

folklor/edebiyat

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

2013/1

73

“Türk Ulusu”nun Dans Yoluyla Temsili: Devlet Halk Dansları Topluluğu

Üslup Özellikleri Açısından *Berci Kristin Çöp Masalları*

Siirt Efsane ve Halk İnanışlarında Yılan Miti

Kadın ve Kadınlığa Dair

II. Meşrutiyet Dönemi Dergilerinden Yansımalar (1908-1918)

Türkçede Sözvarlığı, Anlam ve Yapıyla İlgili Yeni Gelişmeler

Sovyet Rusya ve İtalya Gezilerinin Türk Siyasal Yaşamına Etkisi (1930-1932)

Refik Halit Karay’ın *Anahtar* Adlı Romanında Mekân İmgeleri

Geçmişten Günümüze Aşık Oyunları

Yoksulluğu Üreten Zihnî Kodların Eğitim Yoluyla Çözülmesi

Toplumun Kadın Şaire Bakışı

Havva’nın Öyküsü: Kozmolojik ve Antropogonik Mitlerden

Kadın Yaratımına Senkretik Bir Yaklaşım

Batı Edebiyatında Muhayyel Bir Şehir: Edmondo De Amicis’in İstanbul’u

“Moğolların Gizli Tarihi”nde Geçen Ant İçmekle İlgili Bazı Gelenekler

400. Yıl Vesilesiyle Hollanda Canon’u ve Kolektif Bellek Üzerine Düşünceler

İçine Doğduğunuz mu, İçinde Doyduğunuz mu?

Şehir, Mutfak ve Kültür

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: 19

SAYI: 73

2013/1



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. Oğuz Karakartal (koguz@ciu.edu.tr)

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

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

Düzelti: **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 **IBAN TR110006400000168020003022** 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 yayın 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, çevirmenle 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. İlhan Başgöz (ODTÜ)
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 (Atılım 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 Gürer (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 (Doğu Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Hayrettin Rayman (Bozok Üniversitesi)
Prof. Dr. Musa Yaşar Sağlam (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Nevzat Yusuf Sarıgöl (Bükreş Üniversitesi, Romanya)
Prof. Dr. Veyssel 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

folklor/edebiyat'tan / **Metin Turan** 7-8

"Türk Ulusu"nun Dans Yoluyla Temsili: Devlet Halk Dansları Topluluğu

Representation of "Turkish Nation"

Through Dance: State Folk Dance Ensemble / **Berna Kurt** 9-22

Üslup Özellikleri Açısından Berci Kristin Çöp Masalları

Berci Kristin Çöp Masalları in Terms of

Stylistic Characteristics / **Zerrin Güney**23-48

Siirt Efsane ve Halk İnanışlarında Yılan Miti

The Myth of Snake In Siirt Legend And Folk Beliefs / **Rezan Karakaş** 49-62

Kadın ve Kadınlığa Dair

II. Meşrutiyet Dönemi Dergilerinden Yansımalar (1908-1918)

Reflections of Women and Femininity in the Journals of

Second Constitutional Monarchy Period (1908-1918) / **Ümüt Akagündüz** 63-80

Türkçede Sözcük Varlığı, Anlam ve Yapıyla İlgili Yeni Gelişmeler

New Lexical, Semantic and Structural

Developments in Turkish / **Mehmet Kara – Ersin Teres**81-104

Sovyet Rusya ve İtalya Gezilerinin Türk Siyasal Yaşamına Etkisi (1930-1932)

The Impact of Soviet Russia and Italy Trips Upon

The Turkish Political Life (1930-1932) / **Funda Selçuk Şirin**105-130

Refik Halit Karay'ın Anahtar Adlı Romanında Mekân İmgeleri

Images of Dwellings in Refik Halit Karay's Anahtar / **Esra Sazyek**131-145

Geçmişten Günümüze Aşık Oyunları

Knuckle-Bone Games From Past To Present / **Heval Bozbay** 147-161

Yoksulluğu Üreten Zihni Kodların Eğitim Yoluyla Çözülmesi

Resolution of Mental Code that Produce

Poverty through Education / Mustafa Gündüz.....163-176

Toplumun Kadın Şaire Bakışı

Social Perspective to Female Poets / Türkan Yeşilyurt177-184

Havva'nın Öyküsü: Kozmolojik ve Antropogonik Mitlerden

Kadın Yaratımına Senkretik Bir Yaklaşım

Eve's Story: A Syncretic Approach to The Creation of Woman in

Cosmological and Anthropogonic Myths / Mehmet Ali Yolcu.....185-196

Batı Edebiyatında Muhayyel Bir Şehir: Edmonde De Amicis'in İstanbul'u

A Dreamed City in Western Literature: Edmonde de

Amicis'Istanbul / Orhan Kemal Koçak – Dilek Özhan Koçak197-212

“Moğolların Gizli Tarihi”nde Ant İçmekle İlgili Bazı Gelenekler

Some Cultures of Oath in

“The Secret History of The Mongols”/ Ganbat Lkhundev.....213-220

400. Yıl Vesilesiyle Hollanda Canon'u ve Kolektif Bellek Üzerine Düşler /

Thoughts on Dutch Canon and Collective Memory on the Occasion

of 400th Anniversary / Pınar Melis Yelsalı Parmaksız.....221-228

Yayın Değerlendirme / Reriew

İçine Doğduğunuz mu, İçinde Doyduğunuz mu?

Şehir, Mutfak ve Kültür / Esra Dabağcı229-236

folklor/edebiyat'tan

Bu yılın ve bu sayımızın ilk yazısı, genç akademisyenlerimizden, **Dr. Berna Kurt**'un geleneksel dansların stilize ve senkronize yorumunu merkeze alan, paralel belirgin bir örneğini 1937 yılında Sovyetler Birliği'nde Igor Moiseyev'in hayata geçirdiği 'Moiseyev Dans Topluluğu'na yaslayan *Devlet Halk Dansları Topluluğu*'nu 'Türk Ulusu'nu temsili ekseninde değerlendiren makalesidir. Özellikle 1980'lerde halk dansları konusunda Türkiye'de estetik bir model oluşturmuş olan Devlet Halk Dansları Topluluğu'nun, sonraki yıllarda farklı niteliklerle kaynaklık ettiği örnekleri de göz önünde bulunduran Kurt, topluluğu, sanatsal misyonu yanında tarihsel ve siyasal misyonunu da göz önünde bulundurarak değerlendirmektedir.

Zerrin Güney, bir dönem türlü açılardan yoğun bir biçimde gündemde olan Latife Tekin'in, *Berci Kristin Çöp Masalları* adlı romanını üslup özellikleri bakımından; **Esra Sazyek**, Türk edebiyat tarihindeki özgün yeri yanında siyasal yaşamında da hatırı sayılır iz bırakmış olan Refik Halit Karay'ın *Anahtar* adlı romanında, mekân imgeleri bağlamında; **Dr. Türkan Yeşilyurt** ise toplumun kadın şaire bakışını hem ülkemizden hem de dünya örneklerinden yola çıkarak ele alıyor.

19. yüzyılın ortalarında başlayan kadın eksenli dergiler yayımlama eğilimi, özellikle Meşrutiyet'le birlikte daha bir çeşitlenerek zenginleşmiştir. **Dr. Ümüt Akagündüz**, 'düşünsel birikimin hareketliliğini ve yayılımını sağlayan dergiler'e II. Meşrutiyet dönemini esas alarak eğilmekte, sanayi devrimi sonrası Osmanlı Devleti'nde şekillenen düşünsel iklimin anlaşılması ama özellikle de kadın tarihi açısından dönem içerisinde yayımlanan çok sayıda dergide kadın ve kadınlığa dair hususlara dikkat çekmektedir.

Dil ve hayat arasındaki doğrudan ilişki, hayatın zenginleşmesi ve yenilenmesiyle dilin de yeni sözcüklerine kavuşmasına kaynaklık etmektedir. **Dr. Mehmet Kara** ve **Dr. Ersin Teres**, makalelerinde, son otuz yıl içerisinde Türkçede eskiden beri var olup da anlam genişlemesine uğrayan; yeni ortaya çıkan basit ve bileşik kelime, terim, deyim ve ibareler; çeviri yoluyla meydana getirilen kelimeler; dil içi olanaklardan yararlanılarak ortaya konulan yeni tamlama ve deyimler; teklik 3. kişi iyelik ekindeki hareketlilikle ilişkin örnekleri irdelemektedir.

1930'lu yıllar, Türkiye'de iktidarın rejimi sosyal ve kültürel yönleriyle inşa ettiği önemli bir süreci işaretlerken; bir yandan da dünya ekonomik krizinin sebep olduğu sarsıntılı ekonomik koşullar içerisinde devletçi politikayla yükü hafifletme yoluna gittiği dönem olmuştur. Aynı süreçte, Sovyet Rusya ve İtalya'nın da totaliter iktidarlar elinde, devletçi bir politika yoluyla söz konusu ekonomik krizi en aza indirdikleri görülmektedir. **Dr. Funda Selçuk Şirin**, 1930-32 döneminde Sovyet Rusya ve İtalya'ya Türk siyasal yaşamında aktör olan

kişilerin ziyaretlerini, ulus devlet inşasında siyasal ve kültürel zeminin oluşması bağlamında ele alıyor.

Etnografik ve tarihi kayıtlara bakıldığında, dünyanın hemen her kesiminde oynanan oyunlardan biri de, dört ayaklı memelilerin arka ayaklarının diz kısmında bulunan ‘aşık kemiği’ ile oynanan ve genel olarak da adına ‘aşık oyunu’ dediğimiz oyundur. En eski örneğinin geç Hitit dönemi krallıklarından Karkamış’ta ortaya çıktığı varsayılan bu oyunun tarihi yolculuğunu **Dr. Havel Bozbay** değerlendiriyor.

Dr. Mustafa Gündüz, atılımcı, üretken ve girişimci bireylerin yetişmesini engelleyen *yoksulluk kültürünü* üreten düşünsel kodları ele aldığı makalesinde, yoksullukla mücadelede eğitimin işlevi üzerinde durmakta, toplumsal fukaralığın ortadan kaldırılması ve bunun yerine çağdaş değerlerin yerleştirilmesi için önermelerde bulunmaktadır.

Dr. Mehmet Ali Yolcu, ‘Havva’ adıyla sembolleştirdiğimiz yaratılan ilk kadın-insanı, farklı kültür dairelerinde oluşan mitleri karşılaştırarak; **Dr. Rezan Karakaş** ise ilkel dönemlerdeki anlatılardan günümüz modern mitlerine kadar zihnimizi meşgul eden ‘yılan’ı, rengi, görünümü ve başka özellikleriyle Siirt efsane ve inanışlarından yola çıkarak ele alıyor.

İlk İstanbul seyahatini 1874 yılında gerçekleştiren, ünlü İtalyan seyyah Edmondo De Amicis’in seyahatnamesinden hareketle, Batı eksenli bakma ve değerlendirmelerin de bir tartışmasını yapan **Orhan Kemal Koçak** ve **Dilek Özhan Koçak**, makalelerinde Amicis’in yer yer yıkmaya çalıştığı oryantalist çerçevenin içerisine düşse de bir arada duran ‘şahit olduğu İstanbul ile yürekte bağlı olduğu şehrin muhayyel varlığı’nı aralamaya ve anlatmaya çalışmasını, genç araştırmacı **Ganbat Lkhundev** ise ‘Moğolların Gizli Tarihi’ adlı eserdeki, ant içme ile ilgili gelenekleri; **Dr. Pınar Melis Y. Parmaksız** ise Hollanda tarihinde önemli görülen olayları, kişileri ve dönemleri temsil eden elli konu başlığının ve bunların kısaca anlatımını içeren *Canon* kitabını tartışıyor.

Bu sayımızın yayın değerlendirmesini genç sosyologlarımızdan **Esra Debağcı** yaptı. Dr. Nilüfer Nahya’nın editörlüğünde, kolektif bir çalışmanın ürünü olan *Şehir ve Mutfağın Kültürü* adlı kitap üzerine bu değerlendirmenin de dikkatle okunacağı kanısındayım.

Yeni *folklor/edebiyat*’larda buluşmak dileğiyle.

Metin Turan

Yayın Yönetmeni

“TÜRK ULUSU”NUN DANS YOLUYLA TEMSİLİ: DEVLET HALK DANSLARI TOPLULUĞU

Berna Kurt *

1 975 yılında, devlet eliyle kurulan ilk profesyonel halk dansı grubu olan Devlet Halk Dansları Topluluğu (DHDT), Türkiye’de halk dansı sahnelemelerinin tarihselliği içinde önemli bir konuma sahiptir. Özellikle 80’li yıllarda birçok amatör halk oyunu derneğine model oluşturmuş ve dönemin sahneleme çalışmalarına etkide bulunmuştur. Bu makalede, topluluğun çalışmaları, sahneleme estetiği, temsil politikaları ile topluluğa yönelik yakın dönemli tartışmalar ele alınacak; 2010 ve 2012 yıllarında Ankara ve İstanbul’da sergilenen “Anadolu’dan Damlalar” ve “Türkler” gösterilerinin analizi yoluyla da, topluluğun tarihsel ve siyasal olarak üstlendiği homojenleştirilmiş bir “Türk ulusu”nu temsil etme misyonunu sürdürmekte olduğu ortaya konacaktır. Bu doğrultuda, halk dansı sahnelemelerinin siyasal arka planını analiz eden çeşitli çalışmalar; toplulukla ilgili metinler, internet siteleri, gazete haberleri; ilgili kişilerle yapılan görüşmeler ve gösteriler incelenecektir. Makalede, halk dansı sahnesiyle bağlantılı kısa bir tarihsel ve siyasal arka plan bölümünden sonra, topluluğa yönelik tarihsel bir çerçeve geliştirilmeye çalışılacak; son bölümde ise ağırlıklı olarak seyredilen iki gösteri üzerinden değerlendirmeler yapılacaktır.

* Dr., Dans tarihi, etnokoreoloji, toplumsal cinsiyet, performans çalışmaları, dans eleştirisi alanlarında çalışma yürütüyor.

Ulus-Devletin ve Milli Kültürün İnşası Sürecinde Halk Dansları:

Halk dansları, tarihsel olarak, siyasi iktidarların kültür politikalarını oluştururken başvurdukları alanlardan birisi olmuştur. Örneğin 80’li ve 90’lı yıllarda gerçekleştirilen milliyetçilik temalı analizler*, folklor çalışmalarının gelişiminin milliyetçilik hareketleriyle tarihsel olarak kesiştiğini ortaya koymuştur. Ulus-devletlerin inşa süreçleriyle birlikte halk danslarına yönelik ilgi artmış; geleneksel dans malzemesi iktidarların “geleneğin icadı”na yönelik çalışmalarında kullanılmıştır (Öztürkmen, 2010: 252). 20. yüzyılın ortalarında birçok ülkede kurulan ulusal halk dansı toplulukları da, ulusların ve geleneklerin inşa süreçlerine katkıda bulunmuştur.

Bu topluluklardan birisi de, Igor Moiseyev’in 1937 yılında, Sovyetler Birliği’nde kurduğu *Moiseyev Dans Topluluğu*’dur. Topluluğun öncülüğünü yaptığı sahneleme estetiği, diğer ülkelerdeki topluluklara model oluşturmuştur. Sovyetler Birliği, Meksika, Hırvatistan, Mısır, Yunanistan ve Türkiye’deki devlet halk dansları topluluklarını inceleyen Anthony Shay, 50’li yıllarda SSCB’nin Doğu Avrupa’daki siyasi hakimiyetinin etkisiyle çoğalan profesyonel dans gruplarının Moiseyev’in topluluğunu örnek aldığını belirtmektedir (Shay, 2002: 29). Shay’e göre, Türkiye’deki DHDT de bu büyük devlet topluluklarının sonuncusu –en yakın tarihte kurulanıdır (Shay, 2002: 193).

Moiseyev’in topluluğunun oluşturduğu sahneleme estetiğinin temelinde; stilize edilmiş geleneksel dans malzemesini, kusursuz bir senkronizasyonla yorumlayan kalabalık bir hareket korusu yer almaktadır. Bale eğitilmiş dansçıların oluşturduğu, ihtişamlı, tek vücutmuşçasına hareket eden bu topluluk; ülkenin farklı bölgelerinden halkların danslarını sunarak, siyasal düzeyde sosyalist cumhuriyetlerin “birliği”ni temsil etmiştir. Shay, SSCB’nin dağılması, Soğuk Savaş’ın ve dönemin siyasi propaganda stratejilerinin sona ermesiyle birlikte, bu tür toplulukların eski önemini kaybetmeye ve biçim değiştirmeye başladığını belirtmektedir (Shay, 1999: 36).

Moiseyev’in takipçilerinden biri olan DHDT’yi değerlendirmeden önce, Türkiye’de halk dansı sahnelemelerinin tarihsel gelişimine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Çalışmalarıyla bu alana ciddi katkı sağlayan Arzu Öztürkmen, Türkiye’de halk oyunlarının 1920’lerden 1970’lere kadar gelen tarihsel süreç içinde “milli bir tür” olarak geliştirildiğini belirtmektedir (Öztürkmen, 2003: 141). Bu sürecin ilk yıllarında, Osmanlı aydınları “milli raks” üzerine yazılar yazmış ve milli raks modelleri icat etmeye çalışmışlardır. 1932’de kurulan *Halkevleri* bünyesinde de halk oyunu çalışmaları yürütülmüş ve Halkevleri’nin resmi kutlama programları sayesinde, halk oyunu sergileme geleneği belirgin bir sunum şeklini almıştır. 1940’lı yıllarda, tek bir dans gösterisi içinde çeşitli yerel dansların art arda temsil edildiği (daha sonraki yıllarda “potpuri” olarak tanımlanacak ve DHDT tarafından da benimsenecek olan) gösteri formları ortaya çıkmıştır. Halkevleri 1951’de kapatıldığında, yerel oyunların “zengin milli kültür”ün bir parçası olarak temsili yerleşiklik kazanmış ve büyük şehirlerde, Cumhuriyet eliti arasında belli bir izleyici kitlesi oluşmuştur. (Öztürkmen, 2003: 148).

* Milliyetçiliği özcu bir anlayıştan çok, “inşacı” bir yaklaşımla ele alan örnek çalışmalar için bkz. Hobsbawm, 1993; Anderson, 1993.

Öztürkmen yerel oyun geleneğinin zamanla üç aşamadan geçerek katılımcı, kentli bir etkinliğe dönüştüğünü vurgulamaktadır. Birinci aşama, Halkevleri deneyiminin bir uzantısı olarak, yılda bir kez ulusal bir platformda farklı yerel grupları bir araya getirme geleneğinin artık özel sektöre geçmesidir. İkinci aşamayı, kendi yerellikleriyle sınırlı kalmayan, repertuvarlarını diğer yörelerin oyunlarıyla genişleten üniversite öğrencilerinin faaliyetleri oluşturmaktadır. Üçüncü aşama ise, kendi ekonomisiyle birlikte gelişen bir halk oyunları piyasasının yükselişidir (Öztürkmen, 2003: 148).

Oyunlarının zaman zaman “köy düğünü” ya da “hasat vakti” gibi temaları konu alan teatral kurgular ve dramatik yapılarla sunulduğunu belirten Öztürkmen’e göre, bu dönemde halk oyunları icrası, şehirli orta sınıf için “seyirlik bir popüler sanat türü” olarak yeniden icat edilmiştir (Öztürkmen, 1998: 266). Öztürkmen, dönemin en önde gelen kurumu olan DHDT’nin en uç noktalara kadar giden sahne düzenlemelerinin, halk oyunlarını stilize etmeyi “devlet nezdinde” meşrulaştırdığını ve o döneme kadar ortaya konmuş olan oyun repertuarını bir kez daha pekiştirdiğini ifade etmektedir (Öztürkmen, 1998: 266).

Dünden Bugüne Devlet Halk Dansları Topluluğu:

DHDT Türkiye’de cumhuriyet rejiminin tesis edildiği dönemde başlayan sahneleme geleneğini sürdürmüştür. Moiseyev’in oluşturduğu sahne estetiğini yerelleştirmiş; siyasal düzeyde ise Moiseyev’in hareket korolarının temsil ettiği “birlik”i “Türk ulusu”nun temsiline dönüştürmüştür. Topluluğun kuruluş sürecinde görev alan kişilerin anlatımları incelendiğinde; kuruluş öncesinde, özellikle Moiseyev Dans Topluluğu’nu model alan sosyalist ülkelerden etkilenildiği ortaya çıkmaktadır. Örneğin Türk Folklor Kurumu’nun kurucularından biri olan Fatin Eren’in ifadeleri şu şekildedir:

TÜFEM’i kurmuştum*. Beni çağırdılar dış işler bakanlığından, kültür genel müdürlüğünden... Bulgaristan’da sosyalistlerin 30. yıl kutlamaları var. Bir temsilci istediler ve beni oraya gönderdiler... DHDT için bir araştırma yap dediler. Büyükelçi heyetiyle birlikte güzel bir çalışma yaptım. Bir dosya hazırladım... Bunun üzerine Türk Devlet Halk Dansları kurma çalışmaları başladı (Eren, 2004: 37).

Kuruluş yıllarında topluluğa dans çalıştırıcısı olarak katılan, eski genel sanat yönetmeni Mustafa Turan da, kuruluş sürecindeki toplantı öncesinde, kendisinin sosyalist ülkelerdeki topluluklardaki gibi bir devlet halk dansları topluluğunun kurulmasına yönelik teklif sunduğunu belirtmektedir (kişisel görüşme, 4 Şubat 2011).

Topluluğun resmi internet sitesindeki anlatıma göre, iki buçuk seneye yayılan süreçte, Turizm ve Tanıtma Bakanlığı’nın çağrısıyla düzenlenen toplantılar kritik bir önem taşımaktadır (<http://www.guzelsanatlar.gov.tr/belge/1-44311/tarihce.html>). 1973’te bilim insanları, ilgili kuruluş yetkilileri ve folklor uzmanları bir araya gelmiş ve 5 günlük bir çalışma yapmıştır. Çalışma sonucunda, halk danslarına yüksek bir sanat düzeyi kazandırmak amacıyla, diğer ülkelerdeki gibi bir “DHDT”nin kurulması önerilmiştir.** Topluluk 17 Mart 1975 tarihinde

* TÜFEM (Turizm Folklor Eğitim Merkezi Gençlik ve Spor Kulübü Derneği), 5 Eylül 1971’de Ankara’da kurulan amatör bir halk oyunları derneğidir. (<http://www.tufem.org/hakkimizda.php?menu=hakkimizda>, [01.05.2012]).

** Metin And, karar verme sürecinde, çıkar çatışması yüzünden ihtilaflar çıktığını ifade etmektedir: “Herşey iki yıl önce tasarlanmıştır (1974) [...] Turizm ve Tanıtma Bakanlığı Müsteşar Yardımcısı Kemal Baytaş [...] konuya

resmen kurulmuş; 19 Mart 1975 tarihinde yapılan bir sınavla stajyer dansçılar alınmış ve çalışmalara başlanmıştır. Bu süreçte etkin isimlerden biri olan Metin And (1977) topluluğun ilk çalışmalarını şöyle aktarmaktadır:

Çeşitli ülkelerde ve iki ay da Rusya’da yaptığım incelemelerin ışığında dansçıların seçimi, fizik olanaklar, hazırlık, eğitim ve bunların sahneye uyarlanmasında üç aşamayı belirleyen ayrıntılı bir rapor hazırladım. Önce çalışma yerleri bulundu, araç ve gereçler ve bölge oyunlarını olduğu gibi en doğru öğretecek öğretmenler sağlandı. Bir sınav açıldı, yüzlerce genç kilo, boy ve yaş gibi fizik nitelikleri yanında, dansa ve kulağının müziğe yatkınlığı gibi noktalardan elenerek eğitim görmek üzere seçildi. Bu gençlerin büyük bir çoğunluğu ömründe bir tek dans adımı atmamıştı... Kısa sürede ve her gün çalışarak yedi, sekiz bölgenin danslarını en azından bu bölge insanları gibi dans edecek düzeye geldiler... Bedenlerini yumuşatmak, denetim altına alınabilen bir araç durumuna getirecek temrinler yaptılar, bunun yanı sıra kendilerine müzik ve tartım öğretimi de yapıldı. Bu yedi, sekiz bölgenin danslarını en iyi biçimde öğrendiklerinden kuşku kalmayınca Devlet Balesi’nden Duygu Aykal, Oytun Turfanda, Oya Aruoba, Duygu Varlıer gibi koreografi deneyimi olan bale sanatçıları... sahne için düzenlemeler yaptılar. Ancak buna girilmeden önce kendilerinden bale sözlük ve ilkelerini çalışmalara başlamadan kapının dışında bırakmaları ve ilk aşamada danslarda büyük değişiklikler yapmamaları istendi. Böylece bir yıldan az bir zamanda 7 Mayıs 1976’da verdikleri temsili en yetkin bir biçimde hazırladılar. Danslar sahne üzerine çıkarken sahne estetiği, dekor ve giysiler ve ışıklandırma için Devlet Tiyatrosu’ndan Cüneyt Gökçer, Refik Eren, Hale Eren ve Nuri Özakyol’un önemli çaba ve katkıları oldu. (And, 1977:13-15).

Topluluk, kurulduğu ilk yıllarda, bir devlet kurumu olarak yurtiçinde ve yurtdışında Türkiye’yi “temsil” etmiş; 1988 yılında da Kültür ve Turizm Bakanlığı Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü’ne bağlanmış ve yaklaşık 80 kişiyi kadrosuna almıştır.* Topluluğun ilk dansçılarından biri olan ve halen Kültür ve Turizm Bakanlığı Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü’nde Sanat Koordinatörü olarak görev yapan Orhan Şinasi Pala, 1977’ye kadar istihdam edilen dansçıların o zamanki adıyla Turizm Bankası’ndan işe ibade karşılığı bir ücretle istihdam edildiğini belirtmekte ve sonraki statülerini şöyle aktarmaktadır: “1977 Kasım’ından itibaren 657’ye tâbi 4B statüsü diye, bir yıllık sözleşmelerle istihdam edildi. 1987’de de Tanıtma Genel Müdürlüğü Kültür Bakanlığı Güzel Sanatlar’a bağlanarak, bugünkü, devlet sanatçılığı veya devlette sanatçı statüsü ile 2595’e kavuştu” (kişisel görüşme, 3 Şubat 2011).

Topluluğun bu yıllardaki gösterilerinde sunduğu repertuvar 80’li yıllarda daha da genişlemiştir. Özellikle Oya Aruoba’nın düzenlediği *Köçekçe* ile Duygu Aykal’ın 1983 yılında repertuvara dahil ettiği *Çiftetelli*, dönemin önde gelen koreografileridir. Orhan Şinasi Pala, bu dönemde Duygu Aykal’la birlikte yürüttükleri çalışmaları şöyle aktarmaktadır:

Duygu Aykal, İngiliz Kraliyet Akademisi’nde de ihtisas yapmış ve Türk milli balesinin

el atmak istiyordu. Önce halk danslarımızla ilgisi bulunan çeşitli kişilerden oluşacak bir danışma kurulunda konuyu tartışmaya karar verdik. Bu kurulda çoğunluk, danslarımızı gerek yerli ya da birkaç bölgenin danslarını sunabilen kentli gönüllü toplulukların yöneticilerinde idi. Bakanlık bu toplulukların giderlerini karşılayarak gerek yurtdışında gerek yurtiçinde gösteriler vermesini sağlıyordu. Böyle bir profesyonel topluluk kurulursa artık kendi topluluklarına ilgi ve yardım yapılmayacağı düşüncesiyle bu tasarıma karşı çıktılar. Tartışmalar saatlerce sürdü, sonunda oybirliğiyle benimsendi.” (And, 1977: 13.)

* “Halk Dansları Topluluğu Bakanlığa Bağlandı” (11 Haziran 1988) *Cumhuriyet*, (aktaran Şendil, 1999).

olması için çok kafa yoran biriydi... Önce biz de çok karşı düşüncedeydik; çünkü geldiğimiz noktalar dernekler... O önce bizleri, sonra kamuoyunu ve çevreyi kazandı... Yapılan işlemlerde figürler, ister adım, ister giysi, ister müzikal olarak hiçbir deformasyona uğramıyor, bunu görmekte çok güçlük çektiler... Hatta Duygu Hanım'ın o özelliğini de söylemek isterim; halkın anonim olarak kurguladığı düzeni bile bozmamıştır. Yani adımın içindeki bir cümleyi veya bir motifi, o kendi hiyerarşik sırasından alıp bir başka yere de koymamıştır... Açıp bakın, o yılların giysileri var. Bakınca anımsatıyor diyemezsiniz, bu direkt Gaziantep giysisi dersiniz. Hatta bunu o kadar iddialı söylüyorum ki, biz bıkmıştık giyip çıkarmaktan (kişisel görüşme, 3 Şubat 2011).

Pala'nın "halkın anonim olarak kurguladığı düzenin bozulmadığına" yönelik ifadelere, 70'li yıllarda başlayan ve 80'li yıllardaki yoğunlaşan otantiklik tartışmalarıyla bağlantılıdır. Bu dönemde halk oyunu dernekleri arasındaki rekabet artmış, sahnelemeye yönelik yeniliklerin sınırları, nesnel kriterlere dayanmayan ve kişisel iktidar mücadeleleriyle şekillenen "otantiklik" tanımları doğrultusunda belirlenmeye çalışılmıştır. 80'li ve 90'lı yıllarda TRT'de yayınlanan gösterileriyle çok sayıda izleyiciye ulaşan DHDT de; "aslına uygun" olmayan hareket tavırları ve sahne düzenlemeleri nedeniyle eleştirilmiş; stilize dans sahneleri yüzünden yöresel dansların "bozulduğu" iddia edilmiştir.* Topluluğun resmi internet sitesi incelendiğinde de, bu tür eleştirilere cevap niteliğindeki ifadeler ortaya çıkmaktadır. Örneğin sitede, topluluğun geleneksel dansları, "özünü ve biçimsel formlarını bozmadan" çağdaş bir yorumla düzenlediği; "öze bağlı kalarak", çağdaş teknik ve imkânlardan da yararlanarak yeni bir sahne düzeni ve anlayışı içinde biçimlendirerek sergilediği ifade edilmektedir.

2000'li yıllara gelindiğinde, topluluk Ankara Atatürk Kültür Merkezi'nin çalışma salonundaki provalarına devam etmektedir. 2000 yılında topluluğun provaları ile gösterilerini izleyen ve dönemin genel sanat yönetmeni Mustafa Turan'la görüşen Anthony Shay, geçmişteki otantiklik tartışmalarıyla bağlantılı bir meselenin altını çizmektedir: halk danslarına yönelik yetmiş seneyi aşan devlet müdahalesi artık "doğallaştığı" için, seyirciler sahnelenen dans, müzik ve kostümlerin "otantik" olduğunu varsaymaktadır (Shay, 2002: 216). Mustafa Turan da, Shay'e çok ciddi alan araştırmaları yaptıklarını, dansçıların doğru tavırları öğrenebilmesi için köylerin en iyi dansçılarını getirttiklerini vurgulamaktadır. Topluluğun koreografileri hazırlarken, yöresel dans tavırlarına, hareketlere ve adımlara çok dikkat ettiğini belirten Shay'e göre de, bu tür ayrıntı çalışmaları sonucunda, seyirci nezdinde bir çeşit "gerçeğe uygunluk" hissi yaratılmaktadır.

Topluluğun herhangi bir yörenin farklı adım, hareket ve danslarının sanatsal geçişlerle birbirine bağlandığı "suit" formunda koreografiler yaptığını belirten Shay (2002: 195), repertuvarda bulunan ve düzenli olarak sergilenen gösterilerden birini seyretmiştir. Bu gösteride 75 dansçı, topluluğun daire şeklindeki logosunun önünde dans etmektedir. Erkeklerin Trabzon dansı, topluluğun geleneksel repertuvarının tipik bir örneğidir; 9 erkek çizgiyi hiç bozmadan dans etmekte ve farklı hareket çeşitlemeleri sergilemektedir. Kadınların çiftetelli koreografisinde ise, adım çeşitlemelerinden çok geometrik şekillere dayanan bir düzenleme hakimdir. İlerleyen iki dairenin ortasında konumlanan, farklı renkli kostüm giyen solo

* Bu tür eleştiriler için bkz. (Türk Halk Oyunlarının Sergilenmesinde Yaşanan Problemler Sempozyumu Bildirileri, 1998: 58, 60, 134, 168, 171, 175). Ayrıca eleştirilere yönelik bir eleştiri için bkz. age, 66.

dansçı, sahnenin merkezinde dans etmektedir. Shay'e göre, sahnedeki "gerçek" bir göbek dansı değildir; çiftetellinin stilize ve baletik bir yorumu icra edilmektedir. Solo dans parmak ucunda icra edilmekte; bacaklar çok daha yükseklere kaldırılmaktadır. Orkestra tempoyu ve melodiyi sürekli değiştirmektedir. Shay, çok sayıda kadın dansçının, hoş ve oryantalist kostümler içerisinde icra ettiği bu "edepli" çiftetelli koreografisinin, Kemalist ilkeler çerçevesinde, tarihsel/Osmanlı kökenlerinden kopartılarak sergilendiğini ifade etmektedir. Ayrıca, Anadolu'nun yöresel danslarının tanıtıldığı program dergisinde de, çiftetellinin koreografik ve müzikal bir tür olarak yöre danslarından farklı konumlandırıldığını belirtmektedir. Shay genel olarak topluluğun program dergilerinde, Kürt ya da Osmanlı kimliğinden kesinlikle bahsedilmediğini de vurgulamaktadır (Shay, 2002: 223).

Topluluğun görsel ve metinsel sunumlarında Osmanlı geçmişi ile Türkler dışındaki etnik kimliklerin varlığına dair izlerin bulunmaması; cumhuriyetin ilk yıllarındaki sekülerleşme ve homojen bir Türk kimliği kurgulama çabalarıyla bağlantılıdır. Topluluğun, bir devlet kurumu olarak sahiplendiği, homojenleştirilmiş bir "Türk kimliği"ni "temsil etme" misyonunu ortaya koymaktadır. Topluluk, Öztürkmen'in (2003) yukarıda vurguladığı gibi, halk danslarının cumhuriyet döneminde edindiği bir misyonu -dansları "zengin milli kültür"ün bir parçası olarak temsil etme misyonunu- geleceğe taşımıştır.

Anthony Shay, yine Osmanlı geçmişiyle bağlantılı olarak, Mustafa Turan'a, topluluğun eski şehir danslarını yeniden yorumlanmasının mümkün olup olmadığını; şayet bu gerçekleşirse, hükümetin nasıl tavrı göstereceğini sormuş; Turan da şöyle cevap vermiştir: "Herkes kötü işleri unutmak ister; ama kimse annesini, babasını unutmaz. Bizim cumhuriyetimizin atası da Osmanlılardır. Osmanlı geçmişi unutuyorum" (Shay, 2002: 220). Turan ayrıca çiftetelli koreografisinin de bu yönde bir adım olduğunu ifade eder. Shay'in kolay bir deneme olmadığını, yöresel danslara dayanan suit'lerden oldukça farklı olduğunu vurguladığı bu koreografiyi, çoğu seyirci beğenmiştir ama topluluk çok ciddi eleştiriler de almıştır. Araştırmacı Melissa Cefkin'in belirttiği gibi, bazı halk dansı araştırmacıları ile sadelik taraftarları koreografinin "yabancıların oryantalist imgelerine hitap ettiğini" söylemişlerdir. Şerif Baykurt ise topluluğun arabesk bir dans yorumu geliştirdiğini ifade etmiştir (Cefkin, 1993: 220).

Shay'in çalışmasını yürüttüğü 2000 yılı itibarıyla DHDT'nin repertuarında yirmi adet yöresel dans suit'i yer almaktadır.* Bu repertuar, cumhuriyetin kuruluş yıllarından bu yana düzenlenen yarışmaların ve festivallerin biçimlendirdiği halk oyunu geleneğinin içinden çıkmıştır (Shay, 2002: 218). Repertuarda yer alan ve en çok sergilenen yöresel danslar; barlar, halaylar, horonlar, horo'lar, kaşıklı oyunlar, bıçaklı oyunlar, kılıç-kalkan, zeybekler, çiftetelli ve karşılamarlar, tekli ve çiftli Kafkas danslarıdır (Shay, 2002: 212). Ayrıca repertuarı geliştirmek için; düğünler, sünnet törenleri, hasat kutlamaları gibi gelenekleri işleyen tematik koreografiler hazırlanmakta ve "potpuri" olarak tanımlanan koreografiler de oluşturulmaktadır

* 2012 yılı itibarıyla, topluluğun resmi internet sitesinde, repertuarda bu tür yöre danslarının yanı sıra, değişik yörelerden derlenerek hazırlanan folklorik eserlerin de bulunduğu belirtilmektedir Bunların isimleri *Anadolu'dan Esintiler, Kına Gecesi, Aşık-Maşuk ve Bağ Bozumu*'dur. Ayrıca 20 değişik dünya ülkesinin halk dansları ve halk şarkıları da repertuarda tutulmaktadır. (T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Güzel Sanatlar Müdürlüğü resmi internet sitesi, 2 Mayıs 2012 tarihinde <http://www.guzelsanatlar.gov.tr/TR,2311/tarihce.html> adresinden erişilmiştir.) Repertuarda farklı ülkelerin dans ve müziklerinin bulundurulması, hem Moiseyev Dans Topluluğu'nun, hem de daha sonraki yıllarda Anadolu Ateşi topluluğuna Moiseyev'le birlikte model oluşturacak olan *Riverdance* gösterisinin ortak özelliğidir.

(Shay, 2002: 220). Çalışmalar ve provalar ise; parke zemini, aynalı duvarları ve barları olan; geniş ve altyapısı sağlam bir mekânda yürütülmektedir (Shay, 2002: 193).

Shay, ağırlıklı olarak otantik enstrümanların kullanıldığı gösterilerde, yöresel tavırlara hakim olan 16 müzisyenin, birden fazla enstrüman çaldığını aktarmaktadır. Danslarda olduğu gibi kostümlerde de şaşırtıcı bir tekbiçimliliğin bulunduğunu belirtmekte ve bu kostümleri köylülerin şenliklerde ya da başka etkinliklerde giydiği kıyafetlerden çok, üniformalara benzetmektedir. Kostümlerin de danslar gibi Kemalist toplumsal mühendislik sürecinin ürünü olduğunu ve “Türklüğün” doğru temsilini sağlayacak şekilde düzenlendiğini belirten Shay, topluluğun sanatsal üretiminin her türlü boyutunun hükümet denetimi ve müdahalesinin doğrudan ya da dolaylı bir sonucu olduğuna dikkat çekmektedir (Shay, 2002: 216). Bu bağlamda topluluğun, dünyada sahneleme pratikleri ile milliyetçi ideolojilerin bağlantısını en belirgin biçimde sergileyen devlet halk dansı topluluklarından biri olduğunu vurgulamaktadır. Shay’in toplulukla ilgili bu yorumu; Türkiye’de halk oyunlarının 1920’lerden 1970’lere kadar gelen tarihsel süreç içinde “milli bir tür” olarak geliştirildiğini ifade eden Öztürkmen’in (2003) ifadeleriyle birleştirildiğinde; Türkiye’de milliyetçiliğin halk dansı sahnelemeleri üzerindeki etkisinin sürekliliğini ortaya koymaktadır.

“Türk milleti”ni sahnede temsil etme misyonunu sürdüren topluluk, yakın dönemde yurtdışı turneleri ya da sanatsal başarılarından çok, kadro sorunlarıyla gündeme gelmektedir. Toplulukta 2000 yılı itibarıyla 90 kişi istihdam edilmektedir; bunları 60’ı dansçı, 16’sı müzisyen, geri kalanı da koreograf, kostümcü, kostüm arşivcisi ve destek hizmetlisidir (Shay, 2002: 216). 2008’de ise bu sayı 98’e yükselmiştir ve dansçılar 40’lı yaşlara gelmiştir.* 2595 sayılı yasanın ek geçici 16. maddesine göre sözleşmeli personel statüsünde istihdam edilen dansçıların sahne performansı düştüğü için, başta köy seyirlik oyunlar olmak üzere, daha düşük performansla sergilenebilecek projeler üzerinde çalışılmaktadır. Ayrıca kadronun gençleştirilmesi için de formüller aramaktadır. Topluluğun bakanlık bünyesinden çıkartılması; yerel yönetimlere, büyükşehir belediye başkanlıklarına ya da il özel idarelerine bağlanması tartışılmaktadır.

Topluluğun eski koreograf ve yöneticilerinden biri olan Suat İnce, geçmişte bu tür kadro sorunlarını öngördüklerini ve istihdamın devamlılığını sağlamak için çeşitli çalışmalar yaptıklarını ifade etmektedir (kişisel görüşme, 4 Şubat 2011). Örneğin Sovyetler Birliği’ni model alarak, belli bir yaşın üstündeki dansçılara müzik eğitimi vermek, koreograf kadrosu çıkarmak gibi formüller geliştirmişler; ancak çeşitli itirazlar yüzünden bunları hiçbir zaman hayata geçirememişlerdir. Sovyetler Birliği’nin dağılması öncesinde, bu ülke dışında hiçbir ülkede devletin sanat topluluğunun ve devlet sanatçısı kadrosunun kalmadığını belirten İnce; hükümetlerin ancak çerçevesi ve bütçesi ortaya çıkan projeleri fonlarla desteklediğini belirtmektedir. Avrupa Birliği yasalarına imza atan hükümetlerin 1986 yılından itibaren bu tür toplulukları devlet bünyesinden çıkarması gerektiğini, doğrusunun da bu olduğunu ifade etmektedir. Dansçılığın en geç 35 yaşında bittiğini vurgulayan İnce, 65 yaşına kadar istihdam edilen topluluk üyelerinin sabit maaş almaya devam ettiğini, topluluk içinde rekabet ve

* Bkz. Erbil, Ö. (30 Ocak 2008). Devlet halk dansları topluluğu kadrosunu gençleştirmek için formül arıyor. *Milliyet*, (22 Şubat 2010 tarihinde <http://folklor55.blogcu.com/devlet-halk-danslari-toplulugu-kadrosunu-gencllestirmek-icin-form/2923817> adresinden erişildi.)

üretkenliğin kalmadığını, yeni kadronun da açılmadığını belirtmektedir. İnce, günümüzde topluluğun çoğu amatör derneğin gerisinde kaldığını ve artık misyonunu tamamladığını da vurgulamaktadır.

Topluluğun eski genel sanat yönetmeni Mustafa Turan da benzer bir görüş ortaya koymaktadır. Topluluğun kuruluş yılı olan 1975'in Türk kültür tarihinde bir milad olduğunu ifade eden Turan; topluluğun sahne tekniği, estetiği ve uygulaması anlamında yöresel topluluklar ile derneklerin ufkunu açtığını ifade etmekte; ancak artık bu misyonunu tamamladığını belirtmektedir (kişisel görüşme, 4 Şubat 2011).

Halk kültürü araştırmacısı ve yazar Ahmet Şenol da, topluluğun kuruluş amacının gerisinde kaldığını ifade etmektedir. Şenol, sanatsal olarak herhangi bir komple derneğin seviyesinde, hatta daha da aşağısında olduğunu belirttiği topluluğun son çalışmalarını beğenmediğini ifade etmektedir:

Sultans görkemli, dans pratiğini çok daha üstlere taşıyabiliyorsa, bu kadar imkâna sahip olan DHDT'nin bunu haydi haydi yapması lazım. Hem devletten maaş alacaksın hem de başarılı olmayacaksın. Saat 17.00'de iş biter, devlet memurluğu zihniyetiyle sanat olmaz... Bazı bakanların döneminde sünnet düğünlerine gider hale geldiler. Bu tabii onların değil, yönetimin hatası (kişisel görüşme, 3 Şubat 2011).

Topluluğun son yıllarda çok az ve özel durumlarda gösteri yaptığını ifade eden Şenol; devletin 70'li yıllarda bir ihtiyaç olan örnek topluluk kurma aşamasını çoktan tamamladığını vurgulamaktadır. Topluluğun yerel yönetimlere bağlanması gerektiğini belirten Şenol'a göre, Batılı ülkelerde olduğu gibi çeşitli fonlar verilmeli, belediyeler de bu fonları sanat topluluklarına dağıtmalıdır.

Anadolu'dan Damlalar ve Türkler Gösterileri:

Temsil ve Estetik Üzerine Değerlendirmeler

1975 yılında, devlet tarafından ülkeyi -özellikle yurtdışında- temsil etmek üzere kurulan, bir dönemin amatör halk oyunu derneklerine sanatsal model oluşturan ve sahnede homojenleştirilmiş bir "Türk ulusu"nu temsil eden topluluk, günümüzde yaşadığı kadro sorunlarını çözmeye yönelik çalışmalar yapmaktadır. Örneğin kadroyu gençleştirmek için 2008 yılında topluluğa bağlı *Amatör Gençlik Halk Dansları Topluluğu* kurulmuş ve stajyer dansçılar alınmıştır. Bu bölümde incelenecek olan gösterilerden ilki olan *Anadolu'dan Damlalar* adlı dans tiyatrosu gösterisi de, bu tür sorunlara çözüm geliştirmek üzere hazırlanmıştır.

19 Şubat 2010 tarihinde Ankara'da, Gençlik Parkı'nda seyrettiğim bu gösteri, topluluk bünyesindeki "Anadolu Dans Tiyatrosu" grubunun bir prodüksiyonudur. Bu grup, DHDT'nin tecrübeli dansçıları ile yine kuruma bağlı *Amatör Gençlik Halk Dansları Topluluğu*'nun dansçılarından oluşmaktadır. Proje, dansçıların 30-35 yaşlarına geldiklerinde mesleklerini icra edecekleri bir topluluk kurma fikrinden yola çıkmıştır.*

* Daha ayrıntılı bilgi için bkz. "Anadolu'dan Damlalar", <http://www.ilgazetesi.com.tr/2010/01/01/%E2%80%99Canadolu%E2%80%99dan-damlalar%E2%80%9D/>, (1 Ocak 2010, İl Gazetesi, Ankara), [04.03. 2010] ve Öcbe-Sevim, 2009.

Yaklaşık 50 dakika süren gösteride, sırasıyla İzmir'in *Kızıl Buğday*, Elazığ'ın *Çayda Çıra* ve Ağrı'nın *Çoban* oyunlarının hikâyeleri dans tiyatrosu formunda sahnelenmektedir. Bu üç yöreye ayrılmış olan üç ayrı sahnede, yöresel oyunlar teatral jestler ve koreografik düzenlemelerle sunulmakta; toplu, ikili ve solo danslar art arda sahnelenmektedir. Sahnedeki dansçılardan bağımsız hareket eden, sahnenin sol ön tarafta konumlanan üç oyuncu ise, si-perdeki askerleri canlandırmakta ve hikâyeler anlatarak dans sahnelerini birbirine bağlamaktadır. Üçüncü ve son oyundan sonra, oyuncular "Anadolu'da acısız düşün olmadığını, askerlerin her gün bu topraklarda düşün olsun diye savaştığını" söyler ve final sahnesine geçilir. Bu savaş sahnesinde, çatışma devam etmekteyken, arka fona hiç beklenmedik bir şekilde Mustafa Kemal Atatürk'ün Kocatepe'deki ünlü pozunu yansıtır ve gösteri alkışlarla sona erer.

Yöresel oyunların hikâyelerini seyirciyle paylaşan bu yarı eğitsel oyunun, kurguya eklektik bir biçimde eklenen bu final sahnesiyle, beklenmedik bir şekilde sonlanmasını yalnızca sanatsal boyutuyla değerlendirmek mümkün değildir. Halk danslarının Türkiye'deki tarihsel gelişiminde belirleyici unsur "milli kültür"ün devlet eliyle inşası olduğu için, bu alanı biçimlendiren milliyetçi kurgular daha sonraki yıllarda da sürdürülmüştür. Teatral bir kurgu oluşturmak hedeflendiğinde başvuru temel strateji; savaş, çatışma, şehit düşme, kahramanlık, ağıt yakma gibi temaları işlemektir. Özellikle sanatsal yaratıcılığın sınırlı olduğu durumlarda başvuru bir klişeye dönüşen bu sahneleme stratejisi, halk danslarını "milli kültür"ün temsili vasıtasıyla ortak bir bilinç yaratma aracı olarak görme alışkanlığıyla da bağlantılıdır. Bu bağlamda, halk danslarının hangi yaşanmışlıklar ve duygular üzerinden ortaya çıktığını gösteren "Anadolu'dan Damlalar" gösterisi; bilgilendirmek kadar, seyircide ortak bir duygulanım yaratarak "milli bilinç" gelişimine katkıda bulunmayı da hedeflemektedir.

Gösterinin, kadro tazelemek, kuşaklar arasında deneyim paylaşımını gerçekleştirmek, böylelikle de kurumsallığın devamını sağlamak doğrultusunda belli katkılar sağladığını söylemek mümkündür. İrcalar söz konusu olduğunda, özellikle deneyimli kuşakların yöresel dans tavırlarını titizlikle sergilediği görülmektedir. Bununla birlikte, ağıt sahneleri gibi bazı sahnelerde, fazla dışa dönük, mekanik ve abartılı oyunculuk yorumları da göze çarpmaktadır. Yerel danslardan yola çıkılarak deneysel sahneler oluşturma çabaları ise oldukça sınırlı kalmış ve sahne üzerinde ciddi bir sanatsal etki oluşturamamıştır. Sahnelerin titizlikle çalışılmış geçişlerle birbirine bağlandığı gösteride, asker rolündeki oyuncular hikâyelerin seyirciye aktarılmasını kolaylaştırıcı bir işlev görmüştür.

Bu bölümde değerlendirilecek olan ikinci gösteri ise, "Anadolu'dan Damlalar"ın sergilendiği tarihlerde çalışması süren "Türkler"dir. Gösteri, "Türklerin tarih sahnesine ilk çıkışlarından başlayarak Hunlar, Göktürkler, Uygurlar, diğer Türk boyları ve devletleri, Büyük Selçuklular, Osmanlılar ve genç Türkiye Cumhuriyeti'nin sahip olduğu mirasın yol haritasını anlatmaktadır". 26 Mayıs 2012'de, Eyüp Devlet Hastanesi'nin 60. kuruluş yıldönümü etkinlikleri çerçevesinde İstanbul'daki Haliç Kongre Merkezi'nde seyrettiğim bu 75 dakikalık gösteri de, halk dansları sahnesindeki milliyetçi kurguların bir başka örneği olarak yorumlanabilir. Gösteride, tarih, gelenek ve milli motifler yüklü dans sahneleri ile fotoğrafçı bir erkek ile onun takip ettiği gizemli bir kadının ilişkisini tarihi mekânlar eşliğinde sunan çağdaş

* Besimoğlu, S. (18 Temmuz 2010). Türkler: muhteşem gösteri, *Türkiye'de Yeniçağ*, 1 Mayıs 2012 tarihinde <http://www.yg.yenicaggazetesi.com.tr/yazargoster.php?haber=14126> adresinden erişildi.

video görüntüleri herhangi bir bütünsellik gözetilmeden, art arda sunulmaktadır. Görüntülerden bağımsız olarak dans akışını oluşturan ana unsur ise, alışlageldik bir tarihsel anlatıdır: Türklerin tarih sahnesine çıktığı farz edilen Orta Asya'nın danslarıyla başlayan gösteride, çizgisel bir tarih anlayışı sürdürülerek Anadolu'ya ve günümüze kadar gelinmektedir. Türk göçleri, at üstünde yolculuk, büyük otağlar, eski Türk devletlerinin bayrakları gibi motiflerin art arda sunulduğu gösteride kullanılan hareket malzemesi de oldukça çeşitlidir. *Anadolu'dan Damlalar* gösterisi ile karşılaştırıldığında, tümü genç yaşlardaki icracıların fiziksel kapasitelerinin çok daha fazla zorlandığı rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte, gösteride hareket korusu ile solo dansçılar arasındaki ayırım oldukça keskindir. Az sayıdaki solo dansçı, akrobatik ve baletik sololar icra etmekte; yaklaşık 40 kişilik hareket korusu ise halaylar, Teke yöresi oyunları, Kafkas dansları, zeybekler, horonlar, karşılamalar, çiftetellilerle birlikte sema ve semah dansları sergilemektedir. Özellikle erkek dansçıların deneyimsizliğinin dikkat çektiği gösteride, göze batan bir başka husus da kadın kostümlerine yönelik uygulamalardır: belleri ten rengi taytlarla kapatılan dansçılara, bacakların daha çok kaldırıldığı sahnelerde etek ve elbise altına uzun taytlar giydirilmiştir. Bu “edepli” gösterinin en çarpıcı sahnesi ise, final bölümüdür: sahne zeminini kaplayacak şekilde aşama aşama büyüyerek ve yükseltilerek dalgalandırılan Türk bayrağıyla eş zamanlı olarak, arka fona bir Atatürk fotoğrafı yansıtılmıştır. *Anadolu'dan Damlalar* ile *Türkler* gösterilerinin en önemli ortak noktası da, özellikle bu tür ajit-prop final sahneleri yoluyla seyircide ortak bir duygulanım yaratarak “milli bilinç” gelişimine katkıda bulunma çabasıdır. Bir kamu kuruluşu olan DHDT, böylelikle tarihsel ve siyasal misyonunu sürdürme çabasını ortaya koymaktadır.

“Türkler” gösterisinde, Türkiye sınırları içinde -ve “Türki devletler” olarak tanımlanan diğer devletlerde- icra edilen danslar sergilenmekte; bütün bu dans gelenekleri de “Türkler”e ait olarak sunulmakta ve “Türk” tarihinin bir parçası olarak temsil edilmektedir. Kültürel çoğulculuğun, çok kimlikliliğin, farklılıklarla bir arada yaşama söylemlerinin ön plana çıktığı 2000’li yıllarda sergilenen bu gösteri, aslında geçmiş yüzyılda kaldığı farz edilen ve eleştiriyeye uğrayan homojenleştirici ulus-devlet paradigmasını yansıtmaktadır. Melissa Cefkin’in de ifade ettiği gibi, homojenleştirici bir sahneleme anlayışı sunan ve yurtdışında devletin resmi temsilcisi gibi hareket eden topluluk (Cefkin, 1993: 218); bu tespitten yaklaşık yirmi yıl sonra da aynı konumu sürdürdüğünü ortaya koymaktadır.

DHDT’nin gösterilerinin yanı sıra, tanıtım metinlerinde de “Türk kimliği” vurgusuna rastlamak mümkündür. Örneğin topluluğun bağlı bulunduğu Kültür ve Turizm Bakanlığı Güzel Sanatlar Müdürlüğü’nün resmi internet sitesinde, “Türk” kültür ve sanatının “öz” değerlerinin çağdaş sanat anlayışıyla yorumlandığı, kültürel ve folklorik değerlerin tanıtıldığı vurgulanmakta ve “dünyada ülkemizin bir bayrak gibi temsil edildiği” ifade edilmektedir.

Anthony Shay, “ulusu temsil etmek” için halk danslarından faydalanma fikrinin temelinde; kostüm, müzik ve dansların tarih öncesi dönemlerden kaldığı, dansların milletlerin en saf değerlerini yansıttığı gibi varsayımların olduğunu belirtmekte; yüksek bir politik ideal ve kültürel bir misyon olarak ulusal temsiliyetin özcü bir bütünselleştiricilikle gerçekleştirildiğini ifade etmektedir (Shay, 1999: 35). Gösterilerdeki temsilin görsel ve metinsel olarak iki düzlemde gerçekleştiğini belirten Shay, koreografi gibi sanatsal unsurlarla birlikte; program dergileri, tanıtım yazıları, basın bildirileri gibi metinlerin de farklı temsil katmanları ortaya

çıkardığını ifade etmektedir (Shay, 1999: 37). Estetik ve politik bağlamlarda temsiline, ulus-devlet dahilindeki gruplara hitap ettiğini; katılım, dahiliyet ve aidiyet kanalları oluşturduğunu belirtmektedir. Dünyadaki devlet halk dansları topluluklarının, iddia edildiği gibi ulus-devletlerin bütün halklarını temsil etmediğini vurgulayan Shay, temsil söz konusu olduğunda tercihlerin yapıldığını, belli gruplar içerisinde halkın “saf ve asil” ruhunu temsil edecek olanların seçildiğini ifade etmektedir (Shay, 1999: 40). Shay’ın ifadeleri, DHDT özelinde düşünüldüğünde, temsil edilen kimliğin homojenleştirilmiş bir “Türk” kimliği olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bugünkü Türkiye sınırları içinde yaşayan çeşitli halkların paylaştığı dans gelenekleri, tektipleştirici ve homojenleştirici bir paradigmayla “Türk” halk oyunu olarak tanımlanmıştır. Shay’ın (2002) yukarıda belirttiği gibi, tanıtım metinlerinde ya da program dergilerinde oyunlar hakkında bilgi verilirken Türk kimliği dışındaki etnik kimliklere ya da Osmanlı geleneğine yer verilmemesi, seküler ulus-devlet projesinin Osmanlı geçmişi ile farklı etnisitelerin inkârına dayanan politikalarını yansıtmaktadır.

DHDT sanatsal anlamda da, geleneksel danslar, akrobasi ve Batılı dans formlarının birleştirilerek sunulmasıyla ortaya çıkan melez dans estetiğinin Türkiye’deki öncüsü konumdadır. Cumhuriyet döneminin, geleneksel kültür malzemelerinin Batılı üsluplarla yorumlanmasını temel alan kültür politikasını sürdüren topluluk; çeşitli gösterilerinde, ilk kez 1941 yılındaki bir milli bayram kutlamasında sergilenen ve “potpuri” olarak tanımlanan koreografi formunu da yeniden üretmiştir. Farklı yöre oyunlarının bir arada sunulduğu potpuri formu, yerellikten ulusallığa doğru genişleyen bir temsiliyet kanalı oluşturmakta, bu yüzden de özellikle yurtdışı tanıtımlarında işlevsellik kazanmaktadır. 2000’li yıllarla birlikte yurtdışındaki pazarlara açılan *Anadolu Ateşi* ve *Shaman Dans Tiyatrosu* gibi özel profesyonel dans toplulukları da potpuri formu ile melez dans estetiğinden beslenmiş ve bu sahneleme geleneğine süreklilik kazandırmıştır.

DHDT’nin Moiseyev Dans Topluluğu’ndan devraldığı, 2000’li yıllarda kurulan *Anadolu Ateşi* ve *Shaman Dans Tiyatrosu* gibi profesyonel grupların da benimsediği sahne estetiğinin temelinde; stilize edilmiş halk danslarını senkronize bir biçimde yorumlayan bir hareket korusu yer almaktadır. Dansların sunumunda ise çoğu zaman; virtüözite, tekbiçimlilik, etkisi güçlendirilmiş hareketler, seyirciye açık mizansenler, çizgisel kompozisyonlar, gösterişli sunumlar ve çokkatmanlılık ön plana çıkmaktadır. Bahsi geçen bu son kriterleri, çerçeve sahne ile bale geleneğinin özellikleri olarak tanımlayan etnokoreolog Andriy Nahachewsky (2000), bu tür estetik stratejilerin gösterilerin cazibesini artırdığını belirtmektedir. Nahachewsky’ye göre bu durumunun bir nedeni, güçlü bir geleneğe ve dünya çapında yaygınlığa sahip olan bale estetiğinin, seyirciye yabancı gelen bir hareket kültürünü “tercüme etme” işlevi görmesidir. Halk danslarını sunarken seçkin bir sanat geleneği olan baleden faydalanmak, sanatsal niteliğin artırılmasını da sağlamaktadır. Bale gibi farklı bir dans geleneğini kullanarak geleneksel ve yerel dans malzemesine müdahale serbestliği kazanan koreograflar; siyasal, kültürel ya da eğitsel mesajlarını iletme imkânı da elde etmektedir (Nahachewsky, 2000). Yukarıda incelenen iki gösteri, DHDT’nin günümüzde de, bu estetik strateji vasıtasıyla eğitsel ve/veya siyasal mesajlarını kitlelere ulaştırmaya devam ettiğini göstermektedir.

DHDT; cumhuriyet döneminde gerçekleşen ilk halk dansı sunumları ile 2000’li yıllarda kurulan özel profesyonel dans toplulukları arasındaki tarihsel geçiş dönemini temsil

etmektedir. Bir devlet kurumu olarak, Türk ulusunu yurtdışında temsil etmek ve yurtiçindeki sahnelemelere etkiye bulunacak estetik/sanatsal bir model oluşturmak gibi tarihsel misyonlar yüklenmiş olan topluluk, günümüzde kadro sorunları başta olmak üzere, kurumsal sürekliliğiyle bağlantılı meselelerle gündeme gelmektedir. Topluluğun kendi ihtiyaçlarına yönelik çözümler geliştirip geliştiremeyeceği, kurumsal yapısının ne şekilde devam edeceği zamanla ortaya çıkacaktır. Halk dansı sahnelemelerine yönelik sanatsal arayışların yaygınlaştığı 80'li ve 90'lı yıllarla ve DHDT gibi dönemin önde gelen topluluklarıyla ilgili araştırmalar, günümüzün halk dansları sahnesine yönelik değerlendirmelere de katkıda bulunacaktır. Bu alan, meraklı araştırmacıların ufuk açıcı çalışmalar üretebileceği, verimli bir çalışma alanı olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- And, M. (1977). Halk danslarımız ilk kez sahneye çıktı, *Sanat Dünyamız* 9. 13-19.
- Anderson, B. (1993). *Hayali cemaatler, milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Besimoğlu, S. (18 Temmuz 2010). Türkler: muhteşem gösteri, *Türkiye'de Yeniçağ*, 1 Mayıs 2012 tarihinde <http://www.yg.yenicaggazetesi.com.tr/yazargoster.php?haber=14126> adresinden erişildi.
- Cefkin, M. (1993). *Choreographing folklore: dance, folklore and the politics of identity in Turkey*. Yayınlanmamış doktora tezi, Rice University.
- Erbil, Ö. (30 Ocak 2008). Devlet halk dansları topluluğu kadrosunu gençleştirmek için formül arıyor. *Milliyet*, 22 Şubat 2010 tarihinde <http://folklor55.blogcu.com/devlet-halk-danslari-toplulugu-kadrosunu-genclestirmek-icin-form/2923817> adresinden erişildi.
- Hobsbawm, E. (1993). *Milletler ve milliyetçilik, 1780'den günümüze program, mit ve gerçeklik*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi. (1998). *Türk Halk Oyunlarının Sergilenmesinde Yaşanan Problemler Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.
- Nahachewsky, A. (2000). *Strategies for theatricalizing folk dance*. 25. Uluslararası Geleneksel Müzik Konseyi (ICTM) Sempozyumu'nda sunulan bildiri. Korcula, Hırvatistan (DVD: ICTM International Council for Traditional Music, Study Group on Ethnochoreology, Proceedings 1998-2008).
- Öcbe, Ö., Sevim, E. (2009) Anadolu dans tiyatrosu. 4 Mart 2010 tarihinde <http://www.artilya.com/icerik.php?id=301> adresinden erişildi.
- Önder N., Ergen N., Şamal G., İvecen M. (Nisan 2004). Neden folklor kurumu?: Fatin Eren, *Folklor/Halkbilim*, 56 (6) 35-39.
- Öztürkmen, A. (1998). *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Öztürkmen, A. (2003). Folklor oynuyorum. D. Kandiyoti, A. Saktanber (yay.) *Kültür Fragmanları/Türkiye’de Gündelik Hayat*, içinde, (ss. 141-158) İstanbul: Metis Yayınları.
- Öztürkmen, Arzu (2010). Folklorla oynamak: yerellik, milliyetçilik ve ötekilerimiz. H. Millas (yay.), *Sözde Masum Milliyetçilik* içinde, (ss. 251-286) İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Shay, A. (Bahar 1999). Parallel traditions: state folk dance ensembles and folk dance in the field, *Dance Research Journal* 31 (1) 29-56.
- Shay, A. (2002). *Choreographic Politics: State Folk Dance Companies, Representation and Power*, Middletown: Wesleyan University Press.
- (1998) *Türk Halk Oyunlarının Sergilenmesinde Yaşanan Problemler Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.
- (11 Haziran 1988) Halk Dansları Topluluğu Bakanlığa Bağlandı, *Cumhuriyet*, sf. 4’ten aktaran Şendil S. (1999). *1987-1991 Yılları Arasında cumhuriyet Gazetesinde Folklor Konulu Yayınlar*. yayınlanmamış bitirme tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Musikîsi Devlet Konservatuvarı Türk Halk Oyunları Bölümü.
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Güzel Sanatlar Müdürlüğü resmi internet sitesi. 3 Mart 2010 tarihinde <http://www.guzelsanatlar.gov.tr/belge/1-44311/tarihce.html> adresinden erişildi.
- Yanardağ, V. (30 Ocak 2008) Devlet Halk Dansları Topluluğu Tarih Oluyor, *Akşam*. 22 Şubat 2010 tarihinde <http://www.haber3.com/devlet-halk-danslari-toplulugu-tarih-oluyor-332835h.htm> adresinden erişildi.
- (1 Ocak 2010) Anadolu’dan damlalar, *İl Gazetesi* 4 Mart 2010’da <http://www.ilgazetesi.com.tr/2010/01/01/%E2%80%99Canadolu%E2%80%99dan-damlalar%E2%80%9D/> den alındı.

Özet

“Türk Ulusu”nun Dans Yoluyla Temsili: Devlet Halk Dansları Topluluğu

1975 yılında, devlet eliyle kurulan ilk profesyonel halk dansı grubu olan Devlet Halk Dansları Topluluğu, 80’li yıllarda Türkiye’de estetik bir model oluşturmuş ve dönemin halk dansı sahnelemelerini derinden etkilemiştir. Topluluk, ulus inşa sürecinde, *Halkevleri* bünyesinde gerçekleşen ilk sahneleme çalışmaları ile 2000’li yıllarda kurulacak olan *Anadolu Ateşi*, *Shaman Dans Tiyatrosu* gibi özel profesyonel topluluklar arasında bir geçiş dönemini temsil etmektedir.

Topluluk, 1937 yılında Sovyetler Birliği’nde Igor Moiseyev’in kurduğu *Moiseyev Dans Topluluğu*’nun geleneksel dansların stilize ve senkronize yorumunu merkeze alan sahne estetiğini yerelleştirmiştir. Moiseyev’in tek vücutmuşçasına dans eden bale eğitilmiş icracılarının oluşturduğu ihtişamlı hareket korusu, ülkenin farklı bölgelerinden halkların danslarını sunarak, sosyalist cumhuriyetlerin “birliği”ni temsil ederken; Devlet Halk Dansları Topluluğu da “Türk ulusu”nu temsil eden koreograflar sahnelemiştir. 80’li yıllarda devlet opera ve bale topluluğu koreograflarının çalışmalarıyla stilize dans repertuarını genişleten topluluk, Tür-

kiyeli seyircilerin hafızasına TRT’de yayınlanan gösterileriyle yerleşmiştir.

Bir devlet kurumu olarak, Türk ulusunu yurtdışında temsil etmek ve yurtiçindeki sahneleme çalışmalarına yönelik estetik/sanatsal bir model oluşturmak gibi tarihsel misyonlarını tamamlamış olan topluluk; günümüzde sanatsal başarılarından çok, kadro sorunları gibi kurumsal sürekliliğiyle bağlantılı meselelerle gündeme gelmektedir. Birçok kişi topluluğun sanatsal misyonunu tamamladığını ifade etmekte ve devlet bünyesinden çıkarılmasını önermektedir. Bu bağlamda, sahnelenen yakın tarihli iki gösteri, “Anadolu’dan Damlalar” ile “Türkler”, topluluğun günümüzdeki sanatsal düzeyini ve kurumsal sürekliliği koruma çabasını ortaya koymaktadır. Gösteriler ayrıca, homojenleştirilmiş bir “Türk ulusu”nun temsili vasıtasıyla, topluluğun dans sahnesindeki tarihsel ve siyasal misyonunu sürdürme çabasını gözler önüne sermektedir.

Anahtar Sözcükler: temsil, ulusal kültürün inşası, estetik, sahneleme, otantiklik

Abstract

Representation of “Turkish Nation”

Through Dance: State Folk Dance Ensemble

Turkish State Folk Dance Ensemble, the first professional folk dance ensemble formed by the state in 1975, represents a landmark in the historical development of folk dance staging in Turkey. Creating an aesthetic model in the 80’s, it represents a transitional phase from the first stage presentations by *People’s Houses* to the formation of professional dance groups like *Fire of Anatolia* and *Shaman Dance Theatre* in 2000’s.

The Ensemble localized the USSR based *Moiseyev Dance Ensemble’s* aesthetic model which is based on the huge movement choir’s synchronized performance of stylized folk dances. Whereas Moiseyev’s ballet trained dancers’ glorious collective body was representing the dances of the peoples of the Soviet “Union”; the Turkish equivalent’s was representing those of the “Turkish nation”. The ensemble renewed its repertoire in 80’s, staging new choreographies of the artists from the state opera and ballet institutions. The state TV channel (Turkish Radio Television) broadcasted the ensemble’s performances and made them so popular that Turkish audiences still keep those days’ performances in their visual memory.

Currently, many people argue that the ensemble accomplished its historical missions of representing Turkish state and nation abroad and building an artistic model for amateur folk dance groups in Turkey. The problems connected with its institutional continuity and its very aged permanent staff’s performative capabilities come into question -rather than its artistic achievements. Many people in artistic circles argue that it should be privatised like former state folk dance ensembles in other countries. In such a context, two of their last performances, “Drops from Anatolia” and “The Turks”, reveal both the ensemble’s current artistic level and its institutional status. They also demonstrate their will to sustain the historical and political mission of representing a homogenized “Turkish nation” on stage.

Keywords: representation, construction of national culture, aesthetics, staging, authenticity

ÜSLUP ÖZELLİKLERİ AÇISINDAN BERCİ KRİSTİN ÇÖP MASALLARI

Zerrin Güney*

ÜSLUP BİLGİSİ (STİLİSTİK)

Edebî metinlerde ifade şekli, edebî dil ve üslup arasında sıkı bir bağ vardır. Edebi metinleri tam olarak anlamak ve yorumlamak için öncelikle bu metinlerde kullanılan dili anlamak ve incelemek gerekmektedir. Bu anlamda üslup bilim, metinlerin farklı dil kullanımlarını ve yapılarını ortaya çıkararak, anlam ve değerlerini ortaya koymayı amaçlar.

Üslup bilim çalışmaları, genellikle yazar ya da metin merkezli olarak yapılır. Bu çalışmada ise, üslup bilimin daha çok metin merkezli çalışma şekli ele alınacaktır. Metinde geçen sözcüklerin ve cümlelerin kullanılış şekillerinin eserin üslubunun ortaya çıkmasında oynadığı rol belirlenecektir. Var olan yöntemler kullanılarak, seçilen eserin üslubu ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Bu çerçevede ele alınacak olan yazarın seçiminde yakın dönem Türk romancılığının

* Arş. Gör. , Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalı

önemli isimlerinden biri olması, eserlerinde kendi hayatından izlerin bulunması, sözlü kültür ürünlerini kendi yaşamıyla birleştirerek eserlerine taşıması, imgelere fazlasıyla yer vermesi ve günlük dille yazıyor olması gibi faktörler dikkate alınarak Latife Tekin tercih edilmiştir. Latife Tekin ile ilgili birbirinden değerli birçok çalışma* yapılmıştır. Bu çalışmalarda genellikle, Latife Tekin'in yazarlığının sadece belirli noktalarına vurgu yapılmış, eserleri ya tematik açıdan değerlendirilmiş ya da bir başka eserle karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Fakat üslubunun ortaya çıkarılmasına yönelik ayrıntılı bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışma ile Latife Tekin'in sadece bir eseri üslup özellikleri bakımından ele alınacaktır. Yazarın eserlerinin tümü üzerine üslup açısından bir değerlendirme yapmak bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bir eseri üzerinden de olsa yapılacak olan incelemenin, Latife Tekin'in eserinin üslup özellikleri hakkında bir fikir vermesi açısından, edebi literatüre kaynak oluşturması beklenmektedir. Yine yazarın tek tek diğer eserleri ya da eserlerinin bütünü üzerinde benzer bir çalışma yapılması için araştırmacılara bir fikir vereceği kanaati bu çalışmanın hareket noktasıdır.

* Latife Tekin hakkında yapılan çalışmalardan bazıları;

- Akerson, Fatma (1984), *Alacüvek Cinleriyle İstanbul Cinleri Karşı Karşıya: 'Sevgili Arsız Ölüm' Üstüne Bir Yorum Denemesi*, Çağdaş Eleştiri, S.3.
- Belge, Murat (1984), *Sevgili Arsız Ölüm*, Milliyet Sanat 88.
- Birkiye, Atilla (1984), *Önemli Bir Roman: Sevgili Arsız Ölüm*, Günümüzde Kitaplar.
- İlhan, Attila (1984), *Kızım Latife*, Sanat Olayı 20.
- Gümüş, Semih Acar (1985), *Bir Uzun Anlatı Olarak Berci Kristin Çöp Masalları*, Yarı 44.
- Ateş, Toktamış (1985), *Latife Tekin'le Gelenler Latife Takin'den Kalacak Olanlar*, Varlık 933.
- Kutlar, Onat (1985) *Sevgili Arsız Ölüm'ün Bize Hazırladığı Birkaç Tuzak Üstüne*, Milliyet Sanat.
- Özdemir, Emin (1985), *Berci Kristin Çöp Masalları*, Çağdaş Eleştiri.
- Moran, Berna (1998), *On Yıl Sonra Sevgili Arsız Ölüm Üzerine Bir Değerlendirme*, Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 3, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bulut, Süleyman (1990), *Buzdan Kılıçlar ve Gerçeğe Benzemek*, Birikim 18.
- Belge, Murat (1998), *Türk Roman Geleneği ve Sevgili Arsız Ölüm*, Edebiyat Üstüne Yazılar, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Irzık, Sibel (1999), *Latife Tekin'de Yersizliğin Mekânları*, Türk Kadın Yazarlar Sempozyumu 8-10 Nisan 1999, Bilkent Üniversitesi, Yayınlanmamış Bildiri.
- Göbenli, Mediha (2001), *Berci-Kristin*, İstanbul, 37, s. 34-37.
- Canpolat, Müge (2001), *Çiçektepe Efsanesi*, E 32.
- Aslan, Sema (2002), *Reflection from the Turkish Narrative Tradition: from Dede Korkut to Latife Tekin*.
- Öztaş, Sevinç (2002), *Latife Tekin Hakkında 'Çok Şahsi' Bir Yazı*, Edebiyat ve Eleştiri 64.
- Öktemgil Turgut, Canan (2003), *Latife Tekin'in Yapıtlarında Büyümlü Gerçeklik*, Bilkent Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Sönmez, Ayten (2004), *Latife Tekin'in Romanlarında Öznellik ve Anlatı*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Cebe, Günil Ö. Ayaydın (2005), *Berci Kız'dan Kristin'e Yoksulluğun Sosyolojisi*, Pasaj, 1, s. 101-115.
- Uğurlu, Seyit Battal (2007), *Latife Tekin'in Buzdan Kılıçlar Romanında Dil, İktidar ve Yoksulluk İlişkisi*, VI. Uluslararası Dil, Yazın ve Değişibilim Sempozyumu, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Basımevi.
- Aydın, M. Sait (2008), "Sevgili Arsız Ölüm'ün Olağanüstü Gerçek Korkuları", Millî Folklor, 79, 90-93.
- Fidan, Fatmatüzzehra (2008), *Latife Tekin'in Yapıtları Üzerine Feminist Bir Okuma: Yoksulluk, Toplumsal Dışlanma ve Dil*, Muğla: Muğla Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Şahin, Burcu Sevil (2009), *Latife Tekin'in Berci Kristin Çöp Masalları Üzerine...*
- Aslankara, M. Sadık (2009), *İlk Romanından Bugüne Latife Tekin...*
- Ertuğrul, Özgür (2009), *Latife Tekin'in Sevgili Arsız Ölüm Romanında Fantastik Öğelerin Kullanılışı*
- Balık, Macit (2009), *Latife Tekin'in Sevgili Arsız Ölüm ve Gabriel Garcia Marquez'in Yüzyüklük Yalnızlık Romanlarında Büyümlü Gerçekçilik*, III. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat Kongresi, 21.Yüzyılın Başında Edebiyatta Biz ve Öteki Sorunu, 18-20 Mart 2009, Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi.
- Emir, Derya - Diler, Hatice Elif (2011), *Büyümlü Gerçekçilik: Latife Tekin'in Sevgili Arsız Ölüm ve Angela Carter'in Büyümlü Oyuncakçı Dükkânı İsimli Eserlerinin Karşılaştırması*, Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi, S:30.
- Balık, Macit (2011), *Latife Tekin'in Romancılığı*, Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Latife Tekin'in eserleri arasından ise, belirtilen tüm bu unsurları içerisinde barındıran "*Berci Kristin Çöp Masalları (1984)*" adlı romanı incelenmek için uygun görülmüştür. Bu çalışmada, daha önce yapılmış olan çalışmalar da dikkate alınarak, Latife Tekin'in seçilen eseri farklı bir bakış açısıyla incelenecektir. Üslup çözümleme yöntemleri dâhilinde "*Berci Kristin Çöp Masalları*" üslup yönünden incelenmeye çalışılacaktır.

Bu çalışma, beş başlık altında ele alınmıştır. Yapılacak çalışmaya temel oluşturması adına öncelikle teorik olarak üslup, üslubu belirleyen unsurlar ve biçembilim (stilistik) hakkında bilgi verilecektir. Daha sonra üslup incelenmesinin nasıl yapılması gerektiğinden söz edilecektir. Son olarak ise, "*Berci Kristin Çöp Masalları*" adlı romanın üslup incelemesi yapılacaktır.

1- Üslup Nedir?

Sanat, estetiğin ve orijinalliğin esas olduğu bir algılama ve anlatma biçimidir. Sanat eseri de bu anlayışla düzenlenmiş bir bütündür. Bu bütün, sanatçının bireysel seçimini ve tarzını yansıtır. Sanat dallarının her biri birbirinden farklı özellikler taşır. Bunlar arasından edebiyat sanatı; duygu, düşünce ve hayallerin estetik haz uyandıracak tarzda ve özgün bir biçimde sözcükle ifade edilmesine dayanır (Macit 2004:8-9). Edebiyat eseri pek çok unsurdan oluşan estetik bir bütündür. Söz konusu bütün, sanatkârdan ferdi ve orijinal bir tavır, hayal kudreti, yaratıcılık gibi nitelikler ister. Bütün bu nitelikler de, sanatkârın sanat dünyasındaki kişilik ve kimliğinin mührü olan üslubu ortaya koyar. İçerik, yapı ve dil üçlüsünün bütünlüğe kavuşturulmasında ihtiyaç duyulan sentez, üslupta hayat bulur (Çetişli 2003: 32).

Edebiyat terimlerinin çoğunda olduğu gibi, üslubun da kesin bir tanımı yoktur. Fakat bu konuda yapılmış birçok tanım denemeleri vardır. Bunların hiçbiri üslubun tam ve kesin bir ifadesi olmamakla birlikte, her biri onun çeşitli yönlerinin tanınmasına yardım edecek niteliktedir (Erdem 2010: 19). Üslubun ne olduğunu pek çok görüş çerçevesinde izah etmeye çalışalım:

Üslup, Türkçe Sözlük'teki karşılığıyla, her sanatçının fikrini ve duygularını anlatmak için kullandığı özel anlatış tarzıdır. Aynı zamanda bir sanatçının, bir sanat türünün veya bir sanat devrinin özel tarzı olarak da adlandırılır (TDK 2009: 2062).

Üslubun estetik bir değer olarak kabul edilmeye başlanmasıyla birlikte üslup konusu, kişisel yeteneğe bağlanarak açıklanmaya çalışılmıştır (Erdem 2010: 19). Buna göre üslup bir kişinin duygu, düşünce ve hayallerini sözle ya da yazıyla kendine has bir tarzla ifade ediş biçimi olarak görülmektedir. Dilin kişiye göre özel kullanılış tarzı ve belli bir düzen içerisinde aldığı şeklidir. Her yazarın üslubu, onun dünya görüşünün, hayata bakış açısının, yaşama biçiminin dildeki yansımasıdır. Üslup, sanatçının içten gelen samimi duygularının tercümanıdır ve onun şahsiyetinin ifadesidir (Çetin 2006: 274).

A. Rıdvan Bülbül, edebiyat dünyasında önemli bir yere sahip olan kişilerden birkaçının üslup konusundaki düşüncelerini şöyle ifade etmiştir: "Ünlü Fransız bilgini Buffon üslup için 'Üslup, ne uçan ne kaçan ne de bozulan bir şeydir. Üslup insanın kendisidir.' demektedir. Mehmet Kaplan'ın yapmış olduğu üslup tanımına göre: 'Üslup, her sanatçının kendisini diğerlerinden ayıran anlatım tarzıdır.' Aynı konuyu işleyen iki yazarın anlatımı, kendi dünya görüşlerine, anlayışlarına, sözcük hazinelerine, duyuş ve düşünce biçimine göre değişmek-

tedir. İşte anlatımdaki bu özgünlük, üslubu yaratmaktadır. Sainte Beuve üsluba değişik bir boyut getirir: ‘Çok sözle az şey anlatılması kabul edilebilir. Az sözle çok şey anlatmak gerekir.’ demiştir.” (2000: 3-4). Orhan Okay ise üslup için şunları söyler: “Üslup dediğimiz şey, özel olarak yazılı metinlerde, yani edebiyatta sözcüklerin seçiminden başlayarak onların terkibi, cümleler ve paragraflar haline gelişi, söz sanatlarıyla günlük konuşma dilinin, yani standart dilinin dışına çıkışı demektir. Genel olarak da diğer bütün sanat dallarında, musikide ve plastik sanatlarda, hatta insanın günlük yaşayışının her türlü tezahüründe, onu başkalarından ayıran tarz, eda ve davranış şekilleridir. Üslup, şahsiyetin marjinalitesidir. O zaman her insan biraz marjinaldir ve her insanın kendine mahsus bir üslubu vardır diyebileceğiz.” (Kuşdemir 2008: 4).

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere üslubun en yaygın tanımı, “kişiye has özel bir ifade” olduğudur. Bunun yanı sıra üslup sözcüğü edebiyat içerisinde yer alan bu tanımının dışında, pek çok durumun ifadesi için de kullanılmaktadır. Bunlar arasında yer alan ferdi üslupların yanında dönem, nesil ve okul üslupları da vardır. Belli bir tarihsel dönemde yaygın olan üslup, o dönemin ortak bir üslubudur. Belli bir akıma mensup sanatçıların kullandıkları ortak üslup ya da aynı çağda yaşayan sanatçıların eserlerine yansıyan ortak karakterdeki üslup, nesil üslubunu verir (Servet-i Fünûn üslubu gibi). Kimi zaman üslup, zümrelere göre de değişir (Çetin 2006: 276). Bir ifade yolunun hususiyetidir (konuşma üslubu gibi), aynı zamanda bir mevki veya makamın bir yönüdür (müdür üslubu, öğrenci üslubu gibi). Bu örnekler çoğaltılmakla birlikte, bunların hiçbiri tek başına, üslup teriminin tanımını tam olarak karşılayamamaktadır (Önal 2008: 32).

İsmail Çetişli üslubu, “içeriğin (düşünüşün) formu”; “muhteva ve dil arasındaki münasebet”; “sözcüklerin bir bütün halinde organizasyonu” yahut “bir vasıtalar bütünü ve bu vasıtaları kullanma tarzı” şeklinde pek çok tanım vasıtasıyla tarif etmektedir (2003: 32). Ayşegül Kuşdemir ise, “sanatçının görüş, duyuş, algılayış ve anlatıştaki özelliği veya bir türün, bir çağın, kendine özgü anlatış biçimi, biçem, stil ve tarz” olarak ifade etmektedir (2008: 4). Bu anlamda Ferit Edgü, “üslup kişinin kendisidir” sözünden yola çıkarak, her üslubun farklı bir kişiyi yarattığını belirtir. Herhangi bir durumun birbirinden farklı pek çok anlatım yolu bulunduğunu, böylece ortaya sayısız üslup tarzının çıkabileceğini söyler (1996: 7-8).

İsmail Çetişli’ye göre, üslup sadece muhteva, yapı ve dil gibi birkaç unsurun bir araya gelmesi ile oluşan ve müstakil varlığı olan bir unsur değildir. Söz konusu üç unsuru ferdi bir biçimde sentezleyen bir değerdir. Üslup; sanatkârın, ferdi bir duyuş tarzı ve kompozisyona sahip muhtevayı, sözcükten cümleye kadar uzanan dil unsurları aracılığıyla ve belli bir yapı bütünlüğü içinde, ferdi ve orijinal bir biçimde ifade etmesidir (2008: 88). Sanatçının kendine özgü düşünüş, duyuş biçimi ve yaratıcılığı ile oluşan anlam dünyasını, topluma ait ortak dil varlığı içinden seçip oluşturduğu kişisel dili aracılığıyla sunuş biçimidir (Güzel 2005: 337). Benzer şekilde belli bir duyuş, görüş ve birikime sahip olan sanatçının hayatı boyunca edindiği tecrübe ve tavırlarla seçtiği konuyu, biçim ve içeriğin belirlediği vasıta ve yöntemleri kullanarak kendisine has bir biçimde ördüğü sözcüklerle anlatmasından doğan bir edebî değer unsuru ve ölçüsüdür (Önal 2008: 32).

Denilebilir ki üslup, bir sanatçının kendine özgü tutumu ve söyleyiş biçimidir. Bir sanatçının üslubu, onun dünya görüşünü, hayata bakış açısını ve yaşama şeklini dile yansıtır.

Kemal Erdem, ünlü Fransız yazar Buffon'un üslup için söylediği "Le style c'est l'homme-même" (Recâzâde Mahmut Ekrem'in çevirisiyle "Üslûb-u beyân aynıyle insandır.") sözüyle, üslubun kişiliği ve karakteri yansıtan bir unsur olduğunu belirtir. Bu nedenle üslup bir sanatçının şahsî niteliğini taşır ve onun tanınmasında önemli rol oynar (2010: 20).

Kemal Erdem gibi Nurullah Çetin'in de belirttiği üzere sanatçının üslubunun oluşmasında kişisellik ön planda yer alır. Ancak, üslubun kişiselliği tamamen bağımsız değildir. Sanatçının üslubunu içinde yer aldığı edebiyat kuşağı, topluluğu, akımı, tarihsel dönemi ve sosyal grubu içinde arayıp belirlemek gerekir. Dönem, kuşak, topluluk üslubu, aynı dönemde yaşamış sanatçılar grubunun sahip oldukları ortak, genel bir üsluptur. Ortak, kültürel alt yapıya benzer duyarlılıklara ve aynı dil evrenine sahip olan bir dönem sanatçıları, birbirine yakın bir üslup oluşturabilirler. Bu sanatçıların kendilerine özgü bireysel üslupları olduğu gibi; dönemlerine özgü genel ve ortak bir üsluba da sahip olabilirler (2006: 276).

Sözü edilen üslup tanımlarının birçoğu sanatçıdan yola çıkılarak yapılmıştır. Üslup sözcüğünün tanımını sanatçıdan yola çıkarak açıklayanların yanında, edebiyat bilimi üzerinden açıklayanlar da mevcuttur. Bunlardan biri olan Gürsel Aytaç'a göre üslup, edebiyat biliminin temel kavramıdır; belli bir ruhsal tutumun sanatlı biçimlenmiş ifadesidir. Belli dilsel ifade ve işleyiş aracının tutarlı kullanılışıyla bir bireyin, bir dönemin veya bir ulusun karakteristiğidir (2009: 369).

