isst anatolische Spezialitäten und trinkt “Mirra” (Mokka) dazu (Zaimoğlu 2009, s. 202). Der Leser bekommt Einblicke in die kulturellen (Türkische Küche und Kultur des Essens), sozialen (Familientradition) und politischen (ethnische Minderheiten) Perspektiven des Landes.

Doch auch das Familientreffen und die Vereinigung mit der Familie lassen den Protagonisten nicht ruhen. Er muss weg, um noch viele Orte zu sehen, und sich an manchen dieser Orte zu verirren: *“Ferda lauschte der Zwergendame, wieder einmal hatte er sich in einer fremden Stadt verirrt, wieder einmal fand man ihn und brachte ihn in Sicherheit, er konnte noch so viele Schauplätze auf dem Stadtplan ankreuzen, er wurde am Ende an andere*

Orte geführt von Männern, die von der unsterblichen unbenutzbaren Seele sprachen, die ihn seltsame Regeln und Gebote lehrten: Schone dich und iß Fleisch. ...” (Zaimoğlu 2009, s.431).

Trotz seiner Erkundungen und Bekanschaften mit Land und Leuten, geht er oft folgender Frage nach: “Wo war ich” (Zaimoğlu 2009, s.373, s.374). Zaimoğlu spiegelt an dieser Stelle das eigene persönliche Schicksal als Autor durch die Auswirkungen des globalen Zeitalters in der Hauptfigur Ferda, den modernen Zeitgenossen wieder. Mit der Globalisierung ist das Nationenkonzept instabil geworden und durch mehrfache Zugehörigkeit zu verschiedenen Nationen, Ländern und Kulturen finden die Menschen bzw. Migranten in (ver)einheitlichten nationalen, kulturellen, ethnischen Konzepten keinen Platz mehr (Bhabha 1990)*. Diese Globalisierungseffekte fließen literarisch in Zaimoğlus Werk ein, indem er seinen Helden durch ständige Konfrontation mit “globalen Verhältnissen” hin-und herreisst. Er hält sich nunmehr an einem “dritten Ort” auf, zwischen subjektivem Heim und historischem Ort. Auf diesen Ort wird bereits im Titel des Werkes hingewiesen: Hinterland. Dieser Name ist ein militärischer Begriff, der auf die Verteidigung gegen den Feind an der und hinter der Front betont. Zaimoğlu benutzt diesen Begriff im übertragendem Sinne als Kampf des Menschen sowohl in seiner Innenwelt als auch in seiner Außenwelt. Dieser Kampf drückt sich im Roman in der Auseinandersetzung des modernen Menschen mit dem Zugehörigkeitsgefühl an eine Kultur oder dessen Abhandenkommen und der damit verbundenen Suche aus. Der Roman endet damit, dass sein Held sich trotz allem nach (s)einer Heimat sehnt und zur Einsicht kommt, dass Berlin seine Heimat ist, wo all die Wege, die er gegangen war, hinführen: *”Schöne, nüchterne und schöne besessene Menschen, dachte Ferda, ich muß zurück in mein Land, und er sagte zu Aneschka: Wir könnten doch morgen nach Berlin reisen...”* (Zaimoğlu 2009, s.442).

* Homi K. Bhabha “Nation und Narration” (1990).

Literaturverzeichnis:

- Bhabha, Homi K. (1990). *Nation und Narration*. London/NY: Routledge Verlag.
- Bhabha, Homi K. (1994). *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenberg Verlag (2000).
- Biondi, Franco (1991). *Die Unversöhnlichen oder Im Labyrinth der Herkunft*. Roman. Tübingen: Heliopolis Verlag.
- Birus, Hendrik(2003). *Weltliteratur*. in: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Band III P-Z, hrsg. Von Jan-Dirk Müller, s.825-827. Berlin – NY: de Gruyter Verlag.
- Birus, Hendrik (2004). *Goethes Idee der Weltliteratur. Eine historische Vergegenwärtigung*. (publiziert: 19.01.2004). Aufrufbar unter: Goethezeitportal. URL: http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/birus_weltliteratur.pdf, Stand: 21.03.2011.
- Borchmeyer, Dieter (2004). *Welthandel - Weltfrömmigkeit - Weltliteratur. Goethes Alters-Futurismus*. (publiziert: 28.04.2004). Aufrufbar unter: Goethezeitportal. URL: http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/borchmeyer_weltliteratur.pdf, Stand: 21.03.2011.
- Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. (Hg. von der) (1907). *Goethes Werke*. Hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. /I. Abtheilung./42. Bd. 2. Abt. Hermann Böhlau Nachfolger. Weimar, s. 505. Textvorlage: Goethe: Schriften zur Literatur. Historisch-kritische Ausgabe. Band 2: Text, bearbeitet von Johanna Salomon, s. 248. Berlin: Akademie-Verlag(1971).
- Derrida, Jacques(1983). *Grammatologie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Derrida, Jacques(1972). *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Duden (2001). *Duden Universalwörterbuch*. 4., neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Herausgegeben von der Dudenredaktion. Mannheim: Dudenverlag.
- Foucault, Michel (1966). *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag (1974).
- Foucault, Michel (1969). *Was ist ein Autor?* Frankfurt: Suhrkamp Verlag (2003).
- Geertz, Clifford (1973). *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag (1987).
- Geiger, L. (Hg. von) (1895). *Goethe-Jahrbuch*. Hg. v. L. Geiger. Bd. 16, s. 53. Frankfurt: Literarische Anstalt Rütten u. Loening (Erstdruck).
- Goethe, J.W. (1828). *Ueber Kunst und Alterthum. Von Goethe*. Sechsten Bandes zweites Heft, s. 140-142, s.170-172. Stuttgart: Cottaische Buchhandlung (Erstdruck).
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2011). *Feridun Zaimoğlu: Hinterland. Geschichten, die richtig reinziehen. Hinter den sieben Bergen bei den vielen Bewusstseinschnipseln: Feridun Zaimoğlu erzählt in seinem Epos der Sehnsucht von den mittleren Rändern der Gegenwart*. Aufrufbar unter: <http://www.faz.net/s/Rub7DA2D1DFEA154E11ACA57DAB6E897D98/Doc~E3FC30242164A4E098BB142DB50FB0CF1~ATpl~Ecommon~SMed.html>, Stand: 04.03.2011.

- Han, Byung-Chul (2005). *Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung*. Berlin: Merve Verlag.
- Honold, Alexander (2010). *Literatur in der Globalisierung– Globalisierung in der Literatur*. Aufrufbar unter:
http://www.germanistik.ch/publikation.php?id=Literatur_in_der_Globalisierung
 (publiziert Februar 2010), Stand: 21.03.2011.
- Houben, Professor Dr. H. H. (Hg. von) (1948). *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Von Johann Peter Eckermann. Erster Theil.*(Erstdruck) Leipzig: F. Brockhaus1836.Textvorlage: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Von Johann Peter Eckermann. 23. Originalauflage. Nach dem ersten Druck, dem Originalmanuskript des dritten Teils und Eckermanjs handschriftlichem Nachlaß neu hg. v. Professor Dr. H. H. Houben, s. 181.Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Koppen, Erwin (1984). *Weltliteratur*. in: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, Band 4, SI-Z, s. 815-827. Berlin: Walter de Gruyter.
- König, Annette(2011). *Globalisierungstendenzen in den Romanen Agnes, Ungefähre Landschaft und An einem Tag wie diesem von Peter Stamm*. Aufrufbar unter:<http://www.germanistik.ch/publikation.php?id=Globalisierungstendenzen_in_den_Romanen> (publiziert Februar 2010), Stand: 21.03.2011.
- Lützeler, Paul Michael (2011). *Das Partikulare universell erscheinen lassen. Literatur im Zeitalter der Globalisierung*. in: Neue Zürcher Zeitung. Aufrufbar unter:<http://www.amazon.de/Literatur-Zeitalter-Globalisierung-Manfred-Schmeling/dp/3826017935>, Stand:24.03.2011.
- Poklekowski, Doris (2009). (im Interview mit Feridun Zaimoglu) *Ich verabscheue die Nüchternheit*. (publiziert:17.06.2009) Aufrufbar unter:<http://www.boersenblatt.net/324299>, Stand: 28.04.2011.
- Presivic, Boris (2010). *Strategien wider die Glokalisierung in Moras Alle Tage*. Aufrufbar unter:http://www.germanistik.ch/publikation.php?id=Strategien_wider_die_Glokalisierung(publiziert Februar 2010), Stand: 24.03.2011.
- Robertson, Roland (2000). *Globalization. Social Theory and Global Culture*.London: Sage Publications.
- Rösch, Heidi (1998). *Migrationsliteratur im interkulturellen Diskurs*. Der Text basiert auf dem Vortragzu der Tagung Wanderer - Auswanderer - Flüchtlinge 1998 an der TU Dresden. Aufrufbar unter:
http://www.fulbright.de/fileadmin/files/togermany/information/2004-05/gss/_Migrationsliteratur.pdf
- Said, Edward W. (1978). *Orientalismus*. Frankfurt: Ullstein Verlag (1981).
- Said, Edward W. (1993). *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*. Frankfurt: Fischer Verlag (1994).
- Schirach, Ariadne von(2009).*Roman „Hinterland“*. Zaimoglu und die tausend Zungen der

- Liebe*. Aufrufbar unter: <http://www.welt.de/kultur/article4737870/Zaimoglu-und-die-tausend-Zungen-der-Liebe.html>, (publiziert:07.10.2009), Stand:04.05.2011.
- Thum, Bernd(Hrsg.) (1985).*Gegenwart als kulturelles Erbe. Ein Beitrag der Germanistik zur Kulturwissenschaft deutschsprachiger Länder*.München: Iudicium Verlag.
- Thuy, Kim (2010).*Der Klang der Fremde*. München: Kunstmann Verlag.
- Trunz, Erich (Hrsg.) (1982).*Goethes Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden mit Kommentar und Registern, herausgegeben von Erich Trunz, 12. Band. München:C. H. Beck Verlag.
- Valentin, Joachim (2004).*Pro-Vokation der Theologie? Eine Skizze des Denkens von Jacques Derrida*. Aufrufbar unter: http://www.postmoderne-theologie.de/de/texte_provokation.html, Stand: 13.06.2011.
- Weber, Peter (1998). *Weltliteratur*. in: Goethe Handbuch in vier Bänden. Personen- Sachen – Begriffe. L – Z. Band 4/2. Hrsg. Von Bernd Witte, Theo Buck, Hans-Dietrich Dahnke, Regine Otto, Peter Schmidt, s. 1134-1137. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler Verlag.
- Wilke, Insa (2011).*Hinterland von Feridun Zaimoglu. Ins Unterholz*. Aufrufbar unter: <http://www.fr-online.de/kultur/literatur/ins-unterholz/-/1472266/3044662/-/index.html>, Stand: 04.05.2011.
- Zaimoğlu, Feridun (2009).*Hinterland*.Köln: Kiepenheuer & Witsch Verlag.

Özet

ÇAĞDAŞ EDEBİYATTA KÜRESELLEŞME EĞİLİMLERİ VE FERİDUN ZAIMOĞLU’NUN HİTERLAND (2009) ROMANI

Bu çalışmada günümüz edebiyatında ortaya çıkan globalleşme eğilimleri, Çağdaş Alman Edebiyatı’nda eser veren Türk kökenli Alman yazar Feridun Zaimoğlu’nun “Hinterland” (2009) adlı eserinde ele alınmıştır. Bu amaçla öncelikle Edebiyat çalışmalarındaki “globalleşme” eğilimleri için bir hareket noktası teşkil eden “Dünya Edebiyatı” (Weltliteratur) kavramı irdelenmiştir. Goethe bu kavramla kültürler arasındaki diyalogu artırmak, tüm ulusların kültürel, edebi bir etkileşim içinde olmalarını hedeflemiştir. Bununla birlikte “öteki”ni anlamının önemini vurgulamıştır (“Goethes Alteritätstheorie”).Goethe’nin ortaya attığı bu kavram, Çağdaş Edebiyat çalışmalarındaki yeni yaklaşımların (kültürler arası etkileşim, kültür çalışmaları v.b.) bir yansıması olarak ele alınmıştır. “Dünya Edebiyatı” kavramından yola çıkılarak edebi söylem çerçevesinde edebiyat-kültür-küreselleşme kavramları irdelenmiş ve birbirileriyle olan etkileşimi vurgulanmıştır. Bu bağlamda küreselleşme, göç, seyahat gibi etkilerle gelişen “Göçmen Edebiyatı” (Migrationsliteratur) üzerinde durulmuştur. Bu yazarlar birden fazla kültüre sahip olmanın verdiği bakış açısıyla yazmakta ve yeni, “melez” (“kulturelle und poetische Hybridität”) bir kültür ve edebiyat oluşturmaktadırlar.Günümüz Edebiyatı’ndaki eserlerin çözümlenmesine ve konumlandırılmasına ışık tutan post-kolonial yaklaşımların (cultural studies, v.b.) kültür ve edebiyatta nasıl bir etkiye sahip olduğu tartışılmıştır.Bu yaklaşımlar dikkate alınarak Feridun Zaimoğlu’nun eseri incelenmiştir.Zaimoğlu Almanya’da yaşayan Türk kökenli bir yazar olarak,

her iki kültüre ait olmanın verdiği etkileri eserlerinde yansıtmaktadır. Bunlardan 2009 yılında kaleme aldığı “Hinterland” adlı roman Türk kökenli bir Alman olan Ferda ve Aneschka adında Çek bir bayanın hikayesidir. Eser bu iki kişinin beraberlikleri ve bu ilişkinin onları sürüklediği ülke ve kültürler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Hikaye Prag’da başlayıp daha sonra Berlin’e, İstanbul’a, Ankara’ya, Budapeşte’ye, Föhr Adası’na ve Krakov’a uzanır. Ana figür Ferda sevdiği kadından bağımsız olarak yaptığı bu seyahatlerde farklı kültür ve bu kültürlere ait insanlara rastlar. Örneğin Polonya’da tahta oymacılığı ile hayatını kazanan Tatar Ismael Sobolewski ile karşılaşır. Kendisini hem Tatar, hem Polonyalı, hemde Müslüman olarak tanıtan bu kişiden Ferda çok etkilenir. Bu insanların hikayelerini dinlerken, insanların gerçekte sadece bir kültüre ait olmadığını, yaşadığı çevreden birden fazla kültürün etkisi altında kaldığının farkına varır. Bu kültürel çeşitliliğin insanı zenginleştirdiğini düşünür. Yerli-Yabancı, siyah-beyaz, doğu-batı gibi birtakım kalıpların yıkıldığını (“Dekonstruktion”) ve “öteki”ni anlamının önemini kavramaktadır (“Difference”). Ferda Türkiye’ye gittiğinde önce İstanbul’da karşılaştığı kültürel zenginliği hayretle karşılar. Burada kendini “İstanbullu” sayan, ancak yine farklı kültürel etkilere sahip kişilerin hikayelerini dinlerken, İstanbul’u da daha yakından tanır. Daha sonra köklerinin uzandığı Ankara’ya gider, geleneksel aile yemeğinde tanıdık, ama ait olmadığı bir kültürde bulur kendisini ve yine kendi kimliğini sorgular. Romanın sonunda Polonya’da bir Gürcü lokantasında otururken, Türk-Çeçen kökenli bir aileden gelen, ancak kendisini Alman olarak tanımlayan Ferda, Aneschka’ya memleketine, Almanya’ya, Berlin’e dönmek istediğini söyler. Ferda bunu dile getirirken bile memleketinin orası olduğundan emin değildir, aslında evinin nerede olduğunu kendisi de bilmemektedir. Memleket onun için somut bir ülkeden çok, soyut ve bilinmeyen bir yerdir. Homi K.Bhabha(1990)’nın vurguladığı gibi, kendini birden fazla kültüre, ulusa ait gören kişiler için bu kaçınılmazdır. Zaimoğlu’nun eserinin adında, Ferda’nın veya günümüz insanının memleketi saklıdır aslında: “Hinterland” (hinterlant). Zaimoğlu eserinin başlığına bu askeri terimi verirken, kişinin hem içte hem dışta verdiği savaşa işaret etmektedir. Verilen bu savaş romanda Ferda’nın bir kültüre ait olma isteği ve bu aidiyet duygusunun yitirilmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Anahtar kelimeler: Dünya Edebiyatı, küreselleşme, kültürler arası edebiyat, aidiyet duygusu, kültürel kimlik.

Zusammenfassung

GLOBALISIERUNGSTENDENZEN IN DER NEUEREN GEGENWARTSLITERATUR UND FERIDUN ZAIMOĞLUS ROMAN “HINTERLAND”

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist die Aufdeckung von Globalisierungseffekten und ihre literarische Ausprägung in zeitgenössischer Literatur als Folge des Globalisierungszeitalters. Um diese Tendenzen der Globalisierung literarisch aufdecken zu können, wird zunächst auf den von Goethe präzisierten Begriff “Weltliteratur” eingegangen. In der eingehenden Betrachtung dieses Begriffs wird zum Ausdruck gebracht, dass die Begriffbestimmung “Weltliteratur” als eine Reflexion der zeitgenössischen Gegenwartsliteratur zu deuten ist. Im Weiteren wird die Wechselbeziehung zwischen der “Literatur”, “Kultur” und dem “Globalismus” im literaturwissenschaftlichen Diskurs diskutiert. Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht das Werk “Hinterland” von Feridun Zaimoğlu, das

er 2009 verfasst hat. Feridun Zaimoğlu ist ein Schriftsteller der gegenwärtigen deutschen Literatur mit türkischer Abstammung, der als Vertreter der Interkulturellen Literatur (Migrationsliteratur) einzuordnen ist. Unter diesem Gesichtspunkt wurde auch sein Werk "Hinterland" betrachtet, in dem er die Geschichte von Ferda und Aneschka schildert, die fernab der Heimat unterwegs sind. Ferda erfährt auf diesen Reisen erfährt Ferda viel von Land und Leuten, anderen Kulturen und erkennt, dass jede Kultur äußeren, 'fremden' Einflüssen ausgesetzt ist. Nun stellt er sich selbst die Frage, wo seine Heimat ist, ob es sich um einen konkreten Ort handelt oder ob es nur ein Gefühl ist. Er hinterfragt die Zugehörigkeit zu einer Kultur und der Roman schließt mit dieser Frage ab. Zaimoğlus Werk deutet bereits im Titel mit dem militärischen Terminus "Hinterland" auf einen nicht genau definierbaren Ort hinter der Front, an dem man sowohl seinen persönlichen- inneren als auch äußeren Kampf aufnimmt. Abschließend werden diese Anhaltspunkte als literarische Widerspiegelung der Globalisierungstendenzen interpretiert, wobei post-koloniale Literaturtheorie eine grundlegende Orientierungsbasis bildeten.

Schlüsselwörter: Weltliteratur, Globalisierung, interkulturelle Literatur, Zugehörigkeit, kulturelle Identität.

Abstract

**GLOBALIZATION TRENDS IN CONTEMPORARY LITERATURE AND
FERIDUN ZAIMOĞLU'S NOVEL "HINTERLAND"**

The aim of this study is to draw attention to the concept of "globalisation effects" and its literary expression in contemporary literature. As a reflection of the recent cross-cultural works, the term "world literature", clarified by Goethe, is discussed in contemporary literary studies. In this concept the relationship among the terms of "literature", "culture" and "globalization" is stated in the literary discourse. This study is focused on Feridun Zaimoğlu and his novel entitled "Hinterland" (2009). Feridun Zaimoğlu, a Turkish-originated author of contemporary German Literature, is an outstanding representative of cross-cultural literature (Migrationsliteratur). His work "Hinterland", in which he portrays the story of Ferda and Aneschka, a man from Berlin and a woman from Prague, can be regarded as a successful example of this type. These two characters first meet in Prague, then go away from their homes. While travelling, Ferda experiences many facts about other cultures and realizes, that there is a mutual effect between cultures, in other words they act on each other. He also asks himself, what the real meaning of the word "home" is. Is it something concrete or abstract? That is to say, "Does it mean a place or is it just a feeling?" He questions the feeling of belonging to a culture. Feridun Zaimoğlu ends up his novel with these questions. The title of Zaimoğlu's book "Hinterland", in which the internal and external fights are dealt with, points to a military term, not to a precisely definable place. In conclusion, all the points mentioned above are interpreted as a literary reflection of globalization trends and analyzed with respect to the post-colonial literary theories.

Keywords: world literature, globalization, cross-cultural literature, sense of belonging, cultural identity.

17.YÜZYIL HALK ŞAIRİ KARACAĞLAN'IN BİR ŞİİRİ İLE 18.YÜZYIL DİVAN ŞAIRİ NEDİM'İN BİR GAZELİNE GÖSTERGEBİLİMSEL AÇIDAN KARŞILAŞTIRMALI BİR YAKLAŞIM

Medine Sivri* Berkant Örkün**

GİRİŞ

Göstergeler ve gösterge dizgelerinin arasındaki ilişkileri inceleyen ve gelişmesini sürdüren bir bilimsel tasarı olan göstergebilimin kaynakları, Ferdinand de Saussure'den Charles Sanders Peirce'e ve Rus biçimcilerine kadar uzanır.

Bu bilimsel tasarımın temelinde “gösterge” kavramı yer almaktadır. “Sözcüğün en geniş anlamıyla gösterge, bir başka şeyin yerini alabilmesini sağlayan özellikler taşıdığından kendi dışında bir nesne, olgu, varlık belirtebilen ögedir.” (Vardar, 2001:72)

Saussure'e göre dilsel gösterge, birbirinden ayrılamayan gösteren ve gösterilenin kendi aralarında kurdukları ilişkilerden doğar. Bir yerde bir işitim imgesi vardır, öbür yanda da bir kavram. Bu ilişkiden yola çıkan Saussure, dilbilimi de kendi içinde kapsayacak, ileride kurulmasını düşündüğü göstergebilimi tasarlamıştır. Saussure'den habersiz bir şekilde çalışmalarını sürdüren Amerikalı felsefeci Charles Sanders Peirce ise bütün olguları kapsayan bir

* Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, Batı Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Başkanı.

** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Lisans Öğrencisi.

göstergeler kavramı tasarlamış ve bu kuramı mantıkla özdeşleştirmeye çalışmıştır. Peirce, üçlüklere dayalı bir göstergeler dizelgesi oluşturmuş ve on üçlük ve altmış altı sınıf içeren bir göstergeler dizgesi tasarlamıştır.

Algirdas-Julien Greimas'ın modern dilbilimin gerçek kurucusu dediği Louis Hjelmslev, gösteren/ gösterilen ikilisini ve biçim/töz karşıtlığını yeniden düzenlemiştir. Ses düzlemine anlatım, anlatım düzlemine de içerik adını vermiş, her iki düzlemde de birimlerin biçimini ve tözünü ayırt etmeyi amaçlamıştır. Bu amaçla, çağdaş göstergebilimin doğrultusunu değiştiren iki düzlem ve dört bölüm saptamıştır. Bunlar; anlatımın tözü ve anlatımın biçimi, içeriğin tözü ve içeriğin biçimidir. L. Hjelmslev'in başka bir katkısı da, düzenlam ve yananlam kavramlarını göstergenin iki değişik değeri olarak ortaya koymasındadır. (Rifat, 2005:125)

Roland Barthes ise; göstergebilimin temel konusunun anlam olduğunu kesinleşmiş; bütün gösterge dizgelerinin (resimlerin, mimari eserlerin, insanların yaptıkları törenlerin) birer anlamlama dizgesi oluşturduğunu söylemiştir.

Roland Barthes'ın göstergebilim anlayışıyla aynı paralel doğrultuda ilerleyen Greimas, göstergebilimi; hem anlamlamanın oluşum ve kavranım koşulları üzerinde bir genel düşünce, hem de anlamlı nesnelere somut çözümlemelerinde uygulanacak bir yöntemler bütünü olarak açıklamış ve göstergebilimi kendi kendine yeten, bağımsız bir bilim dalı haline getirmiştir.

Umberto Eco'ya göre, "göstergebilim, bir iletişim süreci olarak düşünülen kültürel olguların incelenmesidir." (Kıran, 2006:321) Bu nedenle Eco, daha çok göstergebilimi kültürle ele almıştır.

Ülkemizde de özellikle son otuz yılda göstergebilim ilgi görmeye başlamıştır. Berke Vardar, Tahsin Yücel gibi dünyadaki göstergebilimsel çalışmalara yön veren araştırmacılarımız dışında Zeynel Kıran, Ayşe Kıran, Doğan Günay, Mehmet Yalçın, Mehmet Rifat, Fatma Erkman Akerson gibi araştırmacılarımızın göstergebilimle ilgili önemli çalışmaları vardır.

Anlamaları çözümleyen ve yeniden yapılandıran göstergebilim, genelden özele bütünden parçaya giden tümdengelim yöntemini kullanır. Bu nedenle, herhangi bir metni göstergebilimsel yöntemle inceleyecek bir araştırmacı, yüzeysel yapıdan başlayarak derin yapıya doğru giden bir yol izler ve metindeki anlamların üretiliş süreçlerini yeniden okuma çabasına girer. Böylece metnin anlam katmanlarını ortaya çıkarır. Yazınsal ürünlerin çokanlamlı yapısı, göstergebilimin yazınsal ürünlere nesnel olarak bakmasına engel değildir. Çünkü göstergebilim, metnin içindeki öğelerin birbiriyle bağıntı içinde olduğundan yola çıkarak, bu bağıntılar arasındaki ilişkileri ve karşıtlıkları bir tutarlılık içinde inceler.

Bugün mimarlıktan, reklamcılığa, sinemadan moda, basın yayından fotoğrafçılığa kadar birçok değişik alanda göstergebilim çalışmaları yapılmaktadır. Bu çalışmalar arasında kuşkusuz en dikkat çeken, şiirlerin bir yazın türü olarak göstergebilimsel yöntemlerle incelenmesidir. Mehmet Yalçın'ın da söylediği gibi: "Şiirin oluşumunda kavramayı güçleştiren özel bir durum vardır: Doğal dil gibi çok karmaşık bir dizge üstünde, en az bir o kadar karmaşık ikinci bir dilin yaratılması söz konusudur çünkü." (Yalçın, 2010:33) Bu açıdan bakıldığında şiirin dil, biçim ve anlam yönüyle oluşturduğu sanatsal bildirişimlerin anlam katmanlarını açığa çıkarabilmek için en elverişli yöntemlerden birisi göstergebilimdir.

Şiiri göstergebilimsel yöntemle çözümlenecek Karacaoğlan, genellikle şiirlerinde maddi

aşk, doğa, gurbet, sıla özlemi ve ölüm gibi temaları işlemiştir. Duygularını, düşüncelerini ve yaşadıklarını; gerçekçi, içten bir biçimde, açık bir dille söylerken, şiirinde de özgün bir yapı kurarak Âşık Edebiyatı'nda yepyeni bir söyleyiş biçimi yaratmıştır.

Karacaoğlan gibi Nedim de, ele aldığı konular, biçemi ve mizacı yönünden geleneksel yapıyı aşan eserleriyle edebiyata yeni soluk getiren bir şairdir.

KARACAOĞLAN'IN ŞİİRİNİN GÖSTERGEBİLİMSEL YÖNTEMLE ÇÖZÜMLENMESİ

1. *Bülbül ne yatarsın bahar erişti*
2. *Ulu sular bulandığı zamandır*
3. *Kat kat oldu, gül yaprağa karıştı*
4. *Gene bülbül kul olduğu zamandır*

5. *Gene bahar oldu açıldı güller*
6. *Figâna başladı gene bülbüller*
7. *Başka bir hal olup açtı sünbüller*
8. *Âşıkların del'olduğu zamandır*

9. *Gene bülbül bilir gülün halinden*
10. *Yeter deli oldum yârin elinden*
11. *Aşıp aşıp gelir yayla belinden*
12. *Yârdan bize gel olduğu zamandır*

13. *Gene geldi türlü baharlar, bağlar*
14. *Bülbül figân edip kamuyu dağlar*
15. *Türlü çiçeklerle bezenmiş dağlar*
16. *Ulu dağlar yol olduğu zamandır*

17. *KARAC'OĞLAN der ki, geçti çağlarım*
18. *Meyva vermez oldu gönül bağlarım*
19. *Aklıma geldikçe durmaz ağlarım*
20. *Gözüm yaşlı sel olduğu zamandır*

BÜRÜNSEL YAPI

Karacaoğlan'ın beş dörtlükten oluşan bu şiirinde yirmi dize vardır. Her dizede on bir hece içeren şiirde uyak ölçüsüne dikkat edilirse önce çapraz uyak **a-b-a-b**, daha sonra ise düz uyak **c-c-c-b** ve **d-d-d-b** düzleminde bir sıralanış söz konusudur. Buna göre ilk dizedeki **-ti** ve üçüncü dizedeki **-tı** eki redif, **-rış**, **-riş** sesleri de uyak oluşturur. İkinci ve dördüncü dize-

lerde “**zamandır**” sözcüğü ile redif yapılırken **-dığı/-duğu** sesleri de uyak oluşturmaktadır. Birinci dörtlükte, birinci dize sonundaki sözcük ince ünlüleri içerirken, iki, üç ve dördüncü dizelerde yer alan, dize sonundaki sözcükler kalın ünlüleri içermektedir.

İkinci dörtlükte beş, altı ve yedinci dizelerde **-ler** eki redif oluştururken aynı dizelerdeki **-ül** sesleri de uyak oluşturur. Yine bu dörtlükteki beş, altı ve yedinci dizelerde yer alan dize sonundaki sözcükler ince ünlüleri içerirken, sekizinci dizede ise dize sonundaki sözcük kalın ünlüyü içermektedir. Üçüncü dörtlükte sekiz, dokuz ve onuncu dizelerde **-inden** sesleri redif oluştururken, **-I** sesi de uyak oluşturmaktadır. Bu dörtlükte de ikinci dörtlüğe benzer bir yapıda, dörtlüğün ilk üç dizesinde yer alan dize sonundaki sözcükler ince ünlüleri içerirken, dörtlüğün son dizesi olan on ikinci dizede, dize sonundaki sözcük kalın ünlüleri içermektedir. Dördüncü dörtlükte on üç, on dört ve on beşinci dizelerde **-ağlar** sesleri uyak oluşturmaktadır.

Son dörtlükte ise on yedi, on sekiz ve on dokuzuncu dizelerde **-larım** sesleri redif oluştururken **-ağ** sesleri de uyak oluşturmaktadır. Ayrıca dördüncü ve beşinci dörtlükte yer alan tüm dizelerde dize sonundaki sözcükler kalın ünlüleri içermektedir.

Şiir 6+5 ve 4+4+3 duraklıdır. Halk şiirinde sese dayalı bir anlatım biçimi egemendir. Bu nedenle bu tür şiirlerde odaklama için ezgi önemlidir. Odaklamalar diğer halk şiirlerinde olduğu gibi bu şiirde de duraklarla yapılmıştır. Belirtmek istenen öge daha vurgulu söylenirken, öncesinde ya da sonrasında gelen duraklar bu vurguyu pekiştirirler. Sesbilgisi açısından incelendiğinde ise (**L, R, N**) ünsüzlerinin ünsüz ses ağırlık noktasını oluşturduğu görülmektedir. Bunlar iç aliterasyon oluşumuna katkıda bulunmaktadırlar. Şiirde (**L**) sesi altmış iki, (**R**) sesi ise otuz dokuz kez yinelenmiştir. Örneğin şiirin üçüncü dörtlüğünde “bül**ü**l, bil**ir**, gül**ü**n, hal**in**den, del**i**, old**u**m, el**in**den, gel**ir**, yay**l**a, bel**in**den, gel**ir**, old**u**ğu” sözcüklerinde (**L**) sesi on üç kez yinelenerek aliterasyon yapılmış ve genelde şiire yumuşaklık kazandırılmıştır.

YÜZEYSEL YAPI

Şiirin cümle dizilişinde sözdizimsel bir sapmanın varlığı söz konusudur. İkinci dörtlükte beş, altı ve yedinci dizelerde devrik tümce yapısı kullanılmaktadır. Beşinci dizede “*güller*” sözcüğü “*açıldı*” eyleminden sonra, altıncı dizede “*gene bülbüller*” sözcükleri “*başladı*” eyleminden sonra, yedinci dizede “*sünbüller*” sözcüğü “*açtı*” eyleminden sonra yerleştirilerek bir koşutluk sergilendiği görülmektedir.

İkinci dörtlükten başlayarak bu yapı üç, dört ve beşinci dörtlüklerde de devam etmektedir. Üçüncü dörtlükte, dokuzuncu dizede “*gülün halinden*” sözcük grubu “*bilir*” eyleminden sonra, onuncu dizede “*yârin elinden*” sözcük grubu “*oldum*” eyleminden sonra, on birinci dizede “*yayla belinden*” sözcük grubu “*gelir*” eyleminden sonra yerleştirilmiştir.

Dördüncü dörtlükte ise aynı yapıyı koruyan on üçüncü dizede devrik cümle yapısı kullanılmıştır. Fakat on dördüncü dizede devrik cümle yapısı yoktur. On beşinci dizede “*dağlar*” sözcüğü “*bezenmiş*” eyleminden sonra getirilerek sözdizimsel bir sapma yapılmıştır.

Son dörtlükte, on yedinci dizede “*çağlarım*” sözcüğü “*geçti*” eyleminden sonra, on sekizinci dizede “*gönül bağlarım*” sözcük grubu yine eylemden sonra getirilerek sözdizimsel

sapma yapılmıştır.

Bu şiirde anlamsal ya da sözcüksel yerdeşlik olarak iki kavramdan söz edilebilir. Birincisi, baharın gelmesiyle birlikte doğanın canlanması, devinime geçmesini anlatan sözcükle oluşturulan kavramdır: (*Bahar erişti, sular bulandı, gene bahar oldu, gene geldi türlü baharlar bağlar, türlü çiçeklerle bezenmiş dağlar, ulu dağlar yol olduğu zaman* gibi sözcük grupları bunu açıkça belirtir.) İkinci kavram ise, baharın gelişle oluşan devinime şairin ayak uyduramamaktan duyduğu üzüntüdür: (*Geçti çağlarım, meyva vermez oldu gönül bağlarım, aklıma geldikçe durmaz ağlarım, gözüm yaşı sel olduğu zamandır* gibi sözcük grupları da bunu anlatmaktadır.)

Bu şiirde, “zamandır” sözcüğü iki, dört, sekiz, on iki, on altı ve yirminci dizelerde yinelenerek geniş zamana, asıl olarak da gençliği çağrıştıran devinime vurgu yaparak, bahara ve gençliğe yapılan anlamı tekrarlayarak yerdeşlik oluşturur. İkinci dize dışında, her dörtlüğün sonunda tekrarlandığı için sözdizimsel yerdeşlik oluşturur. “Gene” sözcüğü de dört, beş, dokuz ve on üçüncü dizelerde yinelenerek bahara ve dolayısıyla gençliğin devinimine vurgu yaparak yerdeşlik oluşturmuştur. Bu sözcük de dördüncü dize hariç iki, üç ve dördüncü dörtlüklerin ilk dizelerinde sıralandıkları için sözdizimsel yerdeşlik oluşturmuştur.