Farklı görüşlerle açıklanmaya çalışılan üslup tanımının tam olarak ne olması gerektiği konusunda ortak bir karara varılamamasının yanında, sınırları da çizilememiştir. Aynı şekilde üslubun dil bilimine mi edebiyat araştırmasına mı ait olduğu konusunda da uzlaşmamıştır. Ayşegül Kuşdemir'e göre, hem biçimi hem içeriği esas alışı itibarıyla üslup bilimi, edebiyatın ve dilin kesiştiği bir noktada yer alan ayrı bir daldır. Çünkü üslup metinden yola çıkarak, ondaki malzemeden hareketle, metnin özelliklerini açıklar. Yazarın ya da şairin duygu ve düşüncelerini ifade ettiği sözcük ve tamlamaları, bunları ifade ediş tarzını tespit etmek, buradan hareketle onunla ilgili hüküm vermek üslup biliminin ortaya çıkış sebepleri arasında sayılabilir (Kuşdemir 2008: 5). Benzer görüşle Meryem Demir de üslup biliminin, hem edebiyat biliminin hem de dil biliminin yöntemlerini kullanarak çeşitli edebî metinlerin farklı özelliklerinin incelenip betimlemesine dayandığını; edebî eserleri, dilin kullanımını ve işlevi açısından incelediğini ifade eder (Demir 2007: 12).

Buraya kadar verilen tanımlar, üslubun çeşitli yönlerinin tanınmasına yardım edecek niteliktedir. Her bir tanım, üslubun farklı bir yönüne vurgu yaparak, üslubu belirleyen unsurlara farklı pencerelerden bakılmasını sağlamaktadır. Tüm bu tanımlardan yola çıkılarak söylenebilir ki üslup yazarın anlam dünyasını, duygularını, düşüncelerini yansıttığı şekli, dili ve edebî unsurları kendine özgü kullanım tarzıdır. Esere yansıyan bu unsurlar yazarın anlatımının, dilinin, sanatının ve kişiliğinin izleridir. Bu izler vasıtasıyla ortaya çıkan üslup özellikleri, yazarın edebî değerinin ölçüsüdür.

2- Üslubu Belirleyen Unsurlar

Bir edebî eser takdim edilirken, birbiri içine kenetlenmiş üç önemli teknik ile donatılmaktadır: İfade, edebî dil ve üslup. Edebî metnin ifadesi, onun edebî diline ait özellikleriyle

anlatılabilir ve edebî dil de metnin üslup özelliklerini gündeme getirir (Önal 2008: 1). Herhangi bir esere “edebilik” vasfı kazandıran asıl unsur, onun üslubudur. Bu nedenle edebî eserin ne anlattığı değil, nasıl anlattığı çok daha önemlidir. Zira edebî eseri teşkil eden muhteva, yapı ve dil gibi unsurlar eserin edebilik vasfı kazanması için yeterli değildir. Söz konusu unsurlar, eserin bütünlüğü içerisinde kişisel bir üslupla birleştirilebildiği ölçüde kıymet ve edebilik değeri kazanabilirler. O halde muhteva, form ve dil, kişisel bir yaratmanın sentezine muhtaçtır. Bu noktada üslup ile muhteva, form ve dilin birbirine ne kadar bağlı olduğu açıktır (Çetişli 2003: 32-33).

S. Kemal Karaalioglu’nun ifadesine göre her yazarın kendine özgü bir üslubu vardır. Bir yazının hangi yazarın kaleminden çıktığını gösteren bir sanat ve anlatım özelliği üsluptur. Yazarın kişiliği, yaradılışı, ırkı, kullandığı dilin yapısı, anlatılmak istenen konu, yazarın olgunluk derecesi, eserin yazıldığı zaman, okuyucunun anlayışı, eserin yayınlanmasındaki sebepler, üslup üzerinde derece derece etki yaratır (2000: 170).

Philp Stevick ise, üslubun sentetik olduğunu belirtir. Sanatçı parçaları birbirine bağlamak için bir ilmi arar. Gerekli ilmiği atmaya çalışırken aynı anda iki veya daha çok unsuru, iki veya daha çok bakış açısını ele alabilir, onları birleştirir ve karşılaştırır. Başka bir anlamda da mesajını zenginleştirmiş olur veya tek bir cümle ile iki cümle yapacağı işi yapabilir (2004: 192). Sanatçının yapmış olduğu bu tercihler, üslubunun şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir.

Bu anlamda bir yazarın üslubunu belirleyen unsurlar arasında yazarın özel yazım tarzı, duyuş ve düşünüş biçimi, cümlelerinin uzunluğu, kısalığı, sözcükleri seçişi, yazısının ahengindeki ayrılıklar yer almaktadır (Bülbül 2000: 4). Duygu değeri olan sözcükleri kullanma, mesafeli ya da senli-benli bir ifade biçimi, argo sözcükleri kullanma, söz sanatlarına başvurma, düşünce geliştirme araçları ya da anlatım biçimlerinden özellikle biri ya da birilerini daha fazla kullanma yazarın üslubunu belirleyen unsurlardır (Güzel 2005: 338). Sözcüklere yüklediği anlamlar, kullandığı deyimler, yöresel ifadeleri kullanış şekilleri de üslubun belirlenmesinde önemli rol oynamaktadır. Yine anlam bilgisi unsurlarının yanında yazarın anlatımında kullandığı dil, romanındaki şahısları konuşturma şekilleri, cümle kullanımları yazarın üslubu hakkında bilgiler veren diğer unsurlardandır (Erdem 2010: 20).

İsmail Çetişli bunların dışında, üslubu belirleyen unsurlar arasında metnin sözcük kadrosunun (Arapça, Farsça, Türkçe; isim, sıfat, fiil; basit, bileşik, türemiş vb.) ve cümle tarzlarının da (fiil cümlesi, isim cümlesi, basit cümle, bileşik cümle vb) yer aldığını ifade etmektedir. Fakat üslubu sadece bu unsurlar ile sınırlandırmanın doğru olmadığını da düşünür. Üslubun, eser veya metnin en dışından en içine, sözcüklerden cümleye, muhtevadan yapıya, imladan metne kadar uzanan bir bütünün içerisinde hayat bulduğunu belirtir (2008: 89).

Bu bütünün oluşmasını sağlayan ve üslubun belirlenmesinde de önemli bir yere sahip olan bu unsurlar, üslubun güzellik derecesini de aynı zamanda etkiler. Bu anlamda Philp Stevick güzel üslubun, en tabii ve sığ cümlelerden oluştuğunu ifade eder. Yoğun bir özü en zarif ve akıcı bir şekilde ifade etmeyi başarabilen bir üslup, en kusursuz üsluptur (2004: 192).

Aynı şekilde başarılı yazı yazmanın somut ve şaşmaz göstergesi de üslupla doğru orantılıdır. Yazılı anlatımlarda üslubu güzellik derecesine yaklaştırmak, kuşkusuz çok okumak ve yazmakla mümkündür. Bu nedenle güzel ve orijinal bir üslup, çalışma ve irade ile elde edilir (Bülbül 2000: 4). Abdurrahman Güzel ise, üslup oluşturmanın bir ustalık işi oluştuğunu söyler.

Üslubun oluşturulabilmesi için bir yazarın uzun yıllara ihtiyacı olduğunu düşünür. Başlangıçta genç yazarların başkalarına öykündüklerini, onlarla özdeşlik kurup, dolayısıyla taklide düştüklerini belirtir. Farklı kaynaklardan beslenip, biraz da özen ve çaba ile ancak zaman içinde üsluplarını oluşturup, güzellik derecesine ulaşabildiklerini ifade eder. Üslubun güzellik derecesini etkileyen unsurların yanı sıra iyi bir üslubun oluşmasında olumsuzluk yaratan durumlar da söz konusudur. Bunlar arasında özünden farklı davranma, zorlama, samimiysizlik, bir başkasına benzemeye çalışma üslup yaratmaya engel etkenlerdir (2005: 337, 338).

Değinen tüm bu unsurlar yazarın üslubunun oluşmasına katkı sağlayan temel noktalar dır. Nitelikli bir üslubun oluşmasında bu unsurların varlığı göz ardı edilemez.

3- Biçembilim (Stilistik)

Dil bilimi terimi olarak üslup sözcüğü, “biçem” şeklinde de kullanılır. Buna göre dil bilim terimleri sözlüğünde yer alan tanımıyla biçem; bir bireyin, dilsel gereç ve olanakları kendine özgü ölçütlerle seçip kullanması sonucu, söyleme kattığı kişisel nitelikli özelliklerin tümüdür (Vardar 1998: 43).

Nazan Tutaş'ın belirttiğine göre, ilk biçembilimciler belli bir yazarın biçemi, biçem ve anlam ilişkisi üzerinde durmuşlardır. Daha sonraları ise metin anlamı ve etkileri üzerine odaklanınca, biçembilim için “yazınsal dil bilim”, “eleştirel dil bilim” gibi isimler önerilmeye başlanır. Ancak bu bilimin içeriği ve tam olarak nasıl adlandırılacağı konusunda herhangi bir ortak noktaya varılamamıştır (2006: 2). Biçem terimi konusunda ortak bir noktaya varılmadığı için kimi araştırmacılar bu terimi kullanmamaktan yanadırlar.

Üslup sözcüğünün diğer bir kullanım şekli ise “stil” dir. Arapça bir sözcük olan üslubun Latince karşılığı “stylus”tur. Fransızca ve İngilizcede “style”, Almancada “stil” şeklinde kullanılmaktadır. Önceleri “sert yüzeyleri kazıyarak çizmeye yarayan sivri uçlu bir nesne” anlamına gelen sözcük, Fransızcada dolmakalem anlamındaki “stylo” şekline bürünmüştür. Dilimizde çok eskiden beri kullanılan üslubun, “style” karşılığının bir edebiyat terimi olarak kullanılması daha çok yenidir (Erdem 2010: 19).

Gennadiy Pospelov, üslup (biçem) anlamına gelen “stil” sözcüğünün, bir yazarın yazılı söyleminin özelliklerini belirtmek üzere düz değişmeceli olarak kullanıldığını ve günümüze kadar anlamını değiştirmeden geldiğini söyler. Ayrıca pek çok edebiyat ve dil bilimcinin, “stil” (kalem) sözcüğüyle “bir eserin dil kuruluşu özelliklerinin belirtilmesi gerektiği” görüşünde olduğunu ifade eder. Fakat 18. yüzyılın ikinci yarısından bu yana aynı kavramın, başka sanat dallarının (örneğin yontu, resim, mimarlık vb.) eserleri için, biçim özellikleri anlamında kullanıldığı noktasına da değinir. Böylece üslup (stil) kavramının daha geniş ve genel, sanat bilimsel anlamıyla yerleşmiş olduğunu düşünür. Bu kavramın, hem edebiyat kuramında hem de edebiyat tarihinde aynı anlamda kullanılması gerektiği noktasına dikkatleri çeker. Çünkü bir edebiyat eserinin biçiminin yalnızca dil kuruluşuyla sınırlı olmadığını, biçimin diğer yanları olan nesnel olarak meydana getirme ve kompozisyonun da var olduğunu söyler. Biçimin tüm bu yanlarının da birlik içinde belli bir üslubu meydana getirdiğini açıklar (1995: 450).

Gürsel Aytaç ise, batı literatüründe “stilistik (biçembilim)” teriminin, yazılı ve sözlü dil ürünlerinin üslubunu araştırıp özelliklerini ortaya çıkarmak, iyi ve doğru üslupla yazmak, konuşmak için yol gösterme amacını taşıyan uzmanlık dalına verilen bir isim olduğunu belirtir (2009: 77).

Bunların yanı sıra biçembilimin, dil bilim ile edebiyat biliminden hangisini doğrudan ilgilendirdiği konusu da tartışmalıdır. Gürsel Aytaç, her iki bilim dalının üslup ve üslup bilgisi kavramından anladıklarının ayrı olduğunu ifade eder (2009: 77). Berke Vardar ise, biçim incelemesinin dil bilim araştırmalarından yoğun biçimde etkilendiği konusunun da göz ardı edilmemesi gerektiğini belirtir (1998: 43). Bu anlamda Nazan Tutaş'ın belirttiğine göre, biçembilim yazınsal metinlerin ayırt edici dil kullanımlarını ve yapılarını ortaya çıkarır. Metinlerin anlam ve değerini ortaya koyar. Yazın türlerini okurken onları nasıl okuduğumuz ve onlardan nasıl etkilendiğimizle ilgilidir. Bu nedenle dil ve yazın arasında önemli bir köprü oluşturur. Okuyucunun, yazınsal metinlerden içgüdüsel olarak algıladığını ve verdiği tepkileri destekler ve yaptığı yorumları güvenilir, güçlü dil bilimsel kanıtlara dayandırır (2006: 2). Pek çok kişinin bu konuda açıklama yapmasına rağmen bu konu tam olarak netleştirilememiştir. Hâlâ akıllarda cevapsız bir soru olarak kalmaktadır.

Görüldüğü üzere üslup terimi, stilistik ve biçembilim adlarıyla da bilinmektedir. Pek çok kişi tarafından kullanılan bu terimler hemen hemen aynı anlama gelmekle beraber, üslup teriminin daha yaygın bir kullanıma sahip olduğu görülmektedir.

4- Üslup İncelemesi Nasıl Yapılmalı?

Buraya kadar üslubun ne olduğundan ve üslubu belirleyen unsurlardan söz edilmiştir. Ancak üzerinde durulması gereken asıl mesele üslup incelemesinin nasıl yapılması gerektiğidir. Bu konuda pek çok kişi farklı metotlar geliştirmişlerdir. Üslup incelemeleri öncelikle bilimsel yöntemlerle yapılarak, pek çok açıdan ele alınmaktadır.

Gürsel Aytaç'ın ifade ettiğine göre, yazını “edebiyat” katına yükselten, biçim-üslup-çerik uyumudur ve üslup incelemesi, edebiyat bilimcinin göz ardı etmemesi gereken önemli bir çalışmadır (2009: 115).

Mehmet Önal'ın belirttiğine göre ise üslup incelemeleri, henüz kesin metotlara ulaşmış, ölçütleri yaygın olarak belirlenmiş değildir. Üslup çalışmalarının kesin bir disipline bağlanamamasının nedenlerinden biri de sanatın mahiyetine ait yorumların çokluğunda aranmalıdır. Bu çokluk ve karmaşıklık, edebî değerlerin ilkelerine ulaşmayı zorlaştırır. Örneğin; “Bu nedir?” sorusunda birleşen felsefî kuramlar, “Niçin böyledir?” ve “Nasıl olabilir?” sorularına genellikle farklı cevaplar verirler. Sanatın değişen ve gelişen yapısı düşünüldüğünde, bunu bir dereceye kadar normal kabul etmek gerekir. Ancak bir metin, “üslup yönüyle şu şekilde incelenebilir” denilebilecek bir örneğe ulaşmak da istenilen bir durumdur (2008: 36).

Philp Stevick bu konuda dil bilimcilerin, dilin belli bir kişi tarafından kullanılış şeklini “idiolekt” olarak adlandırdıklarından söz eder. Bunun yanı sıra her yazarın da kendi idiolektinin olduğunu söyler. Bu olgu da genel bir üslup teorisini imkânsız kılar. Aynı şekilde Philp Stevick, bakış açısının çeşitlerinin sınırlı olduğunu, fakat dildeki sözcüklerin hikâye türü edebiyatta kullanılış şekillerinin ise sınırsız olduğunu ifade eder. Üslup incelemelerinin çoğunun, tek bir yazarın estetik amaçlarını gerçekleştirmek için idiolektini nasıl kullandığını açıklamak amacıyla yapılan teşebbüsler olduğunu düşünür (Stevick 2004: 189). Bu nedenle üslup incelemelerinde, sınırları belirlenmiş tek bir yöntemin varlığından söz etmek oldukça zordur.

Üslup incelemelerinde, dikkat edilmesi gereken birçok nokta vardır. Nurullah Çetin, üslup incelemelerinde öncelikle şu soruları sormak gerektiğini ifade eder: Yazar, üsluba söz

oyunlarıyla mı yoksa fikirle mi ulaşmaya çalışıyor? Üslubu özgün, canlı, renkli ve hareketli mi yoksa kuru ve yavan mı kalıyor? Yazar bir romanında birden çok üslup türüne yer verebilir. Ama bunun yanında romanın tamamına hâkim olan genel bir üslup türü de vardır. Üslup, bir bakıma anlatım tutumudur. Olayları anlatan, aktaran kişinin anlatırken takındığı tutum ve tavır nasıldır? (2006: 276).

Gürsel Aytaç ise, üslup incelemelerinde sorulması gereken öncelikli soruyu farklı bir açıdan ele alır. Bu anlamda eskinin araştırdığı kaynak meselesinin değil, biçimin dayandığı ilişkiler ağının yani “sanat eserinin yapısının ne olduğu” sorusu olduğunu belirtir. Artık söz konusu eserin oluşumunu hazırlayan şartlarla ve yazarın hayat hikâyesiyle ilgilenilmediğini, gözlerin eserin kendisine çevrildiğini ifade eder (2009: 102).

Kemal Erdem’in belirttiğine göre, üslup üzerinde incelemeler yapılırken metni meydana getiren dil unsurlarının söz konusu metin içerisinde yükledikleri görevleri, kazandıkları anlamları ve okuyanda uyandıracak etkileri de hesaba katmak gerekir (2010: 20).

Vurgulanan bu yönlerle birlikte Mehmet Önal, iyi bir üslup çalışmasının gereklerini şöyle belirtir: “Metin incelemesi, edebî tenkit ile dil bilim arasında bir yer işgal eder. Her metin, sözcüklerle meydana getirildiğine göre, onun gramer yapısı başta olmak üzere dil bilim sahasına ait metot ve birikimlerin kullanılmasıyla çözülebilir. Bu çok gereklidir, ancak yeterli değildir. Dil bilimiyle birlikte üslup ilminin de metotları ve birikimleri gereklidir. Ayrıca, esere yansıyan sanatın ilkelerini ve estetik olabilmenin kendi içindeki orijinal şartlarını bulmak da iyi bir üslup çalışmasının gereklerinden sayılmalıdır” (2008: 36).

Gürsel Aytaç ise üslup analizinin sözcük, cümle, yazı karakterleri ve noktalama işaretleri üzerinden yapılması gerektiğini söyler. Aytaç’a göre: “Sözcük yapısı esasında yapılan üslup analizinde, yazarın sözcük ve cümle çeşitlerinde seçenekleri çoktur. Antik dönemde sözcük seçiminde üç üslup düzeyi belirlenmiştir: Yüksek, orta ve alçak. Bir örnek verecek olursak eğer; yüksek üslup düzeyi: son uykusuna dalmak, orta üslup düzeyi: ölmek, alçak üslup düzeyi: gebermek. Cümle yapısı esasında yapılan üslup analizinde yazar, cümle yapılarını bileşik, basit, düzgün ve devrik cümleler arasından seçer. Bir de edebî eserlerde yazı karakterlerini ve noktalama işaretlerini bir üslup ögesi olarak değerlendirme eğilimi vardır. (Bu konu grafostilistiğin araştırma alanına girer.) Yazılı metnin aynı zamanda göze hitap etmesi, farklı yerlerde farklı yazı karakterleri kullanılması, paragraf aralarının, satır aralarının da bir anlam ifade edecek şekilde ayarlanması söz konusudur” (2009: 84-85).

Kemal Erdem ise, söz edilen bu unsurlara yenilerini ekler. Günlük dilden ayrı özellikler taşıyan ve edebîliği oluşturan dilde mecazlar, eş anlamlılık, eş seslilik, çok anlamlılık, sözcüklerin ses ve çağrışımları, zıt anlamları gibi unsurların üslubu oluşturduğunu ifade eder. Yine anlam bilgisi unsurlarının yanında yazarın anlatımında kullandığı dili, romanındaki şahısları konuşurma şekilleri, cümle kullanımları yazarın üslubu hakkında bilgi veren diğer unsurlar olduğunu söyler (2010: 20).

Verilen bilgilerde de görüldüğü üzere, üslup inceleme çalışmalarında dikkate değer pek çok yöntem vardır. Bu yöntemlerin her birinde farklı noktalar üzerinde yoğunlaşmıştır. Gürsel Aytaç, bu yöntemleri harmanlayarak üslup çözümlemesini dört bölüme ayırmıştır:

1- Metin Çeşitlemelerinin Üslup Çözümlemesi: Bu işlem birden fazla çeşidi bulunan metinler için söz konusudur. Eğer yazar veya şair eserini bazı değişikliklerle farklı zamanlar-

da yazmış veya bastırılmışsa bunlar noktalama dâhil tüm üslup özellikleri bakımından karşılaştırılarak incelenir. Farklar, yaratıcısının edebiyat görüşündeki değişimler olarak saptanır.

2- Üslup Seçeneklerinin Denenmesi: Yazarın kendisi varyasyonlar yapmadıysa, deneysel olarak seçenekler kullanılarak üslup çalışması yapılabilir ve yazarın başka seçenekleri değil de metnindeki üslubu yaratması yorumlanır. Tarihsel metinlerin üslup analizinde o döneme ait sözlük, gramer, poetik kitaplarının ışığı altında çalışmak gerekir.

3- Matematiksel-Niceliksel Üslup İncelemesi: Üslubu elden geldiğince nesnel ölçütlerle inceleme amacı, araştırmacıları istatistiki çalışmalara götürmüştür. Özellikle matematikçilerin başlattığı bir yöntem, sözcüklerde harf sayısı, cümlelerde sözcük sayısı, fiil başına düşen sözcük sayısı, incelenen metin biriminde sıfat, isim, fiil sayısını saptamak esasına dayanır ki elde edilen veriler yetersiz bulunsa da bir kalemde karalanacak gibi anlamsız değildir. Çünkü herhangi bir üslup öğesinin tekrarlanma oranını tespit etmek, metnin genel yorumlanma sürecinde faydalı olabilir. Ayrıca söz konusu yazarın bireysel üslup özelliğini ana çizgileriyle verdiği için anonim eserlerde yazar tespitinde işe yarayabilmektedir.

4- Alımlayıcı (Okuyucu) Anketiyle Üslup Belirleme: Okuyucu faktörüne, alımlamaya önem veren edebiyat görüşünde (alımlama estetiği) eleştirmenin ya da araştırmacının tek başına ölçüt olamayacağı, edebiyat sosyolojisinin kılavuzluğuna ihtiyaç duyulması söz konusudur. Anket yoluyla metinde boşlukların doldurulması, çoktan seçmeli sorularla okuyucunun beklentisi ve tepkisi tespit edilmek istenmektedir. Tek başına yeterli olmayan bu yöntem, üslup çözümlemesinde tamamlayıcı unsur olarak devreye sokulabilir (2009: 86-87).

Gürsel Aytaç'ın bu önerisi kimi araştırmacılarca tam olarak kabul görmemiştir. Söz gelimi Alper Sökmen, Aytaç'ın belirlediği bu yöntemlerden “Matematiksel-Niceliksel Üslup İncelemesi” yöntemini kabul eder. Bu durumu şöyle açıklar: Dil malzemesinin görünüşü ve bağlam içerisinde kazandığı yan anlamlar bize yazarın niyetini belirlemede yardımcı olur. Çünkü biçimin oluşmasında niyet doğrudan etkilidir. Bu durumda “sıklık” kullanımı önem arz eder. Bir dil biriminin sıklık görünümü incelemecinin yorumlarına sıklık sağladığı gibi üslup etkisinin ortaya çıkmasını da sağlayabilir. Örneğin bir metinde sembol ve mecazların kullanım sıklığı anlatımın açık veya kapalı olduğunun tespitinde önemlidir. Bir metinde fiillerin, sıfat-fiillerin diğer birimlerden daha sık kullanılması “hareketli” bir üslup etkisini ya da isimlerin, sıfatların daha sık kullanılması “durağan” üslup etkisini ortaya koyar. Bu farklılık sanatçının kavrayış ve dünyaya bakışını da ortaya koyabilir (Sökmen 2003: 19).

Görülebileceği üzere üslup incelemesinin nasıl yapılması gerektiği üzerine farklı metotlar geliştirilmiştir. Her metot, yazarın üslubunun belirlenmesine yönelik sunmuş olduğu farklı bakış açısıyla, yeni yorumların ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Böylelikle, incelenen yazarın üslup özelliklerinin sınırları daha da genişletilmiştir.

Üslup incelemesinin nasıl olması gerektiği konusunda verilen bilgilerden yola çıkarak genel bir değerlendirmeye ulaşmak mümkündür. Geçmiş zamanlardan beri üslup incelemelerinin önemli bir kısmını sözcük hazinesinin değerlendirilişi oluşturmaktadır. Fakat sadece bununla yetinilmemektedir. İncelenen eserdeki sözcüklerin yanı sıra cümleler de pek çok açıdan irdelenmektedir. Bu anlamda bir metnin sözcük hazinesinin üslup niteliği, öncelikle biçimsel olmakla birlikte anlamsal bakımdan da değerlendirilmektedir.

Bu çalışmada ise, tüm bu bilgiler ışığında, özellikle de Gürsel Aytaç'ın belirttiği üslup

inceleme yöntemlerinden “Matematiksel-Niceliksel Üslup İncelemesi” esas alınmakla birlikte diğer yöntemlerden de yararlanılmıştır. İlk olarak söz sanatlarına yer verilerek üslup üzerindeki etkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır. İkinci olarak istatistiksel açıdan belli sözcük türlerinin ve sözcük gruplarının kullanım sıklığı, anlam özellikleri incelenecektir. Son olarak ise değerlendirmeye cümleler üzerinden devam edilecektir. Cümleler türlerine, yapılarına ve anlamlarına göre incelenecektir. Çeşitli kaynaklardan yararlanılarak oluşturulan tasnife göre, üslup incelemesi şu şekilde yapılacaktır:

1. SÖZ SANATLARI

- 1- Mecaz
- 2- Mecaz-ı Mürsel
- 3- Teşbih
- 4- Açık İstiare
- 5- Kapalı İstiare
- 6- Teşhis-İntak
- 7- Mübalağa

2. SÖZCÜKLER

A. Sözcük Türleri

1. İsim
2. Sıfat
3. Zamir
4. Zarf
5. Edat
6. Bağlaç
7. Ünlem
8. Fiil

B. Sözcük Grupları

1. İsim Tamlaması
2. Sıfat Tamlaması
3. Birleşik İsim Grubu
4. Birleşik Fiil Grubu
5. İsim-Fiil Grubu
6. Sıfat-Fiil Grubu
7. Zarf-Fiil Grubu
8. Edat Grubu
9. Bağlama Grubu
10. Ünlem Grubu
11. Unvan Grubu
12. Tekrar Grubu (İkileme)
13. Kısaltma Grupları
14. Sayı Grubu

C. Yapılarına Göre Sözcükler

1. Basit Sözcükler

2. Türemiş Sözcükler
3. Birleşik Sözcükler

D. Anlamlarına Göre Sözcükler

1. Temel Anlam
2. Yan Anlam
3. Mecaz Anlam
4. Terim Anlam
5. Argo Anlam

E. Sözcükler Arasındaki Anlam İlişkileri

1. Eş Sesli Sözcükler
2. Eş Anlamlı Sözcükler
3. Yakın Anlamlı Sözcükler
4. Zıt Anlamlı Sözcükler

F. Kalıplaşmış Sözler

1. Deyimler
2. Atasözleri
3. Dualar
4. Beddualar

3. CÜMLELER

A. Yüklemin Türüne Göre Cümleler

1. İsim Cümlesi
2. Fiil Cümlesi

B. Yüklemin Yerine Göre Cümleler

1. Kurallı Cümle
2. Devrik Cümle
3. Eksilteli Cümle

C. Anlamlarına Göre Cümleler

1. Olumlu Cümle
2. Olumsuz Cümle
3. Soru Cümlesi
4. Emir Cümlesi
5. Ünlem Cümlesi

D. Yapısına Göre Cümleler

1. Basit Cümle
 - a- İsim Cümlesi
 - b- Fiil Cümlesi
2. Birleşik Cümle
 - a- Girişik Bileşik Cümle
 - b- İç içe Birleşik Cümle

- c- Ki'li Birleşik Cümle
- d- Şartlı Birleşik Cümle
- 3. Sıralı Cümleler
 - a- Bağımlı Sıralı Cümle
 - b- Bağımsız Sıralı Cümle
 - c- Bağlı Cümle
 - d- Ara Cümleli Cümle *

Buna göre inceleme *Berci Kristin Çöp Masalları* romanından her on sayfada bir sayfa örnek alınarak, verilen bu tasnif sırasına göre yapılacaktır. *Berci Kristin Çöp Masalları*, üslup özellikleri açısından irdelenmeye çalışılacaktır.

5- *Berci Kristin Çöp Masalları* Adlı Romanın Üslup İncelemesi

Latife Tekin**, Türk edebiyatının önemli yazarlarından biridir. 1980 sonrası Türk edebiyatına damgasını vuran Tekin'in ilk dönem yapıtları, köylerden büyük kentlere göç edenleri konu edinmektedir. Bu yapıtlardan biri de *Berci Kristin Çöp Masalları* adlı romanıdır. Latife Tekin bu romanında kendisinin de yaşamış olduğu köyden kente göçü, yoksulluğu ve gecekondu mahallesinin hikâyesini anlatmaktadır. Bu hikâyede söz edilen gecekondu mahallesinin hikâyesini anlatmaktadır. Bu hikâyede söz edilen gecekondu mahallesinin hikâyesini anlatmaktadır. Bu hikâyede söz edilen gecekondu mahallesinin hikâyesini anlatmaktadır.

Kendi içlerinde çöpten bir hayat kurmaya çalışan bu insanlar, Latife Tekin'e hiç de yabancı değillerdir. Latife Tekin, romanlarında geçen olayları kendi hayatından esinlenerek anlattığını çoğu yerde dile getirmiştir. Doğduğu ve dokuz yaşına kadar büyüdüğü köyünün kendisi üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğunu, dilini ve tarzını belirlemede az da olsa etkisi olduğunu belirtmiştir. Birçok söyleşisinde köyden kente göç etmenin kendisi için travmatik bir deneyim olduğunu ifade eden yazar, göçü ve yoksulluğu romanlarının birçoğuna tema olarak seçmiştir. Yazar, "*Benim bütün kitaplarım otobiyografiktir*"**. *Yaşadığım, içinden geçtiğim, bırakıldığım, adımladığım bir hayatı yazabiliyorum sadece.*" diyerek eserlerinin otobiyografik özelliğini açık biçimde gözler önüne sermektedir (Gümeli 2006: 68). Bu otobiyografik özelliği, kendi geçmişinde yaşamış olduğu ve ana konusunu köyden kente göç

* Bu tasnif aşağıda belirtilen kaynaklardan yararlanılarak, eksik görülen yerlerin tarafımızca tamamlanması ile oluşturulmuştur.

- Akbayır, Sıdık. (2006). *Eğitim Fakülteleri İçin Cümle ve Metin Bilgisi*. 4.b. Ankara: Pegem Yayınları.
- Aktan, Bilal. (2009). *Türkiye Türkçesinin Söz Dizimi*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Banguoğlu, Tahsin. (1986). *Türkçenin Grameri*. 2.b. Ankara: T.T.K. Yayınları.
- Bilgin, Muhittin. (2006). *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz*. 2.b. Ankara: Anı Yayınları.
- Ergin, Muharem. (1993). *Türk Dil Bilgisi*. 20. b. İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Erkuş, Rasih. (2004). *Cümle ve Metin Bilgisi*. Ankara: Anı Yayınları.
- Karahan, Leyla. (2005). *Türkçede Söz Dizimi*. 8.b. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Keskin, Raşit. (2003). *Türkçe Dil Bilgisi Sözcük ve Cümle Tahlilleri*. Konya: Çizgi Kitabevi.

** Latife Tekin 1957 yılında, Kayseri'nin Bünyan ilçesine bağlı Karacafen köyünde doğmuştur. Dokuz yaşında ailesiyle İstanbul'a yerleşmiştir. Çocukluk çağını, köyden kente göçün yoğun olarak yaşandığı bir dönemin içerisinde geçirmiştir. Bütün bu dönemin izlerini eserlerine yansıtmış bir yazardır (Gümeli 2006: 62).

*** Otobiyografik Roman: Bir romancının kendi yaşadığı olayları, hayat hikâyesini, çocukluk, gençlik, yaşlılık yıllarını, ailesini, eşini dostunu, yaptığı işleri, iş ve meslek çevresini, görüp geçirdiklerini roman kurgusu içinde sunduğu romana denir (Çetin 2006: 236).

eden yoksul ailelerin yaşadıklarının oluşturduğu *Berci Kristin Çöp Masalları* romanında da rahatlıkla görmek mümkündür.

Romanda, 1980 sonrasında görülen ekonomik değişim, köyden kente göç, yoksulluk, gecekondunun gelişimi gibi konular ele alınmıştır. Dolayısıyla köylerden büyük kentlere göçün çok olduğu bir dönem söz konusudur. Sözcükler seçilirken, hem bu dönemin şartları hem de roman kahramanlarının sosyal ve toplumsal düzeyleri dikkate alınmıştır. Latife Tekin romanında bu noktalara dikkat ederek gündelik dile ve köye ait sözcüklere ağırlık vermiştir.

Yine köye ait unsurlardan biri ve belki de en önemlisi romanın adının konulması noktasında kullanılmıştır. Romanda köye ait geleneklerden, adetlerden ve uygulamalardan zaman zaman söz edilmektedir. Verilen bu bilgilerden birinde, “Köyde yazıda yaylayan, gece dışarıda kalan koyunları sağmaya giden kızlara ‘Berci kız’ denirdi. Bu kıymetli bir iş olarak görülürdü. Köyde kullanılan bu ismin biraz değiştirilerek kentte de kullanılmasına devam edilmiştir. Çiçektepe’de yalnızca çöp ayıklayan, çöp toplayan kızlara bu sıfat layık görülmüştür (s.22). Köye ait olan bu geleneğin sürdürülmesinin yanı sıra kente özgü bazı durumlara uyum sağlama da söz konusudur. Dükkân evlerdeki kadınların adına özenen Vakıf Çiçektepe’li delikanlılar Deli Gönül’e ‘Kristin’ diye ad takmışlardır (s.125)”. İşte romanın adı, köyde çobanlık yapan kıza verilen “Berci” adının devam ettirilerek, kentte çöp toplayan kadınlara verilmesi ile kentteki kadınlara özenilerek Deli Gönül’e “Kristin” adının verilmesi ve çöp mahallesinde geçen masal niteliğindeki olayların birleştirilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Burada ne köyden vazgeçiş söz konusu ne de kentten. Köye ait olan bir unsurun kente taşınarak varlığını sürdürmeye devam ettiği açıkça görülmektedir.

Köyden kente göç eden yoksul aileler tarafından çöplerle oluşturulan bir gecekondulu mahallesinin kuruluş öyküsünü anlatan bu roman, Latife Tekin’in en önemli eserleri arasında yer almaktadır. Dilin özgün bir şekilde kullanılması, masal niteliğindeki anlatımı, folklorik öğelerin ve olağanüstü olayların yer alması gibi sebeplerden dolayı bu roman dikkate değer bir niteliğe sahiptir.

Çalışma için uygun görülen *Berci Kristin Çöp Masalları* adlı romanın üslup özellikleri, sözü edilen metotlar dâhilinde belirlenmeye çalışılmıştır. Seçilen sayfalar üzerinden üslup değeri taşıyan dil malzemeleri incelenerek belirli rakamlara ve yüzdelerle ulaşılmıştır. Bu rakamlar ve yüzdeler kitabın tamamı için değil, sadece her on sayfada bir sayfa örnek olarak incelenen kısımlar için geçerlidir. Ortaya çıkan veriler belirli sayfalar üzerinden elde edildiği için yaklaşık bir sonuca (rakama) ulaşılmıştır. Bu nedenle elde edilen veriler ortalama bir değer olarak kabul edilmektedir. Fakat hiç bulgusuna rastlanmayan ya da az rastlanan verilere incelemenin dışında kalan diğer sayfalarda rastlamak da mümkündür.

İncelenen kısımların sayısal verilerinin derli toplu görülebilmesi amacıyla sonuçlar tablollaştırılmıştır. Bu tablolara bakılarak incelenen sayfalardaki üslup özelliklerini belirleyen unsurların kaç defa kullanılmış olduğunu ve yüzde olarak oranını görebilmek mümkündür. Belirlenmiş olan bu sayfalardan yola çıkılarak, zaman zaman romandan alınan örneklerle birlikte genel bir değerlendirmeye varılmıştır.

Sırasıyla söz sanatları, sözcük türleri, sözcük grupları, yapılarına ve anlamlarına göre sözcükler, sözcükler arasındaki anlam ilişkileri, kalıplaşmış sözler, yüklem türüne ve yerine göre cümleler, anlamlarına ve yapısına göre cümleler gibi konular incelenerek, elde edilen sonuçlar rakamsal ve yüzde olarak ifade edilmiştir. Yüzde olarak verilen değerler ise tam

sayıya tamamlanarak belirtilmiştir. Yapılan inceleme sonucunda *Berci Kristin Çöp Masalları* ile ilgili şu sayısal verilere ulaşılmıştır:

1. SÖZ SANATLARI

Mecaz	50	% 39	Açık İstiare	2	% 1
Mecaz-ı Mürsel	41	% 32	Kapalı İstiare	5	% 4
Teşbih	9	% 7	Teşhis	7	% 6
Teşbih-i Belîğ	7	% 6	Mübalâğa	6	% 5

Söz sanatlarının edebi eserlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında önemli bir yeri olduğu göz ardı edilemez bir gerçektir. Edebi eserlerde mana ve fikri daha iyi anlatmak, açıklamak, zevkle okunmasını sağlamak ve ifadeyi derinleştirmek için sıklıkla söz sanatlarına başvurulur. Sözcüklerin her zaman gerçek manalarında kullanılması duygu ve düşünceleri, hayalleri anlatmaya yetmeyebilir. Bu yüzden edebi sanatlara başvurularak, anlatılmak istenen durumun daha iyi ifade edilmesi sağlanır.

Latife Tekin'in de romanında söz sanatlarını oldukça fazla kullanmış olduğu görülmektedir. Söz sanatlarından özellikle de mecaza dayalı sanatlara ağırlık vermiştir. Romanda “*türkü yakmak* (s.29), *dizlerini kırmak* (s.39)...” gibi örneklerde de görüldüğü üzere % 39 oranında mecaz sanatı kullanılmıştır. Aynı şekilde “*Çiçektepe’ye Çingenerin gelişini unutturdu* (s.89), *Çiçektepe Çingenerin çılgılığı ile uyandı* (s.97)...” örneklerinde olduğu gibi % 32 oranında mecaz-ı mürsel sanatının kullanıldığı görülmektedir. Bu maksatla mana üzerinde oyunlar yapılarak, sözün güzelleştirilmesi yoluna gidilmiştir.

Yine teşbih sanatını % 7 oranıyla “*martı gibi uçmak* (s.59), *tüy gibi yumuşak* (s.69)...” şeklindeki örneklerde görmek mümkündür. Teşbih-i belîğ sanatı ise % 6 oranında kullanılmış olup “*Çiçektepe* (s.29), *ölü küller* (s.97)...” gibi örneklerle rastlamak mümkündür. Açık istiare sanatı da % 1 oranla “*pirlik katı* (s.29), *öbür dünya* (s.115)...” gibi örneklerle kullanılmış olduğu görülmektedir. Açık istiarenden daha fazla kullanılan kapalı istiare sanatı ise % 4 oranında “*Çöp Bakkal sedirin üstüne çıkıp tünedi* (s.49), *şarkı işçilerin kulaklarını sabah akşam cırnakladı* (s.69)...” gibi örneklerle yer almaktadır. Latife Tekin'in benzetme unsuruna dayalı olan bu sanatlara ağırlıklı olarak yer vermesi sözlerine güzellik, canlılık ve daha etkili bir güç kazandırmayı amaçladığının belirtisidir.

Yine teşhis sanatı % 6 oranıyla kullanılmış olup “*rüzgâr Çöp Bakkalın karısının konduğunun içinde sekip durmasına güldü. Güle güle konduların başında esti* (s.49)...” gibi örneklerle cansız varlıklara canlılık kazandırılmaya çalışılmıştır. % 5 oranında kullanılan mübalâğa sanatının “*öfkeden kanı tepesine çıktı* (s.49), *bir eksik gidip gelirse konduyu başına yıkıncaya kadar dayak atacağına yemin çekti* (s.49)...” gibi örneklerde yer aldığı görülmektedir. Böylelikle anlatılmak istenen bir nitelik veya durum gerçek hâlinde farklı, olduğundan daha fazla gösterilerek, yazarın hayal gücünün genişliğini yansıtmayı bakımından önemlidir.

Bu tasniften anlaşılacağı üzere, Latife Tekin'in belirtilen söz sanatlarını kullanması, romanını sanatlı bir üslupla oluşturduğunun bir kanıtıdır. Romanda en fazla mecaz daha sonra ise mecaz-ı mürsel sanatlarını kullanarak, benzetme unsurlarına çok fazla yer vermiştir.

Buradan da Latife Tekin'in ifade etmek istediği durumları, olayları, duygu ve düşünceleri herhangi bir nesneyle ilişkilendirerek, masal niteliğindeki anlatımına daha da derinlik kazandırmak istediği, böylece anlatımında kuvvetli bir mana elde etmeyi amaçladığı düşünülmektedir.

2. SÖZCÜKLER

A. Sözcük Türleri

İsim	1179	% 54	Edat	107	% 5
Sıfat	306	% 14	Bağlaç	46	% 2
Zamir	25	% 1	Ünlem	4	% 0,1
Zarf	226	% 10	Fiil	306	% 14

Söz sanatlarının yanı sıra üslup incelemelerinde üzerinde durulması gereken en küçük birimi sözcüktür. Bir romanda kullanılan sözcüklerin düzeyi, üslup düzeyinin belirlenmesi konusunda önemlidir. Bu anlamda romandaki sözcük türleri incelendiği zaman % 86 oranıyla isim türünden sözcüklerin, % 14 oranıyla fiillerden daha fazla kullanılmış olduğu görülmektedir.

Romanda kullanılan sözcük türlerine ayrıntılı olarak bakılırsa eğer; diğer türlere kıyasla isimlerin % 54 oranında kullanılmış olduğu görülmektedir. Bu da Latife Tekin'in sözcük dağarcığındaki zenginliğin, dili kullanmadaki becerisinin ve anlatımına olan hâkimiyetinin ifadesidir.

Yine incelenen sayfalarda belli başlı bazı isimlerin çok sık kullanıldığı görülmektedir. Bunlar arasında olayların geçtiği yerin ismi olan “Çiçektepe” sayıca en fazla kullanılan sözcüklerden biridir. Bunun dışında özellikle dikkat çekmek amacıyla kullanılan “çöp” sözcüğü hemen hemen her sayfada birden fazla sayıda kullanılmıştır. Yine aynı şekilde özel isim olarak “Çöp Yol, Çöp Muhtar, Çöp Bakkal, Çöp Ağası...” gibi birleşik isimlerin de çok sık kullanılması “çöp” sözcüğüne açıkça vurgu yapılmak istendiğinin bir kanıtıdır. Bunun dışında “kondu, rüzgâr, cami, işçi, karton...” gibi sözcüklerin de sayıca fazla kullanıldığı tespit edilmiştir. Romanda sık kullanılan ve tekrar eden bu sözcükler özenle seçilmiş gibidir. Belirli olaylara, algılama süreçlerine ve belirli durumlara ait özellikleri yansıtabilecek şekilde kullanılan bu sözcükler, Latife Tekin'in özellikle bazı noktalara vurgu yaparak, romanının ana teması hakkında bilgi vermeyi amaçladığının bir göstergesidir. Ayrıca sıklıkla tekrarlanan bu sözcüklerin leitmotiv* tekniğine örnek olduğu düşünülmektedir.

Bunun dışında yine, % 14 oranıyla sıfat olarak kullanılan sözcüklerden özellikle niteleme sıfatlarının ağırlıkta kullanıldığı görülmektedir. Latife Tekin niteleme sıfatlarını sık kullanarak varlıkların yapısal özelliklerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak istemiştir. Anlatımlarını somutlaştırma yoluna giderken, betimleme tekniğinden büyük oranda yararlanmıştı. Bunun yanı sıra belgisiz sıfatları da çok sayıda kullandığı görülmektedir. Belgisiz sıfatları kullanarak, anlatımında yer alan unsurların niteliği hakkında ortalama bir ölçü vermek ve bu ölçünün büyüklüğünü de okuyucunun hayaline bırakmak istemiştir.

* Leitmotiv Tekniği: Kelime anlamı olarak “ana motif, kılavuz motif, müzik eserlerinde tekrarlanan bir düşünce karşılığını taşımaktadır. Edebiyat eserlerinde bir anlatım tarzı olarak herhangi bir sözün ya da hareketin birden fazla tekrarlanmasıdır (Kolcu: 2005: 55)

İsim türünden sözcüklerin içerisinde yer alan zamirlerin %1 oranıyla çok az kullanıldığı görülmektedir. Latife Tekin romanında zamirleri çok fazla kullanmak yerine kavramlara, nesnelere ve kişilere işaret etmek üzere doğrudan isimleri kullanmayı tercih etmiştir. Bunun, zamirle kastedilmek istenenin anlaşılması konusunda herhangi bir kapalılığa veya karışıklığa yer bırakılmamak adına yapıldığı düşünülmektedir.

Romanda % 10 oranında kullanılan zarflar ise, genellikle durum zarflarından ibarettir. Anlatımında yer alan eylemleri açıklayarak, olayların derecelerini bildirmeyi ve daha anlaşılır kılmayı istemiştir.

Berci Kristin Çöp Masalları'nda edatlar % 5 oranında kullanılmıştır. Edatlar içinde de en çok “*için*” ve “*gibi*” tercih edilmiştir. Açıklama yapmak amacıyla sık sık “*için*” edatını, benzetme yapmak amacıyla ise yine sık sık “*gibi*” edatını kullanmıştır. Bunların dışında yine çok sık olmamakla birlikte “*-den önce, -den sonra, -e kadar...*” edatlarına da yer verilmiştir.

Bağlaçların % 2 oranıyla edatlardan daha az kullanıldığı görülmektedir. Diğerlerine kıyasla “*da, ve, bile...*” gibi bağlaçlara daha sık yer verildiği tespit edilmiştir. Latife Tekin’in bazı bağlaçları daha sık kullanması, anlam çeşitliliği yaratmaya çalıştığını düşündürülebilir. Bunların yanı sıra ünlem ifadelerinin ise, % 0.1 oranıyla neredeyse hiç kullanılmadığı dikkati çeken bir noktadır. Ünlemler birkaç cümle ile anlatılabilecek durumları bir cümle ile dile getirebilen yargılardır. Duyguları, heyecanları, sevinçleri en yalın ve en keskin bir biçimde aktarabilme özelliğine sahiptirler. Bu anlamda Latife Tekin, anlatmak istediklerini kısa ve basit bir cümle ile ifade etmek yerine, uzun cümleler vasıtasıyla, çok daha ayrıntılı bir şekilde anlatmayı tercih etmiştir. Bu nedenle de ünlemleri neredeyse hiç kullanmamıştır.

Sözcük türleri içerisinde önemli bir yere sahip olan fiiller ise, % 14 oranıyla isim türünden sözcüklere göre çok daha az kullanılmıştır. Fiillerin kullanımında belirli geçmiş zamanı ifade eden bir anlatım ağırlıktadır. Belirli geçmiş zamanı ifade eden bir dilin kullanılması, anlatıcının gördüklerini ve gözlemlediklerini anlattığının, anlatımında gerçekliği vurguladığının belirtisidir. Anlatılan eylemin ya da durumun gerçekleştiği anda orada olma, olanlardan haberdar olma anlamını taşır. Bu da Latife Tekin’in, romanında anlatmış olduğu olayları bizzat gördüğünün veya yaşadığının düşünülmesini istediğinin ifadesidir. Aynı şekilde, eserinin otobiyografik bir özelliğe sahip olduğunun da bir başka kanıtıdır.

B. Sözcük Grupları

İsim Tamlaması	152	% 12	Edat Grubu	107	% 9
Sıfat Tamlaması	21	% 2	Bağlama Grubu	46	% 4
Birleşik İsim Grubu	104	% 8	Ünlem Grubu	4	% 0,3
Birleşik Fiil Grubu	109	% 9	Unvan Grubu	28	% 2
İsim-Fiil Grubu	80	% 6	Tekrar Grubu	35	% 3
Sıfat-Fiil Grubu	393	% 32	Kısaltma Grupları	7	% 1
Zarf-Fiil Grubu	148	% 12	Sayı Grubu	1	% 0,0

Sözcük türlerinden sonra incelenen ikinci kısım sözcük gruplarıdır. Sözcük gruplarının içerisinde % 12 oranıyla isim tamlamalarının, % 2 oranıyla sıfat tamlamalarından daha fazla kullanıldığı görülmektedir. Genellikle “*grev çadırı* (s.39), *yıkım çılgınlıkları* (s.59), *hayat hikâyesi* (s.125)...” gibi belirtisiz isim tamlamalarının ağırlıkta olduğu tespit edilmiştir. Sıfat tamlamalarının ise genellikle “*gebe kadın* (s.18), *deri koltuk* (s.59), *karton ev, derin uyku*

(s.97)...” şeklinde olduğu görülmektedir. Latife Tekin’in anlatımında tamlamaları kullanması, cümle içerisindeki kavramlar arasında ilişki kurarak daha anlaşılır ve açık bir anlatıma ulaşmak istediğinin ifadesidir.

Yine sözcük gruplarının % 8’ini birleşik isim grubunun oluşturduğu görülmektedir. “*Güllü Baba* (s.29), *Kara Hasan* (39), *Hınık Alhas* (s.89)...” gibi örneklerde, köyden kente göç eden kişilere ait herhangi bir özelliğın yansıtılması dikkat çekicidir. Birleşik fiiller ise % 9 oranında olup, birleşik isimlerle hemen hemen aynı sayıda kullanılmıştır. “*Karar verildi* (s.9), *razı geldi* (s.49), *söz verdi* (s.59), *buyur etti* (s.69)...” gibi örnekleri vermek mümkündür.

Fiilimsiler içerisinde ise % 32 oranıyla en fazla sıfat-fiil grubunun kullanıldığı görülmektedir. İkinci olarak % 12 oranında zarf-fiil grubu, en az ise % 6 oranında isim-fiil grubu kullanılmıştır. Yine burada da görüldüğü üzere sıfatlar gibi sıfat-fiil grubunun da diğerlerinden daha fazla kullanılması, Latife Tekin’in betimleyici anlatım tekniğinden yararlanarak, daha açık ve anlaşılır bir ifade tarzına ulaşmayı hedeflediğini göstermektedir.

Bunların dışında romanın % 9’unu edat grubu, % 4’ünü ise bağlama grubu oluşturmaktadır. Edat grubunun bağlama grubundan daha fazla kullanıldığı görülmektedir. Edat grubundaki sözcükler, bağlı oldukları isimle cümlenin diğer unsurları arasında bir ilginin kurulmasına katkı sağlamaktadırlar. Bu ilgi ise çoğunlukla benzetme yoluna gidilerek gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla yine betimleyici anlatım tekniği kullanılarak, daha açık bir anlatım tercih edilmiştir.

Yine romanda % 0.3 oranla ünlem grubu çok fazla kullanılmamıştır. Ünvan grubu da yine % 2 oranıyla kullanılmış olup “*Bay İzak* (s.69), *Reis İstafanos* (s.89), *Hacı Hasan* (s.115), *Katır Emel*, *Deli Gönül* (s.125)...” gibi ilginç örnekleriyle, karakterlerin herhangi bir özelliği yansıtılmak istendiğinde başvurulmuştur.

İkileme olarak da adlandırılan tekrar grubu anlatıma güç katarak % 3 oranında kullanılmıştır. Kısaltma grubu ise % 1 oranıyla, yine çok az kullanılmıştır. Sayı grubu ise % 0.09 oranıyla, neredeyse hiç kullanılmamıştır.

Latife Tekin, romanındaki nesne ve hareketleri daha geniş ve ayrıntılı olarak belirtmek istemiştir. Romanda yer alan nesne ve hareketlerin değişik özelliklerini ya da yönlerini anlatılabilmek, daha açık, geniş ve ayrıntılı bir şekilde ifade edebilmek için bazı sözcükleri tek başlarına kullanmaktansa, daha kapsamlı dil birlikleri halinde kullanmayı tercih etmiştir. Bu nedenle de belirli kurallar içerisinde birden fazla sözcüğü yan yana getirerek oluşturduğu, yapı ve anlam yönünden bütünlük taşıyan bu dil birliklerini, yani sözcük gruplarını kullanmıştır.

C. Yapılarına Göre Sözcükler

Basit Sözcükler		Türemiş Sözcükler		Birleşik Sözcükler	
1616	% 61	864	% 32	189	% 7

Yapılarına göre sözcükleri incelersek eğer, sözcüklerin % 61’ini basit sözcükler, % 32’sini türemiş sözcükler ve % 7’sini birleşik sözcükler oluşturmaktadır. Verilen değerlerden yola çıkılarak romanda ağırlıklı olarak basit sözcüklerin kullanıldığı görülmektedir. Bu du-

rum Latife Tekin'in anlatımında yalınlığı ve açıklığı tercih ettiğinin bir göstergesidir.

D. Anlamlarına Göre Sözcükler

Temel Anlam	2167	% 92	Terim Anlam	2	% 0,8
Yan Anlam	157	% 7	Argo Anlam	29	% 1

Anlamlarına göre sözcüklere bakarsak eğer, sözcüklerin daha çok % 92 oranında temel anlamda kullanılmış olduğu görülmektedir. Temel anlamda kullanılan sözcük sayısının ağırlıkta olması, Latife Tekin'in yine anlatımında açıklıktan ve anlaşılır olmaktan yana olduğunun bir kanıtıdır. Temel anlamdaki sözcüklere kıyasla, yan anlamda kullanılan sözcük % 7 oranındadır. Latife Tekin yan anlamda kullandığı sözcükler vasıtasıyla, sözcükler arasında anlam çeşitliliği yaratarak anlatımını zenginleştirmiştir.

Terim anlamda olan sözcük sayısı % 0.8 oranında, argo anlamdaki sözcükler ise % 1 oranında kullanılmıştır. Romanda argo anlamdaki sözcükler arasında bulunan “*turnaksız* (s.39), *morduz* (s.49), *muntaz* (s.69)...” şeklindeki örneklerde de görüldüğü gibi Latife Tekin kendine özgü yeni sözcükler kullanmıştır. Bu durum Latife Tekin'in anlatımında gündelik dile yaklaşma, diline yeni ve canlı bir boyut getirme amacıyla olduğunu düşündürmesi noktasında dikkat çekicidir.

E. Sözcükler Arasındaki Anlam İlişkileri

Eş Sesli Sözcükler	31	% 40	Yakın Anlamlı Sözcükler	17	% 22
Eş Anlamlı Sözcükler	7	% 9	Zıt Anlamlı Sözcükler	23	% 29

Sözcükler arasındaki anlam ilişkilerine bakarsak eğer, eş sesli sözcükler % 40 oranıyla diğerlerinden fazla kullanılmıştır. Latife Tekin, aynı sözcükleri farklı anlamlarda kullanarak, dile olan hâkimiyetini ve dili kullanmadaki becerisini ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra eş anlamlı sözcüklerin % 9 oranıyla çok fazla kullanılmadığı görülmektedir. Bu durum Latife Tekin'in sözcüklerin genellikle yaygın kullanıma sahip olanlarını ağırlıklı olarak kullanması, dolayısıyla eş anlamlı olan sözcüklere daha az yer vermesi ile ilgilidir. Yakın anlamlı sözcükler % 22 oranında, zıt anlamlı sözcükler ise % 29 oranında da kullanılmıştır. Bu durum Latife Tekin'in romanında farklı sözcükleri kullanarak, anlatımında çeşitlilik ve zenginlik yaratmak istediğinin belirtisidir.

F. Kalıplaşmış Sözcükler

Deyimler	42	% 96	Dualar	1	% 2
Atasözleri	-	-	Beddualar	1	% 2

Latife Tekin romanında zaman zaman kalıplaşmış sözlere yer vererek, anlattığı olaylar

karşısında ortaya çıkan düşünceleri sıradan bir cümle yerine çeşitli biçimlerde ifade etme yoluna gitmiştir. Daha önce de söz edildiği gibi halk edebiyatı ürünlerinden faydalanmıştır. Olayları ve durumları herkesin anlayacağı kalıplaşmış bu sözlerle anlatması, ifadesini kolaylaştıran bir unsurdur.

Kalıplaşmış sözlerin % 96'sını deyimlerin oluşturduğu görülmektedir. Romanda “*tuttuğunun altın olması* (s.18), *kanı tepesine çıktı* (s.49), *göz göze gelmek* (s.69), *ağzını aralık bıraktı* (s.89), *gözlerini dikti* (s.97)...” şeklinde deyimler kullanılmıştır. Latife Tekin'in deyimlere sıklıkla yer vermesi anlatımına güzellik, çekicilik ve canlılık katmıştır. Bunun yanı sıra, incelenen kısımlarda atasözüne rastlanmamıştır. Dualar ve bedduaların ise % 2 oranıyla kullanıldığı tespit edilmiştir. Latife Tekin'in kalıplaşmış olan bu halk edebiyatı ürünlerini kullanması anlatımda ifade gücünü ortaya çıkarması bakımından dikkat çekicidir.

Buraya kadar olan kısımda, Latife Tekin'in *Berci Kristin Çöp Masalları* adlı romanında sözcüklerin kullanım şekli incelenmiştir. Bundan sonraki kısımda ise cümleler incelenmeye alınmıştır.

3. CÜMLELER

A. Yüklem Türüne Göre Cümleler

İsim Cümlesi		Fiil Cümlesi	
9	% 3	287	% 97

Yüklem türüne göre cümleler incelendiğinde fiil cümlelerinin % 97 oranında, isim cümlelerinin ise % 3 oranında kullanıldığı görülmektedir. Verilen değerlerden de anlaşılacağı üzere, fiil cümleleri isim cümlelerinden çok daha fazla kullanılmıştır. Bu da Latife Tekin'in romanında hareketli ve akıcı bir anlatım kullanmayı tercih ettiğini göstermektedir.

B. Yüklem Yerine Göre Cümleler

Kurallı Cümle		Devrik Cümle		Eksiltili Cümle	
290	% 97	5	% 2	3	% 1

Yüklem yerine göre cümleler değerlendirilirse eğer, cümlelerin %97'sini kurallı cümleler, % 2'ini devrik cümleler, % 1'ini ise eksiltili cümleler oluşturmaktadır. Bilindiği üzere, Türkçenin cümle kuruluşunda yüklem olması gereken yer cümle sonudur. Bir metinde devrik ve eksiltili cümleye yer verilmesinin amacı ise, önceden beri kullanılmakta olan Türkçenin tekdüzeliğini kırmak, dilde yeni ifade imkânları aramak, konuşma dilinin barındırdığı zenginlikleri yazı diline taşımaktır. Romanda kurallı cümlelerin ağırlıkta olması, Latife Tekin'in Türkçeyi dilbilgisi kurallarına uygun bir şekilde kullandığını göstermektedir. Bunun yanı sıra incelenen kısımlarda nadiren de olsa bazı anlatım bozukluklarına rastlanmıştır. Devrik cümlelere çok az yer verilerek, yazarın kendince önemli gördüğü bazı yerlere dikkat çekmek istediği düşünülmektedir. Eksiltili cümlelerin az kullanılması ise, romanın neredeyse tamamındaki cümlelerde yer alan yargıların okuyucunun yorumuna bırakılmadan, yazarın hâkimiyeti altında verildiğinin göstergesidir.

Latife Tekin devrik ve eksiltili cümlelerdense, kurallı cümlelere daha fazla yer vererek,

daha açık, sade ve düz bir anlatımı tercih etmiştir. Fakat anlatımın bu şekilde olması, tekdüze ve sıkıcı olduğu anlamına gelmez. Genel olarak bir metinde cümleler aynı yapıda ve uzunlukta olursa, sözcükler birbirlerine çok benzerse, metin genel olarak sıkıcı ve tekdüze olarak görülür. Monotonluğa düşmemek için cümle yapısının değiştirilmesi tercih edilir. Bu anlamda Latife Tekin'in ağırlıklı olarak kurallı cümleleri kullanmakla birlikte az da olsa devrik ve eksilteli cümlelere de yer vermesi ve dili kullanmadaki becerisi, anlatımında sıkıcılıktan ve durağanlıktan uzaklaşmasını sağlamıştır.

C. Anlamlarına Göre Cümleler

Olumlu Cümle	279	% 94	Soru Cümlesi	1	% 0,3
Olumsuz Cümle	15	% 5	Emir Cümlesi	3	% 1

Anlamlarına göre cümlelerde ise, cümlelerin % 94'ü olumlu cümlelerden oluşmuştur. Olumsuz cümleler ise % 5 oranıyla çok az kullanılmıştır. Cümleler oluşturulurken genellikle, vurgulanmak istenen konuya anlamca en uygun sözcükler ve anlatım tarzı tercih edilir. Seçilen sözcükler, anlatılacak olan olaydaki duygu ve düşünceleri yansıtır niteliktedir. Bu anlamda romanın geneline bakıldığı zaman yoksulluk, yıkım, hastalık, ölüm gibi üzücü ve kötü olaylardan söz edilmesine rağmen, Latife Tekin'in olumsuz bir niteliğe sahip olan bu durumları çoğunlukla olumlu bir bakış açısı içerisinde vermiş olması dikkat çekicidir. Yazar olumsuz nitelikteki olayları anlatırken çoğunlukla olumlu cümleler kullanmayı tercih etmiştir.

Soru cümlesinin % 0.3 oranıyla, emir cümlesinin de % 1 oranıyla az sayıda kullanıldığı görülmektedir

D. Yapısına Göre Cümleler

Basit Cümleler	% 24	İsim Cümlesi	1	% 1
		Fiil Cümlesi	87	% 99
Birleşik Cümleler	% 48	Girişik Bileşik Cümle	156	% 89
		İç içe Birleşik Cümle	15	% 8
		Kı'lı Birleşik Cümle	5	% 3
		Şartlı Birleşik Cümle	-	-
Sıralı Cümleler	% 28	Bağımlı Sıralı Cümle	67	% 64
		Bağımsız Sıralı Cümle	19	% 18
		Bağlı Cümle	17	% 16
		Ara Cümleli Cümle	2	% 2

Son olarak da cümleler yapılarına göre incelenmiştir. Buna göre basit cümleler % 24 oranında kullanılmış olup bunlardan % 1'i isim cümlesi, % 99'u fiil cümlesidir. Daha önce de belirtildiği gibi bu durum, Latife Tekin'in romanında hareketli ve akıcı bir anlatımı kullanmayı tercih ettiğinin göstergesidir.

Birleşik cümleler ise, % 48 oranıyla kullanılmıştır. Bunlardan girişik birleşik cümle % 89 oranıyla ağırlıktadır. İç içe birleşik cümleler % 8 oranında, ki'li bileşik cümleler ise % 3 oranında kullanılmıştır. İncelenen sayfalarda şartlı birleşik cümleye ise rastlanmamıştır. Romanda bileşik cümleler basit cümlelerden daha fazla kullanılmıştır. Bileşik cümlelerden özellikle de ağırlıklı olarak girişik bileşik cümle kullanılmıştır. Bu durum Latife Tekin'in tek bir yargı bildiren basit cümleleri çok fazla kullanmak yerine daha açıklayıcı ve kapsamlı bir özelliğe sahip olan ve uzun cümlelerden oluşan bileşik cümleleri kullanmayı tercih ettiğinin göstergesidir. Bu şekilde bir anlatımı tercih etmesi, dile olan hâkimiyetini ortaya koyması noktasında önemlidir.

Sıralı cümleler ise % 28 oranında kullanılmıştır. Bunlardan bağımlı sıralı cümle % 64 oranıyla, bağımsız sıralı cümleler ise % 18 oranıyla kullanılmıştır. Bağlı cümleler %16 oranıyla az sayıda kullanılmıştır. Ara cümleli cümleler ise % 2 oranıyla neredeyse hiç kullanılmamış denilebilir.

Bu oranlardan yola çıkarak genel bir değerlendirmeye varmak mümkündür. Romanda söz sanatlarının büyük bir oranda yer alması, özellikle de mecaz ve mecaz-ı mürsel sanatlarının çok sık kullanılması, Latife Tekin'in benzetme unsurlarına çok fazla başvurduğunun ve dolayısıyla romanını sanatlı bir üslupla oluşturduğunun bir kanıtıdır. Sözcük türleri içerisinde diğer türlere kıyasla isimlerin daha fazla kullanılması sözcük dağarcığındaki zenginliğin ifadesidir. Sözcükler arasında ağırlıklı olarak yapı bakımından basit sözcüklerin kullanılması, bu sözcüklerin ise çoğunlukla temel anlamda kullanılması anlatımında yalınlığı ve açıklığı tercih ettiğinin belirtisidir. Fiilimsiler içerisinde en fazla sıfat-fiil grubunun kullanılması, betimleyici anlatım tekniğinden yararlandığının göstergesidir. Fiil cümlelerinin isim cümlelerinden çok daha fazla kullanılması hareketli ve akıcı bir anlatımı tercih ettiğinin göstergesidir. Bileşik cümlelerin basit cümlelerden daha fazla kullanılması, ayrıntılı ve açıklayıcı bir anlatıma sahip olan uzun cümleleri tercih ettiğinin ve dile olan hâkimiyetinin bir kanıtıdır.

Bunların yanı sıra romanın dili incelendiği zaman, anlatılan insanların yaşam tarzını yansıtan günlük bir dilin kullanıldığı görülmektedir. Latife Tekin vermiş olduğu bir röportajda romanlarında kullandığı dil hakkında şöyle demiştir: “*Sezgisel bir karar almıştım yazmaya başlarken, evimin diliyle yazacaktım. Geçmişte evimin diliyle kent dili arasında bölünmenin bana yaşattığı mutsuzluğun anısı pek öyle silinecek gibi görünmüyordu. Konuşmaya konuşmaya artık evimin dilini unutmuştum o sıralar. Tabii ki yıllar sonra geri dönüp evimin dilini aynı masumiyetle yeniden mırıldanabilmem olanaksızdı. Bu kez kendimi evimin diline misafirliğe gitmiş gibi hissettim. Dil beni ben de dili seyretmeye başladık, bir oyun gibi...*” (Yıldız, 2007). Yazarın bu sözleri, romanında kullandığı dilin, çocukluğundaki yaşam tarzının ve anadilinin izlerini taşıyan kırıntılardan ibaret olduğu anlamına gelmektedir. Bu noktada, evinin dili ile kent dili arasında yaşamış olduğu ikilemi romanda da görmek mümkündür. Kent dilinin etkisiyle kullanmış olduğu yabancı sözcükler ile evinin dilinin etkisiyle kullanmış olduğu yöresel sözcükler bu ikilemi açıkça yansıtmaktadır.

Kent dilinin etkisi ile romanında yer alan “*Nato (s.26), bürokrasi (s.56), grev (s.77), anarşist (s.109)...*” gibi anlatmış olduğu olayların geçtiği dönemi yansıtan sözcüklerin dışında çok fazla yabancı sözcük kullanılmamıştır. Bu durum Latife Tekin'in Türkçe sözcük kullanmaya verdiği önemi göstermesi bakımından önemlidir. Her ne kadar yabancı kökenli olmasa da yazarın kendince kullandığı farklı ve yeni sözcüklere romanda rastlamak da müm-

kündür. Bunları “*yekindi* (s.27), *muntaz* (s.69), *romanikalar* (s. 86) *çıkaldı* (s.105), *gıcılama* (s.32), *morduz* (s.49)...” şeklinde örneklendirmek mümkündür.

Yine Latife Tekin’in çocukluğundaki yaşam tarzının izlerine romanda rastlamak mümkündür. Bu anlamda Latife Tekin’in romanında, folklor ve sözlü edebiyat unsurlarından çok sık faydalanmış olduğu görülmektedir. Bunlar arasında yer alan ve kalıplaşmış sözlerden olan deyimlere çok sık yer vermiştir. Bu durum anlatımında ifade gücünü ortaya çıkarması bakımından önemlidir. Yine sözlü edebiyat içerisinde yer alan ve yaşadığı köy kültürünün izlerini taşıyan mâni, tekerleme, türkü, ağıt, hikâye ve kahramanlarını (Keloğlan, Beybörek s.52, Karacaoğlan s.103), inanışlar, gelenekler, âdetler, yerel özellikler, batıl inançlar ve ermiş insanlar gibi unsurları çok iyi bilip anlatmaktadır.

Latife Tekin’in bu konuda vermiş olduğu bir röportajda “*Jale Parla’nın sürgün bir yazar olduğumu söylemesini anlamlı bulmuştum, o yüzden bana doğru görünmüştü. Annem kırık bir Türkçeyle konuşurdu, kendi dilinde sayıklar, tekerlemeler, türküler söylerdi. Kentte, okulda başka bir dille kendimi ifade etmeye başlamıştım artık. Yazma sürecinde geri dönüp seyretmeye koyduğum dil, babamın diliydi. Çok eski masalların, destanların kaynağına inmeme sağlayan uzak Asya Türkçesi...*” (Yıldız, 2007) şeklindeki sözleri, onun romanında bolca yer verdiği sözlü edebiyat ürünlerinin kaynağını göstermekte olup, aynı zamanda da otobiyografik bir eser verdiğini doğrulaması bakımından dikkat çekicidir. Bu konularda iyi bir birikime sahip olması, romanını oluştururken halk kültürünü ustaca kullanmasında büyük bir kolaylık sağlamıştır.

Latife Tekin romanında, halk kültürüne ait unsurların yanı sıra geçmişinin izlerini taşıyan ve köye ait olan pek çok unsuru da göç ile birlikte kente taşımıştır. Bu unsurlardan biri olan, köy yerlerinde kişilerin özelliklerine göre lakap takılarak adlandırılması âdetini “*Güllü Baba, Kibriye Ana, Kara Hasan, Çöp Bakkal, Trintaz Fidan, Naylon Mustafa, Ciğerci, Kel Ali, Veliman, Bay İzak, Gülbey Usta, Taci Baba, Kur Hamit, Dursune Nine, Şiirli Hoca, Hınık Alhas, Simitçi Mikail, Çamlı Bayram, Deli Dursun, Çeri Mahmut, Lado, Zabıta Memet, Deli Gönül, Hacı Hasan, Şini Erol, Mustafa Gülibik, Ehmail, Katır Emel*” gibi roman karakterlerinin isimlerini çoğunlukla lakaplarıyla birlikte kullanmıştır. Bu noktada yazar, bu romanıyla birlikte sadece kendini değil kültürünü, duygu dünyasını ve dilini de kente taşımıştır.

Sonuç olarak Latife Tekin’in “*Berci Kristin Çöp Masalları*” adlı romanı üzerinden yapılmış olan bu inceleme, eserde kullanılan dilin özellikleri, üslubu ve hâkim olan düşünce dünyası ile ilgili önemli bilgiler elde edilmesini sağlamıştır. Eserin geneline bakıldığında, yalın bir anlatıma ulaşılma için yapı bakımından basit sözcükler kullanılmıştır. Günlük konuşma dili kullanılarak, çok fazla yabancı sözcüğe ve terime yer verilmemiştir. Sözcüklerin genellikle temel anlamıyla kullanıldığı belirlenmiştir. Fiil cümlelerine daha fazla yer verildiği görülmüştür. Betimlemelere sıklıkla başvurulmuştur. Tüm bu unsurlar eserde açık, yalın, doğal, samimi, canlı, anlaşılır, akıcı, hareketli ve zengin bir dilin kullanıldığının göstergesidir. Kısaca eserde dilbilgisi kurallarına uygun, sanatlı, betimleyici, folklorik, yalın, açık, hareketli ve düzgün bir üslubun hâkim olduğunu görebilmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Akbayır, Sıdık. (2006). **Eğitim Fakülteleri İçin Cümle ve Metin Bilgisi**. 4.b. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Aktan, Bilal. (2009). **Türkiye Türkçesinin Söz Dizimi**. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Aytaç, Gürsel. (2009). **Genel Edebiyat Bilimi**. 2.b. Ankara: Say Yayınları.
- Aytaç, Gürsel. (2009). **Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi**, 2.b. Ankara: Say Yayınları.
- Banguoğlu, Tahsin. (1986). **Türkçenin Grameri**. 2.b. Ankara: T.T.K. Yayınları.
- Bilgin, Muhittin. (2006). **Anlamdan Anlatıma Türkçemiz**. 2.b. Ankara: Anı Yayınları.
- Bülbül, A. Rıdvan. (2000). **Yazılı Anlatım ve Yazı Türleri**. 3.b., Ankara: Nobel Yayınları.
- Çetin, Nurullah. (2006). **Roman Çözümleme Yöntemi**. 4.b. Ankara: Edebiyat Otağı Yayınları.
- Çetişli, İsmail. (2003). **Batı Edebiyatında Edebi Akımlar**, 4.b. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çetişli, İsmail. (2008). **Edebiyat Sanatı ve Bilimi**. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Demir, Meryem. (2007). Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı, Türkçe Öğretmenliği Bilim Dalı, **Türkçe Derslerinde Metin Çözümlemesine Üslup Bilim Açısından Yaklaşım** (Üslup Çözümlemesinin Okuma-Anlamaya Katkısı), Yüksek Lisans Tezi, Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Cemal YILDIZ, İstanbul (<http://tez2.yok.gov.tr>- 11.05.2011).
- Edgü, Ferit. (1996). **Yazmak Eylemi**. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Erdem, Kemal. (2010). Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, Türkçe Eğitimi Bilim Dalı, **Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdivaç Adlı Romanının Anlam Bilgisi ve Üslup Bakımından İncelenmesi**, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Kâzım Karabörk, Konya (<http://tez2.yok.gov.tr>-11.02.2011)
- Ergin, Muharrem. (1993). **Türk Dil Bilgisi**. 20. b. İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Erkul, Rasih. (2004). **Cümle ve Metin Bilgisi**. Ankara: Anı Yayınları.
- Güzel, Abdurrahman–Demir, Nurettin vd. (2005). **Üniversiteler İçin Türk Dili Ders Kitabı**. Ankara: Başkent Üniversitesi Yayınları.
- Gümeli, Tayfun. (2006). **Orhan Kemal'in Gurbet Kuşları ve Latife Tekin'in Sevgili Arsız Ölüm Romanlarında Köyden Kente Göç ve Yoksulluk**. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Karşılaştırmalı Edebiyat Yüksek Lisans Programı Tez Çalışması (<http://www.belgeler.com/blg/qc4/orhan-kemal> 19.08.2011).
- Karaalioğlu, Seyit Kemal. (2000). **Sözlü/Yazılı Kompozisyon-Konuşmak ve Yazmak Sanatı**, 26. b. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Karahan, Leyla. (2005). **Türkçede Söz Dizimi**. 8.b. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Keskin, Raşit. (2003). **Türkçe Dil Bilgisi Sözcük ve Cümle Tahlilleri**. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Kolcu, Ali İhsan. (2005). **Öykü Sanatı**. Ankara: Salkımsöğüt Yayınları.
- Kuşdemir, Ayşegül. (2008). Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, **Ahmet Hamdi Tanpınar'ın “Huzur” Romanında Dil ve Üslup**, Yüksek Lisans Tezi, Tez Yöneticisi: Prof. Dr. İbrahim Şahin. (<http://tez2.yok.gov.tr>-11.05.2011)
- Macit, Muhsin-Soldan, Uğur. (2004). **Edebiyat Bilgi ve Teorileri El Kitabı**. Ankara: Grafiker Yayınları.

- Önal, Mehmet. (2008). **Edebi Dil ve Üslup**. A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, S.36, Erzurum.
- Pospelov, Gennadiy N. (1995). **Edebiyat Bilimi**. Çev: Yılmaz Onay, İstanbul: Evrensel Kültür Kitaplığı.
- Stevick, Philp. (2004). **Roman Teorisi**. Çev: Sevim Kantarcıoğlu, 2.b. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sökmen, Süleyman Alper. (2003). Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Anabilim Dalı, **Sevgi Soysal'ın "Yenişehir'de Bir Öğle Vakti" Romanında Sıfatlar ve Üsluba Katkısı**, Yüksek Lisans Tezi, Tez Yöneticisi: Yrd. Doç. Dr. Hülya Pilancı, Es-kişehir (<http://tez2.yok.gov.tr-12.05.2011>).
- Tutaş, Nazan. (2006). Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fak., Batı Dilleri ve Edebiyatı Bölümü, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, **Yazınsal Metinlerde Biçim Bilimsel İnceleme** (http://www.littera.hacettepe.edu.tr/TURKCE/19_cilt/18tutas.pdf-04.06.2011).
- Türkçe Sözlük. (2009). 10.b. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tekin, Latife. (1986). **Berci Kristin Çöp Masalları**, 5.b. İstanbul: Adam Yayınları.
- Vardar, Berke. (1998). **Açıklamalı Dil Bilim Terimleri Sözlüğü**. 2.b. İstanbul: ABC Kitabevi.
- Yıldız, Reyhan. (13.02.2007) **Latife Tekin İle Röportaj**. (http://www.tiyatro.net/roportaj/37/latife_tekin.html-17.08.2011)

Özet

Üslup Özellikleri Açısından Berci Kristin Çöp Masalları

Edebiyat eseri pek çok unsurdan oluşan estetik bir bütündür. Bu bütünü inceleyen üslup bilim, eserlerdeki farklı dil kullanımlarını ve yapıları ortaya çıkararak, metinlerin anlam ve değerini ortaya koymayı amaçlar. Üslup bilim çalışmaları, genellikle yazar ya da metin merkezli olarak yapılır. Bu çalışmada ise, üslup bilimin daha çok metin merkezli çalışma şekli ele alınmıştır. Metinde geçen sözcüklerin ve cümlelerin kullanılış şekillerinin eserin üslubunun ortaya çıkmasında oynadığı rol belirlenmiştir. Bu çerçevede çalışma için Latife Tekin uygun görülmüştür.

Latife Tekin, Türk edebiyatına damgasını vuran önemli yazarlardan biridir. Tekin'in ilk dönem yapıtları, köylerden büyük kentlere göç edenleri konu edinmektedir. Bu yapıtlardan biri de *Berci Kristin Çöp Masalları* adlı romanıdır. Köyden kente göç eden yoksul aileler tarafından çöplerle oluşturulan bir gecekondu mahallesinin kuruluş öyküsünü anlatan bu roman, Latife Tekin'in en önemli eserleri arasında yer almaktadır.

Bu çalışmada, *Berci Kristin Çöp Masalları* adlı romanın üslup özellikleri belirlenmeye çalışılmıştır. Çalışma, beş başlık altında ele alınmıştır. Öncelikle teorik olarak üslup, üslubu belirleyen unsurlar ve biçembilim (stilistik) hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra üslup incelmesinin nasıl yapılması gerektiğinden söz edilmiştir. Son olarak ise, *Berci Kristin Çöp Masalları* adlı romanın üslup incelemesi belirlenen metot ve oluşturulan tasnif sırasına göre

yapılmıştır. İnceleme neticesinde, belirli rakamlara ve yüzdelere ulaşılmıştır. Bu sayısal verilerin derli toplu görülebilmesi amacıyla sonuçlar tablolaştırılarak, değerlendirilmesi yapılmıştır. Böylece Latife Tekin'in yazmış olduğu *Berci Kristin Çöp Masalları* adlı romanın üslubu, genel hatlarıyla belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Latife Tekin, Berci Kristin Çöp Masalları, Üslup, Biçembilim

Abstratc

***Berci Kristin Çöp Masalları* in Terms of Stylistic Characteristics**

A literary piece of art is an aesthetic body consisting of a lot of aspects. Stylistic, which studies this body, aims to reveal the meanings and values of prose by showing different language uses and structures in literary pieces. Works of stylistics are usually carried out either writer-centered or passage-centered. In this study the prose-centered side of stylistics has been examined. The role of words in a passage and the use of sentences in the style of the literary piece has been identified. Latife Tekin was the most suitable for the study in this respect.

Latife Tekin is one of the noted writers, who had a great role in Turkish Literature. The early works of Tekin focuses on people migrating from rural areas to metropolises. One of these works is her novel named *Berci Kristin Çöp Masalları*. One of the most important achievements of Latife Tekin, this novel tells about the establishment of a suburban district made up of rubbish by poor families migrating from the country to a city.

In this work, the stylistic features of *Berci Kristin Çöp Masalları* have been determined. The work has been analysed under five headings. First of all, information was given on style, factors determining style and stylistics theoretically. Then, it was mentioned how to analyse the style. And finally, the stylistic examination of the novel *Berci Kristin Çöp Masalları* was conducted according to the pre-determined methods and classification order. At the end of the examination, some certain figures and percentages were obtained. The results were put into tables and then evaluated so that these numerical data could be seen altogether. This way, the style of the novel *Berci Kristin Çöp Masalları* by Latife Tekin was tried to be specified in general.

Keywords: Latife Tekin, Berci Kristin Çöp Masalları, Style, Stylistics

SİİRT EFSANE VE HALK İNANISLARINDA YILAN MİTİ

Rezan Karakaş*

GİRİŞ

Avcılık, hayvancılık ve tarımla uğraşan toplumların yaşamları; dağ, bayır, tarla ve bahçe gibi mekânlarda yani doğayla iç içe geçer. Doğa; bir yönüyle insanlara barınma, beslenme ve korunma gibi olanaklar sunarken bir taraftan da vahşi ve/veya zehirli hayvanlarla dolu olması nedeniyle, çeşitli tehlikeler yaratır. İşte bu tehlikeli yaratıklardan biri de yılanıdır. Dünya mitolojileri; tanrılar, yılan tanrılar ve yılanlar arasındaki esrarengiz anlatılarla doludur. Türk, Mısır, Yunan, Hint, Mezopotamya, Hitit, Roma, Japon mitolojilerine baktığımızda yılanın birçok mitik anlatıda iki farklı şekilde tasavvur edildiği görülür. Yılan ya “kutsal” bir varlıktır ya da kutsala karşı “şeytanî” bir varlıktır.

Sedat Veyis Örneğ, deri değıştirmesinden dolayı ölmezlik düşüncesini sembolleyen yılanın mitolojide, ibadette, büyücülükte ve sanatta oynadığı rolün evrensel olduğunu; özellikle Afrika’da korku ve saygıyla karışık, gelişmiş bir yılan kültü görüldüğünü; Orta Amerika’nın eski kültürlerinde yılanın çoğu zaman yüce varlıklarla aynı tutulduğunu, Amerika yerlilerinin yeraltı kudretlerini yılan biçiminde tasarladıklarını; yılanın ölümsüzlüğü, gücü ve dünyanın

* Yrd. Doç. Dr. Siirt Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Bölümü.

yaratılışını sembolleyen bir motif olarak da ilkelerin sanatında çok sık yer aldığını söyler (Örnek 1971: 97).

“Sümerlerden Hititlere, Anadolu’dan Kafkasya’ya kadar uzanan geniş bir zaman ve alanda *İlluyanka* (*İlluviyanka da denir*) adlı dev bir yılanın çeşitli öyküleri anlatılmıştır. Bu yılan kimi yerde tanrılarla, kimi yerde de kartallarla savaşmıştır. Antik çağın Orfik dininde evrenin oluşması, *Kybele’yle Oriyon* adlı yılanların sevişme sarsıntularıyla açıklanır. Attikalıların ilk kralları *Kekrops*, ikinci kralları *Erekhteus* birer yılanıdır. Sümerlerin yaratılış efsanelerinde gökyüzü ve yeryüzü tanrılarını yaratan *Lakmu’la Lakamu*, erkek ve dişi birer yılanıdır. Mısır efsanelerinde gökyüzünde yaşayan yılan *Apopfi*, her gün güneşi doğudan batıya taşıyan tanrı Ra’nın peşinde dolaşır, bir gün onu sokup öldürür. İskandinav tanrısı *Votan*, ikide bir yılan kılığına girer. Slav efsanelerinin ünlü kahramanı *Vseslaviç*, bir yılanın oğludur (Hançerlioğlu 2010: 561).

Anadolu, İran, Hindistan ve Mezopotamya’yı kapsayan çok geniş bir coğrafyada inanılan Mithra adlı tanrı, aslan başlı bir yılan olup ateşi simgelemektedir. Mitra dininde yılan; hayat bitkisini, hayat ağacını ve iyilik yapıp hastaları iyileştirmesini bilen ilahı simgelemektedir (Armutak 2004: 2).

Tıp Tanrısı Aesculap, elinde tuttuğu ve üzerine yılan sarılı bir asa ile betimlenir. Bu tabloda yılan; hayatın gücünü, insanları besleyip iyileştiren, bitki ve ağaçları yetiştiren toprağı, yeraltını ve yeryüzünü ve sık sık deri değiştirmesi nedeniyle gençliği, dinçliği ve yaşama gücünü simgeler. Bu nedenlerden ötürü bir süre sonra yılan, hekimliklerin sembolü haline gelir (Armutak 2004: 3).

Hititlerde büyük yılan “Aşertu” kutsal bir canlı ve ulusal bir tanrıdır ve “İlluyanka (İlluviyankaş) ise büyük mitolojik bir yılanıdır. Bu yılan kimi yerlerde tanrılarla kimi yerlerde de kartallarla savaşır. Bu dev yılanı karşı savaşan bir tanrıça, tanrılara törenler tertipler ve fiçılar dolusu içkiler hazırlar. Daha sonra İlluyanka’yı ve çocuklarını da törene davet eder. Dev yılan, çocuklarıyla beraber gelip yer, içer ve iyice şişer. Yılan, çocuklarıyla beraber yuvasına dönmek üzere giderse de yaşadıkları yere artık sığamadıklarından tanrıça ve diğer tanrılar, onları iplerle bağlayarak yok ederler. Yine, Hitit ülkesinin koruyucu tanrısı Sandu, azgın bir düşman olarak betimlenen bir yılanlı devi bir topuzla öldürür (Armutak: 2004: 3).

Vietnam mitolojisinde yer alan bir efsanede “su yılanı” ile insanoğlu arasındaki bir macera anlatılır: “Çocuğu olmayan yaşlı bir çift, iki yumurta bulur, bunlardan iki yılan çıkar. Bunları kendi çocuklarıymış gibi büyütürler. Ancak yılanlar büyüyünce suda yaşamak için dönerler. Yılanların babası, bu yaşlı çifti ödüllendirmek için istedikleri kadar gümüşü mucizevi biçimde verir. Bu iki yılan, iki köyün iyilikçi cinleri olmuştur” (Bonney 1981: 629).

Mamre ağacının altında oturan İbrahim’in yanına ölüm, güzel bir koku ile gelir. Ölüm, haksever insanların karşısına bir taçla geldiğini ancak günahkârların karşısına büyük bir çirkinlikle geldiğini söyler. İbrahim ölüme “çirkinliğini göster” deyince ölüm, biri yılan yüzü taşıyan, diğeri kılıca benzeyen iki baş göstererek çirkinliğini açık eder (Campbell 2010: 388).

Batı Afrika’nın geleneksel toplumlarında ata, yılan biçiminde dirilir, Hint mitolojisinde yılan biçimine giren tanrıdan söz edilir. Hint Tufan mitinde yılan Ananta, geminin palamarını

oluşturur (Bonnetoy 1981: 730, 735, 737, 773). Hint tanrısı Şiva'nın bilezikleri, kollukları, halhalları ve Brahman ipi canlı yılanlardan oluşur (Campbell 2010: 147). Mısır mitolojisinde aslan, köpek ve kurt başlı bir tanrı yılan bulunur (Bonnetoy 1981: 773).

Bazı mitolojilerde ise yılanın kötülük sembolü olduğu görülür. Pers mitolojisinde omuzlarında yılan taşıyan Dahhak, kötülük simgesidir. Babillerin Gılgamış destanında Gılgamış'ın elde ettiği ölümsüzlük otunu yiyen bir yilandır. Yahudi mitolojisinde Havva'ya yasak meyveyi yediren yarı insan yarı yılan olarak tasavvur edilen Lilith adlı bir kadın vardır.

Sümer metinlerinde bazen kartal olarak da algılanan bir kuş ve yılanla ilgili hikâyeler yer almaktadır. Bu hikâyelerden biri şöyledir: Aşk tanrıçası İnana, tanrılar bahçesinde dalsız budaksız bir ağaç yetiştirmiştir. Ağacın tepesinde İmdugut kuşu, ortasında Lilit isimli bir cin ve köküne de bir yılan yuva yapmıştır. Bu yüzden ağacın tahtasından yapmak istediğini yaptırmak için ağacı kesemez. Gılgamış imdadına yetişerek onları kaçıtır ve ağacı keserek tanrıçaya verir. İkinci hikâyede yine yılan kötülük simgesi bir varlık olarak ancak ikinci derecede önemli bir kahraman olarak karşımıza çıkmaktadır. Kral Etana'nın çocuğu yoktur. Çocuk yaptıran bitki gökte imiş; ama göğe çıkma imkânı yok. O bir gün bir çukura düşmüş kartal yavrularını bir yılanın yemesinden kurtarır. Buna çok seven kuş, karşılık olarak kralın otu alabilmesi için kanatlarının üzerine bindirerek göğe çıkarmaya başlar. [http://www.turuz.info/Dil/0184Sumerle%20turkclermuezziz%20ilmiye%20chigh%20\(51d\)\(2.212KB\).pdf](http://www.turuz.info/Dil/0184Sumerle%20turkclermuezziz%20ilmiye%20chigh%20(51d)(2.212KB).pdf). (Erişim tarihi: 29.05.2012).

Yılan, Türk Şamanizminde yeraltı ilahı Erlik'le ilgili bir simgedir. Onun genellikle karayılan olarak anılmasının sebeplerinden biri yine Erlik'le ilgilidir; çünkü Türk mitolojisinde ak ya da gök renk, Gök Tanrı'yı, kara renk ise yeri ve yeraltı tanrısı Erlik'i temsil eder. Erlik, bazı şaman dualarında karayılandan bir kamçıya sahip olarak tanıtılmaktadır (Çoruhlu 2006: 163).

Bir Altay mitine göre kötülüğün sembolü olan Erlik, kendine yeni bir dünya oluşturup onu insanlarla doldurmak ister. Ancak Erlik, her defasında çekici örs vurduğunda çekicinin altından yılan, ayı, yer eşen gibi yaratıklar çıkar (Bayat 2007: 141). Altaylarda Erlik, kırbaç yerine elinde yılan tutar halde betimlenirdi. Bazı inanışlara göre Erlik'in vücudu baştanbaşa yılanlarla sarılıdır (Beydili 2005: 616).

Bir Altay yaradılış efsanesinde yer alan yılan, Erlik'in sözüne aldanan bir hayvandır; çünkü yılan ve köpek yenilmesi yasaklanan dört daldaki meyveleri korumakla görevlidir. Erlik, ilk insanlar olan Törüngey ve Eje'yi yasak meyveyi yemeleri için kandırmaya çalışırken, yılan ağaca çıkarak elmayı ısırır ve ısırarak istemediği halde Törüngey'in ağzına sürer. O anda her ikisinin de tüyleri dökülür. Yaratıcı Ülgen, bu işin sorumlusunun kim olduğunu sorduğu zaman; yılan, köpek, Törüngey ve Eje, suçu birbirine atarlar. Bu nedenle hepsini cezalandıran Ülgen, yılanı: “Şimdi sen Körmös (Şeytan) oldun: kişiler sana düşman olsun, vursun, öldürsün,” der. Sonunda Törüngey ve Eje dünyada, Şeytan da yeraltında yaşamaya mahkûm edilir (Çoruhlu 2006: 164).

Yukarıdaki efsane, insanoğlu ile yılan arasında var olan düşmanlığın kökenini açıklamaktadır. Erlik ile ilgili anlatılan efsanelerin tamamında, yılanın kötülük simgesi bir varlık olduğuna işaret edilmektedir.

Osmanlı kaynaklarında “evren”, çoğu zaman büyük yılan olarak tanımlanır. Uzun yüzyıllar, dış kültür tesirlerinden uzak kalmış olan Altaylar ile Kuzey Türkleri, Çin ejderhası yerine, kendilerinin efsanevi büyük yılanlarını koymuşlardır. Ancak arkeolojik buluntularda da görüldüğü gibi bu yılan veya evren, “kulaklı yılan”dır. Ejderhanın insan veya kız donuna girmesi, Türk dünyasındaki bütün Türk masallarının müşterek bir motifidir. Hacı Bektaş, kapısını kapatarak içeride evren donuna girmiştir. Aygır Gölleri, özellikle Tanrı dağlarının çevrelerinde çokça bulunur ve en iyi atların, bu gölde ejder ile atların birleşmesinden oluştuğuna inanılır (Ögel 2002: 568, 569). Bir Çuvaş mitine göre dört köşeli olan yeri, birkaç başlı bir yılan tutmaktadır (Çağlar 2008: 159).

Şamanist olan Türk boyları arasında da yılanın önemli bir yeri vardır. Yılan, Şaman’a yardım eden koruyucu hayvan ruhlarından birisidir. Şaman’ın gökyüzündeki ve yeraltındaki seyahatlerinde ona yardımcı olur. Altay Şamanlarının gökyüzüne ve yeraltına seyahat ettikleri zaman giydikleri kaftanın üzerinde yılan resimleri vardır. Bunlar; üç başlı ve büyük ağızlı yılanlardır (Seyyidoğlu 1998: 87). Şaman davulunda bulunan yılan resimleri de şamanın yeraltı dünyasıyla olan irtibatını sağlamak mevzusunda ona yardımcı olmaktadır.

Uygurların kuş efsanesinde ağacın altında uyuyan bir kişinin zehirli bir yılan tarafından sokulmasını engelleyen bir kuştan söz edilir (Ögel 2003: 86). Bu kuş, kutsal bir varlık olarak kabul edilirken yılan ise insanoğluna zarar veren kötülük simgesi bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır.

Orta Asya inanışlarına göre Hayat Ağacı’nın altında bekçi bir yılan bulunur. Buryatlar, bu yılanı “acırga”, yani ejderha derler. Anadolu masallarında kuş yavrularını yiyen bir hayvan olarak yer alan yılan, masal kahramanı tarafından öldürülür (Ögel 2003: 541).

Kırgızlar, beyaz yılanı evlerinin iyeleri olarak görür, ona hiç zarar vermezler. Tam tersine ileride bir iyilik olacağını işaretleri olarak kabul ederler. Onun önüne süt dökerek evden çıkarlarmış. Bunu bilmeyen biri, yılanı öldürürse hemen evine gidip yedi tane ekmeği pişirerek yılanı öldürdüğü yere doğru gitmekte olanlara ikram ederlirmiş. Ekmeği yenildikten sonra yılanın özür dileyip affetmesini beklerlirmiş (Karadavut 2010: 77). Turna’nın ilkbaharda yılan getirmesi, bolluk; yılan getirmesi ise felaket olarak yorumlanır (Elçin 1997: 66).

Yılan, halk kültüründe çeşitli anlatılarda karşımıza çıkmaktadır. Masal, efsane ya da halk hikâyelerinde yılanın çeşitli vasıflarıyla anlatının önemli bir kişisi olduğu görülür.

Dede Korkut Hikâyeleri’nde yılan, zehirli olma fonksiyonuyla ortaya çıkar. Dirse Han oğlu Boğaç Han boyunda oğlunu yaralı bir şekilde bir dağ yamacında bulan anne, “*Saru yılan sokmadın ağça tenüm kalkup şişer*” (Ergin 2007: 87). sözleriyle yaşadığı hüznü anlatır. Kazan Big oğlu Uruz Begin tutsak olduğu boyda da oğlu Uruz’u babasının yanında göremeyen Burla Hatun, duygularını yine aynı dizelerle anlatır. Duha Koca Oğlu Delü Dumrul boyunda canını eşi Delü Dumrul için feda etmeye hazır olan kadın:

“Senden sonra bir yigidi

Sevüp varsam bile yatsam

Ala yılan olup meni soksun” (Ergin 1997: 183). sözleriyle kendi kendisine beddua eder. Kanlı Koca oğlu Kan Turalı boyunda düşman toprakları, “*Ala yılan sökemez anun ormanı olur*” (Ergin 1997: 186, 187). şeklinde tasvir edilir. Salur Kazan’ın tutsak olup oğlu Uruz

çıkardığı boyda Kazan, bir zamanlar savaştığı yedi başlı ejderhayı alelade bir yılan olarak görür.

Dede Korkut hikâyelerinden alıntıladığımız yukarıdaki örneklerin tamamında yılanın zehirleyici olma özelliği ve insanlarla olan düşmanlığı söz konusu edilmiştir.

Bazı Kırgız masallarında öldürülerek malları elinden alınan yılanlar, zaman zaman sihirli ve kutsal varlıklar olarak kabul edilmiştir. Kırgızlar ve diğer Türk halkları çocuklara nazar değmesin diye onların kıyafetlerine yılanbaşı dikmişlerdir (Karadavut 2010: 77).

Altın yüzük masasında, pazardan alınan yılan yavrusu, niçin bu hâle geldiğini bilmeyen bir şehzadedir. Kendisine yardım eden bir kahramana sihirli altın yüzüğü vererek teşekkür eder (Karadavut 2010: 77). Azerbaycan masal ve efsanelerinde avcılıkta usta bir avcı olduğu anlatılan Avcı Pirim, kuşların ve diğer hayvanların dilini, bir yilandan öğrenmiştir*

“İstanbul’daki Kız Kulesi” ile Silifke’deki “Kız Kalesi” efsanelerinde üzüm sepeti içinden çıkan yılan, kral kızının ölümüne sebep olur. “Yaşlı Adam ve Yılan” masasında yaşlı bir adama her gün bir altın veren bir yilandan söz edilir. Yaşlı adamın oğlu, yilandaki tüm altınlara sahip olmak için yılanı zarar vermek ister, yılan ise çocuğu ısırarak ölümüne sebep olur.

“Yılan yumuşak diye el sunma, yılanın başı küçükken ezilir, yılanın sevmediği ot, deliğinin ağzında biter, yılan kendi eğriliğine bakmaz da “devenin boynu eğri” der, yılan ne kadar eğri gitse deliğine doğru girer, yılan sokan uyumuş, aç kalan uyumamış (Aksoy 1988a: 475). gibi atasözleri ile *“Yılan ağrı veren, yılan hikâyesi, yılanı koynunda beslemek, yılanın kuyruğuna basmak, yılanı sen tut gözüne ben bakayım”* (Aksoy 1988b: 1118-1119). gibi deyimler, dilimize yerleşmiştir. Ayrıca doğadan insana yapılan bir ad aktarması olan ve yılan dilinin çatallı görünümünden esinlenerek ortaya çıkan “yilandilli” ifadesi, “dedikoducu” ve “arabozan” insanlar için kullanılmaktadır. Bütün bunlara ek olarak halk arasında su içen bir insana dokunulmayacağını anlatmak için “su içene yılan bile karışmaz” denilir. Yılan kuyruğuna göndermede bulunarak oluşturulan “kuyruk acısı var” deyimiyile geçmişte yaşadığı kötü bir olayın kinini unutmayan ve her an kötülük yapabileceğine inanılan kişilere vurgu yapılır.

Faruk Çolak “Yerle İlgili Atasözleri ve Deyimlerin Mitolojik Bağlantısı” adlı çalışmasında (Çolak 2010: 171-181) yerle ilgili anlatım kalıplarının olumsuz manalar taşıdığına vurgu yapar ve halk kültüründe yerin kara olarak algılanmasının nedenini, yeraltı iyelerinin karalığına bağlar. Yılan, her ne kadar yeryüzünde yaşayabilse de onun asıl mekânı yeraltıdır. Yılan renginin halk kültüründe, halk anlatıları ve inanışlarında çoğunlukla “kara” olarak düşünülmesi, yılanın kötülük simgesiyle bütünleştirilmesinden ötürüdür.

Ölen insanlar, toprağa gömülür. Yeraltı, ölülerin mekânı olduğu kadar çeşitli sürüngenlerin yaşam alanını da oluşturur. Yılanın halk arasında soğuk bir yaratık olarak görülmesi onun zehirli olmasıyla birlikte, ölümü ve yeraltını çağrıştıran bir varlık olmasından da kaynaklanmaktadır.

İnsanoğlu, maddi ve manevi ihtiyaçlarını temin etmek amacıyla, doğaya, doğadaki olay ve varlıklara sırtını yaslamıştır. Yılan, insanoğlunun nazarında karanlık dünya ile ilişki

* Fuzuli Bayat, Türk Mitolojik Sistemi 2, Ötüken Yayınları, İstanbul 2007, s.: 207.

kurabilecek gizil bir güce sahiptir. “Eski çağlardan kalma sanat yapıtlarında bile karanlık dünyayı, bir kural olarak tek boynuzlu yılan şeklinde bir hayvan temsil eder” (Beydili 2005: 616).

Efsane

Efsaneler, bir varlığın veya olayın zuhurunu simgesel bir dille anlatan halk yapıtlarıdır. Kökeni Farsça “fesane/efsane” olan efsane sözcüğü, “*asılsız hikâye, masal, boş söz saçma sapan lakırdı 2. dillere düşmüş, meşhur olmuş hadise*” (Devellioğlu 1992: 245). olarak tanımlanmaktadır. Geçmişten günümüze kadar dillerde dolaşarak yayılan efsaneler, halk arasında gerçekten olduğuna inanılan birer hikâye olarak anlatılır ve bir çoğunda kutsal değerlere saygı temi vurgulanır.

Efsane sözünü, muhtelif Türk boylarından Başkurtlar ve Tatarlar legende, rivayet, Kazaklar anıt, Kırgızlar ulamış, Uygurlar efsane gibi terimlerle karşılamıştır (Kaya 2007: 302). Farsça; hikâye, masal ve yaygın olarak anlatılan meşhur olay anlamlarında kullanılan efsane, Batı dillerinde Latince kökenli Legend/legende sözcüğüyle karşılanır. Edebiyatımızda ise mitleri, tarihî, dinî olayları, olağanüstü niteliklere ve kerametlere büründürerek anlatan kısa, sözlü halk kültürü ürünleri için kullanılan bir terimdir (Aslan 2003: 417).

Efsane, kutsal veya olağandışı varlık ve olaylarla kurgulanmış kutsal bir öyküdür. Aşağıda anlatacağımız yılanlarla ilgili efsaneler, olağanüstü varlık ve olaylarla yüklüdür. Ancak olayların çekirdeğinin gerçekten yaşanmış olaylardan oluşması muhtemeldir. Çünkü yüzyıllardan beri yılanların insanoğlunun yaşamında bir tehlike oluşturduğu ve birçok insanın yılanlar yüzünden hayatlarını kaybettiği bilinmektedir. Halk tahayyülünü besleyen bütün bu acı verici olaylar, yerini us dışı olaylara bırakarak efsane metinlerinin üretilmesini sağlamıştır.

Siirt Efsanelerinde Yılan Miti

Siirt yöresinde yılanla ilgili çeşitli efsaneler anlatılmaktadır. Bunların bir kısmı unutulmaya yüz tutmuştur. Bu çalışmada Siirt yöresinde derlediğimiz efsanelerde yer alan yılan mitinin sembolik anlamları üzerinde durulacaktır.

“Nar Tanesi” efsanesinde küçükken annesi ölen ve üvey anne tarafından işkence gören bir kızın macerası anlatılır: Üvey anne, içinde henüz yumurtadan çıkmış siyah bir yılan bulunan bir kap suyu üvey kızına içerir. Kız, bu küçük yılanı yutar. Yılan, kıza zarar vermeden onun karnında uzun süre yaşar. Bir süre sonra kızın karnı şişmeye başlar. Dedikodular başlayınca baba, kızını öldürmek için uzak bir diyara götürür, ancak ona kıyamaz; kızı bir başına bırakıp geri döner. Kız, bu duruma çok üzülür ve ağlamaya başlar. Gri renkli bir yılan, kızı ısırmaya çalışır, bu sırada kız karnındaki siyah yılanı kusar. Bu yılan, kızı gri renkli yilandan korur. Kız bir şehzade ile evlenir. Siyah yılan, kızı ve onun çocuklarını korumaya devam eder (k7).

Yukarıdaki anlatı, karayılanın neden insanların koruyucusu olduğunu anlatan bir efsane hükmündedir.

“Yılan Bebek” efsanesinde, yolculuk sırasında yol kenarında ağlar halde bulunan bir

bebek, arabaya alınır ve emzikli bir kadın tarafından emzirilir. Saatlerce anneyi emen bu bebek, bir türlü annenin memesini bırakmaz. Yolcular, bebeğin ağzını annenin göğsünden ayırmaya çalışsalar da bunu başaramazlar. Bebeğin kundağı açılınca baş kısmı insan, gövdesi yilandan oluşan bir yaratıkla karşılaşılır. Bu durumu gören anne oracıkta ölür. Annenin göğsü kesilerek, yılan bebeğin anneden ayrılması sağlanır” (k1).

Sıra dışı ve ürkütücü olayıyla bu efsane de halk belleğinde yılanla dair mitsel bir anlatı olarak yer almıştır.

Siirt'te en çok bilinen efsanelerden biri de “kutsal ağaç” simgesi çerçevesinde ve İbrahim Hakkı Hazretleri'nin menkıbevi kişiliğine vurgu yapılarak anlatılır:

“Asırlar önce, Siirt'in Aydınlar ilçesinde yaşamış bir âlim olan İbrahim Hakkı Hazretleri, bir gün namaz kıldığı sırada hem aslan hem yılan nöbet tutmak isterler. Nöbet tutmak konusunda anlayamayan bu hayvanlar, boğuşmaya başlar, bu esnada Allah, onları bir bittim ağacına dönüştürür”

Aynı efsanenin bir başka varyantı ise şöyledir: İbrahim Hakkı Hazretleri namaz kıldığı sırada yılan, İbrahim Hakkı Hazretleri'ni sokmak üzereyken aslan, bu durumun farkına varır ve yılanla saldırır. Aslanla yılan boğuşurken Allah, onları bir bittim ağacına dönüştürür. Ağaç, Siirt'in Aydınlar ilçesinde İbrahim Hakkı Hazretleri'nin mezarının yakınlarında bulunmaktadır ve o civarda bulunan en yaşlı ağaçtır.

Hayvanlar, bilhassa vahşi hayvanlar arasındaki mücadeleler, tarih boyunca çeşitli sanat dallarına konu olmuştur. “Kartal-yılan”, “pars-yılan”, “aslan-yılan” mücadelesini gösteren çeşitli kabartma, levha, heykel gibi yapıtlar mevcuttur. Yukarıdaki efsane metninin her iki varyantında görülen yılan-aslan mücadelesini de bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

“Korkunun Bedeli” adlı efsanede ise, birbirlerini seven iki genç kaçarlar. Geceyi ormanda geçirmek isterler. Bu arada bir yılan, kızın ayaklarından başlayarak onu yutmaya çalışır. Bu durumu gören erkek, donakalır ve hiçbir şey yapamaz. Kız, yılan tarafından kemikleri kırılarak yutulur. Sevdiği kızı kurtaramayan genç ise delirir (k2).

Yukarıdaki anlatıda geçen yılan, sıradan bir yılan olmayıp insanı yutabilecek büyüklükte sıra dışı bir varlıktır. Fuzuli Bayat, “devle ejder arası bir varlık olarak tasavvur edilen ve insanları yutan bir demonik varlıktan” (Bayat 2007: 255). söz ederken adeta yukarıdaki efsanede genç kızı yutarak ölümüne sebep olan devasa yılanla işaret etmektedir.

Aşağıda anlatacağımız “Tekerler Yılanı” ve “Yılan” adlı efsanelerde yılanın sıradan, ancak tehlikeli ve zehirli bir hayvan olarak anlatı içerisinde yer aldığı görülür:

“Tekerlek Yılanı” adlı efsane, yolculuk yapan üç çocuklu bir aileyle ilgilidir. Yolculuk sırasında baba, yolda bir tekerlek görür ve onu arabaya alır. Arabaya alınan tekerlektan çıkan yılan, arka koltukta oturan çocuklardan birini ısırır, diğerinin de boynuna sarılır. Durum fark edilince baba, çocuğun boynundaki yılanı çekip atar. Olayın şokuyla kaskatı kesilen annenin kucağındaki çocuk da havasızlıktan ölür. Anne, bütün bunların sorumlusunun baba olduğunu düşünür ve silahla babayı vurur, kendisini de uçurumdan atar (k4).

“Yılan” adlı efsanede ise Siirtli bir aile, Diyarbakır'da askerlik yapmakta olan çocuklarını ziyarete giderler. Yolculuk sırasında kadın, eşine sırtında bir şeyler hissettiğini söyler, ancak kocası aldırış etmez. Kadının ısrarlarına rağmen adam, kadının sırtına yolculuk

esnasında bakamayacağını söyler. Otobüs Diyarbakır'a varır. Önce baba oğluna sarılır ve onunla hasret giderir, daha sonra anne, oğluna sarılır. Bu esnada, yolculuk boyunca kadının sırtında gezinen yılan, çocuğun boynunu ısırır. Yılan zehirlidir ve çocuk oracıkta ölür. Bunu gören anne, korkudan kalp krizi geçirir ve ölür. Baba ise delirir (k3).

Yılan, kırsal yörede yaşayan insanlar için çağlar boyunca hep tehlikeli bir varlık olmuştur. Bu anlatıda da yılan zehirli olması yönüyle ve insanoğluna zarar veren, onu öldüren gücü ile karşımıza çıkmaktadır.

Siirt yöresinde anlatılan efsanelerden biri de “Şahmeran”dır. Bu efsane, farklı şekillerde Tarsus ve Mardin yörelerinde yaşamaktadır. Siirt'te Şahmeran adıyla anlatılan efsane, Tarsus ve Mardin yöresinde anlatılanlardan farklıdır. Ancak her üç efsanedeki ortak nokta Şahmeran'ın, “yılan” ve “insan” vücutlu bir varlık olmasıdır. Siirt yöresinde Şahmeran'ın görüntüsünü oluşturan varlıklara bir de “balık” eklenmiştir. Siirt'te anlatılan Şahmeran efsanesinde Şahmeran, bir mağarada bulunan şifalı suyu elde etmeye çalışan insanları öldüren bir canavar olarak tasvir edilir. Efsane şöyledir:

Söylentilere göre balık, yılan ve insan vücutlarının birleşiminden oluşan Şahmeran, kimilerine göre bir canavar kimilerine göre ise “yılanların kraliçesi” olarak bilinmektedir. Şahmeran, Siirt bağlarının bulunduğu yerde, yüksek bir mağarada bulunmaktadır. Uçsuz bucaksız olan bu esrarengiz mağarada binlerce kuyu vardır. Bu canavarı bulmak için mağaraya giren insanlardan hiçbiri geri dönmemiştir. Bunun nedeni mağaranın altında ve üstünde bulunan kuyuların oraya giren insanları yutmasıdır.

Mağaranın içinde diz boyu derinlikte soğuk bir su birikintisi bulunmaktadır. Bu suyun şifalı olduğu ve birçok hastalığa iyi geldiği söylenmektedir. Bir zamanlar modern tıp imkânlarından yoksun olan halk, şifa bulmak için bu bölgeye gidirmiş. Ancak orada bulunan canavar, suya herhangi bir zarar gelmemesi için onu korumakla görevlidir. Geçmiş yıllarda yöre delikanlıları canavarla savaşmaya gitmiş, ancak bir daha geri dönememişlerdir.

Günümüzde bu mağaranın ağızına kilit vurulmuştur. Bağlarına gitmek isteyen bağ sahipleri, farklı güzergâhlar kullanır ve mağaranın yakınından geçmek istemezler. Fakat mağara ve içindeki su birikintisi insanları cezbetmeye devam etmektedir (k5).

Bu anlatıda, kutsal su unsurunun yanında insanların şifalı suya ulaşmasını engelleyen yılan veya yılan benzeyen bir yaratıktan bahsedilmektedir. Burada yılanın insanoğluna karşı olan tavrı dikkati çeker, yılan insanoğluyla ilgili yaşadığı olaylarda onun yanında değil hep karşısında olmuştur. O, dost değil, hep düşmandır. Rüyalarda görülen yılanların “düşman” olarak yorumlanması, hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Yılanın zehri vardır ve bu nedenle tarih boyunca, insanoğlu bu zehirli varlığa karşı kendisini hep savunmasız hissetmiştir. Yılan zehrine karşı çeşitli efsunlar, koruyucu tedbirler almış ve böylelikle yılanı karşı kalkan oluşturmuştur. *

“Müre” adlı efsane ise Siirt'in Eruh ilçesinin Dağyeli köyünde yaşatılmaktadır. İnanışa göre, “şeytanın kızı olan Müre, ilkbahar mevsimin ilk haftası, babasının (şeytan) evine gider. Müre yürüdüğünde, o gün hava güneşli ise, uzun etekleri yerlere sürünür ve böylece yerlerde

* Diyarbakır'da eskiden Şeyh Güzel adlı bir şeyh tarafından efsunlanan kişilere yılanın zarar vermeyeceğine inanılırdı. Bu efsunlu kişiler, yılan gördükleri zaman şeyhin ismini anar ve destur diyerek yılanı seslenirlerse yılanın hiç kıpırdamadan duracağına inanılmakta idi.

bulunan fare, yılan ve akrepler, elbisesinin eteklerinde toplanır. Müre, alçak damlardan geçerken bu hayvanlar, evlerin bacalarından içeriye girerek insanlara zarar verir. Ancak hava yağmurlu ise Müre, uzun elbisesinin eteklerini toplayarak babasının evine gidermiş. Böylece yılan, fare, akrep gibi varlıklar elbisenin eteklerine tutunamazlar. Bu sebeptendir ki yöre halkı, ilkbaharın ilk haftasında havanın güneşli olduğu zamanlarda, evlerin bacalarına diken yerleştirirler (k6). Bu sayede kendilerini bu hayvanlardan koruyacaklarına inanırlar. Yörede, çok dedikoducu, fitneci kadınlar için “müre” tabiri kullanılmaktadır. Türkçede yılan sözcüğü de ikiyüzlü, fitneci insanlar için kullanılır. Burada “Müre” ile “yılan”ın benzer fonksiyonları Müre’nin yılan gibi bir varlık olacağı zannını uyandırmaktadır. Ayrıca “Müre” kelimesinin Farsça yılan anlamına gelen “mar”dan türemiş olma ihtimali de bulunmaktadır. Efsanede şeytanın kızı olarak adlandırılan Müre’nin yılan, fare ve akrep gibi halk arasından soğuk, pis ve tehlikeli olarak bilinen varlıklarla olan yakınlığı, onun da bir yeraltı varlığı olabileceğini düşündürmektedir.

Siirt yöresiyle ilgili olarak anlatılan bir memoratta ise Hz. Muhammed’in soyundan gelenlerin evlerini koruyan, ev sahibiyle konuşan, söylenenleri yapan ve evin büyüğü vefat ettiğinde ağlayan bir yilandan söz edilir.* Yörede, siyah yılan, seyit ailelerin ocağı olarak kabul edilmektedir. Hz Muhammed’in soyundan gelen insanları siyah yılanın koruduğuna inanılır. Yörede “Seyitlerin âhını almayın, aksi takdirde siyah yılan, onların öcünü sizlerden alır” (k7). şeklinde yaşayan bir inanış da söz konusudur.

Siirt yöresinde siyah yılanın ailenin ocağı olarak kabul edilmesiyle Roma mitolojisinde *Di Penates* adı verilen ev (ocak) tanrılarıyla, ocak tanrıçası *Vesta* arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Roma mitolojisinde evlerde yaşayan Di Penates ve Vestalar da ailenin, ocağın koruyucu tanrıları olarak kabul edilirler. Roma mitolojisinde “*Bu tanrıların ailenin refah ve mutluluklarını koruduklarına inanılmaktaydı. Evlerdeki ocaklar, onların sunakları olarak kabul edilirdi*” (Bonney 1981: 909). Eski Türk toplumlarında var olan ve günümüzde de inanış unsurları olan yaşayan ateş, ocak kültürünü de bu noktada hatırlamakta yarar vardır.

Yörede anlatılan bir efsane ise şöyledir: “Sağlıklı bir yılan, hasta bir yılanı sırtında taşıyarak su aramaktadır. Küçük bir su birikintisi gören yılan, hasta yılanı o sudan içirir. Büyük bir zat (Şeyh Muhammed Kasım), bu durumu görür. Bu kişi, suyun olduğu yeri, eliyle açıp genişletir ve şifa bulmak isteyenlerin buraya gelebileceğini söyler. Bu olaydan sonra, her cuma, bir yılanın bu suya girip şifasını bıraktığına inanılmaktadır” (k11). Bu efsanede “eren kültü” ile mitik bir hayvan olan “yılan”ın aynı anlatı içerisinde eridiği ve “kutsal su” oluşumuna vesile oldukları dikkatlerden kaçmaz.

Eski dinsel ya da kültürel dizgelerin kaybolup yerlerini yeni düşünme dizgelerinin alması, bunların çok fazla dışlanması sonucunu getirmediğinden (Benney 1981: 697). yukarıdaki efsanelerde yer alan yılan unsurunu, “*anlatıların örtüsü altında*” yaşayan bir yılan miti olarak telakki etmek gerektiği kanaatindeyiz.

* Siirt’te anlatılan bu memoratın tam metni için Fuzuli Bayat (2007)’in Türk Mitolojik Sistemi 2, Ötüken Yay. İstanbul adlı eserinin 264. sayfasına bakılabilir.

Siirt Yöresinde Yılanla İlgili Çeşitli İnanışlar ve Uygulamalar

Anadolu'da ve Anadolu dışındaki diğer Türk topluluklarında yılan, çeşitli halk hekimliği pratikleri ve inanışlarında yer almış ve almaya devam etmektedir. Şırnak'ın Beytüşşebap ilçesinin Mezra köyünde bir kadın, kuruttuğu yılanları satar. Bu yılanlar, hasta olan kişinin haberi olmadan onun yemeğine karıştırılır. Bu sayede sarılık hastalığının tedavi edileceğine inanılır. Bu inanış ve uygulama günümüzde yaşamaya devam etmektedir (k9). “Azerbaycan'da çocuğu olmayan kadın, içinde yılan gömleği ve kurt kellesi bulunan su ile yıkanınca çocuğu olacağına” inanır (Kalafat, Makas t.y: 30).

Siirt'te evliya olarak bilinen karayılanın büyük bir kin ve nefrete sahip olduğuna, ona karışılmadığı müddetçe insanlara zarar vermediğine, ancak kendisine zarar verildiği zaman, muhakkak intikam alacağına inanılır. Genelde bölgede, karayılanın kendisine zarar veren kişinin çocuklarını öldüreceğine inanılmaktadır.

Siirt'in Yokuşbağlar köyünde bulunan ve çeşitli hastalıklara iyi geldiğine inanılan su ile ilgili efsanede de suya giren sakat bir yilandan söz edilir. Bu yılan, suya girdikten sonra iyileşmiş ve o günden beri bu su, çeşitli hastalıkların tedavisinde ziyaret edilen mekânlardan biri olmuştur (k10). Yilandan ziyade kutsal su unsuruna vurgu yapılan bu efsanede, yılan efsanesinin asıl unsuru değil, yardımcı unsuru hükmündedir.

Siirt'te yılan, akrep gibi zararlı hayvanların sokması durumunda ailenin en büyüğü, tuz üzerine bir dua okur. Okunmuş tuz, ev halkının tamamına dağıtılır. Kalan tuz, evin çevresine dökülür. Bu uygulama sayesinde yılan, akrep gibi zehirli hayvanlara karşı aile üyeleri korunmuş olur.

Siirt merkezde Şeyh Saad Camii'nin yanında bulunan Şeyh Saad Türbesi, yılan ve akrep sokmalarından korunmak için ziyaret edilir. Türbeye gelenler, türbeden aldıkları tahta parçalarını muska olarak yanlarında taşırlar.

Yılan, kılık değiştirmiş bir evliya olarak bilinir.* Gözün daha parlak olması için yılanın değiştirdiği gömlek göze sürülür.

Bağgöze köyünde anlatılan bir efsanede ise bu yörede bulunan bir dağa yılan düştüğü ve yılanın düştüğü yere kar yağmadığı, bu yerde ot bitmediği anlatılır.

Bir yılanın başı ezilmez sadece yaralanırsa o yılanı ay vurduğu zaman yeniden canlanacağına ve yaşayacağına inanılır (k8). Öldürmek için vurulan ancak ölmeyen karayılanın kendisini vuran kişiyi tanıdığı ve onun yoluna tekrar çıktığı söylenir (k8).

Yörede karayılan görülürse öldürülür, ancak gri renkli yılanlara ise zarar verilmez. Halk arasında gri yılanın “Eğer insanların beni öldürmeyeceğini bilsem çocukların arasına girer onlarla oynardım” dediğine inanılır (k8).

Siirt halk inanışlarında yılan, bir taraftan koruyucu kimliğiyle ön plana çıkarken diğer taraftan onun zehirli bir hayvan olduğuna vurgu yapılır ve çeşitli büyüsel halk hekimliği uygulamaları ile yılan zehrine karşı koruyucu tedbirler alınmaya çalışılır.

* “Eski Harran'da inşaat sırasında görülün yılanın uğruna inanılır.” Baran Mine (2006) Halk Mimarisinin Halkbilimi Bağlamında Değerlendirilmesi Harran Evleri Örneği, Milli folklor Dergisi Yıl: 18, Sayı: 72, s: 141-147

SONUÇ

Siirt, bulunduğu coğrafi özellikleri ve iklimiyle yılanların yaşaması için uygun bir alana sahiptir. Yörede yılanlarla ilgili çeşitli efsanelerin ve bunlara bağlı olarak da inanışların yaşamış/yaşıyor olmasının Siirt'in bulunduğu bu konumla yakından ilgisi vardır.

Siirt, yılanla ilgili halk anlatmaları açısından oldukça zengin bir yöredir. “Nar Tanesi” adlı efsanede koruyucu siyah bir yilandan söz edilir. İbrahim Hakkı Hazretleri ile ilgili anlatıda aslanla yılan mücadelesi ve bu hayvanların Allah tarafından bir ağaca dönüştürülmesi tahkiye edilir. “Yılan Bebek” ve “Şahmeran” efsanelerinde ise yılanın insan-yılan şekline dönüştürüldüğü görülür. Bir diğer efsanede ise arabalarıyla yolculuk yapan bir ailenin yolda gördükleri bir tekerleği arabalarına almaları neticesinde yaşanan ve bir çift yılanın sebep olduğu aile faciası anlatılır. Bir başka efsanede yılan, yine anlatının başkahramanıdır ve bu kez, yolculuk yapan bir ailenin çocuklarının ölümüne sebep olur. Bir başka anlatıda, şeytanın kızı olarak bilinen ve “müre” adı verilen bir kadının evlerin damlarından geçtiği ve bu esnada uzun elbisesinin etekleriyle topladığı yılan, akrep gibi çeşitli varlıkların evlerin bacalarından içeriye sızmalarına sebebiyet verdiği anlatılır; bu nedenle bahar aylarında evlerin bacalarına bir kucak dolusu diken yerleştirilir.

Siirt yöresinden derlediğimiz efsanelerde bir doğa hayvanı olan yılanın doğaüstü bir varlığa dönüşmesinin macerasına tanık oluruz. Bu anlatılarda yılan, ağırlıklı olarak “kötülük” sembolü olarak ortaya çıkmaktadır. Yılanların yaşaması için uygun bir mekâna sahip olan Siirt'te bu efsaneler yaşanmış gerçek olayların çekirdeklerinden oluşmuş olmalıdır. Halk hafızası bu çekirdek olayları geliştirip zenginleştirerek sıra dışı anlatımlara dönüştürmüştür.

İnsanoğlu, yaşadığı coğrafyayla olan uyumsuzluklarını, rahatsızlıklarını ve çaresizliklerini dilsel anlatılara dökerek bir anlamda içsel dünyasını beslemiştir. Bu efsaneler, insan-doğa ilişkisinden kaynaklanan sıra dışı ilkel yapıtlardır. Kolektif bilinçdışının ürettiği bu edebî mahsuller, insan ruhunun bilinçaltı ihtiyaçlarını uzun müddet karşılamış ve karşılamaya devam etmektedir. Bütün bu efsanelerde yaşanan olaylar ve inanış unsurları, bize “*mütsel düşüncenin bazı özellik ve işlevlerinin insanın bir parçasını oluşturdukları*” savını destekleyecek niteliktedir.

12 hayvanlı Türk takviminde yer alan, bazı mitolojik metinlerde kutsal ve koruyucu bir ruh olan, ancak çoğunlukla kötülük simgesi erlikle özdeşleştirilen ve tehlikeli, şeytansı bir yeraltı varlığı olarak tasavvur edilen yılanın -az da olsa- efsane ve halk inanışlarında koruyucu bir varlık ve ailenin ocağı olarak telakki edildiği örnekler de bulunmaktadır.

İlkel dönemlerdeki anlatılardan günümüz modern mitlerine kadar “yılan” insan zihnini sürekli meşgul etmiş ve bu yüzden de halk hafızasının ortak yapıtlarında us dışı anlatımların başkahramanı olmuştur. Rengi, görünümü ve diğer nitelikleriyle Siirt efsanelerinde ve inanışlarında zuhur eden yılanı, bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Netice itibarıyla yılanın mitolojik devirlerde tanrılar, yarı tanrılar, doğaüstü varlıklar ve insanlar ekseninde gelişen serüveni, geçmişten günümüze değişime uğrayarak “insanoğlu”-yılan” yahut “insanoğlu-yılan insan” mücadelesi hâlini almıştır. Mitolojik zamanların kutsalı olan yılan, zamanla olumsuz bir görünüme dönüşmüştür. Bunda dinsel inanç unsurlarının değişmesi etkili olmuş olmalıdır. Yeni dinî kabuller, eski dinî kutsiyetleri ters yüz ederek kendi

inanç görüntüsünün yerleşmesini sağlamış; bu da yılan mitinin değişik kültür ve coğrafyalarda muhtelif anlamlarda yorumlanmasına sebebiyet vermiştir. Yılanın aynı kültür dokusunda bile farklı kutuplarda algılanmasını farklı dinî kabullerin tesiriyle açıklayabileceğimiz gibi bilinçaltının henüz çözümlenmemiş katmanlarındaki ruhsal dalgalanmaların neticesi olarak da değerlendirebiliriz.

KAYNAKÇA

- Aksoy, Ömer Asım (1988a), *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 1. Cilt, İnkılâp yayınları, İstanbul.
- Aksoy, Ömer Asım (1988b), *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, 2. Cilt, İnkılâp yayınları, İstanbul.
- Armutak, Altan (2004), “Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi: II. Sürüngenler, Balıklar, ve Mitolojik Hayvanlar”, İstanbul Üniversitesi, Veterinerlik Fakültesi Dergisi, Cilt: 30, S.: 2 s.: 1-15.
- Aslan, Ensar (2008), *Türk Halk Edebiyatı*, Maya Akademi yayınları, Ankara.
- Baran Mine (2006), “Halk Mimarisinin Halkbilimi Bağlamında Değerlendirilmesi Harran Evleri Örneği”, Milli folklor Dergisi Yıl: 18, S.: 72, s.: 141-147
- Bayat Fuzuli (2007) *Türk Mitolojik Sistemi 2*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Beydili Celal (2005), *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, Yurt Kitap Yayınları, Ankara.
- Bonnefoy Yves (1981), *Antik Dünya ve Geleneksel Topumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Campbell Joseph (2010), *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Çağlar, Birsal (2008), *Türk Mitolojisinde Dört Unsur ve Simgeleri Üzerine Bir İnceleme*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Aynur Koçak, Kocaeli.
- Çolak Faruk (2010), “Yerle İlgili Atasözleri ve Deyimlerin Mitolojik Bağlantısı” Türklük Bilimi Araştırmaları, S: 28, s: 171-181.
- Çoruhlu Yaşar (2006), *Türk Mitolojisinin Anahatları*, Kabalcı yayınları, İstanbul.
- Devellioğlu, Ferit (1992), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi yayınları, Ankara.
- Elçin, Şükrü (1997), *Halk Edebiyatı Araştırmaları I*, Akçağ yayınları, Ankara.
- Hançerlioğlu, Orhan (2010), *Dünya İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Kalafat, Yaşar; Makas Zeynelabidin (t.y.). *Karşılaştırmalı Türk Halk İnançları Azerbaycan-Doğuanadolu*, Eser Matbaacılık, Samsun.
- Karadavut Zekeriya (2010), “Kırgız Masallarında Mitolojik Unsurlar”, Milli Folklor, yıl: 22, S. 85. s: 71-80
- Kaya, Doğan (2007), *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Akçağ yayınları, Ankara.

- Ögel, Bahaeddin (2002), *Türk Mitolojisi*, II. Cilt, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu TTK yayınları, TTK Basımevi, Ankara.
- Ögel, Bahaeddin (2003), *Türk Mitolojisi*, I. Cilt, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu TTK yayınları, TTK Basımevi, Ankara.
- Örnek, Sedat Veyis (1971), *İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, Gerçek Yayınevi, İstanbul.
- Seyyidoğlu Bilge (1998), “*Kültürel Bir Sembol Yılan*” Folkloristik, Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı, s.: 86-92.
- [http://www.turuz.info/Dil/0184Sumerle%20turkclermuezziz%20ilmiye%20chigh%20\(51d\)\(2.212KB\).pdf](http://www.turuz.info/Dil/0184Sumerle%20turkclermuezziz%20ilmiye%20chigh%20(51d)(2.212KB).pdf). (Erişim tarihi: 29.05.2012).

Sözlü Kaynaklar:

- K1: Mehtap Özdemir, 1991 doğumlu, lise mezunu, Siirt/Merkez.
- K2: M. Faik Atabay, 1940 doğumlu, ilkokul mezunu, Siirt/Eruh.
- K3 Asiye Yel, 1992 doğumlu, üniversite öğrencisi, Siirt/Merkez.
- K4: Halime Demir, 1991 doğumlu, lise mezunu, Siirt/Eruh.
- K5: Gülsüm Naşvat, 1970 doğumlu, okur-yazar, Siirt/Merkez.
- K6: Şen; Şirin, 1959 doğumlu, okuryazar değil, Siirt/Eruh-Dağyeli köyü.
- K7: Savaş Başar, 1986 doğumlu, öğrenci, Siirt/Baykan-Atabağı köyü
- K8: Yusuf Çiftçi, 1994 doğumlu, ilköğretim mezunu, serbest meslek, Siirt/Pervari-Köprüçayı köyü.
- K9: Zahit Bandoğlu, 1984 doğumlu, öğrenci, Diyarbakır/Çermik.
- K10: Fadile Demir, 1958 doğumlu, okuryazar değil, ev hanımı, Siirt/Merkez-Yokuşbağlar köyü.
- K11: Gamze Başar, 1994 doğumlu, üniversite öğrencisi, Siirt.

Özet

Siirt Efsane ve Halk İnanışlarında Yılan Miti

Bu makalede, Siirt efsanelerinde yer alan yılan mitinin mitolojiden çağdaş dünyaya uzanan yolculuğunun izi sürülecektir. İki ana bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde dünya mitolojilerinden örneklerle yılan mitinin görünümü irdelenirken, ikinci bölümünde Siirt efsanelerinde yer alan yılan unsurunun yorumlanmasına çalışılacaktır.

Yılan, Siirt efsane ve halk inanışlarında çoğunlukla insanoğlunun karşısında yani ona düşmandır. Anlatılarda ölümün, yok oluşun kapısını aralayan soğuk bir hayvan olarak telakki edilen yılan, az da olsa, bazı efsane metinlerinde ve inanış unsurlarında insanoğlunun koruyucusu, bekçisi olarak algılanır. Bilhassa karayılanın, yörede “seyit” olarak bilinen ailelerin koruyucusu olduğuna dair yaygın bir inanış söz konusudur.

Yukarıda özetleyerek verdiğimiz yılanla ilgili efsanelerin altısında yılan, insanoğluna

zarar veren, onu zehirleyip öldüren bir varlıktır. Bu metinlerin bir kısmında yılanın “insan-yılan” görünümü sıra dışı bir varlık olarak tasvir edildiği görülür. Sadece bir efsanede yılanın insanoğlunun koruyucusu olduğu hikâye edilir. Yalnız bu efsanede iki farklı yilandan söz edilir. Karayılan, insanın koruyucusu iken gri yılan ise zehirlidir.

İlkel dönemlerdeki anlatılardan günümüz modern mitlerine kadar “yılan”, insan zihnini sürekli meşgul etmiş ve bu yüzden de halk hafızasının ortak yapıtlarında us dışı anlatımların başkahramanı olmuştur. Rengi, görünümü ve diğer nitelikleriyle Siirt efsanelerinde ve inanışlarında zuhur eden yılanı, bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Anahtar Kelimeler: Siirt, Mitoloji, Yılan, Efsane, Halk İnanışı

Abstract

The Myth of Snake In Siirt Legend And Folk Beliefs

In this article, myth of snakes in Siirt legends will be trail from myths to contemporary world. In the first part of this study which consist of two main parts: the view of the snake is studied examples from the world mythology, in the second part snake elements in Siirt legends will be tried to interpret.

Snake in Siirt legends and folk beliefs is often the enemy of human beings. In narratives snake which was regarded as a cool animal leading up to the extinction and death, rarely in some of legend texts and belief elements is perceived as the protector and the guardian of human beings. Especially there is a widespread belief that black snake is the protector of families in the region known as Seyyid.

Summarized above, snake harms the human beings and kills with poison in the six of our myths about the snake. In some parts of this text snake is portrayed as an extraordinary creature like human-snake. Only one legend the story of snake is the protector of humans' beings. But this legend is mentioned in two different snakes. While black snake is protector of human beings, gray snake is poisonous.

From the primitive narrating periods to today's modern myths snake have constantly engaged the human mind and so it has been protagonist of irrational narratives in common folk memory. Snakes which get involved in Siirt legends with color, appearance, and other attributes should be evaluated in this context.

Key Words: Siirt, Mythology, Snake, Legend, Folk Believes.

KADIN ve KADINLIĞA DAİR II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ DERGİLERİNDEN YANSIMALAR (1908-1918)*

Ümüt Akagündüz**

Giriş

On dokuzuncu yüzyılda aile yapısına karşı başlayan eleştiriler, modernleşmek isteyen ile istemeyen arasındaki sınırı belirginleştirip geleneksel ailenin ahlakı için kadının kontrol altında tutulmaya çalışılmasına neden olmuştur (Zihnioğlu 2003:21). Yüzyılın sonlarına doğru padişahın otoritesini eleştirdiği kadar babanın otoritesini de eleştiren eğitilmiş, milliyetçi ve antiemperyalist erkek aydın tipi, moderniteye direnen geleneksel anne-kadın modelini dönüştürmeye çalışacaktır (Kandiyoti 1990: 345). Erkeklerdeki bu değişimi romanlarda gözleyebilmek mümkündür. Dönemin romanlarında erkekler görücü usulü ile evlenmek istememekte, cariye değil eş ve yoldaş aramaktadırlar (Kandiyoti 2007: 147, Coşkun 2010: 933-935). Tabii kadınların değişmesine yönelik bu isteğin sınırlarının bulunduğu da unutulmamalıdır. Kadın modernleşmeye rağmen yine erkeğe bağımlı olmalı,

* Bu çalışma Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı danışmanlığında hazırlanan “II. Meşrutiyet Dönemi Düşünce ve Kadın Dergilerinde Kadın Tartışmaları (1908-1918)” başlıklı Doktora tez çalışmasının bir bölümünün yeniden gözden geçirilmesiyle üretilmiştir.

** Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, umutakagunduz1@gmail.com.

bu bağımlılığın dışına çıkarak erkeğin konumunu zedelememeliydi. Yani değişen toplumsal koşulların erkek kimliği üzerinde yarattığı tehdit kadına, erkek kontrolünde (Durakbaşa 1988: 41) aydınlanma döneminden miras alınan modern bir annelik vazifesi yüklemekteydi (Berktaş 1998: 3-4, Berktaş 2010: 163).

II. Meşrutiyet yıllarında iç ve dış politikada kargaşa yaşayan Osmanlı Devleti'nde, değişim ve dönüşümün dinamikleri kadınlara doğru yayılarak önceki yıllara benzemeyen bir kadın hareketi biçimlendirmiştir. İttihat ve Terakki Fırkası'nın düşünsel ve toplumsal kurgulaması, devletten geniş kitlelere uzanan bir dönüştürücülükle kadınları farklılaştırmış, aydınlanmış Osmanlı erkeklerinin gözünde kadın, modernleşmenin aracı olarak algılanmıştır. Tabii erkeğin gözünde bu algıyı yaratan cinsellikten ziyade sosyalizasyondur (Durakbaşa 2000: 68). Erkeğin toplumsal yaşamını sekteye uğratmayan kadın, erkeği tamamlayan, iyi bir arkadaş, iyi bir yoldaştır (Durakbaşa 2000: 74). Ancak erkeğin gerçekleştirmek istediği çatışmasız toplum idealizasyonunu zorlayan bir paradoks söz konusudur. Her adımın kontrol edildiği, iffetin önemsendiği bir toplumda kadının, meta haline getirilip, satılması kölelik kurumuna savaş açılan yenedünya düzeninde liberal ilkelerle uyuşmayan bir tutumdur (Zihnioglu 2003: 52).

İttihat ve Terakki'nin Batıcı aydınlarının kadına toplumsal bir varlık gibi yaklaşmalarının sağlayan Herbert Spencer'dan aldıkları "*organizmacı toplum modeli*" ile Osmanlı Devleti'ndeki "*hakkaniyet*" nosyonuydu. Organizmacı toplum, çatışmasız bir toplum yaratabilmek için gereken altyapıyı hazırlarken, hakkaniyet nosyonu toplumdan alınan toplumsal refah için kullanılabilmesini sağlamaktaydı (Mardin 2011). İşte bu iki yapı etrafında dönüşen İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılık, kadını yeni ya da eski ataerkil şablonları içselleştirmesi gereken bir proje olarak görmüşlerdir (Kadıoğlu 1998: 92). Militarizm'de bu düzlemde II. Meşrutiyet dönemi kadın hareketinde İttihat ve Terakki ile özdeşleştirilebilecek bir unsurdur. Askeri mücadelelerin hep yenilgi ile sonuçlandığı II. Meşrutiyet döneminde militarizm, modernleşmenin ve uluslaşmanın dinamiklerine uygun bir kadın hareketini devlet nezdinde bütünleştirmiştir. Böylece Balkan Savaşları sonrasında kadın vatanla özdeşleştirilerek erkeksileştirmiştir. Elbette ki kadındaki bu değişim ve dönüşüm militarizmin olası darbesiyle her an yerle bir edilebilirdi (Selek 2009: 126-127).

İttihat ve Terakki Fırkası, 1913 sonrasında kadın hareketini akrabalığa dayalı toplumları (Kandiyoti 1998: 104) dönüştürebilmek için de kullanmıştır. İlerleme ve birlik kaygısı, içte prekapitalist yapılara karşı dışta ise Batı'nın sömürücü isteklerine karşı harekete geçmeye hazır bir psikoloji yaratırken kadının durumunu da tartışmaya açmıştır (Durakbaşa, 2000: 88-89). Ulus devletlerin ihtiyaçları ile bütünleştirilen kadın, iktisadi kalkınma için değişimin ve milliyetçiliğin öncüllerinden birisi olarak kabul edilir. Sonuç olarak modernleşme ve uluslaşmanın bağımsız bir ekonomi ve burjuvazi yaratabilmekle alakalı olduğunu düşündüğümüzde her türlü iş gücünün göz önünde bulundurulmasının zorunluluğu ortaya çıkar (Nilüfer&Soysal 1990: 304-306, Kandiyoti, 2007: 117). Bu arada uluslararası politikanın gelişen bilim ve teknik sayesinde daha akışkan hale gelmesi, kadın hareketinin yapısını da değiştirerek feminist talepleri güçlendirmiştir. Şüphesiz ki İttihat ve Terakki bu sürecin önceki yıllara göre daha hızlı olduğu yıllarla karşılaşılarak feminist taleplerin uluslararasılaşmasına tanıklık etmiştir (Akşit 2008: 88). Yukarıda yaptığımız değerlendirmeden de anlaşılacağı

üzere II. Meşrutiyet yıllarında yaşanan fikirsel, siyasal, toplumsal ve ekonomik gelişmeler sadece erkekleri değil kadınları da gündelik yaşamın gerçekliklerine çekmiştir. Gerçekliğin değişen hızı karşısında kadınlar da algılamaya, düşünmeye ve eleştirmeye başlamış, dönemin dergileri ise yeni durumun yansıma araçları olmuşlardır. Makalemizde yeni durumun düşünce ve kadın dergilerine yansımasını, kadınlar ve erkekler tarafından kaleme alınmış kadın ve kadınlık eksenli yazılardan hareketle irdelemeye çalışacağız.

II. Meşrutiyet Dönemi Kadın ve Düşünce Dergilerinde Kadın ve Kadınlık

1908’de Meşrutiyet yeniden ilan edildiğinde özgürlüklerin geldiğine yönelik inanç sadece erkekleri değil kadınları da etkilemişti. Basın dünyasındaki zenginleşme ve çeşitlenmeden nasiplerini alan Osmanlı kadınları, bir taraftan kadın dergileri diğer taraftan ise düşünce dergileri sayesinde siyasal ve toplumsal anlamlandırmanın sınırlarına dâhil olmuşlardır. Kanun-ı Esasi’nin tekrar işlevselleşmesi ile erkekler kadar kadınların da yenileştigiğine inanan aydınlar ilerleyebilmek için kadınlara özen gösterilmesi gerektiğini savunmaktaydılar (Raife Halil 1330: 9). Meşrutiyet’in yeniden ilanının hemen akabinde çıkan *Mahasın* dergisinde Asaf Muammer, özgürleşen erkeklerin hürriyet fikrini evlerine taşıdıklarını, kadınların ise bu fikirden etkilenerek, eski anlayışlardan ve korkulardan kurtulmaya başladıklarını belirtmektedir (Asaf Muammer 1324: 2-3). Tabii Asaf Muammer’in bu fikrinin coşkunun hat safhada olduğu bir dönemde dile getirildiğini unutmamalıdır. Feriha Kamuran’ın fikirleri ise Osmanlı kadının durumunu, kadınlık hakkında yazarların niteliğini eleştirerek daha gerçekçi bir tavırla kâğıda dökmektedir: “*Esasen kadın imzaları altında sırttan solgun ve sert parmaklar dâima bir hâkimiyetle istinâs etmiş oldukları için bir husûsda nâil-i âmel olmak istedikleri halde dûçâr-ı usret ve hüsrân oluyorlar. Bundan dolayı kadınlığa doğru olan bu cereyân-ı efkâr arasında birçok gerçekler kayboluyor. Binayenaleyh bütün gayretler mahv oluyor. Bütün yapılan velevler bir netice-i inkisara yuvarlanıyor. Kadınlığa doğru hadis olan bu cereyan-ı efkâr arasında bir çok haikâtlar gaip oluyor, çiğneniyor. Bu bizim ati-i mevcûdiyemiz için pek meşum bir tehlikedir. Öyle bir tehlike ki sarsıntuları şimdiden etrâfi istilâ itmiş herkesi derin bir hayrete düşürmüştür*” (Feriha Kamuran Mayıs 1330: 1). Aslında Dünya’ya niçin geldiniz sorusuna “*Allâh’ıma ibâdet, pâdşâhıma itâat, kocama hürmet, evlâdıma muhâbbet için*” yanıtını veren ataerkil kalıpların belirlediği sınırların dışına çıkamayan bir kadın profili söz konusudur (Ebulsüreyya Sami 20 Mart 1330: 4, Raife Halil 1330: 9).

Kadınlığın tarihsel konumu dergilerde irdelenen noktalardan birisidir. Paleolitik dönemde kadının konumuna değinen İsmail Hami, medenileştikçe adetlerin ve geleneklerin erkeğin hâkimiyetini sağlayan ortamı oluşturduğunu belirtmektedir. Egemen dünyanın erkeğin yaptıklarını onaylarken, kadının isteklerini uygunsuz görmesini eleştiren yazar, bunun nedenini kadının güçsüzlüğüne bağlamaktadır (İsmail Hami 10 Ağustos 1326: 3-4). Fatma Aliyye tarihsel konuma mülkiyet kavramı düzleminde yaklaşarak daha farklı bir sonuca ulaşmaktadır. Buna göre insanlarda mülkiyet dürtüsü geliştikçe kadınlar mülk olarak görülmüştür. İşte aşiretler arasında kadına sahip olma dürtüsü “*kadın avı*” olarak adlandırılan bir olay yaratmış, ataerkil sistemin temeli olan aile kurumu ve evlilik ise bu olayın kontrol altına alınmasını sağlamıştır (Fatma Aliyye 1917: 416). Kadının ev içine hapsedilmesi elbette ki kadın tarihinin gidişatını da belirlemiştir. Kadın bir taraftan ezilirken bir taraftan da aşkın,

fedakârlığın ve edebiyatın konusu haline getirilmiştir. Hatta kimi zaman erkek, kadını baskıladığını zannederken kadının zekâsı altında oyuncak olmaktan kurtulamamış, kimi zaman da geri adım atmak zorunda kalmıştır (Emine Semiyiye 1335: 6). Hakkı Behiç ise tarih çerçevesinde uygarlıkların doğuşunda, yükselişinde ve çöküşünde kadınların önemine dikkat çeker, kadınların huzurlu oldukları, saygı gördükleri ortamlarda düzen ve güvenin tam olacağını belirterek hürriyet ile kadın arasında bağlantı kurar (Hakkı Behiç 1324: 105-107).

Kadınlığın toplumsal konumunun erkek bakış açısı ile şekillendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. İctihâd'ta "Örf - Adat ve Kadınlarımız" adlı makalede Kafkasya'da yayımlanan bir karikatürden hareketle Osmanlı erkeğinin kadınına nasıl baktığı şu şekilde anlatılmaktadır. "*Çarşafılı üç-dört Türk kadın resmi. Bu kadınlar ipler ile sım sıkı ağaçlara bağlı ve yüzleri örtülü duruyorlar. Birkaç şık bey karşularına geçmişler ellerinde muhtelif cerâid-i yevmiye ve resâil-i mevkûta tuttukları halde kadınlara doğru bağıyorlar. Karikatürün zirinede şöyle bir şey yazılmış. İstanbul'da teali-i nisvân meselesi matbûât-kadınlar. Ne duruyorsunuz koşunuz ileri gidiniz bir milletin temeddününün derecesi nisvânın terakiyâtıyla ölçülür bak biz sizi nasıl teşvik ediyoruz. Daha bundan büyük muavenet olur mu?*" (C.S. 1330: 459). Erkek gözünde kadının bu şekilde nitelenmesine Azize Haydar'ın verdiği tepki oldukça serttir. Hep kadınların cahilliğinden bahsedilirken erkeklerin cahilliğinin gözden kaçırıldığına dikkat çeken yazar, kadının her türlü bağımsızlaşma isteğinin erkek egemenci zihniyetle sekteye uğratıldığını iddia etmektedir (Azize Haydar 1330: 4-5). Azize Haydar'ın fikirlerine katılan Şazimend ise erkeklerin zannettikleri kadar mükemmel olmadıklarını dile getirerek binlerce yıldır kafeslere hapsedilen kadınların esaretinin kaynağını onlarda görmüştür (Şazimed 1329: 3). Olaya çok daha farklı şekilde yaklaşan Fatma Neşide'ye göre ise rakı, konyak ve frengi nedeniyle kendisinin bile farkında olmayan Osmanlı erkeklerinden Osmanlı kadınlarını kurtarmasını beklemek yerine kadınların erkekleri kurtarması daha uygundur (Fatma Neşide Nisan 1330: 3-4). Bu yüzden sarhoş erkeklerden ziyade akla, mantığa uygun erkeklerin kadınlık hakkındaki fikirleri gündeme taşınmalı ve onlara güvenilmelidir (Fevziye Abdülreşit 1333: 13).

Yukarıda anlattıklarımızdan da anlaşılacağı üzere kadınlığı tartışan düşünürlerin bir kısmının zihninde erkek problemi vardır. Kadın haklarının gelişimi için ilk etapta düzeltilmesi gereken erkeklerdir. Erkeğin kadını metalaştırması, kadına sahip olma hakkını verdiği için kadın ikincilleşmektedir. İnsanileştirilen haklara erkeğin verdiği zarar, kadın haklarının önemini gün yüzüne çıkartmaktadır. Bunun için erkek, zihni değişim geçirerek kadının hak istemine hazır hale gelmelidir (Mahmud Sadık 1330: 2.) Kadın haklarını doğa ile özdeşleştiren Mehpare Osman ise erkeğin sahip olduğu haklara kadınların da sahip olduğunu, erkeğin kadına haklarını vermeyerek doğal olanı gasp ettiğini belirtmektedir (Mehpare Osman 1329: 3). Doğanın hem erkeği hem de kadını bir bütün olarak yarattığı, beraberliğe mecbur ettiği düşünüldüğünde hakların doğallığı da anlaşılmaktadır (Fahreddin 1329: 33).

Elbette ki kadınların fikirlerindeki bu radikalleşme bizleri batılılaşma ile birlikte gelen ilerleme isteğine de götürmektedir. İlerlemenin ve harekete geçmenin önemine edebi bir dille değinen Şukufe Nihal'in şu söyledikleri kadınlığın Osmanlı Devleti'ndeki konumunu daha iyi anlamamızı sağlamaktadır: "*Ulviyyet-i tabiiyatı biraz hisset uç o seni ne kadar yükseltir. Sabahlara dikkat et ne şevkle açılıyor pür-nur ufkarda. Ne derin bir ilhâm-ı saâdet var. Hil-*

katin o muazzam nurânîyyeti karşısında sen bu mâhiyet-i zulmet ve sefâlete tahammül eder misin? Hayır değil mi? Öyle ise hadi yavaş yavaş kıpırdan ilk adımların pek acemi olacak belki şu milyonlarca halk seni tanımayacak. Zarar yok. Çünkü kabâhat sende çünkü sen onlara hiçbir vâkît onların annesi olduğunu tanıtmadın. Fakat ağlama münfâil olma artık samimi bir azm-müşeşe bir ümidle büyük gaye ki doğru yavru. Feyyâz ruhundan onlara hakiki güneşler doğsun biraz hayât bulsunlar. Sonra onlar medeniyeti yavaş yavaş tanyacaklar ve bir ihtirâm-ı takdîrkâr ile ellerini öperlerken sen artık münevver bir istikbâlin ceyyid(güzel), şad(sevinçli), zi-hayât(hayat sahibi) bir neslin en büyük hasse-i şeref ve inşirahını(ferahlama) ruhunda hiss edecek azâb-ı ittihâmdan kurtulan pâk(temiz)cebinin(alnınla) semâda ebediyetlere kadar yükseleceksin, yükseleceksin!”(Şukufe Nihal 1330: 5).

Kadın ile erkek arasındaki ayrımın fiziki yapıda görülmesi ataerkil toplumların temel çıkış noktasıdır. II. Meşrutiyet dönemi kadın ve düşünce dergileri de buraya odaklanmıştır. Özüde sadece el-kol kuvvetinden kaynaklanan fiziksel güçsüzlük söz konusu değildir. Kadın fizyolojisinin hastalıklara daha fazla açık olması ve beynin hacmindeki ayrım, bazı çevreler tarafından erkek gücünün kaynağı olarak gösterilmiştir (İsmail Hami 16 Ağustos 1326: 12). Hüseyin Ragıb’a göre kadın ile erkek arasındaki farklılığın fiziksel güçsüzlükte aranması yanlıştır. Anadolu’da tarla süren, hayvanlarla uğraşan kadınlar güçsüz gözükmemektedirler. Öyle ki Çemişgezek’te rençberlik eden bir kadın erkeğinden daha dayanıklı olduğunu iddia edebilir. Çünkü erkek yalnız akşama kadar çalışırken kadın akşama kadar tarlada çalıştıktan sonra bir de ev işleriyle uğraşmaktadır (Hüseyin Ragıb 1918: 242). Tıptaki gelişmelerle kadın beyninin erkek beyninden daha küçük olduğunun keşfedilmesinin, kadınların geri kalmışlığının gerekçesi haline getirilmesine Selahaddin Asım tepki göstererek şunları söylemiştir: “Beşeriyette uzvî ve ruhî cereyân iden atavizim ve heredite kanûnlarının azim-i mecrâsı ve tevlîd ettikleri hâdiselerin intikâl-i vesâiti, bize kadının uzviyyet ve dimâğî olduğunu fennen kanıtladı. Dimâğın ruhu hissî ve fikrî bütün tekâmüllerinin istihsâlleri kadın vasıtasıyla beşeriyete vâreste-i intikâl ettiği için dimâğının her mevcûdiyyette ait tekâmülü insâniyyet için erkeğinkinden elzemdi” (Selahiddin Asım 1911: 22-23). Bu arada son yıllarda beynin hacimsel farklılığının iş hayatında ve toplumsal yaşamda engelleyici bir unsur olmadığını kanıtlandığını belirten Lali, insandan insana değişen kavrayış yeteneğine dikkat çekmektedir (Lâlî 1326: 921). Fatma Fuad’a göre bu bizleri fiziksel bir ayırmadan ziyade yeteneğe ve onun işlenişine bağlı bir ayrıma götürmektedir. Kadının pek çok yeteneği vardır; ama bu yetenekler yüzyıllardır süren erkek merkezli eğitim nedeniyle açığa çıkartılamamıştır (Fatma Fuad 4 Kanun-ı Sani 1335: 4-5).

Baha Tevfik ise kadınlık ilişkisini ahlak bağlamında irdeleyerek daha farklı bir noktaya parmak basmaktadır. Ahlakî olduğu iddia edilen bir ortamda erkeğe hürriyet ve merhamet, kadına ise şiddet ve baskının düştüğünü belirten yazar, cinsler arasındaki ahlaqsızlığı şekillendirenin erkeğin zihinsel ve toplumsal kalıpları olduğu sonucuna ulaşmaktadır. “*Vakââ maksadım bir fahişenin bu rezîl ve sefîl menşeyini refî etmek değildir. Fakat kendini satan bir kadın tezlîl edildiği halde kendi arzu -i şehviyesini teskîn için ona iştirâ iden erkek ne için şâyân-ı afv olsun. Kadına bahş edilen bin türlü mahcûbiyyetlere tazyiklere vahşetlere bedel erkeğe verilen bu serbestî ne içindir. Ne için kadına karşı erkek himâye olunuyor da bilakis erkeğe karşı kadın müdâfaa ediliyor?*” (Baha Tevfik 1326: 22). Konuya daha farklı yaklaşan

Macit Şevket ise kadının vicdanı nedeniyle erkekten daha ahlaklı olabileceği sonucuna ulaşmaktadır. *“Kadın, fikirden ziyâde his ve kalbi ile hareket eder, zekâsı mütemâdiyen kalbinin taht-ı tesirindedir. Mademki ilmin dimâğa ahlâkın kalbe ait olduğunu teslim ediyoruz. Her şeyden evvel kalbi olan kadının ahlâk ile münâsebetinin erkeklerden ziyâde olduğunu da kabûl etmeliyiz ”* (Macit Şevket 1333: 56). Hatta kadınlar sadece kendi ahlaklarını değil eşlerinin ahlaklarını bile dönüştürebilmektedirler. Gençliklerinde gergin ve sinirli olan çoğu erkeği sakinleştirip, ahlaksız pek çok şeyden uzak tutan kadındır (Macit Şevket 1333: 57).

Kadınlığın temel sıkıntılarında bir başkası ise sabırsızlıktır. Meşrutiyet’in yeniden ilanı sonrasında yayın hayatındaki zenginleşme hızla yerini kısırlaşmaya bırakmış, aynı süreçten kadınlar da etkilenmişlerdir. Sabırsızlık sebebiyle içeriği boş tartışmalara odaklanan kadınlar, belli bir fikir etrafında toplanmalarını sağlayacak küçük bir cemiyet bile kuramamışlardır (Kalem 1324: 3-4). Elbette ki sabırsızlığı doğrudan kadınlara bağlamak da yeterli değildir. Kadınlar ataerkil örüntülerden kaynaklanan örf ve adetlerle çevrelenmiş bir ortamda yaşamakta, bir taraftan okumasını gereksiz gören diğer taraftan ise giyimini toplumsal savunma mekanizması haline getiren fikirlerle uğraşmaktadırlar. *“Hakîkaten kadınlarımızı sım sıkı bağlayıp terâkki ve teâlîlerine manî olan kuvvet, örf ve âdâtta başka bir şey değildir. Kız mektepleri tesis edilir programların zamana muvaffak tarzda tanzîmine manî oluruz, kadın telefon idâresine posta memurluğuna tayîn edilmek ister tesettürü su-i tefsir ederek önüne geçeriz, kadın ticaret etmek ister senin ticarethânenin sırf kadın müşterilere mahsûs olacaktır kaydıyla ticareti imkansız hale getiririz.”* (C.S. 1330: 458). Tabii bu ortam, bizleri kadınlığın ilerlemesinin zorunluluğuna götürmektedir. Ebulsüreyya Sami’ye göre, kadınlıkta ilerleme hem var hem de yoktur. Ona göre kadınlık bireysel anlamda ilerleme kat etmiştir. Fatma Aliye, Nigar bint-i Osman ve Belkis Şevket gibi kişilerin yetiştiği bir ortamda ilerlemenin olmadığını iddia edebilmek mümkün değildir. Ancak kadınlıktaki bu ilerleme toplumun bütün kademelerinde aynı hızda değildir; çünkü en başta kentler arasında derin farklılıklar bulunmaktadır (Ebulsüreyya Sami 13 Mart 1330: 2-3). İşte burada bilgi, eski ile yeni kadın arasındaki farkı hem belirginleştirmekte hem de sadece kendisinin yeterli olmadığını da göstermektedir. Hatice Refik’e göre, artık başarı dershanelerde ölçülememektedir. Hayatın karışık kanunlarının, sebeplerini ve maksatlarını anlayıp bedenlen, zihnen ve ruhen mücadele vermedikçe, bilginin bir işe yaramayacağını bilincinde olunmalıdır (Hatice Refik 1334: 10).

Kadın ve düşünce dergilerinde ele alınan bir başka konu ise kadın-felsefe ilişkisidir. Muhip Kamuran; Schopenhauer, Nietzsche ve John Stuart Mill’in kadınlar hakkındaki görüşlerini kaleme almış, genel bir felsefe tarihi değerlendirmesi yapmıştır. Kadın ile felsefe arasındaki ilişkiyi İslamiyet boyutunda da irdeleyen yazar, Osmanlı kadınının Batılı kadınlara karşılaştırıldığında tasavvuf ve edebiyat sayesinde felsefe ile daha fazla iç içe bulunduğu sonucuna ulaşmıştır. *“Bizde kadın son zamanlara kadar ve hatta ekseriyetle bakılırsa şimdi bile yalnız dinen içtimâdîdir. İşte bunu ifâde için bizde kadın mukaddestir denildi. Bu nokta-i nazardan düşünülürse bizde kadın mevzû bilhâssâ felsefenin en mühim bir bahsini teşkil eder. Zirâ vicdânda duyulan her azâb keskinleşir canlandırır ve işletir. Bunun içindir ki kadın hiçbir yerde bizde olduğu kadar ısrârlı şiirin ve kudsiyetin, ahlâkın velhâsil en geniş mefkûrelerin birleştiği ve ebedî bir ateş gibi yandığı bir noktayı teşkil edememiştir”* (Muhib Kamuran 1334: 8-9).

Kadın hareketinin II. Meşrutiyet yıllarında kazandığı hız, İslamcıların hareket ile batılılaşmayı özdeşleştirmelerine neden olmuştur. İslamcıların eleştirileri Batıcı taklitçiliğin karşısında kadını, geleneklerin dışına çıkartmamayı amaçlamıştır. M. Şükrü'ye göre Avrupa'yı bir rehber olarak almamız gerektiğini belirtenler İslamiyet'in kadın hakkındaki görüşlerini bilmedikleri gibi bu fikre sahip olanların ancak Avrupa'ya öykünülürse kadının gelişebileceğini savunduklarını iddia etmektedir (M. Şükrü 1329: 1833). Mehmet Fahreddin'e göre Batı'nın her türlü kurumunun taklit edilmesi yetmezmiş gibi manevi kaidelerinin de önemsenmeye başlanması bağnazlık ve vahşetten başka bir şey değildir (Mehmed Fahreddin, Feminizm Meselesi Münasebetiyle, Haziran 1328: 338). Batı ile İslamiyet arasında sınır çizen yazar, Batılı erkeklerin isterlerse kadınlardan oluşan bir ordu kurabileceklerini, Batılı kıyafet giyen birkaç madamın İslam kadını temsil etmediğini belirtmektedir (Mehmed Fahreddin, Feministlerin Nazargah-ı İnsafına Haziran 1328:317). Kadın meselesinin gelişimini eleştiren *Şelale* dergisi ise kışkırtıcı bir tavırla batılılaşma, kadın ilişkisine yaklaşmıştır. Kadınların nüfus yoğunluğunun fazla olduğu yerlerde erkeklerin baskılandığını belirten dergide şunlar kaleme alınmıştır: *“Bana öyle geliyor ki dâimâ bizler onların mağlûbu olduk, onların nisvi dimâğlarında teşekkül iden en küçük en garib hevesatı ifâ edeceğimiz diye en meşrû en tabii ihtiyâcâtımızı bile fedâ ettik. Vâkıâ kocam değil misin elbette dediklerimi yapacaksın”* (K.D. 1913: 25). Pankhurst olayına *Şelale*'nin gösterdiği tepki de dikkat çekicidir. *“Açlık ihtiyâcı birkaç gün insanı ezer bitirir sonra bir yegâne hayât bir yegâneistirâhât gelirmiş. İnsân başka bir dünyaya gelmiş gibi olurmuş. Eğer böyle ise kadınların açlığından hiç korkmamak lazım gelir. Onlar istedikleri kadar tatil-i iştigâl yapsınlar. Bilakis şu suretle hayâtlarına hayât katılmış oluyor demektir. Hatırma başka bir tedbir de geldi mahabisten zevceleri çıktıktan sonra erkekle yemek yememeğe karar verirseler bu suretle onları tehdîd etseler hayli müesser olurlar zannındayım. Fakat erkek oburdur kızarmış bir but karşısında dayanamaz kı”*(K.D. 1913: 25).

Kadınların yeteneksizliği de İslamcı dergilerde söz konusu edilmiş, Abdülreşid İbrahim, Batı'yı örnekleyerek İslam kadını pasifleştirmeye çalışmıştır. Kadının güçsüzlüğünün onu hiçbir zaman iktidara taşıyamayacağını belirten yazar, Avrupalıların kadınlarına siyasal haklar vermemesinin, kadınlarının akıllarının ne kadar kıt olduğunu bilmelerinden kaynaklandığını iddia etmiştir (Abdülreşid İbrahim 1329: 279). Elbette ki İslamcı çevrelerin hepsinin kadın meselesine aynı şekilde yaklaştığını söyleyemeyiz. Batı karşısındaki yenilmişliği kadınların çalışma hayatına dâhil olmamasında gören Fevziye Abdülreşit, çarşaf, peçe, tesettür ya da kadının aile içi görevleri gibi konulardan ziyade geleneklerin ve eğitimin şekillendirdiği yapının kırılmasının önemine dikkat çeker. İslamiyet'in gerilemesini İslam'ın kurallarından uzaklaşılacağına bağlayan Tahsin Nahid'e göre, bilimsel gelişmelerle değişen dünyada hayat kapısının, hak kapısının, İçtihad kapısının yeniden açılması şarttır. İslamiyet'in kadına kötü bakmadığına değinen yazar, ataerki sınırları belirleyen gelenekler olduğunu savunmuştur. İslamiyet ile karşılaştırıldığında kadını daha tehlikeli gören Hıristiyanlık, onun gelişimi için sınırlayıcı pek çok unsuru içinde barındırmasına rağmen kadın hakları açısından daha gelişkin bir ortamın oluşmasına engel olamamıştır. Hıristiyanlığa göre daha ılımlı kategorilere sahip İslamiyet ise aksine kadınlığın yükselmesinde engelleyicidir. Bu iki din arasındaki farkı açık hale getirense geleneklerdir (Fevziye Abdülreşid 1333: 15-16).

II. Meşrutiyet Dönemi Kadın ve Düşünce Dergilerinde Milliyetçilik ve Kadın

Balkan Savaşları sonrasında II. Meşrutiyet Dönemi kadın ve düşünce dergilerinde milliyetçilik daha güçlü yer edinmeye başlamıştır. Osmanlı kadınlığının İstanbul merkezli görünümü özellikle dikkat çekicidir. Kadının İstanbul'daki konumu başkent olmanın verdiği olanaklar nedeniyle oldukça normaldir; ancak ülkenin doğusunda var olan cahillik de unutulmamalıdır. İşte gerçek anlamda bir milli kadınlık duygusu yaratabilmek için diğer şehirlerdeki kadınlar da göz önünde bulundurulmalıdır (H.C. 3 Mayıs 1330:2). Bu çerçevede Hayriyye Melek Hunç'un "*İslam Kadınları*" başlığı ile *Türk Yurdu*'nda yayımladığı makalesi özel bir yere sahiptir. İstanbul, Anadolu ve Suriye kadınlarını karşılaştıran yazar, farklı etnisite ve gelenekleri bütünleştiren İstanbul kadınının, Türk ve Müslüman kadın tipinin temsilcisi olmadığını iddia etmektedir. İstanbul'da semtler arasında hatta aileler arasında bile kadının konumunda gözlemlenen derin farklılıklar eğitim ve maddiyat düzleminde üçe ayrılabilir bir kadın profili yaratmıştır. Bunlardan ilki toplumsal fırsatlar sayesinde düzgün bir eğitim alan, geleneksel değerlere eleştirel yaklaşan; ama tam olarak kavrayamadığı eleştirelilik nedeniyle dış görünüme önem verip, ülkedeki olayların pek de farkında olmayan bir tiptir (Hayriyye Melek Hunç 1334: 257). Devletin eğitim olanaklarından yararlanan taşralı değerlere sahip muhafazakâr kadın ise isyan duygusu ile hareket etmekten ziyade hayata atılmanın buhranıyla uğraşan, gelenek ve modernleşme arasında kalmış bir tiptir. Ancak bu ikinci kısma mensup kadın iş hayatında erkekle beraber çalıştığından kadınlığın ve ülkenin geleceği hakkındaki olumlu unsurlara da sahiptir (Hayriyye Melek Hunç 1334: 258-259). İstanbul kadınlarının büyük çoğunluğunu oluşturanlar ise cahillerdir. Hayatın zorlukları ve bağınazlıkla boğuşan bu kadınlar, hem kocaları hem de çocukları ile ilgilenemedikleri gibi üstelerindeki yükü artırdığını düşündükleri yeniliklere de düşmandırlar (Hayriyye Melek Hunç 1334: 258-259).

Kadınları sadece İstanbul merkezli değerlendirmeyen Hayriyye Melek Hunç, Anadolu ile Suriye kadınları arasında da bir karşılaştırma yapmıştır. En başta ne Anadolu'da ne de Suriye'de İstanbul'da bulunan ilk iki kadın tipi mevcuttur. Suriye kadını dine bağlı olmakla beraber değişime ve dönüşüme açıktır. Anadolu kadını ise muhafazakârdır. Suriye kadını bilgiye açıkken Anadolu kadınının bilgisi dinseliliğin dışına çıkmamaktadır. Ailevi bağlılık noktasında ise Anadolu kadınının evine, eşine ve çocuklarına karşı daha ilgili olduğu söylenebilir. Öyle ki Anadolu kadını genellikle evlilikten önce sever, sevgisine ulaşmak için gerekirse evinden bile kaçarken, Suriye kadını sevgiden ziyade maddi çıkarları merkeze alır. Her iki kadın tipi hayat enerjisi bağlamında da farklılaşmaktadır. Suriye kadınının neşesini Anadolu kadınında bulabilmek mümkün değildir ki Anadolu kadınının giyimindeki sadelik ve basitlik de bunu ispatlamaktadır (Hayriyye Melek Hunç 1334: 258-259).

Kadınlık kavramı üstüne yapılan tartışmanın niteliğini farklılaştıran ise Türkçülüktür. Balkan Savaşlarında alınan yenilgiyi korkaklıkla değerlendiren Mustafa Şevket, memleket savunusunda başarılı olunamamasının nedenini vatan bilincine varmış askerleri yetiştirecek annelerin olmamasında görmüştür (Mustafa Şevket 1330: 8). Aliye Cevad'ın kadınlara biçtiği rol ise daha serttir. Bulgarlar karşısında alınan yenilginin çocuklara unutturulmaması gerektiğini belirten yazar, annelerin intikam hissi ile çocuklarını büyütmeleminin önemine işaret eder (Aliye Cevad 1329: 3).

Halide Edib ise ahlaksızlığın her millette var olduğunu hatırlatarak Türk kadını hakkın-

daki ahlaksal söylemin yanlışlığına karşı çıkmakta, birkaç kadının tavrının Türk kadınının olumsuzlanmasında kullanılmaması gerektiğini belirtmektedir. Çalışan Türk kadını ise Halide Edib tarafından şu şekilde anlatılmaktadır: “*Hâlbuki çocuklarını beslemek için her türlü sıkıntı ve sefâlet içinde nâmûslu bir mesâî ile çalışan sokakları süpürmeğe, bile tenezzül iden Türk idâresinin gerisinde bir omzunda çocuğu öteki omzunda askeri günlerce yürüyen Türkün hayâtının tarlada evde ticarete idâme için sessiz çalışan azim Türk kadını kitlesi karşısında küçük bir azınlığın düşük kadın kitlesi ne mânâ ifâde eder*” (Halide Edip 1919: 226). Milli ve siyasi fikirlerimiz, çağdaş bir zihniyet, gelenek, ahlak, din ve bunların hepsini yoğuran tarih, Türk kadınının konumunu belirlerken yararlanacağımız kaynaklardır Çağdaş dünyanın işe yarar öğelerini almamak ya da sadece milli duyguları öne almak doğru değildir (Z.N. 8 Teşrîn-i Sâni 1333: 262-264). Burada amaç Avrupa’ya benzemekten ziyade eski gelenek ve görenekleri ihya edip, milletin şanını yükseltmek ve Batı’nın ekonomik hor görünüşünden kurtulmaktır (H.C. 17 Mayıs 1330: 2-3). Feriha Kamuran ise milliyetçi tavra mesafeli yaklaşmaktadır. Geleceğin nasıl olacağını belirlenebilmesi için geçmişin önemsenmesinin gerektiğini belirten yazar, Türklük karşısında kadınlık cereyanını değerlendirirken önce Osmanlı, sonra Müslüman, en sonra ise Türklük kimliklerinden oluşan bir sıralama yapmıştır (Feriha Kamuran 5 Haziran 1330:1-2).

Türkçülük düzleminde kadın hareketi ile Orta Asya arasında da bağlantı kurulmuştur. Kadın aracılığı ile Turan, modern dünyaya yaklaştırılmaya çalışılmış, hem İslamiyet öncesinde hem de İslamiyet’in kabulünün ilk yıllarında kadının siyasal ve toplumsal hayata daha çok katkıda bulunduğu savunulmuştur (Z.N. 22 Teşrîn-i Sâni 1333: 271-275). Köprülüzade Mehmed Fuad’a göre, Türk kadınları eski Türklerdeki kadının İslami kadına benzemediğinin bilincindedir. Toplumda önemli bir mevki işgal eden eski Türk kadınları bir süs ya da eşya olmayı kabul etmemişlerdir. Zaten Kutadgu Bilig’de anlatılanlarda bunu kanıtlamaktadır (Köprülüzade Mehmet Fuat 1330: 4-6). Tabii yalnızca Orta Asya’nın örneklendiği düşünülmemelidir. Osmanlı Devleti’nin kuruluş yılları İslam öncesi Türk değerleri sayesinde kadının konumunun siyasal ve toplumsal yaşamda belirginleştiği dönemdir. Ancak Orhan Bey’den sonra erkekle yan yana durmaktan mahrum edilen kadın ev içine hapsedilmiştir (Emine Semiyiye 1335: 6). Rusya’da bulunan Şimal Türkleri de konu edilmiş, Ekim Devrimi sonrasında *Şimal Türk-İslam* hanımlarının Kazan’da, genel bir kongre topladıkları belirtilmiştir. Kongrede kadınlar için eşit hukuk talebi, on altı yaşından küçük kızların evlendirilmemesi, her yerde kız mektepleri açılması, küçük çocukları büyütme hakkının kadınlara verilmesi ve sağlık ile ilgili kurumların vücuda getirilmesi gibi kararlar alınmıştır (Z.N. Kânûn-ı Evvel 1333: 290).

II. Meşrutiyet Dönemi Kadın ve Düşünce Dergilerinde Feminizm ve Kadınlık

II. Meşrutiyet Dönemi dergileri, Kadın Hareketi’nin gelişiminde feminizmi tıpkı sosyalizm ve anarşizmde olduğu gibi uç noktaya yerleştirmiştir. Yine de feminizm kavramını içeren başlıklı yazılar çıkmamış değildir. Yazılarda belli bir feminist kuramın var olduğunu ya da Batı’dakine benzer kışkırtıcı bir çabanın kadınları harekete geçirdiğini söyleyebilmek mümkün değildir. Anladığımız üzere Feminizm, Osmanlı yazarları için kuru bir eşitlik isteğinin ötesine geçmemektedir. Aslında, *Sebilürreşad*’da feminizm başlığı altında çıkan ma-

kaleler anlatmak istediğimizi netleştirmektedir. Dergide çıkan feminizm başlıklı makaleler, ötekileştirerek feminizmi kötü bir şeymiş gibi göstermiştir. Feminizm ve haklar arasındaki ilişkiyi gözden kaçırarak bir bakış açısıyla, kadınlığı olumlu anlamda savunan herkese feminist denmiştir. Ancak kadın haklarının ve kadınlığın gelişmesini isteyenlerin de feminizm noktasında zihinlerinin karışık olduğunu söyleyebiliriz. Onlar için, feminizm değişen dünya koşullarında aşırılıkla somutlaştırılan, onun gibi olunmak istenen ama onun gibi olunamayacağına bilincinde olan demektir. Bu noktada ataerkil örüntülerin etkisiyle feminizm, kadınlık hakları istemi sürecinde biz Batı gibi olmak istemiyoruz, aşırıya kaçmak istemiyoruz, daha sakin bir yol tutmak istiyoruz diyebilmenin yollarından birisi olmuştur.