Kullanılan zamanlar açısından bakıldığında, şiirde farklılıklar olduğu göze çarpmaktadır. Birinci dizede baharın erişmesi tamamlanmış bir iş olduğundan geçmiş zaman ile anlatılır. Buna bağlı olarak ikinci dizede suların bulanması geniş zamanda devam eden eylem olarak sunulur. Üçüncü dize de yine geçmiş zamanda kurulan bir tümceden oluşurken, dördüncü dizede, ikinci dizedeki gibi geniş zaman bildiren tümce yapısına dönüş söz konusudur. İkinci dörtlükte beş, altı ve yedinci dizede geçmiş zamanda kurulan tümceler yer alırken, sekizinci dizede her dörtlüğün sonundaki dizede olduğu gibi geniş zaman bildiren bir tümce yapısı baharın devinimine vurgu yapmak için kullanılmıştır. Üçüncü dörtlükte dokuz, on bir ve on ikinci dizede geniş zaman kullanılırken, onuncu dizede yine geçmiş zaman kullanılmıştır. Dördüncü dörtlükte, on üç ve on beşinci dizeler geçmiş zamanda kurulmuş tümcelerden oluşurken, on dört ve on beşinci dizeler geniş zamanda kurulmuştur. Beşinci dörtlükte, on yedi ve on sekizinci dizelerde geçmiş zaman kullanılırken, on dokuz ve yirminci dizelerde geniş zaman kullanılmıştır. Yukarıda da söylendiği gibi tüm dörtlüklerin sonunda (Dört, sekiz, on iki, on altı ve yirminci dizelerde) geniş zamanda kurulan tümce yapılarının yinelenmesi vurgunun hangi zamana yapıldığını göstermektedir.

Şiir, geleneksel halk şiiri özelliklerini barındırdığından, biçimsel boyutta kapalıdır. Nitekim geleneğe bağlı kalarak son dizede Karacaoğlan adının geçmesiyle, dizelerin biteceğinin işaretinin önceden verilmesi kapalılık özelliğindedir.

DERİN YAPI

Şiirin izleğini oluşturan yaşlılık ve gençliğin ele alınışı, şiirde kullanılan sözcüklerin seçimiyle vurgulanır. Baharın gelişle devinime geçen doğa gençliği çağrıştıran, bu devinime ayak uyduramayan şairin durumu yaşlılıkla ilişkilendirilen sözcüklerle vurgulanır.

Nitekim birinci dizede “yatmak” eylemi, “erişti” eylemiyle birlikte yaşlılık ve gençlik arasındaki karşıtıla işaret etmektedir. Eğretilene yapılan sözcük bülbül (yani âşığın kendisi) “yatmak” eylemiyle çekimlenirken, gençliğe gönderme yapan sözcük bahar, “erişmek” eylemiyle çekimlenmiştir. “Yatmak” eylemi yaşlılığa gönderme yapan hareketsizliği, durgunluğu vurgularken, “erişmek” eylemi devinime vurgu yaparak gençliği çağrıştıran hareketliliği vurgulamıştır. İlk dizedeki bu karşıtlık şiirin bütününe yayılmış sözcüklerle devam eder:

Yatmak kt. Erişmek

İkinci ve üçüncü dizede betimleme yapılmıştır. Ulu suların bulanması, kat kat olup gülün yaprağa karışması, doğanın gelen baharla birlikte hızlı değişime ayak uydurduğu betimlenerek anlatılmıştır. Söylemi hızlandıran bu tür betimlemeler şiirde sıkça gözlenmektedir. Üçüncü dizedeki “gül” göstergesiyle de eğretilene yapılmış ve gül sevgiliye (burada daha çok sevgililere) benzetilmiştir. Bu arada dördüncü dizedeki bülbül, birinci dizedeki bülbülden ayrıdır. Birinci dizedeki bülbül, eğretilene ile şaire gönderme yaparken, dördüncü dizedeki bülbül devinime ayak uyduran bir bülbülü vurgulamaktadır.

İkinci dörtlüğe bakıldığında, ilk üç dizenin sonundaki gül, bülbül, sünbül sözcük dizileri arasında ilişkilendirme sanatının yapıldığı göze çarpmaktadır. İkinci dizedeki figan ve son beyitteki âşık sözcük dizileri arasında da bu anlamda bir ilişkilendirme söz konusudur. Ayrıca son dizedeki âşıklar sözcüğü birinci dizedeki bülbül ve ikinci dizedeki figan sözcüğüyle benzerlik açısından ilişkilendirilmiştir. Bu dörtlükte de betimlemelere sıkça yer verilmiştir. Asıl olarak ilk on altı dizeye yayılmış bu betimlemeler baharın geldiği söylemini sürekli vurgular.

On yedinci dizeye kadar devam eden bu vurgu, on yedinci dizede “*Karac’oğlan der ki, geçti çağlarım*” söyleyişyle, (bu özel zamana ayak uyduramamanın acısının belirtilmesiyle) anlam kazanır. On sekiz, on dokuz ve yirincinci dizelerde de, ozanın yoğunluğu derece derece artan yakınmaları dile getirmesine neden olur: “*Meyve vermez oldu gönül bağlarım/Aklıma geldikçe durmaz ağlarım/Gözüm yaşı sel olduğu zamandır.*”

Bu yönüyle şiire bütünüyle bakıldığında, bahar betimlemelerinin bir belirti olduğu ve şairin yaşlılığıyla karşıtlık oluşturduğu görülmektedir. Bu belirti, geleneksel olarak Halk ve Divan Edebiyatı’nda kullanılan “*bülbül*” ile “*gül*” izleğinin, incelediğimiz şiirde de kurulan ilişkisinden açığa çıkar. Yukarıda da söylediğimiz gibi, ilk dizedeki bülbülle kendisini eş tutan şair, bu ilk dizedeki bülbülün yatmasından yakınmaktadır. Ama dört, altı, dokuz ve on dördüncü dizelerdeki bülbüller baharın devinimine ayak uydurarak güle âşık olmuşlardır. Şairse “*geçti çağlarım*”, “*meyve vermez oldu gönül bağlarım*” tümceleriyle âşık olamama durumuna vurgu yapmaktadır. Burada karşıtlık “âşık olup”, “âşık olamama” durumlarında ortaya çıkmaktadır.

Aşık olma kt. Aşık olamama

Şiirde, şair ve onunla özdeşleşen ilk dizedeki bülbül “**durum öznesi**” olarak ortaya çıkarken, bahar ise devinim getirerek doğayı canlandırması yönüyle “**edim öznesi**”dir. Bu durumda öznelerin de gençliğe ve yaşlılığa vurgu yapacak şekilde karşıtlık içinde kullanıldığını görmekteyiz.

Burada asıl olarak eyleyen zamandır, birinci özne şairin kendisidir, engelleyici yaşlılıktır. İkinci özne gençlik ya da onunla özdeşleştirilen bahardır ama aynı zamanda ikinci özne birinci öznenin nesnesidir. Çünkü şairin elde etmek istediği asıl şey gençliktir. Bunu engelleyen şey zamandır. Bütün bunlar bir arada ele alındığında:

$\ddot{O}_1 N_1$ olarak gösterilebilir.

Burada özne nesneyle ayrışım içindedir. Ayrışım kaybolmuş bir bağlaşımdan, yani gençlikten, gençliğin kazandığı devinimliği yitirmekten kaynaklanmıştır. Burada zaman, \ddot{O}_1 için engelleyici bir rol üstlenmiştir.

\ddot{O}_1 : Şair

N_1 : Gençlik

\ddot{O}_2 : Bahar ya da gençlik

Burada iki durum söz konusudur. İlk durum, zamanın baharı getirmiş olmasıdır. Bu nedenle doğa devinime geçmiş, bir anlamda canlanmıştır. Asıl olarak baharın gelişi insan hayatının baharı sayılan gençliğe göndermeler yapmaktadır. Bülbülün figana başlaması, sünbüllerin başka bir hal olup açması, âşıkların del’ olması gibi sözceler gençliğe göndermeler yapmaktadır. Öte yandan ikinci durum, baharın dinginliğini getiren zamanın şairi yaşlandırmasıdır. “Geçti çağlarım” sözcüsü yaşlıyı yaşlı olmayandan ayırt etmeyi sağlayan bir değerler dizgesi içermektedir. Bu dizgenin belirleyici ögesi, sonrasında gelen dizelerde de görülmektedir. Meyve vermemesi, aklına geldikçe ağlaması, gözün yaşın sel olması durumlarıyla mutsuzluğa göndermeler yapılmıştır. Bu durum, yaşlanmaya gönderme yaparak iki durum arasında bir karşıtlık yaratmaktadır. Zaman aşık olma zamanıdır ama kendi durumundan dolayı şair için bu olanaksızdır. Çünkü yaşlılık zamanı, onun bunu yapması için çok büyük bir engeldir.

İncelediğimiz şiirde, belirtilen kiplikleri şiirdeki kahramanı(burada şairin kendisini) tanımak için açıklamaya çalışırsak bu durum daha iyi anlaşılacaktır.

“*Bülbül ne yatarsın bahar erişti*” sözcüsünü “**bilme kipine**” örnek alabiliriz. Şair birçok dizede vurguladığı gibi baharın geldiğini bilmektedir.

“*Meyva vermez oldu gönül bağlarım*” tümcesi de “**muktedir olamamak**” kipini açıkça belirtir. Meyve vermeyen ağaç ya sağlıksızdır ya da yaşlıdır. Burada şair yaşlılığına vurgu yapmıştır. Artık gençken olduğu gibi aşık olması için gerekli potansiyele sahip olamadığını

vurgulamıştır. Şairin, bu yaşlılıkta aşık olma eylemini gerçekleştirecek kudrete sahip olmadığını anlıyoruz. “Geçti çağlarım”, “Aklıma geldikçe durmaz ağlarım”, “Gözüm yaşı sel olduğu zamandır” dizeleriyle de bunu anlıyoruz.

“Bülbül ne yatarsın bahar eriştii” dizesiyle şair, daha ilk dizede baharın o devinimine ayak uyduracak halin ve kudretin, kendisiyle eş tuttuğu bülbülde olmasını arzular ve ondan baharın bu devinimine ayak uydurması ister.

“Geçti çağlarım” sözcüğüyle, zamanın yaşlandırıcı etkisinin şairin bu devinime katılmasını engellemesi ve buna boyun eğmek zorunda olması anlatılmakta ve bu durum da “**zorunda olma**” kipliğini belirtmektedir.

Şiirde kullanılan sözcükler dikkate alındığında, gençlik ve yaşlılık karşıtlığını çağrıştıran sözcüklerin özellikle seçildiği dikkat çekmektedir.

Şiirde gençliğe gönderme yapan sözcük öbekleri:

<i>Kat kat oldu gül yaprağa karıştı</i>	(3.dize)
<i>Bülbül kul oldu</i>	(4.dize)
<i>Bahar oldu açıldı güller</i>	(5.dize)
<i>Figana başladı bülbüller</i>	(6.dize)
<i>Başka bir hal olup açtı sünbüller</i>	(7.dize)
<i>Âşıkların del'olduğu zamandır</i>	(8.dize)
<i>Deli oldum yârin elinden</i>	(10.dize)
<i>Aşıp aşıp gelir yayla belinden</i>	(11.dize)
<i>Geldi türlü, baharlar bağlar</i>	(13.dize)
<i>Bülbül figan edip kamuyu dağlar</i>	(14.dize)
<i>Türlü çiçeklerle bezenmiş dağlar</i>	(15.dize)

Şiirde yaşlılığa gönderme yapan sözcük öbekleri:

<i>Yatarsın</i>	(1.dize)
<i>Geçti çağlarım</i>	(17.dize)
<i>Meyve vermez oldu gönül bağlarım</i>	(18.dize)
<i>Durmaz ağlarım</i>	(19.dize)
<i>Gözüm yaşı sel olduğu zamandır</i>	(20.dize)

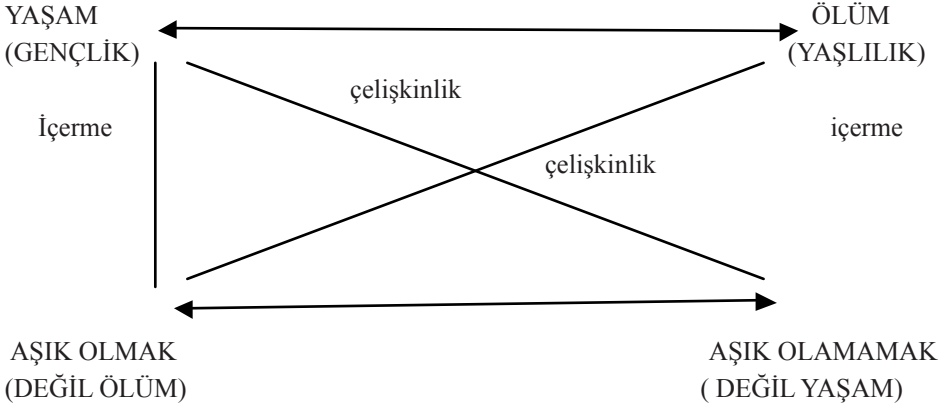
Yaşlılık

kt.

Gençlik

Öte yandan bu anlatı mantığı da gerek zaman, gerek neden-sonuç sürecinde adı söylenmeyen ‘yaşlılık’ ve ‘gençlik’ kavramlarını kastederken, aynı zamanda ölüm ve yaşam karşıtlığı içinde ele alınmışlardır. Bu bakımdan sürekli vurguladığımız on yedinci dize (“Ka-

racaoglan der ki geçti çağlarım”) anlamlama sürecinin son aşamasıdır. Çağların geçmesi ve zamanın getirdiği devinime katılmamak ölüme yapılan bir göndermedir. Yaşam sürekli bir devinimdir ve insanı bu devinimden ayıran şeyse ölümdür. Bu bağlamda bakıldığında; temel karşıtlık (yaşam ve ölüm), önce daha yumuşak bir karşıtlıkla (gençlik ve yaşlılıkla), sonra daha da yumuşatılarak (aşık olma, aşık olamama) karşıtlığıyla eşleştirilmiştir. Buradan hareketle, göstergebilimsel dörtgen şu şekilde oluşturulabilir:



Şekil 1. Karacaoğlan'ın şiirindeki göstergebilimsel dörtgen

Şiirden yola çıkarak oluşturulan göstergebilimsel dörtgende:

Yaşam(gençlik)- Ölüm(yaşlılık) :	karşıtlık eksenini
Aşık olmak-Aşık olamamak:	alt karşıtlık eksenini
Yaşam-Aşık olmak:	içerme ilişkisi
Ölüm-Aşık olamamak:	içerme ilişkisi
Yaşam-Aşık olamamak:	çelişkinlik eksenini
Ölüm-Aşık olmak:	çelişkinlik eksenini olarak ortaya çıkmaktadır.

Şiirde kullanılan sözcüklerin dağılımını incelendiğinde, baharla ilişkilendirilen sözcüklerin son dörtlük dışında her dörtlükte yaygın olarak kullanıldığını görmekteyiz. Bahar sözcüğünün kendisi şiirde üç kez yinelenirken, olmak sözcüğü yedi kez, zamandır sözcüğü altı kez kullanılmıştır. En çok kullanılan bu iki sözcüğün ikisi de bahara vurgu yapmaktadır. Bülbül sözcüğü şiirde beş kez kullanılmış, bülbülle birlikte gül üç kez ve sünbül bir kez kullanılmıştır. Yukarıda da söylendiği gibi Divan ve Halk Edebiyatı'nda sıkça yinelenen bir izlek olan "bülbül" ve "gül" ilişkisi aşk kavramına gönderme yapmaktadır.

NEDİM'İN GAZELİNİN GÖSTERGEBİLİMSEL YÖNTEMLE ÇÖZÜMLENMESİ

1. *Sînedede evvel ne muhrik ârzûlar vâ-idi*
2. *Lebde serkeş âhlar âteşli hûlar vâ-idi*
3. *Böyle bi-hâlet değıldi gördüğüm sahrâ-yı aşk*
4. *Anda mecnun bidler dîvâne cûlar vâ-idi*
5. *Ben bu gün bir nevbahâr-î hüsn ü ân seyr-eyledim*
6. *Tarf-ı destârında sünbül gibi mûlar vâ-idi*
7. *Sen yine bir nev-niyâz âşık mı peydâ eyledin*
8. *Kûyüne yer yer dökülmüş âb-ı rûlâr vâ-idi*
9. *Ey Nedim ey bülbül-î şeydâ niçin hâmuşsun*
10. *Sen de evvel çok nevâlar güft-ü-gûlar vâ-idi (Kutkan, 1992:121)*

Şiirin günümüz Türkçesine çevirisi ve şerhi şu şekildedir:

1- Evvelce, gönülde yakıcı arzular, dudakta isyankâr ahlar, ateşli 'hû'lar vardı

2-Benim evvelce gördüğüm aşk çölü, böyle kuru ve duygusuz değıldi; orada deli söğütler (salkım söğütler), çılgın ırmaklar vardı

3-Ben bugün, bir güzellik ve cazibe baharı seyrettim ki, saçları, tülbindinin kenarından sümbül gibi sarkmıştı

4-Sen yine, daha yeni yalvarmaya başlayan âşık mı peydahladın ki, evinin eşiğinde yer yer dökülmüş yüzuları vardı

5-Ey Nedim! Ey çılgın bülbül! Niçin susuyorsun? Sende evvelce, ne nağmeler ne tatlı dedikodular vardı

BÜRÜNSEL YAPI

Şiirin vezni: fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün'dür. Yedi yerde imale yapılmıştır. *İmale aruzda her ne kadar kusur olarak görünse de Türkçeyi ve aruzu iyi kullanan şairler, cümle vurgusunu da imaleli hecelere getirerek sözün anlamını daha da güçlendirmeyi sağlamışlardır.*" (Dilçin, 2005:14)

Nitekim incelenen gazelde "Sînedede evvel ne muhrik ârzûlar vâ-idi" dizesindeki "Sînedede" sözcüğünün -de hecesinin uzun okunması gerekmektedir. Böyle okunduğunda ahenk bozulmadığı gibi, ârzûların eskiden sînedede olması daha güçlü bir şekilde anlatılmıştır.

Tablo 1: *Nedim'in şiirindeki seslerin dağılımı*

Beyitler	1	2	3	4	5	Toplam
Yumuşak Ünsüzler	27	35	35	33	31	161 %46
Sert Ünsüzler	10	6	9	7	10	42 %12
İnce Ünlüler	17	14	16	19	17	83 %24
Kalın Ünlüler	11	15	14	11	12	63 %18

Göstergebilimsel yöntemlerle incelenen bir metinde, anlamla bağıntılı bulunduğu oranda ses diziminin ve bunlar arasındaki uyumun önemi vardır. Yukarıdaki tabloya bakıldığında, kalın ünlülerle sert ünsüzlerin az kullanıldığı, buna karşıt olarak yumuşak ünsüzlerin ve ince ünlülerin daha çok kullanıldığı görülmektedir. Şair gazelinde zaten kendisine seslendiği için sesini başkalarına yüksek sesle duyurma çabası içine girmez. Bu amaçla da yumuşak ünsüzleri ve ince ünlüleri daha çok kullanır. Çünkü bunlar şiirin ses tonunu yükseltmez.

Yine kelime yapılarına bakıldığında, gazelde kullanılan altmış beş kelimedenden yirmi dokuz Türkçe, yirmi ikisi Farsça ve sadece on dört kelime Arapçadır. Özellikle Türkçe bir kelime olan *vâr-idi*'nin redif olarak kullanılması, Nedim'in bilinçli olarak Türkçe kelimeler kullanmadan yana olduğunu göstermektedir.

YÜZEYSEL YAPI

Nedim'in şiiri on dizeli beş beyitten oluşur. Cümle dizilişlerine bakıldığında, ilk beyitte iki dizede de kurallı bir tümce dizilişi olduğu görülmektedir. İkinci beyitteki üçüncü dizede, "*gördüğüm sahray-ı aşk*" sözcük grubu "*değildi*" eyleminden sonra yerleştiği için sözdizimsel bir sapma vardır. Üçüncü dizeden sonraki dizelerde de kurallı tümce yapısı kullanılmıştır. Yedinci ve dokuzuncu dizelerde soru tümceleri olduğu görülmektedir. Kullanılan zamanlar açısından bakıldığında, dokuzuncu dize dışındaki tüm dizeler, geçmiş zaman yapısıyla kurulmuştur. Dokuzuncu dizede ise şair kendisine sorduğu soruyu geniş zamanlı yapıyla yöneltmiştir oysa anlam olarak şimdiki zamanı kastetmektedir. Şiire geçmiş zaman yapıları tümce-lerin hâkim olmasının nedeni, şairin geçmişte var olan özelliklerden şimdi yoksun olduğunu vurgulamak içindir. "*Vâr-idi*" sözcüğü birinci, ikinci, dördüncü, altıncı, sekizinci ve onuncu dizelerde yinelenerek sözdizimsel yerdeşlik oluşturmuştur. "*Evvel*" sözcüğü de birinci ve onuncu dizelerde yinelenerek sözdizimsel yerdeşlik oluşturur.

DERİN YAPI

Öncelikle şiirde kullanılan sözcüklere bakıldığında, bu sözcüklerin yaşlılık-gençlik karşıtlığıyla doğrudan ya da dolaylı olarak bağlantılı olduğu görülür. Yaşlılık, gençlikteki duyguların ve devinimlerin hatırlatılmasıyla karşıtlık oluşturmuştur. Birinci dizeden itibaren, şiirin bütününde bu karşıtlığa vurgu yapılmıştır. Bu vurgu “*vâr-idi*” redifiyle birinci dizede ve her beyitin sonunda yinelenerek oluşturulmuştur.

Yine ilk beyitin ilk dizesindeki *evvel* kelimesinin, son beyitin ikinci dizesinde de kullanılmasıyla bu karşıtlık, gazelin başlangıç ve bitiş dizelerinde iyice belirginleştirilmiştir. Nitekim birinci dizede “*Evvel ne muhrik arzular var idi*” sözcü grubunda, artık bu yakıcı arzuların olmadığı vurgulanarak karşıtlık kurulmuştur. Muhrik (yakıcı) arzuların kastedilen, aşk arzularıdır. Gönül, divan şiirinde aşkın aşkıyla ilgili her türlü gelişmenin algılandığı yerdir. Dudak ise, divan şiirinde en fazla üzerinde durulan güzellik unsurlarından birisidir. İkinci dizede de “*Lebde serkeş âhlar âteşli hûlar vâ-idi*” sözcü grubunda dudakta isyankâr ahların, ateşli hû’ların kalmadığı vurgulanmıştır. Bu güzellik unsurunda, aşk ateşiyle gönülden çıkan ve bir acı ünlemi olan âh’ın ifade edilmesi maddi aşkı anımsatırken, ardından gelen hû seslenmesi ise; hû’nun Allah adı yerine kullanılan bir zamir olması ve tasavvufta özel bir ad olarak kullanılması nedeniyle, şairin sevgiliye bir tanrı gibi seslenmekte olduğunu gösterir. Şair, bu güçlü aşkın önceden var olduğunu ancak şimdi bütün bu duygulardan uzak olduğunu beyitin her iki dizesindeki “*vardı*” redifiyle vurgulamıştır. Bu ilk beyitin bütününe bakıldığında, aşık olamama durumuna vurgu yapıldığı görülmektedir. Burada karşıtlık aşık olup olamama durumlarında ortaya çıkmaktadır.

Aşık olma

kt

Aşık olamama

İkinci beyiti oluşturan üçüncü ve dördüncü dizelere bakıldığında şair, aşk ve çöl gibi birbirinden ayrı gibi görünen iki imgeyi birleştirmiştir. Çöl kurak bir yer olduğundan dolayı orada hiç bir şey yetişmez. Her yere hayat veren güneş, çölde ise bu kuraklığın, bu verimsizliğin sebebi gibi görünür. Sevgili de anlam itibarıyla güneş gibi algılanabilir. Onun aşkı yüzünden, âşık için hayat çekilmez bir yer olur ama sevgilinin güneşten farkı, aşkın onu yaşama nedeni gibi görmesidir. Sevgilinin en küçük yakınlaşması bile, âşığa türlü heyecanlar, doludizgin duygular yaşatır. “*Deli söğütler, çılgin ırmaklar*” la kastedilen de budur. Ayrıca, “*deli söğüt ve çılgin ırmak*” sözcük öbeklerinde, Divan Edebiyatı’nda sıkça kullanılan kişileştirme sanatı söz konusudur. Burada “*bi-halet*” (dikkate değmez bir durum) sözcüğü “*mecnun bidler*” (deli söğütler) ve “*divane cular*” (deli ırmaklar) sözcüğüyle bir karşıtlık oluşturmaktadır. “*Bi-Halet*” ile olumsuz ve durağan bir duruma gönderme yapılırken, “*mecnun bidler ve divane cular*” ile olumlu ve devinimi çağrıştıran bir duruma gönderme yapılmaktadır.

Bi-Halet

kt

Mecnun Bidler, Divane Cular

Üçüncü beyiti oluşturan beşinci ve altıncı mısralarda şair, divan şiirinde sıkça rastlanan bir sevgili motifine değinmektedir. Sümbül bir çiçek adıdır. Bu beyitte de sümbül, klasik olarak sevgilinin saçına benzetilmektedir.

Önceki beyitlerde, eskiden yaşadığı aşkı şimdi yaşayamadığını belirten şair, önceden aşık olduğu güzelliğin hâlâ var olduğunu beşinci dizede geçen “*Ben bu gün bir nevbahâr-î hüsn ü ân seyr-eyledim*” tümcesiyle vurgulamıştır. Kullanılan zaman açısından bakıldığında, diğer beyitlerde hep geçmişte vurgu yapan şairin, bu dizede bugünden bahsetmesi dikkat çekicidir. Burada şair, örtük bir göndermede bulunarak, eskiden aşık olduğu güzelliklerin hâlâvar olduğunu ama kendisinin aşık olma yetisinden yoksun olduğunu belirtmektedir.

Dördüncü beyitte yedinci ve sekizinci dizelerde “*Sen yine bir nev-niyâz âşık mı peydâ eyledin/ Kûyüne yer yer dökülmüş âb-ı rûlâr vâ-idi*” tümceleriyle şair kendisine seslenerek serzenişte bulunur. Bu beyitte bilip de bilmezlikten gelme sanatı vardır. Eskiden sevgili için ağlayan şairin artık aşık olamama durumu için ağladığı vurgulanır.

Makta beyitinde (son beyitinde) ise kendisine seslenen şair, neden eskisi gibi aşık olamadığını kendisine sorar. Burada yine bilip de bilmezlikten gelme sanatı vardır. Ayrıca bülbül sözcüğüyle eğretilmeye yapılmıştır. Eskiden yaşanan aşk, o aşkın yarattığı arzular, şairin divane oluşu geride kalmıştır. Dokuzuncu ve onuncu dizelerde de belirtildiği gibi bülbül-ü şeydâ olan şair artık hâmuş, yani suskundur. Burada bülbül-ü şeyda gençliğe, hamuşa yaşlılığa gönderme yaparak karşıtlık oluşturmaktadır.

Bülbül-ü şeyda	kt	Hamuş
Gençlik	kt	Yaşlılık

Şiirin bağlamı içinde gençlik ve yaşlılığa gönderme yapan sözcüklere bakıldığında:

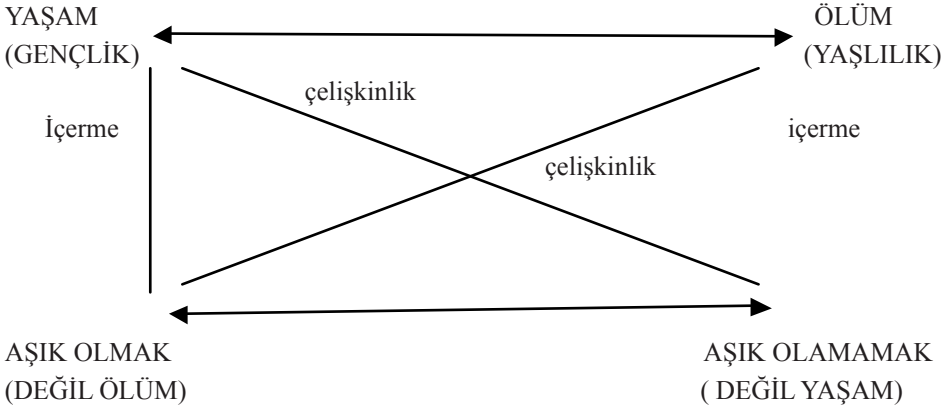
Gençliğe gönderme yapan sözcük öbekleri:

<i>Sînede evvel ne muhrik ârzûlar</i> (Gönülde yakıcı arzular)	(1.dize)
<i>Lebde serkeş âhlar</i> (Dudakta isyankâr ahlar)	(2. dize)
<i>Ateşli hû'lar</i>	(2. dize)
<i>Mecnun bîdler</i> (Deli söğütler)	(4. dize)
<i>Dîvâne cûlar</i> (Çılgın ırmaklar)	(4. dize)
<i>Nevbahâr-î hüsn ü ân</i> (Güzellik ve cazibe baharı)	(5. dize)
<i>Nev-niyâz âşık</i> (Yeni yalvarmaya başlayan âşık)	(7. dize)
<i>Bülbül-î şeydâ</i> (çılgın bülbül)	(9. dize)
<i>Nevâlar</i> (nağmeler)	(10. dize)
<i>Güft-ü-gûlar</i> (tatlı dedikodular)	(10. dize)

Yaşlılığa gönderme yapan sözcük öbekleri:

<i>Evvel</i>	(1. ve 10. dize)
<i>Bi-hâlet</i> (Dikkate değmez bir durum)	(3. dize)
<i>Yer yer dökülmüş âb-ı rûlâr</i> (Yer yer dökülmüş yüz suları)	(8. dize)
<i>Hâmuş</i> (suskunluk)	(9. dize)
<i>Var-idi</i>	(1., 2., 4., 6., 8. ve 10. dizeler)

Şiirin bütününe bakıldığında ise, özellikle ikinci beyitte “*Benim evvelce gördüğüm aşk çöli, böyle kuru ve duygusuz değildi; orada deli söğütler(salkım söğütler), çılgın ırmaklar vardı*” ifadesiyle anlamlanma sürecinin en belirgin şekilde ortaya çıktığı görülür. Aşık olmak-aşık olamamak karşıt durumları öncelikle gençlik ve yaşlılık karşıtlığına dönüşür. Sonra şiirde ifade edilmese de temel anlamda yaşam ve ölüm karşıtlığı ele alınır. Buna göndermede bulunan son beyitte “*bülbül-i şeydâ*” (çılgın bülbül) ile yaşamı, “*hâmuşla*” (suskun) ölümü ifade eder. Buradan hareketle, göstergebilimsel dörtgenin Karacaoğlan’ın şiirindeki göstergebilimsel dörtgenle örtüştüğü görülür:



Şekil 2. Nedim’in şiirindeki göstergebilimsel dörtgen

Yaşam(gençlik)- Ölüm(yaşlılık) :	karşıtlık eksen
Aşık olmak-Aşık olamamak:	alt karşıtlık eksen
Yaşam-Aşık olmak:	içerme ilişkisi
Ölüm-Aşık olamamak:	içerme ilişkisi
Yaşam-Aşık olamamak:	çelişkinlik eksen
Ölüm-Aşık olmak:	çelişkinlik eksen

Şiirin genel düzenlenişine bakıldığında, durum öznelere nesnelere sahip olmadığı görülür. Şair, aşık olmaktan (nesnesinden) yoksundur.

Şiirde öne çıkan kipliklere bakıldığında da bu durum açıkça görünmektedir. Birinci, ikinci, dördüncü, altıncı, sekizinci ve onuncu dizelerde yinelenen “*var-idi*” sözcüğü yokluğa gönderme yaptığından, şairin aşık olma durumuna artık muktedir olmadığı belirtilir.

Kullanılan sözcüklere bakıldığında, “*var-idi*” sözcüğünün altı, “*evvel*” sözcüğünün iki, şairin asıl olarak kendisine seslendiği “*sen*” sözcüğünün de iki kez yinlendiği görülür.

Şiirin anlatım diline bakıldığında, birinci beyiti oluşturan birinci ve ikinci dizeler, üçüncü tekil kişi ağzından anlatılmış gibi dursa da, şiire bir bütün olarak bakıldığında tüm anlatımların birinci kişi ağzından yapıldığı açıkça görülmektedir. Son beyitteyse tümce kuruluşu açısından şaire doğrudan yapılan bir gönderme söz konusudur.

ŞİİRLERİN GÖSTERGEBİLİMSEL AÇILARDAN KARŞILAŞTIRILMASI

Şiirleri çözümlerken kullanılan yöntem biçimden anlama doğru ya da daha açık bir ifadeyle yüzeysel yapıdan derin yapıya doğrudur. Şiirleri karşılaştırırken de bu düzene bağlı kalınacaktır.

En yüzeyden başlanırsa, karşılaştırılan şiirlerden Karacaoğlan’a ait olanı, Halk Edebiyatı alanında üretilmiş şiirlerden birisi olduğundan Halk şiiri özelliklerinin hepsini içinde barındırır. Yine Nedim’in incelenen gazeli Divan Edebiyatı alanında üretildiğinden Divan şiiri özelliklerinin birçoğunu içinde barındırır. Dolayısıyla genel özellikleri itibarıyla ölçüde aruz-hece karşıtlığı, kullanılan yabancı kelime sayısı, nazım şekli gibi yönleri karşılaştırmaya gerek yoktur ancak bütün bunların da şiirlerin yapılanmasında önemli bir etken olduğu unutulmamalıdır. Örneğin, Karacaoğlan’ın Türkçe kelimeleri daha etkin bir biçimde, Türkçeye daha uygun bir ölçü birimi olan hece ölçüsüyle kullanması, seslerin de anlama katkısını pekiştirmiştir. Buna şöyle bir örnek verilebilir: Karacaoğlan şiirindeki “*Aşıp aşıp gelir yayla belinden*” dizesinde, yayla belinden gelen sevgili suya benzetilmiş ve “*aşıp aşıp*” ikilemesindeki “*şıp şıp*” sesinin bu anlamı çağrıştırması sağlanmıştır.

Her iki şiirde de yumuşak ünsüzlerin ağırlıklı olarak bulunması, şairlerin amacının seslerini başkalarına duyurmak olmadığını sezdirir. Bu da şiirlerdeki ifadeleri yumuşatmaya yaramıştır. Karacaoğlan şiirinde yöresel dilin izleri vardır. İkinci dördünlüğün son dizesinde kullandığı “*del’olduğu*” kelimesi buna örnek olarak gösterilebilir. Nedim’in şiirinde ise bu tip yöresel bir ağız kullanılmamıştır.