Feminizmi kadın ile erkeğin hukuki eşitliği olarak tanımlayan Osmanlı aydınları, Amerika ve Avrupa'daki feminist talepleri gündeme taşımışlardır (Ebuzziya Tevfik 1330: 226). Batı'daki çoğu aydınının feminizmin etkisi altında yazılar kaleme aldığı belirten M. Zekeriya, kadınların erkeklerin hakaretlerinden kurtulabilmek için Feminizmi yarattıklarını aktarmaktadır (M. Zekeriya Eylül 1911: 22). Necmeddin Sadık ise konu hakkında şunları söylemektedir: *"Feminizm Avrupa'daki manâsiyle kadınların siyasi ve medeni hukukun hepsine hâiz olması demektir. Bu cereyân çalkalı seneler oluyor, bugün Avrupa'da Amerika'da memur kadınlar olduğu gibi kadınlardan her ihtisâsta doktorlar, avukatlar, mühendisler ticaretin her şubesine girmiş olarak vardır. İbtidâî mektebinden en yüksek mesleklere kadar hepsi kadınlara açılmıştır."* (Necmeddin Sadık 1334: 3). Pakize Sadri Avrupa'da gelişen feminizmi yıkıcı ve yapıcı olmak üzere ikiye ayırmıştır (Pakize Sadri 1329: 3-4). Kadınların feminist konumundan hoşnut olmayanlar, kadının erkeğin yapabileceklerini başaramayacağını iddia ederken feminist tavrı kadınların gelişimi için değerlendirenler, erkeğin hakkına kadının da sahip olmasını istemektedirler (Necmeddin Sadık 1334: 2). Ülkede feminist bilincin gelişmemesini toplumsal ve ekonomik dönüşümün gerçekleşmemiş olmasına bağlayan Sabiha Zekeriya'ya göre, belli bir fikir etrafında toplanabilen kadınlar ancak feminist bir cereyan yaratabilirler. *"Bugün ki bu tevakkuf maalesef mahza mefkûresizlikten müşterek heyecânlara düşüncelere malik olmamızdan ileri gelir. Bu cereyân uyandıktan sonra bizde ne şekilde tecelli edebilir. Bu ilmin hal ideceği bir meseleden ziyâde zamanın ve ihtiyâcın hal edeceği bir meseledir"* (Sabiha Zekeriya Mart 1919: 63). Mehmet Fahreddin'in feminizme bakışı ise muhafazakâr çevrelerin fikirlerini netleştirmektedir. Misyonerlik ile feminizm arasında bağlantı kuran yazar şunları söylemektedir: *"İşte bugün ki feministler garb misyonerlerinin bir asırlık mahsûl-i mesâisi. Şimdi mekteplerinde teslîs dersleri ibâdetleri bütün bütün aleni hatta otuz üç sene evvel böyle değildi. Cesaretlerini bu kadar ileriye götürüyorlar ihtiyâtkârlığı henüz elden bırakmıyorlar. Mekteplerinde bilalüzum mabet-i teslîs bulundurmak ve nihâyet İslâm yavrucaklarını cebren sokup ayin-i ruhâniye iştirâk ettirmek bütün bunlar imanımız üzerine bir yara açmaktan ruhumuzu zehirlemekten başka ne içindir ki"* (Mehmed Fahreddin Mayıs 1328: 236).

Kadınların erkeklerin işlerini yapmalarının duygularına zarar verdiğini iddia eden M. Zekeriya, feminizmi tehdit olarak algılamaktadır. Bu çerçevede, genç kızlara verilmesi gereken eğitim, feminizm çerçeveli olmaktan ziyade kadınlık hissini ve meziyetlerini tanıtmayı hedeflemelidir. İşlevi tartışmalı olan feminizme takılı kalmak, onun söylemine uygun bir

kadınlık geliştirmek aslında zararlı eğilimlerin ülkeye girmesine yol açıp, aydınların ve kızların kafasını karıştırmaktadır (M. Zekeriya Eylül 1911: 23). Bu noktada Avrupalı kadınlar Ebuzziya Tevfik'e göre, İslam kadınlarının haklarına sahip olmayı istemekten başka bir şey yapmamaktadırlar (Ebuzziya Tevfik 1330: 227-232). Aslında şeriat, kadın ile erkek arasında bir eşitlik yaratmıştır; ancak kadınlar haklarını savunamadıklarından erkeklerin baskısına maruz kalmışlardır (Fatma Fuat 16 Kanun-ı Sani 1335: 19). Bu eksende Mehmed Ferid Vecdi'ye göre İslamiyet kadına pek çok hak vermişken feminizm gibi kavramları gündeme getirip, şeriatın hükümlerini işlevsizleştirmek yanlıştır (Mehmed Ferid Vecdi 1329: 104). Baha Tevfik'in ise ahlak-feminizm ilişkisini Mehmed Ferid Vecdi gibi değerlendirdiğini söyleyemeyiz. İkiyüzlü ahlaka dikkat çeken yazar için feminizm, kadının serbestçe çalışması ya da erkeğe her açıdan eşit olması ikiyüzlü ahlakın sonlandırılması anlamına da gelmektedir (Baha Tevfik 1326: 22). Kadının mevcut konumundan hareketle şerri hukukun kadınlara haklarını verdiğini gülünç bir tavır olarak değerlendiren Cevad Sami ise şunları söylemektedir: *“Ali kudretülîmkân mahiyetin müsâid olduğu mertebe-i teâlî-i nisvâna çalışmak kadınlarımızın terakkiyatına gayret etmek hem vatana ve hem de ahkâm-ı diniyeye hizmetten başka bir şey olmaz iken ne kadar şâyân-ı teessüftür ki bu yolda sarf-ı mesâi edenleri teşvik ve tahsîn şöyle dursun dinsizlik ve cemiyetsizlik ile ithâma kadar vurduruyorlar”* (Cevad Sami 1330: 295). Kadının siyasi yaşama dâhil olmasının gerekliliği ise savaşlar arttıkça gündeme taşınmıştır. Feriha Kamuran konuyu gündeme getirerek şunları söylemiştir: *“Yirminci asra gelinceye kadar bizde kadın hissiyatı hiçbir vakit kendi mevcûdiyeti, benliğini tanıtamamış idi. Hâlbuki sair milel muhtelifelerde kadınlar mevki-i sahip bulunuyorlardı. Her şeyde olduğu gibi bunda da kadın hayâtının tanınmasında geç davranımlı, muvaffakiyet için ibraz-ı ihmal edilmiştir. Avrupa'da parlamentolara kadar nüfuz edenbu cereyanın bizler hala başlangıcını bile icra edemedik. Filhakika kadın hayatı için bir çok bağırınlar, çağırınlar oldu ise de bunlar hep birer kuru gürültüden başka bir şey değildi.* (Feriha Kamuran 26 Haziran 1330:3).

İngiltere'de gelişen Süfrajët Hareketi(Oy Hakkı Savunucuları) Osmanlı Devleti'nde de izlenmiş, seçme-seçilme hakkını almak isteyen İngiliz süfrajëtlerinin protesto ve propagandaları takip edilmiştir (Meliha Zekeriya 1329: 3). İşte Birinci Dünya Savaşı'nda Türk kadınının çalışma yaşamına yaptığı katkılar Süfrajëtlerin de etkisiyle mecliste kadın temsili tartışmasına neden olmuştur (İnci 1919: 8). Sabiha Zekeriya, erkeklerden kadınların seçme-seçilme hakkı isteklerine saygı göstermelerini isteyerek kadınların ülkenin geleceğini ilgilendiren konulardan uzak tutulmasının yararsızlığına değinmiştir. *“Hakkını, vazîfesini bilen bir memleketin hayât ve mukaderâtında erkekler kadar hak ve mevki sâhibi olan bu kadınlık ekseriyyetinin hayâtta kendisine müdâfaa iden vekillere ihtiyâcı vardır erkekler dâimâ kanûnları yapıcı vaziyette bulundukça kadınlara karşı vakit ve tagallübe müstenid kanûnlar yapıyorlar. Hâlbuki Türk Kadını artık erkeklerin bu mustebitane kanûnlarına esir olmak mecburiyetinden de kurtulacak kadar yükselmiştir”* (Sabiha Zekeriya Teşrîn-i Evvel 1919: 219). Ona göre yükselen kadınların bir kısmını söz söyleyebilmek ve kadın hukukunu savunabilmek için mecliste milletvekili olarak görmek yeni hayatın yeni kadının atacağı ilk adımlardan birisi olacaktır (Sabiha Zekeriya Teşrîn-i Evvel 1919: 218-219).

Sonuç

Makalemizde kadın ve kadınlık tartışmasını konu edinen yazıları ele alarak dönemin genel düşünsel çerçevesini ortaya çıkartmaya çalıştık. II. Meşrutiyet döneminde hayata daha faal bir şekilde katılan Osmanlı kadını, etrafındaki her türlü değişim ve dönüşümü takip ederek kendi hakkını kendi çabaları ile sürdürmenin yollarını aramaya çalışmıştır. İttihat ve Terakki Fırkası'nın on yıllık iktidarı sırasında izlediği iç ve dış politika, dönüşümü diğer tartışmalarda olduğu gibi kadın ve kadınlık tartışmasında da belirleyici hale getirmiştir. Böylece kadınların hak talebi sosyal, ekonomik ve kültürel adımlarla farklılaşarak modernleşme, muhafazakârlık ve milliyetçilik çerçevesinde dönemin düşünce ve kadın dergilerinde yer edinmiştir.

II. Meşrutiyet dönemi kadını, kendinden önceki kadın profilinden daha mücadeleci, daha eğitilmiş ve daha dışa dönüktür. Kadınların yazıları ve fikirleri dönemin değişen koşullarının içselleştirilmesinin güzel örneklerine sahiptir. Basın araçları ise gidişatını belirlediği hak talebini düşünsel temelde kategorileştirip gündeme taşınmasını kolaylaştırmaktadır. Elbette ki bunun sadece kadınların ellerinden çıkan yazılarla sınırlı olduğunu söyleyemeyiz. Batıcı, İslamcı ve Türkçü pek çok erkek, dönemin önemli düşünce dergilerinde ele aldıkları yazılarla kadın hareketine ataerkil kalıplara uygun bir biçim vermekten uzak durmamışlardır. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken husus, bu erkeklerin olumlu ya da olumsuz anlamda ilk defa kadın hareketini bu kadar net ve çeşitli savunuyor ya da eleştiriyor olmalarıdır. Kadınlık bir hak talebi içindeyken erkeklerin kadın hareketini tartışmaları o zamana kadar kadını ev içine hapsedilmiş bir meta olarak gören zihniyetin, bir nebze de olsa hürriyet, ilerleme, birlik kavramları düzleminde kırıldığına işaret etmektedir.

Kadın ve düşünce dergilerinden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki dergilerde yazıları bulunan kadınlar, eğitilmiş olmanın yarattığı fırsatlar sayesinde sorun tespiti yapabilecek bilince ulaşmışlardır. En başta bir ataerkillik gerçeğinin bulunduğu farkında olan kadınlar, eleştirilerini buraya yöneltmekten kaçınmayarak erkek etkisinin yararlarını ve zararlarını irdelemişlerdir. Bir taraftan kadınlığın sabırsızlığı, tarihsel konumu, erkeğe bağımlılığı ele alınırken diğer taraftan da ahlak ve felsefe ilişkisi değerlendirilmiş, zengin bir bilgi birikimi yaratılmıştır. İlerlemeyi amaç edinen bir iktidarda elbette ki böyle olması gerekirdi. Şu belirtilmelidir ki Batı karşısında alınan yenilginin zihinlerde yarattığı yüzlerce yıllık karmaşa, kadın hareketine de yansımış, var olmak isteği gerilemenin nedenlerini ya da engellenmesini kadınlara bağlayan görüşlerin gün ışığına çıkmasına sebep olmuştur. *İkiyüzlü Ahlak* yazısıyla erkek olarak erkekleri kadınlardan daha sert eleştiren Baha Tevfik şüphesiz ki ilerleme isteğinin ulaştığı üst noktalardan birisidir.

İslamcı çevrelerin kadının ilerleme sürecine dâhil olmasına yönelik izledikleri savunmacı politika ise fikirleri çeşitlendirerek zengin bir içerik yaratmaktadır. İslamcıların kadın konusuna yaklaşımlarını bir taraftan ataerkil kalıplar diğer taraftan ise Batı karşıtlığı belirlemiştir. Kadın hareketindeki esas değişimin 1913 sonrasında hızlanan Türkçülükten kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Dönemin cazip yönetimleri ulus-devletler etrafında kurgulanırken yenilgiler ve zaferler militarizmle bütünleşip eş, anne ve vatan vurgusu yapan bir kadın profili şekillendirmiştir. Elbette ki bunlar önceki yıllarda da kadına biçilen görevlerdir. Ancak burada dikkat çekici bir fark vardır. Artık yaygınlaşan eğitim ve savaş psikolojisi

nedeniyle zihinleri belli bir çerçeveye oturmuş şehirli kadın kitlesine seslenilebilmektedir. En az erkekler kadar eğitilmiş olan Şukufe Nihal, Halide Edib, Nezihe Muhiddin ve Sabiha Zekeriya gibi kadınlar, özellikle savaş sonrasında siyasal hak talebini savunabilecek kadar ileri gidebilmişlerdir. İşte tam bu ekseninde siyasal hak talebi karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Osmanlı Devleti'nde on dokuzuncu yüzyılda hız kazanan modernleşme daha çok bir önceki yüzyılın Batı menşeli fikrîsel değerlerini merkezileştirmiş, aydınlanmacı düşünürlerin fikirleri hep geriden takip edilmiştir. Kadın hareketinin siyasal hak talebinde ise aynı durum söz konusu değildir. Yirminci yüzyılın başlarından itibaren hız kazanan feminist kadın bilinci basın sayesinde kısa bir süre sonra İstanbul sokaklarında yankılanmış, Batı kökenli düşünsel bir talep aynı anda Osmanlılarda da dile getirilmiştir.

Kadın ve kadınlık dendiğinde Osmanlı kadın ve erkek aydınlarının zihninde Batı'dakinden farklı bir feminizm tahayyülü olduğu unutulmamalıdır. Her ne kadar Kadınlar Dünyası dergisiyle bir feminist bilinç gelişmeye ve etrafını şekillendirmeye başlamışsa da feminizm söz konusu olduğunda takınılan tavır ataerki örüntülerin bağlayıcılığından kurtulamamaktadır. Düşünce dünyamızda aşırı fikirlere karşı gösterilen olumsuz tavır feminizm için de geçerli olmuş, dergilerde kaleme alınan yazılarda bilgilendirme ve ötekileştirme kaygısı ön plana çıkmıştır. Bu çerçevede feminizm kadın hareketinin en uç noktasını tanımlayan bir kelime olup misyonerlikle eşitir. Tabii bir bilgilendirme ve ötekileştirme kaygısı ön planda olsa da dönemin tarihsel gerçekliğini de gözden kaçırmayarak kadının sanayi koşullarındaki ezilmişliğine tepki göstererek biçimlenen feminizmin, sanayileşmenin gerçekleşmediği bir ülkede var olmaya çalıştığını da unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Abdülreşid İbrahim. (1329/1914, 2 Kanun-ı Sani/15 Ocak). Kanun Tabiyet Tebdil Olunamaz. *Sebirülreşad*(279), s. 290-291.
- Akşit, E. E. (2008, Eylül). Osmanlı Feminizmi, Uluslararası Feminizm ve Doğu Kadınları. *Doğudan*, s. 84-91.
- Aliye Cevad. (1329/1913, 22 Mayıs/4 Haziran). Hiss-i İntikâm. *Kadınlar Dünyası*(49), 3.
- Asaf Muammer. (1324/1908, Eylül). Muazzez Karielerimize. (1), 1-4.
- Avcı, Y. (2007). Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Döneminde“Otoriter Modernleşme” ve Kadının Özgürleşmesi Meselesi. *OTAM Dergisi*(21), 1-18.
- Azize Haydar. (1330/1914, 17 Nisan/30 Nisan). Yalnız Kadınlar mı Islaha Muhtaç. *Kadınlık*(7), 4-5.
- Baha Tevfik. (1326/1910, 23 Ağustos /5 Eylül). Biraz Feminizm: İki Yüzlü Ahlak. *Piano*(3), 21-22.
- Berktaş, F. (1998). Cumhuriyet'in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak. *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* (s. 1-11). içinde İstanbul: Tarih Vakfı Yay.

- Berktaş, F. (2010). Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı. *Tarihin Cinsiyeti* (s. 150-164). içinde İstanbul: İletişim Yayınları.
- C.S. (1330/1915, 1 Kânûn-ı Sâni / 14 Ocak). Örf-Adât ve Kadınlarımız. *İçtihad*(125), 458-459.
- Cevad Sami. (1330/1912, 27 Cemâziyelâhir/13 Haziran). Femizim Meselesi. *Mecmûa-i Ebuzziyya*(150), 294-296.
- Coşkun, B. (2010). Türk Modernleşmesini Kadın Romanları Üzerinden Okumak. *Turkish Studies*, 5(4), s. 930-964.
- Durakbaşı, A. (1988, Mart). Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu. *Tarih ve Toplum*, IX(51), s. 39-43.
- Durakbaşı, A. (2000). *Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*. İstanbul: İletişim Yay.
- Ebulsüreyya Sami. (1330/1914, 20 Mart/2 Nisan). Kısım-i İctimai: İnsanlarda Halet-i Ruhkiye. *Kadınlık*(3), 2-3.
- Ebulsüreyya Sami. (1330/1914, 13 Mart/26 Mart). Kadınlık İctimai: Kadınlıkta Terakki Var mı Yok mu? *Kadınlık*(2), 2-3.
- Ebuzziyya Tevfik. (1330/1912, 27 Cemaziyyulâher/13 Haziran). Nisâiyyûn. *Mecmua-i Ebuzziyya*(148), 225-236.
- Emine Semiyeye. (1335/1919, Teşrin-i Sani/Kasım). Hayat-ı İctimayede Kadın Mevkii. *İnci*(10), 5-6.
- Fahredden. (1329/1914, 19 Şubat/4 Mart). Hukuk-ı Nisvan. *Şebtab*(4), 31-33.
- Fatma Aliyye. (1917, 29 Teşrin-i Evvel/29 Kasım). Kadın Nedir. *Yeni Mecmua*(21), 415-417.
- Fatma Fuad. (1335/1919, 4 Kanun-ı Sani/4 Ocak). Kadın ve Kadınlık-I. *Genç Kadın*(1), 4-5.
- Fatma Fuad. (1335/1919, 16 Kanun-ı Sani/16 Ocak). Kadın ve Kadınlık-2. *Genç Kadın*(2), 18-20.
- Fatma Neşide. (1330/1914, 3 Nisan/16 Nisan). Hep Erkeklerimiz Daima Anlar. *Hanunlar Âlemi*(2), 1-2.
- Feriha Kamuran. (1330/1914, 26 Haziran/9 Temmuz). İtila-yı Tedrici. *Kadınlar Âlemi*(6), 3.
- Feriha Kamuran. (1330/1914, 22 Mayıs/4 Haziran). Kadınlığa Doğru. *Kadınlar Âlemi*(1), 1-2.
- Feriha Kamuran. (1330/1914, 5 Haziran/18 Haziran). Türklük Cereyanı Önünde Kadının Ehemmiyeti. *Kadınlar Âlemi*(3), 1-2.
- Fevziye Abdülreşit. (1333/1917, 10 Mayıs). Kadın Meselesi. *İslam Mecmuası*(53), 12-16.
- H.C. (1330/1914, 3 Mayıs/16 Mayıs). Kısım-ı İctimai: Bizde İttihat-ı Nisvan. *Kadınlık*(9), 2-3.
- H.C. (1330/1914, 17 Mayıs/30 Mayıs). Kısım-ı İctimai: İttihat-ı Nisvan Münasebetiyle. *Kadınlık* (II), s. 2-3.
- Hakkı Behiç. (1324/1908, 29 Teşrin-i Evvel/11 Kasım). Kısım-ı Siyasi: Mümtaziyet-i Nisvan ve Kadınlara Hürmet. *Demet*(7), 105-107.
- Halide Edip. (1919, 13 Teşrin-i Sani/ 13 Kasım). Türk Kadınları Hakkında. *Büyük Mecmua* (15), 226.
- Hatice Refik. (1334/1918, 24 Teşrin-i Evvel/24 Ekim). İctimâiyyat: Yeni Kadın. *Genç Kadın*(1), 9.
- Hayriyye Melek Hunç. (1334/1918, 15 Ağustos). İslâm Kadını. *Türk Yurdu*, 11(161), 257-261.
- Hüseyin Ragıb. (1918, 11 Nisan). Hayât Mücadelesinde Kadın. *Yeni Mecmua*(39), 242-243.

- İnci. (1919, Nîsân). Avrupa'da Kadınlar Hukuku. *İnci*(3), 8.
- İsmail Hami. (1326/1910, 16 Ağustos/29 Ağustos). Kadınlara Ait Bir Mukayese. *Büyük Mecmua*(2), 12.
- İsmail Hami. (1326/1910, 10 Ağustos/ 23 Ağustos). Kadınlara Ait İlk Sözler. *Piano*(1), 3-4.
- K.D. (1913, 27 Temmuz). Hukuk-ı Nisvan. *Şelale*(25), 7-8.
- Kadıoğlu, A. (1998). Cinselliğin İnkârı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları. *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* (s. 91). içinde İstanbul: Tarih Vakfı Yay.
- Kalem. (1324/1908, 4 Eylül/17 Eylül). Hanımlarımıza. *Kalem*(4), 3-5.
- Kandiyoti, D. (1998). Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar. *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (s. 99-117.). içinde İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Kandiyoti, D. (2007). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: Metis Yay.
- Kandiyoti, D. (2007). Kadın, İslam ve Devlet. *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler* (s. 92-118). içinde İstanbul: Metis Yay.
- Köprülüzade Mehmet Fuat. (1330/1914, 19 Haziran/2 Temmuz). İlmi ve İçtimai: Eski Türklerde Kadın. *Siyanet*(15), 4-6.
- Lâfi. (1326/1910, 1 Kânûn-ı Evvel/14 Aralık). Kadın. *İçtihad*(26), 920.
- M. Şükrü. (1329/1911, 21 Safer/ 21 Şubat). Kadınlarımız. *Beyânülhak*(98), 1832-1834.
- M. Zekeriya. (1911, 15 Eylül). Feminizm Korkuları: Kızların Düşünceleri. *Yeni Felsefe Mecmuası*(3), 21-24.
- M. Zekeriya. (1911, 20 Ağustos). Feminizm Korkuları: Kızların Düşünceleri. *Yeni Felsefe Mecmuası*(2), 22-24.
- Macit Şevket. (1333/1917, 15 Temmuz). Ahlak ve Kadın. *Bilgi Yurdu Işığ*(4), 53-58.
- Mahmud Sadık. (1330/1914, 26 Haziran/9 Temmuz). Zelzele-i Ruh: Terakk-i Nisvan-ı Salah-ı Ruh. *Kadınlar Âlemi*(6), 1-2.
- Mardin, Ş. (2011). *Yeni Osmanlılar Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yay.
- Mehmed Fahreddin. (1328/1912, 14 Haziran/27 Haziran). Feministlerin Nazargâh-ı İnşaâfına. *Sebilürreşâd*(199-17), 316-318.
- Mehmed Fahreddin. (1328/1912, 21 Haziran/4 Temmuz). Feminizm Meselesi Münasebetiyle. *Sebilürreşâd*(200-18), 337-339.
- Mehmed Fahreddin. (1328/1912, 17 Mayıs/30 Mayıs). Feminizm Meselesi-I. *Sebilürreşâd*(190-13), 235-236.
- Mehmed Ferid Vecdi. (1329/1913, 10 Teşrin-i Evvel/23 Ekim). Kadınlara Hürriyet-i Mutlak Vermek İsteyenlerin Elinden Vay O Biçarelerin Başına. *Sebilürreşâd*(267), 103-104.
- Mehpare Osman. (1329/1913, 22 Haziran/ 5 Temmuz). Hukuk-u Nisvân. *Kadınlar Dünyası*(80), 3.
- Meliha Zekeriya. (1329/1913, 9 Nîsân/22 Nisan). Kadınlar Nasıl Çalışıyorlar. *Kadınlar Dünyası*(6), 2-3.
- Muhib Kamuran. (1334/1918, 24 Teşrin-i Evvel/24 Ekim). Felsefe Musahabeleri: Kadın Felsefesinin Mevzuu Olabilir mi? *Genç Kadın*(1), 7-9.
- Mustafa Şevket. (1330/1914, 10 Mayıs/23 Mayıs). Felaketlerimiz Sebepleri. *Kadınlık*(10), 6-8.

- Necmeddin Sadık. (1334/1918, 23 Mayıs). Bizde Feminizm. *Türk Kadını*(1), 2-4.
- Nilüfer Çağatay, Y. N. (1990). Uluslaşma Süreci ve Feminizm üzerine Karşılaştırmalı Düşünceler. *Kadın Bakış Açısıyla 1980'ler Türkiye'sinde Kadın* (s. 301-311). içinde İstanbul: İletişim Yay.
- Pakize Sadri. (1329/1913, 13 Haziran/26 Haziran). İki Feminizm. *Kadınlar Dünyâsı*(71), 3-4.
- Raife Halil. (1330/1914, 3 Temmuz/16 Temmuz). Kadınlıkta İtila. *Kadınlığa Doğru*(7), 9.
- Roded, R. M. (1999). Osmalı Tarihine Cinsiyet Açısından Bakılması. *Osmanlılar* (Cilt 5, s. 418-427). içinde Ankara: Teni Türkiye Yay.
- Sabiha Zekeriya. (1919, 20 Teşrin-i Evvel/20 Ekim). Kadınlar ve İntihâbât. *Büyük Mecmuâ*(14), 218-219.
- Sabiha Zekeriya. (1919, 27 Mart). Kadınlara Dair: Türk Feminizmi. *Büyük Mecmuâ*(4), 63.
- Selahiddin Asım. (1911, 1 Kânûn-ı Evvel/1 Aralık). Kadının Dimâğî Tekâmülleri. *Yeni Felsefe Mecmuâsı*(8), 20-25.
- Selek, P. (2009). Türkiye'de Özgürlüğü Ararken... *Cinsiyetli Olmak Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar* (s. 118-129). içinde İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Şazimed. (1329/1913, 17 Nisân/30 Nisan). Kadınlığımızın Mevki'i İçtimâîyyesi. *Kadınlar Dünyâsı*(7), 3.
- Şukufe Nihal. (1330/1914, 8 Mart/21 Mart). Bugünün Genç Kadınına. *Kadınlık*(1), 4-5.
- Tekeli, Ş. (1977). Siyasal İktidar Karşısında Kadın. *Toplum ve Bilim*(3), 69-107.
- Walters, M. (2005). *Feminizm*. Ankara: Dost Kitabevi Yay.
- Z.N. (1333/1917, 8 Teşrin-i Sâni/8 Kasım). Tarih: Türk Kadınlığı-I. *Türk Yurdu*, 13(6), 262-264.
- Z.N. (1333/1917, 22 Teşrin-i Sâni/22 Kasım). Tarih: Türk Kadınlığı-II. *Türk Yurdu*, 13(7), 271-275.
- Z.N. (1333/1917, 6 Kânûn-ı Evvel/ 6 Aralık). Türk Âleminde Kadınlar Hukuku. *Türk Yurdu*, 13(8), 290-292.
- Zihnioğlu, Y. (2003). *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*. İstanbul: Metis Yay.

ÖZET

Kadın ve Kadınlığa Dair

II. Meşrutiyet Dönemi Dergilerinden Yansımalar (1908-1918)

Kadın tarihi üstüne yapılan çalışmaların niteliği ve niceliği pek çok bilimsel çalışmanın yayımlanmasıyla günden güne artmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta yayım dünyasında yaşanan bu zenginleşmenin geçmişi. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında başlayan kadın eksenli dergiler çıkartma veya dönemin dergilerinde kadın eksenli konuları irdeleme çabası İttihat ve Terakki dönemine gelindiğinde Meşrutiyet'in yeniden ilanının getirdiği ortama uygun zengin bir birikimle somutlaşacaktır. Düşünsel birikimin hareketliliğini ve yayılımını sağlayan dergiler, geçmişin anlamlandırılmasında araştırmacılar için vazgeçilmez kaynaklar olduklarından kadın tarihinin açığa çıkartılmasında da oldukça önemlidirler. Meşrutiyet'in 1908'de ilanı sonrasında atılan adımlar erkekler kadar kadınları da etkilemiş, eğitim, hukuk ve siyaset alanlarında atılan çoğu adım kadınları toplumsal yaşama dâhil ederek etraflarını algılamalarında belirleyici olmuştur. Algılamının boyutlarını belirleyen dergiler olduğunu söylemek şüphesiz ki yanlış olmayacaktır. Sanayi Devrimi sonrasında bilginin üretiminin ve yayılımının hızlanmasıyla Osmanlı Devleti'nde *Kadınlar Dünyası*, *Mahasın*, *Demet*, *Hanım*, *Genç Kadın*, *İçtihat*, *Sebilürreşâd*, *Felsefe Mecmuası*, *Türk Yurdu*, *Hanımlar Âlemi*, *Kadınlık*, *Büyük Mecmua* gibi pek çok dergi yayımlanmıştır. Bu dergilerde kadının geçmiş ve iktidarla ilişkisi, ataerkilliğin çizdiği sınır, erkeğin modern-geleneksel bakış açılarında kadına nasıl yaklaştığı, siyasal katılımın varoluş sürecindeki önemi, felsefenin, ahlakın ve feminizmin kadın üstüne fikirleri farklı bakış açılarından hareketle kadınlık bağlamında ele alınmıştır. Dergiler sayesinde kadınların düşündükleri ve istedikleri, hem kadınları hem de erkekleri tartışma konusu haline getirerek Osmanlı arşivlerinde kadını somutlaştırmıştır. Artık *Sabiha Zekeriya*, *Şukufe Nihal*, *Halide Edib*, *Feriha Kamuran*, *Fatma Aliyye*, *Hatice Refik*, *Fezviye Abdülreşit*, *Emine Semiyye* gibi eğitilmiş kadın simaları dönemin eğitilmiş erkek simalarının yanında ya da karşısında özgün fikirleriyle kadınların hak taleplerini gündeme taşımaktadırlar.

Anahtar Kelimeler: Kadın Hareketi, Kadınlık, Dergiler, Feminizm, II. Meşrutiyet Dönemi

Abstract

*Reflections of Women and Femininity in the Journals of
Second Constitutional Monarchy Period (1908-1918)*

The quantity and quality of researches made regarding the history of women increase day by day thanks to publication of many scientific studies. The point that needs attention is the history of this richness in the world of publication. The effort to publish women-based journals and dealing with women-based issues in the journals of the time dates back to

middle of the nineteenth century materialised with a rich experience thanks to the declaration of second Constitutional Monarchy under the rule of Ittihat ve Terakki (Union and Progress) Party. Making distribution and activity of the intellectual experience possible, journals are very important in revealing the history of women because they are indispensable resources for giving the meaning of past. The steps that were taken after the Constitutional Monarchy, which was declared in 1908, affected women as much as men. The steps taken, most of which were in the field of education, law and policy fields of activity included women into the social life and were determinant in their understanding their environments. It is clearly wrong to say that journals determined their perception level. As production and distribution of information speeded after the Industrial Revolution, many journals such as *Kadınlar Dünyası*, *Mahasin*, *Demet*, *Hanım*, *Genç Kadın*, *İçtihat*, *Sebilürreşad*, *Felsefe Mecmuası*, *Türk Yurdu*, *Hanımlar Alemi*, *Kadınlık*, *Büyük Mecmua* were published in Ottoman Empire. In these journals; women's history and their relations with the ruling power, importance of political participation in the existence procedure, view of philosophy, moral and feminism regarding women were analysed in context of femininity. Thanks to the journals, the thoughts and desires of women materialised in the archive of Ottoman by handling both women and men. Together or against the male intellectuals of the time, such intellectual women as *Sabiha Zekeriya*, *Şukufe Nihal*, *Halide Edib*, *Feriha Kamuran*, *Fatma Aliyye*, *Hatice Refik*, *Fezviye Abdülreşit*, *Emine Semiyye* put the rights and demands of women with their particular thoughts.

Keywords: Women's Movement, Femininity, Journals, Second Constitutional Monarchy Period

NEW LEXICAL, SEMANTIC AND STRUCTURAL DEVELOPMENTS IN TURKISH*

Mehmet Kara – Ersin Teres*****

0. Introduction

In recent years, the number of discussions about Turkish has increased quite a lot. The issues such as the deterioration of Turkish and rapidly borrowing words and terms into Turkish from foreign languages constitute the central point of discussions. As these discussions continue, Turkish carries on developing, adding new words, terms, and expressions into its body. However, we do not encounter many evaluations and discussions related to this issue. Developing of Turkish is always being ignored. However, as life is renewed it is inevitable that language is also renewed accordingly. As an age changes, vocabulary in the age is also renewed and changed. It is even possible to interpret events of the age through developing and changing vocabulary.

As J. Vendryes, who has written many articles on the development and change in languages, expressed “A nation’s civilization at a definite age may enlighten the whole series

* The shortened Turkish form of this article is going to publish in papers in honour of Prof. Dr. Leyla Karahan.

** Prof. Dr. *Istanbul University, Literature Faculty, Modern Turkish Dialects and Literature Department,*
mehkara@yahoo.com.

*** Yard. Doç. Dr. *Istanbul University, Literature Faculty, Modern Turkish Dialects and Literature Department.,*
ersinteres@gmail.com.

of events as to the vocabulary at that age. A language continuously changes, but we do not feel that the language we speak changes.” (Vendryes 2001: 34)

While a word keeps its place in Turkish passively, suddenly it begins to be used very often for any reason and may become a more definite word which everyone knows ultimately.

Recently, one of the most definite words the usage frequency in which there has been increase is *kene*. *Kene* used to be a word of low frequency before it was known that it caused an illness. However, the frequency level of this word has increased after Crimea-Kongo virus, which the insect in question bears and causes bleeding-fever illness, starting to cause death. Moreover, as acarids emerge in the months of summer, the usage frequency of the word in these months is much higher than in the months of spring and winter. It is clear that the usage frequency is more in eastern parts of Central Anatolia and in parts of this vicinity close to Black Sea Region as it appears in this quarter.

A reverse situation may also be encountered at language. The frequency of expressions such as *kuş gribi* “bird influenza”, *kanatlı hayvan* “winged animal”, *kanatlı hayvanlar* “winged animals”, *kanatlı* “winged”, *kanatlular* “wingeds”, which are related to each other, are quite low compared with the times when bird influenza is widespread. That means language forms according to the changes occurring in life. As language is a means of expression, it either meets something that comes into our lives by borrowing words from foreign languages or finds new ways to itself with its internal opportunities. Changes in life do not always provide new words to emerge, sometimes the meanings of existent old words change.

In times of Old Anatolian Turkish and Ottoman Turkish, the meaning of the verb *çalış-* (*work*), which had reciprocity in its body, used to be “to hit each other, to fight, to make war, to measure swords”. And *çal-* in base of this verb which is in the form of stem used to mean “to lay on in order to cut, to clip” (TDK 1965: 811, 815). Today, this meaning lives at “to cut a piece of the cloth” which is one of the meanings of the same verb (TDK 1988: 274; TDK 1998:431). As hot war centered life style in all over the world switched slowly into established order and working life at last times of Ottoman Empire, the meaning of *çalış-* “work” has changed into “to do a job” in general.

It is possible to increase these samples and to find many of them showing the frequency and meanings of words also change in parallel to changing of life. However, in this paper recently-borrowed foreign words in Turkey Turkish such as *outlet* “sales store”, *asist* “number or pass for goal”, *hibrit* “cross-breed; being two different power sources together” will not be discussed, but language elements recently produced benefiting from Turkish vocabulary besides previously existing foreign words in language will be clarified.

We will evaluate these language elements below three titles as old vocabulary gaining new meanings, recently emerged expressions, and mobility in possessive suffix of third person singular.

1. Old Vocabulary Gaining New Meanings

It is appeared in recent years that words existing in Turkish since old times have gained new meanings by semantic extension and that their frequency of use has increased

with the meanings they have gained. Increasing of usage frequency may be attributed to many reasons like developing technology, revival of social life, and broadcasting the mass communication means called media the news all over the country rapidly. As a recently-emerged word is mentioned frequently all over the country through broadcasting means, they can be encountered in speeches and writings. Among the reasons of words to have semantic extension and gain new meanings may be considered revival of social life, developing technology rapidly, and media as well.

A. Meillet also attributed semantic change of words and their gaining new meanings to different reasons. According to J. V. Vendryes, the most prominent of these reasons is social factor. As society changes, words and terms also change. Moreover, morphological or usage change of words help semantic change. Meillet also mentioned about the reasons arising from the structure of some statements in which a word has a special function, and he called them “linguistic factors”. According to him, negative, interrogative, and conditional statements set a new lexical, semantic and structural changes in Turkish new lexical, semantic and structural changes in Turkish convenient atmosphere for semantic changes. Another reason Meillet expressed is that objects change (Vendryes 2001: 161-165).

Among old words gaining new meanings, there are words both as nouns and verbs. We will discuss them below two titles.

1.1. Nouns

There are many nouns which have been exposed to semantic extension and gained new meanings in recent years although they have existed in Turkish since old times. One of these words is *cep* “pocket” which is an Arabian word and which means “lining made pouch stitched inside the clothing by opening a particular part and usually which is used to put something in, or section made by a piece of cloth which is stitched on clothing” (TDK 1977: 103; TDK 1988: 253; TDK 1998: 396). This word has begun to gain new meanings by technological developments and gained new meanings such as “vehicle approaching slot formed like a pocket which is constructed on the edges of pavements or motorways to ease traffic and facilitate the cars to stop; wireless phone” (TDK 1998: 396; TDK 2005: 359) whose usage frequency is quite high. The last meaning of the word emerged in 1990s, and this meaning was added into Turkish Dictionary of Turkish Language Association in 1998.

*Sayısal Loto'nun 4 Aralık tarihli çekilişinde ikramiye kazanan 4 kişiden biri olan Adana'nın Kozan ilçesindeki talihlinin **cebini** satarak loto oynadığı ortaya çıktı* (<http://www.medya73.com> [06.12.2010]).

*It was found out that the winner, in town Kozan of Adana, who is one of the four people and won the prize in the raffle of Lotto dated December 4, played lotto by selling his **pocket** (cell phone)* (<http://www.medya73.com>[06.12.2010]).

*İtalya Grand Prix'sine ilk **cepten** başlayan Ferrari'nin İspanyol pilotu Fernando Alonso, damalı bayrağı ilk sırada geçti* (http://www.fotomac.com.tr/index/formula_1 [06.01.2011]).

Ferrari's Spanish pilot Fernando Alonso who started Italian Grand Prix from the first

pocket (slot) passed the checked flag first (http://www.fotomac.com.tr/index/formula_1 [06.01.2011]).

We did not use to encounter these usages of the word before cell phone was invented, car races were so widespread, or while the transportation facilities were restricted, however with the developing conditions the new meanings of the word *pocket* arose. It is possible to say that the usage frequency of the word is so high everywhere technology exists.

Another example is the word *dalga* “wave” which has meanings such as “crinkly action generally caused by wind, earthquake, etc. on the surfaces of large water like sea or lake; a specific period effective during heat, cold, or fashion; any of the events like crisis following each other; secret business, trick; plait on a surface; curve width of hair; diffusion action of vibration through an ambiance” (TDK 1977: 143; TDK 1988: 332; TDK 1998: 518).

Recently, new meanings such as “pleasure condition which narcotic items weed, heroin, etc. give; temporary relation of love, temporary lover” (TDK 1988: 332; TDK 1998: 518; TDK 2005: 464) have also been imputed to the word in question. These meanings of the word have arisen lately, and they were added into Turkish Dictionary of TDK in 1988.

1940'ların esrarkeşleri, esrar dalgasında bile akıllarına getiremezlerdi içkilerinin bunca popüler olacağını (<http://kitap.blogcu.com/> [20.01.2011]).

Junkies of 1940s could not ever imagine even in weed wave that their drink would be so popular (<http://kitap.blogcu.com/> [20.01.2011]).

Benim dalga gelecek birazdan, toparlanın beyler (<http://www.uludagsozluk.com/> [20.01.2011]).

My wave (lover) will arrive soon, tidy yourselves up guys (<http://www.uludagsozluk.com> [20.01.2011]).

Another word which is borrowed from Arabian and in Turkish meaning of which there has been extension is *mabet* which is used to mean “tapınak” (TDK 1977: 387; TDK 1988: 973; TDK 1998: 1478). Recently, this word is also frequently used with the meaning “a place to which is devoted by love and respect at a special issue” (TDK 1998: 1478; TDK 2005: 1319). With this meaning the word emerged in Turkish in 1990s. The word in question was added into *Turkish Dictionary* of Turkish Language Association in 1998.

Changes occurring in social life have been one of the essential causes of the semantic extension of the word. That people adore some things and they seek different ways for spiritual satisfaction have added new meanings to the word “mabet” which has huge significance in the eye of society.

That fanaticism, which means “to support a situation or opinion more than enough, to react excessively for that situation or opinion when necessary” is getting increasingly widespread, that fanatics bearing this emotion are increasing, and that these people are seeking for a platform to express themselves have risen the usage frequency of this word especially at the fields of sports, art, and politics.

Galatasaray'ın mabedi 407 milyona satışa çıkıyor (<http://www.sabah.com.tr> [06.01.2011]).

Galatasaray's sanctuary is on sale for 407 millions (<http://www.sabah.com.tr> [06.01.2011]).

İzmir 'de açılan ve sanatın yeni mabedi olacağı söylenen bu mekânın hazırlanması tam üç ay sürdü (<http://www.izmirliyiz.com> [06.01.2011]).

The preparation of this place, which opened in İzmir and is said to be the new sanctuary of art, lasted exactly three months (<http://www.izmirliyiz.com> [06.01.2011]).

That a spiritual name containing holiness inside begins to be used for such material things may be a sign of tendency to material items and loss of value in society.

Another example having semantic extension and gaining new meanings is the word *film* which means “cellulosic, clear, pliable ribbon used to take photos in photography, radiography, and cinematography since old times; a ribbon or all the ribbons containing a whole play; work of art demonstrated in cinemas, etc” (TDK 1977: 208; TDK 1988: 504; TDK 1998: 587-588).

This word, by having semantic extension within the last ten years, has begun to be used to mean “event which was experienced before, incident”.

Bu kurumda yaşananlara bakınca “Biz bu filmi seyretmemiş miydik?” diye sorma ihtiyacını duyuyoruz! (<http://www.milligazete.com.tr> [06.01.2011]).

We are in need of asking “Did we not watch this film?” as we see what is going on in this foundation (<http://www.miligazete.com.tr> [06.01.2011]).

It is possible to give such words as *resim* “picture”, *mutfak* “kitchen”, and *doruk* “peak” among the words which have semantic extension and gain new meanings and the usage frequency of which has increased by the new meanings they have gained.

As the word *resim* “picture”, which was included in Turkish from Arabic, was being used in such meanings as “form of something made with lines or paints; art to teach the necessary methods to make it; ceremony; photograph; tax which is taken out of some items and works” (TDK 1977: 480; TDK 1988: 1222; TDK 1998: 1856) it also gained the meaning “event which was experienced before, incident”. In this regard, it is parallel to the similar meaning of the word *film*. The word began to be seen with its new meaning after 2000s.

Irak'ta yaşananlarla ilgili Ebu Garip'ten yükselen çığlıktan daha net kanıt olabilir mi? Biz bu resimleri aylar önce gördük (<http://www.dogancanulker.com> [21.01.2011]).

May a more precise proof than the scream rising from Abu Garip exist as to what is going on in Iraq? We saw these pictures months ago (<http://www.dogancanulker.com> [21.01.2011]).

Likewise, the word *mutfak* “kitchen” (*matbah*) borrowed from Arabic has gained the meaning “a place where something is made or produced” in time besides its meaning “a place where meals are cooked; art of preparing food” (TDK 1977: 413; TDK 1988: 1048; TDK 1998: 1596). The word began to be seen with its new meaning after 2000s.

Adım attığınız bu yolda doğru ilerleyebilmeniz için yılların birikimi olan işin mutfağı kısmında size yardımcı olmak istiyoruz (<http://www.muratkitabevi.com/kitapbasim.html> [06.01.2011]).

*We would like to help you to advance straight on the way you started pacing at the part of job's **kitchen** which is the buildup of years* (<http://www.muratkitabevi.com/kitapbasim.html> [06.01.2011]).

Another example is *doruk* “peak” which has also gained the meanings “the top level to reach at a job; top point to reach in emotions like excitement, happiness, enthusiasm” (TDK 2005: 561) these days although it was only used to mean “the summit of high items like mountain, tree; the highest point of them; top; apex; the most superior level of success” (TDK 1988: 399; TDK 1998: 626) before.

*Onlari, kimi zaman tecrübenin **doruğunda** bir duayen, kimi zaman da uygulamanın tam kalbinde bir icra adamı olarak zevkle izledik, izlemeye devam ediyoruz* (<http://www.turizm gazetesi.com> [21.01.2011]).

*We watched with pleasure and are continuing watching them sometimes as doyens at the **peak** of experience and sometimes as acting men right in the centre of application* (<http://www.turizm gazetesi.com> [21.01.2011]).

*Bank Asya 1. Lig’de Süper Lig’e doğrudan yükselecek ikinci takım ve lige veda edecek son takım, son haftada belli olacak. Heyecan **dorukta!*** (<http://www.htspor.com> [21.01.2011]).

*The second team to rise directly to Super League and the last team to leave the league at Bank Asya 1. League will be known at final week. Excitement at **peak!*** (<http://www.htspor.com> [21.01.2011]).

The last word we will discuss on this issue is *milyoncu* “a million seller” which is used for “a place where many items are sold cheaply and with one price”. Turkish people got rid of million numbers, whose value is low and zeroes are plenty, when six zeroes were omitted off Turkish currency. Yet, the word *milyoncu* “a million seller”, which means cheapness, went on existing even after one million liras were admitted as one lira. This interesting situation shows that people do not easily give up using some words which are settled on their minds. The word in question has not been recorded in Turkish dictionaries yet.

*Bir arkadaşım ilçemize bir **milyoncu** açmak istiyor* (<http://forum.donanimhaber.com> [21.01.2011]).

*A friend of mine wants to run **a million seller** in our town* (<http://forum.donanimhaber.com> [21.01.2011]).

*Bir **milyoncu**ydü, Kültür Bakanı oldu. ODTÜ’den mezun oldu, 15 yıl anahtarcılık yaptı. Hediyeelik eşya sattı, kaşe mühür bastı. Şimdi KKTC’nin Eğitim ve Kültür Bakanı* (<http://yenisafak.com.tr> [21.01.2011]).

*He used to be **a million seller**, became the Minister of Culture. He graduated from METU, worked as a locksmith for 15 years. He sold souvenirs, stamped signets. Now he is the Minister of Education and Culture of NCTR (North Cyprus Turkish Republic)* (<http://yenisafak.com.tr> [21.01.2011]).

Among the samples related to the subject, it is also possible to give such words as *torbacı* “name given to tradesmen who produce or sell bags; name given to drug dealers”; *ders* “instructive trace an event leaves on mind, advice, example” (TDK 1988: 361; TDK

1998: 565; TDK 2005: 507); *çakma* “imitation, factitious”; *evren* “ambiance which a person lives and relates in” (TDK 1988: 480; TDK 1998: 747; TDK 2005: 668) *with hormonlu* “adjective used for people who resemble someone and are fatter than him/her”.

1. 2. Verbs

In Turkish, there are also verbs which have semantic extension besides many nouns. New meanings have been loaded on these verbs depending on changing technology and social life, their usage frequency has risen more by their new meanings.

One of them is the verb *dön-* “turn” whose usage frequency has risen as technology develops. The verb *dön-* “turn”, which has such meanings as “to act on its own axis or around something else”; come back, go back (from... to...); to slant a turn; to recant, to give up; to start a suspended pursuit or matter again; to change from one state into another (TDK 1977: 172; TDK 1988: 404; TDK 1998: 633), has gained a new meaning “to reply a phone or message later” depending on developing social life and technology. We encounter the word in question with its new meaning after 2000s.

Aradığım insanlara, “Ben yandım” diye lafa girdim ve “Ben sana dönerim” diyenlerin neredeyse hiçbiri dönmedi (<http://www.milliyet.com.tr/2007/08/22/guncel/agun.html> [06.01.2011]).

I started the conversation “I am in great pain.” with the people I called and almost none who said “I will turn to you.” has not called me back (<http://www.milliyet.com.tr/2007/08/22/guncel/agun.html> [06.01.2011]).

Sonucu öğrenince ben sana dönerim (<http://www.haber7.com> [21.01.2011]).

I will turn to you when I get the result (<http://www.haber7.com> [21.01.2011]).

Another verb which has gained new meanings and whose usage area has extended like the verb *dön-* is *tıkla-*. While being used to mean “to make a clinking sound by hitting something”, it also gained the meaning “to press the button on the mouse or link address at web pages on the computer so as to reach links; to click” (TDK 2005: 1974) after the invention of computer. It is one of the words whose usage frequency is so high especially among the young who grow up with computers. The word in question was added into *Turkish Dictionary* of Turkish Language Association in 2005.

Neden reklamlara tıklamak zorunda bırakıyoruz (<http://forum.memurlar.net> [21.01.2011]).

Why do they make us click on the advertisements? (<http://forum.memurlar.net> [21.01.2011]).

Oku- and some derivatives of it are also similar kind of verbs. While being used to mean “to analyze and understand silently a written article by looking at it or turn it into sound at the same time; to study at school, before a teacher or on written things to learn a subject; to say aloud or in melody; to breath-heal; to curse” (TDK 1977: 431; TDK 1988: 1103; TDK 1998: 1675), it also gained the meanings “to make out something’s meaning; to understand or comprehend a meaning or a secret feeling by some signs” (TDK 1988: 1103; TDK 1998:

1675; TDK 2005: 1494). Its usage frequency has risen more after gaining these meanings. The new meaning of the word in question emerged in 1980s.

“*Bu herif sapıtmuş galiba*” sözlerini adamın bakışlarından **okumak** hiç de zor değildi (<http://www.sutlas.gen.tr> [21.01.2011]).

It was not hard at all to read the expression “This guy has gone off his head, I think.” through the man’s looks (<http://www.sutlas.gen.tr> [21.01.2011]).

Otuz yedi yıl sonra bu gelişin iyi okunması gerekir (<http://muhacirin.blogcu.com> [21.01.2011]).

The arrival after thirty-seven years should be read well (<http://muhacirin.blogcu.com> [21.01.2011]).

Dünkü yaşananları iyi okumak gerekir (<http://www.haberx.com> [21.01.2011]).

What was experienced yesterday should be read well (<http://www.haberx.com> [21.01.2011]).

Likewise, it is also possible to give such verbs as *ötekileştir-* “to externalize out of the present culture”; *aldat-* “either wife or husband being unfaithful to the other, to betray, to detain, to distract”; *konuslandır-* “to place war means in a strategic territory”; *sakatla-* “to spoil”; *hırsızla-* “to steal”; *çaysa-* “to feel like drinking tea” among the verbs in the meanings of which there has been change and which have gained new meanings and whose usage frequency has risen although they have been in use since old times.

Beside this, there may also be situations in which what is actually meant is expressed implicitly, not directly, depending on different reasons. This is called latent language. And some verbs have emerged through latent usage.

One of these verbs is the compound verb *kırma uğra-* “massacre”. The verb which means “not to be in use any more, to be completely useless” is generally used if “a military helicopter is dropped by terror organization” as a result of latent language. Why latent language is used and what is mentioned is not expressed explicitly at this point could be in order not to agitate people, to prevent any riot or encouragement of members of terror organization.

Likewise, another verb which is an element of latent language is the compound verb *etkisiz hâle getiril-* “to be deactivated”. The verb, which means “to disable something; to prevent it to counter, act, or escape; to get under control”, is frequently used when “many terrorists are killed and it is undesired that a group of people to be agitated.”

As word is the element to appear first at language, we would like to discuss frequency of meaning at the end of this chapter.

As expressed before, social incidents occurring in society influence greatly both the increase and decrease of frequency of words and terms. If an item has a deep ground in life, the frequency level of that word or term expressing that item will also be high all the time. For instance, there is a trial which has recently occupied the agenda of press for long: *Ergenekon davası* “Ergenekon trial...” The frequency of many words and terms in language related to it has risen since this trial started: Lots of terms such as *Ergenekon soruşturması*

“Ergenekon inquiry”, *ergenekon savcısı* “Ergenekon public prosecutor”, *ergenekon terör örgütü* “Ergenekon terror organization”, *ergenekon iddianamesi* “Ergenekon indictment”, *ergenekon davası* “Ergenekon trial”, *ergenekon sanıkları* “Ergenekon suspects”, *ergenekon tutukluları* “Ergenekon prisoners”, *ergenekon mağdurları* “Ergenekon victims”, *ıslak imza* “wet signature”, *ihbar mektubu* “denunciation letter” have been added into language and their frequency has risen in a short time.

Similarly, different activities, emerging as a result of the policies that the government has applied lately, have increased the semantic extension and usage frequency of the word *açılım* “right ascension” which expresses “dilation job”: New terms such as *Roman açılımı* “gypsy right ascension”, *Kürt açılımı* “Kurd right ascension”, *demokratik açılım* “democratic right ascension”, *demokratik açılım paketi* “democratic right ascension pack”, *özgür açılım* “free right ascension”, *küresel açılım* “global right ascension” have emerged and the frequency level of these terms has risen.

That the then prime minister Adnan Menderes was arrested and sent to (İmralı) prison on an island after the stroke in 1960, and that the ringleader of terror organization was imprisoned on the same island years after this event have increased the usage frequency of the island’s name and new terms constituted with this name: *İmralı canisi* “İmralı murderer”, *İmralı politikası* “İmralı policy”, *İmralı mütarekesi* “İmralı truce”, *İmralı protokolü* “İmralı protocol”, *İmralı hattı* “İmralı line”, *İmralı bombası* “İmralı bomb”, *İmralı notları* “İmralı notes”, etc.

Likewise, increasing discussions of late about law, that these discussions are heavily included in media, and lots of news appears on this issue have increased the usage frequency of terms and expressions related to law. It is possible to count the expressions *Kamu davası* “public trial”, *karşılıksız çek* “returned check”, *tüzel kişi* “juridical person”, *veto* “veto”, *zamanaşımı* “limitation”, *pozitif hukuk* “positive law”, *genel af* “amnesty”, *Rahşan affi* “Rahşan forgiveness”, *adli tıp* “forensic medicine”, *ıslak imza* “wet signature”, etc. among them.

We also consider it will be beneficial to point out an evaluation about temporary words following usage frequency in this paper.

Not all the recently-added words into Turkish are permanent. Some expire and their usage frequency decreases, and some hardly find places for themselves only on the pages of thick dictionaries.

The number of this kind of words is quite a lot. However, it will be appropriate to approach the subject to minds by emphasizing on quite frequently-used ones. One of these words is *Ergenekon* which we have heard very often lately. Though the frequency of the word, which we heard a lot until one year ago, has decreased a little, it still continues.

Ergenekon yapılanmasına ilişkin yürütülen operasyon kapsamında polis, zanlıların ev ve işyerlerinde yaptığı aramalarda örgütün sırlarını deşifre edecek önemli belgeler ele geçirdiği öne sürüldü (<http://www.milliyet.com.tr/2008/01/25/guncel/axgun02.html> [01.01.2011]).

It was asserted that police captured important documents to decode the secrets of the

organization at the searches they carried out in houses and workplaces of the suspect in the extent of the operation applied as to **ergenekon** organization (<http://www.milliyet.com.tr/2008/01/25/guncel/axgun02.html> [01.01.2011]).

The word which is known in Turkish since old times actually with the meaning “the name of a valley” and “an epic which belongs to Gok Turks (according to some sources to Mongols) aftermath, suddenly gained a new meaning and function as it is the name of a trial. After the trial emerged, the first and long-lived meaning of the word has been forgotten, and the new meaning of the word in question began to rouse on people’s mind when it is uttered. However, when the trial is over, probably the usage frequency of the word will decrease and it will be one of the temporary words.

A similar expression is *çekiç güç* “hammer power”. We heard the expression very often then which is “the name of troops constituted to protect the refugees who wanted to migrate to Turkey from North Iraq at the First Gulf War in 1991. Yet, after the Gulf War ended and the activities of *çekiç güç* “hammer power” in Turkey were stopped with the Council of Ministers’ decision in 2003, the usage frequency of the term decreased very much and it became one of the temporary words.

Kuzey Irak’ın Irak’tan ayrılıp uçuşa yasak bölge haline getirilmesinde Çekiç Güç’ün önemli rolü olmuştur... Çekiç Güç’ün görev süresinin uzatılmasına destek veren hükümetlerin Irak’ın kuzeyinin koparılmasında rolü büyüktür (<http://www.milliyet.com.tr> [01.01.2011]).

Hammer Power has had significant role in separating North Iraq from Iraq and its becoming a flight forbidden zone... The governments supporting the extension of time for duty of Hammer Power have major roles in separating north of Iraq (<http://www.milliyet.com.tr> [01.01.2011]).

One of the temporary words is *Gatakulli* “fiddle”. It is an expression which was included in Turkish after the *ergenekon* trial. *Gatakulli* “fiddle” which emerged with a tiny phonetic change in the word *katakulli* “fiddle”, which was borrowed from French with the abbreviation *GATA* (Gülhane Military Academy of Medicine) and which means “monkey business, ruse, trap, trick”, is used to mean “fiddle carried out in *GATA*”. This word emerged as a temporary element in language after the defendants of *ergenekon* trial had themselves dispatched to *GATA* instead of going for cross-examine. When the ones who will be hauled up in the extent of *ergenekon* trial quit being dispatched to *GATA*, this word will probably be unheard and invisible.

Bu işin içinde bir GATAkulli var (<http://www.internethaber.com> [01.01.2011]).

There is a GATAkulli (fiddle) in this job (<http://www.internethaber.com> [01.01.2011]).

Türkiye’de siyaset üzerinde öteden beri, bir ‘Gatakulli’ olduğu söyleniyordu (<http://www.radikal.com.tr> [21.01.2011]).

It has long been said that there is a Gatakulli (fiddle) in politics in Turkey (<http://www.radikal.com.tr> [21.01.2011]).

Gatakulliciler gatakulli yaptıklarıyla kaldı (<http://www.radikal.com.tr> [01.01.2011]).

The fiddlers managed to (make gatakulli) fiddle (<http://www.radikal.com.tr> [01.01.2011]).

2. Compound Expressions Which Have Recently Emerged

On one hand some old words gain new meanings in Turkish, on the other hand it is possible to encounter some new compound expressions which have not existed in Turkish before. These expressions, some of which are noun phrases, are two kinds. The ones constituted through translation from foreign languages, and the ones constituted by benefiting from facilities within language.

2.1. The Ones Constituted Through Translation

It is possible to encounter many expressions which have recently been included in Turkish through translation and whose usage frequency has risen.

One of the expressions which was borrowed from foreign languages through translation and whose usage frequency has risen in this way is *geri besleme* “feedback”. This compound structure, which is translated from the English word *feedback*, has such meanings as “correlation between the part of force or information of output of a mechanism and the input of that mechanism; method of getting knowledge which is benefited to measure how a message is encountered by people to whom it is directed, to what extent it encounters the perception level and purposes of the speaker” (<http://tdkterim.gov.tr/bts/> [28.12.2010]). It is appeared that this term is used in the areas of informatics and technology more.

Sürekli yeni düzenlemeler yapan, pazarı geniş, hedefi yüksek şirketlerde bilgi aktarımı, geri besleme çok önemli hale gelir (<http://www.markasizsiniz.com> [07.01.2011]).

Information transfer and feedback get very important in companies which make new arrangements consistently, whose market is large, and whose goal is high (<http://www.markasizsiniz.com> [07.01.2011]).

One of the expressions which was included in Turkish through translation in the same way is *sesli kitap* “audio book”. “The books, which are formed by reading a book aloud and recording this sound” are called *sesli kitap* “audio book”. This expression has been conveyed into Turkish by being translated from the English expression *audio book*. It emerged as technology improved.

Okumaya zaman bulamayan insanlar, teyplerden dinleyerek pek çok kitabı okuma fırsatı buldular. Bebekler için hazırlanmış sesli kitaplar bile var... Türkiye'nin ilk sesli kitaplar yayınevi yedinci yılını doldurdu (Milliyet 2003: 12).

People, who have no time to read, have found opportunity to read many books by listening to tapes. Audio books prepared even for babies are present... The first audio books publishing house in Turkey has completed its seventh year (Milliyet 2003: 12).

Another expression which was included in Turkish through translation is *taze hava* “fresh air” which is the translation of the English expression *fresh air*. Though there is the expression *temiz hava* “clean air” in language to use instead of it, that a translated expression has a widespread usage may be regarded a loss for Turkish. Similarly, another expression which was included in Turkish is *ucu açık* “open ended” which is the translation of the English expression *open ended*. And the usage area of the locution *ucu açık* “open ended”, which means “endless, unclear; open to comment”, is quite large.

İngiltere’de, şehrin stresinden, çalışanlar için şişelenmiş taze hava hizmete sunuldu (<http://www.ihlassondakika.com> [13.01.2011]).

In England, bottled fresh air has been dedicated for the workers who are exposed to the stress of the city (<http://www.ihlassondakika.com> [13.01.2011]).

Bu nedenle de Klaus Hansch için, bu sefer üyelik müzakerelerinin ucu açık bir süreçte kalması çok önemli (<http://www.abhaber.com/ozelhaber.php?id=932> [07.01.2011]).

Hence, this time it is very important that membership discussions are at an open ended process for Klaus Hansch (<http://www.abhaber.com/ozelhaber.php?id=932> [07.01.2011]).

2010 yılına hazırlanmaya çalışılan yeni ÖSS sınavlarında bütün konularda çok kısa ucu açık sorular sorulacağı söyleniyor (<http://forum.haber.gen.tr> [22.01.2011]).

It is mentioned that very short open ended questions at every subject will be asked in the new OSS examinations which are tried to be prepared for the year 2010 (<http://forum.haber.gen.tr> [22.01.2011]).

Another example is noun phrases constituted by the adjective *akıllı* “smart” which emerge depending on the technological improvements and that are used to meet the latest products of technology. It is clear that adjective phrases, which are constituted by the adjective *akıllı* “smart” that is equivalent of the English word *smart* “wise; talented, elegant”, will increase and their usage frequency will rise in parallel improving technology.

Akıllı sınıf “a structure equipped with videoconference and live broadcast technology and which combines the instructor and learners, who are physically in different places, in interactive ambiance”, *akıllı kumaş* “clothes having various functions which are produced by using nano materials”, *akıllı tahta* “a mechanism which consists of a computer, an interactive board, an interactive marker, a projection apparatus, and software and which provide ease for teachers in classrooms”, *akıllı kart* “a plastic card inside which a microchip is put”.

Akıllı sınıflar, okullardaki teknolojik boşlukları doldurmakta ve öğrenme-öğretme kavramları üzerinde yeni değişimler oluşturmakta ve alanlar açmaktadır (<http://okulweb.meb.gov.tr> [08.01.2011]).

Smart classes remove technological absence at schools, they make changes and present new areas on learning-teaching terms (<http://okulweb.meb.gov.tr> [08.01.2011]).

Akıllı kumaşlardan yapılmış su ve leke tutmayan erkek pantolonları Türkiye’de satışa sunuldu (<http://www.habervitrini.com> [08.01.2011]).

Men’s trousers made of smart cloth, which are water and stain free, are put on the market in Turkey (<http://www.habervitrini.com> [08.01.2011]).

Dizüstü bilgisayar, projeksiyon cihazı, özel kalem, tahta olarak kullanılacak platform ve yazılımdan oluşan akıllı tahta sayesinde dersle ilgili harita, grafik ve görüntüler izlenebilecek (<http://www.sabah.com.tr> [08.01.2011]).

Maps, graphics, and images about lessons will be watched thanks to smart board which consists of a laptop computer, a projection apparatus, a special marker, a platform to use as a board, and software (<http://www.sabah.com.tr> [08.01.2011]).

It is possible to give the examples *balayı* “honeymoon” which is the translation

of *honeymoon*; *yağmur ormanı* “rainforest” which is the translation of the English word *rainforest* and German word *Regenwal*; *Adem elması* “Adam’s apple” which is the translation of the English expression *Adam’s apple* and French expression *pomme d’Adam*; *ödünç kelime* “borrowing word” which is the translation of the English term *borrowing word*; *beyin yıkama* “brainwashing” which is the translation of the English expression *brainwashing*; *uzay adamı* “space-man” which is the translation of the English expression *space-man*; *tam gün* and *yarım gün* “full-time and part-time” which are the translations of the English expressions *full-time* and *part-time*; *derin yapı* “deep structure” which is the translation of the English term *deep structure*; etc. among the expressions which have been included in Turkish through translation in the same way and whose usage frequency has increased.

And some expressions which were included in Turkish through translation are statements. *Kendine iyi bak* “Take care of yourself” is one of them. The statement, which is the exact translation of the English expression “Take care of yourself.”, may make such expressions as *Allah’a emanet ol* “May God bless you”, *Hoşça kal* “Goodbye” useless one day by narrowing their usage areas.

Likewise, the expression *Sen onun için çok özelsin* “You are very special for him/her” has been added in the vernacular through the translation of the English statement “You are very special for him or her.”

Besides them, it is possible to give the expressions, which have been added in the vernacular through semantic translation, such as *Aynı fikirdeyim* “I agree”; *Görüşürüz* “See you”; *Üzgünüm* “I’m sorry”; *Umarım* “I hope”; *Sanırım öyle* “I think so”; *Anlıyorum* “I see”; *Aman Tanrım* “Oh my God!”; *İyi eğlenceler* “Have fun!”; *İyi şanslar* “Good luck!”; *Ne haber?* “What’s up?”; *Beni takip et* “Follow me”; *Evim, güzel evim!* “Home sweet home!”.

It affects Turkish negatively that some people speak by conveying imprudently the expressions of the foreign language they learn in Turkish without knowing the tact of their own language adequately. It may be attributed to such reasons as admiration for foreign language and inclination that a person tries to mention what he wants to express with the translated expressions from English, not directly in Turkish.

2.2. The Ones Rooting in Linguistic Facilities

Beside the expressions constituted through translation, there are also new phrases and idioms which emerge benefiting from linguistic facilities in Turkish. It is possible to count such ways as derivation, combining, benefiting from general language, and benefiting from the vernacular among the linguistic facilities (Aksan 2006: 160-165).

It is apparent that new expressions have been generated in all the Turkish texts starting from the first written texts to the contemporary Turkish dialects. Some of them are phrases and idioms.

For example; the word *alan* “area” which takes place in *Dîvânu Lugati’t-Türk*, which is the oldest Turkish dictionary, with the meaning “flat and open area” (Atalay I 1939 [1992³]: 135) has had lustiness and swing again by such usages as *bu alanda* “at this area”, *alan çalışması* “field work” *alan araştırması* “field investigation”, *alan uzmanı* “field expert”

besides taking place in such terms as *hava alanı* “airport”, *manyetik alan* “magnetic field”, *alan savunması* “pitch defending”, *alan daraltma* “area narrowing”, *abisal alan* “abyssal area”, *alan kuramı* “area theory”, *değişken alan* “variable area”, *nitrik alan* “nitric area”, *ortak alan* “common area”, *türdeş alan* “homogeneous area” today.

Similarly, some phrases have been constituted by imputing a different meaning to the word *yoğun* “thick, intense, dense” which we encounter in Ancient Turkish: *Yoğun bakım* “intense care”, *yoğun bakım ünitesi* “intense care unit”, *nüfus yoğunluğu* “population density”, etc.

One of the linguistic facilities is the method of combining words. Lots of various words may be constituted by this way: *Çöpçatan* “matchmaker”; *dedikodu* “gossip”, *gecekondu* “shanty”, *içbükey* “concave”, *alyuvarlar* “red blood corpuscles”, *atardamar* “artery”, *yeryüzü* “earth”, *anayasa* “constitution”, *dilbilim* “linguistics”, *kabakulak* “mumps”, *suçiçeği* “chicken pox”, etc.

We would like to emphasize below the phrases and idioms which have recently emerged in Turkey Turkish.

2.2.1 Recently- constituted Phrases

2.2.1.1 Noun Phrases

As soon as a new word emerges, whether it is temporary or permanent, phrases related to it also appear at once or new phrases arise out of the words which have previously been used and their usage frequency increases in time. By all means, some of them will be permanent and some will be temporary. When a word’s usage period is completed, the phrase which is constituted with it, generally disappears, too.

The first phrase we will discuss at this point is *iklim kıyameti* “climate doomsday”, which the words *iklim* “climate” and *kıyamet* “doomsday” existing in Turkish since ancient times, constitute. The expression, which is an undefined noun phrase, means “the condition of the world’s getting uninhabitable depending on climate changes occurring on the earth.” This phrase has emerged and its usage frequency has increased quite a lot as a result of the climate change for such reasons as particularly being the nature destroyed rapidly by human beings lately, getting the ozone layer a hole, and enlarging this hole ever. Unless radical solutions are found for the factors causing climate changes, the usage frequency of this phrase will not diminish.

Neden iklim kıyameti yaşıyor? Çünkü yeryüzünün nimetlerini mürşifçe yağmaladık (<http://haber.gazetevatan.com/0/131144/1/Gundem> [08.01.2011]).

Why is climate doomsday being experienced? Because we plundered the staff of life on earth extravagantly (<http://haber.gazetevatan.com/0/131144/1/Gundem> [08.01.2011]).

Likewise, one of the phrases, which we have quite often encountered both in media and society recently, is the expression *kuş gribi* “bird influenza”. The usage frequency of *kuş gribi* “bird influenza”, which is an undefined noun phrase, has been quite high within the last five years. However, the usage frequency of the phrase has diminished nowadays after a remedy

has been found for bird influenza and bird influenza incidents have gone down all over the world.

*Uzakdoğu Asya'da kuşlar ve kümes hayvanları arasında başlayıp daha sonra insanlara geçen **kuş gribinin**, Rusya ve Romanya'dan sonra ülkemizde de görülmesi, hastalığın sınırlı bir salgın olmayıp, tüm dünyayı tehdit ettiğine dair uyarıları doğruladı* (<http://www.akvet.net> [07.01.2011]).

*That **bird influenza**, which started among birds and poultry and later transmitted to people in the Far East Asia, has been seen in our country after Russia and Romania justified the warnings related to the illness threatening the whole world, not being a restricted epidemic* (<http://www.akvet.net> [07.01.2011]).

One of the incidents which has occupied heavily the agenda of our country on recent days is *ergenekon* inquiry. Many phrases at the beginning of which the word *ergenekon* is present have been constituted in the extent of this inquiry. It is possible to see or read one or some of these phrases in visual and audio press or in inscribed media almost every day. Some of them are *Ergenekon soruşturması* “ergenekon inquiry”, *ergenekon savcısı* “ergenekon public prosecutor”, *ergenekon terör örgütü* “ergenekon terror organization”, *ergenekon iddianamesi* “ergenekon indictment”, *ergenekon davası* “ergenekon trial”, *ergenekon sanıkları* “ergenekon suspects”, *ergenekon tutukluları* “ergenekon prisoners”, *ergenekon mağdurları* “ergenekon victims”. The frequency condition of these phrases, which is very high today, will change according to the trial's progress and whether there are another relevant activities or not.

This kind of phrases which have just emerged are usually undefined noun phrases. And this is a subject to emphasize. It may be considered that when the phrases freshly emerge, these phrases get a form as undefined noun phrases since the relation or connection between the words constituting them is not completely clear.

2.2.1.2. Adjective phrases

In Turkish, there are adjective phrases besides noun phrases which have freshly been constituted. One of them is *kanatlı hayvan* “winged animal” which is one of the adjective phrases emerging together with *kuş gribi* “bird influenza”. This expression is also used as *kanatlı* “winged” through ellipsis. However, the usage frequency of the phrase has diminished a lot after bird influenza incidents have declined lately and these incidents have taken place less in media.

*Büyükşehir Belediyesi ayrıca, olası kuş gribi salgınına karşı itlaf edilecek **kanatlı hayvanların** bertarafı için çöp depolama sahasında özel çukurlar hazırlayacak* (<http://www.haberlink.com> [07.01.2011]).

*Moreover, Metropolis municipality will prepare special trenches in garbage storage area for elimination of **winged animals** which will be culled against a possible bird influenza epidemic* (<http://www.haberlink.com> [07.01.2011]).

***Kanatlıları** itlaf edenlerin üzerinde astronot giysisi gibi giysiler var... Bunlar, gerçekten virüsten koruyor mu?* (<http://www.kurler.com> [25.01.2011]).

*On the people, who cull **the winged**, are garments just like astronaut ones... Do they really protect from viruses?* (<http://www.kurler.com> [25.01.2011]).

And another instance is the expression *omurgasız siyaset* “spineless politics” which emerged depending on political discussions. *Omurgasız siyaset* “spineless politics”, which can be defined as “unprincipled and incoherent politics”, has been one of the locutions that politicians have frequently applied recently to accuse each other.

Siyasetin bireysel dünyalarda yankı bulan ve kişilerle kaim arızî boyutunu, siyasetin kendi bütünsel gerçekliğinden ayırmak lâzım. İlkesiz, omurgasız siyaset yapma tarzı tarihe karıştı (<http://karakitap.net/v1/content/view/3281> [07.01.2011]).

*It is a must to separate the casual aspect of politics which echoes in individual worlds and which is existent with people from the politics' complete reality of its own. The style of doing unprincipled and **spineless politics** has vanished* (<http://karakitap.net/v1/content/view/3281> [07.01.2011]).

It is apparent that improvement in Turkish is not only in the base of vocabulary, but also new phrases have also been acquired in Turkish. Beside the new phrases we mentioned above, there are also other phrases which have been recently constituted and whose usage frequency has risen depending on various reasons. It is possible to give noun phrases such as *dumansız hava sahası* “smoke-free air zone”, *Gatakullinin tarihi* “fiddle’s history”, *Gatakulli tartışmaları* “fiddle discussions”, *Irak’ın kuzeyi* “north of Iraq”, *siyaset mühendisleri* “political engineers”, *şehir efsanesi* “city legend”, *teknoloji detoksu* “technology detox”, *tırnakçılık yöntemi* “pickpocket method”; and adjective phrases such as *alışamadık tişörtleri* “unusual T-shirts”, *ıslak imza* “wet signature”, *kamusal alan* “public area”, *kültürel soykırım* “cultural genocide”, *yeşil sermaye* “green wealth” among them.

2.2.1.3. Idioms

Improvement in Turkish not only provides new vocabulary and phrases to emerge, but also idioms point. Therefore, the language gains lustiness and develops.

One of these idioms is *cep yakmak* “burn pocket” which we have recently begun to hear frequently in parallel the increasing expensiveness in daily life. It is an idiom expressing “being very expensive”. Similarly, some other idioms have been constituted with the new meaning of the word *cep* “pocket”, too: *(birini) cepten aramak* “to call sb. from pocket (mobile)”, *(birinin) cebini aramak* “to call sb. with a mobile phone”.

Apparently, getting life conditions quite hard and improving the technology in a different way have provided two more idioms, which were constituted with the word *cep* “pocket”, to emerge.

*Maliyeti artan soğanın gelecek yıl içerisinde de **cep yakması** bekleniyor* (http://www.tgrthaber.com.tr/news_view [01.01.2011]).

*Onion, whose cost has risen, is expected to **burn pocket** within next year, too* (http://www.tgrthaber.com.tr/news_view [01.01.2011]).

*Artık bu kampanyalarımızla tek arama bazında baktığınız zaman evden **cebi***

aramak cepten cebi aramaktan daha ucuza geliyor (<http://www.stargundem.com/saglik/> [01.01.2011]).

*From now on, with these campaigns of ours **calling pocket (mobile)** from house phone is cheaper than **calling pocket from pocket** when you evaluate in one-call base* (<http://www.stargundem.com/saglik/> [01.01.2011]).

Likewise, one of the idioms which have frequently been used recently is **ezber bozmak** “spoil memorizing”. The usage frequency of the idiom, which means “to reveal surprisingly that the thought a person has is wrong”, has increased in Turkish quite a lot. We see this idiom in political, military, administrative, and commercial life.

*Son günlerin moda deyimi haline gelen **ezber bozmak** artık ezberimizdeki yerini çoktan aldı* (<http://www.milligazete.com.tr/makale/ezber-bozmak> [01.01.2011]).

Spoil memorizing, which has become the fashionable idiom of recent days, has already taken its place in our memories (<http://www.milligazete.com.tr/makale/ezber-bozmak> [01.01.2011]).

Likewise, one of the new idioms which is used very frequently especially by sports media is **kilidi açmak** “open the lock”. The usage area of this idiom, which is used to mean “to fulfill the first at a job, to accomplish the first” is not solely sports. As it is understood from the examples below, it has become an idiom which is used frequently in other fields, too.

*Alex **kilidi açan** isim olurken Anelka attığı ve attırdığı golle skoru belirledi* (<http://www.turkfutbolu.net/> [01.01.2011]).

*While Alex is the person to **open the lock**, Anelka determined the score with the goals he scored and had them scored* (<http://www.turkfutbolu.net/> [01.01.2011]).

*Siyasi tarihe ‘Cumhurbaşkanı **kilidini açan parti**’ olarak geçeceği aşikar* (<http://www.zaman.com.tr/> [01.01.2011]).

*It is clear that it will be recorded in political history as “the party to **open the President lock**”* (<http://www.zaman.com.tr/> [01.01.2011]).

*Rus gümrüklerindeki kriz çözüldü ihracatın **kilidi açıldı*** (<http://www.abvizyonu.com/> [01.01.2011]).

*The crisis at Russian customs has been dispatched, and **the lock of export has been opened*** (<http://www.abvizyonu.com/> [01.01.2011]).

3. Mobility in Possessive Suffix of Third Person Singular

Recently, one of the noticeable points in Turkish is the mobility seen in possessive suffix of third person singular. The possessive suffix of third person singular comes as *-I* following the words ending in consonants, and as *-sI* following the words ending in vowels in Turkish. However, as it is seen in the examples *aşçıbaşısı* “chef”, *bölükbaşısı* “troop chief”, *denizaltısı* “submarine”, *dizüstüsü* “laptop computer”, *elebaşısı* “ringleader”, *hahambaşısı* “chief rabbi”, *ustabaşısı* “foreman”, *yılbaşısı* “new year”, *yiğitbaşısı* “chief hero”, *yüzbaşısı* “captain”, one more affix of the same kind *-sI* is added following the possessive suffix *-I*, and affix heap

emerges. In fact, this situation had been seen in the words *birisi* “someone” and *hep(i)si* “all” since ancient times. Yet, it has begun to appear in more examples lately.

This structure feature is identically seen in possessive suffix of 3th person plural, too: *aşçıbaşılı* “chefs”, *bölükbaşılı* “troop chiefs”, *elebaşılı* “ringleaders”, *hahambaşılı* “chief rabbis”, *ustabaşılı* “foremen”, *dizüstüleri* “laptop computers”, *yiğitbaşılı* “chief heroes”, etc.

Çin Lokantası'nın aşçıbaşısı Samsunlu (<http://www.samsunhaber.com/> [04.01.2011]).

The chef of Chinese Restaurant is from Samsun (<http://www.samsunhaber.com/> [04.01.2011]).

İki Rus taarruz denizaltısının ABD'nin doğu kıyıları yakınlarında devriye halinde olduğu açıklandı (<http://www.hurriyet.com.tr/dunya/12221460.asp> [07.01.2011]).

It has been declared that two Russian attack submarines are patrolling whereabouts of east coasts of USA (<http://www.hurriyet.com.tr/dunya/12221460.asp> [07.01.2011]).

Tanınmış bir markanın dokunmatik ekranlı dizüstüsü Türkiye'ye geliyor (<http://www.haberlerdenevar.com> [04.01.2011]).

The keyless display laptop computer of a prestigious brand is coming to Turkey (<http://www.haberlerdenevar.com> [04.01.2011]).

Adana'da tefecilik yapıp parasını ödemeyen kişileri darp ederek ölümlle tehdit ettikleri iddiasıyla gözaltına alınan çete elebaşısının, terör örgütü PKK'nın sokak eylemlerini yönlendirdiği de ortaya çıktı (<http://www.haberpan.com/haber/pkknin-sokak-eylemcisi-tefecilerin-elebasisi-cikti> [08.01.2011]).

It also came out the gang ringleader, who has been put in jail in Adana with the claim they made usury and threatened to kill by hitting the people who did not pay back, had been directing the street demonstrations of PKK terror organization (<http://www.haberpan.com/haber/pkknin-sokak-eylemcisi-tefecilerin-elebasisi-cikti> [08.01.2011]).

Yeni kurulan bilgisayar firmasının dizüstüleri görücüye çıktı (<http://www.uruninceleme.com> [04.01.2011]).

The laptop computers of the newly-established computer company are on the market (<http://www.uruninceleme.com> [04.01.2011]).

Santralimiz elektrik bakım ustabaşısı Hüseyin Yanaz'ın Annesi Safinaz Yanaz vefat etmiştir (http://www.catestermik.com/index/haber_c.html [08.01.2011]).

The electricity maintenance foreman of our power station Hüseyin Yanaz's mother Safinaz Yanaz has passed away (http://www.catestermik.com/index/haber_c.html [08.01.2011]).

Son zamanlarda değişik ülkelerden yerli uyuşturucu trafiği ağlarının elebaşılarının yakalanmaları amacı ile başarılı operasyonların gerçekleştirildiği haber veriliyor (<http://turkish.ruvr.ru> [04.01.2011]).

It has been recently informed from various countries that successful operations are being fulfilled in order that the ringleaders of domestic narcotic gang nets can be caught (<http://turkish.ruvr.ru> [04.01.2011]).

These different usages are mostly seen in the compound words the samples of which we gave. Yet, the similar case is also encountered in some words such as *çoğusu* “most of”, *canısı* “darling”, *Rabbisi* “his/her God” which are not compound.

Fakat çoğusu bilmiyor yağmurun geliş sebebini... Çoğusu bilmiyor seni... (<http://www.girift.com> [04.01.2011]).

But, most of them do not know why it has rained... Most of them do not know you... (<http://www.girift.com> [04.01.2011]).

Bu şarkı da canısına gitsin... (<http://www.izlesene.com> [04.01.2011]).

And this song is for *darling*... (<http://www.izlesene.com> [04.01.2011]).

Altmışına merdiven dayamıştı. Geçip giden bunca yıl ondan çok fazla şey almış, inanılmaz acılar yaşamıştı. Yine de hep dayanmış, ayakta kalmış ve Rabbisi'nden gelene razı olmuştu (http://www.firaset.net/hikaye_detay.php?&Hikaye_ID=2959 [04.01.2011]).

He was about to be sixty. So many years, which have been experienced, have taken so much from him; he suffered unbelievable pains. However, he tolerated all the time, stood upright, and agreed what came from his God (http://www.firaset.net/hikaye_detay.php?&Hikaye_ID=2959 [04.01.2011]).

It is possible to mention it shortly: That noun phrases, which begin to express one item more than indicating the relationship between two items and which are written compound, are perceived like noun bases with their new forms cause affix heap. The samples related to this are getting widespread ever.

4. Conclusion

Like every language, Turkish also has inclination to improve its lexical and structural features in different ways. This occurs sometimes by changing of a word's meaning depending on various reasons, and sometimes including new words and terms in language, and sometimes by changes seen in affixes.

Within the last thirty years, Turkish has improved extremely; the newly-included words, terms, and expressions in Turkish have been added in spoken and written language rapidly by also the influence of visual, audio, and inscribed media. It is hard to predict for the time being how many of these words will be permanent and temporary.

A language will continue producing temporary and permanent words as long as it renews itself. A large number among new items have been included or will be included in written language. And some of them incline to be included. And of course, some of them will vanish without leaving such a trace.

REFERENCES

Books and Articles

- Aksan, Doğan (2006), *Türkçenin Sözcük Varlığı*, Engin Yayınevi, 4. Basım, İstanbul.
- Aksan, Doğan (2007), *Türkçenin Bağımsızlık Savaşımı*, Bilgi Yayınevi, İstanbul.
- Atalay, Besim (1992), *Divanü Lûgati 't-Türk, I-IV*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Bertram, R., M. Laine, M. M. Virkkala (2000), "The role of derivational morphology in vocabulary acquisition: Get by with a little help my morphem friends", *Scandinavian Journal of Psychology*, vol. 41, s. 287-296.
- Demir, Nurettin (2003), "Popüler Dil Tartışmalarına Dil İlişkileri Açısından Bakış", *Cumhuriyetimizin 80. Yılında Türkçemiz*, Ankara Ticaret Odası-Anadolu Çağdaş Eğitim Vakfı Yayınları, Ankara, s. 37-44.
- Milliyet (2003), "Sesli Kitapların Yedinci Yılı", 15 Mart Cumartesi, s. 12.
- Schmitt, Norbert, Paul Maera (1997), "Researching Vocabulary Through a Word Knowledge Framework", *Studies in Second Language Acquisition*, Cambridge University Pres, vol. 19, s. 17-36.
- Türk Dil Kurumu (1965), *Tarama Sözlüğü II*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Türk Dil Kurumu (1977), *Resimli Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Türk Dil Kurumu (1988), *Türkçe Sözlük I-II*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Türk Dil Kurumu (1998), *Türkçe Sözlük I-II*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Türk Dil Kurumu (2005), *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Vendryes, J. V. (2001), *Dil ve Düşünce*, Çeviren: Berke Vardar, Multilingual, İstanbul.

Internet Sources

- <http://www.medya73.com> [06.12.2010]
- http://www.tgrthaber.com.tr/news_view [01.01.2011]
- <http://www.stargundem.com/saglik/> [01.01.2011]
- <http://www.turktime.com/haber/> [01.01.2011]
- <http://www.spor61.net/> [01.01.2011]
- [http://www.gundemgazetesi.net/news_detail /](http://www.gundemgazetesi.net/news_detail/) [01.01.2011]
- [http://www.turkfutbolu.net /](http://www.turkfutbolu.net/) [01.01.2011]
- [http://www.zaman.com.tr /](http://www.zaman.com.tr/) [01.01.2011]
- <http://www.abvizyonu.com/> [01.01.2011]
- [http://www.marmarahaber.net /](http://www.marmarahaber.net/) [01.01.2011]
- [http://www.radikal.com.tr /](http://www.radikal.com.tr/) [01.01.2011]
- [http://haber.mynet.com /](http://haber.mynet.com/) [01.01.2011]
- <http://www.milliyet.com.tr> [01.01.2011]

[http:// www.internethaber.com](http://www.internethaber.com) [01.01.2011]
[http:// http://www.samsunhaber.com/](http://http://www.samsunhaber.com/) [04.01.2011]
<http://turkish.ruvr.ru> [04.01.2011]
<http://www.uruninceleme.com> [04.01.2011]
<http://www.girift.com> [04.01.2011]
<http://www.haberlerdenevar.com> [04.01.2011]
<http://www.izlesene.com> [04.01.2011]
<http://www.iyibilgi.com> [06.01.2011]
<http://www.tdkterim.gov.tr/bts/> 06.01.2011]
<http://www.sabah.com.tr> [06.01.2011]
<http://www.izmirliyiz.com> [06.01.2011]
<http://www.milligazete.com.tr> [06.01.2011]
http://www.fotomac.com.tr/index/formula_1 [06.01.2011]
<http://www.muratkitabevi.com/kitapbasim.html> [06.01.2011]
<http://www.markasizsiniz.com> [07.01.2011]
<http://www.akvet.net> [07.01.2011]
<http://www.haberlink.com> [07.01.2011]
<http://okulweb.meb.gov.tr> [08.01.2011]
<http://www.habervitrini.com> [08.01.2011]
<http://www.sabah.com.tr> [08.01.2011]
<http://www.ihlassondakika.com> [13.01.2011]
[http:// kitap.blogcu.com/](http://kitap.blogcu.com/) [20.01.2011]
<http://http://www.uludagsozluk.com/www.uludagsozluk.com> [20.01.2011]
<http://www.webhatti.com/> [21.01.2011]
<http://www.dogancanulker.com> [21.01.2011]
<http://www.turizmgazetesi.com> [21.01.2011]
<http://www.htspor.com> [21.01.2011]
<http://forum.donanimhaber.com> [21.01.2011]
<http://yenisafak.com.tr> [21.01.2011]
<http://forum.memurlar.net> [21.01.2011]
<http://www.haber7.com> [21.01.2011]
<http://www.sutlas.gen.tr> [21.01.2011]
<http://muhacirin.blogcu.com> [21.01.2011]
<http://www.haberx.com> [21.01.2011]
<http://forum.haber.gen.tr> [21.01.2011]

<http://www.radikal.com.tr> [21.01.2011]

<http://www.derkenar.com> [21.01.2011]

<http://mavimelek.com> [21.01.2011]

<http://www.abhaber.com/ozelhaber.php?id=932> [07.01.2011]

<http://karakitap.net/v1/content/view/3281> [07.01.2011]

<http://www.hurriyet.com.tr/dunya/12221460.asp> [07.01.2011]

<http://haber.gazetevatan.com/0/131144/1/Gundem> [08.01.2011]

http://www.catestermik.com/index/haber_c.html [08.01.2011]

<http://www.milliyet.com.tr/2007/08/22/guncel/agun.html> [06.01.2011]

<http://www.milliyet.com.tr/2008/01/25/guncel/axgun02.html> [01.01.2011]

<http://www.milligazete.com.tr/makale/ezber-bozmak> [01.01.2011]

<http://www.nazlimcafe.com/guzel-sozler/manyak-sozler.html> [06.01.2011]

http://forum.donanimhaber.com/m_35524330/tm.htm [06.01.2011]

http://www.firaset.net/hikaye_detay.php?&Hikaye_ID=2959 [04.01.2011]

<http://www.haberpan.com/haber/pkknin-sokak-eylemcisi-tefecilerin-elebasisi-cikti> [08.01.2011]

<http://haliltekiner.blogspot.com/2010/03/manyak-guzel-bir-kz-gordum.html> [06.01.2011]

www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.231459498

Özet

Türkçede Sözcükçüğü, Anlam ve Yapıyla İlgili Yeni Gelişmeler

Hayat yenilendikçe, bütün dillerde yeni kelime ve kavramlar ortaya çıkmaya başlar. Bunlar; bir yandan tek başlarına dil içinde tutunmaya çalışırken, bir yandan da dilin değişik öğeleriyle ilişkiler kurarlar. Bu ilişkiler ne kadar büyük derinlik kazanırsa, ilgili kelime ve kavramların dile yerleşmeleri de o oranda güçlü olur.

Aynı durum Türkçe için de söz konusudur. Her dil gibi Türkçe de değişik

yollarla ses ve yapısını, sözcükçüğünü, cümle özelliklerini geliştirme eğilimindedir. Bu; kimi zaman bir kelimenin taşıdığı anlamın çeşitli sebeplere bağlı olarak değişmesi veya yeni kelime ve kavramların dile girmesiyle, kimi zaman da eklerde ve cümle yapılarında görülen değişikliklerle kendini göstermektedir.

Bu makalede; son otuz yıl içinde Türkçenin değişik yönlerden gelişimi; yapı, anlam ve sözcükçüğü bakımından kaydettiği değişimler ele alınacaktır. Temel başlıklar altında, Türkçede eskiden beri var olup da anlam genişlemesine uğrayan kelimeler; yeni ortaya çıkan basit kelime, birleşik kelime, terim, deyim ve ibareler; tercüme yoluyla meydana getirilen kelimeler; dil içi imkânlardan faydalanılarak ortaya konulan yeni tamlama ve deyimler; teklik 3. kişi iyelik ekindeki hareketlilik ele alınacaktır. Bu başlıklar da kendi içlerinde çeşitli alt başlıklara sahiptir.

Makalede ayrıca bütün bu gelişme ve değişimlerin sebepleri üzerinde elden geldiğince açıklamalar yapılacaktır. Anlam sıklıklarının artması veya azalması, geçici kelimelerin durumu; makalede ele alınan bir diğer husustur.

Anahtar Kelimeler: Türkçe, sözcükçüğü, anlam genişlemesi, geçici kelimeler, uç veren kelimeler.

Abstract

New Lexical, Semantic and Structural Developments in Turkish

New words and terms in all languages begin to emerge for the life. These words and terms are included in language separately and they also make contact with various elements of the language. As the depth of these relationship increases, these words and terms settle in the language more easily.

The same applies to Turkish. As all languages, Turkish has an inclination for developing its phonology and structure, vocabulary and syntactic features. This is sometimes noticed with the changes in the meaning of a word due to various causes or with the new word or terms that come into that language. It also shows itself through the changes in the affixes and the structures of the sentences.

This paper is concerned with the development of Turkish over the last three decades and some new lexical, semantic and structural changes in it. Under the main headings, it is discussed some words which take semantic extension, new words, compounds and terms of recent vintage, terms, idioms and phrases, new words made by translation, new propositional phrases and idioms made by using the internal facilities of language, mobility in possessive suffix of third person. These subtitles include some different subtitles in themselves.

Besides, the reasons of this progress and change are going to be analyse in this paper. Increasing and decreasing of frequency of meaning and the status of provisional words are the other issues in this paper.

Keywords: Turkish, vocabulary, semantic extension, words and terms of recent vintage, pointed words.

SOVYET RUSYA VE İTALYA GEZİLERİNİN TÜRK SİYASAL YAŞAMINA ETKİSİ (1930-1932)

Funda Selçuk Şirin*

GİRİŞ

“İnsanın en güzel ve en masum tutkularından biri” (Löscheburg, 1998:7) olarak değerlendirilen gezi, gezginin hayal ya da gerçek farklı yerlere yaptığı geziye dayanır. Başlı başına bir yazın türü olan gezi, edebi türler arasında en fazla anı türüne yakındır. Bu bakımdan da her gezi, gezenin anılarını da bizimle paylaşır.

Yeni yerler keşfetme isteği, farklı kültürlerle tanışma, yaşadığı yerlerin dışında olanı merak, gezinin nedenlerinden bazılarıdır. Özellikle merak, gezilerin en öncelikli nedeni olmuştur. Zira “ateşli bir şekilde yeni şeyler görme, yer değiştirme tutkusuna kapılmış olan Rönesans insanının merakı”, (Febvre, 1995:76-77) coğrafi keşiflerin tetikleyici unsurudur. Bu amaçlarla yapılan gezilerin tarihi hayli eski dönemlere dayanır. Winfred Löscheburg’un dediği gibi gezinin tarihi aslında “insanlığın tarihidir, bir parça dünya tarihidir. Gezi yazısı, edebiyatın kendisi kadar eskidir.” (Löscheburg, 1998:8-9)

Gezi türü, sadece edebi açıdan değil, tarih bilimi açısından da önemli bir kaynaktır.

* Yrd. Doç. Dr. Kocaeli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Tarih, coğrafya, arkeoloji, sosyoloji gibi alanlarla ilgili önemli bilgiler içeren gezi yazılarında gezgin çoğu zaman bir toplumun yaşayışını, gelenek ve göreneklerini, farklı açılardan dikkatini çeken pek çok konuya dair değerlendirmelerini verir. Bu bakımdan da gezi yazıları tarihçiler için önemli bir kaynaktır.

Ahmet Hamdi Tanpınar, Türk tarihinde batılılaşma hareketi ve gezi yazıları arasında yakın bir ilişki olduğuna dikkat çeker ve gezi türünün toplumun ve aydınının yeni fikir ve bilgiyle tanışmasına olanak tanıdığına değinir.(Tanpınar, 1988:44) Zira bu metinler sayesinde okuyucu gezenle birlikte yolculuğa çıkmış olur. Aslında her gezi yazısı, bir bakıma körlerin fil hikâyesine benzer. Her yazar gördüğü memleketi ve insanları bir başka yerinden tutup anlatmaya çalışır. (Gökay, 1973:457-459) Okuyucu ise, onun gördüklerine ve yaşadıklarına, bilgisine ortak olur.

Gezilerin önemli nedenlerinden biri de gezenin kendi ülkesinde değişmesini, düzeltilmesini arzu ettiği eksiklikleri gidermek için iyi örnekler bulmak arzusudur. 1930 ve 1932'deki Sovyet Rusya ve İtalya gezileri ağırlıklı olarak bu gerekçe ile yapılmıştır. İki farklı tarihte Sovyet Rusya ve İtalya'ya yapılan geziler sonundaki gözlem ve değerlendirmeler 1930'lar Türkiye'sinde sistemin siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel olarak yeniden inşasında kullanıldı.

1930'LAR TÜRKİYESİ VE DÜNYA EKONOMİK KRİZİ

I.Dünya Savaşı sonunda toparlanma evresi yaşayan dünya ekonomisi, 1929'da yeniden ciddi bir sarsıntı geçirdi.(Tekeli-İlkin,1983:3-30) Krize zemin hazırlayan I. Dünya Savaşı sonunda yenilen devletlerle yapılan, ağır şartlar içeren anlaşmalardı. Başta Almanya olmak üzere yenik devletler, ekonomilerini toparlayabilmek ve kalkınma hamlesinde bulunmak için krediye başvurmak zorunda kaldı. Ancak alınan kredilerin zamanla ödenmemesi, alım gücünün düşmesine ve dünyanın yeni bir krize sürüklenmesine neden oldu.

Savaş sonrası ortamda Amerika Birleşik Devletleri, güçlü ekonomisi ile ekonomik sıkıntı içinde olan pek çok devlete vadeli büyük krediler sağladı. Ancak ABD ekonomisi de özellikle sanayide baş gösteren durgunluk, üretimin düşmesi ve işsizlik oranının artması ile bozulmaya başladı. Durum, dünyayı kısa süre içinde ekonomik bir krizin eşiğine sürükledi. (Tekeli-İlkin,1983:4-16) Buhranın etkileri 1932 yılına kadar artarak devam etmiştir. Sorunun geleneksel ekonomik politikalarla çözülememesi, 1933 yılından sonra bazı ülkeleri çözümünü siyasal niteliği ağır basan kararlara itmiştir. Bütün dünyada 1933 yılından sonra önemli rejim değişiklikleri görülmeye başlanmıştır. (Tekeli-İlkin,1983:3-4)

Türkiye, 1930 yılına Dünya ekonomik bunalımının etkisi altında girdi. Krizin etkisiyle pek çok ülkede olduğu gibi Türkiye'de de devletin ekonomik alana müdahalesi arttı. Devlet sektörünün ekonomiyi etkileme gücünde ciddi bir artış meydana geldi. Özellikle sanayi programlarının uygulanmasıyla iktidarın eline ekonomiyi yönlendirmekte kullanılabilecek birtakım yeni araçlar geçti. (Tezel, 1982:214-216)* Kriz döneminde Türkiye ekonomisi de dışa kapanarak ve devlet eliyle bir millî sanayileşme denemesi içine girerek krize direnmeye çalıştı. Ancak kriz, Türkiye gibi dünya ekonomisine hammadde ihracatçısı ve sınıai ürün ithalatçısı durumunda olan ülkelerde daha çok etkili oldu. Kriz, hammadde fiyatlarını sınıaiyatlarından

* Ayrıca bkz., *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları Sempozyum Bildirileri (1923-1938)*, İstanbul, İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Mezunları Derneği Yayınları, 1977

daha fazla düşürdü. (Boratav, 1993:45) Durum pek çok az gelişmiş ülkede sanaysiz yapıyı kırma teşebbüsünün ortaya çıkmasını sağladı. 1930'da Türkiye'de de ilk defa bir hükümet siyaseti olarak devletçilik ortaya çıkmıştır. (Boratav, 1974:47-49; Tekeli-İlkin, 1983:32)* Krizin etkisi ve halkın huzursuzluğu yönetici elitleri ekonomik çözüm arayışlarına zorlayacaktı.

Dünya ekonomik krizi, Türkiye'de yukarıda ana hatlarıyla özetlediğimiz gelişmeleri doğururken planlı ekonomik yaklaşıma yönelik ilginin artmasına da zemin hazırladı. (Tekeli-İlkin, 2004:203) Kriz karşısında devletçi politikalar ve plan deneyimindeki başarısı nedeniyle Sovyet Rusya ve İtalya, Türkiye için ideal iki örnek olarak gösterilmeye başlandı. İktidar, bu yıllarda ekonomik alanın dışında siyasal alanda da önemli düzenlemeler yaparak yoğun bir inşa sürecine koyuldu.

SOVYET RUSYA ve İTALYA GEZİLERİ

1930'da Dışişleri Bakanı Tevfik Rüştü Aras'ın 1932'de ise Başbakan İsmet İnönü'nün başkanlığında Sovyet Rusya ve İtalya'ya yapılan geziler, ekonomik ve uluslararası barışa zemin oluşturması bakımından önemli bir gelişme olduğu kadar Türkiye'de siyasal ve kültürel alanda da etkili oldu. Gezilerde, Türkiye'nin içinde bulunduğu durum nedeniyle her iki ülkenin de özellikle ekonomik ve siyasal alandaki uygulamaları üzerine odaklanıldı. Özellikle Birinci Beş Yıllık Plan'ın son uygulama yılı olan 1932'de Sovyet Rusya'ya yapılan gezide plan kapsamındaki hedeflerin bir çoğuna öngörülen sürelerden önce varılması ve elde edilen başarılı sonuçlar, Türk heyetinin dikkatini fazlasıyla çeken konu oldu. (Tekeli-İlkin, 2004:208)

Sovyet Rusya ve İtalya gezileri sonundaki gözlem ve değerlendirmeler, ekonomik alandaki gelişmeler üzerinde olduğu gibi Kemalizm'in sistemleştirilmesi ve teorileşmesi sürecinde de etkili oldu. 1930'lu yıllar siyasal ve kültürel alanın Kemalizm doğrultusunda yeniden yapılandırılması yönünde pek çok önemli girişimin de başlangıcıdır. (Tunçay, 1981:282-308)** Yönetici elitler, özellikle halkın Serbest Cumhuriyet Fırka'ya gösterdiği ilgi ve Mene-men Olayı karşısında tedirgin olmuş, parti kapandıktan kısa süre sonra da her alanda etkili olacak yoğun bir inşa sürecine soyunmuştur. Şevket Süreyya Aydemir ve Zekeriya Sertel anılarında 1930'lu yılların ortamına ve SCF'nin yaratmış olduğu etkiye değinir. (Aydemir, 1965:386) Zekeriya Sertel, SCF'nin kurulmasıyla insanların rahatça konuşabilme imkânını yakaladığını hatta "bir özgürlük havasının esmeye başladığını" yazar. Kendileri için bu ortamın demokrasi savaşını açıktan yapabilmelerine olanak tanıdığını belirten Sertel, SCF'ye gösterilen bu yoğun ilginin nedeninin tek parti yönetiminden hoşnutsuzluğu olduğuna işaret eder. (Sertel, 1977:190-192)***

* Ayrıca bkz., Türkiye'de Devletçilik, Der. Nevin Coşar, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1995; Çağlar Keyder, *Dünya Ekonomisi İçinde Türkiye (1923-1929)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1993.

** Bu dönemde farklı ülkelere gönderilen araştırmacıların hazırladığı farklı parti programları incelenmiştir. Bunlar Bulgar, Fransız, Romen, Alman, İngiliz ve İtalyan partilerine dair programlardır. Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Ankara 1981, s.282-308. Aslında Cumhuriyet yönetici elitleri bu programlar arasında bir seçim yapmış ve tercihlerini daha otoriter yapılardan yana yapmışlardır.

*** Zekeriya Sertel 1930'daki durumla ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapar: "O dönemde halk arasında geniş ölçüde hoşnutsuzluk vardı. Tek parti sistemi halkı bıktırmıştı. Memleketin kaderini bir parti elinde tutuyordu. Bu da keyfi yönetime yol açıyordu. Yurttaş düşündüğünü söyleyemiyordu. Seçim hakkını bile özgürce, serbestçe kullanamıyordu. O zaman esen bün hoşnutsuzluk havasını Atatürk de sezmişti. Hatta bundan dolayı rahatsızdı. Her taraftan gelen şikâyetleri işitiyor, buna bir çare arıyordu. Baskıyı daha çok artırmamın yararından çok zarar vereceğini anlamıştı. Sertel, 1977:188-190.

SCF'nin kapanmasından sonra iktidara yakın çevrelerde bir özeleştirinin de gündeme geldiğini görürüz. Falih Rıfkı Atay, özellikle inkılap kadrosunun “rehavete kapıldığını”, “her şeyin halledildiği” gibi bir ruh hali içinde bulunduğu (Atay, 12 Mart 1931; Atay, 8 Nisan 1931) yazıyordu. Atay, aynı zamanda iktidara yakın bazı çevrelerin konumlarından yararlanarak kazanç elde etmiş olmalarını eleştirdiği gibi durumun halkın hoşnutsuzluğu üzerinde de etkili olduğuna dikkat çekiyordu. (Atay, 1961:424)

SCF deneyiminden sonra yönetici elitler, halkın hoşnutsuzluğu karşısında ve kurdukları rejimi yerleştirmek amacıyla bir arayışa girdi. Sovyet Rusya ve İtalya gezileri sonunda elde edilen bilgi ve deneyim aslında iktidar tarafından özellikle halkın ve inkılap kadrosunun yeniden inşasını sağlamayı hedef alan bu süreçte kullanıldı. Geziler sonundaki tespit ve değerlendirmelerde belli konuların ön plana çıkarılmış olması, Türkiye'nin içinde bulunduğu politik ve ekonomik koşullarla alakalı olduğu gibi, iktidarın siyasal alanı inşa arzusu ile de ilintilidir.

Dönem basını her iki ülkeye yapılan geziyi yakından ve ilgi ile takip etmiştir. Bu haberlerde gezilerin amacı, ağırlıklı olarak ikili ilişkilerin barışçı bir çizgide devamını sağlamak ve dostluk olarak belirtilir.* Geziler sonunda gözlemlerini okuyucularıyla paylaşan gazetecilerin hemen tamamı barış ve dostluk vurgusunu yinelemekteydi. Her iki ülke ile olan yakınlaşma, Kemalist Türkiye'nin barıştan yana tavrının kanıtı olarak veriliyordu. Bu tarz haberler iç ve dış kamuoyunu yatıştırmak ve bazı kaygıları gidermek amacıyla da taşıyordu. Zira Türk heyetinin her iki ülkeye yapmış olduğu gezi, Batı kamuoyu tarafından da ilgi ile takip edildi.** İngiltere de gelişmeleri yakından takip etmekteydi. İngiltere'nin İstanbul'daki büyükelçisi gelişmeleri, basında çıkan haberleri Foreign Office'e düzenli olarak göndermiştir.*** Türk basınında özellikle Sovyet Rusya gezisine dair haberlerde iki ülke arasındaki yakınlaşmanın Batı'ya rahatsız edebileceğinden kaygılanıldığı için barış ve dostluk vurgusunun yoğunlaştığını görürüz.**** Sovyet Rusya ve İtalya gezilerine dair yabancı basında çıkan haberler, Türk

*Bu haberlerden bazıları için bkz. “Tevfik Rüştü Bey Cumartesi Günü Rusya'ya Gidiyor”, *Cumhuriyet*, 18 Eylül 1930; “Hariciye Vekili Gitti”, *Cumhuriyet*, 21 Eylül 1930; “Hariciye Vekili Yarın Geliyor”, *Hâkimiyet-i Milliye*, 7 Kânunuevvel 1930; Yunus Nadi, “Yeni Türkiye Hakkında Mühim Bir Konferans”, *Cumhuriyet*, 3 Haziran 1931; “Sovyet Mümessillerin Anadolu'da Gördükleri”, *Cumhuriyet*, 14 Haziran 1931; “Türk İtalyan Dostluğu”, *Cumhuriyet*, 23 Haziran 1931; “İsmet Paşa Hazretlerinin Odesa Nutku”, *Hâkimiyeti Milliye*, 28 Nisan 1932; “İsmet Paşa resmi Bir Kabul Sırasında Dedi ki”, *Cumhuriyet*, 4 Mayıs 1932, “Türk İtalyan Dostluğu İçin Mühim Bir Nutuk”, *Cumhuriyet*, 6 Mayıs 1932; “Hariciye Vekilimiz Silahların Tahdidini Tezini Müdafaa Etti”, *Hâkimiyeti Milliye*, 15 Nisan 1932; “Hariciye Vekili Gidiyor”, *Akşam*, 8 Nisan 1932; “İsmet Paşa Moskova'da: Başvekil Türk Rus Dostluğu İçin Mühim Beyanatta Bulundu”, *Cumhuriyet*, 29 Nisan 1932.

** İtalya gezisinin haberlerinin basında yer aldığı günlerde Times gazetesi sütunlarını, İtalya'nın yayılma siyasetine ayırır. İki ülke arasındaki yakınlaşmayı bu ekseninde değerlendiren imalarda bulunur. BCA, Fon Kodu: 30.10.0.0., Kutu No: 237, Dosya Gömleği: 600, Sıra No: 2, Dosya Numarası: 431, (14.06.1932) Ayrıca bkz., Mevlüt Çelebi, “Başvekil İsmet Paşa'nın İtalya Seyahati”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Sayı: 2 8Aralık 2007), ss.21-52.

*** Sovyet Rusya ve İtalya gezisi ile ilgili olarak National Archive'deki belgeler için bkz; F.O.371/14586/Files 5133-6859 (1930), 6121/ 6430/ 6495/ F.O.371/15376/Files 619, (1931),718/44; F.O.371/16092/Files 335-702 (1932), 2380/ 2381/ 2382/ 2450/ 2711/ 3179/ 3834/3938; F.O. 371/16094/Files 2396-2808 (1932), 2617/ 2657/ 2658/ 2772/ 2980

**** Moskova Büyükelçisi Hüseyin Ragıp Bey'in Türk heyetinin çok iyi bir şekilde karşılandığı ve Sovyet Rusya'da Gazi ve Türkiye'ye dair muhabbet hissini yüksek olduğunu rapor eder. Görüşmeler arzu edilen çizgide ilerlemektedir. Ancak Hüseyin Ragıp Bey, Sovyet yetkililerin Cemiyet-i Akvam meselesi hakkında pek konuşmak istemediklerini yazarak burada bir memnuniyetsizliğin olduğunu ortaya koyar. BCA, Fon Kodu: 30.10.0.0., Kutu No: 248, Dosya Gömleği: 667, Sıra No: 8, Dosya Numarası: 431, (8.05.1932)

yetkililer tarafından düzenli olarak takip edilmiştir. Gezilerin yankılarının ne olduğu görülmek istenmiştir.*

Gözlemciler en az barış ve dostluk tesisi kadar “tanımak ve tanıtmak” arzusunun da gezinin önemli bir nedeni olduğuna dikkat çekmektedir. Konu üzerinde yoğunlaşan isimler, aslında bu içerikteki yazılarıyla mevcut Rusya imajını da değiştirmek istiyordu. Ezeli düşman olarak görülen Rusya’nın yeni dost ve müttefik devlet olarak algılanmasını sağlamak önemlidir. (Cumhuriyet, Mayıs 1932; Soydan, Milliyet, Mayıs 1932) Kendi kuşağının Sovyet Rusya algısını; “Çarlık büyük babalarımızdan bize kadar üç dört batınlık Türk camiasının üzerine abanmış bir heyula idi” (Karaosmanoğlu, Temmuz 1932) diyerek ortaya koyan Yakup Kadri, böylesi karanlık bir Rusya imajı üzerinde Batılıların özellikle de Avrupa’nın etkili olduğunu ve artık bu yanlış algının değişmesi gerektiğine dikkat çekiyordu. Gözlemcilerin ortak kanaati; yeni Rusya’ya mevcut önyargılardan arınılarak yaklaşılmasıdır. Artık ezeli düşman algısının yerine dost, büyük ve başarılı bir devrim yapmış olan Rusya algısının yerleşmesi, Sovyet Rusya’ya sempatinin artmasına yardımcı olacağı gibi Rusya’nın tecrübelerden faydalanmayı da kolaylaştıracaktı. Bu yeni imaj, iki ülke arasındaki yakınlaşma nedeniyle iktidara yöneltilecek eleştirilerin de önüne geçecekti.

Gözlemciler propaganda olacağı korkusu ile Sovyet Rusya ve İtalya’ya karşı mesafeli davranılmasını pek doğru bulmaz. (Atay, 1932:4) Özellikle “komünizm” korkusu nedeniyle Sovyet Rusya’nın yeterince tanınmadığı, ancak bir an evvel bu korkudan sıyrılarak Rusya’nın tanınması gerektiği üzerinde duruluyordu. Gözlemciler, Batı’nın Sovyet Rusya ile özellikle Beş Yıllık Plan’ın başarıyla uygulanmasından sonra yakından ilgilendiğini belirtiyorlardı. I. Dünya Savaşı sonunda vebalı muamelesi yapılan Rusya’nın bir cazibe merkezi olmaya başladığı ve Türkiye’nin de Sovyet Rusya’yı yakından tanıması gerektiğinin zorunluluğu ortaya konmaktaydı. (Belge, Hâkimiyeti Milliye, 1932) Konuyla ilgili yazılarda özellikle Sovyet Rusya’ya dair Batı kaynaklı aleyhte propaganda sürecine dikkat çekilmekteydi. Bu tarz haberlerde Sovyet Rusya’ya dair gerçeklerin yansıtılmadığı ve yanlış, kasıtlı bir Rusya imajı yaratıldığına işaret edilir. (Nadi, Cumhuriyet, 1931) Yakup Kadri, Sovyet Rusya’nın Fransız İhtilali karşısında ilgisiz kaldığını belirttiği Türk aydınından tavrından farklı bir yaklaşım ile değerlendirilmesi gerektiğini savunuyordu. (Karaosmanoğlu, Haziran 1932:38-39)

* Konuyla ilgili birkaç örnek için bknz., Belgrad’da çıkan Novosti gazetesi, Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), Fon Kodu: 30.10.0.0., Kutu No: 12, Dosya Gömleği: 73, Sıra No: 2, Dosya Numarası: 11, (18.02.1932); Türk heyetinin Moskova’da ilgi ile karşılandığı üzerinde duran Yunan basınından Katimeri’ni gazetesindeki yazı. BCA, Fon Kodu: 30.10.0.0., Kutu No: 13, Dosya Gömleği: 74, Sıra No: 5, Dosya Numarası: 11, (06.06.1932) Sovyet Rusya gezisinin yapıldığı günlerde Türkiye’nin bölgedeki konumuna ve önemine dikkat çeken Kahire’de yayımlanan El Eham gazetesi. Bu haberde Türkiye ve Sovyet Rusya’nın bölgedeki yeniden yapılanma sürecinde İtalya’dan destek gördüklerine dikkat çekilir. Bu durum bölgedeki yeni bir siyasetin habercisi olarak değerlendirilir. Hatta bu ülkeler arasındaki iyi ilişki “Moskova Roma hattı hareketi Avrupa’nın hali hazırdaki vaziyetinin ezeli bir şekilde tadili” olarak ifade edilir. Siyasi yönden bu durumun Avrupa’da bazı tasfiyelere sebep olacağını söyler. Yapının siyaset alanına etkisi bu iken ekonomik olarak da bir yeniden yapılanma olduğu vurgusu yapılır. BCA, Fon Kodu: 30.10.0.0., Kutu No: 13, Dosya Gömleği: 74, Sıra No: 8, Dosya Numarası: 11, (13.06.1932) Türkiye’deki İtalyan menfaatlerine değinen iki ülke arasındaki yakınlığı bu çerçeveden değerlendiren Bari’de yayımlanan La Gazzetta del Mezzogiorno gazetesi, BCA, Fon Kodu: 30.10.0.0., Kutu No: 237, Dosya Gömleği: 598, Sıra No: 15, Dosya Numarası: 424, (27.01.1931) Sovyet Rusya ile yapılan ticari antlaşmalar doğrultusunda yapılan yardım üzerinde duran Daily Telegraph gazetesinin haberi. BCA, Fon Kodu: 30.10.0.0., Kutu No: 234, Dosya Gömleği: 579, Sıra No: 10, Dosya Numarası: 422, (25.06.1934); Atina Büyükelçisi Mehmet Atina basınında Sovyet Rusya ve İtalya gezilerine dair müspet ve menfi iki yaklaşımın mevcut olduğunu belirtir. BCA, Fon Kodu: 30.10.0.0., Kutu No: 13, Dosya Gömleği: 74, Sıra No: 2, Dosya Numarası: 11, (02.06.1932)

Batılıların Sovyet Rusya aleyhindeki propagandasına değinen Burhan Asaf, Yakup Kadri, Falih Rıfki ve Yunus Nadi, Rus ve Türk ihtilalinin en az Fransız ihtilali kadar önemli ve özel bir ihtilal olduğunu savunuyorlardı. Bu gözlemciler, her iki ihtilalin en temel özelliğinin Avrupa'nın sömürme tutkusuna tepki ve cevap olduğunda birleşiyorlardı. Batılıların Rusya aleyhindeki propagandalarının nedeni bu gerçekte aranıyordu. Durum gözlemciler tarafından aynı zamanda liberalizmin kriz içinde olmasının kanıtı ve sonucu olarak da değerlendirilmekteydi. Bu bakımdan da Türkiye'nin Batı karşısında daha başarılı bir devrim olarak görülen Sovyet Rusya'dan yararlanması gerektiği vurgusu öne çıkarılıyordu. Kemalizm için "çürüyerek, kokarak, çözülerek" başarısızlığı gözler önüne serilen sistemler değil, Sovyet Rusya gibi doğmakta olan, "yeni dünya, yeni bir insanlık, yeni bir cemiyet" örnek alınmalıydı. (Belge, Hâkimiyeti Milliye, 1932; Atay, 1932:4-7)

Yakup Kadri, Burhan Asaf, Yunus Nadi ve Falih Rıfki; Avrupa'nın Sovyet Rusya'dan rahatsız olmasının nedenini bir müstemleke olarak görülen Sovyet Rusya'nın ekonomik bakımdan yeni bir güç, özellikle Avrupa'nın ekonomik yayılmacılığına karşı yeni bir güç olarak görülmesine bağlıyordu. Rus ihtilaline dair Batı kaynaklı olumsuz propagandalar üzerinde bu durumun etkili olduğu kanıtlanmaya çalışılıyordu. (Karaosmanoğlu, Eylül 1932:34-36; Nadi, Cumhuriyet 1931; Yunus Nadi, Cumhuriyet, Nisan 1932; Yunus Nadi Cumhuriyet, Mayıs 1932) Nitekim Yakup Kadri, hakikati okuyucularına göstermek için Avrupalıların Milli Mücadele yıllarında Türkler için oluşturdukları yanlış ve kusurlu Türk imajını hatırlatarak Türkler hakkında söylenen asılsız iddiaların şimdi Ruslar için söylendiğine ve gerçeği yansıtmadığına dikkat çekmek istiyordu. Yakup Kadri'ye göre Avrupa Sovyet Rusya karşısında "bir nevi dehşet ve nefret histerisine" tutulmuştur. (Karaosmanoğlu, Eylül, 1932:34-36)

Sovyet Rusya ve İtalya gezilerinde fazlasıyla belirgin bir şekilde öne çıkan konu her iki ülkedeki yoğun inşaa faaliyetidir. Sovyet Rusya ve İtalya'da başta rejim, halk, devlet olmak üzere ekonomi, sanayi ve sanat kısacası her şey yeniden inşa edilmektedir. Gözlemciler, her iki ülkede de rejimin inşası, bu doğrultuda da halkın inşası ve terbiyesi bağlamında yapılan düzenlemeler ve yöntemlerle yakından ilgilenmiştir. İtalya'da Faşizm, Sovyet Rusya'da Komünizm doğrultusunda ulus devlet inşası bağlamındaki yoğun çaba, Türk heyetini en çok etkileyen konu oldu. Her iki ülke halkının da ülkelerinin geleceği için büyük sıkıntılara katlanacak derecede bir özveri ile çalışması, gözlemcilerin hemen tamamının dikkatini çekmiştir. Özellikle Sovyet Rusya'da Beş Yıllık Plan kapsamında halkın gelecek Rusya için tüm sıkıntılara katlanma noktasına getirilmesi, bazı gözlemciler tarafında Sovyet Rusya için başlıca eleştiri olarak öne sürülürken, bazı gözlemciler tarafından da büyük bir fedakârlık ve Sovyet yöneticilerin başarısı olarak değerlendirilmekteydi. (Cemil, Cumhuriyet 1932; Atay, 1931a:25) Rusya gezisine katılan Vala Nurettin ve Cevat Nizami Bey ise, Sovyet Rusya'da halkın gelecekteki bir nesil için feda edilmesini doğru bulmayarak durumu eleştiriyorlardı. Hatta bu yöntemi, mevcut nesil açısından büyük bir haksızlık olarak değerlendiriyorlardı. (Cevat Nizami, Akşam, 1932; Vala Nurettin, Akşam, 1932)

Başta Falih Rıfki Atay olmak üzere Yunus Nadi, Yakup Kadri ve Mahmut Soydan'ın ise ana meselesi, Sovyet Rusya ve Faşist İtalya'da ulus devlet inşasında kullanılan "ihtilalcimetotlardır." (Atay, 1932:20-45; Atay, 1931a:2-6; Soydan, Milliyet Mayıs 1932) Bu gözlemciler her iki ülkeyi de ihtilalci yöntemleri kullanma noktasında başarılı buluyor ve

Türkiye için de iyi bir örnek olarak görüyorlardı. Yakup Kadri, özellikle kontrol ve disiplinin bir inkılap ikliminin temel şartı olduğunu ve bu şartlara uymayan her yabancı unsurun da er geç mahvolup gitmeye mahkum olacağını belirterek Rusya ve İtalya'daki durumu olumlamaktaydı. (Karaosmanoğlu, İkinci Teşrin, 1932:38-40)

Genelde milletvekili de olan gözlemciler İtalya ve Sovyet Rusya'da halkın inşasında elde edilen başarının anahtarının plan, otorite, disiplin ve kontrol olduğunda birleşiyorlardı. Vala Nurettin ise, durumu baskı olarak değerlendiriyor, Sovyet Rusya'nın gün geçtikçe otoriterleştiğini söyleyerek Sovyet yetkilileri eleştiriyordu. Vala Nurettin bu yaklaşımı ile diğer gözlemcilerden ayrılmaktaydı. (Vala Nurettin, Akşam Mayıs 1932) Sovyet Rusya ve İtalya üzerinden disiplin, otorite ve kontrol kavramlarına ve bunların başarılı uygulamalarına dikkat çeken gözlemciler, aslında her üç kavramın da Türkiye'nin mevcut ihtiyaçlarına cevap vereceğine inanmaktadırlar. Türkiye'nin de sıkı bir disiplin, bir inşa ve iktisat planı sayesinde Rusya ve İtalya gibi halkını inşa edebileceği savunuluyordu. (Atay, 1932:7-19; Nadi, Cumhuriyet, Mayıs 1932) Yakup Kadri ve Falih Rıfkı Atay, Sovyet Rusya idaresinin bir hafife teşkilatı olduğu yönündeki eleştirilere katılmazlar. Hem Sovyet hem de İtalyan yetkililerin halk terbiyesi ve inşası için otoriter bir tavır benimsediklerini bu durumun da gayet anlaşılabilir olduğunu vurguluyorlardı. (Karaosmanoğlu, İkinci Teşrin 1932:38; Atay, 1932:21-35; Atay, 1931b:25)*

Gözlemciler, aynı zamanda üç rejim arasında yaptıkları karşılaştırmalar üzerinden Türk inkılapçılarının hatalarını ve eksiklerini de ortaya koymaya çalıştılar. Gözlemciler, karşılaştırmalar sonunda Türk inkılabını özellikle halk ve aydın inşasında, Kemalizm'in içselleştirilmesinde başarısız bulurlar. Bu bakımdan Türk inkılabı, Sovyet Rusya ve İtalya'daki gelişmişliğin gerisindedir. Yakup Kadri, durumun nedeninin "bazı şeylerin adının değişmekle mahiyetlerinin de değişebileceği" yanılığı olduğunu belirtir. Bu yanılığı, Türkiye'de her şeyin "yarım yamalak" kalmasına neden olmuştur. Hatta Yakup Kadri, Türk inkılapçılarının lüzumundan fazla optimist olduklarını düşünür. Sovyet Rusya'daki gibi bir "inkılap havası- nın" ne Ankara ne de İstanbul'da olduğunu belirtir. (Karaosmanoğlu, Eylül 1932:42-43)

Gözlemciler tehlike olarak değerlendirdikleri durumlar üzerinden de üç rejim arasında karşılaştırma yaparlar.** Falih Rıfkı Atay ve Yakup Kadri, konu ile ayrıntılı şekilde ilgilenen isimler arasındadır. Komünizm için dış, Faşizm için iç tehlikelerin daha baskın olduğunu belirten Yakup Kadri, Türkiye'nin iki inkılaptan farklı olarak her iki tehlikeye de açık olduğuna dikkat çekiyordu. İçteki en büyük tehlike sürekli olarak dış tehlikenin desteklediği ve beslediği irticadır. Yakup Kadri'ye göre tehlike üç kanaldan Türkiye'ye sızmaktadır: "O bize yeşil bayraklı bir şeyh veya kızıl bayraklı bir ihtilalci suretinde görülebileceği gibi, bir beyaz bandıralı liberal şeklinde de görünür." Türk inkılapçıları bu hakikati göz önünde bulundurarak hareket etmek zorundadır. (Karaosmanoğlu, Eylül 1932:40)

* Falih Rıfkı Atay, her iki ülkeye de yapılan geziler sonunda en kapsamlı değerlendirmeleri yapan isimdir. 1930'daki geziye katılan Atay, hem İtalya hem de Sovyet Rusya'ya dair değerlendirmelerin ilk olarak 1930'da gazetesindeki köşesinde yayınladı. Atay, daha sonra da bu notları genişleterek kitap halinde getirir.

** Türk aydınının Faşizm ile ilgilendiği yıllarda başta Oryantalist Ettore Rossi olmak üzere bir çok Faşist aydın da Kemalizm ile yakından ilgileniyordu. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Giacomo Caretto, "1930'larda "Kemalizm-Faşizm-Komünizm Üzerine Polemikler, I-II", *Tarih ve Toplum*, Sayı:17-18, (Mayıs 1985/Haziran 1985), s. 56-60; 62-65.

Falih Rıfki Atay'ın tehlike tanımı ve algısı da Yakup Kadri ile örtüşür. Atay'a göre de irtica Türk inkılabının öncelikli sorunudur. Atay, sorunun halledilmesinde inkılap kadrosunun yaratılmasının önemine dikkat çekmekteydi. Zira Faşizm ve Komünizm kadro bakımından Kemalizm'e göre çok şanslıdır. Hatta Atay, bu bakımdan Atatürk ve Türk inkılabını talihsiz olarak değerlendiriyordu. Atay'a göre Türk inkılabının iyi kadrolu bir fırka disiplin ve kontrolüne ihtiyacı vardır.(Atay, 1931a:117-125; Atay, 1932:45) Dolayısıyla Kemalizm'in ilk ve en öncelikli meselesi, kadrosunu yaratmaktır. Çünkü bu kadro her alanda öncü olacağı gibi bir yığından ulusu da yaratacak olandır.

Plansızlık ve sistemsizlik de karşılaştırmalar sonunda Türk inkılabının eksiği olarak ön plana çıkarılıyordu. En az Sovyet Rusya ve İtalya'daki ihtilaller kadar kurucu ve büyük bir ihtilal olmasına rağmen Türk inkılabının bu iki ihtilalin inşa hızını yakalayamamasının en temel nedeni, bu iki alandaki eksiklikte aranıyordu. Oysa Sovyet Rusya ve İtalya plan konusunda ciddi mesafeler kat etmiş ve bu durumun başarılı sonuçları alınmaya başlanmıştır. Gözlemciler, süreç sonunda Sovyet Rusya ve İtalya'da "teşkilatlanmış halk yığına" ulaşıldığına dikkat çekerken Türk halkının ise "uyuşuk, tembel, amaçsız ve bir boş vermişlik" hali içinde olduğu eleştirisi yapıyordu. (Karaosmanoğlu, İkinci Kanun 1933:29; Karaosmanoğlu, Mart 1933:32; Atay, 1931a:45-55; Atay, 1932:7-16)

Aslında bu değerlendirmelerle ortaya konmak istenen durum, Türk inkılabının gerekli önlemleri alarak yeniden büyük bir hızla inşasının sağlanmasıdır. Geziye katılan pek çok gözlemcinin dikkat çektiği bu durum, Cumhuriyet seçkinlerinin temel meselesini göstermesi bakımından da açıklayıcıdır. Aslında bu hassasiyetin arkasında henüz hafızalardaki tazeliğini koruyan SCF deneyimi ve Menemen olayı yatmaktadır. Bu bakımdan da Sovyet Rusya'da ve İtalya'da halkın rejimin arzu ettiği şekilde inşasını sağlamak için sanatın her dalının ve tüm ideolojik aygıtların etkili şekilde kullanılması gözlemcilerin fazlasıyla dikkat çektiği konular arasındadır. Özellikle Sovyet Rusya bu bakımdan daha fazla ön plana çıkarılmaktaydı.(Atay, 1931a:73-84; Atay, 1931b:11-19; Atay, 1932:49-70) Her iki ülkede de rejim için yapılan propaganda, sanatın dahi rejimin hizmetinde bir propaganda vasıtası olarak kullanılması gözlemcilerin temel vurgulardan biridir. (Atay, Hâkimiyeti Milliye, 15 Teşrinisani 1930; Nadi, Cumhuriyet 6 Mayıs 1932)□* Başta edebiyat olmak üzere okul, kitap, sinema, tiyatro ve gazete kısacası kitle üzerinde etkili olabilecek her araç ve yöntem aktif şekilde kullanılmaktadır ve rejimin hizmetindedir. (Atay, Hakimiyeti Milliye, 17 Kanunuevvel/Aralık 1930, Atay, Hakimiyeti Milliye, 17 Kanunuevvel/Aralık 1930; Nadi, Cumhuriyet, 9 Mayıs 1932; Vala Nurettin, Akşam, 12 Mayıs 1932; Atay, 1931a:25) Sovyet Rusya'daki bu yeni sanat anlayışı, yani devrimin hizmetinde sanat anlayışı, Türk inkılabı için örnek gösterilen konular arasındadır. Sovyet Rusya gözlemlerinden elde edilen sonuçlardan biri, sanatın halk yığımları üzerinde inkılap lehinde bir his ve heyecan uyandırdığıydı ve bundan yararlanılması gerektiği idi. (Karaosmanoğlu, Nisan 1933:40)

Sovyet Rusya'da ve İtalya'da halkın dönüşümünü sağlayan önemli aygıtlardan biri de okul ve eğitimidir. Pek çok gözlemci, Rusya'daki eğitim hamlesine dikkat çeker. Her iki ülkedeki eğitim reformu gözlemciler tarafından Türkiye için örnek olarak gösterilmekteydi. Sovyet Rusya'daki gelişmelere daha eleştirel yaklaşan Vala Nurettin de, eğitim alanındaki atılımı önemser. Eğitimin dahi rejimin hizmetine sunulduğunu bu durumun da halkın inşasına yardımcı olduğuna dikkat çekiyordu. (Vala Nurettin, Akşam, 27 Mayıs)

Sovyet Rusya’da sanat ve tiyatro alanındaki gelişmeye dair en kapsamlı gözlemleri yapan kişi mesleği gereği Muhsin Ertuğrul’dur. Darülbeydi dergisinde “Moskova Notları” başlığıyla yayınlanan gözlemlerde ağırlıklı olarak Sovyet Rusya’da sanat alanındaki ilerleme, yeni sanat anlayışı ve sanatın etkili bir propaganda aracı olarak kullanılması gibi konular ele alındı. (Ertuğrul, Birinci Teşrin 1934:6; Ertuğrul, Mart 1935:6) Sanatın her dalının ancak başta tiyatro ve sinemanın halkın inşasındaki öncelikli işlevi, Ertuğrul’un dikkatini çekmiştir ve yönetici elitlerle bu durumu paylaşmak istemektedir. (Ertuğrul, Birinci Kanun 1933:3; Ertuğrul, Birinci Teşrin 1934:4) Muhsin Ertuğrul’un amacı, sanatta henüz yeni ve geri olduğunun belirttiği Türkiye için iyi örnekler bulmaktır. (Ertuğrul, İkinci Kanun 1935:5) Zira Sovyet Rusya bu iyi örneklerden biridir.

Her üç rejim arasında karşılaştırma yapan gözlemciler aynı zamanda özgünlük vurgusunu da ön plana çıkarmaktaydılar. Faşizm’in İtalya’ya, Komünizm’in Rusya’ya özgü olduğu vurgulanırken Kemalizm’in özgünlüğüne dikkat çekiliyordu. Bu açıklamalarla aslında İtalya ve Sovyet Rusya ile kurulmaya çalışılan yakınlığın Türkiye’nin rejiminde herhangi bir değişikliğe sebep olmayacağı gösterilmeye çalışılıyordu. Faşizm ve Komünizm, özellikle inşaat yöntemleri bakımından genç Cumhuriyet için iyi birer örnek olarak sunuluyor, her rejimin özgün olması gerektiği sık sık vurgulanıyordu. (Nadi, Cumhuriyet 27 Mayıs 1932; Nadi, Cumhuriyet 23 Mayıs 1932; Nadi, Cumhuriyet, 4 Haziran 1932; Nadi, Cumhuriyet, 5 Haziran 1932; Hâkimiyeti Milliye, 7 Mayıs 1932; Karaosmanoğlu, Birinci Kanun 1932:33)

Sovyet Rusya ve Türkiye dostluğu ön plana çıkarılırken de her iki ülke rejiminin özgünlüğüne dikkat çekilmekteydi. Rusya’nın rejiminin Komünizm, Türkiye’ninkinin ise “koyu milliyetperverlik” olduğu belirtilerek iki rejim arasında bu bağlamda hiçbir ilişki olmadığı kanıtlanmaya çalışılıyordu. Ancak bu farkın iki ülke arasında Milli Mücadele yıllarında başlayan dostluk ilişkisinin gelişimine engel olmayacağı da ısrarla vurgulanmaktaydı. Akşam gazetesi, İsmet Paşa’nın gezi öncesinde yaptığı ve her ülkenin rejiminin özgünlüğüne dikkat çektiği konuşmasından parçaları adeta mevcut bir kaygı, yanlış anlama ve eleştirinin önüne geçmek istercesine sürmanşetten verdi. (Akşam, 25 Nisan 1932; Akşam, 4 Mayıs 1932; Nadi, Cumhuriyet 12 Mayıs 1932) Zira Yunus Nadi, durumu şöyle özetler: “Biz yeni Rusya’nın rejimi ile değil kendisi ile ve beynelmilel mana ile dostuz. Her devletin dâhili idare tarzı demek olan rejimi kendisindedir. Onun üzerinde münakaşa bile caiz değildir.” (Nadi, Cumhuriyet 14 Mayıs 1932) Akşam gazetesi, bu durumu kanıtlamak istercesine milliyetçi Türkiye vurgusunu yaptığı haberin hemen altında yine bazı kaygıların ve eleştirilerin önüne geçmek istercesine 20 kadar Komünist’in yakalandığına dair bir haberi büyük puntolarla yayınladı. (Akşam, 8 Mayıs 1932) Atay da kendilerinin Sovyet Rusya ve İtalya ile yakından ilgilenmelerinin nedenini şöyle açıklar: “Biz ne komünistiz; ne faşistiz; Kemalistiz. Bizim Rusya’da ve İtalya’da sevdiğimiz şey bizim işimize yarayacak ihtilalcı terbiye ve inkişaf metotlarıdır.” Aslında temel mesele Atay’ın da belirttiği gibi ideal Türkiye’yi yapmak için yöntemler ve örnekler bulmaktır. (Atay, 1931b:45; Atay, 1932:19)

Gözlemciler her üç rejimin özgünlüğüne dikkat çekmekle birlikte karşılıklı yardımlaşma ve alışverişin önemini de ortaya koyuyordu. Kemalizm özgünlüğünü koruyarak Sovyet Rusya ve İtalya’dan farklı açılardan yararlanabilirdi. Zira Faşizm’in korporatist yaklaşımı sınıfsız ve imtiyazsız bir halkçılık anlayışını benimseyen Kemalizm için iyi bir model ola-

rak gösterilirken, Sovyet Rusya'nın özellikle inşa yöntemleri ve planlı ekonomik uygulamalardaki başarılarından yararlanması gerektiği üzerinde duruluyordu. (Atay; 1931b:21-31; Mongerdi, Cumhuriyet 23 Mayıs 1932; Kahn, Cumhuriyet 26 Mayıs 1932; Cumhuriyet 27 Mayıs 1932; Hâkimiyeti Milliye 9 Mayıs 1932; Akşam 22 Mayıs 1932; Akşam 23 Mayıs 1932; Akşam, 26 Mayıs 1932; Akşam, 27 Mayıs 1932; Akşam, 29 Mayıs 1932; Akşam, 30 Mayıs 1932)

Gözlemcilerden bazıları rejimler arasındaki alışverişi kolaylaştırmak amacıyla her iki rejimin de eleştirilen yönlerine farklı bir bakış açısı geliştirirler. Nitekim değiştirilmeye çalışılan Rus imajı bu çabaya örnektir. Aynı çabanın İtalya için de verildiğini görürüz. Yunus Nadi ve Falih Rıfki, İtalya'nın "Mare Nostra Bizim Denizimiz, Adriyatik" söylemini daha farklı yorumlayarak İtalya'nın emperyalist bir siyaset takip ettiği eleştirilerinin önüne geçmeye çalışmaktaydılar. Her iki gazeteci de bu söylemin bir emperyalizm vurgusu değil ulus devlet inşasında "köklü bir tarihe" duyulan ihtiyaçtan kaynaklandığını belirtiyorlardı. Buradan hareket eden iki gazeteci, İtalya'nın başarılı bir ulus devlet inşası örneği olduğunu bunun sırrının da demokrasinin sakıncalarının görülmesi, sınıflararası mücadelenin ortadan kaldırılması olduğunda birleşiyorlardı. Dolayısıyla İtalya, bu özellikleriyle Sovyet Rusya'dan bir nebze daha Türkiye için ideal bir örnek olarak ön plana çıkarılıyordu. (Nadi, Cumhuriyet, 30 Mayıs 1932; Atay, 1931b:21-31)

Gözlemciler, her üç rejimin özgünlüğüne dikkat çekmekle birlikte özellikle Sovyet Rusya ile dostluğa temel teşkil edecek olan tarihsel benzerliklerin ve yakınlıkların altını da çizdiler. Bu değerlendirmelerde Sovyet Rusya ve Türkiye'nin birer imparatorluk geçmişine sahip olduğu hatırlatılarak benzer bir mirasa sahip olduklarına dikkat çekiliyordu. Bu yazılarda iki ülke arasında Milli Mücadele yıllarındaki yakın dostluk da hatırlatılıyordu. (Karaosmanoğlu, Temmuz 1932:35; Atay, 1931a:7-9) Her iki inkılap da, I. Dünya Savaşı sonundaki en büyük ve gerçek anlamdaki iki ihtilal olarak değerlendiriliyordu. Emperyalizme karşı mücadele, inkılapçılık her iki rejimin ortak özelliği olarak sunuluyordu. (Atay, Hakimiyeti Milliye, 13 Teşrinisani 1930; Atay, hakimiyeti Milliye 14 Teşrinisani 1930; Atay, Hakimiyeti Milliye, 7 Kanunuevvel 1930; Karaosmanoğlu, Temmuz 1932:35; Atay, 1932:16-17) Her üç rejim arasında karşılaştırma yapan Atay, ortak yönlere dair şu değerlendirmeyi yapar: "Kemalizm ile Faşizm arasında hususi bir yakınlık devlet ve ecnebi sermaye teşebbüslerinin üçüne de yer vermekte olmalarıdır. Kemalizm ile Leninizm arasında hususi bir yakınlık ise, her iki tarafın halk yığınları ve iktisadi inkişafı ile Garp arasındaki uzun ayrılığı en kısa zamanda telafi etmek zaruretidir." (Atay, 1932:17-18)

Sovyet Rusya gezisine katılanların en çok etkilendiği mekân hiç şüphesiz Bolşeva köyüdür. Pek çok gözlemci Bolşeva köyünde gördüklerine özel bir yer ayırdı. Yakup Kadri'ye göre köyün en önemli özelliği; toplumun safrası olarak görülen sabıkahıların, fahişelerin sistem içinde iyi bir şekilde dönüştürülmesidir. Bolşeva köyünde gördükleri karşısında pek çok gözlemcinin ortak kanaati köyün komünist cemiyetin minyatürü olduğudur. Köydeki yaşam Sovyet yetkililerin tüm Sovyet Rusya için arzu ettikleri sistemdir. Bu ideal sistem geziye katılan gözlemcileri hayli etkiledi. (Karaosmanoğlu, Şubat 1933:39-41; Vala Nurettin, Akşam 15 Mayıs 1932; Nadi, 6 Mayıs 1932, Atay, Hakimiyeti Milliye 15 Teşrinisani 1930)

Sovyet Rusya gezisine katılan gazeteciler arasında duruma diğerlerinden farklı ve biraz da eleştirel yaklaşan isim Vala Nurettin'dir. Akşam gazetesindeki "Akşam'dan Akşama" başlıklı köşesinde geziye dair gözlemlerini okuyucusu ile paylaşan Vala Nurettin de esasen Sovyet Rusya'daki büyük değişime ve ulus devlet inşasındaki başarıya dikkat çekmekteydi. Ancak Vala Nurettin bazı değerlendirmeleriyle diğer gözlemcilerden ayrılarak, Sovyet Rusya'ya karşı daha sağlıklı bir bakış açısı geliştirir. Vala Nurettin'e göre Rusya'daki mevcut durum tamamıyla halkın özverisi üzerine kurulmuş ve ilerlemektedir. Sovyet yetkililer, "propaganda ve cebir kullanarak" mevcut nesli gelecek nesil için feda etmektedir. Sovyet halkı ciddi sıkıntılar içindedir ve böyle yaşamaya da pek hevesli değildir. Vala Nurettin, gelecek Rusya için bir neslin baskı, kontrol altında tutulması ve sıkıntı içinde yaşatılmasını doğru ve insani bulmaz. Gözlem ve değerlendirmelerini okuyucusuyla paylaşan Vala Nurettin yetkililerin dikkatini de bu noktaya çekmek ister. (Vala Nurettin, Akşam 10 Mayıs 1932; Vala Nurettin, Akşam 11 Mayıs 1932)** Vala Nurettin, diğer gözlemcilerin olumlu bir yaklaşımla ele aldığı hem Sovyet Rusya hem de Faşist İtalya'nın ulus devlet inşasındaki başarılarının sırrı, Türkiye'nin eksikliği olarak görülen "disiplin ve otorite" tutkusunu da eleştirir. Zira Vala Nurettin'e göre sıkı disiplin ve kontrol, Sovyet yetkililerin otoriter yaklaşımı, Sovyet halkını mutsuz etmiştir. (Vala Nurettin, Akşam 11 Mayıs 1932) Vala Nurettin, Batılı gözlemcilerin de dikkat çektiği bu durumun gerçek olduğunu belirtir. Sovyet yetkililerin çok kapsamlı bir propaganda faaliyetleriyle bu gerçeği örtmeye çalıştıklarına dikkat çekmek isteyen Vala Nurettin, incelemelerde bulunmak için Sovyet Rusya'ya gelen heyetlerin Sovyet yetkililerin bu yoğun propaganda girişimleri nedeniyle gerçek Rusya'yı göremediklerini söyler. Zira gelen heyetlere, sadece istenilen yerler ve olumlu yanları gösterilmektedir. Vala Nurettin kendi tecrübelerinden hareketle bu heyetlerin adeta bir abluka altına aldığını okuyucularıyla ve yönetici elitlerle paylaşır. Bu propaganda abluhasını kırarak program dışındaki bazı yerleri görme fırsatı yakaladığını yazan Vala Nurettin, durumun hiç de öyle Sovyet yetkililerin göstermeye çalıştığı gibi olmadığını vurgu yapar. Sovyet halkı ciddi sıkıntı içindedir ve mutsuzdur. (Vala Nurettin, Akşam 25 Mayıs 1932; Vala Nurettin, 26 Mayıs 1932; Vala Nurettin 28 Mayıs 1932)*

Vala Nurettin'in diğer gözlemcilerden farklı bir bakış açısı ile Sovyet Rusya'daki gelişmeleri değerlendirmesi, onun Rusya'yı gözlemcilerin pek çoğundan daha iyi tanımasından kaynaklanıyordu. Zira Nazım Hikmet'in yakın arkadaşı olan Vala Nurettin, Nazım'la Anadolu'ya geçmiş ve bir müddet sonra da eğitim için Sovyet Rusya'ya gitmişlerdi. 1924'te yurda dönen Vala Nurettin, Sovyet Rusya'daki tecrübesinden sonra Komünizm'e daha

* Vala Nurettin, Rusya'da yaşananlara dair şu değerlendirmeyi yapar: "Filhakika Rusya'yı pek çok kimseler içtimaiyat için bir laboratuvar addediyorlar. Lakin unutmamalı ki laboratuvarlar da tecrübeler, minimini tavşanlar ve fareler üstünde yapıldır müspet neticeler defatla alındıktan sonra nihayet insanlara tatbik olunur. Hâlbuki bu içtimai tecrübe, doğudan doğuya 160 milyon muasırımıza tatbik ediliyor. Ve Türkiye nüfusunun on iki misli kadar insan bu gün ferden ferda arzı meskunun diğer insanları derecesinde yaşamak imkanındayken harpten on dört sene sonra hala vesika usulile ve dükkanlar önünde nöbet durmakla ihtiyaçlarını temin ediyorlar: tek Rusya'yı makineleştirmek için!, Vala Nuratten, eleştirilerine şu şekilde devam eder: "Henüz huveynat halinde bulunan yahut o hale bile daha gelmemiş olan müstakbel neslin muhtemel rahatı için bu günkü yüz altmış milyonluk koskoca insanlar üzerinde laboratuvar tecrübeleri yapmak doğru mudur. Vala Nurettin Bolşevik rejimi için son tahlilde şu ironik tespiti yapar: Bolşevik rejimi şimdiki Ruslar için değil gelecek Ruslar için çalışmakta ... Hakikaten feragatin bu derecesi takdir olunur. Çok idealist insanlar...." Vala Nurettin, "Moskova'da Dokuz Saatlik Süren Büyük Geçit Resmi", *Akşam*, 11 Mayıs 1932

mesafeli yaklaşmıştır. Hatta bu durum, Nazım Hikmet’le arasını da açmıştır.(Vala Nurettin:1995:351-402) Vala Nurettin, gezi sonrasındaki değerlendirmeleri ile Türk heyetinin de böyle bir propaganda ablukası altında olduğunu göstermeye çalışıyordu. Gerçek Rusya’nın tasvir edilenin ötesinde olduğuna dikkat çekmek istiyordu. Aslında Sovyet Rusya’nın bu muazzam propaganda gücüne değinen tek isim Vala Nurettin değildir. Zekeriya Sertel de yaklaşık 6 yıllık tecrübesinden sonra Vala Nurettin’in dikkat çektiği noktaya parmak basar. Sertel, Sovyet propagandasının en kuvvetli yönünün ülkeyi ziyarete gelen yabancılar için yapıldığını, Sovyet yetkililerin yabancıların gerçeği görmemesi için çabaladıklarını yazar. Ancak Sertel, uzun yıllara dayanan tecrübesinden sonra gerçek Rusya’nın gösterilmeye çalışıldan farklı olduğunu söyler. Sertel, durumun Türkiye’de de benzer olduğuna işaret eder. Zira Sertel, Sovyet Rusya’nın eleştirel yanlarını da vereceği anılarının yayınlanma haberinin Türk solunu rahatsız ettiğini yazar. Hatta Sertel, bazı aydınların Sovyet Rusya gerçeğini gördüğü halde “sol okuyucularının inançlarını” sarsmamak için yazmadıklarını da belirtir. (Sertel, 1993:186) Eşinden daha büyük bir tutku ile Sosyalizm’e bağlı olan Sabiha Sertel de, deneyimlerinden sonra Rus yetkilileri özellikle Stalin ve uygulamalarını eleştiren isimler arasındadır. * Bu isimlerin ortak özelliği Sovyet Rusya’ya iyi tanıması olmalarıdır.

FİKİR HAREKETLERİ DERGİSİ: SOVYET RUSYA VE FAŞİST İTALYA’YA DAİR ELEŞTİREL İKİ YAKLAŞIM

Sovyet Rusya ve İtalya gezilerinden yaklaşık bir yıl sonra Cumhuriyetin 10. yılında Hüseyin Cahit Yalçın tarafından çıkarılmaya başlanan Fikir Hareketleri dergisinde de Batılı gözlemciler tarafından her iki ülkeye yapılan ancak eleştirel nitelikte gezi noktaları yayınlandı. Bu gezi notları, Türk gözlemcilerin olumlu değerlendirmelerinden uzak Vala Nurettin değerlendirmeleri ile örtüşen yanları olan açıklamalar içeriyordu.**

Hüseyin Cahit Yalçın, derginin ilk sayısında öncelikli olarak, Henri Beraud’nun “Moskova’da Neler Gördüm Komünistliğin İflası” başlıklı tefrikasına yer verdi. (Beraud, Teşrinievvel 1933:21)*** Tefrikada karamsar bir Rusya imajı çizilir. Rusya’daki gelişmeler eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilir. Tefrikanın amacı, Sovyet Rusya’daki rejimin totaliter yönünü okuyucuya göstermektir. Tefrikanın hemen tamamında Sovyet halkının sıkı bir di-

* Yıldız Sertel, annesi Sabiha Sertel’in Bakü tecrübesinden sonra Sovyet devrimine daha farklı yaklaştığını hatta devrimi eleştirdiğini söylüyor. Yıldız Sertel ailesi ile birlikte Bakü’de yaşadığından bu tepkiye tanık olur. Yıldız Sertel Nazım Hikmet’in söylemlerinden hareketle Sovyetlere umut içinde geldiklerini ancak bir müddet sonra gerçeğin Nazım’ın söylediği gibi olmadığını anladıklarını yazar. Yıldız Sertel anne ve babasının en çok rahatsız olduğu durumun, Sovyetler’in bir polis devleti olmaktan kurtulamamış olması olduğunu söyler. Sertel,2001:259 Gündüz Vassaf, Bakü’de yaşarlarken dayısı Zekeriya Sertel ve yengesi Sabiha Sertel görüşmüş olduğunu yazan Gündüz Vassaf, Komünizm ve Komünist Parti’ye yakınlığı ile bilinen yengesinin Sovyetler’de gördüklerine, yaşadıklarına ilişkin anlattıkları karşısında şaşkınlık içinde kalır. Vassaf, 2000:266-277

** Cemil Koçak, Fikir Hareketleri dergisi ile ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapar:“Fikir Hareketleri bu dönemde Türk fikir hayatında belki de resmi ideolojinin dışında siyasi liberalizmi savunan tek yaygın organıdır. Cemil Koçak, “Hüseyin Cahit Yalçın ve Fikir Hareketleri”, *Tarih ve Toplum*, Sayı: 68 (Ağustos 1989), s. 22-30.

*** Bu tefrika Henri Beraud’nun 1925’te Sovyet Rusya’daki gözlemlerine dayanarak kaleme aldığı *Ce Que J’ai vu a Moscou* kitabına dayanır. Bir işçi çocuğu olduğunu belirten Beraud Sovyet Rusya’ya dair eleştirileri nedeniyle Fransa’daki Komünist Parti tarafından ağır şekilde eleştirildiğini de belirtir. Benzer bir yaklaşım uzun yıllar Moskova Büyükelçiliği yapmış olan Memduh Tezel’in de anılarında vardır. Tezel, 1950:107-200

siplin ve kontrol altında tutulduğu ve mutsuz olduğu vurgusu yapılmaktadır. Sovyet yetkililer için önemli olan tek durumun rejimin geleceği ve devamını sağlamak olduğu belirtilmektedir. (Beraud, 2 Teşrinisani 1933:2-3; Beraud, 9 Teşrinisani 1933:13; Beraud, 16 Teşrinisani 1933:13; Beraud, 23 Teşrinisani 1933: 2-3) Beraud, Komünizm ve Faşizm’i despot ve otoriter iki rejim olarak değerlendirir, her iki ülkedeki hayatın birbirine çok benzediğine işaret ederek iki rejimin de birer diktatörlük olduğunu vurguluyordu. Beraud’ya göre her iki rejimi de açıklayacak üç kelime: baskı, korku ve sükûttur. (Beraud, 30 Teşrinisani 1933:13-14; Beraud, 28 Kânunuevvel 1933:13-14; Beraud, 8 Şubat 1934:13-14; Beraud, 12 Mart 1934: 13-14.)

Henri Beraud’nun Sovyet Rusya ve propagandaya dair tespitleri Vala Nuret’in inkillerle örtüşür. Sovyet yetkililerin ülkeyi ziyarete gelen gözlemcilere sadece görülmesini istedikleri şeyleri gösterdiklerin belirten Beraud, özellikle Batı’dan gelenlere şehrin sefalet içinde kıvranan bölgeleri ve mutsuz kalabalıkların gösterilmediğini yazar. (Beraud, 1 Mart 1934:13-14; Beraud, 8 Mart 1934:13-14; Beraud, 29 Mart 1934:13-14.) Beraud, yoğun ve baskıcı propaganda nedeniyle pek çok gözlemcinin gerçek Sovyetler’i göremediğini, bu propagandanın etkili araçlarının ise sanat ve basın olduğuna değinir. (Beraud, 10 Mart 1934:13-14) Türk gözlemciler tarafından ulus devlet inşasının önemli araçları, rejimin içselleştirilmesinin etkili vasıtaları olarak değerlendirilen basın ve sanat, Beraud tarafından gerçeklerin saklanması görülmemesini sağlayan, yanlış bir Rusya izlenimine neden olan Sovyet propagandasının ana kaynakları olarak değerlendiriliyordu.

Hüseyin Cahit Yalçın da Sovyet Rusya ve oradaki sisteme sempati ile yaklaşanları eleştirmektedir. “Bizde Komünistlik”, “Bizde Demokrasi Düşmanlığı”, “Demokrasiler ve Diktatörlükler” başlıklı köşe yazılarında eleştirilerini dile getiren Yalçın, Bolşevizm’i “boş bir hülya” ve diktatörlük olarak değerlendiriyordu. Yalçın, Komünizm ve Faşizm’e karşı “milli hâkimiyet rejimi” olarak ifade ettiği demokrasiyi yani siyasal liberalizmi savunur. Demokrasinin her iki diktatörlüğün açtığı tehlikelerle savaş halinde olduğunu belirterek ideal bir sistem olduğunu kanıtlamaya çalışıyordu.(Yalçın, 2 Teşrinisani 1933:1)

Hüseyin Cahit Yalçın, bu tarihlerde başta Ahmet Hamdi Başar’ın çıkardığı Kooperatif dergisinde olmak üzere, Kadro ve yoğun olarak Sovyet Rusya gezisi sonrasında Falih Rıfkı Atay (Atay, 1932 Moskova:5-7) tarafından gündemde tutulan inkılabın bitmediği, devam etmesi gerektiği yaklaşımını da eleştiriyordu. Yalçın, bu yaklaşımın Sovyet Rusya kaynaklı olduğunu ve totaliter yapının, baskının, kontrolün ve disiplinin yani otoriter bir yapının devamını sağlamak için üretildiğini belirtiyordu. (Yalçın, 4 Kânunusani 1934:1-4; Yalçın, 15 Şubat 1934:1-2) Yalçın, bu vesile ile bir kez daha demokrasiye ve onun bu rejimler karşısındaki üstünlüğüne dikkat çeker.

Fikir Hareketleri dergisinde İtalya ve Faşizm üzerinde de ayrıntılı bir şekilde durulur. Hüseyin Cahit Yalçın, Faşizmin de bir diktatörlük ve en az Komünizm kadar demokrasinin karşıtı olduğuna vurgu yapar.(Yalçın, 10 Mayıs 1934:33-36; Yalçın, 31 Mayıs 1934: 31-32) Zira Yalçın, kısa bir müddet sonra Henri Beraud’nun, “Roma’da Neler Gördüm” Faşizm Hakkında Müşahedeler” başlıklı ikinci tefrikasını dergisinde yayınlamaya başladı (Beraud, 31 Mayıs 1934:93-94). Bu tefrikanın amacı da gerçek İtalya’yı göstermektir. Çünkü

İtalya’da da halk bir diktatörlük olan Faşizm nedeniyle sıkı bir kontrol ve baskı altındadır. Beraud’ya göre halk arasında hâkim olan tek durum mutsuzluk ve korkudur.(Beraud, 21 Mayıs 1934:141-142; Beraud, 28 Haziran 1934:158-159; Beraud, 5 Temmuz 1934:173) Beraud, Faşizm ve Komünizm’i birbirinden ayırmaz ve gözlem ve değerlendirmelerinden hareketle özünde tüm diktatörlüklerin benzer olduğunu ispat etmeye çalışır. (Beraud, 26 Temmuz 1934:221) Beraud’nun “Mussolinisiz Faşizm devam edebilir mi” gibi hayati bir soruya cevap aradığı tefrikası, can alıcı bir noktaya parmak basarak biter: Faşizm Mussollini’siz devam etmeyecektir. (Beraud, 4 Teşrinievvel 1938:383; Beraud, 27 Eylül 1934:365-366) Diktatörlükler liderlerine bağlıdır. Ömürleri ancak o liderin ömrü kadardır.

F. Cambo da benzer içerikteki yazılarını Fikir Hareketleri dergisinde yayınladı. Bu yazılar, demokrasinin en büyük düşmanı olarak değerlendirilen diktatörlüğe dikkat çekmek ve gerçekleri göstermek iddiasındadır. F. Cambo’nun “Diktatörlük Zaaf ve Hastalık Alametidir” başlıklı yazısı aslında başta Falih Rıfki olmak üzere Yakup Kadri ve Yunus Nadi’nin demokrasinin hastalıklı yanları olduğu, mevcut krizin sebebinin demokrasi ve liberalizm olduğu yaklaşımlarına da bir tepki olarak yayınlanır. F.Cambo’nun yazılarının amacı, hastalıklı yapıların diktatörlükler olduğunu ortaya koymaktır. F. Cambo demokrasinin bazı sıkıntıları olduğunu kabul ediyor ancak durumun iddia edildiği gibi bir kriz ya da bunalım olarak değerlendirilmemesi gerektiğini savunuyordu. (Cambo, 11 Kânunusani 1934:11 Kânunusani 1934:1-2; Cambo, 18 Kânunusani 1934:1-2; Cambo, 25 Kânunusani 1934:1-2; Cambo, 8 Şubat 1934:1; Cambo, 22 Şubat 1934:1-2)

Fikir Hareketleri dergisindeki temel yaklaşım her iki rejim karşısında demokrasinin üstünlüğünü kanıtlamaktır. Türkiye’de iki otoriter devlet Sovyet Rusya ve İtalya ilgisinin arttığı günlerde Yalçın da siyasal liberalizmi savunan yayınlarına yoğunluk veriyordu. Yalçın yazılarında diktatörlüklerin demokrasilerin düşmanı olduğu ve milli hâkimiyetin tecellisine engel olduğuna dikkat çekiyordu. Dergide yayınlanan tefrikaların her iki rejimin gerçek yüzünü gösterdiğini belirterek yayınlanma gerekçelerini de izah eden Yalçın, her iki rejimin uygulamadaki durumunun gözlemlerle ortaya konulmasını önemser. Teori ile uygulamanın aynı şeyler olmadığına dikkat çeken Yalçın, böylece Sovyet Rusya ve İtalya’da uygulamada ciddi hatalar, kusurlar ve eksiklikler olduğunu kanıtlamaya çalışır. Zira Yalçın, bu gerçekleri göz ardı ederek her iki rejimi savunanları, gerçeklerin görülmesine engel olduklarını söyleyerek eleştiriyordu. (Yalçın, 18 Teşrinievvel 1934:401-402)*

Falih Rıfki Atay, Hüseyin Cahit Yalçın’ın eleştirisinin hedefindeki isimdir. Yalçın, Falih Rıfki Atay’ın Rusya’ya dair övücü ifadelerini ve coşkulu yaklaşımını erken verilmiş bir karar olarak değerlendiriyordu. Atay’ın özellikle Yeni Rusya kitabındaki üslubunu “kulağı dolduran sanat musikisi” benzetmesini yaparak beğenen Yalçın, Atay’ın yaklaşım ve görüşlerini ise eleştirir. (Yalçın, 3 Kânunusani 1935:172-173) Moskova Roma kitabındaki yorumları nedeniyle, Falih Rıfki’yı objektif bir gözlemci olarak değerlendirmeyen Yalçın, Atay’ın her iki kitabında da demokrasiye dair bir nefret hissini işlediğini düşünür. (Yalçın, 17 Kânunusani 1935:203)

* Benzer içerikteki yazılar için bkz. Francesco Nitti, “Demokrasi Meselesi” Bugünkü Vaziyet”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 3 (9 Teşrinisani 1933), s.2.; F.J.C. Haernshaw, “Demokrasi ve Fransız İnkılabı”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 4 (16 Teşrinisani 1933), s.1-3; “Demokrasinin Teessüsü”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 5 (23 Teşrinisani 1933), s.1-3

Sovyet Rusya ve İtalya gezilerine dair gözlem ve değerlendirmeler yönetici elitler tarafından 1930'lar Türkiye için temel problem olarak görülen iki alanda kullanıldı. Bu alanlardan ilki hiç şüphesiz Dünya ekonomik krizinin etkisi ile sorunların ağırlaştığı ekonomik alan, diğeri de siyasal alandır. Kriz sonunda halkın içinde bulunduğu ekonomik sıkıntıya çözüm arayan yönetici elitler, Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk'ün direktifleriyle SCF'nin kurulmasına karar vermiş ancak arzu edilen sonuçlar elde edilememiştir.* İktidar ile muhalefet arasındaki en temel tartışma konusu ekonomi politikası oldu. SCF, liberal eğilimli bir ekonomik yaklaşım benimserken iktidar, Başbakan İnönü'nün Sivas nutkunda ortaya koyduğu "mutedil devletçi" bir yaklaşım benimsedi.*

SCF denemesi, yönetici elitlere ekonomik alan dışında büyük bir problemin olduğunu da gösterdi. Halkın SCF'ye gösterdiği ilgi hoşnutsuzluğunun da kanıtıydı. Durum iktidarı, ekonomik olarak daha kesin çözümler aramaya zorladığı gibi siyasal alanın da yeniden inşa edilmesi gerektiğini gösterdi. Öncelikli olarak ekonomik alanda düzenlemelere başlayan iktidar, mutedil devletçi bir ekonomik anlayıştan 1932'de devletçilik yönünde ekonomik bir anlayışa kayd. Sovyet Rusya ve İtalya gezileri sonundaki gözlemler bu noktada iktidara yol gösterici oldu.* Zira gözlemcilerin her iki ülkenin de ekonomik alandaki başarıları özellikle Sovyet Rusya'nın planlı ekonomi ile kat ettiği mesafeye dair yaptığı vurgu ve değerlendirmeleri ekonomik yapılanmada kullanıldı. 1932'de Türkiye'de plan ve planlı ekonomiye yapılan vurgunun artmasında geziler etkili oldu. (Tekeli-İlkin, 2004:45-91) Zira gözlemciler iki ülkeye dair tespitleriyle Türkiye'nin ciddi bir ekonomik seferberliğe girmesi gerektiğini ortaya koyuyordu.

Halkın hoşnutsuzluğu, SCF'ye gösterdiği ilgi ve Menemen olayı, yönetici elitlere halkın arzu edilen derecede inkılabın ideolojisi ile yoğrulmadığını gösteriyordu. Durum yönetici elitleri, çözüm arayışına zorladı. Sovyet Rusya ve İtalya gezileri sonundaki gözlem ve değerlendirmeler yönetici elitlerin öncülüğünde başlatılan bu yoğun inşa sürecinde kullanıldı. Amaç ise, siyasal, kültürel ve ekonomik alanın yeniden inşası ancak özellikle de halkın inşasıdır. Gözlemcilerin her iki gezi sonundaki yazılarında özellikle de Sovyet Rusya gezisi sonrasındakilerde iki ülkenin de halkını rejimleri doğrultusunda başarılı bir şekilde inşa etmiş olmasına yönelik vurgu, bu soruna çözüm amacı taşıyordu. Zira Yakup Kadri, Falih Rıfkı, Yunus Nadi'nin, gözlemler üzerinden vurguladığı Türkiye'de de bir an önce inkılabın ideolojinin oluşturulması gerektiği söylemi, bu bağlamdaki düzenlemelerin habercisidir.

Sovyet Rusya ve İtalya gezileri sonundaki gözlemler, 1930'lu yılların yoğun inşa ortamında Kemalizm'in teorileşmesi ve sistemleştirilmesi sürecinde kullanıldı. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 10-18 Mayıs 1931 tarihleri arasında düzenlediği III ve 9-16 Mayıs 1935 tarihleri arasında yapılan IV. Kurultayları sürecin önemli iki basamağıdır. (Giritlioğlu; 1965:90, Tunçay, 1981:307-322) 1931'deki kurultay sonunda hazırlanan CHP'nin 1931 programı, inkılabın ideolojisinin belirlenmesi bakımından önemlidir. Programın esasları vatan, millet,

* Sivas Nutku ve hükümetin ekonomi politikası Sovyet yetkililer ve basını tarafından da ilgi ile takip edilmektedir. Zira İzvestiya gazetesinin haberinde Sivas Nutku, "gerek Türkiye'nin kendisi için gerek onun millî istiklalinin samimi dostları için büyük siyasî ehemmiyeti haiz olan hadise" olarak değerlendirilir. Haberin devamında özellikle demiryolu projesinin Kemalizm'in önemli gayelerinden biri olduğu vurgulanır. BCA, Fon Kodu: 30.10.0.0., Kutu No: 248, Dosya Gömleği: 675, Sıra No: 21, Dosya Numarası: 431, (21.09.1930)

devletin esas teşkilatı ve amme hukuku başlıklı maddelerle şekillenirken, fırkanın ana vasıfları kısmında ise Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Halkçılık, Devletçilik, Laiklik ve İnkılâpçılık yani daha sonra Altı Ok olarak adlandırılacak olan ilkeler kabul edildi. Bu ilkeler arasında aslında yeni olan Devletçilik ve İnkılâpçılık'tır. Diğer ilkeler, daha önceki programda bir şekilde ifade edilmişti. Böylece inkılâp fırkasının ana prensipleri ortaya konulmuş oluyordu. (Giritlioğlu; 1965:90, Tunçay, 1981:307-322)

İnkılâpçılık ve devletçilik ilkeleri aslında 1930 sonrası Türkiye'nin iki temel probleminin programa yansımaysıydı. İnkılâpçılık tanımında yeni inkılaplardan söz edilmemekte, o güne kadar yapılanların korunması üzerinde durulmaktadır. Aslında bu durum iktidarın SCF muhalefeti yıllarında inkılaplara yönelik eleştiriler karşısındaki rahatsızlığının yansımasıydı.** Özellikle inkılabın ideolojisinin belirlenmesi bağlamında o güne kadar yapılan tüm inkılaplar korunmalı ve halk bu prensipler doğrultusunda dönüştürülmeliydi. Halkı dönüştürmenin araçları bağlamında ise, programa bazı yeni eklemeler yapılarak propaganda sürecine zemin hazırlandı. Fırkanın Halkevleri'ni açmakla, tüm fırka üyelerinin fırka prensiplerini en iyi şekilde bilerek yaymakla görevlendirilmesi önemli düzenlemeler olarak programdaki yerini aldı. Eğitim halkı dönüştürecek ve fırka prensipleriyle donatacak en etkili vasıtalarından biri olarak tanımlanmaktaydı. Güçlü bir eğitimle elde edilecek nihai amaç, "kuvvetli cumhuriyetçi, milliyetçi ve laik vatandaş yetiştirmek" olarak ortaya konuldu. (Parla, 1995:26-39)

Devletçilik ise, 1929 Dünya ekonomik krizi sonrasında iktidarın çözüm arayışlarının geldiği noktaydı. Daha önce de belirttiğimiz gibi SCF muhalefeti ile iktidar arasındaki tartışma, iktidarın ekonomi politikasının belirginleşmesinde de etkili oldu. 1930'lu yıllardaki ekonomik tartışmaların serbest teşebbüs yani liberalizm ile devletçilik yanlıları arasında devam ettiği görülür. Başta C.H.F olmak üzere, Kadro ve Ülkü dergileri devletçilikten yana bir tavır sergilerken, Ahmet Ağaoğlu, Peyami Safa ve Hüseyin Cahit Yalçın ise farklı görüşleri ile özellikle Kadro dergisi ile polemige girmiştir. (Trak, 1985:1087)

C.H.F'nın IV. Kurultay'ı sonunda hazırlanan programda ise, gözlemcilerin sıklıkla üzerinde durduğu Kemalizm'in özgünlüğü vurgusu ön plana çıkar. Kemalizm yeni ve özgün bir yol olarak değerlendirildi. 1931'deki kurultaydan farklı olarak; 1935'te Genel Sekreter Recep Peker'in öncülük ettiği parti devlet birlikteliği üzerinde çok daha kuvvetli bir şekilde durulmakta ve bizzat genel sekreter tarafından Türkiye Cumhuriyeti'nin bir parti devleti olduğu, partinin devletle birlikte çalıştığı vurgulanıyordu. Dönemin üzerinde en çok konuşulan konulardan biri olan plan kavramı, hem ekonomik hem de sosyal ve kültürel alandaki tüm atılımlar için kullanılmıştır. 1935'deki programda Kemalizm'in halka benimsetilmesi bağlamında özellikle kitap, dergi ve gazete gibi propaganda sürecinde etkili olabilecek araçların kullanılmasının zorunluluğu üzerinde durularak, kentlerde ve köylerde kitapsarayları, okuma odaları, evleri kurulması kararlaştırıldı. 1935 programında Kemalizm'in propagandası bağlamında Halkevleri'ne vurgu yapıldığı gibi Devrim Müzelerinin kurulması da önerildi. Bu proje ilk olarak Gaziantep Halkevi tarafından hayata geçirildi.(Parla, 1995:28-46)

* Tekeli ve İlkin, 1931 programında inkılâpçılık ilkesinin yer almasını " SCF deneyi sırasında inkılaplara karşı güçlü bir muhalefet belirmesinin etkisi çok yüksek olmakla beraber inkılâpçılığın bir statüko kuruculuğuna dönüşmesi" olarak değerlendirir. Tekeli-İlkin; 1981:197-206.

Gözlemcilerin Sovyet Rusya ve İtalya gezileri sonundaki değerlendirmelerinde üzerinde yoğun olarak durdukları konular her iki programda da yer almıştır. Özellikle 1935 programında bu durum daha net olarak ortaya çıkar. Gözlemcilerin halkın inşası bağlamında İtalya ve Sovyet Rusya’da kullanılan yöntemler ve rejimin propagandası bağlamdaki değerlendirme, öneri ya da dikkat çektikleri konular bu programda yer alır. Gözlemcilerin her iki ülkede de iktidarın halkı rejim doğrultusunda dönüştürme ve inşasındaki en önemli araçlar olarak belirttikleri gazete, dergi, kitap başta olmak üzere radyo, sinema, tiyatro ve güzel sanatlar gibi propaganda vasıtaları 1935 programında benzer bir amaç için yerlerini aldı. Özellikle radyo, Sovyet Rusya’da edinilen tecrübenin de etkisiyle yönetici elitlerin daha sistemli yeni bir ideoloji yaratma çabasında özellikle yeni insan yaratma amacıyla halk eğitiminde kullanılmaya başlandı.(Ahıska, 2005:103-14)

Taha Parla’nın belirttiği gibi içeriği 1931 programı üzerine inşa edilmiş olmasına rağmen 1935 programı, Kemalist ideolojinin en gelişkin belgesidir.(Parla, 1995:22) Programda Türk halkının özgün ideolojisinin Kemalizm olduğu belirtilmiştir. Aslında özgünlük vurgusu gözlemcilerin Sovyet Rusya ve İtalya ile yakınlaşmanın bir rejim değişikliğine neden olacağı kaygılarının önüne geçmek için sık sık belirttikleri bir söylem ve 1935 programındaki yerini almış oldu.

Her iki programda da halkın eğitime özel bir yer ayrılmıştır. Eğitimin amacı, her iki programda da parti ideolojisini içselleştirmiş yurttaşlar yetiştirmek, yeni bir insan yaratmaktır.(Parla, 1995:78) Eğitim sadece okullarda değil okul dışında da Halkevleri aracılığıyla yapılacaktır. Halk her yönüyle yeniden arzu edilen şekilde inşa edilecektir. Eğitim konusundaki ısrarın arkasında yönetici elitlerin halkın Kemalizm’i yeterince içselleştirdiğine ikna olmaması yatar. Durum üzerinde gözlemler de etkili oldu. Zira gözlemciler, Sovyet Rusya ve İtalya’nın ulus devlet inşasındaki başarısının en temel nedenini her iki ülke halkının da rejimlerini içselleştirecek şekilde inşa etmiş olması göstermişti. 1931 ve 1935 programlarında eğitime yeni insan yarama misyonu yüklenmiştir.

1935 programının Recep Peker tarafından yapılan açıklama konuşması aslında Türkiye’nin ekonomik krizle başlayan süreçte geldiği noktayı ve ortam karşısında Batı demokrasileriyle dönemin popüler otoriter iki devleti arasındaki tercihteki kararını da göstermesi bakımından önemlidir. Peker, konuşmasında Türkiye’nin uyguladığı devletçilik politikasını Liberalizm ve Marksizm dışında üçüncü ve yeni bir yol olarak tanımlıyordu. Ekonomik alandaki bu ılımlı yaklaşıma karşın kültür, siyaset ve eğitim alanında ise sıkı bir kontrol ve denetim durumu mevcuttur. Recep Peker’in konuşmasının dünyadaki ideolojik ve siyasal gelişmelerle ilgili bölümü son derece önemlidir. Konuşmasının bu bölümünde liberalizmin can çekiştiğine ve krizin sebebi olduğuna değinen Peker, ideal sistem olarak ulus devlete dikkat çeker. Feodal, liberal ve sınıf çatışmasına dayanan devlet anlayışlarını değil ulus devleti ön plana çıkarır. Peker’in konuşmasının en can alıcı ve açıklayıcı ifadesi demokrasiye dair yaptığı değerlendirmedir. Demokrasinin halk tarafından halk için olmak anlamına geldiğine Peker, “Zigana Dağı’nın üzerine portakal ağacı dikilmez” diyerek CHP ve Kemalizm’in kendine göre bir demokrasi anlayışı olduğunu iddia eder. Parla, Peker’in ideal devletinin ulusçu-halkçı-devletçi-otoriter ve korporatist devlet demek olduğunu söyler. (Parla, 1995:140-144)

Parla, bu yapının korporatizmin Faşist olmayan bir alt-türü olan Solidarist yaklaşım olduğunu belirtir. (Parla,1993:7-9)

SONUÇ

Farklı dergi ve gazetelerdeki Sovyet Rusya ve İtalya gezi notlarına topluca baktığımızda birbiri ile çatışan, birbirine zıt iki farklı görüşün ortaya çıktığını görürüz. Zira iktidara yakın çevrelerin Sovyet Rusya ve İtalya gezi değerlendirmeleri ile Vala Nurettin ve Hüseyin Cahit Yalçın'ın Fikir Hareketleri dergisindeki iki Batılı'nın değerlendirmeleri arasında farklar vardır.