Zaman açısından bakıldığında ise; Nedim’in gazelinde “dili geçmiş” zamanın ağırlıklı olarak kullanıldığı, vurgunun bu zaman üzerine yoğunlaştığı görülür. Nitekim her beyitin sonundaki “*vâr-idi*” redifi bunu açık bir biçimde göstermektedir. Karacaoğlan’ın şiirinde ise; “dili geçmiş” zaman kullanılmakla birlikte, asıl olarak “geniş” zaman ifadesi her dördünlüğün sonundaki “*zamanlı*” kelimesiyle ön plana çıkar. Her ne kadar “geniş” zaman olsa da, bu ifade şimdiki kastetmektedir. Dolayısıyla Nedim geçmişteki kendisiyle şimdiki kendisini karşılaştırırken, Karacaoğlan, o an içinde bulunduğu zamanın hareketliliğiyle (ki bu baharın gelmesiyle birlikte oluşan hareketlilik) kendi yaşlılığından kaynaklanan hareketsizliği

karşılaştırmaktadır. Bu nedenle Karacaoğlan'ın şiirinde oluşum ve değişim ifadeleri göze çarpmaktadır. “*Suların bulanması, gülün yaprağa karışması, bülbülün kul olması, güllerin açılması, sümbüllerin açılması, dağların çiçeklerle bezenmesi*” gibi ifadeler buna örnektir. Bununla birlikte Nedim'in şiiri durum sözceleriyle kurulmuştur (olmak, sahip olmak, görünmek vb.). Karacaoğlan'ın şiirinde de durum cümleleri olmakla birlikte daha çok edim sözceleri de kullanılmıştır. “Eylem yapan öznenin sözceleri her zaman, durum sözcelerinden daha çok bilgi içerir.” (Günay, 2002:19–20). Dolayısıyla Karacaoğlan'ın şiirindeki edim sözceleri, doğa içindeki Karacaoğlan'ı ve onun dünyasını daha iyi anlamamızı sağlamaktadır. Doğadaki devinimlerle, onun bir parçası olan kendisi arasındaki zıtlığa edim sözceleriyle vurgu yaparak, ruh halini bize çok daha iyi bir şekilde anlatmaktadır.

Kelimelere soyut somut anlam temelinde bakıldığında, Karacaoğlan'ın şiirinde somut kelimelerin ağırlıklı olarak kullanıldığı görülür. Bununla birlikte her iki şiirde de bülbül, gül, sümbül imgelerinden ağırlıklı olarak yararlanılmıştır. Karacaoğlan'ın ve Nedim'in şiirlerindeki bağlamsal anlam olarak gençliğe (mutluluğa ve yaşama) ve yaşlılığa (mutsuzluğa ve ölüme) gönderme yapan kelimeler şunlardır:

Karacaoğlan'ın şiirinde gençliğe gönderme yapan sözcük öbekleri	Nedim'in şiirinde gençliğe gönderme yapan sözcük öbekleri
<i>Kat kat oldu gül yaprağa karıştı</i> (3.dize)	<i>Sinede evvel ne muhrik ârzûlar</i> (1. dize)
<i>Bülbül kul oldu</i> (4.dize)	<i>Lebde serkeş âhlar</i> (2. dize)
<i>Bahar oldu açıldı güller</i> (5.dize)	Ateşli hu'lar (2. dize)
<i>Figana başladı bülbüller</i> (6.dize)	<i>Mecnun bîdler</i> (4. dize)
<i>Başka bir hal olup açtı sümbüller</i> (7.dize)	<i>Dîvâne cûlar</i> (4. dize)
<i>Âşıkların del'olduğu zamandır</i> (8.dize)	<i>Nevbahâr-i hüsn ü ân</i> (5. dize)
<i>Deli oldum yârin elinden</i> (10.dize)	<i>Nev-niyâz âşık</i> (7. dize)
<i>Aşıp aşıp gelir yayla belinden</i> (11.dize)	<i>Bülbül-i şeydâ</i> (9. dize)
<i>Geldi türlü, baharlar bağlar</i> (13.dize)	<i>Nevâlar</i> (10. dize)
<i>Bülbül figan edip kamuyu dağlar</i> (14.dize)	<i>Güft-ü-gûlar</i> (10. dize)
<i>Türlü çiçeklerle bezenmiş dağlar</i> (15.dize)	

Karacaoğlan'ın şiirinde yaşlılığa gönderme yapan sözcük öbekleri	Nedim'in şiirinde yaşlılığa gönderme yapan sözcük öbekleri
<i>Geçti çağlarım</i> (17.dize)	<i>Evvel</i> (1. ve 10. dize)
<i>Meyve vermez oldu gönül bağlarım</i> (18.dize)	<i>Bi-hâlet</i> (3. dize)
<i>Durmaz ağlarım</i> (19.dize)	<i>Yer yer dökülmüş âb-ı rûlâr</i> (8. dize)
<i>Gözüm yaşı sel olduğu zamandır</i> (20.dize)	<i>Hâmuş</i> (9.dize)
	<i>Var-idi</i> (1., 2., 4., 6., 8. ve 10. dizeler)

Daha derin bir düzeyde ele alınırsa, Karacaoğlan ilk dizede bülbülle kendisini eş tutarken Nedim son beyitte bülbülle kendisini eş tutmuş ve her ikisi de aşık olamamaktan yakınmışlardır. Bu yakınma Karacaoğlan'da son dörtlüğe kadar pek görülmez, son dörtlükteki ilk dizenin ve sonraki dizelerin anlamıyla doruk noktasına çıkar. Nedim'in gazelindeyse her beyitte bu yakınma vardır. Diğer yandan Karacaoğlan kendi durumunu tabiattaki değişimle birlikte, zamanı ve mekânı yayararak anlatırken, yaşamın bir parçası olduğunu, kendi ruh haline rağmen doğadaki devinimin devam ettiğini belirtir. Nedim ise şiirinde sadece kendi duygularını anlatma yoluna gider. Bunun nedeni ise iki şairin yaşadıkları ortamın sosyal ve ekonomik farklılıklarıdır. İstanbul'da şehir hayatı yaşayan Nedim daha bireysel temalara yönelirken, Çukurova Bölgesi'ni köy köy gezen Karacaoğlan ise kendisini doğayla eşleştirerek şiirlerini tabiattaki unsurlarla zenginleştirir.

Göstergebilimsel yöntemle çözümlenmeye çalışılan şiirlerin, esas olarak karşılaştırılacağı katman derin yapıdaki anlamdır. *“Derin yapıdaki anlam, bir dereceye kadar edebiyatın dışında, başka dizgeler ve oluşumlarla olan ilişkide aranmalıdır. Kısacası, edebiyattaki derin yapıyı araştırmak, sonuçta bizi, daha genel geçer yaşamsal doğrulara götürür. Öyleyse göstergebilimsel yapı araştırması da (çözümlemesi), bizi sonuçta yaşama, toplumla ilgili bazı düzlemlere götürecektir. Yani daha derin anlam katmanlarına.”* (Erkman, 2005: 148). Derin yapıda çözümlenen şiirlerin anlam katmanlarını daha iyi anlayabilmek için göstergebilimsel dörtgen üzerinde de gösterilmiş ve iki şiirin de göstergebilimsel dörtgeninin eşdeğer olduğu açıklanmıştır. *“Göstergebilimsel dörtgenin işlemsel değeri, her türlü anlamlama ulamını özetliyor olmasındadır. O nedenle tüm anlamlama durumları ya da dönüşümleri bu dörtgen üstüne yansıtılır. Başka deyişle, bu dörtgen olası bağıntı yerlerini belirleyen bir çizelgedir: Söz yerindeyse bir boşluklar dizgesidir. Olabilecek tüm anlamlama olguları orada yerlerini bulur.”* (Yalçın, 2003:173)

Göstergebilimsel dörtgene göre; aşık olamama durumu, yaşlılığı; dolayısıyla ölümlü içerir. Yaşam ve gençlikle çelişkin bir ilişki içine girer. Halk Edebiyatı'nda ve Divan Edebiyatı'nda maddi sevgiyi merkeze alan ve bu açıdan her iki edebiyat alanına da yenilikler getiren Karacaoğlan ve Nedim için yaşam ve ölüm karşıtlığını aşık olup-aşık olamama durumlarına indirgemek tam da iki şairin üslubuna uymaktadır. Her iki şair de şiirlerinde maddi sevgiyi, yani gerçek bir kadına olan sevgiyi merkeze koymuşlar ve bu konu etrafında eserlerini meydana getirmişlerdir. Karacaoğlan'ın Halk Edebiyatı, Nedim'in Divan Edebiyatı çerçevesinde şiirler yazması ve her ikisinin de farklı dönemlerde (Karacaoğlan; 17. yüzyıl, Nedim; 18. yüzyıl), farklı coğrafyalarda (Karacaoğlan; Çukurova Bölgesi, Nedim; İstanbul) yaşamış olmaları ana temanın aynı olmasına engel olmamıştır. Bunu daha çok, özellikle konu ve az da olsa şekil itibarıyla Divan şiirinin geleneksel yapısından çıkmaya çalışan Nedim'in çabası ve onun yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal etkileri sağlamıştır. Böylece daha somut anlatımlara yönelmiş ve konu itibarıyla da daha gerçekçi bir zemin üzerinde eserlerini meydana getirmiştir.

SONUÇ

Çalışmanın sonucunda göstergebilim yöntemleri kullanılarak şiirlerin anlam evrenine girilmeye çalışılmış ve şiirler yüzeyden derine, üretim koşulları ortaya konularak derin yapıda karşılaştırılmıştır. Bunu yaparken yüzeysel yapının ve temel anlamsal yapının (derin yapı) birbirleriyle olan ilişkileri incelenmiş ve iki şiirin derin yapısındaki göstergebilimsel dörtgenin eşliği kanıtlanmıştır.

Sonuç olarak her iki şairin kendi bağlı buldukları edebiyat dönemi ve akımı içinde şekil, biçem ve dil farklılıklarına rağmen, aynı temel anlamsal boyuta sahip ürünler meydana getirebileceğini ama derin yapıda buluşan anlamın, oluşum şekli ve aşamalarının, onların yaşadıkları çağın siyasi, sosyal ve ekonomik unsurlarınca belirlendiği gösterilmeye çalışılmıştır.

Kaynakça

- Barthes, Roland (2009), *Yazının Sıfır Derecesi Yeni Eleştirel Denemeler*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Dilçin, Cem (2005), *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erkman-Akerson Fatma, (2005), *Göstergebilime Giriş*, İstanbul, Multilingual Yayınları.
- Guiraud, Pierre (1994), *Göstergebilim*, Çev. Mehmet Yalçın, Ankara, İmge Kitabevi.
- Günay, Doğan, V. (2002), *Göstergebilim Yazıları*, İstanbul, Multilingual Yayınları.
- (2007), *Metin Bilgisi*, İstanbul, Multilingual Yayınları.
- Kıran, Zeynel-Kıran, Ayşe (2000), *Yazınsal Okuma Süreçleri*, Ankara, Seçkin Yayıncılık.
- (2006), *Dilbilime Giriş*, Ankara, Seçkin Yayıncılık.
- Kutkan, Şevket (1992) *Nedim Divanı'ndan Seçmeler*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Mazıoğlu, Hasibe (1992), *Nedim'in Divan Şiirine Getirdiği Yenilik*, Ankara, Akçağ Yayınları.
- Öztelli, Cahit (2008), *Karacaoğlan Bütün Şiirleri*, İstanbul, Özgür Yayıncılık.
- Rifat, Mehmet (1992), *Göstergebilimin ABC'si*, İstanbul, Simavi Yayınları.
- (2005), *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları I*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Vardar, Berke (2001), *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, İstanbul, Multilingual.
- Yalçın, Mehmet (2003), *Şiirin Ortak Paydası Şiirbilime Giriş*, İzmir, Dokuz Eylül Yayınları.
- (2010), *Şiirin Ortak Paydası II Kuram ve Çözümlemeler*, İstanbul, İkaros Yayınları.
- Yücel, Adnan (1992), *Karacaoğlan Yaşamı-Çağı-Sanatı- Şiirimizdeki Yeri*, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi.

Özet

17. YÜZYIL HALK ŞAİRİ KARACAOĞLAN'IN BİR ŞİİRİ İLE 18. YÜZYIL DİVAN ŞAİRİ NEDİM'İN BİR GAZELİNE GÖSTERGEBİLİMSEL AÇIDAN KARŞILAŞTIRMALI BİR YAKLAŞIM

Şiir tüm yazınsal türler içerisinde en katmanlı ve en derin dilsel örüntülere sahip kapalı bir bütündür. Düzyazının çizgiselliğine karşın şiirin özgün yapısı yaratıcı bir okumayı olası kılar. Bu çalışmada, göstergebilim kuramının şiir çözümleme araçlarından yararlanılarak Halk Edebiyatı şairlerimizden Karacaoğlan'ın bir şiiri ile Divan Edebiyatı şairlerimizden Nedim'in bir gazeli karşılaştırmalı olarak irdelenmeye çalışılacaktır. Farklı dönemlerde yaşamalarına ve farklı şiir geleneğinde yer almalarına karşın Karacaoğlan ve Nedim'i ortak bir paydada buluşturan bu şiirler, yaşam ve ölüm arasındaki uzun ince bir yolda insanın en temel beslenme kaynağı olan sevgi üzerine kurulmuştur. Sanat yapıtları hangi türden olursa olsun, ister şiir, ister roman, ister öykü, ister tiyatro oyunları, çok katmanlı bir dizgeye sahip olduklarından, onları göstergebilimsel yöntemle karşılaştırmak, daha berrak, daha ayrıntılı ve farklı açılardan algılanabilmelerine, daha derin çözümlenmelerle değerlendirilebilmelerine olanak sağlar.

Anahtar Kelimeler: Karacaoğlan, Nedim, Göstergebilim, Yüzeysel yapı, Derin yapı.

Abstract

A COMPARATIVE APPROACH TO A POEM OF 17TH CENTURY FOLK POET KARACAOĞLAN AND A GAZEL OF 18TH CENTURY DIVAN POET NEDİM IN TERMS OF SEMIOTICS

Poem is the most layered amongst all other literary genre and is a closed intact with deep language patterns. In opposition to the linearity of prose unique structure of poetry enables a creative reading. In this study a poem of folk poet Karacaoğlan and a gazel (ode) of Divan poet Nedim is compared thorough poetry analyzing means of semiotics. These poems brings the two poets lived in different centuries and were in different literary traditions together. Their poetry is based on love which is the main source of nutrition for mankind throughout the journey of life. As all genres of literature - poetry, novel, story or theatre plays- represent a multilayered system, semiological approach enables the researchers to comprehend and evaluate the works more clearly.

Key Words: Karacaoğlan, Nedim, semiotics, surface structure, deep structure

VAHDET-İ MEVCUT'TAN VAHDET-İ VÜCUD'A:

Anadolu'da İslam Dönemi Sonrasındaki Tanrı Algısının Semah ve Sema Kavramları Aracılığıyla İncelenmesi

Cenk Güray*

1. Giriş: Tanrı'yı Bilmek ve Tanrı'yı Görmek

Tanrı kavramı insanlar için değişik dönemlerde farklı kavramları simgelemiştir. İnsanlığın ilk dönemlerinde Tanrı doğa olaylarının bilinmezliği ile soyut bir şekilde özdeşleştirilirken (Armstrong, 1998: 15), sonraki dönemlerde doğa olaylarını kontrol etme gücüne sahip ancak somut imgelerle var edilen bir Tanrı anlayışı hâkim olmaya başlamıştır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi tüm dünyada yaygınlık gösteren inanç anlayışlarının ortaya çıkması, din olgusunun daha belirgin bir biçimde sistemleşmesini sağlamıştır. Bu dönemlerde tekrar meçhul bir yapı ile ifade edilen Tanrı algısı, oldukça somut ve karmaşık bir dini örgütlenme modeli ile desteklenmeye başlamıştır. Değişik dönemlere göre farklılıklar gösteren Tanrı algısının incelenebilmesi için yazılı dini kaynakların yanında, insanların hafızalarındaki inanç imgelerini ortaya koyabilecek sözlü kültür kaynaklarının da araştırılması gerekmektedir. Özellikle aktarılabilirlik için yazılı kültürden daha çok sözlü kültürün

* Y. Doç. Dr. Atılım Üniversitesi Endüstri Mühendisliği Bölümü/ Türkiye Tarihi Araştırmaları Merkezi, Kızılcaaşar Mahallesi, İncek, Gölbaşı, 06836, Ankara; Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Türk Müziği Devlet Konservatuvarı, Ankara.

ifade gücünü kullanmış olan Bâtını* inanç geleneklerini ve bunlara ait Tanrı algısını anlayabilmek için böylesi ürünlerin analizi çok daha büyük bir önem arz etmektedir. Bâtını geleneklerin aktarımında kullandıkları sözlü unsurlar içinde dini müzik ve dans da etkin bir konuma sahiptir, zira bu kavramların güçlü simgesellikleri Batını geleneğin ihtiyaç duyduğu anlatım şekli ile güçlü bir uyum göstermektedir. Bir manevi organizasyonlar coğrafyası olarak görülebilecek Anadolu'da da değişik Bâtını gelenekler, çeşitli dini müzik ve dans geleneklerini var etmiş ve aktarım süreçlerinde bu geleneklerden yoğunlukla istifade etmişlerdir. Bu dini müzik ve dans geleneklerini araştırılması, hem Anadolu'ya has inanç sistemlerinin derinlemesine anlaşılabilmesi hem de bu inanç sistemlerinin merkezini teşkil eden özgün bir Tanrı algısının araştırılabilmesi adına önem taşımaktadır. Semah ve sema kavramları bu anlamda hem Anadolu'daki dini müzik ve dini dans geleneklerini simgeleyen, hem de ritüelk yapıları içinde Tanrı algısına dair pek çok işareti gizleyen iki önemli ibadet yapısı olarak öne çıkmaktadır.

2. Bilgelik ve Tanrı: Kadim Bir İlişki

Bilgi insanlığın her döneminde özel bir öneme mazhar olmuş, kendisine sahip olanlara ayrıcalık, statü ve önem kazandırmış bir kavramdır. Bu yüzden bilgiye sahip olmakla özdeşleşen *bilgelik* kavramı, sahip olunan bilginin miktarı arttıkça gücü artan bir konumu ifade etmektedir (Güray, 2010: 123-124). İnsanlar en eski dönemlerden beri Tanrı kavramını sonsuz bilgiye ulaşmakla eşdeğer görmüş ve Tanrı'yı sonsuz ve ulu bir bilgeliğin sahibi bir varlık olarak algılamıştır**. Bu ulu bilgelik, öncelikle doğadaki her şeyin sırrına sahip olmakla başlamaktaydı. Dolayısıyla, ilkel insanın Tanrı'ya dair arayışının ilk aşaması O'nu doğadaki bazı güçler ile hatta doğanın kendisi ile özdeşleştirmedir. Bu yüzden tüm ilkel inanç sistemlerinde, insanın bilmediği ve doğal olarak kontrol edemediği yapıları bu yapıları bilen ve kontrol edebilen bir "güç" ile açıklama eğilimi mevcuttur. Bu güç ise ilkel insandaki Tanrı kavramı ile örtüşmektedir. Eliade, ilkelerin doğayı "*bir tanrı tezahürü*", doğa yasalarının ise "*Tanrı'nın varoluş tarzının görünüşü*" olarak algıladığını söyler (Eliade, 1994: 67). Schmidt ise insanların bir dizi Tanrı'ya tapınmaya başlamalarından önce dünyayı yaratan, insanın yaşamını uzaktan yöneten tek bir Yüce Tanrı'ya inanıldığını ifade etmiştir (Armstrong, 1998: 15). Bu Tanrı anlayışı insan açısından bilinmez olanı yönlendiren, ya da bilinmez olanın kendisi olan "kutsal" bir varlığı tanımlarken (Malinowski, 2000: 98) bu kutsal varlığın özdeşlik kurduğu doğal olayların seyri ise insanlar tarafından yaratılan mitoslar tarafından aktarılır. Adeta insanlar yarattıkları mitoslar aracılığı ile bilinmeze, yani Tanrı'ya dair bir gizemi açıklamaya çalışmaktaydılar. Otto, Tanrı'ya dair gizem içeren bu duygunun "din" düşüncesinin temelini teşkil ettiğini söyler (Armstrong, 1998: 17). Armstrong'a göre mitoslar, "*başka bir şekilde dile getirilemeyecek ve anlaşılamayacak derecede karmaşık olan bir gerçeğin ifade-sine yönelik birer girişimler*" ve bu gerçeği anlayabilmek ve anlatabilmek, Tanrısal yaşamı anlama, hatta ondan pay alma olanağını insanlara sunmaktaydı. Zira "*eski dünyada insan-*

* İçte olan, iç âlemle, sırıla ilgili (Ayverdi, 2005: Cilt I, s.304).

** Bu durum değişik kutsal kitaplardan hatta Kur'an'dan alınan örneklerle de ortaya konabilir: "Şüphesiz Allah, her şeyi bilendir, her şeyden haberdardır (Lokman Suresi, 34)".

lar, ancak bu tanrısal yaşamın bir parçası haline gelmekle gerçek anlamda insan olacaklarına inanmaktaydılar”(Armstrong, 1998:18). Bu düşüncenin altında, insanın maddi dünyaya gelmeden önce Tanrısal dünyaya ait olduğuna dair inanç yatmaktadır. O yüzden Tanrı'nın bilgisine ortak olarak, “bilinmeyi bilmeye” çalışmak insanlar için adeta Tanrısal dünyaya ulaşabilme yoluydu. Dolayısıyla Tanrı'yı ve tanrısallığı algılamaya, anlamaya çalışmak yani Tanrı'nın bilgisine ortak olma gayreti; insan varlığının ilk modeline, yani tanrısal dünyaya ait olana, bir dönüş çabasını da içermekteydi*. Tanrı'nın sonsuz bilgisini tanımlayan Gnosis** terimi, insan-Tanrı bağınu bu “insanın Tanrısal bilgiye ulaşabilmesi” felsefesi üzerinden kurmayı arzu eden düşünürler tarafından M.S.II. yüzyıldan sonra kullanılmaya başlanmıştır. İnsan kendini, doğayı ve Tanrı'yı tanımaya çalıştığı yolculuğunda “Tanrı'nın sonsuz bilgisini ve bilgeliğini” rehber alarak ilerlemekte ve bu bilgeliğin ya da *Gnosis'in* bir kısmına ortak olmaya çalışmaktadır. Söz konusu bilgeliğe ulaşma, ya tapınım temelli bir düşünce aktarımına dayanan bir cemiyet içi örgütlenme ile ya da “*vahiy'i*” temel olarak gerçekleştirilmektedir. Bâtını ve sözlü olarak tanımlanabilecek birinci sistem ile Kutsal kitap temelli ve yazılı olarak sınıflandırılacak ikinci sistem arasında insan akli, bilgisi ve algısı aracılığıyla bağlantı kurmak mümkündür (Güray, 2012b). Bu doğrultuda insanın düşünce gücü, Kutsal kitap temelli bilgileri Bâtını bir anlayışla yorumlayarak gnostik felsefenin sürekliliğini sağlamıştır. Gnostik felsefenin İslam dönemine aktarılmasında ve dini müzik ve dans ile ilişki kurmasında *devir* kuramının önemli bir etkisi vardır.

3. Bilginin hatırlanması: İslâm Döneminde Devir Kuramı'nın Müzik Anlayışı Üzerindeki Etkisi

Devir sözlük anlamı olarak “*dönme, kendi eksenini etrafında hareket etme*”, “*bir şeyin çevresinde dolaşma*”, “*dönen bir şeyin dönüş hareketini tamamlayıp ilk hareket ettiği noktaya gelmesi işi*” anlamlarını taşımaktadır (Ayverdi, 2005: c.I, 688).

İslam kuramcıları, devir kuramı aracılığıyla insanın Tanrısal bilgidен pay alma yolculuğunu, oldukça somut bir temelden hareket eden kadim dört unsur nazariyesinden faydalanarak anlatmışlardır (Güray, 2010: 130). Bu nazariyeye göre değişik oranlarda birleşerek evreni oluşturan dört unsur olan toprak, su, ateş ve havadan oluşan yapılar gelip geçici iken bu kaynakların kendileri ölümsüz (Güray, 2010: 125), dolayısıyla Tanrısaldır. Evrendeki her varlık gibi insan da bu dört unsurun belirli oranlarda birleşimi ile dolayısıyla Tanrısal bir özden oluşmaktadır. Anne ve babanın bünyesine gelmeden önce insan, evrendeki dört ana unsurdan oluşmuş olan değişik maddelerde dağılmış halde bulunur. Bu yüzden insana ev-

* Platon'a (M.Ö.V.Yüzyıl) göre, dünyaya ait varlıkların tanrısal olanı taklit etmesi, ondan pay almaya ve ona benzemeye çalışması, gelinen kaynağa dönüşü anlatmaktadır (Armstrong, 1998: 56). Yeni Platonculuğun temellerini inşa eden Plotinus (M.S.205-270) tarafından öne sürülen “tüm evrenin Tanrıdan çıkıp, yayılarak maddeleştiği” (Toku, 2007: 23; Sever, 2006: 22) görüşü ile Platon tarafından işaret edilen ruhun bedende hapis olduğu ve ancak Tanrı'ya ulaşarak huzura kavuşabileceği metaforu da bu (Eliade, 2003: II. Cilt 219-220) kaynağa dönüş olgusunu özetlemektedir (Güray, Şimşek, 2011a: 161).

** Kavramın ismi Eski Yunan dilinde bilmek anlamına gelen *gignoskein* fiilinden gelmektedir.

renin esası anlamına da gelen *zübde-i âlem* adı da verilmektedir. Tanrı'dan *mutlak varlığın* özelliklerinin evrendeki tüm mahlûkat olarak damıtılmaya başladığı andan başlayıp, bu özelliklerin *insan* olarak biçimlendiği ana kadar geçen zaman İslam'daki *devir* kuramı ile anlatılır (Uçman, 2005: 446). Bu sürecin sonunda ise insan maddi ve manevi olarak tekrar mutlak varlığa dönmektedir. Bu zaman dilimi, dört unsurdan mutlak varlığa ve mutlak varlıktan dört unsura sürekli bir dönüşümü ifade ettiğinden daire sembolü ile betimlenir (Uludağ, 1998). Bu durum "*dünyâya gelme (nüzü'l) ve tekrar geldiği yere dönme (urûc) hâli*" (Devellioğlu, 2007 :182) olarak da özetlenebilir. İbn-i Sina (980-1037) da dairesel hareketi ve dolayısıyla sema'yı toprak ve ateşin zıd yönlerdeki hareketinin oluşturduğunu ifade eder (Kitabu's Şifa, 2010: 19).

Niyazi-i Mısri (1617-1693), *Risale-i Devriye* adlı eserinde (Uçman, 2004: 448), Tanrı'yı bir çember (daire) ile ifade etmiştir. Çemberi ikiye bölen çizgide varlığın kendi özüne, yani mutlak'a yolculuğu başlar. Bu mutlak öze ulaşma ve onunla bir olma insanın iki tabiatı arasındaki, yani insani ve tanrısal ya da maddi ve mutlak olan arasındaki geçişi de simgelemektedir. Dairenin, ilahî ışığın yukarıdaki evreleri takip ederek dünyaya gelişini yansıtan ilk yarısı *kavs-i nüzü'l* (inme yayı), maddi dünyadan mutlak varlığa dönüşü yansıtan ikinci yarısı ise *kavs-i urûc** (çıkma yayı) olarak adlandırılmaktadır (Uçman, 2004: 447). Devir kavramı, her şeyin döngüye dayandığı, gezegenlerin, moleküllerin ve yaşamın her unsurunun bir döngüsellik sergilediği hatta "bir eksen etrafında döndüğü" evreni algılamak için de çok önemli bir ipucudur. Kökleri Eski Mezopotamya'ya dek uzanan Anadolu'daki kadim müzik kuramı anlatısının da çemberlere (dairelere) dayalı olduğu ve anlatının tamamına "devirler" anlamına gelen "edvar" denildiği hatırlanırsa müzik algısının bu coğrafya için doğayı ve Tanrı'yı algılamada ne kadar önemli bir noktada durduğu daha rahat anlaşılabilir (Güray, 2010: 131, Güray, 2012a). Anadolu'da inanca dair dans ve müzik örnekleri işte bu devir sistemi aracılığıyla ibadette insanla buluşmaktadır. "*Bu devir, Tanrı'nın kelâmından gelen doğaya dair bilginin, Tanrı'nın güzelliğinden meydana gelmiş insan tarafından keşfedildiği, bu keşfe dayalı olarak insanın aşama aşama Tanrı'ya yakınlaşacak bir olgunluğa ulaşmaya gayret ettiği ve hiç bitmeyecek bu yolculuğun duraklarında ölümsüz ruhu ile Tanrı'ya kavuştuğu bir döngüyü anlatmaktadır*" (Güray, 2010:131). İslam dönemi sonrası Anadolu'sunun dini müzik ve dans kültürünü en betimleyici yapılar arasında sayılabilecek *semâh* ve *semâ* kavramları adeta bu sonsuz döngünün günümüze dek ulaşmış izleridir.

4. Vahdet-i Mevcut ve Vahdet-i Vücûd: İnsan'dan Tanrı'ya

Anadolu'daki İslam yapılanmasının çok temel olarak iki ana inanç eksenini etrafında yapıldığı söylenebilir. Bu eksenlerden ilki inanç sistemlerini yazılı kültür temelli sürdüren, ehli-sünnet etkisini az ya da çok bir biçimde içeren değişik mezhep-tarikat yapıları ile ilişki halinde oluşmuş olan ve kentli kültür içinde yaşamlarını sürdüren inanç gruplarıdır. Diğer eksen ise bir önceki yapıları nazaran daha ağırlıklı kırsal hatta "konar-göçer" (Taşgın, 2006:21) bir yaşam pratiğini sürdüren, bu anlamda inanç sistemlerini ağırlıklı sözlü aktarım hatta mistik söyleyişle

* Hz. İsa'nın göğe yükselişi bu doğrultuda "uruc-i İsa" olarak tanımlanmaktadır. (Devellioğlu, 2007:1122)

(Gürsoy, Kılıç, 2009: 71) dayandıran, ilk gruba nazaran “senkretik” olarak adlandırılmasını gerektirecek kadar* değişik inanç sistemlerinin bileşkesi ile oluşan ve ehlişünnet ekseninin dışındaki inanç eğilimlerini temsil eden inanç gruplarıdır. Her ne kadar zaman içinde bu iki inanç grubu tarafından kapsanan kültür grupları farklılık gösterdiyse de, günümüzde ikinci ek-seni birinci eksenden ayıran izdüşüm “Alevi-Bektaşî” inanç sistemi içinde aranmalıdır (Güray, 2012b). Böylesi bir izdüşümün dini özellikleri de evliya kültü üzerinde yapılmış bir halk İslam’ı anlayışı olarak da görülebilmektedir (Karamustafa, 2010: 45).

Anadolu’nun İslamlaşması, Türkmenleşme ve Türkleşme ile paralel yürümüştür. Bu sü-rece “Türkmen” kökenli din büyüklerinin ki Barkan bunlara “kolonizatör dervişler” adını vermektedir (1993), ciddi bir etkisi olmuştur. Dolayısıyla Osmanlı’nın ilk döneminde Türk-men yapılarının dini ve sosyal açılardan devlet üzerindeki etkisi büyüktür. Ancak özellikle XV. Yüzyıl sonrası, yani Türkmen ağırlıklı kültür yapısının çok kültürlü bir yapıya dönüşme-sine ve halifeliğin devralınmasına müteakip, bu iki eksen arasında çatışmalar başlamıştır. Bu çatışmaların ekseninde dini çelişkiler kadar, sosyal, ekonomik ve siyasi çekişmelerin de etki-si vardır (Gürsoy, Kılıç, 2007: 24; Taşğın, 2006: 24). Ama kesin olan, bu çatışmaların sonun-da merkezi otorite ile zaman zaman sorunlar yaşayan, Alevi-Kızılbaş kökenli bir “çevresel” nüfusun ortaya çıkmış olmasıdır (Taşğın, 2006 :22). Bu çevresel nüfus devlet otoritesinden sadece politik olarak değil aynı zamanda dini olarak da ayrılmış, ağırlıklı olarak sözlü kültüre dayanan dini algılarını İslam tasavvufu öncesi Türk inançları ve Kalenderilik, Melametilik, Haydarilik, Vefailik ve Ahilik gibi tarikatlar ile etkileşim içinde olan “panteist***” bir yapı üze-rinde oluşturmuştur (Güray, 2012b). Bu nüfusun, ileride bahsedilecek olan Vahdet-i Mevcut kavramına da dayanması olası olan dini müzik ve dans dini gelenekleri günümüzde “semah” ana başlığı altında toplanabilmektedir. Bu çevresel nüfusun dışında, daha merkezi bir nüfusu temsil eden, Rufailik, Kadirilik, Mevlevilik gibi tasavvuf algısı yüksek ehl-i Şünnet anlayışı-na ve Vahdet-i Vücut felsefesine yakın duran yapılarla etkileşim halinde oluşmuş dini müzik ve dini dans gelenekleri ise “sema” ana başlığı altında ifade edilebilmektedir.

Vahdet-i Mevcut kavramının köklerinde eski Türk inanç ve geleneklerine eski İran, Çin (Ocak, 2003: 183-205) ve hatta Hind (Ocak, 1999: 153) inanç sistemlerinden giren tena-süh ve hulül inançlarının etkisi vardır. Tenasüh inancına göre insan ölümden sonra yaşamını başka bir bedende sürdürebilmekte, hulül’e göre ise Tanrı insan bedeninde görülebilmektedir (Güray, Şimşek, 2011b: 163). Vahdet-i Mevcut yapısı içinde Tanrı’nın bu özelliklere istinaden insan yapısı içinde görünebilmesi mümkün olabilmekte (Ocak, 1999: 154) ve bu durum insanın Tanrı’ya yakınlaşmasının en üst aşaması olarak değerlendirilmektedir***. Özel-likle, Anadolu’daki İslam anlayışının oluşmasında etkin bir rol oynamış olan Kalenderilik

* Karamustafa Anadolu’da kentli dini yapıların da en az kırsaldakiler kadar senkretik olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir (2010: 47).

** Tanrı ve evreni bir olarak kabul eden görüş (Ayverdi, 2005: Cilt III, s.2454).

*** Karamustafa’ya göre insanı tam olarak tanırlaştırma olgusu Türklerin Orta Asya konar-göçer kültürünün bir parçası değildir (2010: 43)

inanç sisteminin önemli simgelerinden olan Otman Baba'nın kişiliğinde hem tenasüh hem de hülül inançları açıkça teşhis edilebilmektedir*. Velâyetname'sinde Otman Baba'nın Tanrı'nın yeryüzündeki mazharı yani tezahürü olduğu ifade edilmekte ve kendisinin binlerce yıldır bu dünyaya gelip gittiği ifade edildiği gibi, zaman zaman değişik evliyaların ve hatta Hz. İsa**, Hz. Musa ve Hz. Muhammed'in kişiliklerinde de görüldüğü belirtilmektedir***. Yine ileride bahsedileceği gibi, Tanrı'nın insan vücudunda tezahür edebilmesi ile ilgili önemli örneklerin bir kısmını da Alevilik inanç yapısının önemli simgelerinden olan Hz. Ali'nin efsanevi yaşamı içinde bulabilmek mümkündür****.