Bu iki farklı görüşün bir cephesinde SCF ve Menemen olayı sonrasında aslında öncelikli meselesi inkılapları yerleştirmek ve Kemalizm'in geleceğini garanti altına almak isteyenler vardı. SCF'nin kuruluşu ve sonrasındaki gelişmeler, halkın partiye ilgisi, yönetici elitler tarafından özellikle iki alanda ciddi düzenlemeler yapılmasını zorunlu kılmaktaydı.

Dünya ekonomik krizinin etkisi azaltmak isteyen yönetici elitler, kriz ile mücadelede yeni yöntemler ararken Sovyet Rusya ve İtalya'nın tecrübelerinden yararlanmak istedi. Kriz karşısında pek çok ülkede uygulanmaya başlanan devletçi uygulamalar, Sovyet Rusya'nın başarılı olduğu bir alandı. Özellikle plan, planlı ekonomi ve devletçilik gibi konular bu ilk grupta yer alan gözlemciler tarafından Türkiye'nin ihtiyacına cevap verecek uygulamalar olarak değerlendirildi. Devletin öncülüğünde bir dönüşüm ve yapılanmanın zorunluluğuna inanan Falih Rıfki Atay, Yunus Nadi ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu gibi gözlemciler, Sovyet Rusya ve İtalya'yı iyi birer örnek olarak gösteriyorlardı. Zira bu gözlemler, ekonomik alanın yeniden inşasında yönetici elitlere yol gösterici ve yardımcı oldu.

SCF de aslında krizin etkilerine karşı bir önlem olarak gündeme getirilmiş ancak yeni sorunların da habercisi olmuştur. Özellikle partiye gösterilen ilgi, İzmir mitinginin yankıları ve hiç umulmadık bir şekilde Türkiye coğrafyasının batısında meydana gelen isyan, yönetici elitlere inkılapların yerleştirilemediğini, halkın inkılabın ideolojisini içselleştiremediğini ve dönüştürülemediğini düşündürdü. Hatta yönetici elitler arasında başarısızlığın nedenleri üzerinde yoğunlaşan bir özleştirme süreci de başladı. İlk grupta yer alan gözlemciler, Sovyet Rusya ve İtalya'nın Türkiye'nin temel ihtiyacı olarak gördükleri yeni rejimle birlikte yeni bir halkın inşası sorunu için başarılı iki ulus devlet örneği olarak ön plana çıkardılar. Bu bakımdan iki ülkenin de inşa yöntem ve araç ve uygulamaları bu gözlemciler tarafından yoğun olarak ele alınan konu oldu. Birinci grupta yer alan gözlemciler için Sovyet Rusya ve İtalya'yı ön plana çıkararak durum, halkın ve ideolojinin yeniden inşasında otoriter uygulamalara ihtiyaç duyulmasını düşünmeleridir. Zira gözlemcilerin iki başarılı ulus devlet örneği olarak ön plana çıkardıkları Sovyet Rusya ve İtalya'nın başarısının anahtarını otorite, disiplin ve kontrol olarak değerlendirmeleri durumun yansımasıdır. Bu gözlemciler iki ülkedeki otoriter uygulamaları makul de görürler. Kemalizm'in sistemleştirilmesinde ve halkın bu doğrultuda inşasında yoğun bir propaganda sürecine ihtiyaç olduğu söylemi de geziler sonunda gözlemciler tarafında yoğun olarak gündeme getirildi ve CHP programındaki yerini aldı. Her

alandaki etkili bir propaganda dolayısıyla kontrol ve disiplin, sürecin olmazsa olmazları olarak değerlendirilmeye başlandı.

İkinci grupta yer alan gözlemciler ise, çok partili siyasal yaşama geçişle birlikte başlayan demokratik ve liberal ortamdan ket vurulmasından ve otoriter bir yöne kayılmasından endişe etmekteydiler ve Sovyet Rusya ile İtalya'daki gelişmeleri bu ekseninde değerlendiriyorlardı. İlk gruptaki gözlemcilerle aynı anda Sovyet Rusya'ya giden Vala Nurettin'in Rusya'daki gelişmeleri daha farklı değerlendirmesinde bu yaklaşım etkilidir. Vala Nurettin, Sovyet Rusya'yı Türkiye için ideal bir örnek olarak görmez ve ülkenin gerçeklerinin görülmesini ister. Vala Nurettin'in bu tavrı üzerinde Rusya'ya dair önceki tecrübeleri ve Marksizm ile yolunu ayırmış olması da etkilidir.

Hüseyin Cahit Yalçın'ın da benzer kaygılarla Türkiye'de iki otoriter devlete yönelik ilginin arttığı günlerde Fikir Hareketleri dergisinin sütunlarını Batılı gözlemcilerin değerlendirmelerine açar. Yalçın'a göre savaş sonunda siyasi geleneği olmayan ya da yeterince güçlü olmayan ülkelerde siyasi liberalizm yıkılmıştır ve yerine kişisel diktatörlükler kurulmuştur. Yalçın bu yaklaşımların Türkiye'de de etkili olmaya başladığını görür ve durumu bir tehdit olarak algılar. Yalçın da Türkiye için ideal örneklerin Sovyet Rusya ve İtalya olmadığını düşünür. Türkiye için ancak Batılı gerçek bir demokrasinin örnek olabileceğini inanan Yalçın, her iki otoriter rejime karşı demokrasiyi savunur. Hem Vala Nurettin hem de Yalçın, birinci grupta yer alan gözlemcilerin olumlu yaklaşımları pek çok konuya eleştirel yaklaşımlar ve Sovyet Rusya ile İtalya'daki rejimlerin gerçek yüzlerini göstermeye çalışırlar. Hüseyin Cahit Yalçın, Batılı iki gözlemci üzerinden yapmaya çalışır.

İki grup arasındaki fark, grupta yer alan gözlemcilerin ideolojik yaklaşımlarındaki fark ve konumlarından kaynaklanıyordu. Aslında Sovyet Rusya ve İtalya'daki rejim ne birinci gruptaki ne de ikinci gruptaki gözlemcilerin temel meselesidir. Onlar, ne Komünizm ne de Faşizm ile gerçek anlamda ilgilenmişlerdir. Gözlemciler ideolojik konumlarından hareketle haklılıklarını ortaya koymak açısından iki rejimle ilgilendi. İlk grupta yer alan gözlemciler Kemalizm'i yeniden inşa etmekte amacıyla ikinci grupta yer alan gözlemciler ise SCF ile başlayan demokratikleşme sürecinin devamı yani siyasal liberalizm için Sovyet Rusya ve İtalya ile ilgilendi. Birinci gruptakiler tarafından her iki ülke de başarılı ve ideal örnekler olarak sunulurken, ikinci gruptakiler tarafından aynı ülkeler olumsuz örnekler olarak değerlendirildi. Aslında gözlemler üzerinden Türk yazınsal elitleri arasındaki bir çatışma da gün ışığına çıkmaktaydı.

Yönetici elitler bu iki farklı yaklaşım arasından ilk gruptakilerin gözlemlerini dikkate alarak 1930 sonrasındaki yoğun inşa sürecinde Sovyet Rusya ve İtalya tecrübelerinden yararlanmayı tercih etti. Bu tercih, CHP'nin 1931 ve 1935 programlarına ve sonrasındaki sürece de yansdı.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

-Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi

- (BCA) Fon Kodu: 30.10.0.0., Kutu No: 237, Dosya Gömleği: 600, Sıra No: 2, Dosya Numarası: 431, (14.06.1932)
- (BCA), Fon Kodu: 30.10.0.0., Kutu No: 248, Dosya Gömleği: 667, Sıra No: 8, Dosya Numarası: 431, (8.05.1932)
- (BCA), Fon Kodu: 30.10.0.0., Kutu No: 12, Dosya Gömleği: 73, Sıra No: 2, Dosya Numarası: 11, (18.02.1932)
- BCA, Fon Kodu: 30.10.0.0., Kutu No: 13, Dosya Gömleği: 74, Sıra No: 5, Dosya Numarası: 11, (06.06.1932)
- BCA, Fon Kodu: 30.10.0.0., Kutu No: 13, Dosya Gömleği: 74, Sıra No: 8, Dosya Numarası: 11, (13.06.1932)
- BCA, Fon Kodu: 30.10.0.0., Kutu No: 237, Dosya Gömleği: 598, Sıra No: 15, Dosya Numarası: 424, (27.01.1931)
- BCA, Fon Kodu: 30.10.0.0., Kutu No: 234, Dosya Gömleği: 579, Sıra No: 10, Dosya Numarası: 422, (25.06.1934)
- BCA, Fon Kodu: 30.10.0.0., Kutu No: 13, Dosya Gömleği: 74, Sıra No: 2, Dosya Numarası: 11, (02.06.1932)
- BCA, Fon Kodu: 30.10.0.0., Kutu No: 248, Dosya Gömleği: 675, Sıra No: 21, Dosya Numarası: 431, (21.09.1930)
- BCA, Fon Kodu: 30.10.0.0., Kutu No: 129, Dosya Gömleği: 926, Sıra No: 11, Dosya Numarası: 107, (28.05.1933)

-National Archive(

- F.O. 371/14579/Files 961-1511
- F.O.371/14586/Files 5133-6859 (1930), 6121/ 6430/ 6495/
- F.O.371/15376/Files 619, (1931),718/44
- F.O.371/16092/Files 335-702 (1932), 2380/ 2381/ 2382/ 2450/ 2711/ 3179/ 3834/3938.
- F.O. 371/16094/Files 2396-2808 (1932), 2617/ 2657/ 2658/ 2772/ 2980

-Gazeteler

-Hâkimiyeti Milliye, Cumhuriyet, Akşam, Milliyet

Kaynakça

- Ağaoğlu, Ahmet (1994), *Serbest Fırka Hatıraları*, İletişim Yayınları, İstanbul
- Ahıska, Meltem (2005), *Radyonun Sihirli Kapısı Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*, Metis Yayınları, İstanbul
- Alaattin Cemil, “Moskova’ya Doğru”, *Cumhuriyet*, 5 Mayıs 1932
- Atay, Falih Rıfki, “Fırka ve Meclis”, *Hâkimiyeti Milliye*, 8 Nisan 1931.
- , “Yeni Rusya 2”, *Hâkimiyeti Milliye*, 14 Teşrinisani 1930
- , “Kama-Kalem”, *Hâkimiyeti Milliye*, 24 Kânunuevvel/Aralık 1930.
- , “Leningrat”, *Hâkimiyeti Milliye*, 18 Teşrinisani 1930;
- , “Rusya’da Neler Oluyor”, *Hâkimiyeti Milliye*, 7 Kânunuevvel 1930
- , “Bir Komünist”, *Hâkimiyeti Milliye*, 17 Kânunuevvel/Aralık 1930
- , “İkinci Fırka”, *Hâkimiyeti Milliye*, 12 Mart 1931

- , “Moskova”, *Hâkimiyeti Milliye* 16 Teşrinisani 1930,
- , “Odesa”, *Hâkimiyeti Milliye*, 15 Teşrinisani 1930
- , “Senelerden Beri Şarktan Beklenen Müjde Türkiye ve Rusya’dan: İflas ve İmdat Çılgılığı”, *Hâkimiyeti Milliye*, 13 Teşrinisani 1930
- , “İnkılapçı Metotlar Komünist Fırkası Halk Gençlik Arasında Nasıl Çalışıyor ve Propaganda Kuvvetleri Nedir”, *Hakimiyeti Milliye*, 19 Teşrinisani 1930
- , “Kremlin’in Adamları”, *Hâkimiyeti Milliye*, 17 Teşrinisani 1930
- , (1931a), *Yeni Rusya*, Hâkimiyeti Matbaası, Ankara
- (1931b), *Faşist Roma Kemalist Tiran ve Kaybolmuş Makedonya*, Hakimiyeti Milliye Matbaası, Ankara
- (1932), *Moskova Roma*, Ahmet Halit Kitaphanesi, Ankara
- (1963), *Batış Yılları*, Dünya Yayınları, İstanbul
- (1961), Çankaya, Cilt:I, Dünya Yayınları, İstanbul
- Avşar, Abdülhamit (1998), *Serbest Cumhuriyet Fırkası (Bir partinin Kapanmasında Basının Rolü)*, İstanbul
- “Başvekilin Seyahati”, *Akşam*, 25 Nisan 1932
- Belge, Burhan Asaf, “Rusya Seyahati”, *Hâkimiyeti Milliye*, 29 Nisan 1932
- Beraud, Henri, Moskova’da Neler Gördüm Komünistliğin İflası”, *Fikir Hareketleri*, Sayı 2 (2 Teşrinisani 1933), ss.2-3
- , “Moskova’da Neler Gördüm Komünistliğin İflası”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 25 (12 Mart 1934), ss. 13-14.
- , “Moskova’da Neler Gördüm” Komünistliğin İflası, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 5, (23 Teşrinisani 1933), ss. 2-3.
- , “Roma’da Neler Gördüm, Faşizm Hakkında Müşahedeler”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 36 (28 Haziran 1934), ss.158-159
- , “Roma’da Neler Gördüm, Faşizm Hakkında Müşahedeler”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 40 (26 Temmuz 1934), s.221-222
- , “Roma’da Neler Gördüm, Faşizm Hakkında Müşahedeler”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 49 (27 Eylül 1934), ss.365-366.
- , “Moskova’da Neler Gördüm” Komünistliğin İflası, *Fikir Hareketleri*, Sayı 1 (Teşrinievvel 1933), ss.20-22
- , “Moskova’da Neler Gördüm” Komünistliğin İflası, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 6, (30 Teşrinisani 1933), ss. 13-14
- , “Roma’da Neler Gördüm, Faşizm Hakkında Müşahedeler”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 32 (31 Mayıs 1934), ss.93-95
- , “Roma’da Neler Gördüm, Faşizm Hakkında Müşahedeler”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 37 (5 Temmuz1934), ss.173-174
- , Moskova’da Neler Gördüm Komünistliğin İflası”, *Fikir Hareketleri*, Sayı 3 (9 Teşrinisani 1933), ss.13-14
- , Moskova’da Neler Gördüm Komünistliğin İflası”, *Fikir Hareketleri*, Sayı 4 (16 Teşrinisani 1933), ss.13-15
- , Moskova’da Neler Gördüm Komünistliğin İflası”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 20 (8 Mart 1934), ss. 13-14.
- , “Moskova’da Neler Gördüm Komünistliğin İflası”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 16

- (8 Şubat 1934), ss. 13-14
-----, “Moskova’da Neler Gördüm” Komünistliğin İflası”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 10 (28 Kânunuevvel 1933), ss.13-14
-----, “Roma’da Neler Gördüm, Faşizm Hakkında Müşahedeler”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 35 (21 Mayıs 1934), ss.141-142
-----, “Moskova’da Neler Gördüm Komünistliğin İflası”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 19 (1 Mart 1934), ss. 13-14.
-----, “Moskova’da Neler Gördüm Komünistliğin İflası”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 23 (29 Mart 1934), ss. 13-14.
Boratav, Korkut (1974), *100 Soruda Türkiye’de Devletçilik*, Gerçek Yayınevi, İstanbul
----- (1993), *Türkiye İktisat Tarihi (1908-1985)*, Gerçek Yayınevi, İstanbul
Cambo, F., “Diktatörlük zaaf ve Hastalık Alametidir”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 12 (11 Kânunusani 1934), ss.1-2.
-----, “Diktatörlükleri Doğuran Sebepler”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 13 (18 Kânunusani 1934), ss.1-2
-----, “Kanunî ve Kısa Diktatörlükler”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 18 (22 Şubat 1934), ss.1-2.
-----, “Diktatörlükleri Doğuran Sebepler”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 14 (25 Kânunusani 1934), ss.1-3
-----, “Diktatörlükleri Kolaylaştıran Sebepler”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 16 (8 Şubat 1934), ss.1-3
Caretto, Giacomo, “1930’larda “Kemalizm-Faşizm-Komünizm Üzerine Polemikler, I-II”, *Tarih ve Toplum*, Sayı:17–18, (Mayıs 1985/Haziran 1985), s. 56–60; 62–65.
Cevat Nizami, “Rusya ve Biz”, *Akşam*, 19 Mayıs 1932
Çelebi, Mevlüt, “Başvekil İsmet Paşa’nın İtalya Seyahati”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Sayı: 2 (Aralık 2007), ss.21-52.
Ertuğrul, Muhsin, “Moskova Notları”, *Darülbedayi*, Numara 49, Sene 6 (11.Birinci Teşrin 1934), ss.5-6
-----, “Moskova Notları”, *Darülbedayi*, Numara 50, Sene 6 (18.Birinci Teşrin 1934), s.4-6
-----, “Moskova Notları”, *Darülbedayi*, Numara 53, Sene 6 (1.Birinci Kanun 1934), ss.3-6
-----, “Moskova Notları”, *Darülbedayi*, Numara 56, Sene 6 (15.İkinci kanun 1935), s.4-6
-----, “Moskova Notları”, *Darülbedayi*, Numara 58, Sene 6 (15.Mart 1935), ss.4-6
Febvre, Lucien (1995), *Rönesans İnsanı*, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitapevi, Ankara
Fethi Okyar’ın Anıları-Atatürk Okyar ve Çok Partili Türkiye, (1997) Haz. Mehmet Seyitdanlıoğlu, İş Bankası Yayınları, Ankara
Giritlioğlu, Fahir (1965), *Türk Siyasi Tarihinde Cumhuriyet Halk Partisinin Mevkii*, Cilt: I; Ankara
Gökyay, Orhan Şaik, “Türkçe’de Gezi Kitapları”, *Türk Dili Gezi Özel Sayısı*, Sayı: 258 (Mart 1973), ss. 457-467.
Gönlübol, Mehmet-Sar, Cem (1987), *Olaylarla Türk Dış Politikası*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara

- Haernshaw, F.J.C., “Demokrasi ve Fransız İnkılabı”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 4 (16 Teşrinisani 1933), ss.1-3
- , “Demokrasinin Teessüsü”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 5 (23 Teşrinisani 1933), ss.1-3
- İlmen, Süreyya (1951), *Dört Ay Yaşamış Olan Zavallı Serbest Fırka*, Mehmet Said Matbaası, İstanbul
- “İsmet Paşa Hz. Roma’ya Hareket Etti”, *Akşam*, 22 Mayıs 1932
- “İsmet Paşa ve Heyeti Erkanı Roma’dan Hareket Etti”, *Akşam* 30 Mayıs 1932
- “İsmet Paşanın Roma’da İlk Beyanati”, *Cumhuriyet*, 27 Mayıs 1932;
- “İsmet Paşanın Türk Rus Dostluğu Hakkında Mühim Bir Nutku”, *Akşam*, 4 Mayıs 1932
- “İtalya ve Biz”, *Akşam*, 29 Mayıs 1932
- Kahn, Arnold, “Türk İtalyan Ticareti daha İnkişaf Edebilir”, *Cumhuriyet*, 26 Mayıs 1932
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, “Ankara Moskova Roma “Fransız İnkılabı”, *Kadro*, Sayı: 6 (Haziran 1932), ss.38-40
- , “Ankara Moskova Roma 1”, *Kadro*, Sayı: 7 (Temmuz 1932),ss. 35-39
- , “Ankara Moskova Roma”, *Kadro*, Sayı: 9 (Eylül 1932), ss.34-36.
- , “Ankara Moskova Roma”, *Kadro*, Sayı: 14 (Şubat 1933), ss.39-41.
- , “Ankara Moskova Roma 1”, *Kadro*, Sayı: 7 (Temmuz 1932), ss.34-36.
- , “Ankara Moskova Roma”, *Kadro*, Sayı 11(İkinci Teşrin 1932), ss. 38-40
- , “Ankara Moskova Roma”, *Kadro*, Sayı: 13 (İkinci Kanun 1933), ss. 29-31
- , “Ankara Moskova Roma”, *Kadro*, Sayı: 16 (Nisan 1933), ss.38-40.
- , “Ankara Moskova Roma”, *Kadro*, Sayı: 12 (Birinci Kanun 1932), s.33-36
- , “Ankara Moskova Roma”, *Kadro*, Sayı: 15 (Mart 1933), ss.32-35
- Keyder, Çağlar (1993), *Dünya Ekonomisi İçinde Türkiye (1923-1929)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul
- Koçak, Cemil (2006), *Belgelerle İktidar ve Serbest Cumhuriyet Fırkası: Tarih Yazımında Serbest Cumhuriyet Fırkası*, İletişim Yayınları, İstanbul
- Cemil Koçak, “Hüseyin Cahit Yalçın ve Fikir Hareketleri”, *Tarih ve Toplum*, Sayı: 68 (Ağustos 1989), ss. 22-30.
- Löschburg, Winfried (1998), *Seyahatin Kültür Tarihi*, Dost Yayınları, Ankara
- “Milli Sanayimizi İnkişaf Ettirmek için Moskova’da Bir İtilaf”, *Hâkimiyeti Milliye*, 9 Mayıs 1932
- Mongerdi, Antonio, “Ziraat ve Sanayi M. Musolini’nin Ziraat Kanunu”, *Cumhuriyet* 23 Mayıs 1932
- “Musollini Dün Akşam Büyük Bir Ziyafet”, *Akşam*, 27 Mayıs 1932,
- Nitti, Francesco, “Demokrasi Meselesi” Bugünkü Vaziyet”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 3 (9 Teşrinisani 1933), ss.2-4
- Okyar, Ali Fethi (1987), *Serbest Fırka Nasıl Doğdu, Nasıl Feshedildi*, İletişim Yayınları İstanbul
- Parla, Taha(1993), *Ziya Gökalp Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul
- (1995), *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, Cilt: III, İletişim Yayınları, İstanbul
- “Roma Seyahati”, *Akşam*, 23 Mayıs 1932,
- Sertel, Zekeriya (1977), *Hatırladıklarım*, Gözlem Yayınları, İstanbul
- (1993), *Olduğu Gibi Rus Biçimi Sosyalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul
- Sertel, Yıldız (2001) *Annem Sabiha Sertel Kimdi Neler Yazdı*, Belge Yayınları, İstanbul

- Soydan, Mahmut, “Rusya İntibaları”, *Milliyet*, 11 Mayıs 1932.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1988), *19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitapevi, İstanbul
- Tchernavina, Tatiana, “Guepeou’dan Kaçanlar Bolşevik Rusya’da Hayat”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 53 (25 Teşrinievvel 1934), ss.13-14
- Tekeli, İlhan- İlkin, Selim (1983), *1929 Dünya Buhranında Türkiye’nin İktisadi Politika Arayışları*, Ankara, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yayınları, Ankara
- (2004), *Cumhuriyetin Harcı*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul
- Tezel, Yahya S.(1982), *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi (1923-1950)*, Yurt Yayınları, Ankara
- Tezel, Memduh (1950), *Moskova’dan Geliyorum*, Berkalp Kitapevi, Ankara
- Timur, Taner(1993), *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge Yayınları, Ankara
- Trak, Ayşe, “Liberalizm-Devletçilik Tartışmaları (1923–1939)” *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul, 1985, s. 1087-1097.
- “Türk İtalyan Dostluk Misakı”, *Akşam*, 26 Mayıs 1932,
- Türkiye’de Devletçilik* (1995), Der. Nevin Çoşar, Bağlam Yayınları, İstanbul
- Vala Nurettin , “Bolşevik Rejimine Dair Bir Tefelsüf”, *Akşam*, 10 Mayıs 1932.
- , “ Rusya İntibaları”, *Akşam*, 12 Mayıs 1932.
- , “Bir Rus Şehrinin Manzarası”, *Akşam*, 25 Mayıs 1932
- , “İnkılaptan Sonraki Bolşevik”, *Akşam*, 17 Mayıs 1932
- , “Kapısı Önünde Nöbetçi Bekleyen Kilitli Hapishaneler”, *Akşam* 15 Mayıs 1932
- , “Moskova’da Dokuz Saatlik Süren Büyük Geçit Resmi”, *Akşam*, 11 Mayıs 1932
- , “Sovyet Memleketlerinde Hürriyet Adliye İltimas ve Rüşvet”, *Akşam*, 28 Mayıs 1932
- , “Sovyetlerde Tahsil”, *Akşam*, 27 Mayıs 1932
- , Sovyet Memleketlerinde Para”, *Akşam*, 26 Mayıs 1932;
- , “Rusya İntibaları: Moskova’da Dokuz Saatlik Büyük Geçit Resmi”, *Akşam*, 10 Mayıs 1932
- (1995), *Bu Dünya’dan Nazım Geçti*, İlke Kitap, İstanbul
- Vassaf, Gündüz (2000), *Annem Belkıs*, İletişim Yayınları, İstanbul
- Weiker, Walter F. (1973), *Political Tutalage and Democracy In Turkey The Free Party and Its Aftermath*, Leiden
- Yalçın, Hüseyin Cahit, “Benim Anladığım Faşizm”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 32 (31 Mayıs 1934), 31-32.
- , “Bay Falih Rıfki Atay, Moskova-Roma I”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 65 (17 Kânunusani 1935), ss. 203-204
- , “Bir Hulusa Milli Hâkimiyet Rejimi ve Düşmanları”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 52 (18 Teşrinievvel 1934), ss.401-403
- , “Demokrasiden Diktatörlüğe”, *Fikir Hareketleri*, Sayı:11 (4 Kânunusani 1934), s.1-4
- , “Bay Falih Rıfki Atay Yeni Rusya I”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 63 (3 Kânunusani 1935), ss. 172-174
- , “Bizde Demokrasi Düşmanlığı”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 9 (21 Kânunuevvel 1933), s.1-4
- , “Bizde Komünistlik”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 2, (2. Teşrinisani 1933), ss.1-4

- , “Demokrasiler ve Diktatörlükler”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 10, (28 Kânunuevvel 1933), s.1-3
- , “Faşizm Diktatörlüğü”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 29 (10 Mayıs 1934), ss. 33-36
- , “Diktatörlüğün Tevellüdünde Demagojinin Tesiri”, *Fikir Hareketleri*, Sayı: 17 (15 Şubat 1934), s.1-2
- Yetkin, Çetin (1997), *Serbest Cumhuriyet Fırkası*, İstanbul 1997.
- Yunus Nadi, “İtalya İntibaları M. Mussolini ve Türk İnkılabı”, *Cumhuriyet*, 5 Haziran 1932
- , “Başvekilin İlk Beyanâtı: Türkiye’den Rusya’ya Selam ve Muhabbet”, *Cumhuriyet*, 27 Nisan 1932
- , “İsmet Paşa’nın Rusya Seyahati İntibalarından Beş Senelik Plan”, *Cumhuriyet*, 18 Mayıs 1932
- , “İsmet Paşa’nın Rusya Seyahati ve Neticeleri IV”, *Cumhuriyet*, 14 Mayıs 1932
- , “İsmet Paşanın Rusya Seyahati ve Neticeleri I”, *Cumhuriyet*, 11 Mayıs 1932
- , “İstanbul’dan Odesa’ya”, *Cumhuriyet*, 6 Mayıs 1932
- , “Kemalist Türkiye’den Faşist İtalya’ya Selamlar”, *Cumhuriyet* 27 Mayıs 1932
- , “M. Musolini’ye Göre Şehir ve Köy Telakkisi”, *Cumhuriyet*, 4 Haziran 1932
- , “Rusya Mektupları”, *Cumhuriyet*, 9 Mayıs 1932
- , “Türk İtalyan Dostluğu”, *Hâkimiyeti Millîye*, 7 Mayıs 1932
- , “Türk İtalyan Dostluğunun Takvîyesine Doğru”, *Cumhuriyet*, 23 Mayıs 1932
- , “Yanı Başımızda Yeni Bir Amerika Vücut Buluyor”, *Cumhuriyet*, 13 Mayıs 1932
- , “Yeni Türkiye Hakkında Mühim Bir Konferans”, *Cumhuriyet*, 3 Haziran 1931
- , “Türk ve İtalyan Başvekilinin Mühim Beyanâtları”, *Cumhuriyet*, 30 Mayıs 1932

Özet

Sovyet Rusya ve İtalya Gezilerinin Türk Siyasal Yaşamına Etkisi (1930-1932)

1930 ve 1932 yıllarında Sovyet Rusya ve İtalya’ya yapılan geziler ekonomik ve kültürel olduğu kadar siyasal alanda da etkili oldu. Her iki devlet de Dünya ekonomik krizinin neden olduğu zorlu ekonomik koşullara devletçi politikalar takip ederek daha rahat direnebildiler. Bu başarı, krizden etkilenen Türkiye’nin ve Türk aydınının da dikkatin çekti. Türkiye, 1930 yılına Dünya ekonomik krizinin etkisi altında girdi. Serbest Cumhuriyet Fırkası denemesi ve Menemen Olayı da iktidara bir yönüyle halkın arzu edilen düzeyde rejimi benimsemediği ve inşa edilemediğini gösterdi. Bu bakımdan 1930’lu yıllar iktidarın sistemi ekonomik, siyasal kültürel ve sosyal bakımdan inşa ettiği bir dönem oldu. Yeniden yoğun bir inşaya ihtiyaç duyan iktidar, genç Cumhuriyet için başarılı örnekler bulmak istedi. Sovyet Rusya ve İtalya ise hem ekonomik hem de siyasal bakımdan özellikle ulus devlet inşasındaki başarıları noktasında Türkiye için ideal iki örnek olarak ön plana çıkarılmaktaydı.

Geziler hem ulus devlet inşasında genç Cumhuriyet için en iyi örneği bulmak nokta-

sında hem de halkın farklı rejimlere ve ülkelere dair bilgi kaynağı olması bakımından önemli bir yere sahipti.

Başka dünyayı merak etme ve başkalarıyla merak edilen bu dünyayı paylaşma hissiyle kaleme alınan gezi yazıları, özellikle sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel ve düşünce tarihi yazımında kullanılması gereken son derece önemli metinlerdir.

Bu yazımızda Sovyet Rusya ve İtalya'ya 1930-1932 aralığında yapılan gezilerin ulus devlet inşasında siyasal ve kültürel düşüncenin oluşmasındaki etkisi irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Sovyet Rusya, İtalya, Komünizm, Faşizm, Kemalizm, ulus devlet

Abstract

The Impact of Soviet Russia and Italy Trips Upon The Turkish Political Life (1930-1932)

The trips to Soviet Russia and Italy between the years 1930 and 1932 were influential on economical and cultural fields as well as on political field. Both of those states could resist the tough economical conditions created by the global economic crisis carrying out statist policies. This success also attracted crisis-torn Turkey and Turkish intelligentsia. Turkey welcomed the year 1930 under the influence of global economic crisis. Free Republican Party attempt and events in Menemen proved that the regime had not been constructed well and had not been adopted sufficiently by the mass of people. In this respect, 1930s in Turkey were the years of economical, political, cultural and social construction of the system. Government, in the need of intensive re-construction, sought successful models for the young Republic. Soviet Russia and Italy were two outstanding models for Turkey in terms of their success in both economics and politics, and especially in nation-state construction.

Those trips had an important place in both discovering the best model for the young republic in the construction of nation state and being the source of information for the public about different regimes and countries.

Travel books, which are created as a result of interest in another world, are written out to tell about the visited places; and these books are very important texts in historiography, especially in composing the socio-economical and socio-cultural history of thought.

In this article the trips to Soviet Russia and Italy between the years 1930 and 1932, analyze impressions to the development of political and cultural thought born within the period of transition in the construction of nation state.

Keywords: Soviet Russia, Italy, Communism, Fascism, Kemalizm, nation-state.

REFİK HALİT KARAY'IN ANAHTAR ADLI ROMANINDA MEKÂN İMGELERİ

Esra Sazyek*

Mekân, öykülemeli kurmaca eserlerin temel öğelerinden biridir. Yazarların anlatmak istediklerini mekânsal sembollere dökmeleri, resmettikleri tablonun arka tarafında farklı renkte ve desende bir tablo daha yaptıklarını gösterir. Akerson'un da dediği gibi “Bir metni okuduğumuzda, kavradığımız *yüzeysel anlam*, yani nelerden söz edildiği, kimin başına ne geldiği, katilin kim olduğu gibi şeyler, o metnin *düzenlamını* oluşturur. Oysa edebiyat metinlerinin mutlaka örtük ve daha derinde yatan mecazi anlamları” (Erkman-Akerson, 2010: 33) bulunur. Bu anlamları gölgeleyen “imge dili ya da diğer bir söyleyişle semboller, sanat eserlerinde kişisel ve aktarılması zor olan şeyleri ifade etme” (Cebeci, 2004: 301)ye yarar.

Gaston Bachelard (1884-1962), *Mekânın Poetikası (La Poétique de l'Espace, 1958)* adlı çalışmasında, içinde yaşanılan her mekânın, özünde “ev” kavramını barındırdığını ifade eder (1996: 33). Ev ise insanın bir parçası, hatta kendisidir. Edebi eserlerde tasvir edilen ev içlerinin karakterlerin mecazi anlatımı (Wellek-Warren, 1983: 304) olarak karşımıza çıkması bundandır.

Mitolojide, “işlediği ‘ilk günah’ nedeniyle kaosa sürülen insanın, dünyada kurmaya

* Okutman, Kocaeli Üniversitesi Rektörlük Türk Dili Bölümü

çalıştığı mikroölçekli bir cennet tasarımı” (Korkmaz, 2004: 136) olarak tanımlanan “ev”, realitede de insanı olumsuzluklardan koruyan, ona sığınak olan bir ortamdır. Bu sığınaklık dışarıdaki yağmur ya da fırtınaya karşı olduğu gibi, iç dünyamızda kopan fırtınaların dinmesi noktasında da kendini gösterir. Bachelard’ın söz konusu düşünceleri, mekân-insan ilişkisini tekil bağlamda ele alır. Oysa ev, insanı koruduğu gibi, toplumun çekirdeği olan aile kurumunu da koruyarak (Demir, 2011: 19) sürekliliğini sağlar.

Refik Halit Karay (1888-1965), Cumhuriyet sonrası İstanbul yaşamını anlattığı, ancak Batılı görüntüsüne rağmen düşünsel anlamda Doğulu olmaktan sıyrılamayan insanları konu edindiği *Anahtar* (1949) romanında toplumsal düzlemdeki ikiliği gözler önüne serer (Aktaş, 2004: 147). Söz konusu düalizmi “ev” bağlamında işleyen yazar, eski ve küçük bir evden, yeni ve daha büyük bir eve taşınan Perihan ve Kenan çiftinin yitirdikleri mutluluğu, toplumsal düzleme uyarlamaya çalışır.

Anahtarını kaybeden ve o akşam “*apartmanının kapısını -ilk defa olarak- kendisi açama*” (Karay, 2009: 9)*yan Kenan, hiçbir şey kaybetmekten hoşlanmadığı için karısı Perihan’ın yedek anahtarını gizlice çoğaltmayı düşünür. Bu amaçla yatak odasına giren ve elbise dolabını açınca “*yan yana dizilmiş irili ufaklı, ayrı biçimlerde, renk renk derilerden ve kumaşlardan yapılmış beş tane çanta*”(s.9)yı karşısında gören Kenan, en geride duran çantayı açar ve bulduğu anahtar bir çilingirde çoğaltır. Ancak anahtar kapıya uymayınca, zihninde karısının sadakatiyle ilgili büyük bir kuşku uyanır. Zira ona göre bu, Perihan’ın kendisinden gizli gittiği bir mekânın kapısının anahtarıdır.

O günden sonra hemen herkesten kuşkulanmaya başlayan ve karısının davranışlarını farklı bir gözle izlemeye alan Kenan, aynı zamanda bir bunalıma sürüklenir. Burada dikkati çeken durum, Kenan’ın kendisine ait olmayan giysi dolabını açmasıdır. Dolaplar, çekmeceler ya da kasalar, “kilitlenme” özelliklerinden dolayı, insanın gizlerini içine kapattığı, kimseyle paylaşmak istemediği sırlarına sığınaklık eder (Bachelard, 1996: 95). Ruhsal yaşamın saklı bölmeleri olan bu dolaplar, her insan gibi Perihan’ın da herkesten sakladığı sırları barındırır. Kenan’ın söz konusu dolabı açması, “daima yeni, yabancı bir tarafı” olduğunu düşündüğü; ancak “kendi beceriksizliği yüzünden keşfedemediği” (69) Perihan’ı çözme çabasının ilk belirtisidir.

Kenan’ın açtığı dolapta karşısına çıkan birbirinden farklı beş çanta da sır saklama işlevine sahiptir. Onun bu çantalardan en arkadakini seçip açması ise kendisine uzak zamandaki -belki de ilk evliliğiyle ilgili- sırları bulacağına olan inancıdır. Refik Halit, söz konusu simgeleştirmeye, karısından kuşkulanan Kenan’ın önüne, aradığı cevabı koymayı ihmal etmez. Dolapta beş çanta olması tesadüf değildir; çünkü beş, “*yaşam ve sevgi sayısı*” olarak bilinir. Beş, sevginin sayısı olmakla birlikte evliliğin de sayısıdır. Eril üç ile dişil ikinin bölünmez bütünlüğü, erkek ve kadının birliğini, uyumunu ifade eder (Schimmel, 2000: 118-119). Bu da Kenan’ın, eşiyle ilgili kuşkularının yersiz olduğunu; aslında Perihan’la mükemmel bir birliktelik kurduğunu ve onunla uzun yıllar mutlu bir şekilde yaşayacağını gösterir. Ancak Kenan’ın salona girdiğinde pek çok kadın konuğun yanında gördüğü “beş” erkek (18), Platon’un *Yasalar*’ında evlilikle ilgili bölümde geçen beş konuğu sembolize

* Bu çalışmada *Anahtar*’dan yapılan alıntılar, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2009 basımına aittir.

etmekle birlikte (Schimmel, 2000: 118), Perihan'ın beş ayrı çantasıyla özdeşleşir ve Kenan'ın içinde filizlenen şüphe tohumlarını besleyen birer unsur halini alır. Buna göre her bir çanta Perihan'ın farklı bir erkekle olan sır dolu ilişkisine sığınaklık etmektedir.

İçinde uyanan kuşkudan korkmakla birlikte bir dedektif gibi iz sürmenin tadını alan Kenan, böylelikle “eğlence” olarak başladığı bu “oyun”u bir türlü terk edemez.; çünkü “Schiller’in de dediği gibi insanın kendisini en özgür hissettiği düzlem, oyun düzlemidir (Ecevit, 1996: 116). Bu görüş, oyunun kültürden bile daha eski olduğunu, dolayısıyla her şeyin temelinde “oyun” ilkesinin bulunduğunu (Huizinga, 2010: 16-17) belirten Huizinga'nın görüşleriyle örtüşür. Kenan mantığını, sağduyusunu bırakarak başlattığı bu oyuna bir süre devam eder; ancak bu özgür sürecin ardından düşünce, duysal düzeyden duysal bilinç düzeyine geçerken “duygu patlaması”na evrilir (Campbell, 2006: 36-37). Bu da belirli bir ruhsal süreci tamamlayan Kenan'ın, düşleriyle beslediği aldatma oyununa ilişkin düşüncelerini “bilinç düzeyi”ne çıkardığını gösterir.

Kenan'ı böylesi bir ruhsal bozguna sürükleyen ikilik, sadece kendi yaşamındaki değişimden değil; toplum hayatında başgösteren değişimlerden de kaynaklanır. Nasıl ki Kenan'ın mesleki anlamda yükselişi çevresindeki insanları değiştirdiyse, Cumhuriyet yılları da İstanbul'un sosyal çehresini değiştirmiştir.

Sosyal çevrenin değişimi, ona dayanan anıların unutulmasını da beraberinde getirir. ‘Unutma’, henüz eskiyi zihninden silemeyen insanların belleklerinde saklı olan sembollerini tekrarlamayı bırakışlarıyla başlar. Böylece iletişimsel hatırlamanın yerini, organize edilmiş hatırlama çabası alır ve anılar yaşamaya devam etse de algılar değiştiği için kişi bunalımın eşğine sürüklenir (Assmann, 2001: 41).

Bellek, günümüze ait deneyimlerin, geçmişe ait deneyimler ekseninde yaşanmasına zemin hazırlar. Çoğu zaman şimdinin geçmişi, geçmişin de şimdiiyi “çarpıtan” yapısı, ikisi arasında yaşanan bocalamanın nedenidir (Connerton, 1999: 9). Perihan ve Kenan ekseninde işlenen, ancak temelde toplumsal yapıda yaşanan değişikliğin neden olduğu ikiliği ele alan romandaki “anahtar”, bir anlamda “*bir kuşağın anılarının, o kuşağın üyelerinin beyinleri ve bedenleri içinde, bir daha geri alınamayacak biçimde kilitlen*” (1999: 11)diği kapıları açma işleviyle kullanılır. Belleğe kodlanan geçmişin kilitli olması sonucu yaşanan “*yabancılaşma ve zihinsel sarsılma*” (11), kişisel düzlemde Kenan tarafından yaşanırken, toplumsal düzlemde ise hem Cumhuriyet öncesine hem de Cumhuriyet sonrasına tanık olan kuşak tarafından yaşanır.

Kenan'ın, yaşadığı yeni evin salonuna göz gezdirdiğinde birçok özenti eşyayla ve insanla karşılaşması, cilâli ve modern eşyayı son derece sevimsiz bulması, özellikle de eski eve ait eşyaların, yenileri arasında yerlerini yadırgar bir biçimde olduğunu hissetmesi (31), tam anlamıyla eski ve yeni arasında sıkışan insanların durumuna işaret eder. Kadınların başörtülerinden sıyrılmaları (200, 201), erkek yoğunluklu hayata karışmaları (95-96), Lâtin harflerinin kabulüyle birçok insanın *Kuran* bile okuyamayacak hale gelmesi (203)... söz konusu sembollerin yerini yenilerinin aldığını ve Osmanlı'ya ait bellek sembollerinin değiştiğini gösterir. Dolayısıyla, Kenan'ın yaptırdığı anahtar, nasıl ki görkemli evinin kapısını açamadıysa, yeni bir yaşam biçimine geçen toplum da “*bellek dolabının*” (Bachelard, 1996: 102) anahtarını kaybettiği için, söz konusu görkemli dünyanın kapısı önünde beklemeye devam etmektedir.

1. İlk Ev/Bellek mekânı

İnsan, kurduğu düşlere sığınaklık yapan ilk evini, gittiği her mekâna taşır; o mekânın her köşesine sinen düşlerini bilinçdışı güçler olarak taze şekilde yaşatır. Aynı şekilde ev de söz konusu varlığını sadık bir köle gibi sahibine açar ve “yüksek basamağına ayağı takılmadan” onu kendi içerisinde cömertçe gezdirir (Bachelard, 1996: 42-43-44). Kenan’ın on yıldan beri uğramadığı Bursa Sokağı’nın her adımını ezbere dolaşması, dükkânların sırası, rengi hatta tabelâlarındaki ince ayrıntıları bile unutmadığını fark etmesi (86), söz konusu mekânı gerek fiziksel gerekse düşsel olarak zihnine kaydettiğini gösterir.

Mısır’da “yaşam evi” adını alan ve toplumsal geçmişin en iyi koruyucusu konumundaki tapınaklar gibi (Assmann, 2001: 206) insanlar da geçmişlerini yaşadıkları ev(ler)e hapseder ve tıpkı salyangozlar gibi sırtında taşıyarak gittikleri yerlere götürür (Bachelard, 1996: 140). Kenan’ın, içinde bulunduğu bunalımlı durumdan kaynaklanan hastalığının iyileşmesi için “*muhitini değiştirmeye ihtiyacı*” (127) olduğunu söyleyen doktora karşılık geçmişe dönük anıları buldukları yerden çıkarmakla iyileştiğini fark etmesi, mekânsal yolculukların zihinsel olarak da gerçekleştirilebildiğini gösterir. Hatırlanan geçmişe ait anıların büyük kısmına Perihan’la tanışıp evlendiği “*Bomonti tarafındaki beyaz yağlı boyalı, ahşap ufacık ev*” (108)in konukluk etmesiyle bu mekânın “yaşam evi” haline geldiğini gösterir:

“Ne kadar kısa sürmüştü... fakat bu hayatın her parçası zihninin içinde çok ışıklı, çok renkli birer tablo gibi sanki asılı duruyor; hatırladıkça bir tablolar galerisinde dolaşır gibi oluyordu.” (111)

Benzer bir etki, kendinden kuşkulandığını öğrendiği Kenan’ın hastaneye yatmasından sonra Perihan’da da gözlenir. O da içinde bulunduğu bunalımlı anların etkisini geçmişte yaşadığı güzel günleri düşünerek silmeye çalışır. Kısaca anılarına sığınarak kendini koruma altına almak ister. Çünkü “*Ev, düşü barındırır; düş kuranı korur*” (Bachelard, 1996: 34). Bu sığınaklıkta en büyük görev yine Bomonti’deki küçük eve düşer (218). Burada dikkati çeken şey, mekânsal anlamda karı kocanın zihninde sığındıkları mekânın ortaklığıdır. Bu mekânın en çok küçük olmasına vurgu yapılır. Perihan ve Kenan büyük bir eve taşınır, bu evi pahalı eşyalarla doldurur; ancak yine de eski günlerin tadını burada bulamazlar. Çünkü büyük mekânların denetimi güçtür ve insana düş kurmak ve kendini özgürleştirmek için fırsat vermez (Bachelard, 1996: 57). Gösterişli, büyük ve renkli ev, “*beyaz boyalı, ahşap ufacık ev*”den daha soğuk ve ruhsuzdur. Bu nedenle Perihan ve Kenan bu büyük evin suniliği içinde nefes alamazlar ve aralarındaki yakınlığı onlara kaybettiren büyük evde, ufacık evlerinin (ilk ev/bellek mekânı) hayaliyle yaşarlar:

“Parası çoğaldıktan sonra o güzel hayatı -mevkilerine uygun sosyeteye karışmak ve uymak suretiyle- muhakkak ki soysuzlaştırmışlardı. Moda semtlerde yazlıklara taşınmalar, gece hayatına atılmalar, mütemadi davetler, ziyafetler, kuliplere devamlarla az zamanda değişmişler kuklalaşmışlardı. Artık aralarında gönül rol oynamıyordu, sadece kupkuru uzviyetleriyle hareket ediyorlardı. Eski hayatta kalmaları lazımmış meğerse! Birbirlerine ne derece daha yakındılar...” (109)

Büyük mekânın olumsuzlandığı; küçük mekânın ise yüceltildiği romanda sembol olarak beliren söz konusu zıtlık, tam anlamıyla toplumun eski ve yeni yaşam biçiminin ifadesidir. Eski, “küçük ev”, yeni ise “büyük ev”dir. “Ev” bünyesinde anlam kazanan yaşam biçimi, aynı zamanda büyüklüğüyle Batıyı, küçüklüğüyle Doğuyu sembolize eder.

Bir konutun aşırı pitoresk nitelikte olmasının, onun içtenliğini gizlediğini belirten Bachelard, mekânın boyutuyla değil, insana sunduğu özgür köşeler ve düş kurma imkânıyla büyüüp yüceltiğini savunur (1996: 40). Ev, kapalı konumuyla küçük bir sığınak olarak zihinde yer etse de insanın biriktirdiği anılarla genişler ve ruh kazanır. Kapalı olma ve koruma özelliğini çatı ekseninde kazanan; ancak pencere ve kapılarıyla dış dünyaya açılan ev, söz konusu genişliğin sınırsızlığını ifade eder.

Barındırdığı ışıla evin gözünü temsil eden pencereden (Bachelard, 1996: 61) karşıdaki apartmanların arka odalarını seyreden Kenan, (77) evin geceye açılan gözleriyle görmeye başlar. Evlerin özellikleri aracılığıyla içinde yaşayanları analiz etmeye çalışır; eşyaların düzenli olup olmadığına bakarak yorumlarda bulunur. Akşam yemeği esnasında herkesin teker teker mutfığa girip ayaküstü bir şeyler atıştırdığını gördüğü evlerin yanında yemeklerin topluca yendiği evler olduğunu da görür; perdelerini örtenlerin yanında perdelerini ardına kadar açan, hatta çıplak burda kıyafet değiştirmekten çekinmeyen insanları da... Bu durum, yaşanan mekânın oradaki insanlarla anlam kazandığını, büyüüp küçüldüğünü gösterir. Hemen her gün birilerini ağırlayan şimdiki görkemli evlerinin düş kurmak için ne kadar küçük olduğunu anlayan Kenan, evin mahremiyetini korumanın ne derece önemli olduğunu ve herkese açılmaması gerektiği görür:

“Şehirde kalanlar büsbütün çıplak haldedirler, hele geceleyin pencereler ardına kadar açık durduğundan, görülen şeyler ve mahluklar adeta insanın kendi odasında imişçesine, yahut aralarına karışmışçasına yakındır. Ter kokularını duyuyorum sanır, uzaklaşır. Altı üstü avluya bakan yirmi kadar apartman arasında çeki düzenlisi, sevimli tipler barındıranı da vardır... İçleri en az görüneni bunlardır.” (2009: 79)

Buna göre insanlara sergilemek için döşenen evin büyüü, düşlerin mahremiyeti kaybolduğu için bozular. Pencerenin ardına kadar açılmasıyla hemen her evin gözünü kendi mekânına davet eden söz konusu tavır, evin kutsallığıyla çelişir. Perihan, mekânın kutsallığını, zamanı sıkıştırdığı sembolik eşyalar aracılığıyla ana taşıyan bir yapıda olduğundan, Kenan’la her yaz kiraladıkları köşte yapacağı değişiklikleri bile bu mahremiyet ekseninde tasarlar:

“(...) karısı bugün çok neşeli, âdeti hilafına konuşkandı; önlerindeki yaz için yapacağı birkaç elbiseyi anlatıyor, her yaz kiraladıkları aynı köşte bazı değişikliklere lüzum olduğunu, sabah güneşi vuran yatak odasını sokak tarafına geçireceğini, yan komşuya bakan pencereyi büsbütün kapatacağını söylüyordu.”
(101)

Oysa gerçek anlamda içinde yaşanan, düş kurulan, bellekte silinmeyecek izler bırakan kapalı; ama bir o kadar da sıcak evler, ziyarete açılmak için değil, yaşamak ve yaşanmak

için kurulur. Perihan ve Kenan'ın "ilk ev"i konumundaki bu küçük ama sıcak yuva, geçmiş, şimdi ve gelecekleriyle onları koruyacak tek yerdir:

"Hayatımızın şeklini değiştireceğiz; eskisine, basitine döneceğiz. Ah, evlendiğimiz yıl Bomonti'deki evde ne güzel yaşamıştık... Kenan o muhitin adamıdır, yenisini, yükseğini hazmedemedi!" (170)

Perihan'ın Kenan iyileştikten sonra her fırsatta "küçük; ama sevimli bir ev" bulacağını söylemesi; Rüstem'in karısı Halime'nin "*minderli, basit, sevimli eşyasıyla Bomonti'deki evine benzettiği küçük oda*" (202), düşler âlemine yolculuğu kolaylaştırarak ruhunu iyileştirecek yerin "küçük" olması gerektiğini bir kez daha gösterir. Yaşadıkları büyük eve ait tek bir anı zikretmeyen Perihan'ın, eski evlerinde önüne geçerek ısındıkları çini sobayı ve üzerinde gazete okudukları sediri hayal etmesi; pencerelerinin çift camlı olduğu için "*pek iyi ısın*"dığını hatırlaması bu küçük evin (241) sıcaklık, samimiyet ve aşinalık ile örtüşmesindedir. Kenan iyileştikten sonra onların boyası solmuş, ama yine de şirin olan "ilk ev"lerine geri dönmeleri (267) ise, yaşanan zihinsel sarsılmanın, belleğe kodlanan geçmişin hatırlanmasıyla giderilebileceğini ortaya koyar.

2. Bellek Kodları

Bunalımlı zamanlarında ilk evi olan ana rahmine dönme belirtileri gösteren kişinin, benzer bir kaos ortamında kurduğu düşlere ve yaşadığı anılara sığınaklık eden "ilk beşiği konumundaki" (Bachelard, 1996: 32) evine kapanması, geçmişin ruhunun silinmemecesine yansıdığı mekânların en önemli hatırlama aracı olduğunu gösterir.

Etrafı hatırlamayan ya da hatırlama uyarılarından yoksun insanlarla çevrili olan Perihan, hiçbir zaman aşırılığa kaçmayan sadeliği, kibarlığı ve sessizliği ile Refik Halit Karay'ın da yanında olduğunu hissettirdiği bir figürdür. Perihan'la ilgili kendi söylemek istediklerini şair Sait Fatih'in ağzından aktaran yazar, "*Perihan Hanımefendi'yi yanınızda iken de daima bizim görmediklerimizi, işitmediklerimizi dinliyor, bizim gürültümüz dışında gayet sakin bir ikinci hayat sürüyor; sükûna dalmış rahat bir manzara seyrediyor sanmaz mısınız? Bizim o manzarayı göremediğimize, o hayatı süremediğimize, geçmişteki bir ömrün rengine ve tadına eremediğimize ne kadar keder etsek hakkımızdır. Hanımefendideki hayran kaldığımız harikulade tatlı tesir (...) iç âlemin dekorunu kurmuş, zevkince süslemiş olmasından ileri geliyor. O, bizde bulunmayan tılsımlı bir malikâneye sahiptir; aramızda iken bile bu malikânede dolaşır; avunur, göllerinde yıkanır; gölgeliklerinde dinlenir.*" (21-22) diyerek onun geçmişine sırtını dönmediğini, düşleri aracılığıyla onu yaşattığını anlatmaya çalışır. Özellikle "an"ı taşıdığı "*(...) eski kurdele parçaları, pullar, boncuklar, firuze taşlı genç kız yüzükleri*" (105) gibi pek çok eşya, sadece bir nesne olmanın ötesinde zamanı, düşleri, anıları saklayan, koca bir geçmiş içine sığdıran simgelerdir:

"İlk taktığım küpe... İlk baloda giydiğim tuvaletin danteli... Babamın kehribar ağzılığı... Büyükannemin Abdülhamit zamanında aldığı Şefkat Nişanı'nın bir

parçası... Hani senin bana İzmir 'de yolladığın ilk hediyen yok mu, pembe glayöl buketi... İşte onun sarıldığı kâğıt..." (105)

Abdülhamit zamanına kadar uzanan bu eşyaları Perihan'ın kutulara saklaması, anılarını, düşlerini de üst üste koyarak korumaya aldığını, tüm geçmişi küçük bir kutuya sığdırdığını gösterir.

Belleğe kaydedilen anılar, kişinin üzerinde son derece önemli izler bırakır. Sadece yaşayarak değil, dinleyerek de bu kayıt işlemi gerçekleşebilir. Eski devirde yaşayan köklü bir ailenin torunu olan Perihan'ın doğumundan kısa bir süre sonra babasının parasız kalması, "elden gitmiş bir servetin bitmez tükenmez hatıralarını, hikâyelerini dinleye dinleye" (48) o refah günlerinde yaşamışçasına zengin aile kızı tavırları alması, belleğe kodlanan düşlerin büyüülü etkisini gösterir.

Perihan, geçmişte yaşadığı mekânları, bu mekânlara sığdırdığı anıları yaşamaya devam ederek "şimdi"yi, "geçmişin geleceği" (Assmann, 2001: 170) olarak kavrar. Söz konusu kavrama, Kenan'a tuhaf gelen davranışlardır:

"Şimdi çekmesinden bir mendil alacak ve etrafına hafif bir lavanta çiçeği rayihası yayılacak; âdetidir, yastığının altına her gece bir mendil koyar... çocukluğundan alıştırmışlar, devam edip gidiyor. Kullanmadığı halde de buruşmasına tahammül edemeyerek sabahları kaldırıyor. İşte yatak vapur dalgasına tutulmuş kayak gibi birbirinden hafif üç kere sallandı, sarsıldı. Kulağının alıştığı bir "çıt!" sesi: Başucu lambası da sönmüştür. Perihan, krep satenden geceliğiyle asorti iç çamaşırları içinde her tarafa kolayca kayacak ve yeni avlanmış bir balık gibi çırpınıp elden fırlayacak dipdiri, hem serin, hem ılık, biraz ötede yatıyordu." (55)

Perihan, sadece mendil aracılığıyla değil; sürdüğü kokuyu terk etmeyerek, başucu lambasındaki ışığı söndürerek, her gece çıkardığı sesleri tekrarlayarak da geçmişi yaşatmaya devam eder. Her kültür, ortak deneyim, beklenti ve eylem mekânlarından sembolik anlam dünyası yaratır ve bu bağlayıcı yapıları tekrarlayarak geçmişini hatırlar (Assmann, 2001: 21). Kişisel bellek noktasında da insanın anılarını canlı tutması, zaman bağı oluşturan sembollerini tekrarlamasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla ses, koku ve ışık üçlemesi şeklindeki tekrarlar, kişisel geçmişin üzerindeki örtüleri aralayan ve onunla zaman bağı kuran son derece önemli sembollerdir (Bachelard, 1996: 83). Perihan'ın söz konusu sembollerle oluşturduğu zaman bağı, özellikle ilk eşi Vecdi'de büyük bir iz bırakır. Vecdi Perihan'dan boşandıktan sonra onun değerini anlar; ancak ilginç olan, Perihan odaklı bilinçlenmesini mekân aracılığıyla yaşaması, "kusurlarını, kabahatlerini muhakeme etmek imkânını" (228) oradan oraya dolaştığı gurbet hayatı aracılığıyla anlamasıdır.

1.1. Koku

İnsanın iç dünyasıyla ilişkili olan ve herkeste farklı duygular uyandıran koku,

bilinçaltında saklanan anı ve düşleri kolaylıkla uyandıran bir çalar saat gibidir. Koku, sadece anı ve düşleri uyandırmaz, onların kendisiyle beraber, farklı mekânlara taşınmasını sağlar. Perihan’la tekrar bir araya gelemeyeceklerini bilmesine rağmen, geçmiş günleri “koku”dan yararlanarak bulunduğu mekâna çağırarak isteyen Vecdi’nin “*Onun bir zamanlar kullandığı koku... nadide, şahsiyetli, pahalı bir lavanta değilse de mademki onu en ziyade bu, Habanita hatırlatıyor, odalara hafifçe Habanita rayihası sinmelidir.*” (251) demesi bunu örneklendirir. Üstelik beraberlerken hoşlanmadığı bu koku, yalnız yaşadığı evde ona yarenlik eden en sadık dosttur.

“(…) *rayiha değil de bir hatıraymış gibi dimağında duy*”(252)duğu ve evinin her köşesine sindirdiği bu kokuyu belleğinde saklı olan geçmişiy uyandırmak için kullanan Vecdi, son derece güçlü bir hatırlama uyararı/aracı olan koku aracılığıyla “*Perihan’ın aşkıyla taşkınlıklar yapmayacak, birçokları gibi karasevdalara tutulup hayatına kastetmeyecek, (...) Fakat Perihan’ı unutmayacak,*” (253) olduğunu anlar.

Bachelard, geçmişte yaşadığı odayı en ince ayrıntısına kadar betimlese de bunun işe yaramayacağını, dinleyende hiçbir etki uyandırmayacağını söyler. Çünkü başka bir yüzyıla ait anıların içine sinen o koku, tüm eşyaların içine saklanan “*kurumuş üzüm kokusu*” (Bachelard, 1996: 41) koku belleğine kaydedilen kişisel bir koddur. Tıpkı Perihan’ın “*turunç, portakal, limon ve mandalina kokularını bir araya getir*”(110-111)erek hazırladığı kabarık pampimusları onun elinden ilk kez yiyen Kenan’ın bu kokuyu zihninde kimseninkine benzemeyen bir hatıra olarak saklaması gibi. Bu marmelatı daha sonra pek çok kez hizmetçinin elinden yemesine rağmen, aynı kokuyu hissedememesi, kokuların bir anı/mekân eşliğinde belleğe kodlanmasındandır.

Romanda koku aracılığıyla benzer bir hatırlayış yaşayan isim Rüstem’dir. Kenan’ın yaşadığı duygu patlamasından dolayı bilinçsizce yanına sokulduğu Meli’yi, çalıştığı barda görmeye giden Rüstem’in, söz konusu mekânla ilgili ilgisini çeken ilk şey, oraya sinen koku olur. Soluduğu “*raki üstüne ekilen pudra kokusu*” (197), kendisine evlenmeden önce gönül ilişkisi yaşamak için gittiği evdeki kadınları ve o günleri hatırlatır. Bu da kokunun önemli bir hatırlama uyararı olduğunu bir kez daha gösterir.

1.2. Ses

Hatırlama uyarılarından bir diğeri olan “ses”, hastanede yatan Kenan için iyi dileklerini sunmak isteyen Vecdi’nin Perihan’la yaptığı telefon konuşması sırasında karşımıza çıkar. Konuştuktan bir süre sonra “*Telefonu kapatmak için kulağından uzaklaştırırken “Peri! Peri! diye Vecdi’nin sayıklarcasına ismini tekrarladığını işit*”(182)en Perihan, bunun hayalinde yaşayan eski sesler olduğunu düşünür. “*Bir zamanlar aldandığı, sonra ürperdiği, daha sonra tiksindiği*” işitsel kodlar, şimdi geçmişinin kapılarını aralayan bir anahtar olarak karşısına dikilir. Kenan’ın onu bir daha görmek istemediğini haykıran sesi ise zihninden silinmeyecek olan bu olumsuz seslerin yanında bir yenisini oluşturur:

“*Bütün gece Perihan kulaklarında Kenan’ın boğuk, korkunç sesini duydu; “İstemem! İstemem bu kadını!” diyen vahşi sesi... Ömrü oldukça o sesi duyacaktır.*”

Eğer Kenan iyileşemezse kocasından kalacak son ses ve son söz bu olacaktır.”
(217)

Ses, kişinin hatıralarını, geçmişte yaşadığı anıları silinmez hale getirdiği gibi onları buldukları yerden çıkararak ana taşır. Böylelikle düşler, onlara sığınaklık eden mekânlarla birlikte gün yüzüne çıkar. Çünkü mekânlar, içlerinde yankılanan sesleri, sonsuza kadar duvarlarına sindirir ve her yeni ses, bir öncekinin yanında kendine yer açar. Bu da cansız gibi görünen; ancak böylelikle ruh kazanan mekânın düşleri, düşünceleri barındırdığı gibi hiç silinmeyecek sesleri de içine hapsedtiğini gösterir:

“Kenan bu akşam sinirlenmişti. Evinde hizmetçiye bile göz konulmasını, ihtirasa yer verilmesini istemiyordu. Ayakta durup güya yeni bir emir bekleyen, hakikatte Ekrem’in yanında bulunmaktan hazzettiği için orada kalan kıza, kendini tutamayarak çıkıştı:

“Ne var? Ne bekliyorsun? İşte hepsi tamam!”

İki arkadaş arasında susma oldu... Deminki azarlayışın odada kalan aksini dinliyor gibiydiler.”(51)

Dolayısıyla Kenan’ın, karısının birlikte olduğunu düşündüğü Vecdi’nin yaşadığını sandığı apartmana girdiğinde hiç sesin olmadığını fark etmesi, işittiğini sandığı seslerin de karşıdaki terzi dairesinden gelen *“tabak çanak tıktırları”*ndan ibaret olması (87-88), ses olmayan bu mekânda düşün de olmadığını ifade eder.

1.3. Işık

Mekânın aydınlık ya da karanlık olması, metinlerin analizinde son derece önemli bir husustur. İnsan ve doğa arasında sıkı bir bağ olduğunu söyleyen romantikler, edebi eserlerde söz konusu ilişkiyi imlemek adına öfkeli ve kızgın bir kahramanı fırtınalı havada dolaştırırken, şen mizaçlı bir insanı güneşli hava eşliğinde anlatırlar (Wellek-Warren, 1983: 304). Çoğunlukla kişilerin ruh hallerini yansıtan ve kurdukları düşlerin niteliğinde büyük rol oynayan çevresel durumlar, *Anahtar* romanında da “görsel kod” olarak yerini alır. Kötü düşüncelerin esiri olduktan sonra âdeta ışıktan kaçarak karanlık mekânlara sığınan Kenan, iyileştikten sonra -baharın gelişiyile de- açık ve aydınlık mekânları tercih eder.

Bachelard, karanlık mekânları evin mahzen katıyla ilişkilendirirken, aydınlık mekânları tavan arasıyla özdeşleştirir (Bachelard, 1996: 45-46). İkisi de evin kullanıcıları için işlevsel mekânlar olmakla birlikte biri gökyüzüne diğeri ise yerin altına açılan kapılardır. Tavan arasında çatı iskeletinin sağlam yapısını kendi gözleriyle gören insan, bundan duyduğu hazla bilincin sınırları içerisinde dolaşır ve düşüncelerine açıklık kazandırır. Oysa evin karanlık bölümü olarak yeraltı güçleriyle ilişkilendirilen mahzen, burada oturan kişinin, kurduğu düşünceler içinde boğulmasına ve her seferinde daha derin izlenimlere kapılarak düş kurmayı tetikleyen olgunun bile devre dışı bırakılmasına neden olur. “Toprağın rahmi olarak kabul edilen yeraltı” (Campbell, 2006: 256), güneş ya da ay gibi evrensel yasanın meleşimsi

habercileri olan gök cisimlerinden uzak olduğundan (Campbell, 2006: 427), oradaki karanlık, kişinin sapkın düşüncelere dalmasına neden olur. Kenan da sığındığı karanlık mekânların etkisiyle iyileşmek yerine her seferinde daha derin ve sapkın düşüncelere dalarak kendi sonunu hazırlar. “*Havanın kapanık olduğuna memnun*” (85) olan Kenan’ı iyileştirmek için güzel havanın etkili olacağını düşünen Perihan (99), dışarıda kahve içme davetini reddeden kocasının, ışığın sağaltıcı etkisinden bilinçli şekilde kaçtığı anlar:

“Kenan, sönük sabah aydınlığı girmesin diye perdeleri çekiyor, bir lamba daha yakıyor: Güneşten ziyade elektrik ışığı ve gündüzden fazla geceden hazzetmektedir. Zaten sokakta olursa geceleri açılıyor, adeta eski neşesini buluyor.” (128)

Güneşe yakın olan tavan arasında, korkular kolaylıkla “ussallaştırılır”ken, mahzende “ussallaştırma” daha yavaş ve daha belirsiz gerçekleşir (Bachelard, 1996: 47). Çünkü “ışık” gecenin karanlığından kaynaklanan korkuların ve büyülerin dağılmasını sağlar. Kenan’ın karanlıklara sığınması, içindeki yersiz kuşkuları, karanlık düşünceleri ussallaştırmasını engeller ve Perihan’ı hiç olmayacak kişilerle bile hayal etmekten vazgeçmez.

Korkuları silen “ışık”ın hep yukarıdan gelmesi, yer göstericilik ve kılavuzluk yönünü imler (Campbell, 2006: 75). En başından beri insanoğlunun duyularını harekete geçiren ve önünü aydınlatarak yolunu bulmasını sağlayan “ışık”, iyi bir rehberdir. Bir gece rüyasında sayıklayan Perihan’ın dediklerini karanlıktan dolayı anlamadığını düşünen ve refleks halinde ışığa sarılan Kenan’ın, odanın aydınlanmasıyla birlikte Perihan’ın bilinçdışı ülkesinden gelen sözcüklerin sırrını çözeceğini düşünmesi (113), “ışık”ın yol göstericiliğinden yararlanarak Perihan’ın bilinmeyen dünyasını aydınlatma isteğinin ifadesidir.

Görüldüğü gibi koku ve ses, geçmişin görünen dünyasına ait özlem ve anıları canlandırırken, ışık daha derin bir dünyanın, bilinçaltının içinde saklanan karanlık düşlerin uyarandır. Görevi ise korkuları silip kaoslara son vermektir. Bir anlık da olsa zihni aydınlanan Kenan’ın keyfinin yerine gelmesi, yeniden nefes almaya başlaması bunu kanıtlar:

“Beyninin içine birdenbire bir aydınlık vurdu; sanki kafası bir mahzen kapağı gibi açılıvermiş, keskin bir öğle güneşi dibe kadar aksetmişti. Hayır; güneş dışarıdan vurmuş gibi değildi, yukarıdan düşmüş, dibe çökmüş kalmıştı. O ışık içinde öyle bir hafiflik, bir hareket ihtiyacı, mütemadiyen konuşma, bir şeyler yapma, türkü söylemek, ıslık çalmak, hatta -ne tuhaf, ya Rabbi!- Tarzan sesiyle bağırarak arzusu duyuyordu ki... Sade bağırarak mı? Bir ormanda bulunsa ve dallardan uzanmış sarmaşıklar olsa tutunup bir ağaçtan öbürüne sıçrayacak.” (150)

Kenan’ın, güneşin saçtığı ışık aracılığıyla bilinçaltını aydınlatarak kısa süreliğine uzaklaştığı zihinsel kaos ortamı, güneşin yavaş yavaş sönmesiyle yeniden belirir. Kulaklarında çınlayan türkülerin yerini, rüzgarlı havalarda telgraf direklerinin çıkardığı inilti alır (161). Çünkü “*ışık dünyasından farklı bir işleyişi olan gece dünyasının, dünyanın uyuması, tehlikelerin pusuya yatması ve zihnin rüya deneyimine dalması sonucu oluşan önemli bir dramatik değeri vardır.*” (Campbell, 2006: 75) Tam bu noktada merdivenleri tırmanmakta olan Kenan’ın trabzanlara tutunarak aşağıya bakması ve “*alaca bulaca mütemadiyen*

dalgalanarak tüten bir derinlik” görmesi (161-162), evin karanlık köşesi olan mahzene yeniden düşüşünü imler. Çünkü, Bachelard’ın sözleriyle “*mahzene götüren merdiveni her zaman ineriz*”. (1996: 53) Kenan, Vecdi’nin apartmanına girdiğinde merdivenleri çıkarken ortamın her katta biraz daha aydınlanmasıyla iyimser bir ruh hâli kazanarak karısının kendisini aldatmadığını düşünür; merdivenleri inerken ise söz konusu karanlık kuşkular yeniden zihnine üşüşür. Aydınlık ve karanlık arasındaki bağı oluşturan merdivenin söz konusu işlevi düşünülürken bu durum daha net anlaşılır:

“Kenan şimdi içeridedir, merdivenleri ağır ağır çıkıyor; şapkasını yüzüne doğru indirmiş, gabardininin yakasını kaldırmıştır. (...) Üçüncü kata çıktı; burası biraz daha aydınlık... (...) ıslak bez ve çürük paçavra kokusunu duyunca böyle bir yere Perihan’ın gelececeğine, o hava içinde nefes alamayacağına, hele sevip sevilmevi hatırandan geçiremeyeceğine hükmetmişti; (...)” (86-87)

Nasıl ki düşler dünyasından uyanmak “güneş” ve “güneşin doğuşu” ile sürekli ilişkilendirilmişse (Campbell, 2006: 75), Kenan’ın mahzenin karanlığına doğru yeniden gerçekleştirdiği bu yolculuk da kötü düşlere yeniden daldığını ifade eder. Üstelik bu sefer gerçek bir uyku eşliğinde daldığı düşler, Kenan’ın hastanede uzun süre kalmasına neden olur. Onun için çok telaşlanan ve neler olduğunu anlamakta güçlük çeken Perihan’ı rahatlatmak isteyen doktorun, Kenan’ın iyileşeceğini söylemek yerine “*Elbette bu sis dağılacak, elbette tekrar güneşe kavuşacak.*” (176) demesi, ışığın sağaltıcı etkisini bir kez daha ortaya koyar. Aslında sembolik yönü oldukça yoğun olan bu romanda Kenan’ın iyileşeceğini, kaldığı “*üç numaralı*” (235) oda da anlatır. “İki”nin neden olduğu karşıtlığın ötesinde bağdaştırıcı, düalliteye son verici “üç” (Schimmel, 2000: 69), hem Kenan’ın Perihan’a karşı beslediği düşüncelerdeki ikiliğe son verir, hem de “*geçmiş, şimdi ve geleceği*” (82) kapsadığından, geçmişini unutan ve yeni yaşam düzenini içselleştirmeden yaşamakta olan toplumun söz konusu ikilemi nasıl çözmesi gerektiğinin cevabını verir. Kenan ve Perihan bundan sonraki hayatlarına ilk oturdukları küçük evde ve küçük çevrede devam etmeyi seçerek zıtlıkları gerek toplumsal gerekse kişisel anlamda aşar.

1.4. Rüya

Rüyalar, kişinin kendisinin bile fark etmediği, ancak yaşadığı deneyimler sonucunda edindiği ruhani bilgilerin kaynağını oluşturur. Kişisel olarak görülen rüyaların sembollerle örülü yapısı, bilinçli hayatımızın altındaki karanlık ve derin dünyanın şifrelerini sunar (Campbell-Moyers, 2010: 64-65). Bu da rüyaların, Freud’un geliştirdiği psikanaliz kuramının temelini oluşturan bilinçaltındaki istekleri temsil eden (Cebeci, 2004: 224) bir gizleme faaliyeti olmasından ziyade, Jung’un dediği gibi gizleri aralayan bir “sembol” (Cebeci, 2004: 327) olma özelliğini gündeme getirir.

Unutulan ya da unutulduğu sanılan yalnızlık mekânları, insanın içinde silinmez olarak kalır. Bu mekânsal anılar, silindiği sanılsa da düşlerle yeniden geri gelir (Bachelard, 1996: 38). Bilinçaltının karanlığı içinde uyumakta olan düşüncelerin uyandırdığı rüyalar, aslında

uyuduğu sanılan; ancak gerçek dünyaya uyanılan yerdir. Bunun farkında olan Kenan, yanında uyumakta olan Perihan'ın rüyasında sayıklaması karşısında bir kez daha kuşkularının esiri olur; çünkü bilir ki, şu anda Perihan tüm bilinmeyenleriyle, tüm gizleriyle yüz yüzedir:

“Perihan'ın şu dakikada gördüğü rüya bugünkü hayatının gizlenmiş tarafıyla alâkalıdır. Gizlenen hakikati en öz duygu ve isteklerin tezahürü şeklinde rüyasında yaşıyor. Şuur altına itilip tepilmemiş arzuları tamamıyla üste çıkmış, mutlak bir surette hürdür. (...) İnsan yalnız rüyasında tam kendisidir.” (114)

Perihan Rüstem'in karısı Halime'yle konuşurken rüyalarından korktuğunu itiraf eder. Çünkü geçmişe ait hatırlamak istemediği kötü düşünceler rüyalarında onu ziyaret etmektedir. Bu durum, rüyaların gerileme (regresyon) süreciyle olan ilişkisinden kaynaklanır. Gerilemenin zamansal yönü, eskiye ait bazı anıların canlanmasını (Cebeci, 2004: 325) beraberinde getirir. Bu anılar ise mekândan bağımsız düşünülemezler.

İnsan yaşamının derin uykuda başladığını belirten Bachelard'ın dediği gibi (1996: 123), Perihan'ın da gerçek yaşamı, rüyalarında ortaya çıkar. İlk kocası Vecdi'ye ilişkin hatırlamalarını rüyalar aracılığıyla gerçekleştiren Perihan, böylelikle var olan gerçeklerden uzaklaşarak bilinçaltının karanlıkta kalmış yönüyle yüzleşir:

“Bilir misin Halime Hanım, Kenan Bey'den önce birine vardığımdan dolayı adeta vicdan azabı çektiğimi? Rüyadan korktuğumun sebebi de budur. Rüyamda kendimi öteki adamdan ayrılmamışım, Kenan'la tanışmamışım gibi ilk hayatımı yaşar bir halde görmemdir. Bu rüya korkunç, üzüntülü olmasa da gözlerimi açıp yanımda Kenan'ı bulunca bir taraftan utanırım, öbür taraftan sevinirim. Daha emin olmak için onu uyandırmak, sesini işitmek –senden saklayacak değilim ya- kollarının arasına atılmak isterim. Rüyayı unutayım diye...” (204)

Işıktan yoksun olan karanlıklar dünyasına ait rüyaların dramatik değeri bulunmakla birlikte nesnelere rüyada, dışarıdan ışık almadan, kendiliklerinden parlamaları, aynı zamanda karanlıkların barındırdıkları ışıklı dünyanın büyümlü yönünü ortaya koyar. Kenan'ın derin bir uykuya daldıktan ve bilinçaltıyla yüzleştikten sonra ruhunu iyileştirmeyi başarması bundandır. Bilinçaltında yaşayan karanlık düşüncelerle barışan Kenan'ın uyurken nefes alışının düzenli olması, çene kemiklerinde gerginlik olmaması (169), bilinçaltında sahne alan aydınlık bir rüyanın bilinç dünyasına gönderdiği mesajlar olarak kabul edilebilir.

1.5. Anahtar/Eve Dönüş

Perihan'ın geçmişine ait sakladığı en büyük hatırlama uyarısı, Kenan'la birlikte yeniden mutluluğu yakalamalarını sağlayacak olan “anahtar”dır. Anahtar, dış görünümünden çok ruhsal olarak içtenliği yansıtan evin kapalı konumda olmasını sağlar. Söz konusu kapalılık, Kenan ve Perihan'ın, bir süreliğine terk ettikleri eski eve hapsedtikleri mutlu düşlerin korunmasını sağlar. Perihan, ilk evlerinin anahtarını saklayarak, geçmişle olan bağı güçlü tutar ve mahrem dünyalarını herkese açmayarak güvenle geleceğe bakar. Ancak

geçmişle bağı son derece zayıf olan Kenan için bu anahtar, Perihan'ın güzel düşlerinden ziyade kötü ve karanlık düşlerinin kapısını aralayan bir işlevdedir. Bu nedenle karısının kendisini başka bir erkekle aldattığına dair yersiz düşünceler içerisinde çırpınır. Kuşkunun filizlendiği günden itibaren Perihan'la dört kez dışarıda buluşan ve dördünde de Perihan'ın anahtarın bulunduğu çantayı kullanmadığını fark eden Kenan, mükemmel birlikteliğin sayısı olan beşinci buluşmada Perihan'ın bu çantayı yanına almasıyla tüm gerçekleri öğrenir (263). Bundan sonra anahtar, bulunduğu çantadan dışarı çıkar ve açması gereken kapıyı açarak, Kenan ve Perihan'ın “ilk ev”lerine dönmesini sağlar. Bu eve dönüş, sadece kişisel anlamda gerçekleştirdikleri bir dönüş değil, aynı zamanda toplumsal anlamda değiştirdikleri çevre ve yaşam tarzıyla da bir “dönüş” olma özelliği taşır:

“Ah Kenancığım ah! Sen benim hatıra meraklısı, yarı fetişist bir kadın olduğumu bilmez misin? Biz burayı bırakıp koca apartmana taşınırken hayatımızın bir daha tekrarlanamayacak en saadetli günlerini geçirdiğimiz evden elbette bir hatıra götürmek isteyecektim. Anahtarlardan birini kaybetmiş gibi yaparak geri vermedim. Eğer üzerimde, birbirimizin olduğumuz şu evden bir şey bulunmazsa vehimlere düşecek, üzülecektim. En iyisi neydi? Çok yer tutmayan ve bir çok manaları olan anahtar değil mi?”(268)

Eve dönüş sembolü olarak beliren anahtar, Perihan ve Kenan'ın aşklarının kök saldıdığı ilk mekânın kapısını aralar. “*Evin temelinde aşk tilsiminin saklı*” (269) olması, onları âdeta yeniden kendine doğru çağırır ve söz konusu büyüyle iki kişi olarak çıktıkları eve Perihan'ın hamile olmasıyla (270) üç kişi olarak döndürür. Üç sayısının temsil ettiği gibi zıtlıklar birleşir, hem bireysel hem de toplumsal anlamda eski ve yeni karşıtlığı arasındaki denge sağlanır.

Sonuç

Yüzeysel anlam katmanında, küçük bir şüphenin bir aileyi bile yıkabilecek güçte oluşunu işleyen *Anahtar* romanı, derin anlam katmanında ise özellikle mekânlara yüklenen sembolik ifadelerin çözülmesiyle bambaşka bir anlamın varlığını ortaya koyar. Romanın henüz adından başlayan sembolikleştirmeye göre, “anahtar” eski evin kapısını açması ve bir süreliğine yitirilen mutluluğun yeniden elde edilmesini sağlayan işleviyle aslında yazarın kişisel görüşünün sözcülüğünü yapar. Cumhuriyet rejimine karşı görüşleriyle sivrilen ve bu nedenle 1939'a kadar yurtdışında yaşamak zorunda kalan Refik Halit Karay, bu makalede üzerinde durduğumuz üzere, kimi semboller aracılığıyla söz konusu muhalif tutumunun da işaretlerini vermektedir. Sosyal yaşamın değişen yüzündeki ikiliğin, ancak eskiye dönüşle aşılacağına inanan yazar, “eski ev”in kapısını açan “anahtar” aracılığıyla “Osmanlı”nın kapılarını yeniden aralamak ister gibidir.

KAYNAKÇA

- Akerson-Erkman, Fatma (2010), *Edebiyat ve Kuramlar*, İstanbul: İthaki Yayınları
- Aktaş, Şerif (2004), *Refik Halit Karay*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Assmann, Jan (2001), *Kültürel Bellek*, Çev: Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıncı Yayınları.
- Bachelard, Gaston (1996), *Mekânın Poetikası*, Çev: Aykut Derman, İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Campbell, Joseph (2006), *İlkel Mitoloji*, Çev: Kudret Emiroğlu, 3. bs., Ankara: İmge Kitabevi.
- Campbell, Joseph ve Moyers, Bill (2010), *Mitolojinin Gücü*, Çev: Zeynep Yaman, 2. bs. İstanbul: MediaCat Kitapları.
- Cebeci, Oğuz, (2004), *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Connerton, Paul ((1999), *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, Çev: Alâeddin Şenel, İstanbul: Ayrıncı Yayınları.
- Demir, Ayşe (2011), *Mekânın Hikâyesi Hikâyenin Mekânı*, İstanbul: Kesit Yayınları.
- Ecevit, Yıldız (1996), *Orhan Pamuk'u Okumak*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Huizinga, Johan (2010), *Homo Ludens*, Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, 4. bs., İstanbul: Ayrıncı Yayınları.
- Karay, Refik Halid (2009), *Anahtar*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Korkmaz, Ramazan (2004), *Aytmatov Anlatılarında Ötekileşme Sorunu ve Dönüş İzlekleri*, Ankara: Türksoy Yayınları.
- Schimmel, Annemarie (2000), *Sayıların Gizemi*, Çev: Mustafa Küpüşoğlu, 2. bs., İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Wellek, Rene ve Warren, Austin (1983), *Edebiyat Biliminin Temelleri*, Çev: Ahmet Edip Uysal, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Özet

Refik Halit Karay'ın Anahtar Adlı Romanında Mekân İmgeleri

Refik Halit Karay Anahtar (1949) adlı romanında Kenan ve Perihan çifti aracılığıyla toplumun modernleşmeyle birlikte yaşadığı değişimlerin sonucu olan ikilemleri konu alır. Çift eski, küçük ve konforsuz evlerinde mutlu bir hayat sürerken, yaşadıkları maddi iyileşme sonucu taşındıkları büyük ve gösterişli evde birbirlerinden uzaklaşır.

Bu makalede, anılan roman, Gaston Bachelard'ın Mekânın Poetikası adlı eserinde ortaya koyduğu yaklaşım doğrultusunda çözümlenmiştir. Bu bağlamda, evlerimizin mahremiyet düşüncesi ile bölümlere ayrılan odaları, kimsenin görmesini istemediğimiz şeyleri sakladığımız çekmeceler ya da dolaplar, hem karanlığa hem de ışığa götüren merdivenler; aslında iç dünyamızın yansımasıdır. Dolayısıyla sahip olduğumuz mekânlar “bizim” değil; “biz”izdir.

Oradan ayrılırsak da tıpkı bir kaplumbağa gibi evimizi beraberimizde taşıyoruz ve evimize ait olan anıları, Assmann'ın değişimle, belleğimize kodladığımız kimi sembollerle yaşatmaya

devam ederiz. Bu nedenle küçük birer simge aracılığıyla ya da her seferinde gerçekleştirdiği eylemsel tekrarlarla geçmişini unutmamaya çalışan Perihan için sakladığı “anahtar”; “koku”, “ses”, “ışık” ve “rüya” uyaranları gibi eski anıların zamansal ve mekânsal yolculuklarını sağlayan önemli bir ara(ç)/(cı)dır. Geçmiş ile bağı son derece zayıf olan Kenan içinse bir günahın ifadesidir.

Anahtar, birer bellek kodu olarak geçmişe yönelik gerçekleştirdiği kişisel hatırlatmalar aracılığıyla, yazarının, bir ailenin ekseninde yeni rejimle birlikte oluşan toplumsal düzene takındığı muhalif tavrın sembol metni olarak da okunabilmektedir.

Anahtar sözcükler: Mekân - Bellek - Bachelard - Refik Halit Karay - Anahtar

Abstract

Images of Dwellings in Refik Halit Karay's *Anahtar*

In his novel *Anahtar* (The Key) (1949), Refik Halit Karay deals with the dilemmas which occurred as a result of changes brought about by the modernization of society, through the couple Kenan and Perihan. While they were happily living in their old, small, and uncomfortable home, they drift apart upon moving into a big and impressive home, as a result of improvements in their financial condition.

In this paper, the aforementioned novel is analyzed according to the approach used by Gaston Machelard in his *The Poetics of Space*. Thus, houses we split into rooms for privacy, drawers or closets we use to hide things that we do not want anybody to see, stairs that lead to both darkness and light are all reflections of our inner worlds. Therefore, the places we possess are not ours, they are us.

Even if we leave, we carry our homes with us like a tortoise, and as Assmann has said, we keep our memories of home alive through certain symbols that we code into our minds. For this reason, the key that she keeps is an important tool for Perihan who uses little symbols or repetitive actions in order not to forget her past -like other stimulants as “scent” “sound” “light” and “dream”- which provides spatial and chronic voyages to her old memories. In contrast for Kenan, whose connection to the past is lacking, it is an expression of sin.

Anahtar can also be read as a symbolic text, via the personal reminders aimed at the past in the form of mind codes, of the author's opposition to the social status quo that is the result of a new regime, conveyed through the perspective of a family.

Keywords: Place - Mind - Refik Halit Karay - Bachelard - Key

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE AŞIK OYUNLARI

Heval Bozbay*

GİRİŞ

Aşık kemiği, dört ayaklı memelilerin arka ayaklarının diz kısmında, insanların ise ayak bileğinde bulunan bir kemiktir. Çift toynaklılardan koyun, keçi ve geyik gibi hayvanların aşık kemiği, altı yüzlü, köşeli, küçük ve çok düzgün biçimlidir (Dandoy, 1996: 51 ve Fig. 3) (Levha 1: Aşık kemikleri). Aşık kemiği avuç içinde veya



* Araştırma Görevlisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, A416, Tınaztepe Yerleşkesi, Buca / İzmir. hevalbozbay@gmail.com

parmaklar arasında tutmaya ve fırlatmaya da son derece uygundur. Tüm bu özellikleri ve ayrıca, nispeten kolay ulaşılabilir olması nedeniyle, çeşitli oyunlarda, çoğunlukla zar gibi bir işlevde olmak üzere, çok sık kullanılmıştır. Arkeolojik kalıntılardan, görsel sanat eserlerinden ve yazılı kaynaklardan bilinebildiği kadarıyla, aşık kemiği ile oynanan oyunların tarihi çok eskilere gitmektedir. Bu oyunlara, ufak tefek farklılıklarla dünyanın hemen her yerinde, her kültürde de rastlanır.