İslam Tasavvufu'nda Muhyiddin-i Arabi (ö.1241) ve Sadreddin-i Konevi (ö.1274) gibi düşünürler tarafından sistemleştirilmiş olan *Vahdet-i Vücut* anlayışına göre ise Bütün kainat ve eşya bu Tanrı'nın Mutlak varlığına bağlı olarak mevcut bulunmaktadır, dolayısıyla tüm vücut tek bir varlıktan ibarettir (Şapolyo, 2006: 135). İnsanlar, bu mutlak varlığı bilgisinden pay alarak öğrenir ve “bilir”. İnsan mutlak varlığın bilgisine ortak olduğu oranda, olgunlaşır ve kâmil insan olma yolunda ilerler. Varlık'ın ya da Vücut'un sadece Tanrı'ya ait olması “duyusal ve rasyonel olarak her şeyin Tanrı olduğu değil, varlık adının izafe edileceği tek şeyin Tanrı” olmasıdır (Toku, 2007:166). Dolayısıyla bu düşünce sisteminde Tanrı biçiminde görünmekten ziyade, Tanrı'nın bilgisinden pay alarak Mutlak Varlığın özelliklerine ulaşmak söz konusudur. Dikkat edilirse Vahdet-i Vücut sistemi Vahdet-i Mevcut'a oranla, dünyevi imtihanı önemseyen, vecd halinde Tanrılaşmayı ön plana almayan bir sistemdir. Karamustafa, Ocak'ın da fikirlerine dayanarak ilk sistemi Horasan etkisi altında oluşan “ilahî aşk” ve “cezbe'yi” merkeze alan bir yaklaşım, ikincisini ise Irak etkili ve “çilecilik” temelli bir yaklaşım olarak ele almıştır (Karamustafa, 2007: 84). Ay da ilk yaklaşımı aşk ve cezbe yolu ile Tanrı ile bir olmayı (fena fi'llah) hedefleyen bir sistem olarak değerlendirirken, ikinci yaklaşımı temelinde zikir ve ibadet olan ve bu yollarla Tanrı'ya yakınlaşmaya çabalayan bir “esma” anlayışı olarak değerlendirmiştir (Ay, 2008: 28). Çamuroğlu da Gölpınarlı'nın fikirlerine dayanarak, Vahdet-i Mevcut yaklaşımının kaynak ve tecelliyi eşit saydığını, Vahdet-i Vücut yaklaşımının ise tecelliyi kaynağa bağlı ancak onunla aynı olmayan bir yapı olarak tanımladığını anlatır (1992:115)****. Yine ikinci yaklaşım Sünnilik ile daha yakın ilişki içinde olup, XIV. Yüzyıl'da gücünü iyice arttırmıştır (Köprülü, 2004). Bu yüzden bu iki inanç sistemi müzik ve dans ilişkisi bakımından da iki ayrı yönelim ortaya çıkarmış ve özellikle XIII.

* Otman Baba ile ilgili en önemli belge müridi Göççük Abdal tarafından ölümünden 5 yıl sonra, yani 1483'de kaleme alınan Velâyetnâme'dir (Kılıç, Arslan, Bülbül, 2007). Eserde sema kavramına ve “saza” gönderme yapılmasının yanında [*Ey zihî şâhib-velây ü v'ey murâd-i nih sema* (Kılıç, Arslan, Bülbül, 2007: 79)] namaz, hadis, kelam gibi İslâm'ın ana doğrultusunun temel özelliklerine de sıklıkla rastlanabilmektedir.

** *Anun her nefesi ölü dirildür/Fena içre ol İsa gördünüz mi* (Kılıç, Arslan, Bülbül, 2007: 90)

*** Ahmet Yaşar Ocak bu durumun bir panteizm biçimi olduğunu da söylemektedir. (Ocak, 1999: 153, 154). Er'e göre, Hz. Ali'ye tanrısal nitelikler Allah-Muhammed-Ali üçlemesindeki yeri sebebiyle atfedilmektedir (2006:24)

**** Bir Kalenderi-Haydari dervişi olan Barak Baba, Hz. Ali'nin Tanrı ile ittihad ettiğini ifade etmektedir (Köprülü, 2005: 57).

***** Ergülen, bu iki yapı arasındaki farkın halk İslamı ile resmi İslam arasındaki önemli farklardan birini oluşturduğunu söyler (2010: 447).

Yüzyıldan sonra sema ve semah anlayışları aynı kültürel köklere dayanmasına rağmen farklı simgesellikler içeren iki farklı ibadet tipi olarak ayırmıştır. .

6. Semâ Ayinin Sembolik Açıdan Anlamı

Mevlevî tarikatının temel ayini olarak kabul edilen ve Mevlana'nın (1207-1273) oğlu Sultan Veled'den (1226-1312) sonra günümüzdeki halini alan semâ ayininde yapılan tüm hareketler Tanrı'yı temsil eden mutlak bilgi ile bu bilgiye ulaşmaya çalışan insan arasındaki yolculuğu anlatmaktadır (Güray, 2012b). Dolayısıyla semâ, devir kuramında tarif edilen dairenin insanın Tanrı'dan dünyaya gelmesini anlatan *kavs-i nüzûl* (inme yayı) adlı ilk yarısı ile, maddi dünyadan mutlak varlık'a dönüşü yansıtan ikinci yarısı olan *kavs-i urûc'un* yörünge-sinde yapılan bir mistik yolculuk olarak görülebilir. Bu yolculuk aynı zamanda batını dünya ile maddi (zâhiri) dünya arasındaki bir yolculuğu da temsil etmektedir.

Sema töreni mevlevî ayini olarak da bilinen, güfteleri Hz. Mevlana'nın Mesnevî, Divân-ı Kebir ve Rubaiyyat eserlerinde yer alan şiirlerine dayanan besteler refakatinde gerçekleşmekte ve "selam" olarak adlandırılan dört değişik bölümden oluşmaktadır (Yöndemli, 2007: 295-299). Bu törende şeyhin durduğu nokta varlığın kaynağını teşkil eder, dervişler bu mutlak varlıktan ayrılmış ruhlardır ve şeyhin izniyle kendi merkezleri etrafında dönerek şeyhin karşı tarafındaki zahiri dünyayı temsil eden kısma doğru ilerlerler. Dervişlerin mutlak varlığın sırrının değişik mertebelerine vakıf olmaları, Tanrı tarafından onlara *selam* kelimesiyle müjdelendir. Dolayısıyla semâ'daki dört bölümü ayıran ve şeyh tarafından sembolik olarak verilen üç adet selam bu mertebelere ulaşıldığını simgelemektedir. I. Selamdan sonra şeyhin semazenlere doğru üç adım ilerlemesi ise Tanrı'ya yaklaşan kullara Tanrı'nın da yaklaştığını göstermektedir. Şeyhin durduğu bu mertebeye iniş mertebesi adı verilir. Tanrı'nın bilgesine ve ilmine ulaşanlar I.Selam ile beraber, mutlak bilgiyi temsil eden *İlm'el yakın* mertebesine ulaşmış olurlar. Şeyhin II. Selamı ise Tanrı'nın onların kalp gözünü açarak batını onlara ayan kılması ve onları mutlak tecrübe yani *ayn'el yakın* mertebesine ulaştıklarını müjdelemesi anlamına gelmektedir*. III. Selam ise semâzenlere Tanrı'da yok olmanın hazzına eriştiklerini yani "mutlak hakikat-Hakka'l Yakın mertebesine ulaştıklarını müjdeler**". Bu selam aynı zamanda zahiri dünyaya dönüşün başlangıcını da simgelemektedir (Yöndemli, 2007: 295-299).

7. Semah Ayinin Sembolik Açıdan Anlamı: Ateş ve Pervane

Ağırlıklı olarak kırsal kültür içinde yapılanmış semah ritüeli, kentli kültür içinde şekillenen sema ayinine nazaran bölgesel farklılıklara çok daha açık, yöresel müzik ve dans kültüründen çok daha fazla etkilenmiş olan bir ibadet yapısıdır. Birçok farklı mitolojik hikâyeye ve

* Semâ kuramı ile ilgili önemli fikirleri ortaya koymuş olan ve olgunlaşmada keşif ile ilhâmı esas alan "işrâkiye" anlayışını oluşturan Suhreverdi (1144-1234), mertebeleri ilme'l yakın(Hakk'ın zâtının dışındaki varlıklara nazar), aynu'l yakın (bütün teveccühü Hakk'da toplama) ve Hakka'l yakın (her şeyi O'ndan bilme ve görme) olarak aktarmıştır (2007:683-684).

** III.Selam ile noktalanın, III. Bölüm Ayindeki coşkunun ezgisel ve ritmik olarak üst düzeye çıktığı bir noktayı da işaret eder, Feldman'a göre bu nokta, eski ayin yapılarının vecde ulaştırıcı yanını yeni zamanlara taşımıştır. (Feldman, 1997: 56-57).

kavrama gönderme yaptığı düşünölen semahın anlamına ilişkin yorumlardan birisi semahın “pervaneler gibi aşk ateşine dönme” ritüeli olduğudur (Güray, Şimşek, 2011b: 168). Pervane, İslam Tarihi ve Edebiyatında sıklıkla kullanılan bir mazmun olarak, “ışık” yani bilgi kaynağı etrafında dönen ve en sonunda O kaynak içinde kaybolan Hak Aşığıını betimlemektedir (Güray, Şimşek, 2011b: 173). Bu ilişki Alevilik öğretisinde de benzer bir şekilde algılanmakta ve semah, pervanenin Tanrı’nın mutlak bilgisini temsil eden aşk ateşi etrafında dönüşü ile simgelenmektedir.*

Melikoff da, başka bir eserinde pek çok kaynaktaki semahın kaynağı olarak düşünölen Miraç ve Kırklar Meclisini (Elçi, 1999: 171) anlatırken “pervâneler gibi dönme” simgesine başvurmuş ve bu yapıyı semahın kaynağı olarak betimlemiştir (Melikoff, 1993: 65-66):

“Peygamber, hazır bulunanları kendinden geçiren üzüm suyunu bu Cem sırasında sık-mış ve dağıtmıştı: Bu bir tek üzüm suyu ile kendilerinden geçen Kırklar, kalktular; coşku ile semaha giren Muhammed’in kayıp düşen ve kırk parçaya bölünen türbanından kuşak yapıp bellerine kuşandılar; Allah aşkına, Hakk-Muhammed-Alî aşkına, pervâne’ler gibi dönmeye başladılar. Alevilerin semahının kaynağı budur.”

Bu noktada pervane’nin içinde yandığı ve Tanrı’yı sembolize eden “ateşin” önemine değinmek gerekmektedir. Ateş, Türklerin İslam inancını önemli bir ölçüde etkilemiş olan “şamanlık” inancında doğanın iç enerjisini yansıtan bir unsur olarak gözükmektedir: (Çıblak, 2007: 682).

“Ey melikem, ey anam ateş ! Sen Hangay Han ve Burhatu Han dağlarının tepesinde biten karaağaç’dan yaradılmışsın !. Gök yerden ayrıldığı zaman doğmuşsun. Ötügen anamızın kademinden peydah olmuşsun. Anamız ateş, senin baban sert çelik, anan çakmak taşı, ecdadın kara ağaçtır. Senin nurun göklere ulaşır, yerin altına nüfuz eder...”

Baldick ise Moğolların, Gök ve Yer Tanrılarından önce oluştuğuna inandıkları Ateş-Kra-liçe Ana ya da Ocak Ana’ya tapındıklarını söyler (2011:137).

Eski Türk dini inançlarını etkilemiş olduğu düşünölen bazı inanç sistemlerinde de ateşin hayatın devamını vurgulayan özel bir öneme sahip olduğu görölmektedir. Zerdüştilik’e göre de insanın yaradılışındaki en önemli unsur ateştir, çünkü bizzati olarak insan ruhu ateşten yaratılmıştır ve insan öldükten sonra da gökteki ilahi ateşle birleşecektir(Güray, Şimşek,

* Alevilik öğretisinin sırlarına, 12 İmam’a övgü sunarak vurgu yapan bir *duvaz-ı imam*’da geçen Noksani’nin şu dizeleri, bahsedilen sembolik ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir (Güray, Şimşek, 2011a: 168):

*“Muhammed Bakır’ı zikir eyleriz
Ca’feriyiz Hakk’a şükr eyleriz
Gah yedi tamamı fikir eyleriz
Aşkın ateşinden gah pervaneyiz”*

2011b:167). Yezidilik (Güray, 2011b) ve Mazdeizm’de de ateş benzer bir şekilde önem arz etmektedir (Ocak, 2003: 241-251). Eski Türklerin inanç yapıları için önemli bir kaynak teşkil eden “atalar kültü” de ateş sembolünden istifade etmektedir (Güray, Şimşek, 2011b: 167). Ateş burada ataların ruhlarının sürekli içinde yaşadığı kaynağı canlandırmaktadır (Eröz, 1977: 327). Altay’ların “*atamın kudretinden taşa düşmüş* (İnan, 1995:66)” olarak tanımladıkları ateş, esasında Türk topluluklarının geneli için de kutsallık arz etmektedir (Çeribaş, 2007: 1344). Türkler için atalar veya Tanrı tarafından var edildiğine ve insanlara verildiğine inanılan ateşe atfedilen kutsallık, süreç içinde “ocağın” ve “aile ocağının” da kutsal olarak algılanmasını sağlamıştır (Ekici, Öger, 1997: 1360; Yörükan, 2005: 67-69). Özetle ateş tüm bu inanç sistemleri için, doğa aracılığı ile temsil edilen Tanrısal yaratım enerjisini simgelemektedir*.

Eski Türk inanç sistemleri ile ilişkisini sözlü kültürün gücü ile sürdürebilmiş Alevilik inancında cem törenlerinin “delil-çerağ uyarılması” olarak adlandırılan, ateşin(mumun) yakılması ile başlaması (Çıblak, 2007: 676) muhtemelen “ocak” ve “atalar” ile simgelenen doğadaki yaratıcı gücün sürekliliğine işaret etmektedir. Yakılan “delil”, cem töreninin semahları içeren son bölümüne kadar yanmaktadır (Çıblak, 2007: 676). Ateşin bu kısımdan önce sönmesi ise uğursuzluk olarak kabul edilmektedir (Çeribaş, 2007: 1352). Yine Aleviler için kutsal kabul edilen mekânlarda mum yakılması da ateşin kutsallığını gösteren bir gelenektir (Oymak, 2007: 1326). Doğadaki tüm güçlerin toplamından oluşan bir Tanrı algısını ön plana koyan bir Şamanizm anlayışı ile tenasüh ve hulûl anlayışlarını birlikte değerlendirdiğimiz zaman Vahdet-i Mevcut düşüncesine has özel bir Tanrı algısının Alevilikte ortaya çıktığı görülecektir (Güray, Şimşek, 2011b: 168). Bu algı kapsamında Hz. Ali’nin Alevilik inancı için Tanrı’ya yakınlığı açısından adeta bir Tanrı tecellisi halinde görülebilmesi** (Ocak, 2003: 190) hadisesini de açıklamak mümkün olabilmektedir.

Cem törenindeki 12 hizmetten birini temsil eden ve ana görevi semah dönmek olan “pervane” adlı görevli de aslında semah aracılığı ile sembolik olarak Tanrısal dünya ile ilişki kurmakta ve bir anlamda eski şamanlık geleneğinin doğaüstü ile ilişki kurma özelliğini bugüne taşımaktadır (Güray, Şimşek, 2011b: 168). Burada bilgi ile örülmüş Tanrısal dünya ateş ile simgelenmektedir, ateş simgesinin enerji kaynağı güneş ile paralellliği ise neredeyse insanlık kadar eski bir ilişkidir (Eyüboğlu, 1987). Aslan, koç, turna gibi güneş ile ilgili semboller Alevilik inanç sistemi içinde sıklıkla Hz. Ali’yi tanımlamak için kullanılmaktadır. (Melikoff, 2005: 81,82). Bu bilgiler, Hz. Ali’nin Alevilikte ışık kaynağı olarak algılanan ve eski Türk inançlarındaki Gök Tanrı (Ocak, 2004:249) ile eşdeğer kabul edilebilecek güneş ile özdeşleştirildiğini göstermektedir (Güray, Şimşek, 2011b: 168). Alevi edebiyatı ve semahlara ilişkin metinler incelendiği zaman ise “etrafında pervane dönülen” bilgi merkezi ya da tanrısal

* Bu ilişkinin pervane gibi doğal bir unsur üzerinden kurulmasını “Animizm” kavramı ile ilişkilendirmek mümkündür (Korkmaz, 2007: 811-826)

** Ocak’a göre Tanrı’nın Hz. Ali’nin bedeninde görüldüğüne dair temel inanç Alevilik’i Hurufilik aracılığı ile etkilemiş ve aynı yolla Bayramı Melamilerini, Kalenderileri, Bektaşılığı ve Halvetileri de etkilemiştir (2004: 273)

gücün bazı durumlarda Hz. Ali ile simgelendiği de görülebilecektir ki Hz. Ali'nin güneş ile özdeşleştirildiği düşünülünce bu durum şaşırtıcı değildir:

“*Muhabbet çerağın yakan Ali'dir*
Âşığım didâre pervane gibi
Cümle vücûd içre bakan Ali'dir
Âşığım didâre pervane gibi”*

Yukarıdaki dizelerde, Hz. Ali hem çerağ'ı uyandıran gücü hem de çevresinde pervane dönülen yüzü (didarı) betimlemektedir**. Yüzün, Hurufilik inancından gelen bir algıya (Usluer, 2009: 108-109) dayanarak tanrısal bir özellik taşıdığı bilgisi (Zelyut, 2011:100), Hilmi Dede Baba'nın “*Aynayı tuttum yüzüme, Ali göründü gözüme*” (Melikoff, 2007: 100) mısralarıyla bağlantılı olarak düşünülecek olursa, Hz. Ali'nin yüzü ile Tanrı'nın mutlak varlığı arasında bir ilişki kurulduğu da anlaşılabilir. Bu bağlamda, etrafında “pervane dönülenin” Hz. Ali olduğu ve Hz. Ali'ye olan sevgi ile ilahi aşk arasında bir bağlantı kurulduğu görülebilecektir.

Hz. Ali'nin Tanrı'ya bu kadar yakın olan konumu, özellikle Bektaşî Semahlarındaki dönünün, coşkunun ve vecdin en güçlü olduğu anın “Şah Pervane” olarak adlandırılması ve Şah simgesi aracılığıyla Hz. Ali ile özdeşleştirilmesi sonucunu ortaya çıkarmıştır***. Yani, ateşe benzetilerek mutlak bilginin ya da Tanrı'nın bir tezahürü olarak görülen Hz. Ali, pervane olarak Tanrısal dünyaya en yakın insanı da tanımlamıştır. Hz. Ali'nin Tanrı'ya en yakın olduğu, hatta Tanrısal bir varlık haline geldiği an da semah kavramı ile özdeşleştirilmiştir. Dolayısıyla semah anlayışında Tanrı'nın insan vücudunda görüldüğü bir yön de vardır****.

Bu sonuçlar birlikte değerlendirildiği zaman, Hz. Ali'nin hem doğadaki güçlerle özdeşleşmiş bir Tanrı tecellisini****, hem de bu tecellinin insandaki yansımaları gösterdiğini söylemek mümkündür. Miraç'ta toplanan Kırklar Meclisi'nin üyelerinin “bir olduklarını” Hz. Ali

* Sefil Abdal'a ait olan “Dem Geldi Semahı”nın ağırlama kısmıdır (Gülççek, 2004: I. Cilt :708-717; Güray, Şimşek, 2011a: 169-170.)

** Sefil Abdal'ın Hz. Ali'ye bir *methiyye* olarak yazdığı bu deyişte, insan cemaline secde edilen bir ritüel olarak semah (Güray, Şimşek, 2011a: 170), “didâre” aşık olmak ve didâr etrafında pervane gibi dönmek şeklinde betimlenmiştir. Bu durumu Kur'an'dan aktarılan bilgilerle örneklemek de mümkündür: *Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır.* (Bakara Suresi, 115)

*** Şapolyo, 2006: 353-357

**** Yezidi dini dans sisteminin anlamsal temelinde de dünyanın 7 günlük yaratılışı sürecinde yaratılmış olan 7 melek ve onların simgesel olarak dönüştüğü 7 kutlu kişi figürü yatmaktadır. Bu 7 melekten birincisi, Tanrı'nın verdiği görev ile bizzati olarak insanı yarattığı düşünülen, dolayısıyla Tanrısal kudrete sahip Melek-i Tavus'dur (Güray, 2011b)

***** Altıntaş, bugörüşün “tecelli” düşüncesinden çok hülûl inancına yakındır ve “Allah'ın Hz. Ali'de tezahür etmesi” olarak adlandırılabilir bu inancın Tokat yöresinde yaşayan ve kendilerine “Saçlar” denilen Alevî zümrelerde (Üçer, 2005: 243) yaygın olduğunu söyler. Bu inancın temellerini de Batıni/Hurufî içerikleri ağır basan irfânî unsurlara bağlar (Altıntaş, 2007: 742-743).

üzerinden ifade etmeleri* ve sonsuz yaşamın simgesi olan turna'nın** Hz. Ali'nin uçmaya hazırlanan ruhunu temsil etmesi gibi*** Alevi inanç sisteminde rastlanan olgular hep bu fikri destekler gözükmetedir. Dolayısıyla semah töreni, tenasüh ve hulül inançlarının yansıması ile doğadaki unsurlarda kişileşen bir Tanrı inancı oluşturmakta ve bu yönüyle, İslam tasavvufunun genel algısına ek olarak Vahdet-i Mevcut anlayışını da temel aldığı hissettirmektedir.

8. Sonuç: Sema ve Semah'daki Tanrı Algısı

Görüldüğü üzere, çok belirgin bir şekilde aynı kaynaktan gelmiş semah ve sema kavramları, özellikle XIII. Yüzyılın sonrasında İslam Tasavvufunun sınırları içinde kabul edilebilecek değişik ekollerin de etkisiyle birbirlerinden farklı noktalara gelmiştir. Semâ, daha ağırlıklı olarak Hicaz-İrak temelli tasavvuf ekollerinin etki alanı içinde Vahdet-i Vücut felsefesi içinde evrilmiş, semah ise İran-Horasan temelli düşünce sistemlerinin etkisi altında ve daha eski bir düşünce sistemi olan "Vahdet-i Mevcut" fikri ile bugüne gelmiştir (Güray, 2012b).

Bu iki inanç sisteminin temel farklılıklarından ötürü, semah yapısı içinde Tanrı'nın somut olarak tezahürü simgelenirken, bu tezahür Hz. Ali'nin kişiliği aracılığı ile yansıtılmaktadır. Sema yapısı içinde ise Tanrı'nın bilgisine ulaşarak aşama aşama olgunlaşma gayreti mevcuttur. Ancak sema'da, Tanrı'nın insan vücudunda tezahür etmesi ya da kişileşmesi simgesine rastlanmamakta, sadece insanın maddi ve manevi dünya arasındaki yolculuğu ve bu yolculukta geçirdiği olgunlaşma evreleri ifade edilmektedir. Semah bu anlamıyla vecd ve coşku ile Tanrı ile bir olma, Sema ise olgunlaşma, bilgiye mazhar olma ve çile ile Tanrı'nın bilgisinden pay alma anlayışlarını simgelemekte ve iki ayrı insan-Tanrı ilişkisini yani Tanrı algısını ortaya koymaktadır.

İlginçtir ki Mevlevilik'in özel durumu gereği bu sistemin Şemsiye kolu Vahdet-i Mevcut anlayışına, Velediyye kolu ise Vahdet-i Vücûd anlayışına yakın durmaktadır (Karamustafa, 2007: 99-100). Mevlana'nın pervane kavramı üzerinden, neredeyse Hz. Ali'yi hatırlatacak bir ifade ile Şems-i Tebrizi'yi anlatması, semah ve sema ibadet sistemlerinin ortak köklerini adeta bize hatırlatmaktadır (Güray, Şimşek, 2011: 174)

"Tebrizli Şems muma benzer. Fakat bütün mumlar onun pervanesi olmuşlardır. Çünkü onun gönlünün içinde bambaşka bir âlem vardır. (Divan-ı Kebir, 150, c.I: 384)"

* "Mi'râc sırasında Peygamber, Kırklar Bezmi'ne varır ve "Siz kimlersiniz, size kimler derler?" diye sorar. Bir sestem "Biz Kırklar'ız ve Kırk'ımız Bir'iz." Yanıtını alır. Peygamber kanıt ister. O zaman Hz. Ali, ki Peygamber ezeli ruh varlığı içinde onu tanıyamamıştır-, parmağını keser ve Kırklar'ın hep birden elleri kanamağa başlar.(Güray, 2010: 137; Bozkurt, 2008: 25)

** Baldick, bir grup Başkurt'un turalara taptığını söylemiştir (2011: 61)

*** Onatça, 2007 :74. Hz. Ali, ebedi hayatı temsil eden turna simgesi ile aşağıdaki şekilde özdeşleştirilmiştir (Boratav, Gölpınarlı, 1943:113; Melikoff, 2005: 82). Pir Sultan Abdal'a atfedilen bu dürtlükte güneş ile ilgili olan koç ve arslan simgeleri de dikkat çekmektedir:

Hz. Şah'ın avazı

Turna derler bir kuştadır

Bakışı arslanda kaldı

Döğüşü dahi koçtadır:

Sema ve Semah sistemleri, değişik inanç sistemlerinin etkilerini üzerinde toplamış İslam kültürü içinde Anadolu'ya özgü bir şekilde oluşmuş, İslam'ın değişik kültürel katmanlarının etkisiyle simgesel farklılıklar içerse de "birbirlerini takip eden" bir silsile içinde oluşmalarıyla İslam'ın değişik dönemlerindeki Tanrı-insan ilişkisine dair bilgileri bugüne taşıyan ibadet yapılarıdır. Anadolu'daki inanç sistemlerinin genel özelliği, Tanrı'ya dair hiyerarşik bir tapınım silsilesini takip etmekten çok Tanrı ile bir olmayı hedefleyen bir amaç gütmeleridir. Bu noktada bizzat Tanrı'dan gelen ve ona dönecek, hatta yer yer Tanrı'nın tezahürü olarak görülen kâmil insanın algısı ve bilgisi Tanrı kelâmına yakın bir yere koyulmuş, Tanrı kelâmının mevcut gücü, insanın onu anlayabilme ve muhakeme edebilme yetileriyle (Jadaane, 2008: 409-410) daha da güçlü kılınmıştır. Algılamaya dair bu içsel yolculukta insana müzik, hatta dans eşlik etmektedir. Bâtını sırlar, müzik üzerinden aşikâr edilmekte, müziğin ve sözün ifadesi dinin en güçlü aktarım unsurları haline gelmektedir (Güray, 2012b). Bu yönden bakınca ezan'dan, nefes'e, tekbir'den semâh'a müziğe dayalı her aktarım Tanrı kelâmının ve insanın bu kelâma ulaşma yolculuğunun bir durağıdır. Bu yolculuğun bütünü ise bir coğrafyanın binlerce yıllık insanı, doğayı ve Tanrı'yu algılama öyküsünün tercümanıdır. Bu yolculuğun anlaşılması, Anadolu insanının kadim kimliğine dair pek çok noktanın son yüzyılların sosyal değişimlerinden olabildiğince soyutlanmış olarak anlaşılabilmesi ve insanlık kültürünün bu en eski sırlarından birinin tekrar hatırlanması adına büyük önem taşımaktadır.

Kaynakça

- Altıntaş, R. (2007). Alevi-Bektaşî Geleneğinde Allah Tasavvuru. 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşîlik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*. Bülbül F., Kılıç T.(ed). Ankara.
- Armstrong, K. (1998) *Tanrı'nın Tarihi*. Hamide Koyukan/ Kudret Emiroğlu/ Oktay Özel (çevç). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Ay, R. (2008) *Anadolu'da Derviş ve Toplum XIII.-XV. Yüzyıllar*. İstanbul: Kitap Yayınları,2008.
- Ayverdi, İ. (2005). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Baldick, J. (2011). *Hayvan ve Şaman-Orta Asya'nın Antik Dinleri*. Çev. Nevin Şahin.İstanbul: Hil Yayın.
- Barkan, Ö.L (1993). *Kolonizatör Türk Dervişleri*. İstanbul: Hamle Yayın Dağıtım.
- Boratav, P. N. ve Gölpınarlı, A. (1943). *Pir Sultan Abdal*. Ankara: A.Ü. DTCF Türk Dili ve Edebiyatı Enstitüsü Yayını.
- Bozkurt, F. (2008). *Semahlar*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çamuroğlu, R. (1992). *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Çeribaş, M. (2007). Kütahya Seyit Ali Sultan Ocağında (Çamlıca ve Aydoğdu Köyleri) Kültler ve Bu Kültlere Bağlı İnanç ve Uygulamalar. 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşîlik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*. Bülbül F., Kılıç T. (ed.). Ankara.
- Çıblak, N. (2007). Tahtacılar Ateş ve Ocak Kültü. 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşîlik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*.Bülbül F., Kılıç T.(ed). Ankara.
- Devellioğlu, F.(2007). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Divan-ı Kebir*. Mevlana Celeleddin-i Rumi (2008) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları

- Ekici, M. ve Öger, Â. (2007).Türklerde “Ocak Kültü” ve Bu Kültürün Alevîlik İnancına Yansımaları. 2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı. Bülbül F., Kılıç T. (ed). Ankara.
- Elçi, A.(1999) Semah Geleneğinin Uygulaması. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Kış 99/12, Ankara.
- Eliade, M.(1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev: Ümit Altuğ. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Er, P. (2006). *Direnen Kültür-Anadolu Aleviliği*. İstanbul: Detay Yayıncılık.
- Ergülen, H. (2010). Alevi-Bektaşî Şiirinde Hacı Bektaş Veli ve Hoşgörüsü. *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*. Ecevitoglu, İrat, Yalçınkaya (ed.). s.445-460. Dipnot Yayınları: Ankara.
- Eröz, M. (1977). *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul: Otağ Matbaacılık.
- Eyüboğlu, İ.Z.*Anadolu Halk İlaçları-Bitkiler, Büyüer, Macunlar, Yıldızname*. İstanbul: Geçit Kitabevi.
- Feldman, W. Structure and Evolution of the Mevlevi Ayin-The Case of the Third Selam. *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East*.Hammarlund A., Olsson T., Özdalga E. (ed). İstanbul: Swedish Research Institute in İstanbul.
- Gülçiçek, A.D. (2004). *Alevilik (Bektaşilik-Kızılbaşlık) ve Onlara Yakın İnançlar*. İstanbul: Ethnographia Anatolica Yayınları.
- Güray, C. (2010). Sema’dan Semah’a Bir Sonsuz Devir. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 56, 119-152, Ankara.
- Güray, C. (2011b). Yezidilerin Dini Müzik ve Dans Geleneği. *VIII. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi*, İzmir.
- Güray, C. (2012a). *Bin Yılın Mirası: Makam*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Güray, C. (2012b). *Anadolu’da İnanç ve Müzik İlişkisinin Semah ve Sema Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk Din Musikisi Anabilim Dalı. Ankara: Yayımlanmamış Doktora Tezi.
- Güray, C. ve Şimşek, E. (2011) Alevilik ve Etkileşim İçine Girdiği Kültürel Yapılar Açısından Pervane Kavramının İrdelenmesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Sayı 60, Sayfa 159-180, Ankara.
- Gürsoy, Ş. ve Kılıç, R. (2009) *Türkiye Aleviliği-Sosyo-Kültürel Dini Yapı Çözümlemesi*, İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım.
- Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar-Alevilik Bektaşilik Araştırmaları* (Çev.T. Alptekin),Cem yayınları,İstanbul, 1993, s.65,66.
- İbn-i Sina (2010).*Sema ve Alem-Kitabü’ş Şifa*. İstanbul: Litera Yayıncılık-İslam Felsefesi Klasikleri.
- Jadaane, F. (2008). Vahyedilen Metin ve Aklın Tezahürleri: İslam Felsefesine Giriş. *İslam Kültürü-V.Cilt İslam’da Kültür ve Bilgi*. İhsanoğlu E. (ed). S.405-413. Ankara: T.C.Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Karamustafa, A. T. (2007) *Tanrının Kuraltanımaz Kulları-İslam Dünyasında Derviş Toplulukları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Karamustafa, A. (2010). Hacı Bektaş Veli ve Anadolu’da Müslümanlık. *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*. Ecevitoglu, P., İrat, A.M., Yalçınkaya, A. (ed.).s.42-48. Dipnot Yayınları: Ankara.

- Kılıç, F., Arslan, M. ve Bülbül, T. (2007) *Otman Baba Velâyetnâmesi* (Tenkitli Metin).Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Korkmaz, G. Ö. (2007). Pir Sultan Abdal'ın Deyişlerinde Animizm ve İslâmiyet Öncesi Eski Türk İnançlarının İzleri. 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı* Bülbül F., Kılıç T.(ed.). Ankara.
- Köprülü, M.F. (2005). *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köprülü, M.F. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*.Ankara: Akçağ Yayınları, Ankara ,2004.
- Malinowski, B. (2000). *Büyük, Bilim ve Din*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Melikoff, I. (2005). Bektaşî-Alevîler'de Hz. Ali'nin Tanrılaştırılması. *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*. Haz. Prof.Dr. Ahmet Yaşar Ocak. S.79-102. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2003) *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2004). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A.Y. (1999) *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Oymak, İskender (2007). Alevilerde Kutsal Mekan Bağlamında Gelişen Ritüeller (Elazığ- Tunceli Örneği). 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı* Bülbül F., Kılıç T.(ed.). Ankara.
- Sever, E. (2006). *Yezidilik ve Yezidiliğin Kökenleri*.İstanbul: Berfin Yayınları.
- Suhreverdi, Şihabuddin (2007) *.Gerçek Tasavvuf(Avarifu'l Mearif)*, çev.Dr. Dilaver Selvi İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Şapolyo, E.B. (2006). *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Elif Kitabevi.
- Taşgın, A. (2006) *Türkmen Aleviler*. İstanbul. Ataç Yayınları.
- Toku, N. (2007). *İslam Felsefesine Giriş*.Ankara: Savaş Yayınevi.
- Uçman, A. (2004). The Theory of the Dawr and the Dawriyas in the Otoman Sufi Literature., *Sufism and Sufis in Ottoman Society* adlı eser içinde. Der. Prof.Dr.Ahmet Yaşar Ocak.s.445-476. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Uludağ, S. (1988). *Devir. İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları.
- Usluer, F. (2007). *Hurufilik-İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren İstanbul*: Kabalcı Yayınları.
- Üçer, C. (2005) *Tokat Yöresinde Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu.
- Yöndemli, F. (2007) *Mevlevilikte Semâ ve Musiki*. İstanbul: Nüve Kültür Merkezi.
- Yörükân, Y.Z. (2005). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*. Ankara: Yol Yayınları.
- Zelyut, R. (2011). *Türk Aleviliği-Anadolu Aleviliğinin Kültür Kökeni*. Ankara: Kripto Yayınları.
- *Fikri desteklerinden dolayı Doç. Dr. Bayram Akdoğan'a, Y. Doç. Dr. Süleyman Erguner'e, Prof. Dr.Hasan Onat'a, Vatan Özgül'e ve Dr. Çiğdem Gençler Güray'a teşekkürlerimi iletirim.

Özet

VAHDET-İ MEVCUT'TAN VAHDET-İ VÜCUD'A:
Anadolu'da İslam Dönemi Sonrasındaki Tanrı Algısının Semah ve Sema Kavramları
Aracılığıyla İncelenmesi

Anadolu'da yaşamış olan tüm uygarlıklar, bu coğrafyaya maddi ve manevi izler bırakmışlardır. Toplumların yaşamsal geleneklerinin önemli bir kısmında etkin bir rol oynayan din ve inanç kültürüne dair simgeler, bu topluluklardan kalmış manevi izlerin en önemlileri arasındadır. Müziğin ve dansın ifade gücü, onları her inanç sistemi için oldukça çekici aktarım araçları haline getirmiştir. Anadolu için inanç ve müzik ilişkisini gerek tarihsel derinlik gerekse de coğrafi yaygınlık açısından en geniş şekilde tanımlayan iki kavram olan semah ve sema'nın altyapılarında yatan Vahdet-i Mevcut ve Vahdet-i Vücut felsefeleri aracılığıyla analizi, Anadolu tarihinin değişik dönemlerindeki insan- Tanrı ilişkisinin dini müzik ve dans yoluyla çözümlenebilmesi için önemli imkânlar sunmaktadır. Bu bağlamda Vahdet-i Mevcut felsefesinden daha yoğun bir biçimde etkilenmiş olan semah kavramı içinde Tanrı'nın somut olarak tezahürü simgelenirken, bu tezahür Hz. Ali'nin kişiliği aracılığı ile yansıtılmaktadır. Diğer yandan, Vahdet-i Vücut felsefesi doğrultusunda yapılanan sema geleneği içinde ise Tanrı'nın bilgisine ulaşarak aşama aşama olgunlaşma gayreti mevcuttur. Ancak sema'da, Tanrı'nın insan vücudunda tezahür etmesi ya da kişileşmesi simgesine rastlanmamakta, sadece insanın maddi ve manevi dünya arasındaki yolculuğu ve bu yolculukta geçirdiği olgunlaşma evreleri ifade edilmektedir. Semah bu anlamıyla vecd ve coşku ile Tanrı ile bir olma, sema ise olgunlaşma, bilgiye mazhar olma ve çile ile Tanrı'nın bilgisinden pay alma anlayışlarını simgelemekte ve iki ayrı insan-Tanrı ilişkisini yani Tanrı algısını ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: Vahdet-i mevcut, vahdet-i vücut, vahdet, sema, semah.

Abstract

FROM VAHDET-İ MEVCUT TO VAHDET-İ VÜCUD:

The discussion of the perception of God in Anatolia during the Islamic Period based on the concepts of Semah and Sema

All the civilizations that had been settled in Anatolia, left many important tangible and intangible traces. The religious symbols reflecting the living traditions constitute an important part of this intangible cultural heritage. The expressive power of music and dance made them very attractive transmission tools for several religions. Semah and sema appear to be the most effective concepts to define the relation of belief and music in Anatolia, regarding the historical depth and geographical coverage. An integrated analysis of them, utilizing their underlying philosophies namely vahdet-i vücut and vahdet-i mevcut will help the researchers to analyze the human-God relation in Anatolia in an historical perspective by the use

of music and dance. Within this context, semah concept which is mainly based on vahdet-i mevcud philosophy reflects a more tangible perception of God, implied by the personality of Hz. Ali. On the other hand, sema concept aims to achieve a step by step spiritual maturation through contacting the eternal knowledge of God. Therefore, sema tradition does not carry any signs of a tangible perception of God, but choose to exhibit the journey of the human beings to take the steps of maturation between the physical and the spiritual worlds. Briefly semah and sema concepts symbolize two different perceptions of God for human beings acquired from two different routes; semah shows the route for coinciding with God through ecstasy whereas sema proposes another road to reach the God through knowledge, maturation and suffering.

Keywords: The revival of the celestial body in nature (vahdet-i mevcud), the unity of the celestial body (vahdet-i vücûd),unity, sema, semah.

İSTANBUL'DA HIDRELLEZ GELENEĞİNİN GEÇMİŞİ, BUGÜNÜ VE YARINI: AHIRKAPI ÖRNEĞİ

Ferhat Arslan*

GİRİŞ

Yeryüzünde özellikle avcılık, toplayıcılık ve tarımla hayatlarını sürdüren toplumlar için; havanın ısınması sonucu kışın biterek baharın başlaması dolayısıyla tabiatın canlanması, yalnız insanların değil, bütün canlıların hayatta kalabilmeleri için çok önemli bir hadise olarak görülmüştür. İnsanlık tarihi boyunca bu önemli hadise etrafında çeşitli inanç ve uygulamalara yer veren törenler yapılagelmiştir.

Mezopotamya ve bütün Doğu Akdeniz çevresindeki ülkelerde tabiatın canlandığı baharın gelişyle ilgili çeşitli tanrılar hakkında mitlerin olduğu ve birtakım törenlerin yapıldığı bilinmektedir. Antik Mezopotamya dini Zerdüştiliğin kutsal kitabı olan Avesta'da dişi varlıklar olarak kabul edilen “Haurvatat” suların, “Ameretat” ise bitkilerin koruyucusu olarak vasıflandırılmıştır (Demirci, 1997: 262).

Bununla beraber A. Tuba, Ökse'nin belirttiğine göre; Mezopotamya kültüründe Bereket Tanrısı “Tammuz”un yer altı dünyasına inmesi ve tekrar yer yüzüne çıkması tabiattaki hayat döngüsünü simgeler. Tammuz'un yer altı dünyasına inişi ile bitkiler yeşermez ve hayvanlar üremez. Tanrı Ea, Tammuz'un yılın yarısında tekrar dünyaya dönmesini ve Savaş Tanrıça-

* Yrd. Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

sı İştar ile birleşerek doğanın yeniden canlanmasını sağlar. Bu mitik anlatıda Tammuz'un İştar ile birleşmesi tohumlanmayı, Ea da bu tohumların su ile birleşerek filizlenmesini simgeler. Eski Önasya'da tabiatın canlanması, bahar aylarında düzenlenen çeşitli bayramlarla kutlanmıştır. Bu kutlamalarda tanrılara; su, çeşitli içecekler, çeşitli tarım ürünleri, hayvanlar vb. kanlı ve kansız kurbanlar sunulmuştur. Ayrıca bu kutlamalarda çeşitli kokulu ağaçların kabuklarından yaratıcı nehri simgeleyen ve tanrılarla iletişimi sağladığı dūřünölen tütsü yakılmıştır. Bitkilerin tekrar canlanması ve büyümesine ilişkin mevsimsel değişmeler, tahıl ile sembolize edilmiştir ve kutlamaların sonunda topluca yemek yenmiştir.

Yine Eski Yunan ve Roma mitolojisinde var olan Demeter inancı da tabiattaki hayat döngüsünü ile ilgilidir. Demeter adı "tahılı büyüten toprak", oğlu Pluton'un adı "toprağın içinde saklı olan tohum" anlamına gelir. Bu öyküde Yeraltı Tanrısı Hades'in Zeus'tan olan kızı Persephone'yi kaçırarak yer altı ülkesine götürür ve dünyadaki bereket kesilir. Zeus dünyada tekrar bereketin olması için Demeter ile Hades'in buluşarak tanrıçanın kızını yılın üçte birinde yanına alması için anlaşmalarını sağlar. Bu anlaşma tanrıçanın Eleusis'teki sarayında yenen yemek ile kutlanır (Ökse, 2006: 50, 52, 53).

Ayrıca Ortadoğu ve Balkanlar'da hem Müslömanların hem de Hristiyanların "Aziz Yorgi" adıyla kutladığı bu yaz bayramının kökeninin İşlam ve Hristiyanlık öncesi ilk çağlarda Anadolu, Mezopotamya ve Orta Asya kültürlerinde aranması gerektiği de değerlendirilmiştir.* Çeşitli araştırmalar neticesinde elde edilen buna benzer bilgiler dünya üzerindeki pek çok kültürde baharın gelişi ile ilgili törenlerin varlığını göstermektedir.

I. Eski Türklerde Bahar Bayramı

Türkler tarih sahnesine çok eski çağlarda çıkmış ve Orta Asya'da çok zengin bir bozkır medeniyeti teşekköl ettirmişlerdir. Orta Asya steplerinde tabiatla i içe yaşayan Türkler için kışın biterek baharın gelmesi; havaların ısınması, tabiatın canlanması, bitkilerin yeşermesi, hayvanların üremesi dolayısıyla bolluk ve berekete kavuşulması kısacası "hayatın devamı" anlamına gelmekteydi.

Bundan dolayı eski Türklerde takvim anlayışı; yaşanılan coğrafyaya ve ekonomik hayata paralel olarak gelişmiştir. Bu sistem içerisinde de havaların ısındığı, tabiatın canlandığı "Yeni Gün" yani "Nevruz"^{***}, 21 Mart yeniden doğuşun, tabiatın yenilenmesinin başlangıcı olarak

* Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmet Yaşar Ocak, *İşlam-Türk İnançlarında Hzır yahut Hzır-İlyas Kültü*, İstanbul, Kocabalı Yayınevi, 2007, s. 145-151.

** İsa Özkan'ın belirttiğine göre; günümüzde "Nevruz" olarak adlandırılan bu bahar bayramının adı; ilk defa Kaşarlı Mahmud tarafından yazılan *Divānū Lügāti't-Türk*'te "yeni gün (nevruz)" şeklinde kaydedilmiştir. Daha geniş bilgi için bkz.: İsa Özkan, "Türk Boylarının Edebiyat ve Folklorlarında Nevruz Bayramı", *Bilge Yenigün*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1995, Sayı: 4, s. 5-7.

Türklerin erken devirlerde kullandıkları takvim olan on iki hayvanlı takvimin teşekkölü ile ilgili Kaşarlı Mahmud, *Divānū Lügāti't-Türk* adlı eserinde bilgi verirken "Nevruz" kelimesini de şöyle zikretmektedir: "Türkler on iki hayvanın adını alarak 12 yıla ad olarak vermişlerdir. Çocukların doğumlarını, savaşlarını, bu yılların dönmesi (*dawaran*) ile hesap ederler. Bu geleneğin kökeni şöyledir: Türk hanlarından biri kendisinden birkaç yıl önce meydana gelmiş olan bir savaş hakkında bilgi edinmek istemiş ve onlar savaşın yılı konusunda yanılmışlardır. Bu yüzden Hakan kurultayda adamlarıyla tek tek görüşme yapar. O: Biz bu tarihte yanıldık. Öyle ise bizden sonrakilerde yanılacaklar. Biz şimdi göğün on iki burcu ve on

düşünüldüğü için kutsanmış ve toplumsal bir değer kazanarak her yıl kutlanmıştır. Böylece mitolojik devirlerden itibaren Türkler, yeniden doğuş kutlamaları ile başlangıcı tekrarlamış ve kendi varoluş ve yenilenme imgelerini gerçekleştirmişlerdir. Dolayısıyla Türk mitolojik düşüncesinde “Yeni Gün”, dirilişin, yeniden doğuşun simgesi olmuştur. Türkler arasında baharın gelişinin kutlanması; yeni bir başlangıcı simgeler ve insanlık bununla yıpranan dünyayı yenilediğini düşünür. Bu kutlamalar simgesel olarak dünyanın yeniden yaratılışını anlatır (Bayat, 2008: 140).

Bu önemli tabiat hadisesi yani baharın gelişi; tarih boyunca Türklerin hâkim olduğu coğrafyalarda çeşitli törenlerle kutlanmıştır.

Çin kaynaklarına göre; Türklerin eski inanışında önemli bir hadise olan baharın gelişini yılın ilk gök gürültüsü, ilk şimşegi haber verirdi. Çin kaynaklarına göre Hunlar ve Göktürkler yılın beşinci ayında yılbaşı bayramı yaparlardı. Bu günlerde göge oklar atılır, kurbanlar kesilir, at yarışları tertip edilir, şarkılar söylenir, kırmızı içilip eğlenilirdi (Ögel, 1971: 150-152). Bununla birlikte Hazar yakınlarındaki Dokuzoğuz Türkleri ile Kırgızlar yılda bir gün bayram yaparlardı. Bayram günü su bulunan ve ağaçlık yerlere giderler, fal baktırarak yeni yılın nasıl geçeceğini öğrenirlerdi (Şeşen, 2001: 90, 92).

Ayrıca “Wang Yen-te’nin kayıtlarına göre Uygurlar, üçüncü ayın dokuzuncu günü Hunshih festivalini kutlamaktadırlar. Bu festivalin manasını *Soğuk Yemek Festivali* olarak bugünkü Türkçeye çevirebiliriz. Bu festival, Çinliler tarafından kutlanan *Ch’ing-ming* festivalinden bir gün öncedir. *Ch’ing-ming* festivali Hıristiyanların Paskalya tatiline, Müslümanların ise Hızır gününe tekabül eder.” (İzgi, 1977: 34).

iki ay sayısınca her yıla bir ad verelim. Savaşları o yılların geçmesiyle anlayalım. Aramızda unutulmaz bir hatıra olarak kalsın, dedi. Onlar da Hakanı onayladılar. Sonra Hakan ava çıkar, yaban hayvanlarını İla ırmağına doğru sürmelerini emretti. Halk bu hayvanları suya doğru sürdü. On iki farklı hayvan suyu geçer, ve her geçen hayvanın adı bir yıla ad olarak verilir. İlki: siçgan “fare (*fara*).” Bu ilk geçendi, bu yüzden takvimin en başına konuldu. Bu kullanımı şu adlar izler. siçgan yılı “fare yılı”; sonra:ud yılı “öküz yılı (*baqar*)”; sonra: bars yılı “pars yılı”; sonra: tawışyan yılı “tavşan yılı (*arnab*)”; sonra: nag (lu) yılı “tımsah yılı (*timsah*)”; sonra: yılan yılı “yılan (*hayya*) yılı”;sonra yond yılı “at yılı (*faras*)”; sonra: qoy yılı “koyun yılı (*yanam*)”; sonra: beçin yılı “eşek (*qird*) yılı”; sonra: taqayı yılı “tavuk (*dajaj*) yılı”; sonra: it yılı “köpek (*kalb*) yılı”; sonra: toñuz yılı “domuz (*xinzir*) yılı.” Takvim TUNKUZ toñuz yılına ulaştığında tekrar başa döner: siçgan “Sıçan.” yılına. Bu kitabı yazdığım yıl: Muharram, 466, yılan yılı idi. Bu yıl sona erdiğinde 703 yılı başlar, sonra at yılı başlar: yond yılı. Hesap gösterdiğim gibidir. Türkler bu yılların her birinin bir hikmeti (*hikma*) olduğunu düşünürler, Ve ondan uğurlu sayarlar. Onlar: “eğer yıl: ud yılı ise ör. öküz yılı –savaşlar artarmış, çünkü öküzler vuruşmuş. Eğer yıl tavuk yılı ise yiyecek çok olur, ancak insanlar arasında karışıklık çıkar, çünkü tavuğun yemi danedir ve onlar daneyi bulmak için çöpleri birbirine karıştırır. Eğer yılan ya da tımsah yılı ise, yağmur çok yağar ve bolluk olur, çünkü böyle hayvanlar suda yaşar. Eğer domuz yılı gelmişse kar ve soğuk olur.” Onlar her yıl için böyle şeyler ileri sürerler. Türklerde haftanın yedi gününün de adı yoktur, çünkü hafta [yalnızca] İslâm’la girmiştir. Ay adları için Arapça adlar kullanılır. Göçebeler ve Müslüman olmayan Türkler yılı dört mevsime göre adlandırırılar: Her üç aylık zaman diliminin bir adı vardır. Yılın geçmesi bununla bilinir. Örneğin, baharın başlangıcına, Nayruz’dan sonra, “oğlak (*jady*) ayı” anlamında ’UTLA’Q ’AYI’ oğlaq ay denir, sonra “büyük oğlak ayı” anlamında: ulug oğlak ay gelir – çünkü ikinci ay uzundur; sonra: “büyük ay” anlamında ulug ay gelir – çünkü o yaz ortasıdır, yeryüzünde nimetler artar, hayvanlar artar. Kalanlar az kullanıldıkları için burada bahsetmiyorum-böyle anla!” (Dankoff-Kelly’dan aktaran, Teres, 2006: 326-327). Burada da görüldüğü gibi “Nevruz” kelimesi *Divânü Lügâti’t-Türk*’te “Nayruz” olarak zikredilmiştir. *Divânü Lügâti’t-Türk*’te “Hidrellez” kelimesinin geçmeyerek “Nevruz”un zikredilmesi Nevruzun Türkler arasında Hidrellez’e göre çok daha eski bir maziye sahip olduğunun da bir işareti sayılabilir.

Bütün bunlar Türklerin çok eski dönemlerden itibaren baharın gelişini çeşitli törenlerle kutladıklarını göstermektedir. Türk kültür coğrafyasında baharın gelişi günümüzde “Nevruz”²³ ve “Hıdırellez”²⁴ adı verilen törenlerle kutlanmıştır.

Baharla birlikte başladığı kabul edilen yeni yılı ve de mevsimsel değişikliği karşılama düşüncesinden kaynaklanan bu iki tören arasında içerik ve işlev bakımından aslında bir fark bulunmamaktadır. Farklılık Türk milletinin tarih boyunca sahip olduğu medeniyet seviyesi ile ilişkilidir.²⁵

XI. asırdan sonra Türklerin kitleler halinde İslamiyet’i kabul etmelerine ve Orta Asya’dan batıya, Anadolu’ya göç etmelerine rağmen “Hıdırellez” geleneği bu yeni dinî ve coğrafi şartlara uyum sağlamış ve varlığını devam ettirmiştir. Sadece Anadolu’da değil Anadolu dışında Orta Asya²⁶, Orta Doğu, Kafkas ve Balkan Türkleri arasında da mevcudiyetini muhafaza etmiştir.

II. Eski Türk İnançları ve Mevsimsel Bayramlar

Türkler tarih boyunca farklı kültür çevreleriyle temas etmiş, bunun neticesinde çeşitli dinleri kabul etmiştir. Türkler yakın çağlara gelindiğinde büyük kitleler halinde İslamiyet’i benimsemişlerdir. Bununla beraber Türkler, eski dinlerine ait inanç, âdet ve uygulamaları kısmen de olsa çeşitli şekillerde yaşatmaya devam ettirmişlerdir. Türklerin eski inançlarının izlerine rastlayabildiğimiz en önemli gelenekler, yeni bir yılın kutlandığı “Nevruz” ve kıştan bahara geçişin kutlandığı “Hıdırellez” bayramlarıdır. Nevruz ve Hıdırellez etrafında oluşan pratiklere bakıldığında bu geleneklerin eski Türk inançlarından²⁷ kaynaklandığı görülmekte-

* “Nevruz”u farklı Türk boyları farklı isimler vermişlerdir. Mesela, Gagauzlar “Baba Marta” veya “İlkyaz Yortusu”, Kazaklar “Ulıstın Ulı Künü”, Çuvaşlar “Nartukan” veya “Nuris”, Altaylılar “Cılgayak”, Hakaşlar “Çılpazı”, Yakutlar “İsiah” derler. Oysa bazı Türk boyları Nevruz kelimesini Türkçe terime paralel kullanırlar. Mesela, Özbekler “Yeni Kün” ve “Nevruzu Sultan”, Başkurtlar “İrte Yaz” ve “Navruz”, Uygurlar “Yeni Gün” ve “Noruz”, Kırım Tatarları “Gündönümü” ve “Navrez”, Nogaylar “Sabantoy” ve “Navruz”, Karaçay-Malkarlar “Gollu”, “Saban Toy” ve “Navruz”, Azerbaycan, Türkiye Türkleri ve Tatarlar yalnız “Nevruz” kelimesini kullanmaktadırlar (Bayat, 2008: 140).

** Hıdırellez kelimesinin kökeni ile ilgili bilgi için çalışmanın; “*a. Hıdırellez’in Kelime Anlamı*” kısmına bakınız.

*** Konu ile ilgili olarak Metin Ekici şunları ifade etmektedir: “Bize göre Nevruz; göçebe ve hayvancı hayatın Türk kültürünün bir tezahürü olarak ortaya çıkarken, Hıdırellez ise içerik ve uygulama bakımından aynı kalmakla birlikte, yerleşik ve bitki kültürüne dayalı Türk kültür hayatının bir tezahürü olarak ortaya çıkmış olmalı ve Nevruz’un daha sonraki bir şekli olarak kabul edilmelidir. Türk kültüründe Nevruz, güneşin Koç Burcu’na girdiği gün olan 21 Mart gününde yapılan “Yeni Yıl” kutlamasıdır. Hıdırellez ise, eski Türklerin hava, su, ateş ve toprak hakkındaki inanmalarının, İslam sonrasında benimsedikleriyle birleştirilmiş yeni bir kutlama günü ve “Yaz Mevsimi”nin başlangıcıyla ilgili kutlamalardır. Hıdırellez, yılbaşı kutlaması değildir. Fakat, Hıdırellez kutlamaları içindeki esaslı oluşturan unsurlar, Nevruz kutlamalarının esasını oluşturan unsurlarla aynıdır.” (Ekici, 2005: 48).

**** “Nitekim XVI. yüzyılda İstanbul’a yerleşen Yesevî tarikatına mensup Türkistanlı müellif Hâzinî, bu tarikatla ilgili çok önemli bir kaynak olan *Cevâhi-rü’l-ibrâr min emvâci’l-bihâr* adlı eserinde (s. 196), başta Buhara ve Semerkant olmak üzere bütün Mâver ünnehir’de Hızır-İlyâs adına şenlikler yapıldığını kaydeder.” (Ocak, 1998: 313).

***** Hıdırellez geleneklerinin kökenini ve anlamını kavrayabilmek için çalışmamızda kısaca bahsettiğimiz eski Türk inançları hakkında daha fazla bilgi için bkz.: Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995., Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Çev.: Aykut Kazancıgil, İstanbul, İşaret Yayınları, 1994., Muharrem Kaya,

dir. Bu münasebetle günümüzde dahi varlığını devam ettiren Nevruz ve özellikle de çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden Hıdırellez geleneklerinin anlamını kavrayabilmek için bu inançlardan kısaca bahsetmek gerekir.*

a. Su Kültü:** Türklerin kutlanmış oldukları mevsimsel bayramlar olan Nevruz ve Hıdırellez gelenekleri içerisinde eski Türk inançlarından biri olan “su kültü”nün oldukça önemli bir yeri vardır. Kâinatı oluşturan “anasır-ı erbaa”***, yani toprak, su, hava ve ateş unsurları yer yüzündeki pek çok kültürde, çeşitli inanç ve pratiklerin ana merkezini oluşturmuştur. Bu dört unsurdan biri olan su insan, hayvan ve bitkilerin yaşaması, hayatın devam etmesi için en temel ihtiyaçlardan biridir. Bu özelliğinden dolayı su bereketin sembolü olmuştur. Yer gibi “su” da dişil unsur, “ana” olarak düşünülmüştür. Ateşi söndürdüğü için onunla zıt ama ateş yakmak için gereken ağacı su besleyip büyüttüğü için onu tamamlayan bir anlam kazanmıştır (Roux, 1994: 114-117). Suyun, büyü bozucu, arındırıcı bir niteliğe sahip olduğu düşünülmüştür. Eski Türkler her pınarın göl ve ırmakların, kaynakların “iyesi” sahibi yani “su”yun ruhu olduğuna inanmışlardır.****

Bu inançların etkisiyle; Hıdırellez’de yapılan şenlikler genellikle bir su kenarında yapılmıştır. Ayrıca, suya bakmak, pınardan getirilen suyu içmek, su üzerinden atlamak, insanların üzerine su serpmek, yeni-gün suyu ile eli ve yüzü yıkamak, hayvanları sulamak vb. su ile ilgili pek çok inanç ve ritüel Hıdırellez gelenekleri arasında yer almıştır.

b. Ağaç Kültü: Hıdırellez gelenekleri içerisinde yeşilliklerin ve ağaçların özellikle de gül ağacının önemli bir yeri vardır. Hıdırellez geleneklerinde yer alan bu ağaç unsurunun kökeni eski Türk inançlarından biri olan “ağaç kültü”yle ilgilidir.

Eski Türk inançlarında yer alan “evrensel ağaç”, kökleriyle yeraltına (cehenneme), göv-
Mitolojiden Efsaneye Türk Mitolojisinin Türkiye’deki Efsanelerde İzleri, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2007, s. 32-103., Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi*, 1. C., İstanbul, Ötügen Yayınları, 2007., Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi*, 2. C., İstanbul, Ötügen Yayınları, 2007.

* Eski Türk inançlarının Hıdırellez ile ilgisi konusunda daha geniş bilgi için bkz.: Abdulhaluk Çay, *Hıdırellez Kültür-Bahar Bayramı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 20-23.

** “Kült, lügatlerde kelime mânâsıyla, “ibâdet, tapınma, din” (Doğan 1989), “tapma, dinî tören” (TDK Türkçe Sözlük), “âyin, kutsal varlıklara gösterilen saygı” (Temel Türkçe Sözlük [Kamûs-ı Türkî]) şeklinde tarif edilmektedir. Kavram olarak, “Tanrı veya Tanrı olarak kabul edilen şeylere [tabiat üstü güçlere] saygı göstermek ve tapınmak, onlara bağlılığı ifade eden söz ve hareketlerde bulunmak” (Sosyal Bilimler Ansiklopedisi 1991: 351) veya “yüce ve kutsal olarak bilinen varlıklara nesnelere karşı gösterilen saygı, onlara tapınış” (Örnek 1988: 102-103) şeklinde tanımlanan kült, antropolojik mânâ itibarıyla, Tanrı veya Tanrılarla ilişki içindeki belirli bir gruba ait inançları ve âyin [ritüel] gibi dinî eylemleri ifade eder. Bu nicelik ve nicelikleriyle kült kavramı, ilkel inançlardan ilahî ve beşerî dinlere kadar bütün inanç sistemleri içinde görülmektedir.” (Özarslan, 2003: 94).

*** Kainatı meydana getiren “anâsır-ı erbaa” düşüncesinin temeli antik Yunan felsefesine dayanmaktadır. Dört unsur teorisini sistemleştirerek tabiat bilimlerinde hâkim görüş haline getiren kişi Aristo’dur. Daha sonraki yüz yıllarda Kindî, Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd vb. İslam bilginleri bu düşünceyi benimseyerek yorumlamışlardır. Konu ile ilgili daha geniş bilgi için bkz.: H. Bekir Karlığa, “Anâsır-ı Erbaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul, 1991, s. 149-151.

**** Su kültü ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Abdülkadir İnan, *Tarihîte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995, s. 48-65., Özkul Çobanoğlu, “Türk Kültür Tarihinde Su Kültü”, *Türk Kültürü*, Sayı: 361, 1993, s. 32-42.

desiyle yeryüzüne, dallarıyla göğe (cennete) bağlı olarak düşünülmüştür. Bu ağaç göğün direği, dayanağı olması sebebiyle kutsaldır (Roux, 1994: 123). Ağaca atfedilen bu kutsallık Türk mitolojisinde ağaçtan türeme ile ilgili anlatıların da kaynağını teşkil eder.* Eski Türk inançlarında ağaca kozmik ve kutsal anlamlar yüklenmesi sebebiyle insanlar herhangi bir hastalıktan, sıkıntıdan, başa gelebilecek bir felâketten kurtulmak, sağlıklı olmak, bolluk ve berekete kavuşmak ya da bir dileğinin gerçekleşmesini istemek amacıyla Tanrı'ya kadar ulaştığına inandıkları bir ağacı aracı olarak kullanmışlardır. Tanrı, ağaç vasıtasıyla insanın bu durumunu bilir ve yine ağaç vasıtasıyla ona yardım eder (Ergun, 2004: 40). Bu ağaçların kullanılarak yapıldığı sağaltma ritüellerine benzer uygulamalar özellikle Hıdırellez'de oldukça yaygın bir şekilde görülebilmektedir.

c. Ateş Kültü: Eski Türk inançlarından biri olan “ateş kültü”nün de mevsimsel bayramlar olan Nevruz ve Hıdırellez gelenekleri içerisinde önemli bir yeri vardır. Yine “anasır-ı erbaa” denilen ve kâinatı oluşturan dört unsurdan bir diğeri de ateştir. Soğuk Orta Asya bozkırlarında hayatta kalabilmek için ateşe de ihtiyaç vardır. Bundan dolayı Türkler tanrının bir armağanı olduğunu düşündükleri ateşi kutsallaştırmışlar fakat onu tanrılaştırmamışlardır. Türkler ateşe, insanlara yardımcı dokunan üstün bir güç, “ruh” sıfatıyla dua etmişler, ateşe kurban sunmuşlardır. Çünkü Türkler için ateş bir arındırıcıdır ve kötü ruhlar ateş ile kovulur.** Hıdırellez kutlamalarında günümüzde dahi uygulanan “ateş üzerinden atlama” geleneği eski Türk inançlarından biri olan ateş kültü ile ilgilidir. Bu uygulama kötülüklerden ve hastalıklardan arınarak yeni bir yıla sağlıklı ve huzurlu bir başlangıç yapma ümidiyle yapılır.

ç. Atalar Kültü: Eski Türk inançlarından biri olan atalar kültü, Türk toplulukları arasında en yaygın inanışlardan birisidir. Bu kültürün temelini; atalarının öldükten sonra bile ruhları aracılığıyla ailesinde bulunan fertleri, toplumu koruduğuna inanılması oluşturur. Türkler bu inançla ölmüş atalarına saygı duyarlar, yılın belli zamanlarında mezarları başında ya da kutsal kabul edilen mağaralarda “atalar” için kurban sunarlar. Bu davranışlar, atalara ait olan ruhların kendilerine yardımcı olmasını sağlamak düşüncesinin bir neticesidir. Atalara duyulan saygının neticesinde davranışa dönüşen inanç ve uygulamaların günümüzde en çok türbe ve yatırlar etrafında devam ettiğini görebilmekteyiz. Ayrıca bugün Anadolu'da Hıdırellez şenliklerinin “Hıdırlık” denilen ve pek çoğunda “ulu” bir zatın yattığına inanılan yatır ve türbelerde yapılması “atalar kültü”nün bir neticesi olsa gerektir (Çay, 1990: 20).

d. Hızır Kültü: Türk kültür coğrafyası içerisinde Hızır'la İlyas'ın buluştuğu gün olarak kabul edilen ve bir “şenlik” olarak kutlanan Hıdırellez geleneğinin önemli köklerinden birini, eski Türk inançları içerisinde çok özel bir yeri olan “atalar kültü”nün Türklerin İslam dairesi içerisine girmelerinden sonra İslami inançlarla bütünleşmesi sonucu ortaya çıkan “Hızır kültü” oluşturmaktadır.***

* Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Bahaeddin Ögel, **Türk Mitolojisi**, C. I., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1993, s. 88-114.

** Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Jean-Paul Roux, **Türklerin ve Moğolların Eski Dini**, çev.: Aykut Kazancıgil, İstanbul, İşaret Yayınları, 1994, s. 185-188.

*** Konu ile ilgili daha geniş bilgi için bkz.: Ahmet Yaşar Ocak, “Halk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü”, *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007, s. 107-142.

Türk milleti; “Hızır”ı ab-ı hayatı içerek “ölümsüz”lüğe ulaşmış olan insanlar arasında gezerek “bolluk bereket” ve “sağlık” dağıtan insanların darda kaldıkları anlarda yardım eden, yapılan iyilikleri ödüllendiren kötülükleri ise cezalandıran “ulu” bir zat ya da bir “peygamber” olarak düşünülmüştür. Bu inancın izlerini, atasözlerinden deyimlere, efsanelerden menkıbeler kadar pek çok halk edebiyatı ürününde de görebilmekteyiz.

Gerek Türk halk inanışlarında gerekse halk edebiyatı verimlerinde Hızır milletimiz tarafından; yeşil veya beyaz elbiseli, boz ya da kıratlı, yüzü bazen açık, bazen örtülü, genellikle ak sakallı, elinde mızrağı veya kamçısı olan bir süvari şeklinde tahayyül edilmiştir (Aras, 2002: 44). Türklerin muhayyilesindeki bu imajın ayrılmaz parçalarından olan Hızır’ın “atlı” ve “ak sakallı” oluşunun temelinde de eski Türk inançlarının etkisi vardır. Türk halk inanışlarına göre Hızır; hiç umulmadık anlarda insanların karşısına çıkarak çeşitli dileklerde bulunabilir ve gördüğü karşılığın neticesinde insanları bolluk bereketle ödüllendirir ya da cezalandırır.* Hızır’ın “bolluk ve bereket”le eş değerde algılanış biçimi Hıdırellez geleneklerinin temelini oluşturur. Böylece Hıdırellez şenliklerinde buna yönelik inanç ve uygulamalar sergilenir.**

Yukarıdaki izahlardan da anlaşılacağı üzere Türk kültür coğrafyasında ve İstanbul’da yapılan Hıdırellez kutlamalarının temelinde genel olarak eski Türk inançlarından olan “Su”, “Ağaç”, “Ateş”, “Atalar” ve “Hızır” kültleri yer almaktadır.

III. Bir Bahar Bayramı Olarak Hıdırellez Geleneği

Pertev Naili Boratav halk bilimi sahası içerisinde ele alınan bayramları; özel mevsimlik bayramlar ve genel mevsimlik bayramlar olmak üzere iki büyük kısma ayırmıştır. Özel mevsimlik bayramları; A. Çoban Bayramları: 1. Koç katımı, 2. Saya, 3. Döl, B. İkinci, meyveci, bağcı bayramları, C. Göç bayramları diye sıralayan Boratav, Genel mevsimlik bayramları da; A. Bahar bayramları; 1. Nevruz, 2. Çiğdem, 3. Betnem, 4. Hıdırellez, B. Yaz gün dönümü, C. Kış yarısı, yılbaşı olarak tasnif etmiştir. Adına “Çingene Bayramı” da denildiğini belirten Hıdırellez, tasnifte de görüldüğü gibi Boratav tarafından “bahar bayramları” içinde ele alınmıştır (Boratav, 1984: 205, 212).

a. Hıdırellez’in Kelime Anlamı: Hıdırellez adı “Hızır-İlyas” isimlerinin halk arasında telaffuz edilen şeklidir. “Hızır” İslam literatüründe bir peygamber adı olmakla birlikte kelimenin kökeni el-Hadır’dır. el-Hadır kelimesi Arapça’da el Ahdar; yeşil, yeşil dal veya yeşilliği çok olan yer*** anlamına gelmektedir (Ocak, 2007: 58).

“Hıdırellez” kelimesinin kökeni ile ilgili olarak A. Titze’nin **Tarihi ve Etimolojik Tür-**

* Halk inançlarında Hızır’ın işlevleri için bkz.: Ahmet Yaşar Ocak, **a.g.e.**, s. 109-118.

** Ayrıca, Hıdırellez geleneklerinde karşımıza çıkan “Hızır” inancı etrafında oluşan memoratlarla ilgili bkz.: Özkul Çobanoğlu, **Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları**, Akçağ Yayınları, Ankara, 2003, s. 143-164.