Bu yazıda ilk olarak arkeoloji, etnoarkeoloji, tarih gibi bilimlerin verilerinden faydalanılarak aşık oyunlarının tarihi ele alınacak; ikinci aşamada ise günümüzde ve/ya yakın geçmişte Anadolu’da aşık kemiği ile oynanan oyunların etnografik araştırmalara dayanan bir tasnifi yapılacak ve bu oyunlarda kullanılan terim ve deyimlere, oyunların nasıl oynandığına ve kurallarına kısaca yer verilecektir.

ARKEOLOJİK VE TARİHİ KAYITLARDA AŞIK OYUNLARI

Dünyanın hemen her yerinde, ancak bilhassa Yakındoğu bölgesinde, Neolitik Dönem’den itibaren birçok arkeolojik yerleşmede, çeşitli bağlamlarda, aşık kemikleri veya bu kemiğin çeşitli malzemelerden yapılmış kopyaları ortaya çıkarılmıştır (Russell, 2003: 78; Minniti & Peyronel, 2005: 16-17, Table 4A; Boehmer, 1972: 35, 181, 203, Tafel: I, LXV, LXVVI). Bunların çoğu mezarlara ölü armağanı olarak bırakılan aşık kemikleridir (Bilgen, 2004; Mellink, 1956: 43-44; Russell, Pawlowska & Martin, 2003: 70). Mezarlar dışında, konutlarda (Bejenaru, Monah & Bodi, 2010), tapınak olduğu düşünülen mekânlarda (Duru, 1992: 156), depolama birimlerinde (Russell, Twiss, Pawlowska & Henton, 2006: 147-148, Fig.: 122) ve dükkân olduğu düşünülen mekânlarda (Lloyd & Mellaart, 1955: 46) da aşık kemikleri ortaya çıkarılmıştır.

Aşık kemiğinin bir oyunda kullanılmış olabileceğini gösteren ilk örnek, Konya-Çatalhöyük’te, Neolitik Dönem tabakalarında ortaya çıkarılmıştır. Bir yapı içerisinde, siyah ve beyaz renklerde, küçük boyutlu, yuvarlak biçimli çakıl taşlarıyla, koyun ve keçiye ait, bir kısmı işlenmiş, 129 adet aşık kemiği bir arada bulunmuştur (Dally, 2006: 155). Bunların bir oyunda kullanıldığı kesin değildir. Başka bir amaçla da kullanılmış, bir araya getirilmiş olabilirler. David, Yunan ve Roma kültürlerinde farklı büyüklük ve renklerdeki çakıl taşları, ok uçları, aşık kemikleri ve zarların hep birlikte, kehanette bulunmak için kullanıldığını belirtir (1955: 7). Çatalhöyük’teki bu örnekler de oyundan başka, bir tür kehanet faaliyetinde de kullanılmış olabilir.

Kazılarda ortaya çıkarılmış aşık kemiklerinin bir oyunda kullanılmış olabileceğine dair kesin bir veri yoktur. Günümüzde aşık kemiği yalnızca oyunlarda kullanıldığından, arkeologlar aşık kemiği bulduklarında bunları genellikle oyunla ilişkilendirirler, ancak bunlar takı, ağırlık, marka, şans sembolü gibi farklı işlevlerde de kullanılmış olabilirler.

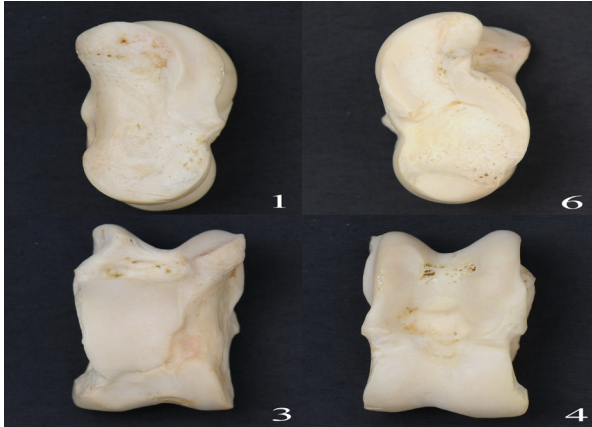
Geç Hitit Dönemi krallıklarından biri olan Karkamış’ta (Gaziantep) ortaya çıkarılan bir duvar kabartması, aşık oyununa dair bilinen en eski veriyi sunar. Şehrin krallarından biri olan Kamanis ve kardeşlerini gösteren, MÖ 8. yüzyıla tarihlenen kabartmanın sol alt köşesinde iki kişi yere çömelmiş, aralarındaki sehpa veya tabure benzeri bir eşyanın üzerinde, karşılıklı

aşık oynarken gösterilmiştir (Levha 2: Karkamış kabartması)*. Hemen sağdaki sahnede ise ayakta duran iki kişi topaç benzeri bir oyun oynamaktadır.



Yunan ve Roma dünyasında aşık kemiğiyle** oynanan oyunlar çok yaygındır. Antik dönem yazarlarından bazıları eserlerinde aşık oyunlarından ve nasıl oynandıklarından söz etmiştir.*** Ayrıca heykel, kabartma, resim gibi görsel sanat eserlerinde de aşık oyunu oynayan kişiler sık sık betimlenmiştir. Bu nedenle Yunan ve Roma dönemlerinde oynanan aşık oyunları ile ilgili daha detaylı bilgilere sahibiz.

Yunan ve Roma dünyasında, aşık kemikleri ile oynanan barbut benzeri bir tür oyun / kumar bir hayli yaygındır. Bu oyunda aşık kemiğinin birbirinden farklı olan her bir yüzüne bir puan verilir. Dar yüzlerden içi oyuk, kenarı yüksek ve hafif kavisli olanı 6, kenarı düz ve yüzeyi dalgalı olanı 1, geniş yüzlerden içbükey olanı 4, dışbükey olanı ise 3 puandır (Neils, 1992: 234), (Levha 3: Aşık kemiği puanları). Dört adet aşık kemiği zar gibi atıldıktan sonra



* Oyuncuların başları hizasındaki yazıda, sağdaki oyuncunun, Sikara (Kamanis'in kardeşlerinden biri) olduğu yazar (Yard. Doç. Dr Hasan Peker ile yazışma).

** Yunancada aşık kemiği astragalos (çoğulu: astragaloi), Latince'de ise talus (çoğulu: tali).

*** Herodotos, aşık oyununun yanı sıra zar, top vb oyunları da kıtlık dönemlerinde açlıklarını unutmak için, Lidyalıların icat ettiklerini ve bununla övündüklerini yazar (Herodotos, I. 94).

her birinin üste bakan yüzüne göre oluşan puan, atan oyuncunun kazanıp kazanmadığını belirler. Puanların çoğuna tanrı, tanrıça, kahraman ve ünlü şahıs isimleri verilmişti. En yüksek puan, dört farklı yüzün geldiği *Aphrodite* veya *Venus*, en düşük puan ise dört aşığın da aynı (1) geldiği *Köpek* veya *Akbaba* idi (David, 1955: 3). Ayrıca aşık kemiklerinin üzerine de çeşitli tanrı(ça) ve kahramanların isimleri kazınırdı (Amandry 1984; Ekin Meriç, 2007: 44, Levha: 121, Ast 1). Bu oyuna benzeyen bir tür fal / kehanet yöntemi ise dinsel geleneğin bir unsuru haline gelmişti. Tapınaklarda bu fal için aşık kemikleri bulunduruluyordu (Meriç, 1996: 37; David, 1955: 7). Ancak oyunun mu kehanete, kehanetin mi oyuna öncülük ettiğine dair kesin bir yorumda bulunmak zordur.

Bu oyun dışında, aşık kemiğiyle beştaş benzeri bir oyun oynanırdı. Sözlük yazarı Pollux, *Onomasticon* adlı eserinde, bu oyunu şu şekilde anlatır: Aşık kemikleri havaya atılır ve elin sırtıyla yakalanmaya çalışılır. Eğer aşıkların bir kısmı yere düşmüşse, bu defa elin üzerindeki aşıklar yere düşürülmeden diğerlerinin yerden alınması gerekir. Bu oyun kadınlar tarafından oynanır (akt: British Museum, Department of Greek and Roman Antiquities, 1920: 203-204).

Herculaneum kentinde bir evin duvarına çizilen resimde mitolojik bir hikaye nakledilirken bu türden bir aşık oyunu oynayan kızlar da gösterilmiştir (Levha 4: Herculaneum duvar resmi ve çizimi). Efsaneye göre tanrıça Leto, Niobe'nin "Benim Leto'dan daha çok çocuğum var."



diyerek övündüğünü duyunca çok sinirlenir ve Niobe'nin çocuklarını öldürtüp kendisini de taşa çevirir (Erhat, 2010: 218). Resimde bu olayın hemen öncesi betimlenmiştir. Solda duran Leto'dur. Sağ tarafta ise Niobe, kızı Phoebe tarafından özür ve af dilemesi için Leto'ya doğru itilmektedir, fakat Leto'nun onu pek dikkate aldığı yoktur. Üçünün ayaklarının arasında ise



Niobe'nin kızları Aglaia ve Ileria çömelmiş, biraz sonra öldürüleceklerinden habersiz, masum bir şekilde aşık oyunu oynamaktadır (Napoli Ulusal Arkeoloji Müzesi İnternet Sitesi).

Capua antik kentinde (İtalya) ortaya çıkarılan, MÖ 330-300 (Helenistik Dönem) arasına tarihlenen kilden bir heykel grubunda, iki kadın karşılıklı çömelmiş, aşık oynarken betimlenmiştir (Levha 5: Aşık oynayan iki kadın).

Yunanistan-Corinth'te bulunan, MÖ yaklaşık 350'lere tarihlenen, tunçtan bir ayna kapağında Aphrodite ve Pan aşık oynarken betimlenmiştir (Levha 6: Ayna kapağı). Yarı



insan yarı keçi şeklinde betimlenen Pan, oyun tahtasının üzerine çömelmiş, bir elinin işaret parmağını havaya kaldırmış, bir şeye itiraz etmekte veya Aphrodite'i uyarmaktadır. Güzellik tanrıçası Aphrodite ise yine işaret parmağıyla oyundaki bir şeyi göstermektedir. Belli ki hararetli bir oyun oynanmaktadır.

Roma kentinde, Trajan Hamamı'nın kalıntıları arasında bulunan, MÖ. 1. yüzyıla tarihlenen ve "Yamyam" adıyla bilinen mermer bir heykelde, bir çocuk, aşık oyunu nedeniyle kavga ettiği rakibinin ayağını ısırır şekilde betimlenmiştir (Levha 7: Yamyam). Üzerinde



durduğu kaide ve aşık kemikleri duruyorsa da çocuğun ayağını ısırıldığı rakibi günümüze maalesef ulaşmamıştır.*

ETNOGRAFİK VE GÖRSEL KAYITLARD AŞIK OYUNLARI

Aşık kemiğiyle oynanan oyunlara, dünyanın hemen her yerinde, neredeyse tüm kültürlerde rastlanır. Bu oyunlar çok sık olmasa da yazılı ve görsel belgelere de yansımışlardır.

Hollandalı ressam (Yaşlı) Pieter Bruegel (1525-1569), 1560 tarihli “Çocuk Oyunları” (De kinderspelen) adlı tablosunda, o dönemde Hollanda’da oynanan çocuk oyunlarından 80 tanesini resmetmiştir. Resmin sol alt köşesinde, yaşları büyükçe iki kız, karşılıklı aşık oynarlar [Levha 8: (Yaşlı) Pieter Bruegel’in “Çocuk Oyunları” tablosu].



18. yy Fransız ressamlarından Jean-Baptiste-Siméon Chardin (1699-1779) de tek başına aşık oynayan bir kadını, “Aşık Kemikleri” (Les Osselets) (1734) adlı tablosunda resmetmiştir (Levha 9: Jean Baptiste Simeon-Chardin’in “Aşık Kemikleri” tablosu).

100 yılı aşkın bir süre önce yapılan bir araştırmada, Hollanda ve Belçika’da, metalden yapılmış aşık kemiği kopyalarının satıldığı ve çocukların bunlarla bir tür oyun oynadıkları belgelenmiştir. Söz konusu dönemde Avrupa genelinde aşık kemiği için kullanılan isimler ise şunlardır: *Knuckle-bones, Knuckle-downs, Five-bones, Five-stones, Jacks, Jack o’ five-stones, Fivies, Dibs, Dabbers, Chuckies, Chuckie-stones, Marbles and Dubs* (Lovett, 1901:

* Homeros İlyada’da Patroclus’un, çocukken aşık oyununda sinirlendiğini ve oyun arkadaşını öldürdüğünü yazar (Homeros, XXIII. 87-88). Bu heykel belki de bu hikâyeyi canlandırmaktadır.



284). Lovett Avrupa'nın birçok yerinde bu tür oyunların oynandığını belirtir (Lovett, 1901: 283).

1950'li yıllarda Avustralya'da bir araştırma yapan Howard, beştaş benzeri bir aşık oyununun çocuklar arasında çok yaygın olduğunu belirtir. Gerçek aşık kemiği zor bulunduğundan, çeşitli malzemelerden yapılan kopyaları satılmaktadır (Howard, 1958: 35).

Amerikan yerlileri arasında da aşık kemiğiyle çeşitli oyunlar oynanır. Bazı araştırmacılar bu oyunların yerlilere Avrupalı istilacılar tarafından öğretildiğini savunurken (Lewis, 1988: 764), bazı araştırmacılar da bu oyunların yerlilerin kendi gelenekleri olduğunu belirtir (Eisenberg, 1989: 345). Güney Amerika yerlilerinin konuştuğu dil olan Quechuada aşık

kemiğiyle oynanan oyuna verilen isimle (*tava*), benzer bir oyuna İspanyolcada verilen isim (*taba*) arasındaki benzerlik, ilk grubun en temel argümanıdır (Lewis, 1988). İkinci gruptakiler ise kıta keşfedilmeden önceki dönemlere ait mezarlarda bulunan aşık kemiklerini iddialarının delili olarak sunarlar (Eisenberg, 1989). Muhtemelen Avrupalılar istila etmeden önce yerliler tarafından oynanan bazı oyunlar, Avrupalıların getirdiği oyunlarla karışarak devam etmiştir.

Meksika'nın kuzeybatısında yaşayan Tarahumaralar, aşık kemiğinin her bir yüzüne bir numara verdikleri bir oyun oynarlar. Yine Meksika'nın kuzeybatısında yaşayan yerli bir halk olan Tohono O'odhamlar (Papagolar), bizona ait aşık kemikleriyle Tan-wan adında, yazı-tura benzeri bir oyun oynarlar. Kosta Rika'da yaşayan yerli bir grubun aşık kemiğiyle oynadığı oyuna verdikleri isim, *Choque suelodur* (Lewis, 1988: 764; Lovett, 1901: 283).

Kuzey Amerika'nın güneydoğusunda, Mississippi Nehri çevresinde yaşayan yerlilerin de aşık kemiğini oyun aracı veya zar olarak kullandıkları belgelenmiştir (Lewis, 1988: 761, Table I-II).

Orta Asya toplumlarında da aşık kemiğiyle oynanan çeşitli oyunlar bir hayli yaygındır. Kaşgarlı Mahmut'un 1072-1074 yıllarında yazdığı *Divanü Lügat-it Türk'te* adı geçen çocuk oyunları arasında çelik çomak, ceviz, bebek vs. oyunların yanı sıra aşık oyunu da vardır (Onur, 2005: 439). 15. yüzyılın ikinci yarısında yazıya geçirildiği düşünülen Dede Korkut Hikayeleri'nde çocukların aşık oynadığından şu şekilde söz edilir: “*Meğer sultanım, Dirse Han'in oğlancığı, üç de ordu uşağı meydanda aşık oynuyorlardı.*” (Gökyay, 2006: 10, 36).

Orta Asya Türkleri arasında aşık oyunu halen oynanmaktadır (Özhan & Muradoğlu, 1997). Aşık kemiği ise şans sembolü olarak bilinir.*

Oxford Üniversitesi, Bodleian Kütüphanesi'nin görevlisi, Profesör Thomas Hyde'm, Doğu ülkelerinde oynanan oyunlarla ilgili yazdığı *De Ludis Orientalibus* (1694) adlı Latince kitapta adı geçen ve tanımı verilen birçok oyun arasında aşık oyunu da vardır (And, 1963).

İran'ın batısında, Zagros Dağlarındaki Kürt köylerinde 1959-60 yıllarında bir etnografik araştırma yapan Amerikalı arkeolog Patty Jo Watson, çocuklar tarafından aşık kemiğiyle çok çeşitli oyunlar oynandığını ve arkeolojik kazılarda bulunan aşık kemiklerine dayanarak, bu oyunların Yakın Doğu'da çok eski (7000 yıllık) bir geçmişi olduğunu belirtir (Watson, 1979: 199).

Divan şiirinde aşık oyunundan çok az da olsa bahsedilmiştir. Oyunun nasıl oynandığı veya kurallarına dair bir bilgi ise verilmemiştir. 16. yüzyılda yaşamış İshâk Çelebi, Bursalı Rahmi ve Aşık Çelebi, beyitlerinde aşık oyunundan söz eden şairlerdir (Kaplan & Poyraz, 169).

Osmanlı döneminde aşık oyununun nasıl oynandığına dair veri azdır, ancak Tezcan sarayda aşık kemiğiyle beştaş benzeri bir oyunun oynandığını belirtir (2006: 161).

ANADOLU'DA AŞIK OYUNLARI

Aşık oyunları, Metin And'ın yaklaşık 30 yıl önce yazdığına göre, çeşitleri ve terimleri bakımından Anadolu'daki en zengin oyunlardan biridir. Fal, niyet, kumar, katışık oyunlar

* Aşık kemiğinin Orta Asya Türk toplumlarındaki manası ve Şamanizm'le ilgisi için bkz: Elçin, 1986: 496

vb olmak üzere, aşık kemiğiyle oynanan yüze yakın oyun vardır (And, 1979). Ancak aşık oyunlarına geçmeden önce, oyunda kullanılan kemiğin farklı kullanımlarına ve kültür içindeki yerine de kısaca değinmek gerekir. Yüksel, Akdağmadeni (Yozgat) çevresinde oynanan aşık oyunlarıyla ilgili makalesinde bu kullanımlara dair de örnekler verir (1998: 59-60). Buna göre, aşığın tedavi edici gücü olduğuna dair bir inanış vardır ve bazı hastalıkların tedavisinde, örneğin kurdeşen veya dabaz adı verilen ürtiker hastalığında öncelikle kurt aşığı, yoksa diğer hayvanların aşığı omza takılmakta veya banyo yapılacak suya konmaktadır. Aşığın nazardan koruduğu inancı da yaygındır. Bu sebeple çocukların sağ omuzlarına aşık kemiği dikilir. Bunun çocuktaki kemik gelişimine de katkı sağlayacağına inanılır. Yine nazardan korumak için beşiklere aşık kemikleri asılır. Bu aşıklar, beşik sallandıkça birbirine değerek ses çıkarır ve çocuğun dikkatini çekerek onu eğlendirmeye de yarar. Aşık kemiğinin mal paylaşımında yazı-tura gibi kullanıldığı da tespit edilmiştir. Aşık kemiği ile fal bakılması ise çeşitli kültürlerde görülen, kökeni çok eskilere giden bir gelenektir. Yüksel, aşığın her bir yüzüne numaralar yazıldığını ve üste gelen numaraya göre Kur'an'ın ilgili yerinin açılıp okunarak, fal bakan kişiler tarafından yorumlandığını belirtir.*

Aşık oyununda, aşığın hangi hayvana ait olduğundan tutun, aşığın her bir yüzüne, vuruş / atış şekillerine ve aşığın atıldıktan sonraki duruşuna kadar, bir hayli zengin ve çeşitli terimler kullanılır. Bu yazıda terimlerin tümüne yer vermek mümkün değil, ancak sözkonusu terim çeşitliliği ve zenginliğini bir nebze olsun gösterebilmek, ayrıca aşağıda değinilecek oyunların anlaşılmasını sağlamak amacıyla bir kısmını vermekte yarar vardır.**

Aşık kemiğinin geniş, çukur (içbükey) tarafı (veya bu tarafın yukarıya doğru gelmesi): Aç, Çik, Kahya, Kel Ali (Levha 3'te 4 numara).

Aşığın geniş, tümsek (dışbükey) tarafı (veya bu tarafın yukarıya doğru gelmesi): Tok, Tök, Homba, Tombelek, Hırsız (Levha 3'te 3 numara).

Aşığın dar, çukur tarafı (veya bu tarafın yukarıya doğru gelmesi): Kazak, Zil, Al, Alçı (durmak), Bey, Kelle, Kabak, Say, Şek, Mire (Levha 3'te 6 numara).

Aşığın dar-düz tarafı (veya bu tarafın yukarıya doğru gelmesi): Dalak, Talak, Doka, Doğa, Dogga, Dua, Sıç, Toğan, Gayda, Angi, Taladı, Şek (Levha 3'te 1 numara).

Aşığın sivri uçları (veya bunların yukarıya doğru gelmesi): Dımıh, Homo, Oma, Debeş.

Büyükbaş hayvanlardan (dana, inek, manda vb) çıkarılan aşık: Api, Huma, Maka, Gapanas, Şaka, Lobut, Tonaka, Damaç.

Kuzu, oğlak vb yavru hayvanlardan çıkan küçük aşık: Vicir, Cilbez, Çilimbez.

Atışta kullanılan baş aşık: Saka, Atmar, Atmir, Atmer, Galle, Enek, Enik, Yuma, Han.

Hayvanın sağ ayağından çıkarılan aşık: Sağaz, Sağba, Sağ aşık.

Hayvanın sol ayağından çıkarılan aşık: Solaz, Solba, Solak aşık.

Geniş yüzeyleri (Çik ve Tök) sürtülerek düzleştirilmiş, ortasına açılan bir deliğe

* Bu falın Yunan ve Roma kültürlerindeki kökenleri için bkz. (Meriç, 1996; David, 1955).

** Terimlerle ilgili daha detaylı bilgi için bkz: Caferoğlu, 1941: 143-152; And, 1974: 260-266; Yüksel, 1998: 57-58; Kulak, 2012; Özen, 1976a: 10; Elçin, 1986.

kurşun akıtılarak ağırlaştırılmış aşık: Gurşumba, Kurşunba.

Dar-düz (Dalak) tarafı sürtülerek düzleştirilmiş ve kırmızıya boyanmış, uğurlu kabul edilen aşık: Kınalı (aşık).

Oyunda ilk oynama hakkını kazanan kişi: Başçıl.

Aşık kemiği ve oyunuyla ilgili atasözü, deyim ve beddualardan bazıları şunlardır:

Aşık daima bey oturmaz: İşi çoğunlukla iyi giden bir kimse, talihinin her zaman ona yâr olamayacağını bilmelidir (TDK, Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü).

Aşığı cuk oturmak: İşi çok olumlu bir biçim almak (TDK, Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü).

(Biriyle) aşık atmak: 1) Yarış etmek, yarışmak: “*Yonca, bu iki erkek çocuktan ayrı bir yaratık olduğunu, onlarla aşık atamayacağını bilir.*” -Oktay Rifat. 2) Boy ölçüşmek (TDK, Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü).

Aşığın kırkı bir para amma, utulduğuma yararım: Kaybettiğim şeylerin bir kıymeti yok, ben yenildiğime üzülyorum (Aşkun, 1942’den akt: Onur & Güney, 2002: 67).

Aşığın kınalansın: Elini attığın iş iyi olsun (Elçin, 1986: 492).

Aşığın kör olsun: İşin bozulsun (Elçin, 1986: 493).

Aşığın kırılınsın (Elçin, 1986: 493).

Günümüzde Anadolu’da aşık oyunu, nispeten kırsal kesimlerde halen oynanmaktadır (Oğuz & Ersoy, 2007). Anadolu’da oynanan aşık oyunlarını, kemiğin oyun içerisindeki kullanımına göre, her biri kendi içerisinde çeşitli alt gruplara bölünebilecek, başlıca üç gruba ayırmak mümkündür. Burada her bir grubun kısa bir tanımı yapıldıktan sonra, o grubu en iyi temsil edebilecek, basit bir oyunun nasıl oynandığına ve kurallarına dair bilgi verilecektir.* Her bir gruptaki oyunların kendi içinde çok çeşitlilik gösterdiği de tekrar hatırlatılmalıdır.

1. Grup: Kemiğin misket gibi kullanıldığı, atmalı, vurmali oyunlar.

Bu oyunlar, bir aşık kemiğini misket (bilye) gibi kullanarak başka bir aşığı veya aşıkları vurmak, bir çizgi / çember dışına çıkarmak, bir çukura sokmak vb. suretiyle oynanır. Anadolu’da aşıkla oynanan oyunlar arasında en yaygın ve çeşitli olanı bu gruptaki oyunlardır. Bu gruptaki oyunların kökeni muhtemelen Orta Asya Türk toplumlarına değin gider; zira günümüz Orta Asya toplumlarında da benzer oyunlar oynanmaktadır. Ayrıca oyunda kullanılan terimler bakımından da her iki coğrafya arasında çok sayıda benzerlik vardır (Özhan & Muradoğlu, 1997; Bayar Çelebi, 2007; Elçin, 1986).

Bu gruptaki oyunlar içinde en basit olanlardan biri, Akdağmadeni (Yozgat) civarında oynanan “Çizgili Aşık Oyunu”dur (Yüksel, 1998: 60):

Çizgili aşık oyunu: Oyuncu sayısı oyun alanının durumuna göre değişir. Önce bir daire çizilir; aşıklar bu dairenin tam ortasına dikilir. Dairenin karşısına, en az üç metre uzaklıkta bir çizgi çizilir. Oyuncuların enekleri karıştırılır ve hepsi birden yere atılır. Enekten bir tanesi farklı düşerse o kişi öncülü olur (Diyelim ki, beş aşıktan bir tanesi «zil», dört tanesi «tök» konarsa «zil» konan öncülü olur). Tekrar atış

* Bu yazının amacı aşık oyunlarını tasnif etmek veya geçmişte yapılmış tasnifleri tartışmak değildir. Tarih boyunca oynanmış aşık oyunlarını da kapsamaya amacıyla bu yollu bir tasnif tercih edilmiştir.

yapılır ve ikinci, üçüncü, dördüncü, vd. seçilir. Birinci gelen atışa başlar (bu sıra ile devam eder). Çizgiden dairedaki dikilen aşıkları vurmaya ve vurulan aşığı daireden çıkarmaya çalışır. Aşık daireden dışarı çıkarsa onu alır. Eneğin bulunduğu yerden aynı şahıs tekrar atış yapar, eğer vuramazsa diğer kişiler sıra ile atış yaparlar. Dairedeki aşığı vurup çıkaran çıkardığı aşığı alır. Dairenin yanından atan kişi her atışta aşığı vurup daireden çıkarırsa hepsini alır.

2. Grup: Kemiğin zar gibi kullanıldığı, fal, niyet, kumar oyunları.

Bu oyunlar, aşık kemiğinin her bir yüzünün farklı olması hasebiyle zar gibi kullanıldığı oyunlardır. Bu türden aşık oyunları sırf eğlence amacıyla oynanabildiği gibi (örneğin “Aşığım ne kişi” oyunu: Bayrı, 1972: 235), kumar olarak da oynanır (örneğin “Üç aşık” oyunu: Turan, 1997’den akt: Onur & Güney, 2002: 509).

Bu gruptaki oyunlar arasında en basit olanlardan biri, Sivas civarında oynanan “Ver Bir” oyunudur (Özen, 1976b: 17):

Ver bir: Bu oyun iki oyuncu ile oynanır. Her iki oyuncu aşıklarını ayrı kümeler halinde toplarlar. Eneke atılarak başcıl seçilir. 1. Başcıl enekesini yere atar. Aç veya tok düşerse oyun diğer çocuğa geçer. 2. Talar düşüren oyuncu karşı taraftan bir aşık alır ve enekesini tekrar atar. 3. Bu oyunda zilin önemi yoktur. Zil düşüren oyun sırasını kaybeder. Oyun kümedeki aşıklar bitinceye kadar devam eder.

3. Grup: Kemiğin taş gibi kullanıldığı, beştaş benzeri oyunlar.

Aşık kemiği taş gibi kullanılarak oynanan ve genelde beştaş olarak bilinen oyundur. Bu oyun da hem köken olarak çok eskiye gider hem de dünya çapında çok yaygındır.

Bu oyuna verilebilecek en güzel örnek ise Tekirdağ civarında oynanan “Aşık Oyunu”dur (Artun, 1992’den akt: Onur & Güney, 2002: 349-350):

Aşık oyunu: En az iki, en çok dört veya beş kişi arasında oynanır. Oyun için küçük bir top ve 4-6 veya en çok 8 aşık gerekir. (...) Oyun önce ilk oynayacak olanı saptamak amacıyla atışmayla başlar. Aşıklar elin içine alınır. Sonra atılır ve el üstünde en çok aşık tutan birinci oynama hakkını elde eder. Aşıklar, rastgele yere atılır, İlk işlem bunların yıkık olanını düzeltmektir. Top havaya atıldığında teker teker topu yere düşürmeden aşıklar düzeltilir, sonra tek tek yerden toplanır, ikinci kez yine rastgele atılır, düzenlenir. Bu defa ikişer ikişer daha sonra üçer, üçer, dörder dörder ve son olarak da hepsi birden alınır. Eğer oyuncu bu süre içinde aşığı alır topu tutamazsa veya topu tutar aşıkları alamazsa yanar, ikinci oyuncu devam eder. Aşık toplama ve düzenleme işlemi böylece bittikten sonra “El değmeden” oyunu gelir. Aşıklar toplanırken veya düzenlenirken elin yere değmemesi yerdeki aşıkların birbirleriyle temas etmemesi gerekir. “El üstü dürüst” oyununda aşıklar aynen toplanır. Ancak top atılırken el üstünde tutulur, sonra havaya atılır. “El üstü kepçe”de yine top tutulurken el kepçe şeklinde topu yandan tutar. Bu işlemler bittikten sonra aşıklar yine yerde düzeltilir, tek tek toplanır. Bu kez toplananlar yere konmayıp parmaklar arasına dizilir. Top yine atılır ve el aşıklarla birlikte yere vurulurken şu tekerlemeler söylenir. 1. Kes makas, ne kesersin?/ Ali, Vali/ Bir şeftali/ Bırak bari. 2. Yoğurtçu yoğurdun kaç?/ Elli/ Yirmi beşe verirsen alırım. 3. Tak tak, kim o?/ Bekçi baba!/ Ne istiyor? Para.

Bunlardan başka aşıkları çevirme, değiştirme v.b. oyunlar da vardır. Değiştirmede yıkık olan aşıklar düzeltilir, düzgün olanlar yıkılır. Değiştirme yine aynı şekilde. Son oyun ise “Köprü veya Çoban” adını alır. Aşıklar yere atılır. Hepsi olduğu yerde yıkık olanlar düzeltilir ve el köprü şekline sokulur. Amaç tek tek aşıkları köprü altından geçirmektir. (Topu atıp tutuncaya dek) Aşıklardan birisi çoban olur ki bunun köprüyü geçmeden önce ve geçtikten sonra diğer aşıklara temas etmemesi, köprü altından geçerken de köprüye sürtünmemesi gerekir. Çoban olan aşık en son olarak köprüyü geçer. Oyunun sonunda oyunu tamamlayan aşıkları eli içine alır ve havaya atıp el üstünde kaç tane aşık tuttuysa o kadar sayısı olur.

SONUÇ

Birçok canlı türü, bilhassa çocukluk dönemlerinde oyun oynamayı sever. İnsanoğlu ise yaş ve cinsiyetten bağımsız olmak üzere, oyun oynamaya ve oyun oynayanları, yani bir rekabet içinde olanları seyretmeye, diğer canlılardan çok daha fazla vakit ayırır. İnsanoğlunun ürünü olan hemen her kültürde, eğlence veya yarışma amacıyla çeşitli oyunlar oynanır. Aşık kemiği kullanılarak oynanan oyunlar da hem coğrafi açıdan birbiriyile ilgili / ilişkisi olmayan çok çeşitli kültürlerde görülen hem de geçmişi çok eskilere giden bir oyundur.

Günümüzde teknolojik imkânların artması ve daha kolay ulaşılabilir hale gelmesi, sosyal yaşamı da etkilemekte ve köklü bir değişim meydana getirmektedir. Sosyal yaşam içerisinde önemli bir rolü olan oyunlar da bu değişimden nasibini almaktadır. Oyun anlayışlarının ve oyun türlerinin değişmesiyle, aşık oyunu gibi eski ve geleneksel oyunlar da unutulmaya yüz tutmuştur. Yaklaşık 50 yıl öncesine kadar Türkiye'nin hemen her bölgesinde çok çeşitleri oynanan aşık oyunu, bugün artık yalnızca bazı kırsal kesimlerde oynanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Amandry, P. (1984). Os et coquilles. *L'Antre Corycien, II. Bulletin de Correspondance Hellenique Supplement IX*, 347–380.
- And, M. (1979). Çocuk Oyunlarının Kültürümüzdeki Yeri ve Önemi. *Ulusal Kültür (4)*, 42–67.
- And, M. (1974). *Oyun ve Bügü. Türk Kültüründe Oyun Kavramı*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- And, M. (1963). Türk Oyunları Üzerine Latince Bir Kitap. *Türk Folklor Araştırmaları 8 (166)*.
- Artun, E. (1992). *Tekirdağ Çocuk Oyunları*. Tekirdağ: Trakya Doğuş Tesisleri.
- Aşkun, V. C. (1942). *Sivas Folkloru*. Vol. 2. Sivas.
- Bayar Çelebi, D. (2007). *Türkiye ve Azerbaycan'daki Çocuk Oyunları ve Oyuncaklarının Karşılaştırmalı İncelemesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Muğla.
- Bayrı, M. H. (1972). *İstanbul Folkloru*. İstanbul: Eser Yayınları.

- Bejenaru, L., Monah, D. & Bodi, G. (2010). A Deposit of Astragali at The Copper Age Tell of Poduri-Dealul Ghindaru, Romania. *Antiquity* 323 (84). <http://www.antiquity.ac.uk/projgall/bejenaru323/>
- Bilgen, N. (2004). 2002 Yılı Çavlum Köyü Mezarlık Kazısı. *Kazı Sonuçları Toplantısı* 25/1, 139–146.
- Boehmer, R. M. (1972). *Die Kleinfunde von Boğazköy. Aus Den Grabungskampagnen 1931-1939 und 1952-1969*, Berlin: Gebr. Mann Verlag.
- British Museum, Department of Greek and Roman Antiquities. (1920). *A Guide to the Exhibition Illustrating Greek and Roman Life*, London.
- Caferoğlu, A. (1941). *Anadolu Dialektolojisi Üzerine Malzeme II. Oyunlar, Tekerlemeler, Yanıltmaçlar ve Oyun İstihlaları. Konya, Isparta, Burdur, Kayseri, Çorum Niğde, Vilayetleri Oyunları*. İstanbul: Bürhaneddin Matbaası.
- Dally, R. (2006). Worked Bone. *Çatalhöyük Archive Report 2006*, 153–156.
- Dandoy, J. (1996). Astragali, The Ubiquitous Gaming Pieces. *Expedition* 38 (1), 51–58.
- David, F. N. (1955). Studies in the History of Probability and Statistics I. Dicing and Gaming (A Note on the History of Probability). *Biometrika* 42 (1 / 2), 1–15.
- Duru, R. (1992). Höyücek Kazıları 1990. *Kazı Sonuçları Toplantısı XIII/1*, 155–162.
- Eisenberg, L. E. (1989). On Gaming Pieces and Culture Contact. *Current Anthropology* 30 (3), 345.
- Ekin-Meriç, A. (2007). *Metropolis Ana Tanrıça Kült Mağarası*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji Anabilim Dalı, İzmir.
- Elçin, Ş. (1986). Türklerde Aşık Oyunu ve Bu Oyunla İlgili Âdet ve Ananeler. *Türk Kültürü* (280), 491–499.
- Erhat, A. (2010). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gökyay, O. Ş. (2006). *Dede Korkut Hikayeleri*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Herodotos. (2009). *Tarih*. Çeviren: M. Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Homer. (1924). *The Iliad* (English Translation: A.T. Murray). London: Harvard University Press.
- Howard, D. (1958). The Game of ‘Knucklebones’ in Australia. *Western Folklore* 17 (1), 34–44.
- Kaplan, Y. & Poyraz, Y. (2010). Divan Şiirine Kaynaklık Etmesi Bakımından Oyunlar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Klasik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı - Prof. Dr. Turgut Karabey Armağanı* 3 (15), 151–175.
- Kulak, B. (2012). Aksaray Oyun Kültürü. Aşık. *Kırk Bir Kere Aksaray* (2), 15–16.
- Lewis, R. B. (1988). Old World Dice in the Protohistoric Southern United States. *Current Anthropology* 29 (5), 759–768.
- Lloyd, S. & Mellaart, J. (1955). Beycesultan Excavations: First Preliminary Report. *Anatolian Studies* 5, 39–92.
- Lovett, E. (1901). The Ancient and Modern Game of Astragals. *Folklore* 12 (3), 280–293.
- Mellink, M. J. (1956). *A Hittite Cemetery at Gordion*. Philadelphia: The University Museum, University of Pennsylvania.
- Meriç, R. (1996). *Metropolis. Kazıların İlk Beş Yılı. 1990-1995*. İstanbul: Metropolis Dostları Derneği.
- Minniti, C. & Peyronel, L. (2005). Symbolic or Functional Astragali from Tell Mardikh-Ebla (Syria). *Archaeofauna* 14, 7–26.
- Napoli Ulusal Arkeoloji Müzesi İnternet Sitesi. (Tarihsiz). <http://>

museoarcheologiconazionale.campaniabeniculturali.it/thematic-views/image-gallery/RA124?searchterm=latona%2C+nio

- Neils, J. (1992). The Morgantina Phormiskos. *American Journal of Archaeology* (96-2), 225–235.
- Oğuz, M. Ö. & Ersoy, P. (2007). *Türkiye’de 2004 Yılında Yaşayan Geleneksel Çocuk Oyunları*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Halkbilimi Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları.
- Onur, B. (2005). *Türkiye’de Çocukluğun Tarihi. Çocukluğun Sosyo-Kültürel Tarihine Giriş*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Onur, B. & Güney, N. (2002). *Türkiye’de Çocuk Oyunları: Derlemeler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Çocuk Kültürü Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları.
- Özen, K. (1976a). Sivas Ve Çevresinde Çocuk Oyunları 1: A. Aşık Oyunları. *Sivas Folkloru* (40), 10–11, 23.
- Özen, K. (1976b). Sivas Ve Çevresinde Çocuk Oyunları 4: A. Aşık Oyunları. *Sivas Folkloru* (44), 17–18.
- Özhan, M. & Muradoğlu, M. (1997). *Türk Cumhuriyetlerinde Çocuk Oyunları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Russell, N. (2003). Worked Bone 2003. *Çatalhöyük Archive Report 2003*, 76-82. http://www.catalhoyuk.com/archive_reports/2003/ar03_13.html
- Russell, N., Pawlowska K. & Martin, L. (2003). Çatalhöyük Animal Bone Report. *Çatalhöyük Archive Report 2003*, 69-76. http://www.catalhoyuk.com/archive_reports/2003/ar03_13.html (01.04.2012).
- Russell, N., Twiss, K., Pawlowska, K. & Henton, E. (2006). Animal Bones *Çatalhöyük Archive Report 2006*, 141-153. http://www.catalhoyuk.com/downloads/Archive_Report_2006.pdf
- Tezcan, H. (2006). *Osmanlı Sarayının Çocukları. Şehzadeler Ve Hanım Sultanların Yaşamları, Giysileri*. İstanbul: Aygaz.
- Türk Dil Kurumu (TDK). (Tarihsiz). Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü <http://tdkterim.gov.tr/atasoz/?kategori=atalst&kelime=a%FE%FDk&hng=tam>
- Turan, M. (1997). Kağızman Folklorunda Çocuk Oyunları. *Folklor / Edebiyat* (11), 135–152.
- Watson, P. J. (1979). *Archaeological Ethnography in Western İnan*. Arizona: The University of Arizona Press.
- Yüksel, H. A. (1998). Akdağmadeni Çocuk Oyunları: Aşık Oyunu. *Milli Folklor Yaz* (38), 57–62.

Özet

Geçmişten Günümüze Aşık Oyunları

Dört ayaklı memelilerin arka ayaklarının diz kısmında bulunan aşık kemiği, altı yüzlü, düzgün biçimli ve köşeli olduğundan, geçmişten günümüze değin, çeşitli oyunlarda, oyun aracı olarak kullanılmıştır. Yazı öncesi döneme ait arkeolojik yerleşmelerde, çeşitli bağlamlarda, çok sayıda aşık kemiği veya aşık kemiği kopyası ortaya çıkarılmıştır. Bunların oyun aracı olarak kullanılıp kullanılmadığına dair kesin bir yorumda bulunmak zordur. Aşık kemiğinin bir oyun aracı olarak kullanıldığını gösteren en eski veri, Geç Hitit Dönemi krallıklarından Karkamış'ta (Gaziantep) ortaya çıkarılmıştır. Sonraki dönemlerde, özellikle Yunan ve Roma dönemlerine ait yazılı belgelerde aşık oyunlarından ve kurallarından söz edilmiş, görsel sanat eserlerinde de aşık oyunu oynayanlar betimlenmiştir. Etnografik ve tarihi kayıtlara göre, aşık kemiğiyle oynanan oyunlar, dünyadaki neredeyse tüm kültürlerde görülür. Orta Asya'dan Amerika'ya değin, birbiriyle ilgisi / ilişkisi olmayan çok çeşitli coğrafyalarda, aşık kemiğiyle oynanan çeşitli oyunlar vardır. Anadolu'da ise aşık oyunları, hem türleri bakımından hem de oyunlarda kullanılan terimler bakımından, en zengin oyunlardan biridir. Bu oyunları, kemiğin misket gibi kullanıldığı, atmalı, vurmali oyunlar; kemiğin zar gibi kullanıldığı, fal, niyet, kumar oyunları; kemiğin taş gibi kullanıldığı, beştaş benzeri oyunlar olmak üzere, başlıca üç grupta toplamak mümkündür. Günümüzde, teknolojik değişimin sosyal yaşam üzerindeki dönüştürücü etkisi, kendini çocuk oyunlarında da göstermiştir. Aşık oyunları gibi sokak oyunları artık unutulmaya yüz tutmuştur veya yalnızca kırsal kesimlerde oynanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Çocuk oyunları, Aşık oyunu, Beştaş, Aşık kemiği

Abstract

Knuckle-Bone Games From Past To Present

Knuckle-bone (astragalus) is located the ankle part of the hind leg in four-footed mammals. Its six-sided rectangular form and regular shape makes it suitable to hold in hand or to throw as well. Due to these features, knuckle-bone is used as a gaming piece in various games, through time. In many prehistoric sites, knuckle-bones or their replicas are exposed in various contexts. It is hard to claim if they are used as a gaming piece or not. The oldest evidence about knuckle-bone games is from Karkamış (Gaziantep), one of the Late Hittite Period kingdom. In Ancient Greek and Roman periods, knuckle-bone games are mentioned in the literature and illustrated in the visual arts. According to the ethnographical and historical data, there are various knuckle-bone games in almost every culture, from Central Asia to the America. In Anatolia, knuckle-bone games are one of the richest, both in terms used in the games and variety. These games can be divided into three main groups: throwing and hitting games in which the bone used as an agate; divination and gambling games in which the bone used as a dice and jackstone games in which the bone used as a jackstone. The transformative effects of the technological changes on the social life, has been also changed children games. Nowadays, knuckle-bone games fall into oblivion or is played only in the rural areas.

Keywords: Children games, Knuckle-bone game, Jackstone, Astragalus

YOKSULLUĞU ÜRETEEN ZİHNÎ KODLARIN EĞİTİM YOLUYLA ÇÖZÜLMESİ

Mustafa Gündüz*

Giriş

Yoksulluk, insanlık tarihinin en eski olgularından biridir. Asırlar boyu devam edegelmiştir ve bugün katlanarak artmaktadır. Yoksulluk; yoksunluğu ve mahrumiyeti kapsayan bir tür yokluktur. Bu yokluk, çevredeki varlara karşın bir yokluktur. “Küreselleşmenin öteki yüzü” olarak görülen ‘yoksulluk kültürü’ nün giderek yaygınlaşması, modern dünyanın en büyük sorunlarından biri haline gelmiş bulunmaktadır. Bu hızlı yoksullaşma toplumsal tabakalaşmayı giderek sert ve kırılgan bir hale getirmiştir. Artık sınıflar birbirinden ‘kast’ gibi ayrılmaya başlamıştır.

Mesele bu iki tezadın aynı zaman ve mekânda bulunmasından kaynaklanmaktadır. Üstelik bu farklılık, yoksullar aleyhine daha büyük bir kitleyi haizdir. Bu kitle gün geçtikçe büyümekte ve varlıklılar için tehdit unsuru haline gelmektedir. Modern çağın bütün vaatlerine rağmen insanlar arası eşitsizliğin daha da perçinleşmesi ve derinleşmesi toplumların maddî yoksunluklarını artırmaktadır. Peki bu işleyişin gerisindeki temel saikler/failler nelerdir? Aslında burada ‘homo-economicus’ un ontolojisine inmek ve meseleye buradan başlamak gere-

* Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Eğitim Fakültesi. mstgndz@gmail.com

kir. Ekonomik zihniyetin belirleyicileri bir anlamda yoksulluk halinin de sebepleri arasında görülecektir. Kazananın ve kaybedenin aynı anda zıt istikamette ilerlemesi, bir anlamda gelenegin ve modernliğin aynı kafada ve gönülde varlığını devam ettirme mücadelesinin bir tezahürüdür. Bu hükmü vermeye sevkeden saik, modern Batının toplum ve ekonomik zihniyetinin oluşmaya başladığı zamanların paralelindeki Osmanlı/Doğu toplumları arasındaki insan, zaman, mekân ve ekonomi/refah/felah zihniyetinin farklılığıdır.

Yoksulluk, darlık ve ekonomik buhran bugünün bir meselesi değildir. Tarih boyunca bu mesele üzerine düşünülmüş, sebepler üzerinde durulmuş, çareler üretilmeye çalışılmıştır. Medeniyetlerde ve farklı toplumlarda iktisadi bozulmaların sebepleri konusuna ilk değinen ve bunun temellerini atan İbn-i Haldun'dur. İbn-i Haldun'un iktisadi fikir müşahedelerini modern zamanlarda en geniş şekilde ilk olarak keşfeden de Ülgener'dir. Ülgener, *Darlık Buhranları* adlı eserinde Haldun'un görüşlerini etraflıca inceler. Burada toplumların iktisadi buhranlarının sebepleri araştırılmış ve çok farklı sonuçlara gidilmiştir. Bunların başında tabii (şiddetli kış ve sıcak, sel vs.), siyasi, idarî (harp, abluka, yolsuzluk, idarî bozukluk), malî sebepler gelir. Ama hepsinden önemlisi insanların doymak bilmeyen hırsları, güç ve iktidar sevdaları gelir. "Tarihin akışı içinde ve bilhassa Osmanlı tarihinde ekonomik buhranların sebeplerinin ağırlık noktası tabii vakalardan siyasi ve idari faktörlere doğru ağırlık kazandığını söylemek yanlış sayılmayacak" (Ülgener, 1951:69) bir gerçekliktir. Bu sosyal ve tarihsel gerçeklik, yoksulluğun öncelikle insanî özellikler ve zihniyet ile doğrudan alakalı olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle bir meselenin izahında ve çözümünde zihniyet noktasına tutulacak projektör ve oradan edinilecek bilgiler hayli verimli olabilecektir.

'Zih-niyet', İnsan ve Yoksulluk

Toplumların meselelerine getirdikleri izahlar, çoğu zaman onların zihni kodlarını da ele verir. Bu, aynı zamanda insanın varlığa, zamana ve mekâna bakış açısı ve ona yüklediği değerle de doğrudan ilgilidir. Varlık ve insan arası iletişimi sağlayan bilgi, hayatın rotasını belirleyen unsurdur. Bu bilgiye anlam ve istikamet veren toplumsal değerlerdir. O halde insanların içinde bulunduğu yoksulluk ve yoksunluğun kökenlerine öncelikle buradan başlanmalıdır. Bugünün toplumsal zihniyetini anlamamızı sağlayacak veriler yüzyıllardan beri birike birike oluşmuştur. Öyleyse tarihsel süreçte bu günün hayatını belirleyen temel nirengi noktalarına işaretlerle işe başlanmalıdır.

Toplumsal düşünce ve zihniyet konularını araştıran araştırmalar konusunda bilimsel literatür büyük bir mahrumiyet içindedir. F. Köprülü ile kapıları aralanan bu tip araştırmaların yegâne temsilcisi Ülgener olmuştur. Ülgener, toplumsal zihniyet çalışmalarının en mükemmel membarları hükmünde "seyahatnameleri, sümâmeleri, vilâdetnâmeleri, şehrengizleri, mesnevi tarzında manzum ve mahallî hikâyeleri, şiir mecmualarını" (Ülgener, 1951a:32) saymıştır. 'Opus magnum' eserlerini bu tür kaynaklardan hareketle kaleme alan Ülgener'e göre, bir devrin zihniyetine istikamet veren unsurlar: "yerine göre iklim, yerine göre siyasî telkin ve terbiye ya da bir kelime" (Ülgener, 1951a:6) dir. Ona göre din, aynı zamanda hayat tarzına şekil ve istikamet veren önemli faktörler arasındadır. Bu unsurlar ile asırlar boyu devam eden kapalı hayat formlarının belirsizce şuuraltına yığıldığı öyle temayüller ve alışkanlıklar vardır ki, devrin ahlâk telâkkilerine bir nevi "altyapı" vazifesi görmüşlerdir.

Ülgener, bu günün toplum zihniyetini tarihsel bağlamından farklılaştırarak, önceden olana 'Ortaçağ zihniyeti' demektedir. Ona göre Ortaçağ zihniyetinin (ekonomik bakımdan) kendine münhasır hususiyetleri vardır. Ancak söz konusu zihniyet, bugünü de büyük ölçüde etkilemektedir. Bu makelede meseleye oldukça geriden başlamanın sebebi, söz konusu etki-

lenmenin kökenlerine inerek bugünün zihin haritası hakkında bazı tespitlere ulaşmak ve uzun zamanlardan beri çözülememiş olan zihni tortuların arka planına geçerek bunun eğitim yolu ile çözümlenmesini sağlamaktır.

Bu coğrafyanın ürettiği ortaçağ iktisadî zihniyeti, durağan bir özellik gösterir. “Mabed (kilise) ortaçağ şehirlerinin basık mimarî manzarası üstüne nasıl sivrilip yükselmiş görünürse, din ve ilâhiyat da devrin ve muhitin tefekkürüne o şekilde hâkim bir irtifaa tırmanmış bulunur.” (J. B. Kraus’tan nakleden, Ülgener, 1951a:43) Ülgener’e göre Ortaçağ ahlâkî kapalı ve kendi içine çevrili durağan bir düşünce sistemidir. Bu düşünce sisteminin belirginleşmeye başladığı dönemlerde hamaset devri edebiyatının dinî-tasavvufî kaynaklarında geçen ‘insan-ı kâmil’in çehresinde bahadırılık ve yiğitlik çizgileri azar azar silinerek yerine mütevekkil, münzevî bir insanın, dış âleme küskün soluk ve silik çehresi gelmeye başlamıştır.* Bu çağda ‘günü gününe yaşamak ve yarını düşünmemek fikri’ yaygınlaşmıştır. Mal biriktirmek, servet ve çalışmak/sa’y da hiçbir zaman kendi başına ve kendi cevherinde mutlak bir kıymet, taşıyamaz, ancak kendinden üstün bir gayenin gerçekleşmesine vasıta olduğu nispette değerli sayılır hale gelmiştir. Bu çağın “insan-ı kâmilî/ideal insan tipi, madde dünyasıyla devamlı temasların doğuracağı her türlü ihtiras taşkınlığından, hatta gelecek kaygısından uzak, iç âlemine çekilmiş, telaşsız ve rızkından emin bir insan! Marifetnâme müellifinin tarifi daha güzel: “Kendi nefsi umurunda ve dünyası hususunda asla gam (çekmeyen) ve emelin kasredip sabaha sahip” çıkmayan “âkıl ve âgâh”(Ülgener, 1951a:66). Bu düşüncenin tezahürü olarak toplumda “bereketin anahtarı bulunduğu yerde durmaktır” (cem’i bereketin miftâhı irâdet getirdiğin mevzide sabreylemektir) noktasına kadar gelinmiştir. İş ve meslek değiştirmek riskli hale gelmiş ve toplumda daima hor görülmüştür. Benimsenen, geleneksel meslek ahlâkî baba mesleğini devam ettirmektir. Bu zihniyet her mesleği kendi içine kapatmış ve dışına sınırlamıştır. Ortaçağ zihniyeti rızk endişesi çekeni yermiş, gelecek kaygısı çekeni ayıplamıştır. Onun için ‘doğan çocuğun rızkını Allah verir’ bir hüküm ü kazıye haline gelmiştir. “Osmanlı devletinin idarî ve askerî sahada yükselme devrinin belki en yüksek zirvesine kadar tırmandığı bir sırada, iktisat ve cemiyet anlayışı hâla *feodal zihniyete* dayalı kalmakla devam etmiştir. [Bu zihniyet] çalışmayı ağalık ve ululuk şanıyla telif edilmez bir zül olarak kendinden daima uzaklaştıran ve başkalarına (hemen her tarafından itildikçe gayrimüslim azınlıklara) yükleyen servete dahi ancak *unvan, asalet ve gösteriş* uğruna kıymet biçen bir zihniyet”(Ülgener, 1951a:109) tir. Tasavvuf kökenli medeniyetin toplumsal hayatı Yunus’un,

Vurana elsiz gerek, sövene dilsiz gerek,

Derviş gönülsüz gerek, sen derviş olamazsın.

beytiyle yorumlanan zihniyeti, teslimiyet, şahsî iradeyi törpüleme, boyun eğme ve itaat etme ameliyelerinin her birini nasıl hayata geçirdiği gayet aşıkârdır.** Bu ve bunlar gibi bir çok söylem ve telkin ile şahsî irâde ve teşebbüsün ne derece arkaya atılmış olması “sadece o dönemin fütüvvet ve tarikat ahlâkını alakalandırmakla kalsa, ehemmiyeti belki bu kadar büyötmeye değmezdi. Fakat iş o kadarla kalmamıştır. Aynı hali duraksamadan bütün bir cemiyet ahlâkına mâl edilmiştir]. Bahis mevzu olan şu veya bu tarikatın mensubu değil, bir devrin ve muhitin

* Durağanlığa sebep olan toplumsal kurumlardan din, gelenek, coğrafya, siyaset ve idarî yapılanmalardan her birinin rolü farklıdır. Ama hepsinde insan ve yorumlama mekanizması başta gelmektedir. Dolayısıyla doğrudan doğruya söz konusu unsurlar zihniyeti belirlememiş, onu yorumlayan insanların üretimleri bir zihniyet teşekkül ettirmiştir. Buradan hareketle Ülgener M. Weber’in tezine karşın, İslâm’ın özünde ticarete, üretime, bireysel teşebbüse engel bir sistem olmadığını savunmuştur. Bu konuda özgün bir değerlendirme için bak: M. Şükrü Hanioglu, “Max Weber –İslâmî Kalvinistler”, *Zaman*, 1,2 Şubat 2006.

** Bu konuda ayrıca bkz: Bernard Lewis(2000); *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, TTK Yay.. Ankara

insanı, kısaca ortaçağ insanıdır. Her türlü reaksiyon istidâdını kaybetmiş, daima boyun eğme-ye alıştırmış, bir alt tabaka karşısında bulunduğumuza şüphe yoktur.”(Ülgener, 1951a:88) Ülgener’in meselenin ehemmiyetini büyütmesi, söz konusu zihniyetin sadece fütüvvet ve tarikatlar ile sınırlı kalmayıp bütün ortaçağ toplumu sarmış olmasıdır ki, meselenin daha da önemlisi ve vahimi, modern zamanlara kadar bu zihni kodlar varlığını sürdürübilmiştir.

Geleneksel zihniyet kalıpları ve aktarım süreci

Ortaçağın çalışmayı zül gören, sa’yi ehemmiyetsiz addeden zihniyeti modern zamanların insanlarına “sen çalışma, paran çalışsın” söylemini telaffuz ettirmiştir. Üstelik bu söylem toplumda hayli itibarı yüksek bir tarzda caridir. Yine kader anlayışının yanış bir yorumuyla Nabi’ye;

*“Mihnet-i sâ’y dahi, bazıların kısmetidir,
Yoksa sâ’y etmese de vâsıl olur hâsıl olan”*

dedirten zihniyet, bugün hâlâ net bir biçimde topluma, “nasip ise gelir Yemen’den çölden, nasip değilse ne gelir elden” tekerlemesini söyleterek, insanın her türlü kazanımını öncelikle kendisi dışındaki bir güce havale etmektedir. Aynı şekilde maddeye değer vermeyen ortaçağ zihniyetinin devamı niteliğinde toplumda para için, ironik olarak ifade edilse de “kirli kirliler içindir” ifadesi kullanılmaktadır. 16. yüzyılın önemli ahlâkçısı Kınalızâde’ye “ziyâde sâ’y etmeyi müeddi-i noksan bulduk / çok çalışmayı eksiklik olarak gördük” dedirten zihniyet bugün de farklı biçimlerde de olsa zihinlerdeki yerini ve canlılığını korumaktadır.

Toplumsal hayatı ve yapıyı önemli biçimde belirleyen ortaçağ uygulamalarından mal ve servet biriktirmeye menfi bakış, Osmanlı toplumunda kapitalizmin ve sanayi toplumunun oluşmasını engelleyen başlıca amildir. Bu menfi bakış yukarıda söylenenlere benzer bir biçimde “mal, ömrün huzur ve asayışı içindir, ömür mal cem’eylemek için değildir”, “sermaye-i necât sebük-bârıktadır” gibi söylemler üretmiştir. Özellikle halk arasında, “bu dünya için değmez”, “üç günlük dünya”, “fani dünya” deyimlerinin çalışma, üretim yapma, mal ve servet biriktirme ameliyeleriyle birlikte dile getirilmesi ortaçağ iktisadi zihniyetinin farklı biçimde de olsa varlığını devam ettirdiğinin göstergesidir. Yine ortaçağ zihniyeti, üretim biçimleri ve toplumsal yapının özellikleri gereği “çok mal haramsız, çok laf yalansız olmaz” deyimini üretmiştir. Bu söylem de varlığını ve canlılığını sürdürmekle birlikte modern değerler ile çatıştığı açıktır. Her türlü teşebbüsü, aykırı ekonomik arayışı engelleyen ve kabul etmeyen, dışlayan ortaçağ iktisadî zihniyetinin ürettiği, “Devlet aheste gerektir câri”, “acele işe şeytan karışır”, “acele giden ecele gider” söylemleri 19. yüzyılda Ziya Paşa’ya:

*“Erişir menzil-i maksuduna aheste giden,
Tiz-i riftar olanın pâyına dâmen dolaşır.”*

beytini talik ettirmiştir. Bu ve benzeri söylemler, bilginin, seri üretimin, dünyanın her yeriyle saniyelik iletişimin en önemli değer olarak tavan yaptığı siber çağın gerçekleri ile hiç mi hiç uyuşmamaktadır. Ama bu ortaçağ değerleri ve söylemleri varlığını ve kabul görme etkinliğini yine paradoksal bir biçimde sürdürmektedir. Sükût etmek, konuşmamak toplumda hâlâ yüksek bir erdem unsuru olarak kabul görmektedir. “Kelâmın rüdde ise sükût eyle olsun zeheb...” söylemiyle söz konusu eylem taçlandırılmaktadır. Sükûtun övüldüğü, sözün değerli görülmediği, ikinci plana atıldığı bir kültürde, her türlü orijinal fikir de daha doğmadan heba olmakta, rüşeym halinde ölüme mahkûm edilmektedir. Yine buna bağlı olarak “ağır ol molla desinler” ya da “bilirsen konuş, âlim desinler, bilmiyorsan sus, ârif desinler”

söylemlerinde de açık bir şekilde pasifliğe bir gönderme ve övgü söz konusudur. Konuşmak, susmak, itaat etmek, boyun eğmek, herhangi bir kimlikten ve kendini ifadeden yoksun insanların güvenli bir limanı olarak hep sunulagelmiştir.

İnsanın kendini tanımasında ve hayatını kurtarmasında biricik cevheri olan “aklın” Türkçede kullanım biçimleri de hayli ilginçtir. “Akıllı” sıfatıyla aklını kullanma becerisi dolayısıyla benzerlerinden farklılığı vurgulanan insan için bu sıfatın hemen yanı başına bitiştilen ve terim karşılığı yine akıl olan “us”dan, “uslu” sıfatını üreten bir kültür, her ne kadar akıllıya, aklını kullanana değer veriyormuş gibi görünse de, ikinci planda ondan şaşmaz bir itaat ve teslimiyet beklediğini vurgulamıştır. Akıllı olacak ama itaat edecek!. Bu tezadı yaratan kültürün bireylerinde elbette akli kullanma noktasında sorunlar çıkacaktır.

Geleneksel zanaatkârlığın temel çalışma mekanizması ve prensibi, işini mükemmel yapmak ve başka hiçbir işle meşgul olmamaktır. Bu sebepten, meslek değiştirmeyi uygun görmeyen ortaçağ zihniyeti, bugün de “kişinin sanatı hazinesidir” ifadesini hâlâ değerli kılarak değişim kültürünün öngördüğü hızlı değişime dolaylı olarak sırt çevirmektedir. Öğrenim biçimleri, el emeğinin ve sanatta uzmanlığın değer olarak ön planda olduğu zamanlarda önemliydi. Bugün buna geleneksel eğitim metotları denmektedir. Bu öğrenim biçimi, daha çok usta-çırak ilişkisine dayanıyordu ve kendi söylemini, “okumakla yazmakla olmaz, tâ üstattan görmeyince”, “pirimiz üstadımız”, “şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” şeklinde dizayn etmiş ve belirlemişti. Bu zihniyet, belirgin bir şekilde, teslimiyeti, itaat etmeyi, boyun eğmeyi yüceltiyor, şahsi iradeyi törpülüyordu. Geleneksel eğitim düşüncesi böyle şekilleniyordu. Buna uymayanlar için de, ironik olarak “boynuz kulağı geçer” söylemi icat edilmiştir.

18. Yüzyılın en önemli kitaplarından sayılan ve halk arasında hayli itibar gören İbrahim Hakkı'nın Marifetnâmesi'ne göre “nâs ile istinas, alâmet-i iflâs/ insanlar ile ünsiyet, ilişki, iflas etmenin bir belirtisidir.” Bir Sadi'den nakledilen bir başka dinî/tasavvufî söyleme göre, ‘selamet derkenarest’ir/ yani kurtuluş, felah kenarda durmakta, kısaca insanlara karışmamakta, uzlettedir. Bu felsefe en güzel ifadesini Ziya Paşa'nın mahut beytinde bulmaktadır: İbretle okunabilir:

Asude olam der isen gelme cihâne

Meydane düşen kurtulamaz seng-i kazadan

Mutluluğun ve huzurun kaynağını uzlette, geride durmakta, pasif olmakta, halk arasına karışmamakta bulan bir anlayış ve kültürün bütün inceliklerini ele veren bir beyit. Oysa bu gün insanlarla hızlı, çabuk, kolay ve olumlu iletişim kurabilenler, -sosyal sermayenin de temel kavramları arasında yer alan-, empati, sempati ve diğer-gâm kabiliyetlerini gösterebilenler ekonomik dünyanın en çok aradığı ve itibar ettiği nitelikler ve değerlerdir. Bu çağın önemli değerlerinden biri hızlı ve yaygın iletişimidir. Söz konusu geleneksel söylemler ve ifadeler aynı şekilde olmasa da farklı türlerde bu günün toplumsal zihniyetinde hâlâ canlıdır. Özellikle fakirlikten dert yananların dilinde ifadesini bulan “ölsem de kurtulsam” her ne kadar dinî orijinli olsa da, aynı zamanda yukarıdaki ortaçağ zihniyetinin bir devamı niteliğindedir. “Akraba ile ye iç, alışveriş etme” şeklindeki ortaçağ zihniyet söylemi, modern zamanların “güven”^{**} değeriyle çatışmaktadır. Bugün büyük işletmelerin akrabalık ilişkilerinden ziyade “güven” esasına dayalı olarak varlığını sürdürdüğü bilinen bir ekonomik gerçekliktir. İbrahim Hakkı'nın 18. yüzyıl değerleriyle bezeyerek kaleme aldığı Marifetname'sinin bu günün toplumunda hâlâ en çok satan kitaplar arasında bulunması, ortalama insanlar arasında da hayli itibar görerek okunması, geleneksel zihniyetin canlı ve etkili bir biçimde devam

* Bu konuda önemli bir çalışma için bak: Francis Fukuyama(2000); *Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması, Güven*, Çev: Ahmet Buğdaycı, İş Bankası Yay., İstanbul.

ettiğinin en açık örneklerinden biridir. Aynı şekilde, her ne kadar klasik özelliği taşısa da, içerisinde yoğun bir şekilde ortaçağ zihniyetini ve iktisadî ahlâk unsurlarını barındıran, İran menşe'li Sadi ve Şirazi'nin eserleri Marifetnâme'nin kaderini paylaşmaktadır.

Bütün bunlardan da anlaşılabilirceği gibi, Avrupa toplumları dâhil olmak üzere, 14. ve 15. yüzyıla kadar toplumsal sorunların sebebine insan ve cemiyet üstü güçler adres gösterilirken, bu zamandan sonra öncelikle Avrupa'da 'hümanist' bir felsefe ile meselelerin kaynağı insanın kendisinde ve cemiyetinde aranmaya başlanmıştır.* Bu içe ve kendine dönüş önemli ölçüde Avrupa'da meydana gelen zihniyet değişikliğinin temeli olan Aydınlanma, Materyalizm, Evrimcilik, Pozitivizm, Darwinizm ve Sosyal Darwinizm sonrasında bireyin ve toplumun kendisi ile bir hesaplaşmayı, özeleştiriyi ve mücadeleyi (daemonism ya da struggle for life) ortaya çıkarmıştır. Ancak burada ortaya çıkan felsefe ağırlıklı olarak "yaşamak için mücadele etmek"tir ki, bu felsefenin doğu toplumlarının tarihi süreç içinde inşa ettikleri hayat anlayışı ile uyuşması nerede ise imkansızdır. Bu topraklarda Avrupa'dakine benzer ya da alternatif zihniyet dönüşümü temelinin iç dinamiklerinden alarak oluşmadığı gibi, Avrupa'nın kendisi için icat ettiği ve bugün kendisinin de terk etmeye çalıştığı eski tortuları ilginç bir biçimde hâlâ yaşamaktadır.

Geleneksel iktisadi zihniyet kalıplarına karşı uzun planda eğitimle mücadele

Akıncı Ruhlar Yahut Çalışan Kazanır

Metin ol oğlum gazozcu,
Dökülen gazoz
Kırılan gazoz şişesi olsun
Zararın, hadi bilemedin
Üç buçuk lirayı bulsun
Bir hafta dişini sıkır
Daha çok çalışırsın

Yeter ki akıncı ruhun bozulmasın

Teşebbüs gücün azalmasın

Rokefeller da böyle zengin oldu

Çalışan kazanır oğlum gazozcu!** (Kutlu, 2003:43)

Yoksulluğun geniş kitleler üzerinden kaldırılabilmesi için, uzun vadede takip edilecek yol, yukarıda kısaca değinilmeye çalışılan zihniyet kodlarının çözülmesi uğruna mücadele vermektir. Şunu evveleminde açıkça belirtmekte fayda var: Bu yol kısa vadede bir çözüm getirmez. Çünkü slogan düzeyinde değildir, meseleyi popülarize etmemekte ve güncelle boğmamaktadır.

* Aslında bu zihni dönüşümün ilk tezahürü İbn-i Haldun ile başlar: "İbn-i Haldun'un bizce, en fazla övülmeye değer tarafı da zaten burada aramak lazım gelir: İktisadî muvâzenesizliği sadece gökten inme veya topraktan bitme sebeplere değil, bizzat kendisi inkişaf halinde olan şehrin iktisadî-politik bünye şartlarından doğan ve mübadeleyi yer yer felce uğratan sebepleri ve arazi ile müşahede ediyor. Hemen ilave edelim ki, bu İbn-i Haldun'un yalnız muayyen bir bahse kazandırdığı bir yenilik değil, umumiyetle tefekkür dünyasına getirdiği pozitif ve realist kavrayışın mahsulüdür." Sabri F. Ülgener, *Tarihte Darlık Buhranları*, s.34.

** *Vurgular bizim*).

Yoksulluk ile bu tarzda bir mücadele “toplumsal yoksulluk” ve “yoksulluk kültürü”nü hatıra getirmektedir. Oscar Lewis’in literatüre kazandırdığı bu kavramlar aslında büyük bir tehlikeyi işaretlemektedir. Bu da kavramın tanımından hareketledir. Tanıma göre, *yoksulluk kültürü*, yoksulluğun fiziksel şartları ortadan kalktığında, zorunlu olarak yoksulluk kültürünün de ortadan kalktığı anlamına gelmez. Bir başka deyişle yoksulluk kültürü bazen, yoksulluğun maddî şartlarından bağımsız olarak var olabilir.” (Türkdoğan, 1977:17-18) Hobsbawm, yoksulluğun üç anlamı olduğu kanısındadır: “toplumsal yoksulluk, sefalet ve moral yoksulluk... *Moral Yoksulluk*: toplumsal yoksulluk ve sefaletin bir sonucu olarak varolur ve ‘toplumun ya da onun alt gruplarının ve kurumlarının değer sisteminde yoksulluğun yerini tanımlar.’” (Çiğdem, 2002:136) Bu tanımlara şu örnek verilmektedir: Yaygın inanışa göre, Doğu Avrupa’da yaşayan Yahudiler, yoksul olmakla birlikte, yoksulluk kültürüne tabi olmamışlardır. Bunun nedeni, geleneksel zengin bir kültüre ve güçlü bir aidiyet duygusuna sahip olmalarıdır.* “Çalışma, emek, alın teri yerine umuda yatırım yapan kültürlerde cehalet ve bilinçsizlik alabildiğine kök salar. Bu da dünyayı ve dünyevî olanı değersiz hale getiren bir toplumsal felsefe yaratmaya başlar. Yoksulluğu kader haline dönüştüren de işte budur.” (Doğan, 2004:141) Burada bütün mesele yoksulluğun bu hazin akıbeta, yani yoksulluk kültürüne dönüşmemesidir.

Yoksullukla mücadelede eğitimi devreye koymak fikrinin en önemli gerekçesi, toplumsal gelişmişlik ile eğitim seviyesi arasında doğrusal bir korelasyonun olmasındadır. Bu önermenin doğruluğuna yönelik dünyada çok sayıda örnek olmasına karşın yanlışlığına yönelik bir örnek şimdilik söz konusu değildir. Toplumsal ve ekonomik gelişme teorisyenleri eğitime büyük önem vermektedir. Son on yılların entelektüel liderlerinden biri olan *Medeniyetler Çatışması* tezinin müellifi Huntington, “bir toplumun başarısını belirleyen etkenin siyaset değil, kültür” olduğunu belirtir. Ve ona göre bu çağın ideolojisi “liberalizmin temel gerçeği siyasetin bir kültürü değiştirip kendisinden kurtarabileceği” (Kozlu, 2003:307) yönündedir ki, bu kurtarma işini eğitim üstlenecektir. Batılı devletlerin ekonomik gelişmişlikleri altında yatan en önemli sebeplerden biri halkların eğitilmesidir. (Boyd vd., 1995) Yine ‘Asya kaplanları’ olarak nitelenen gelişmiş Uzakdoğu devletlerinin rekabet avantajının en önemli kaynağı, iyi eğitilmiş iş güçleridir. (Kozlu, 2003:21) Tarih boyunca özellikle de son iki yüz yılda ulusların zenginliği ve gelişmişliği noktasında “yoksulluk, zenginlik, uygar yaşam koşulları ve bunların tarihi kaynakları konularında ırk, din coğrafya, rastlantı, talih gibi etmenleri vurgulayan çok değişkenli hipotezler yerine, daha temel bir değişken olarak eğitim üzerinde durulmuş ve eğitimin kalkınmadaki rolü ve önemi vurgulanmıştır.”(Yenal, 1999:19) İki binli yıllarda toplumsal fakirliğin ve yoksulluğun temel sebeplerini arayan Kozlu’ya göre, 1950’lerden sonra hızlı bir kalkınma hamlesi gerçekleştiren Uzakdoğu ülkeleri ile aramızdaki en büyük fark, insana, özellikle de eğitime yapılan yatırım farklarıdır. Bu sebepten dolayı Kozlu, toplumsal gelişme için gerçekçi bir öneri sunar: “İnsanımızın kalkınma seferberliğine katkısını belirleyen temel bir zenginlik eğitimidir. Eğitim aynı zamanda bireysel geliri de doğrudan yükselten bir olgu olduğu için gelir dağılımını da olumlu etkiler.”(Kozlu, 2003:279) Aslında hem Huntington’un, hem de Kozlu’nun önerilerini bundan yıllar önce ve yine bu topraklarda fakirliğin ve cehaletin dibe vurduğu bir dönemde dile getiren kültür simaları olmuştur. Yozlaşmış dinî inanç ile karışık Ortaçağ iktisat ahlâkıyla toplumsal felahın gerçekleşmeyeceğini II. Meşrutiyet’in önemli simalarından Abdullah Cevdet şöyle ifade eder:

“Hazreti Peygamber (sav)’in; *‘el-Fakru fahrî’**** buyurmuş olmasına gelince; “Behey

* “Museviler Sanıldığı Kadar Zengin Değil” *Zaman*, Röportaj: Nuriye Akman, 27.06.2007.

** Bu hadîsin, biliriz ki, sıhhati şüphelidir. *el-Câmi’u’s-sağîr*’de yoktur. *Câmi’*nin 67. sayfasında *‘el-Fahrû*

gâfil dikkat etsen a! ‘*el-Fakru fahrî*’ buyruluyor, ‘*el-Fakru fahrî ummeti*’ buyrulmuyor. Fakirlik, onun için bir iftihar vesilesi olabilir. Çünkü o mânevîyât ülkesinin hükümdârıdır. Fakirlik onda burhân-ı sahâ keremdir. Bütün nimet ve ihsânlar Ona verilmiştir. ‘Zavallı sen, fakirliğin, tembelliğin, şahsî gayret ve teşebbüsten, azim ve irâdetden mahrûmiyetin açık ve hüzünlü bir delilisin’ dese, bu rezillik ve yalancılık gösteren mü’min acaba ne cevap verebilir?’ (Abdullah Cevdet, 1327).

Cevdet’e göre toplumsal olarak hep kendisi dışında aranan “ebedî düşmanımız ne İtalyan’dır, ne Bulgar’dır, ne Rus’tur ne Yunan’dır. Bunlardan biri veya bir kaçı dostumuz, müttahidimiz olabilir. Bizim ebedî düşmanımız, *zayıf, câhil ve fakir* olmamızdır.” (Abdullah Cevdet, 1330) Abdullah Cevdet’in en çok üzerinde durduğu konulardan biri tıpkı bu gün olduğu gibi, halkın fakirliğinin nasıl giderilebileceği üzerinedir. Bundan dolayı sürekli arayış içinde olmuştur. Ona göre “bu asırda ve her asırda selâmetin şartı dâima üçtür ve üç olacaktır: kuvvetli olmak, âlim ve fâzıl olmak, zengin olmak” (Abdullah Cevdet, 1329). Bu üç şartı hayatlarında birleştiremeyen fertlerin de milletlerin de hayattan/rahattan ve gelecekte nasipleri olmayacaktır. *İçtihad* dergisinde yayımlanan ve âdeta Cumhuriyet inkılâplarının planı kabul edilen önemli bir yazıda bu konuya da yer verilir ve şu önerilerde bulunulur:

“Ahâlinin İslâm hükümlerine aykırı bazı inançları düzeltilip, meselâ ‘*el-kanâetü kenz’ün lâ yefnâ*’* hadis-i şerifinden maksat softalar ve câhil şeyhlerin öğrendikleri ‘canım, dünya fani değil mi ya, aza kanaat edip, mal toplamayınız. Ahirette o altınlar hep derilerinize yapışacaktır!’ gibi saçmalıklar ve maskaralıklar olmayıp, insan mesut ve bahtiyar olmak için çok çalışmak ve namuslu olarak kazanmak ve fakat ihtiyaçlarını azaltarak israf ve sefahatten sakınmak ve çalışma ve gayretinin mükâfâtı olarak kazandığı ve tasarruf edip biriktirdiği paralardan gerektiği zaman, vatanın umûmi menfaatleri için sarf etmek demektir ve kanaatten talep olunan netice dahi budur demek olduğu anlatılacak ve diğer husûslar ve emirler dahi bu yolda tefsir ve tebliğ edilip şeyhler ve tekkelerin veya softaların halka bulaşmasına müsaade edilmeyeceği, özellikle kara cahil şeyhler ‘*el-fakru fahrî*’** hadis-i âlisini yanlış tefsir ederek halkı çalışma ve gayretten ve fakrın yâni onların tabirince züğürtlüğün hasmı olan temizlikten men ettikleri için ‘*kâde’l-fakru...*’*** Hadis-i şerifi Türkçe tercümesiyle beraber levha halinde boyunlarına asılarak bu suretle fakirliğin Allah katında ne kadar iğrenç bir vaziyet olduğu halka ilan edilecektir (...) Artık faaliyete geçmiş ahâli evlatları için, sırf hatıra getirmek için ‘koşunuz’, ‘acele ediniz’, ‘durmayınız’ gibi levhalar şuraya buraya yazılacaktır.”****

Sonuç ve öneriler

Eğitim ile burada değinilen dönüşüm ve gelişimi sağlayabilmek için somut bazı adımlar atmak gerekmektedir. Atılması gerekli bu adımlar şöyle sıralanabilir:

1. Eğitimin temel hedefleri belirlenirken, *yetiştirilmek istenen birey tipi* yeniden, bugü-

ezyemu...’ ilh. hadîsiyle bunu takip eden diğer bir iki hadîsin sıhhati tamamıyla şüphelidir. Ulemânın ortak görüşü bu merkezdedir. ‘Fakr’ın tevâzu, enâniyetin, kendini beğenmişliğin yok edilmesi demek olduğu da başkaca tartışılması gereken bir konudur (Abdullah Cevdet).

* “Kanaat hiç bitmeyen bir hazinedir”, Hadis-i Şerif. MG.

** “Fakirlik benim iftiharımdır”, Hadis-i Şerif. MG.

*** Hadisin devamı şöyledir: “*kâde’l-fakru en yekûne küfren*” Fakir’lik’ az kalsın kafır/küfr olaydaz.

**** [Kılıçzâde Hakkı], “Pek Uyanık Bir Uyku”, *İçtihad*, 21 Şubat 1328, No:55, s. 1228; Bu cümlelerin yazılmasından yaklaşık bir nesil öncesinde Ziya Paşa:

“Âsûde olam der isen gelme cihâna, / Meydâne düşen kurtulamaz seng-i kazadan” derken, ortaya çıkmanın, atıldan olmanın ve girişimci ruh sahibi olmanın önüne set çeken bir beyit yazdığının farkında mıydı acaba?

nün ve daha da önemlisi geleceğin şartlarına göre tarif edilmelidir. Bu tipin temel dokusunu, kendi kendine yeten, girişimci ruha sahip, alternatif mesleklere yatkın, üretken, meşru ölçüler dahilinde kazanmasını bilen ve yine bu ölçüler çerçevesinde rekabet etme gücüne ve cesaretine sahip, başkasına görüntüsüyle bile zararı dokunmayan, kendine, ailesine, toplumuna ve milletine faydalı olma zihniyeti oluşturmaldır. Çağın, geleceğin ve sosyal çevrenin gereklerini ve gerçeklerini dikkate almadan yapılan planlar akim kalmaya mahkûmdur. Aşağıdaki dizelerin anlattığı eğitimden kendini kurtaran yeni nesillerin çıkması güçtür:

“Bilirdi yoksulluğun haritasını yapmayı,
Ama öğretmeni
Avrupa haritası istiyordu ondan”

Ölüm Seçen Çocuklar, Ülkü Tamer.

2. Yoksullukla eğitim silahı ile mücadele etmek en gerçekçi ve verimli mücadele alanıdır. Öncelikle şunu belirtmek gereklidir ki, yoksulluğa karşı eğitimi kullanmak elbette kısa vadeli bir çözüm değildir. Kişileri, toplumu eğitmek belki bir neslin yoksulluğunu kurtarabilir. Ama bir nesil sonrası bütün nesillerin yoksulluktan kurtulmalarını temin edebilir. Yoksulluk ile özellikle ‘günübirlik yardım etme’, ‘geçici ve sıradan bir tarzda idare etme’, ‘ehli olmadığı halde iş verme’ gibi yöntemlerle mücadele kısa vadeli çözümlerdir ve yoksulluğun yeniden üretilmesini sağlayıcı türlerdir.

Yoksulluk ile eğitimle mücadele ederken dikkat edilmesi gereken husus da kuşkusuz *toplumsal gerçeklik ve eğitim felsefesidir*. Eğitim felsefesi yetiyecek olan birey tipini toplumsal ihtiyaçlar ve gelecek çerçevesinde belirler. Bu belirleme eğitimin amaçlarıyla ortaya konur. Eğitim programları, ders kitapları ve çeşitli etkinliklerle de gerçekleştirilmeye çalışılır. Böylece toplumun yeni bireylerinde zamana, mekana ve varlığa karşı bir tutum, davranış ve zihniyet ortaya çıkarılmış olur. İşte bu süreçte eğitim altında bulunanlara, hayatın ekonomik ihtiyaçlarını karşılamak noktasından da önemli bir zihniyet ve şuur yüklenmelidir. Ekonomik bilinç, para ve önemi, içinde yaşanan toplumun değer yargıları gerçekçi bir şekilde eğitim programlarına yansımaldır. Yoksullukla mücadele eğitim felsefesine sinmediği müddetçe güncellikten kurtulamaz. İşte bu noktada vurgulanması gereken önemli hususlardan biri bir çok insanda gün geçtikçe yoğunlaşmaya ve kalıplaşmaya başlayan yoksulluğun bir kader olduğu inancı, ne yaparsa yapsın bundan kurtulamayacağı zehabıdır ki, üzerine dikkatle eğilmek gerekmektedir. Yoksulluğun yoksulluk kültürüne dönüşmesi engellenmelidir. Elbette bu çok farklı eğitim ve öğretim etkinlikleri ile verilebilir.

3. Yoksulluğun bir kader olmadığı, eğer istenilirse üzerinden gelinebilecek bir insanî durum olduğu sürekli vurgulanmalıdır. Müslüman Türk toplumunun önemli zihni meselelerinden biri *kader ve tevekkül* anlayışıdır. Eğitimde öncelikle bu iki zihni soruna eğilerek, insan iradesinin önemi, önceliği ve sorumluluğu sürekli vurgulanmalıdır. İnsanın istediği taktirde çevresini değiştirmeye muktedir bir varlık olduğu belirtilmelidir. Bu belirleme yapılırken tarihî vetirelerden ve verilerden örneklemeler yapılmalıdır. Bunu yaparken, din, ahlâk, tarih ve Türkçe derslerinden yararlanılacaktır. Bu mesele sadece eğitimle sınırlı kaldığında toplum ve aile meselesinin sirkülasyonunu devam ettirecektir. Asıl mesele bu akımı toptan kesmektir. Aksi halde sürekli kendini üretecektir. Zaten eğitimin en önemli sorunlarından biri de bu değil midir?

Fakirlerin önemli kaçış feryatlarından biri “*ölsem de kurtulsam*”dır. Zira ölmek onlar için bir kurtuluş olacaktır. İnanca göre hakiki felah öbür dünyadadır. Oysa insanların bu dün-

yası nasıl olursa öbür dünyaları da öyle olur inancı ve nassı çok daha fazla vurgulanmalıdır. Kurtuluşun öbür dünyada olduğuna yönelik züht ve takva anlayışının üzerinde daha dikkatli durulmalıdır. Bunun için Kur'an'ın “*men kâne fi hezihî a'mâ'* (İsrâ: 72)/ Bu dünyada kör olan kimse ahirette de kördür, üstelik iyice yolunu şaşırmıştır” hükmüne dikkat kesilmelidir.

4. İnsan psikolojisinde sürekli olarak olumsuz düşünmek, bir anlamda o olumsuzluğun esiri haline gelmekle sonuçlanabilecek marazlar ortaya çıkarır. “İnsana kırk gün deli dersin deli olur” fehvasınca sürekli olumsuzluğu vurgulamak yerine umutlu olmak, geleceğe güvenle bakmak yolları ihtiyar edilmelidir. Bu açıdan insanların geleceğe, hayata pozitif bakması, bir gün mutlaka içinde bulunduğu olumsuz şartlardan kurtulabileceğine dair ümit beslemesi oldukça önemlidir. Bir yoksulluk araştırmacısı, görüştüğü ‘kadın ve erkeklerin hayal kurmadıklarını’ ifade etmektedir. Ona göre ‘içinde buldukları durum onların düşünme, hayal etme, hatta isteme kapasitelerini bile sınırlıyor gibi görünmektedir.’ (Erdoğan (Ed.), 2002:81) İnsanların hayal kurmasına imkân tanınmalıdır. Ancak bu, sırf kuru hayal kurmak ve ümit beslemek değil, aynı zamanda o ümitlerini gerçekleştirebilecek gayret ve performansın içinde bulunmalıdır. Bu noktada Türk toplumu oldukça iyimser bir yapıya sahiptir. Zira yoksul ve gecekondü mahallelerinde yapılan araştırmalarda Türk insanının geleceğe umutla baktığı, çok karamsar olmadığı dile getirilmiştir. Bu da, Türk toplumunda “yoksulluk kültürü”nün kök salmadığının bir işaretidir. Elbette bir toplumun yoksul olması, yoksulluk kültürüne duçar olmasına yeğdir.