*** “Hızır” kelimesinin anlamı ile Hıdırellez gelenekleri içerisinde “Hızır”ın bereket işlevinin birbirine oldukça yakın olduğu dikkat çekicidir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki Türk kültür coğrafyasında kutlanan Hıdırellez’in temelini oluşturan “Hızır” inancı ve “Hızır”ın bolluk ve bereket işlevi Nevruz’un ölüme geçmiş ve bu konu ile ilgili pek çok halk inancı teşekkül etmiştir.

kiye Türkçesi Lugati adlı eserinde şu bilgilere rastlamaktayız: “Hızır İlyās / Hidrellez Me-ninski 1680 II, 3583, krş. F.W. Hasluck 1929 II, 822-823 < Ar.: »idr İlyās a.m., /d/ harfin Tk.deki iki ayrı telaffuzu için b. adale = Karıcıık eyitdi: “Üd budağımı gözüme sürdüm, acıldı. »ızır İlyās mısın nesin?” dër. (Ferec v. 140b). Bir «arâb kilise var. Ol kilise Aya Yorgi, »ızır İlyâşlık dëmek olur. (Pîrî Re’îs 1935 s. 827). Krş. Hızır.” (Tietze, 2009: 312). Ayrıca Nişanyan’ın etimolojik sözlüğünde Hıdırellez kelimesinin izahı şu şekilde yapılmıştır: “Hıdrellez Arg 1533 [*Filippo Argenti, Regola del Parlare Turco, [1533], ed. Milan Adamovic, Göttingen, 2001.*] 6 Mayıs (eski takvimde 23 Nisan) gecesi kutlanan halk bayramı. < öz Hızır İlyas Ortadoğu halk inançlarında bereket getirici olarak bilinen iki kutsal kişilik § öz (Ar) χidr رضخ Kuranda adı geçen kutsal kişilik, Hızır + öz (Ar) ilyās إيلياس İbrani peygamberlerinden biri, Eliyahu → hızır • Ar χidr adı Farsça üzerinden Türkçeye *Hızır* olarak aktarılırken, Arapçadan direkt alımlarda *Hıdır* biçimi tercih edilmiştir.” (<http://www.nisan-yansozluk.com/?k=Hırellez>).

Etimolojik sözlüklerden de anlaşılacağı üzere Türkçede kullandığımız Hıdırellez kelimesi nispeten yakın tarihlerde (1533) bugün telaffuz ettiğimiz şekliyle bazı Türkçe eserlerde yer almıştır. Daha önceleri ise bu kelime çeşitli eserlerde Hızır-İlyas şeklinde kaydedilmiştir. Bununla beraber Türk kültür coğrafyasının pek çok yerinde Hıdırellez’in kutlandığı ve “Hıdırlık” denilen mekânlara daha eski devirlerde Hızır-İlyaslık denildiğini görmekteyiz.

Sözlü kültür ortamında, halk arasında ise “Hıdırellez”, her yıl 6 Mayıs’ta Hızır ile İlyas’ın buluşması anlamına gelir. Türkler arasında İslâmiyet’ten önce de her yıl yapılan bahar kutlamaları, İslâmiyet’ten sonra Hızır ve İlyas’ın şahsında İslâmî bir kimliğe sahip olmuş ve Hıdırellez adını almıştır.

Böylece Hıdırellez, Hızır’la İlyas’ın bir araya geldiği günün hatırası olarak kutlanan bir halk bayramıdır. Bundan dolayı bugüne Hıdırellez adı verilmiştir.

Bununla birlikte “Hıdırellez” kelimesi ile ilgili çeşitli halk inanışlarının varlığına da şahit olmaktayız. Bu inanışların en yaygın olanlarına göre:

“Hızır” ve “İlyas” iki peygamberdir. Hızır karalarda İlyas ise denizlerde gezmektedir. Her sene 6 Mayıs’ta bir araya gelirler. Bu buluşma neticesinde havalar ısınır, tabiat canlanır, her yer yeşillenir, yağmur yağar ve sular çağıldar.

İstanbul’dan derlenen diğer bir rivayet ise şöyledir: Halkalı’daki inançlara göre Hızır erkek, Ellez ise kız adıdır. Hızır ile Ellez birbirlerine âşık iki gençtir. Birbirlerinin hasretiyle yanıp tutuşan bu sevgililer yıllarca bir araya gelemezler. Aşk ateşiyle kavrulan bu gençler nihayet 6 Mayıs günü güzel çayırılık ve ormanlık bir vadide buluşurlar. Âşıklar hasretlerinden birbirlerine öylesine sarılırlar ki Cenabı Hak onların ruhlarını bir daha ayrılmamaları için kabzeder. Halk iki sevgilinin kavuştuğu bu mutlu günü kutlayarak onların ruhlarını şâd etmeye çalışır (İmer, 1957; 1523).

b. Hıdırellezin Zamanı: Hıdırellez, eski çağlardan itibaren Türk kültür coğrafyasında kışın biterek yazın başladığı bir zamanda kutlanan, mevsimsel bir bayramdır. I. Melikof’un belirttiğine göre; “nevruzdan altı hafta öncesine rastlayan bu bayram eski on iki hayvanlı Türk takvimindeki yılbaşına tekabül etmektedir” (Melikof’tan aktaran Ocak, 1998: 314) An-

cak coğrafya ve takvim sistemindeki farklılıklar geniş bir coğrafyada kutlanan Hıdırellez'in farklı adlar altında farklı zamanlarda kutlanmasını netice vermiştir.*

Bir bahar bayramı olan "Hıdırellez" her yıl *miladi takvime* göre 6 Mayıs'ta kutlanır. Bu tarih *rumî takvim* dikkate alındığında 23 Nisan gününe karşılık gelmektedir ki bu tarihler kışın bitişi, yaz mevsiminin başladığı tarih olarak kabul edilmekteydi. Rumî takvime göre bir yıl, yaz (Hızır**) ve kış (Kasım) olmak üzere iki mevsime ayrılırdı. Buna göre yaz mevsimi; 23 Nisan (6 Mayıs)'da başlar, 26 Ekim (8 Kasım)'e kadar sürerdi ve bu süreye "Yaz Günleri" ya da "Hızır Günleri" adı verilir. Kış mevsimi ise; 26 Ekim (8 Kasım)'de başlar 23 Nisan (6 Mayıs)'a kadar devam ederdi ve bu süreye de "Kasım Günleri" denirdi (Ocak 1998: 313-314).

IV. Eski İstanbul'da Hıdırellez Geleneği

İstanbul tarih boyunca imparatorluklara başkentlik yaparak siyasi bir merkez olmanın ötesinde Asya ve Avrupa'nın en önemli ticaret, sanat ve eğitim merkezi olmuştur. Bu sebeple de başta Anadolu ve Rumeli coğrafyasından olmak üzere hemen her bölgeden insan İstanbul'da yaşamayı bir ayrıcalık addedmiş, bu durum da İstanbul folklorunu zenginleştirmiştir.

İstanbul'daki bu zengin folklorik yapı içerisinde yılın belli zamanlarında halkın önemli bir kısmının kutladığı bayramlar arasında Hıdırellez de bulunmaktaydı. Eski İstanbul*** halkı Hıdırelleze büyük bir ilgi göstermekte ve bu bayramı coşkuyla kutlamaktaydı.

Hıdırellez eski İstanbul'da çok neşeli ve eğlenceli geçirilen bir bahar bayramıydı. Bu bayrama karşı duyulan merak o kadar fazlaydı ki, akşama yiyecek bir şeyleri güç bulanlar bile Hıdırellez eğlencelerine katılmaktan geri kalmazlardı. "Cebi yufkalar sarraflara, odacılarla maaş cüzdanlarını toka ederek aylık kırdırır. Dul kadınlar sandığındaki kalan iğnesini, roza yüzüğünü rehin verip üç mecediye ele geçirir, gezmeye gitmekten aslan geri kalmazlardı." (Alus, 1951: 354).

Devletin idari merkezi olan İstanbul'da, Hıdırellez'de, devlet kurumları, okullar, dükkânlar açık olmasına rağmen gezinti yerleri, kırlar, mesireler kalabalık bir panayı yerine dönerdi. Devlet dairelerindeki çalışma odalarında, sadece bir kaç yaşlı şef ile yine yaşlı bir kaç odacı kalırdı. Okullarda öğrencilerin bir kısmı Hıdırellez'den iki gün önce, uydurdukları bir mazeretle izin alır, bir kısmı ise o gün yalandan hastalanır ve okula gitmezlerdi (Ülkütaşır, 1976: 161).

Bütün bunlar eski İstanbul'da Hıdırellez geleneği etrafında yapılan kutlamalara ne kadar önem verildiğini gösteren örneklerdir.

* "Türkiye'deki Alevîler ve İran'daki Kızılbâş Karakoyunlu Türkmenleri (Çihiltenler) arasında şubat ayı ortalarında "Hızır nebî bayramı" adıyla hıdırellezden ayrı ve oruçla geçirilen bir bayramın kutlandığı bilinmektedir" (Ocak, 1998: 314).

** Kaşgarlı Mahmud *Divânü Lügâti't-Türk* adlı eserinde on iki hayvanlı takvimden bahsederken Türklerde haftanın yedi gününe ait adların olmadığını, çünkü haftanın sadece İslâm'la girdiğini, Türklerin ay adları için de Arapça adlar kullandıklarını belirtir (Dankoff-Kelly'den aktaran, Teres, 2006: 326-327). ki bu bilgi bize Hıdırellez kelimesinin Türklerin Müslüman oluşlarından sonraki dönemlerde kullanıldığını göstermektedir.

*** Makalede kullandığımız "eski İstanbul" tabiri; faydalandığımız kaynaklarda verilen bilgilerin daha çok 19. asrın sonundan 1950'ye kadarki tarih aralığını kapsamasından dolayı bu dönemi ifade edecek şekilde kullanılmıştır.

a. Hıdırelleze Hazırlık: Eski İstanbul'da Hıdırellez hazırlıkları Rumi takvime göre nisanın birinci haftasından başlardı. Evlerin bütün eşyası kaldırılarak temizlik yapılır, sandıklar aktararak kışlıklar kaldırılır, yazlıklar çıkartılırdı (Sezer, 2005: 274). Hıdırellez günü yenecek yemeklerin hazırlığına başlanır, alış veriş yapılırdı. Hıdırellezen bir hafta önce uzaktaki akrabalara davetnameler gönderilirdi (Cingöz, 2003: 65).

b. Hıdırellez ve İstanbul Yemek Kültürü: Bilindiği gibi şölenlerin ve ziyafetlerin Türk kültüründe inanç bakımından çok önemli bir yeri vardır. Hıdırellez kutlamalarında da kazanlar kurulur ve topluca yemekler yenir.

Eski İstanbul'da da Hıdırellez geleneği içerisinde o gün kırlarda yenecek yemeklerin ayrı bir yeri vardı. Halk bu günde özellikle kuzulu pirinç pilavı, içi kuşüzümlü, çam fıstıklı zeytinyağlı nefis yaprak dolması, döküntülü irmik helvası, peynirli pide* hazırlar, hazırlanan bu yemekler kırlarda ailecek ya da eş, dost, akraba, konu komşu topluca yenirdi.

Eski İstanbul Hıdırellezlerinin en önemli yemeği "kuzu" idi.** 22 Nisana kadar İstanbul'da yaşayan Müslüman halk kuzu eti yemeği günah sayardı. Bu yüzden Müslüman kasaplar kuzu kesmezlerdi. Kış günleri kuzu eti sadece Beyoğlu kasaplarında bulunurdu. İstanbul tarafındaki Müslüman ve Hıristiyan kasaplar da Hıristiyan müşteriler için Hıdırellez'e kadar kuzu kesseler bile gizlice satarlardı. Bunun için fakir, orta halli, zengin bütün İstanbul Müslümanları 22 Nisanda evlerine mutlaka, aile fertlerinin sayısına ve gelirine göre yarım veya bir kuzu alırdı. Hanımlar da alınan kuzuyu Hıdırellez gecesi için pişirir, hazırlardı (Alp, 1974: 7013). Bu gelenek dolayısıyla Hıdırellez günü, İstanbul'un bütün kışlalarındaki askere de kuzulu pilav ile irmik helvası çıkarılırdı (Ülkütaşır, 1976: 162). Ayrıca Kâğıthane'de mekteplere, mekteplilere, ziyafetler çekilirdi. Harbiye, Mühendishane, Mülkiye mekteplerine burada kuzu dolmaları, helva ve salata çeşitleri ikram edilirdi (Sadri, 1991: 130) Böylece kutlu ve uğurlu olduğu düşünülen Hıdırellez gününde eskiden İstanbul halkı yakınlaşmakta, toplumsal birlik ve beraberlik sağlanmaktaydı.

Hıdırellez'de yukarıda ifade edilen topluca yenen yemeklerle birlikte; Hıdırellez'in kutlandığı mekânlarda yiyecek ve içecek satan seyyar satıcıların da olduğu ifade edilmektedir. Hıdırellez'deki yemek kültürünün bir parçası olan bu seyyar satıcılar şunlardır; turşucular, simitçiler, macuncular, horoz şekerçileri, şekerli pekmezli muhallebiciler, börekçiler, çörekçiler, kebağçılar, limonatacılar, gazozcular,

* Musahipzade Celâl, *Eski İstanbul Yaşayışı*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1946, s. 89.

** Kaşgarlı Mahmud'un *Divânü Lügâti't-Türk*'te on iki hayvanlı takvimden bahsederken: "Örneğin, baharın başlangıcına, **Nayruz**'dan sonra, "oğlak (*jadý*) ayı" anlamında 'UFLA'Q 'AYI **oğlaq ay** denir, sonra "büyük oğlak ayı" anlamında: **ulug oğlak ay** gelir – çünkü ikinci ay uzundur; sonra: "büyük ay" anlamında **ulug ay** gelir – çünkü o yaz ortasıdır, yeryüzünde nimetler artar, hayvanlar artar. Kalanlar az kullanıldıkları için burada bahsetmiyorum- böyle anla!" (Dankoff-Kelly'den aktaran, Teres, 2006: 326-327). der. Dikkat edilirse burada eski Türkler yeni yıl, Nevruz'dan sonra havaların ısındığı, baharın başladığı aya "oğlak" ayı demişlerdir. Demek ki havaların ısınması ile hayvanların üremesi, oğlak ve kuzuların sayısının artması, bolluk ve berekete kavuşulması ile yemek kültürü arasında doğrudan bir bağ bulunmaktadır. Eski İstanbul'da olduğu gibi günümüzde dahi Hıdırellez kutlamalarında yenen yemeklerin başında "oğlak" ve "kuzu"nun gelmesi bize ayrıca pek çok kültürde çok eski çağlardan beri uygulana gelen kurban ritüelini de hatırlatmaktadır. İnsanlar bolluk ve bereket karşısında oğlak ya da kuzu kesip şükranlarını sunmaktadırlar.

dondurmacılar, yemişçiler, kuşlokumcuları, keten ve koz helvacılar, kâğıt helvacılar çıkmışsa kirazcılar (Sadri Sema, 1991: 131-132, Ülkütaşır, 1976: 164).

c. Hıdırellez Kutlamalarının Yapıldığı Mekânlar: Halk inançlarındaki Hızır ve İlyas'ın fonksiyonlarından dolayı Hıdırellez gelenekleri içerisinde suyun, ağaçların ve yeşilliklerin önemli bir yeri vardı. Bu inanç ve uygulamalardan dolayı halk Hıdırellez'i su bulunan, yeşil bahçelerde ya da kırlarda kutlardı. Eski İstanbul halkı Hıdırellezi; evlerinin geniş olan yeşil ve ağaçlıklı, özellikle gül ağaçları olan, bahçeleri içerisinde (Alp, 1974: 7012) ya da Kâğıthane, Çırpıcı, Veliefendi Çayırı; Kadıköy'deki Züğürtler Yaylası denilen Haydarpaşa (İbrahim Ağa) Çayırı, Fikir Tepesi, ve Fenerbahçe, Boğaziçi'ndeki Büyükdere, Beykoz, Göksu Çayırı, Üsküdar'daki Çamlıca Tepeleri, Koruluk (Koşuyolu), Duvardibi; Eyüb Sultan'daki Türbe Bahçesi, Fulya Tarlası, Silahtarağa; Taksim'deki Gümüşsuyu ile Beşiktaş'taki Fulya Tarlası gibi mesire yerlerinde kutlamaktaydı. Bütün bu eğlence yerlerinin en ünlüsü "Kâğıthane"ydi. Hıdırellez günü İstanbul tarafındaki halkın neredeyse dörtte üçü sandallar, pazar kayıkları, alamanalar, arap mavnaları, fitalar ve bilhassa, iki ya da üç çifte, piyade kayıkları ile denizden; tenteli muhacir arabaları, açık faytonlar, landonlar, kupa ve bırıçkalarla da karadan Kâğıthane'ye akın akın giderlerdi. Yalnız saray mensupları gibi pek kibar sınıf Hıdırellez'de olsun, diğer günlerde olsun, Kâğıthane'ye daima kapalı ve mükellef kupa arabalarıyla gelirlerdi. Şu kadar var ki; Kâğıthane'ye en eğlenceli gidiş deniz yoluyla olurdu (Ülkütaşır, 1976: 161, 163; Alus, 1951: 354).

ç. Ritüelleri Bakımından Eski İstanbul'daki Hıdırellez Kutlamaları: Pek çok kültürde farklı sebeplerle yapılan törenlerde çeşitli ayınlerin yani ritüellerin de gerçekleştirildiği görülmektedir. İnsanlığın karanlık çağlarında günümüze yansıyan bu anlayış Türklerde de görülmektedir. Türk kültür coğrafyasında kutlanan Hıdırellez binlerce yıldır gerçekleştirilen bu tür ritüellerin en önemli icra bağlamlarından birini oluşturmaktadır. Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınan bu ritüellerin önemli bir kısmı eski İstanbul halkı tarafından da gerçekleştirilmiştir. Eski İstanbul'da kutlanan Hıdırellezlerde halkın uygulamaya geldiği bu ritüelleri şu şekilde sınıflandırabiliriz:

I. Sağlık ve Şifa Talebine Dair Ritüeller: Hıdırellez ritüellerinin önemli bir kısmı sağlık ve şifa talebine dair yapılan ritüellerdir. Bu ritüellerin temelinde; halk arasında Hızır'ın hastalıkların şifasını veren, hastaları sağlığına kavuşturan bir özelliğinin olduğu inancı vardır. Bu inançtan dolayı eski İstanbul halkı da bütün bir yıl boyunca sağlıklı olabilmek, hastalıklardan korunmak, var olan hastalıklarından kurtulabilmek için şu ritüelleri gerçekleştirdi:

Ateşten atlama: Eski Türk inançlarından kaynaklanan ateşten atlama ritüeli Türk kültür coğrafyasının hemen her yerinde gerçekleştirilmektedir. Eski İstanbul'da da bu ritüelin uygulandığını görmekteyiz.

Hıdırellez sabahı, mahallenin uygun olan meydanında özellikle evdeki eski hasır parçalarından ya da kalın kâğıtlardan meydana getirilen bir yığın oluşturulurdu. Bu ateşte evdeki

eski hasırları yakmak çok hayırlıydı. Çünkü bir yıldan beri her ne şekilde olursa olsun eve girmiş uğursuzluk ve hayırsızlıklar hep eski hasırda yuva tutardı bu sebeple bu uğursuzluklar yanmadan evden uzaklaşamazdı.

Bu yığın akşam olunca tutuşturulur özellikle genç erkekler ve kızlar ateş üzerinden üçer defa atarlardı. Eski İstanbul halkı ateş üzerinden atlamının çok faydalı olduğuna inanırdı. Ateşten atlayarak; geçen bir senelik fenalıkların, musibetlerin, ağırlıkların ateşten atlarken öteki tarafta kaldığına, ateşe döküldüğüne ve bir daha eski sahibini bulamayacağına ateşten atlayan kişiye büyü tutmayacağına, nazar değmeyeceğine, vücudunun sağlıklı ve çevik olacağına inanılırdı. Böylece yeni yıla sağlıklı, tertemiz girilirdi. (İmer, 1957; 1523, Ülkütaşır, 1976: 169).

Ateş üzerinden atlamının dışında sağlık ve şifa talebine dair ritüeller şunlardı:

Hıdırellez sabahı, dibine çömlek konmuş olan gül dalına yemeni, gömlek, mendil gibi kendisine ait eşyadan birini asardı ve ertesi gün o eşyayı giyer veya kullanırsa o kimsenin bütün yıl sağlıklı olacağına ve renginin güzelleşeceğine inanılırdı.

Hıdırellezden bir gün önce bir sarı ipekle kılıptan karıştırılarak bileğe bağlanırdı ve Hıdırellez sabahı gün doğmadan gül dibine gidilerek “Al bunun rengini, ver senin rengini” diye o bağ çözülerek gül dalına asılırdı. Bu da o kimsenin o sene için renginin güzel olmasına yarardı (Aliye, 1930: 187).

Çocukları olmayan evli kadınlar ile yeni gelinler çocuk sahibi olmak için geceden gül dalına salıncak bağlarlar veya gül dalının dibine içinde bezden yaptıkları bir bebek olduğu halde beşik bırakırlardı. Eğer bebeklerinin kız olmasını istiyorlarsa uzun saç yaparlar, etek giydirirler, erkek olmasını istiyorlarsa pantolon giydirirlerdi. Ertesi gün şafaktan önce bu bebekleri alırlardı (Taner, 1984: 34).

Hıdırellez’de kırlara açılmak, yeşilliklerde oturmak uğur sayılırdı. Bugün hemen herkes çoluğunu çocuğunu alır, yiyeceği içeceğiyle kırlara çıkardı. Eğer hasta varsa, hasta da yeşilliklere çıkarılır, yuvarlandırılırdı. Böylece hastanın çabucak iyileşeceğine inanılırdı. Hastaların dışındakiler de yeşilliklerde yuvarlanırlardı çünkü vücutlarının sağlığa kavuşacağına bir yıl boyunca hiç bir hastalık görmeden şen ve ferah yaşayacaklarına inanırlardı (Taner, 1984: 34; İmer, 1957; 1523).

Bir hastalığı olanlar, 22 Nisan günü kırlardan yedi türlü ot toplarlardı, kendi elbiselerinden kestikleri bir bez parçasıyla bağlayıp, “Bu otlar nasıl kurursa hastalığım da öyle kurusun” diye ocak içine, bacaya çivilerlerdi.

Hastaların ikinci dileği de şu idi: Saçlarından, sakallarından kestikleri kılları, gömleklere kestikleri parçalara sarıp gül dallarına bağlarlardı, Hıdırellez sabahı gün doğmadan, bu bağları çözüp gül ağacının dibine gömerler ve hastalıklarına şifa dilerlerdi. (Alp, 1974: 7011).

Hıdırellez’in vazgeçilmez geleneklerinden biri olan “mâni çekme” yapıldıktan sonra mâni çömleğinin içindeki eşyalar tamamen boşaltılır, çömleğin içindeki suyla oradakiler yüzlerini yıkardı. Böylelikle eski yılların uğursuzluklarından kurtularak yeni yıla tertemiz gireceklerine inanırlardı (İmer, 1957: 1524).

Ayrıca Salıncakta sallanmanın hastalıkların dökülmesine sebep olacağına inanılırdı (Cingöz, 2003: 65).

II. Bereket, Bolluk ve Uğura Dair Ritüeller: Halk inançlarına göre; Hızır gezdiği yerlere ve dokunduğu şeylere bolluk ve bereket getirir. Bundan dolayı Hıdırellez ritüellerinin başında bolluk ve bereket taleplerine yönelik uygulamalar gelmektedir. Bu inanca bağlı olarak eski İstanbul halkı bütün bir yılın bolluk ve bereket içerisinde geçmesine yönelik olarak şu ritüelleri gerçekleştirirlerdi:

Hıdırellezde kapalı yerlerde oturmak günah sayılırdı. Sabah erkenden kalkılır, evlerin kapı ve pencereleri sonuna kadar açılarak havalandırılırdı. Bunun neticesinde “Hızır’ın bereketi”nin eve gireceğine inanılırdı. Hıdırellez günü mutfak, ambar ve depoların pencere ve kapılarının açık kalması da uğurlu sayılırdı (Taner, 1984: 34).

İnanışa göre Hıdırellez sabahı Hızır peygamber arzuladığı evleri gezer ve evlere geldiğini de dolapta bulunan sütlerin kendiliklerinden yoğurt oluşu ispat ederdi. Onun için evler bir gün önceden temizlenir ve sıvanırdı. Çünkü Hızır Peygamber’in kirli evlere girmeyeceği düşünülürdü. Bu sabah herkes süt içer sütü olmayanlara olanlar birer tas süt dağıtırlardı, öğle yemeğinde sofrada bir parça kuzu eti bulunması uğurlu sayılırdı (İmer, 1957; 1523).

Gül dalına gümüş kuruşlar, çeyrekler Hıdırellezin bereket getirmesi amacıyla besmelelerle asılırdı (Cingöz, 2003: 65).

İstanbul’un köylerinde olan Değirmen (Germiyan)’de de bereket, bolluk ve uğura dair şu ritüeller yapılmaktaydı: Hıdırellezde meyve vermeyen ağaçlar balta ile korkutulurdu. Bunu iki kişi yapardı. Sabaha karşı ağacın yanına varılır biri balta ile ağacı kesmeye yeltenir, diğeri: “Kesme! Meyve verecek” der. Beriki: “Olmaz keseceğim, meyve vermedikten sonra neden dursun?” Öbürü bunu tutar. Bu davranış birkaç kez tekrarlanırdı. Bundan sonra ağacın meyve vereceğine inanılırdı (Orta, 1960: 2146).

III. Zenginliğe Dair Ritüeller: Hızır’ın bolluk ve bereket getirdiğine olan inanç Hıdırellez’de mal, mülk ve servet edinmeye dair bir takım ritüellerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Eski İstanbul’da bu taleplere dair gerçekleştirilen ritüeller şunlardır:

Gül dalına bir gün önceden bir kese içinde para bağlanırdı. Hıdırellez sabahı gün doğmadan önce para besmeleyle alınarak cüzdana konurdu. Bu paranın uğurlu olduğuna, bu paranın bir yıl boyunca hiç eksilmeyeceğine parayı taşıyan kişiye bereket getireceğine inanılırdı.

Yine Hıdırellez’de; ev sahibi olmak isteyen kişi geceden bir gül dalının dibine ya hamurdan, ya da çalı çırpıdan bir ev maketi yapar, ev sahibi olmak için dua ederdi. * Ertesi sabah gidip yaptığı evi alır, o yıl ev sahibi olacağına inanırdı (Taner, 1984: 34).

* Günümüzde artık yok olmaya yüz tutan bu âdet benim çocukluk yıllarımı geçirdiğim Zeytinburnu’ndaki mahalle sakinleri tarafından da yaşatılmaktaydı. Annem ve kardeşlerimle birlikte evimizin bahçesinde bulunan gül ağacının dibine taşlardan ev maketi yaptığımızı ve bir evimizin olması için abdest alarak dua ettiğimizi hatırlamaktayım.

IV. Kısmet ve Şans Talebine Dair Ritüeller: Hıdırellez’de yapılan bu çeşit uygulamaların en temel amacı geleceğe yönelik beklentilerin olup olmayacağını öğrenebilme ve evlilik yaşına gelmiş genç kızların kısmetlerini açmaktır.

Bu amaçla Anadolu’nun pek çok yerinde yapılan, İstanbul’da “bahtiyar”, “martaval” ya da “martofar” olarak adlandırılan* ritüel eski İstanbul’da da pek çok evde yapılırdı.**

Bu geleneğin İstanbul’da yaşayan şeklini Ali İmer, “*Halkalı’da Hıdırellez*” adlı makalesinde şöyle anlatmaktadır: “5. mayıs günü öğleden sonra köyün gelinlik çağına gelmiş bir iki kızı bir çömlek bularak ev ev dolaşırlardı, çömleğe konulmak üzere nişan toplarlar ve çömleğin nerede açılacağını da soranlara söylerlerdi. Nişanlar, evin hanımı tarafından ve evdekilerin sayısına göre her şahıs için ayrı ayrı verilirdi. Nişanlar; küpe, yüzük, boncuk, bilezik gibi suda erimeyecek şeylerden seçilirdi. Bütün nişanlar çömleğe toplandıktan sonra en üstüne devlet babaya küçük bir yeşil yapraklı dal konur ve üzeri suyla doldurulurdu. Çömlek sağlam bir kapakla bağlanır, kapatılır, küçük bir zincirle de kilitlenirdi. Böylece mâni*** çömleği hazırlanmış olurdu. Çömleği kilitlemenin birinci sebebi, mâni çömleğinin baş düşmanları olan köy delikanlıları bu gece sabaha kadar bütün gül diplerini gezerek mâni çömleğini ararlar, bulurlarsa çömleğin içindekileri boşaltırlar, kızların eğlencelerine engel olmaya ve hiç olmazsa huzursuzluk yaratmaya çalışırlardı. Kızlar da gafil avlanmamak için kilit usulünü en iyi çare olarak kullanırdı. Sabahleyin mâni çömleğinin kilidi veya kapağıyla oynandığı sezilirse eğlencelerini ona göre düzenleyerek delikanlılara karşı gülünç duruma düşmezlerdi. Mâni çömleği sular iyice karardıktan sonra bahçede bir gül ağacının dibine kırmızı duvakla sarılı olarak saklanırdı. Gece çalınmaması için kontrol altında tutulan çömlek sabah açılırken herkes toplanırdı. En yaşlı kızın başına al duvak örtülür ve mâni çömleği de başına konurdu. Çömleğin kilidi anahtarla bir çevirmede açılırsa o kızın bahtının açık olduğu ve bir seneye kalmadan evleneceği müjdelenirdi. Üç çevirmede açılırsa bahtının kapalı olduğu anlaşılır ve

* Geleneğin Anadolu’daki diğer isimleri için bkz.: Abdulhaluk, Çay, *Hıdırellez Kültür-Bahar Bayramı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 25-26.

** Bu ritüelle ilgili Nureddin Tevfik, 1912’de **Türk Yurdu**’nda yayımlanan “*Eski İstanbul*” adlı makalesinde şu bilgileri vermektedir ki bu makale eski İstanbul’daki Hıdırellez kutlamaları hakkında bilgi veren eski kaynaklardan biridir: “İstanbul Türkünün aile hayatında bu gün gerek sevk-i medeniyetle, gerek sevk-i maiyetle artık unutulmaya başlanan güzel kız ve câlib-i dikkat oyunlar, eğlenceler vardır. Bu oyunların bir kısmı Bizans’ın yani eski Grekliğin mirasıdır. Mesela, Hızır İlyas günü (23 Nisan) bahçelerde oynanan fallı oyun böyledir. Bu oyun, daha doğrusu bu eğlence cidden şâirâne, bedâî-i perestânedir: Rûz-ı Hızır’ın arefesinde eğlenceye iştirak edecek kız ve genç kadınlar mendil, bilezik... ilh. gibi eşyalarını bir çömlek kaba doldurarak tenezzüh mevkii olan bahçedeki bir gül ağacı dibine vaz’ ederler. Hızır günü konu komşu o bahçeye toplanır kuzu dolması, baharın yetiştirebildiği yeşilliklerden yapılmış salatalar meydana gelir. Ağaçlar çiçekleriyle donanmış, güller rengârenk açmış, çimenler zümürdün çehreleriyle etrafa tebsümler serpmiş bu bahçede taze ve şî’r-feşân genç kız ve genç kadınlar, aralarından en güzel bir kızı ekseriyet ârâ ile seçerler. Bu müntehab güzel kız, gül ağacı dibinde, gece esnasında Hızır’ın nefhasına mazhar olduğu farzedilen çömleği getirir. Diğer kızlar beyitler okumaya -tabir-i mahsusıyla- mâni söylemeye başlarlar. Her mâni okundukça güzel kız, kucağındaki çömlekten keyfe mettefak bir eşya çıkarır. Çıkan mendil, yüzük, bilezik... ilh. her kime ait ise, mâninin manasına ve sahibesinin hayât-ı hususiyesine göre tefe’ül olunur” (Nureddin Tevfik, 1328 (1912): 496-497).

*** İstanbul’da mâni söyleme geleneği, mâni icracıları ve mânilerin icra edildiği ortamlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Abdulkadir Emeksiz, **İstanbul Mânileri**, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2007.

kız teselli edilirdi. Daha sonra Hıdırellez gelini olan küçük bir kız önce devlet adına çömleğe konulan dalı çıkarır daha sonra diğer yörelerimizde olduğu gibi nişanlar çıkarıldıkça mâniler okunurdu. Çömlekte bir şey kalmayınca içindeki su ile oradakiler yüzlerini yıkarlardı. Böylece geçen yılın uğursuzluk ve yaramazlıklarından kurtularak yeni yıla tertemiz girildiğine inanılırdı” (İmer, 1957; 1523-1524).

Bunun dışında eski İstanbul’da kismet ve şans talebine dair ritüellerin diğer bir kısmı ise şöyleydi:

Hıdırellez gecesi, toprakta ekili duran iki baş sarımsak ya da zambak sapı, tepelerinden aynı boyda kesilirdi. Bu sarımsak saplarından birisi “aht-ahit” “öteki de “baht-talih” olurdu. Sarımsak ya da zambak uçları gece kesilirken: “Ahtim mi büyük, bahtım mı büyük?” diye niyet edilirdi. Eğer sabaha kadar bahta ait sarımsak sapı, ahit sarımsak sapından daha fazla uzamışsa, kızın kismeti açılmış sayılır ve sevinirdi. Yok, ahit sarımsağı daha fazla boy atmış ise, o yıl içinde kıza kismet çıkmayacak anlamına gelirdi ve üzüntü duyulurdu.

İstanbul’da Hıdırellez günü yapılan bir de “Denize dilekçe verme” âdeti vardı. Bunun için dilekçe kâğıdının üstüne şöyle yazılırdı: “Arzihal sundum deryaya, Derya da sunsun Mevla’ya!” Bu dilekçe denize atılırdı.* Denizin dalgaları kâğıdı alıp götürünceye kadar çoluk çocuk sahilde beklerdi. Kâğıdın yazılı olan tarafı, denizin üstüne gelirse bu dileğin kabul olduğuna bir işaret sayılırdı (Ülkütaşır, 1976: 168-169).

5 Mayıs gecesi oyuncak bebeğe gelinlik giydirilip bahçeye veya balkona bırakılırdı. Bebek bırakılırken “gelin gidiyor” denirdi. Yine 5 Mayıs gecesi sokağa yan yana iki soğan gömülerek kismet açılırdı (Cingöz, 2003: 65).

V. Eski İstanbul’daki Hıdırellez Ritüellerinin Değerlendirilmesi: Yukarıda eski İstanbul’da kutlanan Hıdırellezlerde yapılagelen bu ritüelleri Türk halk inançlarında yer alan Hızır’ın mitolojik karakteri etrafında oluşan büyüsel işlemler olarak değerlendirebiliriz ve bu ritüelleri üç bölüme ayırabiliriz:**

1. Sempatik büyü esasına dayalı uygulamalar: Birbirlerinden ayrı olan, uzak nesnelerin gizli bir sempati ile birbirlerini etkiledikleri prensibine dayanan sempatik büyü, kendi içinde taklit ve temas büyü olmak üzere ikiye ayrılır. Taklit büyü, benzer benzeri doğurur; temas büyü ise; bir nesnede bulunan kuvvet, o nesnenin diğer bir nesneyle teması halinde diğerine de geçer düşüncesine dayanmaktadır.

Eski İstanbul’da Hıdırellez’de uygulanan ritüellerde; su, ateş, toprak, yeşillik, gül dalı,

* Denize dilekçe verme geleneği günümüz İstanbul’unda kutlanan Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri’nde de devam ettirilmektedir. Konu ile ilgili daha geniş bilgiyi çalışmamızın, “Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri’nin Muhtevası” adlı kısmına bakınız.

** Eski İstanbul’daki Hıdırellez ritüellerini değerlendirilirken, inceleme konumuza benzerliği bakımından Meltem E. Cingöz ve Alparslan Santur’un “Türkiye’de Hıdırellez’de Uygulanan Bazı İnanç ve Âdetlerle İlgili Bir Atlas Denemesi”, adlı çalışmasında yer alan tasnif ele aldığımız konuda örnek alınarak uygulanmıştır. Konu ile ilgili daha geniş bilgi için bkz.: Meltem E. Cingöz ve Alparslan Santur, “Türkiye’de Hıdırellez’de Uygulanan Bazı İnanç ve Âdetlerle İlgili Bir Atlas Denemesi”, **Türk Halk Kültürü Araştırmaları 1993**, Feryal Matbaası, Ankara, 1993, s. 5-23.

motiflerinin Hızır'la temas etmeleri nedeniyle majik bir güçle yüklü oldukları inancı ve halkın bu güçten yararlanmak istemeleri, bu tür uygulamaların temelini oluşturmaktadır. Örneğin; “niyet mânisi” geleneğinde görülen kilit motifi, folklorumuzda büyüsel amaçlarla çok kullanılan bir motiftir. Uygulamada kilidin açılması ile taklit prensibine dayalı olarak, kısmetin açılması amaçlanmaktadır.

Ayrıca gül, ağaç dalı, salıncak, oyuncak bebek motiflerinden Hızır'ın majik gücünü taşıdıkları inancıyla temas; salıncak ve oyuncak bebek ise temelinde taklit büyüüne dayanan nesnelere dir.

2. Sempatik ve sayı büyüleri esasına dayalı uygulamalar: Halk arasında bazı rakamların uğurlu, bazı rakamların da uğursuz olduğuyla ilgili inanışlar vardır. Pek çok folklorik üründe görülen bu inançlara Hıdırellez günü yapılan uygulamalarda da rastlanmaktadır. Hıdırellez ateşi üzerinden üç kez atlama örneğinde olduğu gibi bu inanmalar da sayı büyüüne dayalı uygulamalar olarak değerlendirilebilir.

3. Pasif büyü esasına dayalı uygulamalar: Zararlı ve kötü dış etkileri uzaklaştırmaya yönelik uygulamalar pasif büyü içinde yer almaktadır. Hıdırellez'de özellikle kaçınılması gereken davranışların temelinde, bu büyüyle ilgili izlere rastlamak mümkündür (Cingöz-Santur, 1993: 10-13).

d. Hıdırellez Eğlenceleri: Pek çok kültürde var olan bahar bayramları, insanlığın ilk çağlarında öncelikle inanç ve buna bağlı olarak da ritüel boyutu ön plana çıkarılarak kutlanmıştır. Toplumların medeniyet seviyelerindeki yükseliş, ekonomik ve sosyal hayattaki değişimler bu türden festivallerin ve mevsimsel bayramların kutlamalarında inanç ve ritüel boyutuna eğlence unsurunu da katmıştır. Günümüze geldiğinde ise günümüz toplumları eski inanç ve yaşayışlarından kaynaklanan kutlamalarda en çok eğlence boyutunu ön plana çıkarmışlardır denilebilir. Eski İstanbul'da da durum böyleydi. Bir bahar bayramı olan Hıdırellez eski İstanbul halkının en önemli eğlence zamanlarından biriydi. Halk ne yapar yapar Hıdırellez'in kutlandığı belli başlı mekânlara gider buralarda çeşitli eğlenceler tertip ederdi.

İstanbul yazarlarının hatıralarında bu eğlence yerleri ve eğlence çeşitleri şöyle anlatılmaktadır:

I. Kâğıthane'deki Hıdırellez Eğlenceleri: Tulumacılar ve esnaf loncaları başta olmak üzere büyük bir neşe ve eğlence içerisinde yemekler yenir, çalgılar çalınır, naralar atılırdı. Bu eğlencelerin içerisinde halkın en çok hoşuna giden ve seyircilerden en çok alkış alan şey Sultanhamamı esnafından meşhur “Köçek Şevki”nin çiftetelli oynamasıydı.

Eski İstanbul'da Hıdırellezlerin en şen ve şakrak bülbülleri, Kâğıthane sırtlarını neşeden çınlatan insanları Çingenelerdi.* Ellerinde tefler, darbukalar, zillimaşalar, udlar, kemanlar ile üstlerin allı, yeşilli, morlu özellikle çiy sarı renkli entarileri, beyaz yeldirmeleri, pembe ba-

* M. Şakir Ülkütaşır'ın eski İstanbul'da Hıdırellez eğlencelerinde yer alan “Çingeneler” hakkında vermiş olduğu bilgilerin bugünkü “Ahırkapı Şenlikleri”ni anlama ve eski İstanbul'daki Hıdırellezlerle karşılaştırma yapabilmek için oldukça önemli fikirler verdiği düşüncesindeyiz.

şörtüleri olduğu halde bir köşede cümbüş eden, kahkahalar savuran bu esmer insanlar görülecek şeylerdi. Oyunları, çalgıları, göbek atmaları, coşkun neşeleriyle gözleri üzerlerine çekerlerdi. Kâğıthane'deki Hıdırellez eğlencelerine pek kibarca katılan diğer bir kısım Çingene aileleri daha vardı ki, bunlar Ayvansaray'da oturanların en zenginleri olup, oraya bir kısım saraylıları taklit ederek mükellef kupa arabaları ile gelirler, Çağlayan Köşkü'nün arkasındaki ulu ağaçların altında arabalarını durdurup geleni geçeni seyrederlerdi. Bunların boyunları nal gibi beşibiryerde altınlar, kulakları da elmas küpeler ile pırl pırl yanardı (Ülkütaşır, 1976: 162-163).

Kâğıthane'deki Hıdırellez eğlencelerine şahitlik eden Ahmet Haşim: “Benim Kâğıthane'de aramağa gittiğim ne kuş, ne de çiçek idi; sırf çingene görmek ve zurna dinlemek iştiyakiyle, şu sonu gelmez bir akşam alacalığının kederiyle boğulmuş olan iki dağ arasına gittim. Çingene, insanın tabiata en yakın kalan güzel bir cinsidir. Zannedilir ki, bu tunç yüzlü ve fağfur dişli kır sakinleri, insan şekline girmiş birtakım neş'eli yeşil ağaçlardır. Çingene, bizzat bahardır. Çocukluğumda gördüğüm baharlardan bugün hatırımda kalan hayâl, yeşil, kırmızı, sarı şalvarlar giymiş, şarkı söyleyen ve el çırpın bir alay genç kız içinde, tahta zurnasını çalıp, bu musikinin vahşî kahkahaları andıran yeknesak akisleriyle yeşil vadileri uzun uzun inletemenç bir çingenedir.” (Ahmed Haşim, 1969: 17-18) diyerek Çingenelerin Kâğıthane'de kutladıkları Hıdırellez geleneği hakkındaki duygularını ifade etmektedir.

II. Eyüp'teki Hıdırellez Eğlenceleri: “Eyüp Sultan'daki Hıdırellez eğlenceleri ise “Türbe Bahçesi” denilen yerde yapılırdı. O gün buraya gelenler, Eyüp'ün pek meşhur olan kebabı, peynirli pidesi, yoğurdu, kaymağı ile sabahtan akşama kadar yerler içerler, salıncak sallanırlar, akşam üstü de oldukça eğlenceli, neşeli ve zevkli olan Kâğıthane dönüşünü seyretmek için deniz kenarına dizilirlerdi.

Sandallarla, kayıklarla güle oynaya, tulumbacı naralarıyla, çalgılar eşliğinde şarkılar türküler, gazeller söyleye söyleye Unkapanı Köprüsü'ne kadar gelinirdi. Burada her şey biter; dubaların üzerinde bulunan polisler burada eğlenceye son verirler, herkesin sessiz sedasız dağılmasını sağlardı. Yani, Unkapanı Köprüsü, bütün bu zevk ve eğlence âlemini bir bıçak gibi keserdi” (Ülkütaşır, 1976: 163).

III. Üsküdar ve Kadıköy'deki Hıdırellez Eğlenceleri: Eskiden Üsküdar'da Hıdırellez eğlenceleri daha çok şimdiki Haydarpaşa Nümune Hastanesi'nin arkasında kalan ve Duvardibi'nden başlayıp Haydarpaşa'daki İbrahim Ağa Çayırına (şimdiki rampaya) kadar inen geniş uzun alanda yapılırdı. Halk bu çayır ve çimenlik alanda kadın erkek, çoluk çocuk toplanırdı. Kadınlar genellikle o gün için yeldirme; genç kızlar ise peçesiz çarşaf giyerlerdi. Envai çeşit seyyar satıcılar bağıra bağıra halk arasında dolaşırlardı.

Duvardibi'nden demiryoluna, istasyona, İbrahimağa Çayırı'na kadar büyüklü küçüklü çadırlar, tahta barakalar, salaştan açık hava tiyatroları kurulur, tuluatçılar bu çadırlar içinde türlü oyunlar oynarlar, ayrıca ortaoyunları oynanır, pehlivan güreşleri yapılır, kuklalar oynatılır, saz takımları çalar, davul zurna sesleri göklere çıkar, ip cambazları havada iplerin, tellerin üstünde dans eder, hokkabazlar şakşaklarla birbirlerinin kafalarına vurarak türlü maskaralık-

lar yaparlar, iki başlı dana, dört başlı ejderha, kesikbaş kız gibi fevkalade hüneler gösterirler, atlıkarıncalar döner, salıncaklar sallanır, dönme dolaplar çark yapar, çocuklar uçurtma uçururlar, atlara, eşeklere binerler, arabalarla dolaşırlardı. Bunun yanında; destancılar, bin bir çeşit ufak tefek satan mezat malcılar, baloncular, gösteriş yapan yangın tulumbacıları, kupa, talika, fayton, öküz, eşek, manda arabaları, bisikletçiler, şişirme düdüğüler, düdük şişirenler bulunmaktaydı (Ülkütaşır, 1976: 164, Sadri Sema, 1991: 131-132).

Şimdi, Koşuyeri adıyla bilinen Koruluk'ta da salıncaklar kurulusu çocuklar ve gençler salıncakta sallanır; sık ağaçlar altında oturan halk hazırlayıp getirdikleri yiyeceklerini yer içer eğlenirdi. Koruluğun bazı kısımlarında da gençler, içki âlemi yaparlar, zurna klarnet eşliğinde özellikle çiftetelli oynarlardı (Ülkütaşır, 1976: 164).

Sadri Sema, çocukluğunda şahit olduğu Hıdırellez eğlencelerini şöyle anlatmaktadır: “Giderdik biz de. Bu mahşerin içine. karışırız. Bir çadırın önündeki tahta kerevette tuhafıklar yapan, yüzü gözü boyalı, başı külâhlı paskalı seyreder, gülerdik, gülüşürdük. Ötede havada bir ipin üstünde elinde bir sırkla yürüyen, zıplayan cambazın maharet ve cesareti karşısında alıktırırız. Bir salaş tiyatroya girer, İbiş'in elinde bir saplı süpürge, ya bir boş tenekte, gösterdiği maskaralıklar karşısında kahkahalar atardık. Beride davul zurna ile oynayan Doğu Anadolu uşaklarının etrafını kuşatan çembere karışır, onların bacıklarını, kollarını kaldırarak havalanmalarına, dalgalanmalarına dalardık. Salıncaklara binerdik...” (Sadri Sema, 1991: 131-132).

e. Eski İstanbul'daki Hıdırellez Geleneklerinin İşlevleri: Eski İstanbul'da Hıdırellez geleneklerinin işlevleri; sosyal, psiko-sosyal, ekonomik ve dinî işlevler olarak sıralanabilir.* Bu dört işlev eski İstanbul'da Hıdırellez gelenekleri içerisinde birbirlerine sıkı bağlarla bağlanmış olup birinin diğerinden soyutlanması mümkün değildir.

1. İnanç İşlevi: Eski İstanbul'da kutlanan Hıdırellez geleneklerinin temelinde Hızır ve İlyas Peygamberler hakkında halk arasında yüz yıllar içerisinde oluşan inançların yattığı bilinmektedir. Her yıl Hıdırellez kutlamaları vesilesiyle bu inanışlardan kaynaklanan uygulamalar icra edilmektedir. Özellikle “sevap” olacağı düşüncesiyle yiyecek ve içeceklerin ikram edilmesi vb. Hıdırellez'in sosyal ve dinî işlevini gözler önüne sermektedir.

2. Sosyal İşlev: Hıdırellez, vb. kutlamalar, bir milletin birlik ve bütünlüğünün sergilendiği çok özel günlerdir. Bu günlerin millî birlik ve bütünlüğü pekiştirmede, geliştirmede ve genç kuşaklara aktarmada oldukça önemli bir yeri vardır. Bu günler, bir taraftan bireylerin toplum içindeki görevlerini hatırlatma işlevi görürken, diğer taraftan da bireyin içinde yaşadığı topluma, tabiata ve diğer varlıklara karşı olan sorumluluklarını hatırlaması bakımından da önemlidir (Ekici, 2005: 48).

Yukarıda izah edildiği gibi eski İstanbul'da büyük bir coşkuyla kutlanan Hıdırellez'de; uzak yakın komşular ve akrabalar bir araya gelir, özenle hazırlanan yiyeceklerden oluşturul-

* Eski İstanbul'daki Hıdırellez geleneklerinin işlevlerini belirlerken, inceleme konumuza benzerliği bakımından A. Çetin Çelik'in *Edirne ve Çevresi Hıdırellez Geleneği* adlı çalışmasında belirlediği işlevleri göz önünde tutarak konumuza göre yorumlamayı uygun gördük. Konu ile ilgili daha geniş bilgi için bkz.: A. Çetin Çelik, *Edirne ve Çevresi Hıdırellez Geleneği*, **Türk Halk Kültüründen Derlemeler, Hıdırellez Özel Sayısı**, Neyir Matbaası, Ankara, 1990, s. 66-68.

lan sofralara oturulur böylece toplumsal birlik ve beraberlik güçlenmiş olur.

Ayrıca Hıdırellez’de yaşatılan niyet çömleği vb. gelenekler vasıtasıyla evlenmemiş genç kızlar ve erkekler birbirlerini görebilmekte ve gelecekte kurulacak olan ailelerin tohumları atılabilmektedir.

Hıdırellezde ev, araba ya da mal mülk sahibi olmaya yönelik dua, inanç ve pratiklerin var olduğu yukarıda izah edilmişti. Çeşitli sosyal tabakalardan oluşan İstanbul halkı içerisinde özellikle alt gelir grubunu oluşturan kitlelerin hayata bağlanmaları, geleceğe umutla bakabilmeleri açısından oldukça önemli olan bu tür uygulamalar Hıdırellezin sosyal işlevini göstermektedir.

3. Psiko-sosyal İşlev: Hıdırellez’de insanlar tabiatla iç içedir. Mesire yerlerinde yapılan eğlenceler, ateş üstünden atlama, çimlerde yuvarlanma vb. çeşitli inanç ve pratiklerin insan üzerinde olumlu psikolojik etkileri bulunmaktadır. Tabiatla ve toplumla kurulan etkileşim insanları psikolojik olarak rahatlatmakta, hayata huzur ve güvenle bağlanmalarını sağlamakta sosyal ilişkileri düzenlemekte bu ise Hıdırellezin psiko-sosyal işlevini oluşturmaktadır.

4. Ekonomik İşlev: Eski İstanbul’da soğuktan boğazın donduğu kış günlerinde hem insan hem hayvanlar daha çok yazın hazırladıkları yiyecekleri tüketmektedirler. Bundan dolayı halk kışın bitip baharın gelmesini dört gözle beklemektedir. Çünkü baharın gelişi bolluk ve bereketin gelişi yiyecek ve içeceğin artması demektir. Bu bolluk ekonomiye ve toplumsal hayata da olumlu yansımaktadır. Günümüz İstanbul’unda başta Ahırkapı’da yapılmakta olan Hıdırellez şenlikleri hiç de azımsanmayacak bir bütçeyle sponsorların desteği alınarak yapılmaktadır ki bu da Hıdırellez şenliklerinin kültür ekonomisi bakımından oldukça önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

V. Günümüz İstanbul’unda “Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri”

I. Ahırkapı Semtinin Tarihi: “Ahırkapı” adı semte; Bizans döneminden kalma eski bir sur kapısına, Osmanlı döneminde Topkapı Sarayı ahırlarının da burada bulunmasından dolayı verilmiştir. Semt coğrafi konum itibarıyla İstanbul’un kalbi sayılan tarihî yarımadanın en doğu ucunda Boğaz’ı, Anadolu yakasını ve Adalar’ı görebilen muhteşem bir panoramaya sahiptir. Bu semt; Çatladıkapı ile Ahırkapı arasındaki İshak Paşa ve Akbıyık mahallelerini izleyen Cankurtaran mahallesi sınırları içinde Ahırkapısı ile Sinan Paşa Köşkü arasındaki sur çizgisinin arkasındaki düzlük ve yamaçların oluşturduğu alandır.

Tarihi çok eskilere dayanan Ahırkapı semti gerek Bizans gerekse Osmanlı dönemlerinde İstanbul’un en önemli tarihî saray bölgelerinden biri olması dolayısıyla aynı zamanda arkeolojik bir alandır (Kuban, 1993: 101).

Bu tarihî semtte günümüze kadar ayakta kalabilen bir kısım Bizans eserleri de bulunmaktadır. Bunlardan biri olan Minas Kilisesi’nin inşası aşağıdaki şu efsaneye dayandırılmaktadır: “Efsaneye göre İmparator Maksimionos Aziz Minas ile diğer iki azizi İskenderiye’de öldürdükten sonra bunların naaşlarını demir bir sandığa koyarak denize attırmıştı. Fakat bir melek, sandığı İstanbul’a getirmişti. Dönemin İstanbul Patriği manevi bir işaret sayesinde

azizlerin akıbetini öğrenince, sabahleyin halktan kalabalık bir toplulukla beraber büyük bir merasim eşliğinde Ahırkapı sahiline gelmiştir. Azizlerin sandukaları üzerinde bir ışık sütunu görülmüş ve sandık açılarak azizlerin cenazeleri bu mevkiye konulmuş buraya da azizlerin anısını yaşatsın diye “Minas Kilisesi” inşa edilmiştir (Kömürçüyan, 1988: 5). 1800’lü yıllarda Samatya’da yapılan bu kilise günümüzde halen ayaktaadır.

Eremya Çelebi*, Bizans döneminde bu semtte “Kumluca” adı verilen bir kıyı olduğunu belirtir ve semt ile ilgili şunları söyler: “Diğer bir adı da Kumluca olan bu yerin altındaki ayazmada, hastalar, kumun içine gömülürler ve itikatlarınca şifa bulurlar. Burası bir ziyaretgâhtır ve yortusu Hazret-i İsa’nın dağda tebdil-i suret tecelli etmesinin günü olan 6 Ağustos’a tesadüf eder. Ermeniler ve bilhassa Rumlar, Sultan Murad zamanına kadar, davul zurna ile gelip burada toplanırlar ve keyfederlerdi. Halk yer içer ve o sakin denizde yıkanır. Padişah da yukarıdan bunu temaşa eder ve avuçlarla para serpiştirirdi” (Kömürçüyan, 1988: 5).

Eremya Çelebi’nin yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Ahırkapı semti bugün olduğu gibi, Bizans ve Osmanlı dönemlerinde de halkın çeşitli vesilelerle bir araya geldiği şenlik ve kutlamaların yapıldığı İstanbul’un önemli cazibe merkezlerinden biridir.

Fetihten sonra da İstanbul’un en eski yerleşim yerlerinden biri olma özelliğini koruyan Ahırkapı semti; Çatladıkapı’ya kadar daha çok akıncıların, sadrazamların, dervişlerin yerleştiği mahallelerden biriydi. Ahırkapı için Mehmed Ziya Bey **İstanbul ve Boğaziçi** adlı eserinde; bu mahallede 29 sokak, 118 hane, 2 çarşı, 4 hamam ve 2 imaret olduğunu yazar (Kuban, 1993: 101). Ayrıca; Ahırkapı Feneri, Hammamizade İsmail Dede Efendi’nin Evi, Hekimoğlu Ali Paşa Validesi Çeşmesi, İshak Paşa Hamamı, İshak Paşa Camii, Kapuağası Mahmud Ağa Camii bugün semtin tarihi ve kültürel değerini arttıran ve günümüze kadar ulaşabilen mimari eserlerden bazılarıdır.

Semt tarihi ve kültürel değerini hemen hemen 19. asra kadar korumuştur. Ancak Osmanlı’nın son dönemlerinde ve Cumhuriyetle birlikte eski önemini yitirmiştir. 1950’lerde ise göçlere maruz kalmış, mahalleye pek çok Çingene yerleşmiştir.

Günümüzde Ahırkapı’dan Sirkeci’ye doğru surların var olması ve surlarla deniz arasında sadece yol bulunması Ahırkapı’daki yapılaşmayı engellemiştir. Bununla birlikte Ahırkapı’nın, İstanbul’un en yoğun turizm merkezi olan Ayasofya ve Sultanahmet bölgesine olan yakınlığı dolayısıyla son yıllarda bölgede pek çok otel ve pansiyon açılmıştır.

II. Ahırkapı Hıdırellez Şenliklerinin Tarihçesi:** Yukarıda ayrıntısıyla izah edilen eski İstanbul’da kutlanan Hıdırellez şenlikleri 1950’lere kadar eskisine nazaran zayıflamakla beraber yer yer kutlanmaktaydı. 1970’lerden sonra ise unutulmaya yüz tutmuştur (Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri, 2005: 21). Bunun en önemli sebeplerinden biri şehrin sosyo-kültürel

* Eremya Çelebi Kömürçüyan (1637 -1695); Osmanlı tarihi ve kültürü bakımından önemli olan pek çok kitaba imzasını atmış bir Osmanlı şair, seyyah, diplomat ve tarihçisidir.

** Makalemizin bu bölümü daha çok Kasım Zoto ile yapılan ve **İstanbul** dergisinde yayımlanan mülakattan (“Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri”, **İstanbul**, Sayı: 53, 2005, s. 20-23.) ve Ahırkapı Hıdırellez Şenliklerini düzenleyen Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri Derneği’nin web sayfası olan <http://www.hidrellez.org/> (15.11.2011) sitesinden faydalanılarak yazılmıştır. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bu kaynaklara bakınız.

yapısında yaşanan hızlı değişimdir. Bu değişimin önemli aktörlerinden biri de göç olgusudur. Aslında İstanbul konumu ve başkent oluşu sebebiyle tarih boyunca göç alan bir şehir olmuştur. Ancak Cumhuriyet'in ilanından sonra siyasi önemini kaybetmesine rağmen sanayi, ticaret, kültür ve turizm bakımlarından Türkiye'nin en büyük şehri olmaya devam etmiştir. 1950'den sonra Türkiye'de sanayinin gelişmesi ile birlikte İstanbul'un da demografik yapısı önemli derecede değişmiştir. Tarım ve hayvancılık ile geçinemeyen halk daha çok Karadeniz, İç Anadolu, Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinden taşı toprağı altın olan İstanbul'a göç etmeye başlamıştır. Bunun neticesinde "İstanbul'un yerlisi", "eski İstanbullu", "İstanbul Beyefendisi-Hanımfendisi" diye anılan ahalinin büyük bir kısmı için İstanbul yaşanılır olmaktan çıkmış bundan dolayı da bu kesim İstanbul'dan başka şehirlere göç etmiş, onların yerini ise şehre yeni göç eden ahali almıştır. Yoğun yaşanan bu göç ile birlikte konut sıkıntısı ve gecekondulaşma oranı artmış eski İstanbul'da Hıdırellezlerin kutlandığı meydanların yerini yeni yerleşim yerleri almıştır. Böylece İstanbul'da yüzyıllarca büyük kitleler halinde kutlanan Hıdırellez geleneği, bu geleneği büyüklerinden öğrenerek yaşatan ve genç kuşaklara öğreten icracılarını, icra ortamını ve icra mekânını zamanla kaybetmiştir.*

Buna rağmen Ahırkapı'da Hıdırellez geleneklerini yaşatmaya çalışan Roman vatandaşların meskun oluşu, son yıllarda Ahırkapı'nın bir turizm bölgesi haline gelmesi, semtte pek çok otel ve pansiyonun açılması, işletmecilerin kültür turizmi konusunda bilinçli olmaları İstanbul'un kültürel değerlerine önem vermeleri bu bölgede Hıdırellez şenliklerinin tekrar canlanmasına zemin hazırlamıştır.

III. Ahırkapı Hıdırellez Şenliklerinin Başlaması; Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri ilk kez 1997 yılında, tabii olmayan sebepler, başta ekonomik ve turistik kaygılar, neticesinde başlamıştır. Şenliklerin başlamasına sebep olan en önemli unsurlardan biri de bu semtte "roman" vatandaşların yaşıyor olmasıdır.

Romanlar ya da diğer adıyla Çingeneler, hayat tarzları, bedenî ve ruhi özellikleri ile diğer milletlerden ayrılmaktadırlar ve genellikle göçebe olarak yaşarlar. Sadece Türkiye'de değil Avrupa'nın çeşitli yerlerinde, Asya'da, Mısır'da, Kuzey Afrika ve Amerika gibi ülkelerde de yaşamaktadırlar. Osmanlı döneminde Çingeneler, XVI. asrın başlarından itibaren, daha çok bugünkü Trakya'da; Merkezi Kırklareli olan ve Eski-Hisar-ı Zağra, Hayrabolu, Malkara, Döğenci-Eli, İncügez, Gümülcüne, Yanbolu, Pınar-Hisar, Pravadi, Dimetoka, Ferecik, İpsala, Keşan ve Çorlu bölgelerini kapsayan bir Çingene sancağı oluşturulmuştur (Gökbilgin, 1977: 420-426).

Osmanlı döneminde Çingenelerin Kırklareli'ne yerleştirilmesi sonucu Romanların en renkli kutlamalarından biri olan ve hâlâ canlılığını koruyan "Kakava"*** şenliklerinin de mer-

* Bu süre içerisinde köyden şehre göç eden ve kendi geleneklerini bir nebze de olsa yaşatmaya çalışan ve bunun neticesinde her yıl 6 Mayıs'ta Hıdırellez'i mahalle aralarında küçük çapta kutlayan gecekondu sakinlerini göz ardı etmemek gerekmektedir.

** Kaynaklara göre Mısır ve Ön Asya kökenli olan ve 6 bin yıllık bir geçmişe sahip "Kakava" ile bir kurtarıcının geleceğine inanılır. Bu inancın kökeni; Kur'an-ı Kerim'deki Hz. Musa'nın Firavun'a karşı verdiği mücadeleye benzer şekilde, Mısır'da zulüm görenlerin mucizevi biçimde kaçmasına dayanır. Kaçan halkı izleyen Firavunun ordusu ise sularla boğulup ölür. Kalanlar ise bir liderin çıkıp kendilerini

kezlerinden biri Kırklareli ve Edirne olmuştur. Türk kültür coğrafyasında “Hıdırellez” adıyla kutlanan bahar bayramı Çingenerler arasında “Kakava” adıyla anılmakta ve her yıl 6 Mayıs’ta kutlanmaktadır. Edirne’de kutlanan Kakava şenliklerinde; “Genç kızlar kısmetlerinin açılması için gün doğmadan **gelinlikleri** ile Tunca nehrinin kıyısına gelir dileklerde bulunur gelinliklerini akan suya atarlar. Buradan su alıp ellerini yüzlerini yıkamak için evlerine götürülenler de olur. Burada ata olduğuna inanılan **Baba Finge**’nin nehirden çıkıp halkın zorluklarını yenmesinde onlara yardımcı olacağı inancı vardır. Ayrıca söğüt dalları koparılarak Tunca’nın köprüsünün üzerinden geçilir, daha sonra bu dallar evlere götürülüp kapılara asılır. Bu dalların evlere bolluk ve bereket getireceğine inanılır. Burada da **Niyet Çömleğinden** mani çekilir ve ateşten atlanılır.” (Kalafat, 2011: 42).

Ahırkapı ise Türk Romanlarının Trakya bölgesi dışında; İstanbul’da uzun yıllardan bu yana yerleşik hayata geçtiği tarihî semtlerimizden biridir. Buraya ilk gelen Romanlar mübadeleyle Selanik’ten 80 yıl önce gelmişlerdir. Şimdiki Ahırkapı’lılar ilk gelen romanların üçüncü kuşaktan torunlarıdır. Ahırkapı’da ortalama 650 Roman yaşamaktadır. Ahırkapılı Romanlar günümüzde dahi ilk geldikleri günkü örf ve âdetlerini devam ettirmişlerdir. Her zamanki özelliklerini koruyarak eğlenceye ve müziğe bağlı kalmışlar ve insanları eğlendirmeyi bir meslek haline getirmişlerdir.*

Bir diğer önemli unsur ise semtte bulunan otel ve pansiyon işletmecilerinin alternatif turizm, İstanbul’un tarihî ve kültürel değerlerine önem vermeleridir. Ahırkapı Hıdırellez şenliklerinin başlama sebebi “Armada Bahçe”nin açılışı etkinliğidir. Çünkü; İstanbul’un tarihî ve kültürel değerlerine önem veren Armada Otel’inin sahibi Kasım Zoto açılışı, Hıdırellez gecesine yani 5 Mayıs’ı 6 Mayıs’a bağlayan geceye göre düzenlemiş, açılıştaki medyanın ilgisini de çekebilmek için sufi müziğinin ustası, neyzen Kudsi Erguner ve arkadaşlarına da bir konser verdirmiştir. Bununla beraber aynı gece, semt sakinlerinin ve işletmelerin katkılarıyla “Sokakta Hıdırellez” şenliği de düzenlenmiştir.

Gerek “Kudsi Erguner”in vermiş olduğu konser gerekse o zamana kadar böyle bir şenliğin yapılmamış olmasının uyandırdığı ilgi dolayısıyla 1997 yılının 5 Mayıs’ı 6 Mayıs’a bağlayan gecesi, Armada Bahçe’de özellikle basın mensuplarından oluşan yaklaşık 600 kişilik (Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri, 2005: 22) büyük bir kalabalık ile “Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri”nin ilki yapılmıştır.

Katılımcıların büyük bir kısmının basın mensuplarından oluşması dolayısıyla ertesi gün, Erguner’in konseri kadar hatta daha fazla “Sokakta Hıdırellez” şenliği gazetelerde ve televiz-

kurtaracağına inanırlar. Çünkü kurtarıcı ölümsüzdür. Kurtarmanın gerçekleştiği gün olarak kabul edilen her 6 Mayıs günü Çingenerler, şafak sökmeden toplanarak hep birlikte çala oynaya bir ırmak kenarına, daha çok Tunca Nehri kenarına, inerler. Nehirden suya girer, yüzlerini doğuya döner, ellerine aldıkları söğüt dallarını suya batırıp sırtlarına sürerek dilek tutar ve temsili olarak yıkanır. Bu uygulamayla sağlık ve mutluluk kazanılacağına inanılır ve coşkuyla eğlenilir (Alpman, 1997: 97). Tayyib Gökbilgin “Kakava”nın “tencere bayramı” demek olan üç günlük bir bayram olduğunu belirtmektedir. Bu bayramın sonunda Çeribaşı senelik vergisini toplamaktadır. Bu bayram bazılarında göre Çeribaşının vergisini toplamak amacıyla konmuş bir bayramdır ve Çingenerler vergilerini başka usullerle vermeye başladıktan sonraki tarihlerde unutulmaya yüz tutmuştur (Gökbilgin, 1977: 426).

* <http://www.ahirkapi.com/index-1.php> (18.11.2011).

yonlarda haber olarak verilmiş böylece bu geleneğe ilgi çekilmiştir.*

Daha sonra 2002 yılında; ekonomik kriz, deprem, 11 Eylül vb. huzursuzluk veren olaylar neticesinde oluşan kasvetli havanın dağılması, insanların geleceğe daha güvenli ve umutla bakabilmeleri, moral bulmaları düşüncesi, bunun yanında Armada Otel'i'nin sahibi Kasım Zoto'nun desteklediği ve Ahırkapı Mahallesi'nin “müziyen nüfusu” ile yakın işbirliği sonucu oluşturmak istediği “Roman Orkestrası”nın, kamuoyuna duyurulabilmesi için uygun ve “doğal” bir zeminin oluşturulması düşüncesiyle tekrar “Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri” düzenlenmiş ve medyada 1997’de yapılan önceki şenliklerden çok daha fazla yer bulmuştur.

2002 “Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri”nin düzenlenmesiyle gerek semt sakinleri gerekse diğer katılımcıların oluşturduğu iki ya da üç bin kişi moral bulmuş ayrıca “Roman Orkestrası” şenlikte vermiş olduğu ilk konserden 1 ay sonra, Sony Music ile sözleşme imzalamış böylece şenlik hedefine ulaşmıştır.

2003 ve 2004 yıllarında da düzenlenen “Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri” semtin ve Eminönü ilçesinin bir geleneği haline gelmeye başlamıştır. *Akbıyık Caddesi*'nin de etkinlik alanına dâhil edildiği 2007'deki Şenliklere 50.000 kişi katılırken bu sayı 2008'de 70.000'i aşmıştır.

Yoğun kalabalık sebebiyle Ahırkapı sokaklarında düzenlenebilmesi neredeyse imkânsız olan şenliklerin yaşaması ve katılımcıların güvenliğinin sağlanması maksadıyla 10. yılında şenlikler denize daha yakın, ferah bir alanda, *Ahırkapı Parkı*'nda yapılmaya başlanmıştır.**

IV. “Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri”nin Organizasyonu: Yukarıda da ifade edildiği gibi “Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri” ilk kez 1997 Armada Otel'i'nin sahibi Kasım Zoto'nun önderliğinde başlamış daha sonra ise pek çok sponsorun desteklediği sivil toplum kuruluşlarının organizasyonuna dönüşmüştür. “Ahırkapı'da Hıdırellez” adlı şenliklerin organizasyonu “Tarihi Yarımada İçin Eminönü Platformu”nun bir alt çalışma grubu olan “Eminönü Sivil Girişimi” ve Eminönü Belediyesi tarafından düzenlenmiştir. Bu organizasyona İstanbul Valiliği ve İstanbul İl Kültür Müdürlüğü tarafından da önemli ölçüde destek verilmiştir.

2007 yılında ise “Eminönü Sivil Girişimi”, “Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri Derneği”ni kurarak, şenliklerin yönetim ve organizasyonunu kurumsal bir çatı altında toplamaya başlamıştır. 2009'da ise şenlik İstanbul'un Avrupa Kültür Başkenti seçilmesi dolayısıyla İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti Ajansı'nca yürütülmekte olan “İstanbul Kültür Başkenti 2010”

* Maria Dolores Alvarez'in moderatörlüğünde hazırlanan “Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri 2009 Profil Araştırması”ndaki medya raporuna göre ise 2009 yılında yapılan şenlikler; Akşam, Birgün, Bizim Gazete, Cumhuriyet, Gazetem Ege, Güneş, Günlük Evrensel, Haber Türk, Haber Türk İstanbul, Haber Türk Magazin, Halka ve Olaylara Tercüman, Hürriyet Daily News, Hürriyet Kelebek, Milliyet, Milliyet Cafe, Radikal, Referans, Sabah, Sabah Günaydın, Son Saat, Star, Takvim Saklambaç, Taraf, Türkiye'de Yeni Çağ, Yeni Şafak vb. gazetelerde toplam 333 sayfa hacminde ve 345.561,38 USD reklam eşdeğerinde yer almıştır.

Yazılı basının yanı sıra şenlikler görsel medyada da; Atv, Cnn Türk, Çay Tv, Flash Tv, Fox Tv, Habertürk, Kanal 1, Kanal 24, Kanal B, Kanal D, Kanal T, Kanal Türk, Ntv, Sky Türk, Star, Tgrt Haber, TRT 1, TRT 2, Türkmax, Tv 8, Tv Net, Ülke Tv vb. televizyon kanalları vasıtasıyla haber yapılmıştır. Yapılan haberlerin görsel basında yer alma süresi; 02 saat 43 dakika 50 saniyedir (www.hidrellez.org/img/HIDRELLEZ_2009.ppt) (14.11.2011).

** <http://www.hidrellez.org/tarihce03.asp> (14.11.2011).

projesine de dâhil edilmiştir. Bundan dolayı şenliğin adı o yıllarda; “İstanbul 2010 Ahırkapı Hıdırellez Şenliği” olarak değiştirilmiştir.

V. “Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri”nin Yapılış Amacı: “Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri”nin yapılış amacını “Tarihi Yarımada İçin Eminönü Platformu” üyesi ve Armada Otelı sahibi Kasım Zoto şöyle belirtmektedir: “Şenliklerin yapıldığı Ahırkapı, tarihî yarımada genellikle fiziksel yapıyla; tarihi ve mimari eserleriyle düşünülür ve ön plana çıkarılır. Son beş altı yıldır tarih ve kültürün yalnızca mimari eserlerle değil örf, adet ve gelenekler, şenlikler, yaşanan değerler ve yaşam tarzlarıyla da olduğu fikri yerleşmeye başladı. Korunması ve gelecek nesillere aktarılması gereken değerler olduğunu gördük ve bunu önemsemeye başladık. “Ahırkapı’da Hıdırellez Şenlikleri” bu fikirle ortaya çıktı” (Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri, 2005: 20-21).

Kasım Zoto’nun da belirttiği gibi “Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri” her şeyden önce yukarıda ayrıntısıyla ele alınan, unutulmaya yüz tutan Hıdırellez geleneğinin canlandırılması, şehir hayatının keşmekeşi içerisinde kış mevsiminin olumsuzluklarından bunalan insanların, baharla birlikte yeni bir başlangıç yapabilmeleri, umutlarını tazeleyebilmeleri ve eğlenebilmeleri için yapılmaktadır. Diğer taraftan şenlik vasıtasıyla İstanbul’un kalbi “tarihi yarımada”nın gerek İstanbul’da yaşayanlar gerekse şehre gelen yabancı turistler tarafından tanınmasına vesile olmaktadır. Böylece tarihî yarımada’daki somut olmayan kültür miras Hıdırellez’in de korunmasına zemin hazırlanmaktadır.

VI. “Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri”nin Muhtevası: “Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri” İstanbul’da yaşayanların aslında tarihî ve kültürel kodları içerisinde var olan, bilinen ve bir zamanlar “memleket”lerinde kutladıkları bahar bayramı Hıdırellez’i İstanbul’un en önemli tarihî ve turistik merkezi olan tarihi yarımada’da yer alan Ahırkapı’da büyük bir kalabalık eşliğinde kutlamalarına imkân veren böylece İstanbul’un unutulmaya yüz tutmuş geleneklerinden birini canlandıran bir sivil etkinliktir.

Şenlik ve eğlence büyük şehirlerin hayat tarzına uygun bir zamanda, mesai saatlerinin dışında akşam saat 19:00’da başlamakta ve gece 01:00’e kadar sürmektedir.

“Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri”nin simgesi haline gelen en önemli unsur; yukarıda M. Şakir Ülkütaşır’ın eski İstanbul’da Hıdırellez eğlencelerinde yer alan “Çingeneler”, hakkında vermiş olduğu bilgilere benzer bir şekilde kendilerine “en eski İstanbullular” sıfatını yakıştıran romanların orkestralarıyla müzik icra etmeleri, rengarenk giysileriyle dans etmeleri neticesinde ortaya çıkan “eğlence”lerdir.* Bu eğlenceler ve müzik gösterileri semtteki otopark ve Cankurtaran dinlenme tesisleri gibi çeşitli yerlerde kurulan sahnelerde yapılmaktadır. İlk kez düzenlenen şenlikte “Ahırkapı Büyük Roman Orkestrası” varken daha sonraki yıllarda bu orkestraya İstanbul’un dışından, Trakya Roman grupları ve Makedonya’dan roman grupları da katılmıştır. 2009’da yapılan şenlikte ise; Ahırkapı Büyük Roman Orkestrası, Ahırkapı’lı Pire Mehmet Ve Roman Orkestrası, Ahırkapı Old Stars, Babaeski Roman Orkestrası, Buzuki

* Bu eğlenceler bir yönüyle yukarıda M. Şakir Ülkütaşır’ın eski İstanbul Hıdırellezlerinde gördüğü manzaraya benzemektedir. Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri’nde rastlanan bu eğlenceler ile ilgili örnekler için çalışmamızın sonundaki 1 ve 2 numaralı fotoğraflara bakınız.

Orhan Osman ve Balkan Topluluğu, Ege Hicaz, FasaFisa Dansçıları, Göksekin İleri - İstanbul Şarkıları Grubu, Koçani Orkestar, Kolektif İstanbul, Lüleburgazlı Küçük Hasan Ve Tamer Kum, Makedon Folk Orkestrası, Mısırlı Ahmet Ritim Atölyesi, Raki Balkans Dj Set, Roman-in-caz, Sambistanbul, Semaver Kumpanya, Trakya All Stars* orkestraları da şenliğe dahil olmuşlardır. Ayrıca roman orkestralarının yanında sürpriz sanatçılar da şenlikte konser vermektedirler. Bununla birlikte yukarıda bahsedildiği üzere eski İstanbul'daki Hıdırellez şenliklerinde olduğu gibi ip canbazları ve akrobatlar gösteriler yapmaktadırlar.**

Günümüzde kutlanmakta olan bu şenliklerde eski İstanbul'da kutlanan şenliklere paralel olarak; otel, pansiyon, lokanta ve sponsor firmalar tarafından sokaklara kurulan tezgahlar da; döner, kokoreç, köfte, nohutlu pilav, balık-ekmek, midye dolma, midyeli pilav, börek, baklava, lokma, dondurma, kuruyemiş, kahve, çeşitli meşrubatlar vb. “yiycek ve içecekler” bulunmaktadır.

Örneğin 2010 yılında yapılan şenliklerde Fatih semtinde bulunan Türk ve İstanbul yemek kültürünü yaşatmaya çalışan “Hocapaşa”, “İstanbul Gurme”, “Sultanahmet Lezzetleri” ve “Ahırkapı” vb. marka olmuş, tanınan lokantalar bölgede stant açmıştır. Bu yiyecek ve içeceklerden dileyenler ya uygun fiyatlar karşılığında ya da ücretsiz olarak alabilmektedirler. Böylece şenliklere katılan semt sakinlerinin, yerli ve yabancı turistlerin yiyecek ihtiyacı karşılanmakta, hem de Türk yemek kültürünün tanıtımı yapılmaktadır.



“2005 Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri”***

* www.hidrellez.org/img/HIDRELLEZ_2009.ppt (15.11.2011).

** Bir kısım yazarların eski İstanbul Hıdırellezlerinde şahit oldukları bu tür eğlencelerden bir kısmı günümüz Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri'nde de yaşatılmaya devam etmektedir. Örnekler için çalışmamızın sonundaki 3, 4 ve 5 numaralı fotoğraflara bakınız.

*** Makalede yer verilen fotoğraflar için bkz.: http://www.hidrellez.org/resim_galerisi.asp (15.11.2011).

Yine eski Hıdırellezlerde olduğu gibi şenliklere gelenler yeni bir yıla dair “dilek”lerini, kağıtlara yazmakta ve bu kağıtları gül fidanlarının dibine bırakmakta ya da organizasyon ekibi tarafından hazırlanan ve “dilek ağacı”nı simgeleyen “nahıl”lara asmaktadırlar. Dilek kağıtlarının asıldığı bu nahıllar sabaha karşı eski İstanbul Hıdırellezlerinde olduğu gibi denize atılmaktadır.



“2006 Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri’nde bulunan bir dilek ağacı”.

Ayrıca Türk kültür coğrafyasında ve eski İstanbul Hıdırellez şenliklerinde de görülen Hıdırellez’in “olmazsa olmaz”larından biri haline gelen “ateşten atlama” da gece yarısı yakılan ateşlerle “Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri”nde gerçekleştirilmektedir.



“2006 Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri’ne katılanlar ateş üzerinden atlarken.”

2010 Hıdırellez, 5 Mayıs 2010, Çarşamba akşamı yine sahildeki “Ahırkapı Parkı”nda ve 17.00-24.00 saatleri arasında yapılmıştır. Önceki yıllardan farklı olarak 2010 yılı şenliklerinde; Roman müzik grupları, öğlen saatlerinde Sultanahmet Meydanı’nda farklı yerlerde müzik icra etmişlerdir. Akşam üzeri müzik çalarak buldukları yerlerden şenlik alanına olan “Ahırkapı Parkı”na doğru yürümüşlerdir.

2010 Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri programı şöyledir:

16.45: Sultanahmet Meydanı’nda İlk Açılış - Roman Grupları Eşliğinde Ayasofya Meydanı’ndan Ahırkapı Parkı’na Yürüyüş: “Çalgıcı Alayları”

17.00: Ahırkapı Park’ta “Hıdırellez 2010” açılışı - Standlarda çeşitli bahar yiyecek ve içecekleri...

- Roman müziklerinden ve danslarından canlı örnekler...

20.00 – Konserler. İki Ayrı Sahnede Konser Verecek Olanlar: Buzuki Orhan, Lüleburgazlı Küçük Hasan, Tamer Kum ve Trakya Ateşi, Göksenin İleri ve İstanbul Şarkıları Grubu, Koçani Orkestrası, Makedon Folk Orkestrası, Trakya All Stars, Zilli Perküsyon Topluluğu, Ahırkapı Roman Orkestrası, Pire Mehmet ve Roman Orkestrası, Babaeski Roman Orkestrası, Kolektif İstanbul, Semaver Kumpanya Tiyatro Topluluğu, İlle de Sokak Grubu ve Türkiye’nin ve dünyanın farklı bölgelerinden Roman grupları...

24.00 - Hıdırellez 2010 ateşleri... Barış, bereket, sağlık, mutluluk dilekleri...*

2011 Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri ise organizasyonu yapan Ahırkapı Hıdırellez Şenlik-

*http://yildirim.erdemli.net/5-mayis-2011-ahirkapi-hidirellez-senligi_6729.html (16.11.2011).

leri Derneği'nce iptal edilmiştir. Dernek web sitesinde iptali şu şekilde duyurmuştur:

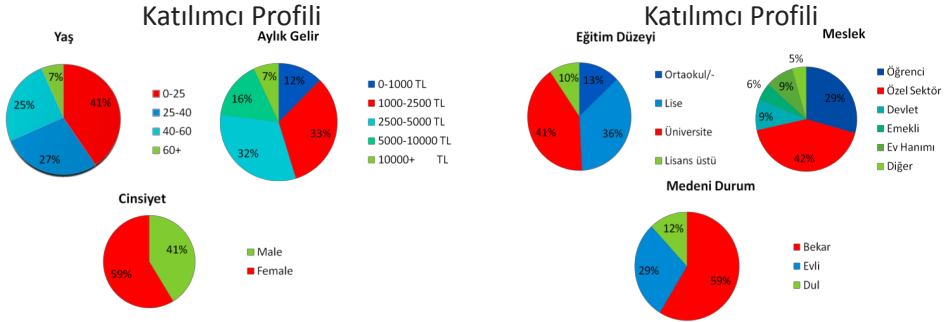
“11 yıldır her 5 Mayıs akşamı Ahırkapı’da on binlerce İstanbullunun katılımıyla gerçekleşen Hidrellez Şenlikleri etkinliğinin düzenleyicisi; Ahırkapı Hidrellez Şenlikleri Derneği olarak bu yıl (5 Mayıs 2011) ve bundan sonra -Ahırkapı Parkı’nda da, Ahırkapı sokaklarında da- bu etkinliği düzenlemekten vazgeçtiğimizi kamuoyuna duyururuz...”

Bu kararın alınmasının temel nedeni, Şenlik alanının taşındığı Ahırkapı Parkı’nın da artık ihtiyacı karşılayamamasıdır. Bu yıl izdiham yaşanmasını bir ölçüde azaltabileceği düşünülerek, girişlerin önceden alınacak biletlerle yapılması önlemine karşı gösterilen tepkiler de Derneğimizin artık görevini tamamladığını göstermiştir. İstanbulluların, kendi semtlerinde, kendilerinin düzenleyeceği şenliklerle bu güzel geleneği canlı tutmasını diler, 2011 Hidrellezi’ni şimdiden içten kutlarz...”

VII. “Ahırkapı Hidrellez Şenlikleri” Katılımcı Profili: “Ahırkapı Hidrellez Şenlikleri” ilk yıllarda daha çok semt sakinlerinin katılımıyla yapılmaktayken daha sonraki yıllarda özellikle basında yer alan haberlerin de etkisiyle geniş kitlelere duyurulmuştur. Böylece şenlikler İstanbul’da hatta yakın illerde yaşayan kişilerin ve İstanbul’a gelen yabancı turistlerin de katılımıyla binlerce kişinin katıldığı devasa bir organizasyona dönüşmüştür.

Şenliğin özellikle “eğlence” yönüne ilgi duyan katılımcılar çok çeşitli sosyal sınıflara hatta kültürlere mensup olmalarına rağmen Hidrellez günü birlik ve beraberlik içerisinde bir gece geçirmekte ve baharı karşılamaktadırlar.

Maria Dolores Alvarez’in moderatörlüğünde hazırlanan “Ahırkapı Hidrellez Şenlikleri 2009 Profil Araştırması”ndaki katılımcı profili şöyledir:*



Katılım Sıklığı

Etkinliklere Katılım

- 201 kişimiz, festival ve konserlere orta sıklıkta katılan insanlar
- Genelde spor etkinliklerine daha az katılıyorlar

Hidrellez Şenliklerine Katılım

- Katılım ortalaması 2 kez
- 97 kişi Hidrellez’e ilk defa katılmış

* www.hidrellez.org/img/HIDRELLEZ_2009.ppt (15.11.2011).

VIII. “Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri”nin İşlevleri: “Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri” vasıtasıyla çok eski bir tarihî ve kültürel art alana sahip olan fakat unutulmaya yüz tutan Hıdırellez gelenekleri bu etkinlik vasıtasıyla tekrar canlanmış, yaşatılmaya çalışılmıştır.

Tarihî yarımada’da bulunan Ahırkapı semti; semt sakinleri ve yerli ve yabancı turistlerden oluşan kalabalık katılımcı kitlesi ve basının yoğun ilgisi sayesinde hem Türkiye’de hem de dünyada gündeme gelmiş, günümüzde giderek yaygın bir hale gelen kültür turizmi bakımında bölgenin değerini arttırmıştır.

“Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri”ne katılan sponsor kuruluşlar ve tanınmış ya da tanınmamış tüm sanatçılar ve müzik grupları kendi reklamlarını bu vesileyle yapabilmişlerdir.

Şenliklere katılan halk bir yandan eğlenirken bir yandan da toplum halinde hareket etme imkânına sahip olmuş böylece günümüzde şehir hayatının olumsuz sonuçlarından biri olan bireyselleşme ve toplumdaki soyutlanmanın bir nebze de olsa önüne geçilebilmiştir.

“Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri”nin “İstanbul 2010 Kültür Başkenti” projesi kapsamına alınmasıyla İstanbul’un somut olmayan kültürel miraslarından bir olan “Hıdırellez”in özellikle Avrupalılarca bilinmesi ve tanınmasına imkân vermiştir.

SONUÇ, DEĞERLENDİRME VE ÖNERİLER

Türk Kültürü Bakımından: Hıdırellez Geleneği Türklerin geçmişten günümüze gelinceye kadar yaşadıkları en eski bahar bayramlarından biridir. Türk milletinin topluca baharı sevinçle karşıladığı bu bayram 6 Mayıs’ta kutlanmaktadır. Bu bayramın; farklı coğrafyalarda yaşayan Türk soylu halkların birlik, beraberlik ve kardeşlik duygularını pekiştirici işlevi ön plana çıkarılarak Ahırkapı, İstanbul, Anadolu ve Türk kültür coğrafyasında yaşatılmasına devam edilmeli bu kültürel köprünün var olması için çalışılmalıdır. Temelinde kültür tarihi açısından oldukça önemli olan Hızır kültürünün bulunduğu bu gelenek kültürel kodlarımızın yaşatılması, genç nesillere öğretilmesi ve millî birlik ve beraberliğimizin devamı bakımından oldukça önemlidir ve yaşatılması için Ahırkapı örneğinde olduğu gibi farklı ilçe ve illerde de yaygınlaştırılıp çağın ihtiyaçlarına uygun bir hale getirilerek güncellenmelidir.

Bunun için yapılması gereken öncelikli iş; Hıdırellez’in en önemli unsuru olan Hızır’ın halk anlatıları dikkate alınarak halk bilimcilerin danışmanlığında somut bir imajının oluşturulmasıdır.* Tizlikle yapılacak olan bu imaj çalışması yazılı ve görsel basın vasıtasıyla yaygınlaştırılmalı, çocuklarımız ve genç nesiller “Noel Baba” örneğinde olduğu gibi yabancı kültürlerin etkisinden kurtarılmalıdır.**

Böylece Türk kültürünün pek çok unsurunu bünyesinde barındıran “Hıdırellez” Türk kültürünün küreselleşme karşısında yok olmaması için yabancı kültürlerden kaynaklanan şenlikler, karnavallar ve “yılbaşı” kutlamalarına alternatif oluşturacak, modern anlayışla güncellenecek ve yaşatılacaktır. Buna ek olarak Hıdırellez örneğinden hareketle millî kültür

* Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri’nde yer bulan örnek bir uygulama için çalışmamızın sonundaki 6 numaralı fotoğrafa bakınız.

** Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri’nde yabancı kültürlerin etkisi yoğun bir şekilde görülmektedir. Örnekler için çalışmamızın sonundaki 7 ve 8 numaralı fotoğraflara bakınız.

değerlerimiz kültür ekonomisi bağlamında değerlendirilmiş ve küreselleşme karşısında korunmuş olacaktır.

Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri halk bilimcilerin danışmanlığında sponsor firmaların, belediyelerin, il kültür müdürlüğünün katkılarıyla daha profesyonel hale getirilmeli ve bu şenlikler küresel boyuta taşınmalıdır. Ancak bunun için öncelikli olarak Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri sadece o semtte yaşayan roman vatandaşların, Çingene kültürünün bir unsuruymuş gibi gösterilmemeli, şenlikler bu algıdan kurtarılmalıdır.*

İstanbul Kültürü Bakımından: Hıdırellez, Türk kültür coğrafyasının önemli bir merkezi, 2010 Avrupa Kültür Başkenti olan İstanbul'da geçmişten günümüze gelinceye kadar çeşitli değişim ve dönüşümlere uğrayarak kutlanmıştır. Türk kültürünün önemli bir parçası olan Hıdırellez İstanbul'da, son yıllarda özellikle sivil toplum kuruluşlarının ve özel sektörün katkılarıyla yaşatılmaya çalışılmıştır. Ancak Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri'nde olduğu gibi çok derin kökleri olan bu kültür mirasımız sadece sivil toplum kuruluşlarının inisiyatifine bırakılmamalı Kültür Bakanlığı, üniversitelere bağlı araştırma ve uygulama merkezleri, yerel yönetimler, işbirliğiyle yaşatılması hususunda çeşitli yarışmalara ve projelere konu edilerek yaşatılmaya devam edilmelidir.

Kozmopolit bir yapıya sahip olan İstanbul'da yapılan Hıdırellez şenlikleri; İstanbul Ahırkapı örneğinde olduğu gibi gerek yakın coğrafyalardan gerekse Anadolu'dan göç eden halkın arasındaki millî birlik ve beraberlik duygusunu arttıracak bir unsur haline getirilmeli ve şenliklerde İstanbulluluk bilinci geliştirilmelidir.

Bir bahar bayramı olan Hıdırellezde yer alan inanç ve pratikler geçmişten günümüze kadar daima tabiatla ve tabii unsurlarla iç içe olmuştur. Doğal ortamlarda, her yıl yerli ve yabancı binlerce turistin ilgiyle izlediği İngiltere'nin güneyindeki Gloucester bölgesinde yapılmakta olan Peynir Yuvarlama Festivali'ne benzer festivaller ve yarışmalar düzenlemeli. Böylece Hıdırellez şenliklerinde İstanbulluların özellikle de İstanbul'da beton yığınları arasında yaşamak zorunda olan çocukların doğa ile bütünleşmesi işlevi öne çıkarılmalıdır. Ayrıca Hıdırellez çağımızın en önemli sorunlarından biri olan çevre sorununa dikkatleri çekecek şekilde yeniden ele alınmalı ve yaşatılmaya çalışılmalıdır. Böylece katılımcılarda, içinde yaşadıkları şehre ve tabiata karşı bir çevre bilinci oluşturulmalıdır.

Her yıl 5 Mayıs 6 Mayıs bağlayan gece Ahırkapı'da yapılan Hıdırellez şenlikleri, toplu bir sivil eğlence hareketine dönüşmüştür. Bu şenliklerin, "romanlara özgü" imajının değiştirilmesi, yukarıda genişçe izah edildiği gibi eski İstanbul kültürünün unsurlarıyla zenginleştirilmesi gerekmektedir. Böylece Hıdırellez şenlikleri vasıtasıyla İstanbul'un eğlence, müzik ve yemek kültürü, Türkiye içinde ve dışında çok geniş kitlelere tanıtılmış olacaktır.**

Bununla birlikte genellikle tarihi ve mimari unsurlarıyla ön plana çıkarılan İstanbul ve Ahırkapı, bugün dünyaca tanınan İspanya Domates Festivali, İtalya Venedik Festivali, İs-

* Örnekler için çalışmamızın sonundaki 9 ve 10 numaralı fotoğraflara bakınız.

** Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri'ne sadece İstanbul halkı değil aynı zamanda yurtdışından gelen turistler de ilgi göstermekte ve şenliklere katılmaktadır. Örnek için çalışmamızın sonundaki 11 numaralı fotoğrafa bakınız.

viçre Fanacht Festivali, Brezilya Rio Karnavalı, Almanya Oktoberfest, İspanya San Fermin Festivali, ABD Halloween vb. örneklerde olduğu üzere, somut olmayan kültürel mirasın bir parçası olan Hıdırellez gibi unsurlar vasıtasıyla alternatif turizm ya da kültür turizmi bakımından da bir cazibe merkezi haline getirilmelidir.

Halk Bilimi Bakımından: Unutulmamalıdır ki küreselleşen dünyada milletimizin varlığını devam ettirebilmesi ancak kültürel değerlerimizin ortaya çıkarılarak, yaşatılması ve tüm dünyaya tanıtılması vasıtasıyla olacaktır. Bu noktada Türk halk bilimciler çok iş düşmektedir. Halk bilimciler bir yandan eski kültürel değerleri derleme, tasnif etme ve değerlendirme üzerine çalışmalar yaparlarken diğer yandan da bu değerlerin küreselleşme karşısında yok olmalarını, yaşayabilmeleri adına çağın gereklerine uygun biçimde güncellenmesine ve bunların yaygınlaştırılmasına yardımcı olmalıdırlar. Çünkü milletler kendi kültürel kodlarını tanıyarak, yaşatarak ve bunlardan özgün ve çağdaş ürünler meydana getirerek ayakta kalabilirler. Hıdırellez gelenekleri de bu açıdan ele alınmalıdır.

Ahırkapı örneğinde görüldüğü gibi Hıdırellez şenliklerine gerek İstanbul halkı gerekse yerli ve yabancı turistler büyük bir ilgi göstermektedirler. Bu ilgi kültürümüzün yaşatılması ve tanıtılması adına bir fırsat olarak değerlendirilmelidir. Ancak Ahırkapı Hıdırellez şenliklerinde olduğu gibi Türk kültüründen kaynaklanan bu tür şenlikler düzenlenirken, kültürel unsurlarımızın yabancı kültürlerin etkisinde kalarak yozlaşmasını önlemek gerekmektedir.

11 yıldır her 5 Mayıs akşamı Ahırkapı’da on binlerce İstanbullunun katılımıyla gerçekleşen Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri, sivil toplum kuruluşlarının, sponsor firmaların, belediyelerin, il kültür müdürlüklerinin ele ele vermesi sonucu kültürel değerlerimizin korunması, yaşatılması ve tanıtılması hususunda ortaya çok güzel neticelerin çıkabileceğini gösteren iyi bir örnektir. Bunun gibi örnek çalışmaların sayısı arttırılmalı böylece kültürel değerlerimiz küreselleşme karşısında korunmalı hatta kültür ekonomisine katkı sağlayacak ürünler haline getirilmelidir.

Kaynakça

- “Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri”, *İstanbul*, Sayı: 53, 2005.
- Ahmed Haşim, *Bize Göre; Gurebahane-i Laklakan; Frankfurt Seyahatnamesi*, haz.: Mehmet Kaplan, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1969.
- Aliye Muazzez, “İstanbul’da Hıdırellez Merasimi”, *Halk Bilgisi Haberleri*, Yıl: I, Sayı: 11, 1930.
- Alp, Münevver, “İstanbul’da Eski Hıdırellezler”, *Türk Folklor Araştırmaları*, C. 25, Sayı: 229, 1974.
- Alp, Münevver, “İstanbul’da Eskiler”, *Türk Folklor Araştırmaları*, C. 25, Haziran 1974, Yıl: 25, Sayı: 299.
- Alpman, Nazım, *Başka Dünyanın İnsanları Çingeneler*, İstanbul, Ozan Yayıncılık, 1997.
- Alus, Sermet Muhtar, “Ruz-u Hızır”, *Türk Folklor Araştırmaları*, C. I, Yıl: 2, Sayı: 23, 1951.
- Aras, Enver, “Türklerde Hıdırellez Geleneği”, *Milli Folklor*, Yaz 2002, Yıl: 14, C. 7, Sayı: 54.
- Bayat, Fuzuli, *Türk Mitolojik Sistemi, 1. C.*, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2007.
- Bayat, Fuzuli, *Türk Mitolojik Sistemi, 2. C.*, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2007.
- Bayat, Fuzuli, “Sosyo-Kültürel ve Sosyo-Ekonomik Bağlamda Yengi Kün (Nevruz): Mitolojik Olgudan Mitolojik Kurguya”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2008, 7 (1), s. 139-148.
- Boratav, Pertev Naili, *100 Soruda Türk Folkloru*, 2. bs., İstanbul, 1984.
- Çay, Abdulhaluk, *Hıdırellez Kültür-Bahar Bayramı*, Ankara, 1990.
- Çelik, A. Çetin, “Edirne ve Çevresi Hıdırellez Geleneği”, *Türk Halk Kültüründen Derlemeler, Hıdırellez Özel Sayısı*, Ankara, Neyir Matbası, 1990.
- Cingöz, Meltem E. – Santur, Alparslan, “Türkiye’de Hıdırellez’de Uygulanan Bazı İnanç ve Âdetlerle İlgili Bir Atlas Denemesi”, *Türk Halk Kültürü Araştırmaları 1993*, Ankara, Feri-yal Matbaası, 1993.
- Cingöz, Meltem, “Hıdırellez” *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 2. bs., Haz.: İlhan Tekeli... [ve öte.], C. 4, İstanbul, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 2003.
- Çelebi, İlyas, “Hızır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Çobanoğlu, Özkul, “Türk Kültür Tarihinde Su Kültü”, *Türk Kültürü*, Sayı: 361, 1993.
- Çobanoğlu, Özkul, *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2003.
- Demir, Sema, “Karanlıktan Aydınlığa, Kıştan Bahara Geçiş: Hıdırellez”, *Milli Folklor*, Cilt: 9, Yıl: 17, Sayı: 65, 2005.
- Demirci, Kürşat, “Hârût ve Mârût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 16, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Ekici, Metin, “Bergama Yöresi Hıdırellez Geleneklerinde Toplum Ve Çevre Bilinci”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, Cilt: V, Sayı: 1, İzmir, 2005.
- Emeksiz, Abdulkadir, *İstanbul Mânileri*, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2007.
- Ergun, Pervin, *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Gökbilgin, M. Tayyip, “Çingeneler”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, MEB Yayınları, 1977.
- Günay, Umay, “Ritüeller ve Hıdırellez”, *Milli Folklor*, S: 26, 1995.

- Güngör, Kemal, “Anadolu’da Hızır Geleneği ve Hıdırellez Törenlerine Dair Bir İnceleme”, *Türk Etnografya Dergisi*, Sayı: 1, 1956.
- Harman, Ömer Faruk, “İlyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 22, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Vakıf Yayınları, 2000.
- İmer, Ali, “Halkalı’da Hıdırellez”, *Türk Folklor Araştırmaları*, Yıl: 8, C. 4, Sayı: 96, 1957.
- İnan, Abdülkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1954.
- İzgi, Özkan, Hunlar, “Göktürkler ve Uygurlar’da Geleneksel Festival ve Eğlenceler” *Tarih Dergisi*, 1977, Sayı: 31, s. 29-36.
- Kalafat, Yaşar, *Türk Kültürlü Halklarda Hz. Hızır’dan Sultan Nevruz’a*, Ankara, Berikan Yayınevi, 2011.
- Kaya, Muharrem, *Mitolojiden Efsaneye Türk Mitolojisinin Türkiye’deki Efsanelerde İzleri*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2007.
- Kömürciyan, Eremya Çelebi, *İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul*, çev.: Hrand D. Andreasyan, haz.: Kevork Pamukciyan, İstanbul, Eren Yayıncılık, 1988.
- Kuban, Doğan, “Ahırkapı”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C. 1, İstanbul, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1993.
- Musahipzade Celâl, *Eski İstanbul Yaşayışı*, İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1946, s. 89-90.
- Nureddin Tevfik, “Eski İstanbul”, *Türk Yurdu*, İstanbul, 1328 (1912), C. 2, Sayı: 16.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2007.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Hıdırellez”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Orta, Nedim, “Değirmen (Germiyan) Köyünde Hıdırellez”, *Türk Folklor Araştırmaları*, C. 6, Sayı: 130, 1960.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971.
- Ökse, A. Tuba, “Eski Önasya’dan Günümüze Yeni Yıl Bayramları, Bereket ve Yağmur Yağdırma Törenleri”, *Bilig*, Kış / 2006, Sayı 36, s. 47-68.
- Özarlan, Metin, “Erzurum’da Hıdırellez İle İlgili İnanç Ve Uygulamalar”, *Türkbilig*, 2000/1, Nisan, 2000.
- Özkan, İsa, “Türk Boylarının Edebiyat ve Folklorlarında Nevruz Bayramı”, *Bilge Yenigün*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1995, Sayı: 4, s. 5-7.
- Roux, Jean-Paul, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev.: Aykut Kazancıgil, İstanbul, İşaret Yayınları, 1994.
- Sadri Sema, “Hıdırellez (Hızır-İlyas)” *Eski İstanbul’dan Hatıralar*, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.
- Şeşen, Ramazan, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara, TTK Yayınları, 2001.
- Tan, Nail, “Türkiye’de Evlenemeyen Kızların Kısmetlerini Açma Pratikleri”, *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı Belleten 1974*, Ankara, 1975.
- Taner, Nuri “Yalova ve Çevresinde Hıdırellez ile İlgili İnanmalar”, *Türk Folkloru*, C. 6, Sayı: 62, 1984.

- Teres, Ersin, *Dīvānu Lügat-it-Türk ve Budist Uygur Metinlerinin Sözcük Varlığı Bakımından Karşılaştırılması*, Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Zühal Kargı Ölmez, İstanbul, 2006, 803 s.
- Tietze, Andreas, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati*, Cilt II, F-J, ien, 2009.
- Ülkütaşır, M. Şakir, “Hıdırellez Hakkında Bir Araştırma”, *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı 1975*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1976.
- Yücel, Ayşe, “Türk Dünyasında Hıdırellez Kutlamaları ve İşlevleri”, *Millî Folklor*, Sayı: 54, 2002.

Elektronik Kaynaklar

- <http://www.ahirkapi.com/index-1.php> (18.11.2011).
- <http://www.hidrellez.org/> (15.11.2011)
- <http://www.hidrellez.org/tarihce03.asp> (14.11.2011).
- http://www.hidrellez.org/img/HIDRELLEZ_2009.ppt (15.11.2011).
- http://www.hidrellez.org/resim_galerisi.asp (15.11.2011).
- http://yildirim.erdemli.net/5-mayis-2011-ahirkapi-hidirellez-senligi_6729.html (16.11.2011).
- <http://www.nisanyansozluk.com/?k=Hirellez>

Özet

**İSTANBUL'DA HIDRELLEZ GELENEĞİNİN GEÇMİŞİ, BUGÜNÜ VE YARINI:
AHIRKAPI ÖRNEĞİ**

Hıdırellez, yüz yıllardır Türkiye dahil Türk kültür coğrafyasında geniş kitlelerce kutlanan takvime bağlı bayramlardan biridir. Tarihî ve dinî pek çok kökeni içerisinde barındıran Hıdırellez'in UNESCO'nun 'İnsanlığın Somut Olmayan Kültür Mirası Listesi'ne alınması amacıyla 2010 yılında çalışmalar başlatılmıştır. Bu makalede Türk kültür coğrafyasında çok eski çağlardan beri kutlanmakta olan bahar bayramı "Hıdırellez" gelenekleri İstanbul merkezli olarak değerlendirilecektir.

Değerlendirmede öncelikle Hıdırellez'in tarihî ve dinî kökleri hakkında kısaca bilgi verilecek daha sonra İstanbul'da yüz yıllardan beri Hıdırellez'in nasıl kutlandığı, bu bayram etrafında ne gibi geleneklerin oluştuğu çeşitli kaynaklardan derlenen bilgilerle ele alınacaktır. Daha sonra; günümüzde yapılmakta olan "Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri" tanıtılarak bu şenliklerin eski İstanbul'da kutlanan Hıdırellez ile benzer ve farklı yanları ele alınacaktır. Son olarak da "Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri"nin kent imajı, toplumsal yapı ve kültür ekonomisindeki işlevi değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Hıdırellez, Eski İstanbul Yaşayışı, Hıdırellez Kutlamaları, Ahırkapı Hıdırellez Şenlikleri.

Abstract

**THE TRADITION OF HIDRELLEZ IN ISTANBUL,
PAST, TODAY AND TOMORROW: THE AHIRKAPI MODEL**

Hıdırellez (old-Turkish Celebration of Spring) was celebrated many centuries in Turkish cultural geographical areas. It reserves many historical and religious roots. In 2010 there were some works had began about the Hıdırellez under the UNESCO's program, "The List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity." In this presentation, the Spring Holiday of the Hıdırellez will be reviewed based on Istanbul-centric.

Firstly, it will be provided briefly the historical and religious roots of the Hıdırellez and then it how was celebrated around Istanbul many centuries and finally we will look at different sources for the traditions formed due to these celebrations. Secondly, we will describe the "Ahırkapı Hıdırellez Celebrations" that is currently going on each year and we compare it with the old Istanbul Hıdırellez celebrations. Finally, we will discover the functions of the "Ahırkapı Hıdırellez Celebrations" on the images of the city, structure of the society and cultural economy.

Key Words: Hıdırellez, Way of Living in old Istanbul, Hıdırellez Celebrations, Ahırkapı Hıdırellez Celebrations.