5. Yoksulluktan kurtulabilmek için eğitim yoluyla *bilinçlendirme* önde gelen faaliyetlerdendir. Yoksulluğun nasıl giderilebileceğine dair eğitim fakültesi öğrencileri arasında yapılan kısa yazılı ankette* ağırlıklı olarak halkın bilinçlendirilmesi ve eğitilmesi gerektiği sonucu çıkmıştır. Ancak öğrencilerden hemen hiç biri bu bilinçlendirmenin nasıl olabileceğine dair somut çözümler getirememektedir. Bilinçlendirmenin nasıl olabileceğine yönelik şöyle çarpıcı bir örnek verilebilir: GAP'ın Harran Ovası'nda sulu tarıma geçilmesi ile yoğun olarak pamuk üretimine başlanmıştır. Ancak, daha önceden evinde içme suyu bile olmayan, üstelik toprak ağalığının etkili bir şekilde hüküm sürdüğü bölgede çalışan fakir halk, bu yeniliğe rağmen yoksulluktan kurtulamamıştır. Üstelik durumu daha da kötüye gitmiştir. Bunun temel sebebi, yöre halkının nasıl sulu tarım yapılacağını, bu uğraşın ilmî inceliklerini hiç bilmesidir. Bu sebeple ne kadar çok su, o kadar ürün mantığı ile mevcut verimli ovaları çok su vermekten dolayı tuzlandırarak verimsizleştirmişlerdir. Burada yapılması gereken, eğer bir yöreye bir yenilik getirilecekse, öncelikle bunun pilotajının yapılması, yeniliğin kültürü, hukuğu, altyapısı ve sosyal adaleti ile birlikte verilmesidir. Yine aynı bölgede tarlaları istimlak edilen köylüler, aldıkları yüklü paralarla lüks eşyalar ve makineler alarak kısa süre sonra hazır ellerindekinden de olarak daha da fakirleşmişlerdir. Para harcama, birikim ve yatırım yapma kültürü, bilinci olmayan insanlara yüksek düzeyde maaş da bağlansa bu yoksulluğu giderici bir çözüm olmayacaktır.

6. Bu konuda alınması gereken bir diğer önlem, özellikle bütün üniversite bölümlerinde, mezun olduktan sonra alternatif çalışma alanları konusunda bilgilendirmeler yapılmasıdır. Eğitim fakültesi mezunu bir gencin eğitim alanından başka yerde çalışmayı düşünmemesi bu çağın bir gençlik değeri ve anlayışı olamaz. Ancak bu düşüncenin ve bilincin oluşturulabilmesi için hem canlı örneklerin verilmesi, gençlerin teşvik edilmesi hem de farklı iş

* Anket, Fırat Üniversitesi, Eğitim Fakültesi öğrencilerinden yaklaşık 200 kişiye uygulanmıştır. Bu ankette “Yoksulluğun giderilmesi için ne yapılmalıdır?” sorusuna öğrencilerin yazılı olarak cevap vermeleri istenmiştir. Bu yazılı ankette ortaya çıkan belirgin noktalar şunlardır: Halkın bilinçlendirilmesi, eğitilmesi, ahlaklı bir toplumsal yapının oluşturulması, haksız rekabetin önlenmesi ve devletin teşvik imkânları sunması.

alanlarının gerekli kıldığı formasyon ve performanslarla ilgili kurslar, stajlar, geçici işler vb. uygulamalar yapılmalıdır. Örneğin bir eğitim fakültesi mezunu genç, mezun olduğunda, öğretmenlik harici başka meslekleri de icra edebilmesi için gerekli bilgi ve beceriler alınmalıdır. Bu bağlamda farklı toplum kesimlerine kredi başvuruları, para kullanımı, alternatif iş imkânları anlatılmalıdır. Bilinçlendirmede en önemli husus insanların potansiyellerinin farkına vardırılmasıdır. Bunun için okullarda ve yerel yönetim birimlerinde kişilerin ve toplumun üretim imkânları araştırılmalı ve bu potansiyellerin nasıl kullanılabileceğine dair rehberlik hizmetleri etkin biçimde verilmelidir.

7. Yeni yetişen bireylere eğitimleri sırasında “risk sermayesi” zihniyeti verilmelidir. Risk alabilen, bundan korkmayan, riskleri avantajlara dönüştürme becerisi gösteren bir birey tipinin yetiştirilmesine öncelik verilmelidir. “Memur olma ve memur olarak ilânihaye yaşama zihniyetli” yaşam biçiminin bu çağın bir değeri olmadığı vurgulanmalıdır. Bu konuda yeni yetişen gençleri ve toplumu en çok etkileyen medyadır. İnsanlar medyanın ışıltılı, renkli ve müreffeh hayatı karşısında âdeta büyülenmelerine ve öylesi hayatlar arzulamalarına rağmen, bu istemlerinin gerçekleşmesi uğruna bir teşebbüste bulunmamaktadır. Medya, şöhret sahibi insanların o noktalara nasıl geldikleri konusunda oldukça ketum sayılabilir. Bu açığı eğitim kapatmalıdır. Başarılı insanların o noktalara nasıl geldikleri, başarı hikâyeleri vb. argümanlar kullanılarak sürekli biçiminde canlı tutulmalıdır. Hiçbir başarının popüler kültürün nadir örneklerinde olduğu gibi tesadüfen olmadığı, sınıfsal özelliklerin ve ailevi değer aktarımının yanında, geçmişinde büyük bir gayretin ve birikimin olduğu canlı örnekler de kullanılarak zihinlere nakşedilmelidir.

8. Yoksullukla mücadelede eğitimi kullanırken yapılması fayda sağlayacak bir diğer uygulama, yeni bireylere ciddi sorumluluklar vermektir. Yeni yetişen nesiller sorumluluk almaktan ve bireysel davranışlar sergilemekten oldukça uzaktır. Bu da sağlıklı bireyselleşmenin olmadığına işaretidir. Oysa bugünün dünyasında iyi bir toplumsallaşmanın olabilmesi için iyi bir bireyselleşmenin olması gereklidir. Ancak, bireyselleşmenin ve toplumsallaşmanın üzerine sağlıklı bir küreselleşme oturtulabilir. Aksi halde küresel değerlerin ve hâkimlerin uşağı(!) olmaktan kurtuluş yoktur. İnsanlara küçük yaşlardan itibaren hak ve sorumluluk bilincinin verilmesi gelecek için en önemli yatırımdır.*

9. Modern iktisat zihniyetini topluma ve yeni bireylere kazandırabilmenin yolu, onlara sağlıklı bir kimlik edindirmektir. Bu salt etnik alanda düşünülen bir kimlik değil, bireyin farklı alanlarda (iktisat, ekonomi, milliyet, din, ahlak, edebiyat sanat vb.) kendisi olma, kendine ait değer yargıları sahibi olmasıdır. “En adi hayatın başkalarının arzularına göre yaşanan hayat” olduğu, bunun karşısında ise tercih edilmiş hayatın kıymeti, özelliği ve özgünlüğüne vurgu yapılmalıdır. Popüler kültürün bir nesnesi haline gelmenin, *gösteriş, ihtişam, dış görünüş hastalıklarının* önemsizliği üzerinde durulmalıdır. Cep telefonu, elektronik açlık, marka elbise, lüzumsuz yere para harcama, lükse düşkünlük, pahalı yemekler, hep karizma(!) uğruna yapılan şeyler değil midir? Aslında bu hastalığın temelinde kimliksizlik ve vasıfsızlık yatmaktadır. Önemli olanın üretmek, kaliteli olmak ve standart sahibi olmak olduğu örneklerle verilmelidir.

10. Teknoloji karşısındaki tavır ve teknoloji üretme, büyük oranda eğitim sisteminin içeriği ve ticaret politikalarından etkilenmektedir. İnsanların yeteneklerini korumalarını ve

* Lise yıllarımda edebiyat öğretmeniminin Âkif’ten okuduğu bir mısra beni hayli etkilemişti. Ve o mısralar hâlâ canlı bir şekilde kulaklarımda çınlamakta ve beni ürpertmektedir:

“Kim kazanmazsa bu dünyada bir ekmek parası, / Dostunun yüz karası; düşmanın maskarası”

geliştirmelerini sağlayan eğitim, sağlık ve diğer sosyal servislere erişimini sağlamak üzere yapılan devlet müdahalesinin düzeyini de belirlemelidir. Eğitimde modern toplumun en önemli değeri olan ve ‘beşerî sermaye’ de denilen ‘insan gücü’/beyin gücünün geliştirilmesine ziyade önem verilmelidir. Bu konuda en önemli sorumluluğu eğitim taşımaktadır. Bu sorumluluğun ifası için de eğitimin niteliği önemlidir. Ezbere dayalı eğitim terk edilmelidir. Özgür düşünmeye, şüphe etmeye ve araştırmaya yönelten bir eğitim felsefesi düşünülmelidir. Eğitimin icrasında ve planlanmasında devlet toplum işbirliğinin önemi büyüktür. Bunun için yerel yönetimler, yörenin ihtiyaçlarına göre meslek edindiren ve sanat öğreten okulların açılmasına ve işletilmesine katkıda bulunmalıdır. Teknolojinin değişmesiyle işsiz kalanlar için yeni ve geçerli beceriler edindirmek üzere kurslar açılmalıdır. Elbette bundan da önce okullarda ve meslek kuruluşlarında çağın gerektirdiği geçerli meslekler ve bu mesleklerdeki değişim kültürü ve buna uyum stratejisi öğretilmelidir.

Bu önerilerin gerçekleştirilebilmesi için eğitim ortamlarında neler yapılmalıdır?

Yukarıda da belirtildiği gibi, yoksullukla eğitim silahı ile mücadele ederken elbette sadece okul kastedilmemektedir. Toplum ve *farklı toplumsal gruplar* (dernekler, eğlenme mekânları, kahvehaneler, kafeler, spor merkezleri, köy odaları, çeşitli meslek örgütleri, dinî mekânlar vb.) özellikle de *aile* söz konusu eğitim etkinliklerine etkili bir biçimde dâhil edilmelidir. Aksi halde okulda öğretilenler sokakta, ya da evde geçerliliğini yitirecek ve toplumu eğitimin yönlendirmesi beklenirken, eğitimi piyasa ve toplum belirler ve yönetir hale gelecektir. Bunun için öncelikle aşağıda belirtilen etkinlik türlerine başvurulmalı ve bunlardan yararlanılmalıdır:

Genelde eğitimde özelde ise okullarda geleneksel iktisadi zihniyet ile mücadele için eğitim programları gözden geçirilmeli ve ders kitapları, kaynak ve tavsiye kitaplar taranmalı, zararlı görülebilecek metinler, ifadeler ve örnekler çıkarılmalıdır.

Modern çağın değerlerini dikkate alan, ama gelenekle de çatışmayan yeni metinler yazılmalıdır.

Bu tür metinler farklı yazınsal türler (hikâye, roman, deneme vb.) içerisine yedirilerek öğrencilere sunulmalıdır.

Okullarda ve halkın iştirak edebileceği mekânlarda paneller, konferanslar, sempozyumlar yapılmalı ve katılım için cazip imkânlar planlanmalıdır.

Ulusal ve yerel televizyonda konuyla ilgili programlar yapılmalı, konuşma ve tartışmalara yer verilmelidir.

Benzer programlar radyolar aracılığı ile de yapılmalıdır.

Din adamları bu programın içine dâhil edilerek hutbe ve vaazlarda çalışmaya, müteşebbis olmaya, çağın değerlerine vurgu yapılmalıdır.

Görevli ekipler tarafından kahvehanelerde, çeşitli sohbet mekânlarında ve derneklerde sıkıcı olmayacak şekilde kısa bilgilendirmeler, tanıtımlar ve bilinçlendirmeler yapılmalıdır.

Sinema ve televizyon filmlerinde ve dizilerinde yoksulluktan kurtuluşun felsefesine yer verilmeli, örnek filmler yapılmalıdır.

Halk eğitim kursları açılarak yeniçağın bilgi ve becerilerini edinme imkânı sağlanmalıdır.

TV, radyo, gazete ve billboard reklâmları, afişler ve çeşitli bildirimlerle insanların farklı alanlardaki eğilimlerine yönelik bilinçlendirme sağlanabilir.

KAYNAKÇA

- Abdullah Cevdet (1327); “Cihân-ı İslâm’a Dâir”, *İçtihad*, 1 Temmuz, No: 26.
- Abdullah Cevdet (1330); “Abdullah Cevdet Bey’in [Süleyman Nazif’e] Cevabı” *İçtihad*, No: 96, 6 Mart.
- Abdullah Cevdet (1329); “Softalığa Dâir”, *İçtihad*, 4 Nisan No: 60.
- Çiğdem, Ahmet (2002) “Yoksulluk ve Dinsellik”, *Yoksulluk Halleri Türkiye’de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri*, Editör: Nemci Erdoğan, De-Ki, İstanbul.
- Doğan, İsmail (2004); *Sosyoloji, Kavramlar ve Sorunlar*, Pegem Yay, Ankara.
- Kozlu, Cem (2003); *Öfkeden Çözüm*, İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Kutlu, Mustafa (2003); *Yoksulluk Kitabı*, Dergâh Yay., İstanbul.
- Türkdoğan, Orhan (1977); *Yoksulluk Kültürü, Gecekonduların Toplumsal Yapısı*, Dede Korkut Yay., İstanbul.
- Ülgener, F. Sabri (1951); *Tarihte Darlık Buhranları ve İktisadî Muvazenesizlik Meselesi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Ülgener, F. Sabri (1951a); *İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri*, İsmail Akün Matbaası, İstanbul.
- Yenal, Oktay (1999); *Ulusların Zenginliği ve Uygarlığı, -Eğitim Boyutu-*, İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Özet

Yoksulluğu Üreten Zihni Kodların Eğitim Yoluyla Çözülmesi

‘Toplumsal yoksulluğu’ ya da ‘yoksulluk kültürünü’ üreten ve devamlı kılan farklı unsurlar vardır. Yoksullukla mücadele ederken öncelikle bu unsurlar bilinmelidir. Yoksulluğu üreten saiklerden biri, menfi geleneksel ve dinî söylemlerin bilinçaltında oluşturduğu zihni kodlardır. Bu zihni kodlar aile, çevre, eğitim ve kültür yoluyla nesilden nesle aktarılmaktadır. Sabri Ülgener’in “içtimai inhitat tarihi” araştırmalarının temel malzemelerinden birini oluşturan bu kodlardan birçoğu geleneksel toplumun ve ortaçağ iktisat ahlâkının değerleridir. “Akmasa da damlar,” “çok mal haramsız olmaz,” “bir lokma bir hırka,” “aza kanaat etmeyen çoğu bulamaz,” “acele işe şeytan karışır,” vb. ekonomik hayatın belirleyici söylemleri; sürat, üretkenlik, seri üretim, rekabet, birikim, serbest piyasa, birey gibi değerlerin tavan yaptığı zamanımızda paradoksal bir şekilde zihinlerdeki varlığını ve etkinliğini korumaktadır.

Böylesi söylemler toplumun yeni üyelerine aile, kültür ve eğitim yoluyla aktarılmaktadır. Bu da atılcı, üretken ve girişimci bireylerin yetişmesini engellemekte, şahsî iradeyi törpülemekte, teslimiyetçi bir neslin yetişmesine sebep olmaktadır. Yoksulluğu üreten bu zihni söylemlerden kurtulabilmek için ‘bilinçli eğitim’ faaliyetleri yapılmalıdır. Eğitim programlarında değişim, ders kitaplarının yeniden hazırlanması, çeşitli örgün ve yaygın eğitim

faaliyetleriyle yoksullukla bilinçli, etkili ve verimli bir mücadele verilebilir.

Bu makalede yoksulluğu üreten zihnî kodların toplumsal hafızadan silinmesi, yerine çağdaş değerlerin ikamesi için eğitim vasıtasıyla verilecek mücadele ve bu mücadelenin yöntemleriyle alınabilecek diğer önlemler tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Eğitim ve yoksulluk, yoksulluk kültürü, yoksulluğu üreten geleneksel ve dinî söylemler.

Abstract

Resolution of Mental Code that Produce Poverty through Education

There have been different element that produced and being continuously ‘poverty culture’ or ‘social poverty’. While struggling with poverty, these elements must have be known. One of the reason of produced poverty is mental codes in human conscious that being proverbs and idioms from religion and negative tradition. These codes have been transferred from generation to generation by family, education and culture. S. Ülgener researched about these codes in his books. Many codes of them were value of traditional society of medieval. Some of the proverbs and idioms like “If it is not flow, it is drips”, “many proerty isn’t be illicit”, “the man who dosn’t confine oneself to little, he can’t find much”, “more haste more waste” ect. Don’t coherend the modern life and economic values. But these mental codes paradoxcialy have live in our life.

These mental codes transferred to new member of society by culture, education and family. This has blocked to bring up entrepreneur personal in society. To able to rescue from this mental codes that produce poverty must be make conscious education. For this, education program must be change, lesson book must be prepared anew, every educator must be effectly and abundantlyl struggle for the poerty by different education actions. In this paper, to wipe mental codes that produce poverty from socially mind and to set contemporary values on traditional codes place and struggle for poverty by education and its methods will ve discussed.

Keywords: Education and poverty, poverty culture, traditionally and religiously proverbs and idioms that produce poverty.

TOPLUMUN KADIN ŞAİRE BAKIŞI

Türkân Yeşilyurt*

“Kadında bir kabiliyetin yokluğu fazilettir” diyen Çin atasözünü doğrularcasına kadın şairler dünden bugüne süren edebiyat yolculuklarında ferdi, sosyal ve edebî sebeplerle engellenmişlerdir.

Kadınlara dolayısıyla kadın şairlere üniversitelerin kapıları uzun süre açılmamıştır. Oxford ve Cambridge üniversitelerinin adlarından Oxbridge sözcüğünü türeten Virginia Woolf, *Kendine Ait Bir Oda* adlı kitabında kadınların üniversite eğitimi göremediklerini, yalnızca kadın olduğu için Oxbridge’de okumasının mümkün olmadığını dile getirir.(Wolf, 2011)

İnas Darülfünûnu’nun (Kadınlar Üniversitesi) ilk öğrencilerinden, mezunlarından ve lise öğretmenlerinden birisi olan kadın şairlerimizden Şükûfe Nihal [Başar] (1896-1973), da evliliğin devamına engel teşkil ettiği gerekçesiyle Darülfünun’a kaydı yapılmadığından ilk eşi Mithat Sadullah Beyden ayrılmıştır. (Yeşilyurt, 2005:26)

Üst sınıfa mensup Şükûfe Nihal’in tersine yoksul bir evde doğan Yaşar Nezihe [Bükülmez] (1880-1971) ise eğitim hayatını ancak bir yıl sürdürebilmiştir. Okul çağına geldiğinde

* Yard. Doç.Dr. Tunceli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

okumasına izin vermeyen babasından gizli olarak okula devam etmiş; ancak bu durumu öğrenen babası kendisini dövmüş ve evden kovmuştur.

Ahmet Rasim, “İstibdâd-ı Edebî”de Kadınlar” adlı yazısında okuyan kadınlara, toplumda, şüpheli bakıldığını şöyle anlatır:

“Maarif fikrinin kadınlar arasında gelişmesi halen şüpheli hallerden sayılırdı. O zamanlarda idi ki! Okuması, yazması mı var?.. -Yavrum ben oğluma böyle kadın alamam. Denileceğini defalarca işitmişimdir!.. Keza rüşdiye mezunu, evkaf, defter-i hâkânî, mâliye, gümrük vesâir dâirelerin müdâvimleri gençler arasında bile: -Benim anam da okuma yazma bilmez ama ev kadınıdır. Biz okuduk, yazdık da ne oldu?.. Kadına okumak yazmak ne demek?.. Evet.. dostuna mektub yazmasın mı ya!.. gibi yanlış mülâhazalar döner dolaşır.” (Ahmet Rasim- 1980:195-196)

Kuşkusuz okuma-yazması istenmeyen kadınların şiir yazması hiç hoş görülmecektir. İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*'nde Trabzonlu Şair Fitnat Hanım'ın (1842-1909) “İlk zevcim beni o kadar kıskanırdı ki güzel giyinmekten, şiir yazıp okumaktan bile men'ederdi. Hattâ 'kirpiklerinin uzunluğu gözlerine pek çok letâfet veriyor' diye kirpiklerimi keserdi. Onun mümânatıyla şiirde eski kuvvetim kalmadı” dediğini Süleyman Nazif Beyin kendisine naklettiğini ifade eder (İnal, 1999:659).

Şiir ve edebiyatla ilgili kadınları yalnız bazı erkekler değil aynı zamanda bazı kadınlar da yadırgamışlardır. Şair Leylâ Hanım'ın şair Feride Hanım'la (1837/38-1903) ilgili bir hatırası halktan bir kadının şair kadına bakışını çok açık bir biçimde ortaya koyar:

Müntehabât-ı Mîr-i Nazif de, yahud Tezkire-i Fatin'de gazelini gördüğüm Feride Hanım'la Kastamonu'ya ilk gidişimde görüşmüştük. İkinci def'a gidişimde bir çok aradım. Nihâyet cahil kadının biri 'Bahar-zâde Kızı' diye ekmeğini kalemi ile kazandığını hoş görmeyerek “şukkâ yazar, nâme yazar, arz-ı hâl yazar, yazısını hükümette erkekler okur” takbîhi ile yerini haber verdi (İnal, 1999:623).

Ne okuması ne de yazması tercih edilen kadınlar aşkı yazmaya kalkınca tehlikeli bir alana girmiş olacaktırlar. Gerçekten de aşk konusunda yazan kadın şairler; aile, akraba ve edebiyat çevrelerinin tepkilerine maruz kalmışlardır. Ellen Moers, *Literary Women*'da (Edebiyat Kadınları), aşkı dile getiren kadın edebiyatçıların ataerkil anlayışla yargılandıklarını gözler önüne serer:

Aşkı samimi şekilde yazan kadınlar yaşıyorsa aşağılayan dedikodulara, kaba tekliflere, ve müstehcen telefonlara açıktılar. Eğer ölüyse saygın başlıklar altında en kötü skandalların ortaya konacağı edebî araştırmalara konu olurlardı: Tanınan bir âşığının olmaması lezbiyenliğinin, yakışıklı genç bir adamın varlığı yirticiliğinin, kendisinden daha yaşlı bir erkekle birlikteliği nevrotikliğinin kanıtıdır. Yalnız erken yaşlarda kendi yaşına yakın, uygun bir adamla yapılan ve bitmeyen bir evlilik onu skandaldan korur. Ancak bu kez de bu sıkıcı ve ilginç olmaktan uzak kadının edebiyatla ne işi olabilir. (Aslında her iki

cinsten yazarların hayatında da mutlu evlilik sayısının son derece az olması konuya gizem katıyor.) Eğer o George Sand ise ve birçok sevgiliyi elde edip gönderme

işini büyük bir maharetle hallediyorsa “travesti” olarak kınanır ve “oyun oynama “teknikleri”ne saldırılır (Moers, 1976:144-145).

Aile ve edebiyat çevrelerinin kadın üzerinde oluşturduğu baskı sebebiyle kadınlar aşk üzerine yazarken dış sansürden daha önce oto sansürleriyle baş etmek zorunda kalmışlardır. Virginia Woolf, “Ev Meleği’ni Öldürmek” adlı yazısında kadın edebiyatçıların aşk konusunda karşılaştıkları en büyük engelin kendileri olduğunu belirtir: “*Dışarıdan bakıldığında, kitap yazmaktan daha kolay ne olabilir ki? Bir erkekte ziyade bir kadının karşısında ne gibi engeller vardır? İçeriden bakıldığında ise sanırım, durum çok farklı; kadının savaşması gereken birçok hayalet, üstesinden gelmesi gereken birçok önyargı var*” (Wolf, 1999:3-5)

Trabzonlu Fıtnat Hanım (1842-1909) da Ahmet Mithat Efendi’ye yazdığı aşk mektuplarından birinde şair kadınların aşklarını söylemekten çekindiklerini ancak kendisinin aşkını açıklamayı göze aldığını ortaya koyar:

Bu derece serbesti ile bayân-i efkâr buyurmanıza gücenmedim: gerçi meşrebim şair kadınlara benzemiş olsa gücenmek lâzımgelirdi. Çünkü ebnâ-yı cinsimiz kalplerinde cisimlerini yakmakta olan âteş-i arzuyu setretmek, göstermemek isterler, ezilirler; büzülürler; beni de Allah bambaşka bir mizaçta halketmiş olacak. Doğruyu bir türlü ketmedemem. Ben size hissiyatımı ısrab etmeyi göze alarak o kadar sözler yazarsam siz de bana o derece serbesti ile mektup gönderebilirsiniz ya! Ey, buna niçin güceneyim ve hiddet edeyim? (Us, 1948:71-72)

Fıtnat Hanım’ın söylediği gibi kadın şairlerin aşk konusunda duygu ve düşüncelerini dile getirmekten sakınıyorlar. Ancak bu çekinmeleri boşuna değildir. Çünkü kadın şairleri izleyen birçok kişi okuyucu değil âdeta “röntgenci” gibi davranır. Ahmet Rasim, “İstibdâd-ı Edebî”de Kadınlar” adlı yazısında şiir ve hayal hayatına sahip kadınlara iyi gözle bakmayanların hiç de az olmadığını ifade eder:

Leylâ ile Mecnûn’un gönül yakan hikâyesi, Ferhad ile Şirin’in âşıkâne menkibeleri, hattâ Kerem ile Aslı’nın sevdâyı aydınlatan velvelesi şiirlerimizin tâ ortasında birer şöhret makamı gibi duruyorken aramızda kadınlığın da kendi başına bir şiir ve hayal hayatına mâlik olmasını fena gözle görenlerimiz az değildi. Hattâ ahlâkının yüceliği ve nezâhetli hâli hepimizce bilinen merhûme Nigâr Hanım’ın bir gazelini, edepsiz yeni yetişme şair geçinen biri o kadar çirkin bir tarzda tahmîs etmişti ki Merhûm Andelîb kaşlarını çatarak güya bakacak, okuyacakmış gibi elinden aldı, yırtıp suratına fırlattıydı (Ahmet Rasim, 1980:193).

Mme de Stael (1776-1817), *Edebiyata Dair* adlı kitabında kamuoyunun kadın edebiyatçıları nasıl baskı altında tuttuğunu şu sözlerle dile getirir: “Bir kadın bir kitap yayınladı mı, kendisini o kadar umumi efkârın boyunduruğu altına sokar ki umumi efkârı idare edenler tesirlerini ona acı acı hissettirirler” (Stael, 1952:399-400).

Kamuoyunun tesirini acı bir biçimde yaşayan şairlerden biri de İranlı şair Furûğ Feruhzad (1934-1967)’tir. “Günah İşledim, Çok Zevkli Bir Günah” adlı şiiri kendi hakkında birçok dedikodunun çıkmasına yol açmış; hatta Furûğ, babaevini terk etmek zorunda kalmıştır. Şair bir mektubunda kendisi hakkında yapılan söylentileri şöyle yorumlar: “Benim hakkımda çok konuşulduğunu biliyorum. Benim şiirlerimi çok fazla yorumladıklarını da

biliyorum. Hatta beni kötölemek, benim belirli bir kişiye şiir söylediğimi insanlara göstermek için cevap hazırladıklarını da biliyorum ancak bütün bunlara rağmen meydandan kaçmıyorum”(Ferruhzad, 2006:72).

Lila Abu-Lughod, *Peçeli Duygular* adlı kitabında Bedevi toplumunda ideaal kadın profilinin “uzun bir dil”e değil, “yumuşak bir ses”e sahip biri olarak çizildiğini ifade eder:

Akle (mantıklı, akl ile nitelendirilebilecek) olan kadın terbiyelidir; tüm etkileşimlerde göreceli konumuyla uyumlu olarak toplumsal yaşamda doğru davranır. Ayrıca genel iffetli davranış biçimlerine uygun genel kuralları da gözetir. İnsanlar akle olan kadının nerede konuşup nerede dinleyeceğini bildiğini söylerler. Bu betimleme onun itaatkâr olduğuna işaret eder çünkü Bedevi toplumunda üst konuşur, ast dinler. Bir önderin veya önemli bir kişiliğin “söz” (kilme) sahibi olduğu söylenir. Ülküsel kadın da “uzun bir dil”e değil, yumuşak bir sese (hişse vâti) sahip biri olarak nitelenir. (Lughod, 2004:129).

XV. yüzyıl şairi Necati Bey’in kendisine nazire yazan Mihri Hatun (?-1506-07)’a öfkeyle karşılık veriş hatırlanırsa Necati Bey’in de erkek şairi “üst” kadın şairi ise “ast” olarak gördüğü anlaşılır. Necati Bey, kendisine nazire yazan Mihri Hatun’un bu tavrını edepsizlik olarak değerlendirmiştir: “Ey benüm şi’rüme nazire diyen / Çıkma râh-ı edebten eyle hazer / Dime ki işte vezn ü hafiyede / Şi’rüm oldı Necatiye hem-ser”

Gerçekten de kadın şairler daha baştan erkek edebiyatçılar tarafından görülmek istenmez. Ahmet Rasim de Mihrünnisa Hanım’ın bir şiirini okuduğunda bu şiiri bir kadının yazmış olabileceğini kabul etmek istemediğini “İstibdâd-ı Edebî’de Kadınlar” adlı yazısında şöyle itiraf eder:

Mihünnisa Hanım’ın [Mihri Hatun] “Hazine-i Evrak”da dercedilmiş manzumesini ilk okuduğum zaman bir kadının benim tahayyülümün üzerinde böyle bir neşide sâhibesi olduğunu âdetâ inanmamak istemiştim. Ben bu sûizannımın, temas ettiğim bir çok şûârânın da:-Bu manzûme mutlaka bir taraftan tashihe uğramıştır! tarzında-ki kondurmalarıyla kuvvetlendiğini işittikçe âdetâ mahzûz oluyordum (Ahmet Rasim, 1980:192).

Kadın şairler çoğunlukla edebiyat hayatının alışverişlerinden uzak kalmışlardır. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal* adlı kitabında Yahya Kemal ve öğrencilerinin dersten sonra kahvede edebiyat sohbetlerine devam ettiklerini ancak erkek arkadaşlarıyla birlikte kahveye gidemeyen kadınların bu duruma üzüldüklerini ortaya koyar:

Ders biter bitmez, ya fakültede boş bulduğumuz küçük bir odaya çekilir, yahut beraberce bir kahveye giderdik. Nuruosmaniye’deki İkbâl kıraathanesini öğrenince pek sevdi. Bu kahve o zamanki Yüksek Muallim’e yakındı. Sonra Sultanahmet’teki setli kahvelere alıştık. Ara sıra Beyazıt’ta, sonradan Hasan Efendi adında birinin bakkal dükkâmı olan ve o zamanlar Dârü’ttalim heyetinin haftada bir kere musiki konseri ver-

diği derince bir kıraathaneye de giderdik. [...] Kız arkadaşlarımız bu kahvelerde de beraber bulunamadıkları için bayağı üzüldülerdi (Tanpınar, 2001:19-20).

Ellen Moers da *Literary Women* (Edebiyat Kadınları) adlı kitabında edebî hayatın alış-verişlerinin edebiyatı nasıl beslediğini, bu alışverişin dışında bırakılan İngiliz ve Amerikan kadın edebiyatçıların nasıl acı çektiklerini şöyle anlatır:

Erkek yazarlar işlerini üniversitelerde veya kahvelerde yapma, kendilerini bir harekete veya gruba dahil etme, çağdaşlarıyla işbirliği ya da kavga etme şansına sahipti. Ancak kadınlar, özellikle de 19. yüzyılın neredeyse tamamı, üniversitelerden uzak, kendi evlerinde kapalı, yalnız seyahatlerine izin verilmemiş, dostlukları acı verecek kadar kontrollü ve kısıtlanmıştır. Edebiyat hayatının alışverişleri onlara kapalıydı (Moers, 1976:42-43).

İngiltere ve ABD'nin tersine XVII. yüzyıla kadar Fransa'da kadın edebiyat ve toplum yaşamında bir geleneğe yaslanmıştır. Örneğin, "Arthenice'in Mavi Odası" adlı edebiyat çevresi, aydın kadınların buluştukları bir ortam olmuştur. Burada yoğun olarak dilde yenilik tartışmaları yapılmakla birlikte kadınlar bir süre sonra bu tartışmaların dışına taşarak kendilerini toplumsal sorunların içinde bulmuşlardır. Bu hareket, erkekler dünyasında "abartılı ve yapmacık" olarak nitelendirilmiştir. Moliere de 1659'da yazdığı *Gülünç Kibarlar* adlı eserinde bu kadınları yergi konusu yapmıştır (Kırkpınar, 2001:71-72).

Bütün engellere rağmen yazmaktan vazgeçmeyen kadın şairlerin çoğu ise hak ettikleri ilgiyi görememiş; gerektiği gibi değerlendirilmemiştir. Şair Şeref Hanım (1809-1861) kadın şairlere yapılan haksızlığı şu dizelerle ortaya koyar: "Hâh u nâ-hâh Şeref'in kadrini bilsin yârân / Âleme bir dahi Leylâ ile Fıtnat gelmez" (Arslan, 2002:23).

Şeref Hanım'ın şiirinde şikâyet konusu yaptığı kadın edebiyatçıların takdir edilmemelerinin nedenini Mme de Stael, *Edebiyata Dair*'de kadınların yazı yazarak zekâlarını göstermelerine ve bundan halkın hoşlanmamasına bağlar:

Erkekler onurlarını ve kendilerindeki alkışla[n]mak arzusunu, daha kuvvetli, daha asil ihtirasların şekli veya hakikati altında gizleyebilirler; ama kadınlar yazı yazdılar mı, umumiyetle ilk saik olarak onlarda zekâ göstermek arzusu tahmin edildiği için, halk onlara takdirini güçlkle bahşeder; kadınların bundan vazgeçmediğini hisseder, bu fikir de onda takdirini esirgemek meyli yaratır (Stael, 1952:399).

Aslında sorun kadın ya da erkek değil, şair olmak merkezinde toplanmalıdır. Kuşkusuz bütün ayrımcı yaklaşımlara karşı durmak gerekir. Ancak, kadınların başka alanlarda olduğu gibi şiir dünyasında da açık veya gizli bir biçimde engellendiği tarihsel bir gerçektir. Tüm bu mânilere rağmen şair kadınlar, bugün, hem nitelik hem de nicelik olarak büyük bir mesafe kat etmiştir.

KAYNAKLAR

- Abu-Lughod, Lila (2004); *Peçeli Duygular*, Çev. Suat Ertüzün, Epsilon, İstanbul.
- Ahmed Rasim (1980); “İstibdâd-ı Edebî’de Kadınlar”, *Matbûat Hâtıralarından Muharrir, Şairi Edib*, hzl. Kâzım Yetiş, Tercüman, İstanbul.
- Us, Hakkı Tarık (haz.) (1948); *Ahmet Midhat Efendi ile Şair Fıtnat Hanım*, , Vakit Matbaası, İstanbul.
- Arslan, Mehmet (2002); Şeref Hanım Divanı, Kitabevi, İstanbul.
- Ferruhzad, Furuğ (2006); *Dünya Sevmek İçin Çok Küçük (Mektupları-Söyleşileri-Anıları)*, der. ve çev. Kenan Karabulut, Gri Yayınevi, İstanbul.
- İnal, İbnü’l Emin Mahmud Kemal (1999); *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlü’ş Şuarâ)*, hzl. Müjgân Cunbur, Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara.
- Kırkpınar, Leyla (2001); *Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Kadın*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Mme de Stael (1952);*Edebiyata Dair*, çev. Safiye ve Vehdi Hatay, Millî Eğitim Basımevi, Ankara.
- Moers, Ellen (1976); *Literary Women*, Doubleday&Company, New York.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2001); Yahya Kemal, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Virginia, Woolf (1999); “Ev Meleği’ni Öldürmek”, çev. Ümran Kartal, *Varlık*, S 1098.
- __ (2011); *Kendine Ait Bir Oda*, çev. Suğra Öncü, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Yeşilyurt Kayhan, Türkân(2005); “Kadın Şairde Kadın: Şükûfe Nihal’in Şiirleri”, Tez Danışmanı: Nuran Tezcan, Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Özet

Toplumun Kadın Şaire Bakışı

Türk ve dünya şiirinde kadın şairler dünden bugüne süren edebiyat yolculuklarında farklı engellerle karşılaşmışlardır. Kadınlara dolayısıyla kadın şairlere üniversitelerin kapıları uzun süre açılmamıştır. Virginia Woolf, kadınların üniversite eğitimi görememelerini eleştirir. İnas Darülfünûnu’nun (Kadınlar Üniversitesi) ilk mezunlarından birisi olan kadın şairlerimizden Şükûfe Nihal da evliliğin devamına engel teşkil ettiği gerekçesiyle Darülfünun’a kaydı yapılmadığından ilk eşinden ayrılmıştır. Üst sınıfa mensup Şükûfe Nihal’i n tersine yoksul bir evde doğan Yaşar Nezihe ise eğitim hayatını ancak bir yıl sürdürebilmiştir. Okul çağına geldiğinde okumasına izin vermeyen babasından gizli olarak okula devam etmiş; ancak bu durumu öğrenen babası kendisini evden kovmuştur. Ahmet Rasim okuyan kadınlara, toplumda, şüphyle bakıldığını ifade eder. Kuşkusuz okuma-yazması istenmeyen kadınların şiir yazması hiç hoş görülmecektir. Trabzonlu Şair Fıtnat Hanım’ın ilk eşinin kendisini şiir yazmayı yasakladığından yakınıdır. Leylâ Hanım’ın şair Feride Hanım’la ilgili bir hatırası

şiiir ve edebiyatla ilgili kadınları yalnız bazı erkekler değil aynı zamanda bazı kadınlar da yadırgadığını gösteren örneklerden biridir. Ne okuması ne de yazması tercih edilen kadınlar aşkı yazmaya kalkınca tehlikeli bir alana girmiş olacaktırlar. Gerçekten de aşk konusunda yazan kadın şairler; aile, akraba ve edebiyat çevrelerinin tepkilerine maruz kalmışlardır. Aile ve edebiyat çevrelerinin kadın üzerinde oluşturduğu baskı sebebiyle kadınlar aşk üzerine yazarken dış sansürden daha önce oto sansürleriyle baş etmek zorunda kalmışlardır. Trabzonlu Fıtnat Hanım, şair kadınların aşklarını söylemekten çekindiklerini ifade eder. Kamuoyunun tesirini acı bir biçimde yaşayan şairlerden biri de İranlı şair Furûğ Ferruhzad'tır. Bir şiiiri yüzünden çıkan dedikodu nedeniyle babaevini terk etmek zorunda kalmıştır. Necati Bey, kendisine nazire yazan Mihri Hatun'u edepsizlikle itham etmiştir. Gerçekten de kadın şairler daha baştan erkek edebiyatçıları tarafından görölmek istenmez. Ahmet Rasim de Mihrünnisa Hanım'ın bir şiiirini okuduğunda bu şiiiri bir kadının yazmış olabileceğini kabul etmek istemediğini itiraf eder. Ellen Moers edebî hayatın alışverişlerinin edebiyatı nasıl beslediğini, bu alışverişin dışında bırakılan İngiliz ve Amerikan kadın edebiyatçıların nasıl acı çektiklerini dile getirir. İngiltere ve ABD'nin tersine XVII. yüzyıla kadar Fransa'da kadın edebiyat ve toplum yaşamında bir geleneğe yaslanmıştır. Buna rağmen Moliere de *Gülünç Kibarlar* adlı eserinde bir kadın edebiyat çevresini yergi konusu yapmıştır. Bütün engellere rağmen yazmaktan vazgeçmeyen kadın şairlerin çoğu ise hak ettikleri ilgiyi görememiş; gerektiği gibi değerlendirilmemiştir. Şair Şeref Hanım kadın şairlere yapılan haksızlığı şiiirlerinde gözler önüne sermiştir. Aslında sorun kadın ya da erkek değil, şair olmak merkezinde toplanmalıdır. Kuşkusuz bütün ayrımcı yaklaşımlara karşı durmak gerekir. Ancak, kadınların başka alanlarda olduğu gibi şiiir dünyasında da açık veya gizli bir biçimde engellendiği tarihsel bir gerçektir.

Abstract

Social Perspective to Female Poets

Up to present in Turkish and world poetry, female poets have encountered various obstructions within their long-lasting adventure of literature. Entrance to universities was not possible for women, namely female poets, for a long while. Virginia Woolf criticizes women's not being able to get university education. Likewise, the female poet Şükûfe Nihal, who was one of the first graduates of "İnas Darülfünunu" (Ottoman University), divorced from her first husband as she was not been enrolled to the University on grounds that it would cause a problem for the continuation of her marriage. Unlike Şükûfe Nihal who belongs to superior class, Yaşar Nezihe who was born into a poor family was able to continue her life of education for only one year. When she reached school age, she carried on school keeping it a secret for her father who did not let her go to school; however her father expelled her from home upon realizing this situation. Ahmet Rasim expresses that women who get education are regarded with suspicion in society. Without any doubt, poem-writing of women, whose education life is not welcome, would not be appreciated at all. The poet Lady Fıtnat from Trabzon repines that her first husband prohibited her to write poems. A memory of Lady Leylâ involving the poet Lady Feride is just one example showing the women who deal with poems and literature are not only found odd by some men but also by some women. The

women who are supposed neither to read nor write will slide into a dangerous area when they attempt to write about love. Indeed, the female writers who have written about love have exposed to reactions of family, relative, and literature circles. Because of the oppression that family and literature circles create on women, women have had to cope with their own censorship before any external censorship while writing related to love. Lady Fitnat from Trabzon expresses that female writers are shy about speaking of their love. And one of the poets who torturously undergoes the influence of public is the Persian Poet Furûğ Ferruhzad. She had to abandon family home due to a gossip coming up because of a poem of hers. Mr. Necati has charged Mihri Hatun, who wrote “a nazire” (a poem modeled after another poem in respect to both content and form) to him with impertinence. Indeed, female writers would not be wished to see by male litterateurs even in the beginning. Besides, Ahmet Rasim confesses he did not want to accept that a woman might have written it when he read a poem of Lady Mihrünnisa. Ellen Moers mentions how exchanges of literary life support literature, and how the English and American female litterateurs who are deprived of this exchange suffer. Unlike England and the USA, “woman” based on a tradition in literary and social life in France until the 17th century. Despite this, Moliere made a female literary circle the object of satire in his art of work *Gülünç Kibarlar*. However, most female writers who do not give up writing in spite of all the obstructions, have not got the attention that they deserve, nor have they been duly appreciated. The poet Lady Şeref has thrown the injustice that is made to female poets into sharp relief in her poems. Actually, the matter ought to be gathered in the center of being a poet, not a woman or a man. Without any doubt, it is necessary to be against all distinctive approaches. However, it is a historical fact that women are prevented either explicitly or implicitly in the world of poem as well as other fields.

Keywords: Turkish poetry, woman, feminism, poet, Lady Leyla.

HAVVA'NIN ÖYKÜSÜ: KOZMOLOJİK VE ANTROPOGONİK MİTLERDEN KADIN YARATIMINA SENKRETİK BİR YAKLAŞIM

Mehmet Ali Yolcu*

Giriş

Mitolojik döneme ait anlatımların çoğunda insan yaratımını açıklayan antropogonik mitlerin izlerine rastlamakla birlikte, bazı kozmolojik mitlerde “ilk insan”ın antropomorflaşmış tanrılarla paralel ortaya çıktığı görülmektedir. Dünyanın kökeni ve insanlık hakkındaki mitlerin oluşumunda kadın kimliğine yüklenen “üreme” işlevi, ana karakter olan “Âdem” tasavvurunun hikâye kurgusunda yan karaktere ihtiyaç duymasının ve bu ihtiyaca yönelik kadının yaratılmasının yolunu açar. Bu klişeler, çoğu kez patriarkal toplumu ve bu toplumun geliştirdiği ideolojik paradigmaları besleyerek kadınların toplumdaki ikincil konumunu haklı çıkarmak için kullanılmıştır.

Düzenleyici ve yaratıcı “dişil kudret” ve “aşk tanrıçaları”ndan kadının doğurma ve ana kahramanı doğru yoldan çıkarma rolüne ve dolayısıyla “cennetten kovulma” olarak bilinen kısıtlayıcı-cezalandırıcı arketipsel imgelere doğru kadın kimliğinde evrilen bu çizgi, mitolojik metinlerin oluşum tarihleriyle paralellik arz eder. Aslında bu tip bir paralellik, “avcı-

*Yard. Doç. Dr. Nevşehir Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

toplayıcı topluma geçildiğinde, kadının bitki, meyve toplayıcılığı yapması ve ilkel tarımı başlatmasıyla kadının kutsallaştırıldığı” (Şenel, 2001, 144) dönemin etkilerinin azalmasıyla birlikte patriarkal ideolojinin ortaya çıkmasının bir göstergesi ve aynı zamanda antropogonik ve kozmolojik mitlerdeki cinsiyetçi ön kabulün onaylanmasıdır.

Uygurluk ile mitik düşünce gelişiminin benzerliği fikrinden hareketle, antropogonik mitlerin toplumsal düşüncenin ne kadar ileri gidebileceğinin bir kanıtı olduğu söylenebilir. Nitekim Şakir İbrayev, bu kanıtın sebebi olarak insanın kendisini, nereden ve nasıl meydana geldiği hakkında düşünmesini, mitik düşüncenin karmaşık olmaya başladığı döneme rastlamasını göstermektedir (İbrayev, 2006, 6).

İbrayev’e göre, insan ömrünün türlü safhalarında çeşitli hayvanlara benzedikleri veya onları tanrının balçıktan yarattığı şeklindeki çeşitli inanışlar, birçok halka mal olmuş ortak motiflerdir. Bu gibi motiflere, mitik devir boyunca, başlangıçtan itibaren şöyle bir bakacak olursak; insanın hayvanlardan, balçıktan, taştan, nurdan, ışık kümesinden vb. meydana çıkışından başlayıp Kuday’ın yarattığına inanılan çağlara kadarki geçen zamanda, alelade düşüncelerden başlayıp sistemli düşünce sistemine kadar birçok safhalardan geçtiğini, uzun bir gelişme yolunu izlediğini görürüz (İbrayev, 2006, 6).

Bu çalışmada “Havva” adıyla sembolleştirdiğimiz yaratılan ilk “kadın-insan”ı mitolojik bilgi içinde konumlandırma çabalarına destek olmak amacıyla çeşitli kültür dairelerinde oluşan mitleri karşılaştırarak inceleyeceğiz.

Ana Tartışma

Doğadaki biyolojik gelişmenin öncülü olan insan, kendi konumunun ulaştığı birikim karşısında oluşturduğu mitik düşünceyle birlikte tanrı fikrini somut antropomorf tanrılar algısından nesnel içeriği biyolojik ve toplumsal olaylarla kesiştiği daha soyut bir kavram haline dönüştürmüştür. Böylece politeist dinlerden monoteist dinlere doğru bir evrimsel çizgi ortaya çıkmıştır. Bu çizgide, mitlerde ve inançlarda var olan ihtiyaç dışı unsurların evrimsel seçim yoluyla ortadan kaldırılıp yerine toplum yapısına uygun yeni unsurların eklenmesi söz konusu olmuştur.

Toplumun gelişim çizgisiyle paralel ortaya çıkan mitlerdeki köleci-tarım toplumu yapısına ait öğeler, üretildiği bu toplumun algılarını taşıması muhakkaktır. Mülkiyetle birlikte gelişen köleci-tarım toplumunda anaerkil dönemin “kutsal”ı sayılan kadın ikinci plana atılmış, sınıfsal bağlamda köleliği meşrulaştırarak yeni ideolojik argümanlar sunulmuştur.

Konuyla ilgili olarak Zubritski, Mitropolski ve Kerov, yapmış oldukları ortak çalışmada, binlerce dinsel öğretinin daha o zamandan, otoritelere boyun eğmemiş olanların tanrısal cezası olan “cehennem” kavramını; yeryüzündeki acıların, üzüntü ve güçlüklerin ödülü olarak da “cennet” kavramını özünde taşıdığını ifade etmişlerdir. Dahası, ölümlü dünyada bir tek efendinin kutsallaştırılmasını, dinsel betimlemelerde, tanrılar arasında da bir kral imgesinin yaratılması gerektiğini, politeizmden monoteizme bu aşamalı geçişin eski köleci devletlerin çoğunda değişen bir ölçüde ve çeşitli biçimlerde gözlemlenebileceğini öne sürmüşlerdir (Zubritski, Mitropolski ve Kerov, 1968, 79).

Havva ekseninde gelişen yaratılış mitlerinde, kadına yüklenen ilk günah, kadının kirli

olması ve şeytani bir figüre dönüştürülmesi, cennetten kovulma ve buna bağlı olarak dünyanın “sınav yeri” şeklindeki modellenmesinin zihinsel alt yapısı, mülkiyete ve dolayısıyla köleliğe dayalı toplumsal iktidarının inanç ihtiyaçlarına bağlı gelişmiştir. Bu çalışmada Havva imgesini toplumsal gelişim basamaklarına göre bir sınıflandırma içerisinde ele alacağız.

1. Antik Mısır ve Yunan Toplumu

Antik Mısır mitolojisine göre; yaratıcı tanrı Ra, Nun Okyanusu’ndan yükselerek kuru hava tanrısı Shu ile nemli hava tanrıçası Tefnut’u yaratmıştır. Ra onları bir yolculuğa gönderip ilk elementleri oluştururken, kendi yarattıklarına düzen getirmesi için Maat’ı yaratmış ve yaratırken ayağı yere basması gereken Ra, Nun’un çekilmesini sağlayarak ilk okyanustan tüm bitki ve hayvanları çağırarak onları da ortaya çıkarmıştır. Hathor, Shu ve Tefnut ile birlikte geri döndüğünde Ra’nın gözyaşlarından ilk insanlar var olmuştur (Eliade, 2003a, 114-116).

Bir başka Mısır yaratılış mitine göre ise Khnum adındaki tanrı, insanları çamurdan yaratmıştır. (Gordon, 1965: 62).

Yunan mitolojisinde ise, Ortadoğu-Sami kaynaklı olduğu düşünülen “Pandora’nın Kutusu” mitinin bütün kötülükleri kadına yıkma gibi bir tema üzerine kurulu olduğu görülmektedir. “Tanrıların armağanı” anlamına gelen Pandora, Prometheus’un ateşi çalmasına misilleme olarak Zeus’un emriyle yaratılan ilk ölümlü kadındır.

Emet Gürel ve Canan Muter’in aktardığı bilgilere göre; Heseidos’un “Thegonia” ile “İşler ve Günler” eserlerinde bahsi geçen Pandora, ilk kadının yaratılışına ilişkin bir mittir. Mite göre çok uzun bir süre, özellikle “Altın Çağ” boyunca ölümlüler ve ölümsüzlerin bir arada yaşadıkları dönemde, yeryüzünde yalnızca erkekler bulunmaktadır. Prometheus’un tanrıları aldatarak ateşi çalmasına kızan Zeus; onu cezalandırmak için Hephaistos’a bir parça toprak alarak suyla karıştırması ve bu karışıma insan sesi ve insan gücü ekleyerek, yüzü ölümsüz tanrıçalara, bedeni ise genç kızlara benzeyen bir varlık yapmasını buyurmuştur. Tüm tanrıların güzellikler, hediyeler, çiçekler vererek altın bir taçla donattıkları bu varlığa “Pandora” adı verilmiştir. Erkeklerin en büyük düşmanı olması tasarlanan Pandora’ya Athena el işlerini ve renk renk kumaşlar dokumasını öğretmiş; Afrodit onu büyüleriyle kuşatarak, gönlünü istek ve arzularla tutuşturmuş; Hermeias ise göğsüne bir köpek yüreği ve tilki ruhu yerleştirerek, içini yalan ve dolanla doldurmuştur. Tanrılar yeryüzüne indirmeden önce Pandora’ya bir kutu vererek, asla açmamasını söylemişler ve onu Prometheus’un kardeşi Epimetheus’a sunmuşlardır. Ancak merakına yenilen Pandora, günlerden bir gün kutuyu açmıştır. Pandora kutunun kapağını hemen kapasa da olan olmuş ve kutunun içinden çıkan hastalıklar, acılar, kederler, kötülükler tüm dünyaya yayılmıştır. Kutunun içinde bir tek “umut” kalmış, bu nedenle de o günden bu yana insanlar kötülüklerle karşı koyma cesaretini ve gücünü kendilerinde bulmuşlardır (Gürel ve Muter, 2007, 557).

Âdem-Havva mitini andıran bu anlatım, kadını tüm kötülüklerin temeli kabul etmek noktasından değerlendirilecek olursa, mitin Ortadoğu kaynaklı olmasının muhtemel olduğu sonucuna ulaşılabilir. Çünkü Yunan mitik düşüncesinde kadına yönelik bu tarz bir tutumun başka örneklerine rastlamıyoruz.

Eliade’ye göre söz konusu bu mit, dünyaya kötülüğün ortaya çıkışını ve bu kötülüğe

aracı fonksiyonun kadına yüklenmesini açıklamaktadır. Kötülüğün bir diğer çıkış noktası olarak da Zeus'un, yani tanrının intikamına işaret etmektedir (Eliade, 2003a, 314).

Âdem ile Havva'nın cennetten kovulmasına sebep olan hareket, "yasak meyve"nin yenilmesi iken, bu anlatımda "ateşin tanrılar katından çalınması" olmuştur. Her iki hareket, tanrıların insanı cezalandırmasıyla sonuçlanmış ve toplumsal bilinçte yer edinen bu ceza, her suçlu tavırda tekrar edilen bir modelleme geliştirmiştir. Konuyla ilgili önemli bir çalışma yapan Mehmet Aça, şu görüşleri öne sürmüştür: "İlkel için yapılan her bir eylem, 'başlangıç'ta kutsal ve doğaüstü varlıklar (Tanrı, Tanrılar, Tanrı'nın yardımcıları vs.) tarafından yapılan 'model eylem' ya da 'ilk eylem'lerin tekrarından ibarettir. Onun içindir ki, 'ilkel' insan, her bir eylemini kutsalın ve yaratılışın tekrarı olarak algılamıştır." (Aça, 2004, 8)*.

2. Ön Asya / Ortadoğu Dairesi Toplulukları

Sümer mitolojisinde insanın yaratılış amacı, bizzat kendisinden etkilenen Sami, Helen, Hint-İran, Anadolu vb. diğer mitolojilerde olduğu gibi tanrılara hizmet etmektir. Bahsedilen dünya tamamen ve yalnızca tanrıların yaşadığı ve işlerini kendilerinin hallettiği bir dünyadır.

Sümer'de tanrılar, özellikle dışı tanrılar çoğalmaya başlayınca, işlerin çokluğundan, yiyecekleri hazırlamanın zorluğundan yakınırlar ve tanrıların hepsini var eden deniz tanrıçası Nammu'ya bir çare bulması için yalvarırlar. O da bilgelik tanrısı Enki'ye kendilerine hizmetkârlar yaratmasını salık verir. Enki de annesi, yani Ninmah ile birlikte kilden ve balçıktan yapılmış altı tipte insanı tanrılara sunar. Ancak bunlar akılsız, kültürsüz ve konuşmayı bilmeyen varlıklardır. Bunun üzerine Enki, kendi başına bir insan yaratmaya karar verir, ancak başarısız olur. Yaratığı şey yine akılsız, zekâdan yoksun bir varlıktır. Bilgelik tanrısı yumuşak bir kilden şekiller yapar ve tanrıçaya seslenir: "Ey Annem! Adını vereceğın yaratık oldu, onun üzerine tanrıların görüntüsünü koy, dipsiz suyun çamurunu karıştır, kol ve bacakları meydana getir. Ey Annem! Yeni doğanın kaderini söyle! İşte o bir insan!" (Çığ, 2005, 35-36; Kramer ve Maier, 2000, 66-72). Mitin devamında Lahar ve Aşnan adlı iki bereket tanrısının bu hizmetkâr insanlara acıdığını ve yaratılan tüm iyi şeylerin hatırına onlara soluk verdiklerini, akıllı ve düşüncelyi bahşettiklerini öğrenmekteyiz.

Sümer mitlerinde "yasak meyve" ve "ölümle lanetlenme" gibi öğeler karşımıza çıkmakla birlikte, burada yasağı çiğneyen ve ardından lanetlenen Enki'dir. Enki'nin lanetlenme sonrasında sekiz organını iyileştirmek için yarattığı sekiz şifa tanrısından biri de Ninti'dir**.

*Aça, bu model tekrarlarla ilgili olarak sorduğu sorularda, "ilk günah"a bağlı olarak gelişen bazı davranışsal kalıpları mitik hafızaya bağlama eğilimdedir: "... ilk insan günahkâr olduğu için dünyaya indirilmiştir. Bu noktada dinsel inançla desteklenmiş olan mitik hafızanın uzun süre Hristiyanlar arasında canlı kaldığına hükmetmemiz doğru olabilir mi? Acaba Orta Çağ Avrupası'nın kadını şeytan ve cinlerle eşdeğer bir varlık olarak görmesini de Âdem'in yasak meyveyi yemesine neden olan ve şeytana ilk uyan Havva faktörüyle birlikte düşünmek mümkün müdür? ... acaba Müslümanlar, neden her cinsel ilişkiden sonra mutlaka yıkanma gereğini duyarlar? Bunu sadece İslam'ın öyle buyurmasıyla açıklamak mümkün müdür? Yoksa yine ilk günaha, 'baştan çıkarıcı' Havva'ya, cinsellik üzerine işlenen ilk cinayete ve özellikle de cinsel ilişki ile ilk günahkâr insanın yeryüzüne indirilişini tekrarlamak anlamına gelebilecek bir çocuğın dünyaya getirilmesine neden olma gibi bir düşünceye mi gitmek gerekecektir?" (Aça, 2004, 16).

** Muazzez İlmiye Çığ, konuyla ilgili olarak şu görüşleri öne sürmektedir: "... Sümer'de Dilmun adında saf temiz tanrıların yaşadığı bir ülke var. Hastalık, ölüm bilinmeyen yaşam ülkesi, fakat orada su yok. Su tanrısı, güneş tanrısına, yerden su çıkararak orasını tatlı su ile doldurmasını söylüyor. Güneş tanrısı istenilen yapıyor. Böylece Dilmun meyve bahçeleri, tarlaları ve çayırı ile tanrıların cennet bahçesi oluşuyor. Bu bahçede yer tanrıçası sekiz şifa bitkisi yetiştiriyor. Bunlar meyvelenince bilgelik tanrısı Enki hepsinden tadıyor. Yenmesi yasak olan

“Hayat veren” ve “omurganın kadını” anlamlarına gelen Ninti, bu noktada Genesis’teki Havva’nın omurgadan yaratılışı kısmıyla bir benzerlik sunmaktadır. Yaratılış mitine göre Havva, tanrı tarafından Âdem’in omurgasından yaratılmıştır, fakat bu organın neden omurga olduğu konusunda herhangi bir açıklama yoktur. Oysa İbranicede de “Havva”nın anlamının tıpkı Sümer mitinde olduğu gibi “hayat veren” olduğundan dolayı diyebiliriz ki, kadının omurgadan yaratılışı, Sümer temeline dayanmaktadır.

Babil mitik anlatılarından Enuma Eliş’te insanın yaratılışı şöyle tasvir edilmiştir: Başta sadece tatlı su tanrısı Apsu ile tuzlu su tanrısı Tiamat vardır. Bu ikisi birleşerek önce gök kubbe tanrısı Anu’yu sonra da yeryüzü ve suların tanrısı olacak olan Ea’nın da bulunduğu tanrı ırklarını yaratırlar. Yeni tanrılardan rahatsız olan Apsu, genç tanrıları öldürmeye karar verir ancak Ea bunu fark ederek Apsu’yu öldürür ve kendini suların tanrısı ilan eder. Ea ve eşi Damkina’nın Marduk adında bir oğulları olur. Marduk yönettiği rüzgârlarla Tiamat’ın sularında fırtına yaratır. Tiamat sinirlenir ve Apsu’nun intikamını almak ister. Canavarlardan oluşan bir orduyu tanrı Kingu’ya verir. Marduk rüzgârlara emrederek Tiamat’ın içine dolmasını sağlar, sonra bir ok atarak Tiamat’ı ikiye ayırır ve onun bedeninden gök kubbe, yağmur bulutları, yeryüzü ve dağları yaratır. Gözlerinden de Fırat ve Dicle’yi yaratır. Babil’in kurulmasını emrederek Kingu’nun kanını toprakla karıştırarak ilk insan Lullu’yu yaratır (Heidel, 2000, 19-35).

İbrani mitlerinde yaratılışı, kutsal kitapları Tevrat’tan öğrenmekteyiz. Tevrat’taki anlatımlarda yeri, göğü, yıldızları, bitkileri, hayvanları yarattıktan sonra Rab şöyle der: “suretimizde benzeyişimize göre insan yapalım! O yeryüzünde her şeye hâkim olsun’ ve ardından Rab insanı kendi suretinden ve erkek ve dişi olarak yarattı.” (Tekvin, Bab 1, 26).

Yılanın kadının hırs zaafını kullanarak yasak meyveyi ona ve Adam’a yedirmesiyle birlikte tanrı tarafından cezalandırma başlamıştır: “Rab, kadına, ‘çocuk doğururken sana çok acı çektireceğim’ dedi, ‘ağrı çekerek doğum yapacaksın. Kocana istek duyacaksın, seni o yönetecek’.” (Tekvin, Bab 3, 16).

Talmud’taki anlatımlara göre, Havva karakterinden önce, Tanrı, Adam’la birlikte Lilith adında bir dişi yaratır. Bu kadın kendini Adam’la eşit görüp onun sözünü dinlemez ve bir dişi cine dönüşerek erkeklere sataşmaya başlar. Özellikle ayın yedinci günü erkekler için büyük tehlikedir (Schwartz, 1988, 51). Lilith, Sümer aşk tanrıçası İnanna etrafında oluşan anlatımlarla paralellik gösteren bir karakterdir.

Kuran’da Havva ismi zikredilmezken “Âdem’in eşi” şeklinde bir ifade geçer. Araf suresinde şu şekilde geçmektedir: “Ey Âdem! Sen ve eşin cennette yerleşip dilediğiniz

bu meyveleri yiyen tanrıya, tanrıça çok kızıyor ve onu ölümle lanetleyerek ortadan yok oluyor. Diğer tanrılar büyük güçlüklerle yer tanrıçasını bularak tanrıyı iyi etmesi için yakarıyorlar. Tanrıça, tanrının sekiz bitkiye karşı hasta olan sekiz organı için birer şifa tanrısı yaratıyor. Bunlardan beş tanesi tanrıça. Hasta olan organlardan biri kaburga. Onu iyi eden tanrıçanın adı, ‘kaburganın hanımı’ anlamına gelen ‘Ninti’dir. Bu kelime ‘nin’ hanım, ‘ti’ kaburgadır. ‘Ti’nin diğer anlamı ‘yaşam’dır. Bu hikâye Tevrat’a geçerken kaburgadan bir kadın yaratılmış ve ‘ti’ kelimesinin ikinci anlamı alınarak ‘kaburganın hanımı’ yerine İbranicede ‘hayat veren hanım’ anlamına gelen ‘Havva’ adı verilmiştir. ...” (Çiğ, 2005, 41).

* Tevrat’ın aynı bölümünün bir başka yerinde ise, yerden bir buğu yükselir ve tanrı yerin toprağından Adam’ı yapıp hayat nefesini üfler ve Adam; yaşayan can olur. Bundan sonra, tanrı, doğuda Aden’de bir bahçe yapar, Adam’ı oraya koyar ve o yalnız kalmasın diye kaburgasından Havva’yı yaratır (Tekvin, Bab 2). Bu gösteriyor ki, bu hikâye iki ayrı kaynaktan alınmıştır.

yerden yiyin. Ancak şu ağaca yaklaşmayın! Sonra zalimlerden olursunuz'. Derken şeytan, birbirine kapalı ayıp yerlerini kendilerine göstermek için onlara vesvese verdi ve 'Rabbizin size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedi kalanlardan olursunuz diye yasakladı', dedi. Onlara, 'ben gerçekten size öğüt verenlerdenim', diye yemin etti. Böylece onları hile ile aldattı. Ağacın meyvesini tattıklarında ayıp yerleri kendilerine göründü ve cennet yapraklarından üzerlerini örtmeye başladılar. Rableri onlara, 'ben size o ağacı yasaklamadım mı ve şeytan size apaçık bir düşmandır, demedim mi?' diye nida etti." (Kuran, A'raf, 19-22). Bunun üzerine Tanrı, onları cennetten kovar, bir müddet yaşayıp ölecekleri ve sonra tekrar dirilecekleri yeryüzüne indirir (Kuran, A'raf, 23-25).

Hristiyan dünyasındaki mitik anlatımlarda da bu kurguya benzer ifadeler yer almaktadır. Batı'da, bin yıldan uzun bir süre içinde Hristiyanlığın kadınlara yakıştırdığı "insan ıstırabının kaynağı, baştan çıkarıcı Havva" imgesi ve rolü, kadının mutlak surette toplumdaki ikincil durumunu sağlamlaştırmıştır. Batı Hristiyanlığı, kendinde gördüğü bu meşruiyeti İncil'den almış ve bu durum, kadınların üzerinde ağır bir yük oluşturmuştur.

Fatmağül Berktaş'a göre, Hristiyanlıkta kadın hakkındaki bu düşünceler sebebiyle, kadınlar uzun yıllar olumsuz tutuma maruz kalmışlardır. Berktaş'ın verdiği örnek olan, bu gelenek içinden gelen Hristiyan teolog Tertullianus'un görüşleri, durumun vahametini anlatması bakımından önemlidir. Tertullianus, kadınlara, "sen cehennemin kapısısın, sen Tanrının yasasına ilk karşı gelensin, sen şeytanın yanına yanaşmaya cesaret edemediği erkeği kandıransın, sen Tanrının suretinde yaratılmış erkeği kolayca mahvettin. Senin suçun yüzünden Tanrının oğlunun ölmesi bile gerekti." demiştir. (Berktaş, 2000, 92).

Yukarıda söz edilen yaratılış mitlerindeki metaforların temelinde "yasak olanın çiğnenmesi" ve "günaha iten kadın" vardır. İlk olarak Sümer mitlerinde geçen bu durum, büyük olasılıkla buradan Babil'e, Yahuda krallığının yıkılmasıyla birlikte Babil'de sürgün yaşayan İbranilere ve bu yolla da Yahudi kültürüne geçmiştir. Uzunca bir süre Ortadoğu'daki politeist inançları etkileyerek monoteizme dönüşen bu süreçte, insan yaratılışının biçimi (toprakтан yaratılması) ve özü (tanrıya kulluk etmesi için yaratıldığı) herhangi bir önemli değişikliğe uğramadan Hristiyan ve Müslüman anlatımlarına geçmiştir. Sümer yaratılış mitinde, insanı yaratan tanrı Enki; Babil'de Marduk, Yahudi Tekvini'nde Yehova ya da Elohim ve Müslümanların kutsal kitabı Kuran'da insanın kendine kulluk için yarattığını söyleyen Allah'tır.

3. Step Kültür Dairesi Topluları

Mitolojik sistemlerin büyük bir kısmında evrenin küçük bir modeli olan ilk insanın yaratılması, Tanrı'ya veya tanrısal bir güce bağlanır. Evrenin oluşumu insanın yaratılması ile tamamlanır. Bu bağlamda insanın tarihi aslında kozmosun tarihiyle üst üste düşer. Kronolojik olarak bu böyle olmasa da arkaik toplumlar için türeyiş (antropogonik) mitinin bir devamı, başka bir varyantı veya en azından başka bir dille söylenmesi niteliğindedir (Bayat, 2007, 107).

W. Radloff'un Altay Türkleri arasından derlediği yaratılış mitine göre, Tanrı, yerde gördüğü dalsız budaksız ağacı beğenmez ve bu ağacın dokuz dalının bitmesini, dokuz dalın kökünde de dokuz kişinin türemesini, bu dokuz kişiden de dokuz boyun oluşmasını ister. Tanrı, yarattığı insanlara sadece ağacın bir tarafında bulunan beş dalın meyvelerini yemelerine izin

verir, diğer dört dala dokunmalarını yasaklar. Tanrı'nın düşmanı Erlik, insanlara dört daldan meyve yememelerinin sebebini sorduğunda insanlar da bunun Tanrı buyruğu olduğunu, yılan ile köpeğin de Tanrı tarafından yasak dalların altında nöbet tutmakla görevlendirildiğini söylerler. Erlik, yılanın içine girerek Törüngey ile Eje'yi kandırır ve Eje yasak meyveden tadar. Bu meyveyi Törüngey'in de dudaklarına sürer. Tanrı, yılanı ve insanları cezalandırır. Eje'ye "Yasak meyveyi yedin. Körmös'ün sözüne uydun. Bundan böyle sen gebe olacaksın, çocuk doğuracaksın, doğum sancıları çekeceksin, sonra öleceksin." der (İnan, 2000, 15-16).

Altay Türkleri arasından derlenen bu yaratılış mitinde Hıristiyanlık, Mazdaizm, Zerdüştlük ve Maniheizm'in etkilerini görmekteyiz. Tanrı katından kovulma, cezalandırılma, ensest üreme ve "kayıp cennet"e ulaşma, yukarıda adı geçen din ve inanç sistemlerinden alınma olup Türk yaratılış tasavvuruna yabancı temalardır*.

İlk insanın Tanrı katından uzaklaştırıldığı ve bir ceza olarak yeryüzüne gönderildiği ve iyi işler yaparlarsa tekrar Tanrı katına çıkabileceklerini bildiren mitler, yaşamı sınav ve geçici bir aşama olarak telakki eden bir düşüncenin ürünüdür. Ancak Türk düşüncesinde hayatın temeline oturtulabilecek bir sınav söz konusu olmamakla birlikte, atalar kültürüne, koruyucu ruhlara ve Tanrı'ya saygıya dayalı onurlu bir hayat sürme amaçlanır. Türk antropogonik mitlere bakıldığında yaratılışın balçık, çamur veya kaburga kemiğinden değil, "hayvan-ata" veya "kozmetik ağaç"tan geldiği görülür**.

Türk kozmogonisinde kozmik ağaç, önemli bir yere sahiptir ve yaratılışın bir unsuru olarak telakki edilir. Oğuz Kağan ve Arı-Haan destanlarında bu kozmik ağaçtan yaratılma mitinin izlerine rastlamaktayız. Konuyla ilgili olarak Arı-Haan destanı üzerinde bir çalışma yapan Metin Ergun'a göre, destan kahramanının kutsal ağaç vasıtasıyla gökten yeryüzüne indirilmesini, ilkel barınaklarda barınmasını, ilkel beslenme tarzıyla beslenmesini, Tanrı tarafından gönderilen göksel varlıklar (kutsal ve yaşlı at, gökten indirilen kadın) tarafından eğitilmesini, dünya üzerindeki hayatı öğrenmesini, gökten indirilen kadınla evlenmesini, evlendiği kutsal kadın vasıtasıyla çalışmayı ve gökten indirilen bir ulusa hanlık etmeyi öğrenmesini anlatan bölümler, doğrudan "mit" ya da "yaratılış mitleri" kavramı içerisinde değerlendirilmesi gereken bölümlerdir (Ergun, 2006, 142-143).

* Nitekim Ögel, İran Zerdüştlüğünün yanında muhtemelen Maniheizm'e bağlı gelişen inançların Türk yaratılış mitlerine etkisi konusunda şöyle demiştir: "... ikinci temel, kanaatimize göre birinci derecede öneme sahiptir. Bu temel de Maniheizm, yani Mani dinidir. Mani dininin esas prensiplerinde İran kültürünün birçok unsurları bulunduğu gibi, Önsasya dinlerinden ve kutsal kitaplarından birçok şeyler de alınmıştır. Bu sebeple Altay Yaratılış Destanlarında, eski İranlıların tanrıları yanında, Tevrat'ın Âdem Aleyhisselamı'nı ve onunla ilgili hikâyeleri de bulabiliyoruz." (Ögel, 2003, 420).

** Kozmik ağaç"tan yaratılma konusunda Bahaeddin Ögel'in yayınladığı Er Sogotoh destanının şu bölümü konuyu daha iyi aydınlatacaktır: "İlk insan (herhalde Âdem), nereden geldiğini düşünmüş ve bu konuda gün geçtikçe kafasını yormağa başlamış. Nasıl doğdum, nasıl dünyaya geldim diye, hep düşünür gezermiş. Artık bir gün kendi kendine şöyle söylenmeğe başlamış: '-Eğer gökten düşseydim, o zaman kar ve buzla örtülü ve buzdan bir adam olurudum. Güney, kuzey, doğu veya batı yönlerinden birinden gelseydim, o zaman ben de ağaç ve çayırın izleri ve bunlar da rüzgârla uçşurdu. Yok, yerin en derinliklerinden gelseydim, elbette ki o zaman çamur ve toz içinde kalırdım!' İlk insan işte böyle düşünme düşünme kala kalmış. En sonunda şu karara varmış. Demiş ki, beni doğursa doğursa, yine Büyük Ana Kübey Hatun doğurmuş olmalıdır. Çünkü onun içinde bulunduğu ağacın göğsünden sütler akar. Bu sebeple ilk insan Hayat ağacının karşısına gitmiş ve şöyle demiş: 'Beni doğuran ana sen olmalısın! Beni yaratıp meydana getiren sen olmalısın!' Ağaç ilk insana, ilk insan da ağaca bakmış ve sonunda adam, bu ağacın kendi annesi olduğunu anlamış ve şöyle demiş: 'Ben yetim bir çocuk iken, sen beni büyüttün! Ben küçük bir çocuk iken, sen beni adam ettin!'" (Ögel, 2003, 96-97).

Bir başka araştırmacı Mehmet Aça, uygarlaşma süreci açısından değerlendirilebilecek Oğuz Kağan ve Arı-Haan destan metinlerinde başkahramanların Tanrı'nın yeryüzüne indirdiği ilk insan olma özelliği taşıdıklarını belirtmiştir (Aça, 2009, 63-64).

V. Verbitskiy tarafından derlenen yaratılış mitinde geçen kilden, dolayısıyla çamurdan yaratılma, büyük ihtimalle Ortadoğu panteonuna bağlı yaratılış mitlerinden etkilenmiş olmalıdır.

Yakutlar arasında derlenen Er Sogotoh destanında yaratılan ilk insanın Er Sogotoh olduğuna yönelik bir anlatım vardır: "Aar Toyon (tanrının adı), annen ise Kübey-Hotun (dişi tanrının adı)'dur. Onlar yaratıcı Tanrı emriyle seni üçüncü gök katında doğurup bu topraklarda soy-sop sahibi ve nesillerinin atası ol diye yeryüzüne indirdiler." (Vasilyev, Kirişçiöğlü, Killi, 1996, 17). Ancak, Er Sogotoh'un eşi hakkında bir yaratılış öyküsü yoktur.

Moğol yaratılış mitlerinde Lamaizm ve Budizm etkilerini görmek mümkündür. Bu mitlere göre, ilk başta sadece su vardır ve göklerden Lama, bir demir çubuk tutarak o suyu karıştırmaya başlar. Toprak oluşturmak için suların merkezinde bir kalınlaşmaya neden olan karışıma toz, rüzęar ve ateş ekler. Gökler ve yer bölünür, dokuz nehir oluşur. İlk kadın ve erkek bu balçık karışımından yaratılır (Bayer ve Stuart, 1992, 324).

4. Hint-Avrupa Dairesi Toplamları

Pers mitolojisine göre, Ahura Mazda, altıncı aşamada insanlığı yaratır. Başlangıçta, önce insanların ruhları ve şuurları yaratılmış, onlarla konuşmuş ve onlara zalim Angra Mainyu ile çarpışmak için bedenli bir şekil almayı ve sonunda tamamıyla ölümsüz ve ebediyen mükemmel olmayı isteyip istemediklerini sormuştur. Bunun üzerine onlar bedenli bir şekilde yaratılmaya razı olmuşlar, Kötü Ruh'un karışması ve şeytanların yok olması dürüst insana bağlanmıştır. İkinci üç bin yılda Gayomart denilen ilk insan ile ilk boğa bir saldırıya uğramadan var olagelmişlerdir. Üçüncü üç bin yılın başlangıcından itibaren ilk insanın ve ilk boğanın organları sürekli Angra Mainyu'nun saldırılarına maruz kalmış, fakat Gayomart'a tayin edilen zaman henüz gelmemiştir. Angra Mainyu'nun hücumuna uğrayan boğa, sağ tarafa düşmüştür; onun bedeninden ve azalarından bitkiler, tohumundan ise hayvanlar meydana gelmiştir. Gayomart ise sol tarafa düşmüş ve onun toprak tarafından alınan tohumunun bir parçasından insan çifti olan Mashya ve Mashyoi, kırk yıl bir bitki gibi büyümüş ve sonra onlar bir erkek ve bir kadın şekline dönüşmüştür (Sayım, 2004, 95).

Germen mitolojisine göre; adı Ginnungagap olan geniş bir boşluk dışında, başlangıçta hiçbir şey yoktur. Bu boşluğun güneyinde ateşin bölgesi Müspell, kuzeyinde ise buzun bölgesi Niflheimr belirir. Buz ve ateşin buluşması sonucunda insan biçimli bir varlık, Ymir doğar. Ymir uyurken güneyden gelen sıcakla terler ve ter damlalarından bir erkek ve bir kadın oluşur ve bu çift birleşerek bir oğul dünyaya getirirler. Buzdan inek Audhumbla, Ymir'i sütüyle besler. Bu inek bunu yalayarak ona bir insan biçimi verir. Böylece Buri oluşur. Buz devi Buri bir devin kızıyla evlenerek ondan üç çocuğu olur. Üç kardeş, Odin, Vili ve Ve, Ymir'i öldürerek etinden dünyayı; kemiklerinden dağları; kanından nehir, göl ve denizleri; kafatasından da gök kubbeyi yaratırlar. Bu üç tanrı daha sonra ilk erkek ve dişi insanı, Askr ve Embla'yı ağaçtan yaratırlar (Eliade, 2003b, 176-177). Bir diğer mite göre, ilk kadın ve erkek kozmik ağaç Yggdrasill'den çıkmışlar ve dünya nüfusunu oluşturmuşlardır (Eliade, 2003b, 177).

Norveç, İsveç ve İzlanda'da anlatılan yaratılış mitine göre üç tanrı; Odin, Hoenir ve Lodur, bir gün deniz kenarında rastladıkları iki ağaç gövdesini canlandırırlar ve bunlara insan adını verirler. Erkeğin adı Ask, dişinin adı Embla'dır. Bu tanrılar onlara yaşamak için gerekli olan çeşitli özellikleri ile donatmışlardır. Odin nefes ve ruh verir; Hoenir, zihinsel yeti, ses ve hareket; Lodur, kan, hayatı ısı, renk, iştirme ve görme verir (Lindow, 2001, 62-63).

5. Okyanusya ve Avustralya Dairesi Toplamları

Avustralya ve Okyanusya yerlilerinde ilk insan tasavvuru ağaçla ilişkilendirilmiştir. Birçok mitik anlatımda insanın dünyaya gelişinde sakız, akasya ve meyve ağaçları analık fonksiyonunda işlenmiştir. Yerlilerin mitlerine göre, bir meyve ağacına bir kuşun konması sonucu önce bir kadın ağaçtan doğmuş, ardından bu ağaç ikiye bölünüp gövdesinden bir erkek ortaya çıkmıştır. Erkeğin adı Wurugag, kadınınki ise Waramurungundi'dir (Dixon, 1916, 30).

Bazı anlatımlarda ise, kadın ve erkek, tanrıların tohum atmasıyla bir bataklıkta kırmızı kile benzeyen bir bitki gibi yerden bitmiş, en büyük tanrı, kendi kanından bu bitkileri sulayarak onlara can vermiştir (Thomas, 1923, 47). Endonezya adalarındaki yerliler, ilk insanların tüysüz bir kuş tarafından gökyüzünden getirildiğine inanmaktadır (Dixon, 1916, 170).

6. Amerika Dairesi Toplamları

Bir İnka mitine göre, yaratıcı tanrı Con Tiki Viracocha, bir dev ırkı yaratmak için Titicaca gölünden çıkar, ama yarattıklarını beğenmeyerek bir sel getirip onları yok eder. Göl kıyısında bulunduğu çakıllardan ilk insanları yaratır. Onlara çeşitli diller verip her yere dağıtır (Spencer, 1913, 116).

Meksika'da yaşayan yerlilerin mitolojisine göre, başlangıçta siyah dünya vardır. Dört köşeli olan bu dünyanın dört köşesinde siyah, beyaz, mavi ve sarı bulutlar vardır. Siyah ve beyaz bulutlar ilk erkeği, sarı ve mavi bulutlar da ilk kadını yaratmak için bir araya gelir. Kulaklarından giren beyaz bir rüzgâr onlara hayat verir. Aralarında anlaşamamaya başlayınca yukarı tırmanmaya başlarlar ve mavi dünyaya ulaşırlar. Burada da kavgaları devam eder. İlk erkek, onları sarı dünyaya götürecek bir sihirli değnek yapar. Sarı dünyada onları yok edecek bir tufan gelir. Onları kurtarmak için dağ inşa eden ilk erkek, bir sonraki dünyaya gidebilmeleri için dişi bir saz diker ve böylece parıldayan dünyaya gidebilirler, sarı dünyadan toprak getirip kutsal dağlar yaparlar (Vento, 1995, 10-16).

Sonuç

Tarihin eski devirlerinde statü bakımından kadının toplum içindeki yerinin yüksek olduğu, avcı toplumlarda işbölümünün ortaya çıkmasıyla kadının ilkel tarımın temelini attığı ve böylece anaerkillik denilen sosyal düzenin görüldüğü bilinmektedir. Ancak zamanla ilkel toplumun içinde mülkiyetçi yapılanmanın gelişmesi ve savaş ve istila gibi sebeplerden dolayı fiziki açıdan daha güçlü olan erkeğin egemenliği ilerlerken kadının statüsü düşmüştür. Diğer yandan mülkiyetle birlikte sınıfsal bölünmeler, savaşların sonuçlarıyla da birleşince kölelik ortaya çıkmış, bu sosyal yapı, yerleşik tarım toplumu kültürünü büyük oranda etkilemiştir.

Bu kültür içinde kadınların iş gücünden el çektirilmesiyle, mülkiyetin babadan oğula geçtiği bir sistem ortaya çıkmıştır. Mülkiyetin erkek egemenliğine girmesi, kadının denetiminin de erkeğe verilmesiyle sonuçlanmıştır.

Mitler, toplumların sosyal yaşamlarını, algılarını ve inanç sistemlerini yansıtan birer belge niteliğinde metinlerdir. Toplumun yukarıda bahsedilen ilkel, kölecî ve feodal ilerleme düzeni içinde mitik anlatımlara bu yapının ortaya çıkardığı kültür ortamı yansımış ve zamanla yaratılış öykülerindeki cinsiyetçi bakışın altyapısı bu ortamda oluşmuştur. Kölecî-tarım toplumuna ait kültürel sonuçların en yoğun hissedildiği Ön Asya, Mezopotamya, Mısır gibi bölgelerde üretilen mitlerde “çamur”, “kil”, “balçık” vb. tarımsal faaliyetlere ait maddeler insan yaratılışında “hammadde” olmuşlar, erkekten sonra “ikinci” sırada yaratılan kadına ise, üreme ve erkeğin yalnızlığını giderme fonksiyonu yüklenmiştir. Ayrıca, özellikle Sümer-Babil panteonuna bağlı anlatımlarda “güçlü tanrı” imajı karşısında “zavallı” ve “tanrılara hizmet edici” insan tasviri, sınıfsal temellerin atıldığı, köleliğin meşrulaştırıldığı bir toplum yapısının ürünüdür. Zira aynı zamanda tanrısal gücün temsilcisi olan iktidara “güçlü”, yönetilenlere ve köle sınıfına ise “zavallı” ve “kusurlu” imajının çizilmesi gerekmektedir.

Monoteist dinlerin kutsal metinlerinde tanrı, eril bir güç olarak tasavvur edilmiş, ilk kadın Havva ise günahın ve kötülüğün kaynağı görülmüş, tanrı tarafından cezalandırılarak erkeğin yanında aşağı ve ikincil bir konuma indirilmiştir. Bu kutsal metinlerde rastladığımız mitik anlatımlarda “baştan çıkarıcı Havva” ve “şeytan kadın” figürü, yasak meyve metaforunda “tanrısal bilgiyi çalan” bir kadın figürüyle desteklenmiş, böylece sınıfsal toplumun tabakalar arasındaki keskin sınırları çizilmiştir.

Sümer, Babil, Mısır, İbrani ve Yunan toplumları dışında kalan Türk, Moğol, İskandinav, Germen, eski Amerika toplumları vb. toplumların mitik anlatımlarında (tarım toplumu kültürlerinden etkilenmiş metinler haricinde) çamur, toprak, kil vb. maddelerden yaratılma söz konusu olmamakla birlikte, kadın ve erkek arasındaki cinsiyetçi ayırım da yoktur. Kölecî-tarım toplumu aşamasına diğerlerine göre çok daha yakın dönemlerde geçen bu toplumların mitlerinde yaratılışın temelinde “kozmetik ağaç”, “hayvan-ata” ve “gökten gelen ışık” vardır.

Kaynaklar

- Aça, Mehmet. (2004). “Yaratılış Mitleri, Şamanizm ve Tasavvuf Bağlamında Düşüş, Mahrumiyet ve Hapis”. *Milli Folklor*, 62, 8-18.
- Aça, Mehmet. (2009). “Oğuz Kağan ve Arı-Haan Destanları Uygarlaşma Süreci Açısından Nasıl Okunabilir?” *Milli Folklor*, 82, 59-75.
- Bayat, Fuzulî. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi I*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayer, Nassen ve Stuart, Kevin. (1992). “Mongol Creation Stories: Man, Mongol Tribes, the Natural World, and Mongol Deities”. *Asian Folklore Studies*, 51, 323-334.
- Berktaş, Fatmagül. (2000). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Çığ, M. İlmiye. (2005). *Kuran, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Dixon, B. Roland. (1916). “Oceanic Mythology”. *The Mythology of All Races Volume IX*, (Ed. L. Herbert Gray). Boston: Marshall Jones Company.
- Eliade, Mircea. (2003a). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Eliade, Mircea. (2003b). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi II*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

- Ergun, Metin. (2006). “Yaratılış Destanlarından Arı-Haan”. *Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyum Bildirileri* (Yay. Haz.: M. Öcal Oğuz ve Tuğba Saltık Özkan). Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayınları, 141-150.
- Gordon, Cyrus. (1965). *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*. New York: Norton Library Pub.
- Gürel, Emet ve Mutur, Canan. (2007). “Psikomitolojik Terimler: Psikoloji Literatüründe Mitolojinin Kullanılması”. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/1, 537-569.
- Heidel, Alexander. (2000). *Babil Yaratılış Destanı Enuma Eliş*. İstanbul: Ayraç Yayınları.
- İbrayev, Şakir. (2006). “Kazak Mitleri ve Mitik Efsaneleri Hakkında”. (Akt. Arıkan, Metin.) *Bilig*, 37, 1-11.
- İnan, Abdülkadir. (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kitabı Mukaddes Yayınları (hızl.). (2006). *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Yayınları.
- Kramer, S. Noah ve Maier, John. (2000). *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*. İstanbul: Kocabalı Yayınevi.
- Lindow, John. (2001). *Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxford: Oxford University Press.
- Ögel, Bahaeddin. (2003). *Türk Mitolojisi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Sayım, Huzeyfe. (2004). “Zedüştilik’te Kozmogoni ve Yaratılış”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16, 91-101.
- Schwartz, Howard. (1988). *Lilith’s Cave: Jewish Tales of The Supernatural*. San Francisco: Harper & Row.
- Spencer, Lewis. (1913). *The Myths of Mexico and Peru*. London: George Harrap.
- Şenel, Alaeddin. (2001). *İlkel Topluluktan Uygur Topluma*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Thomas, W. Jenkyn. (1923). *Some Myths and Legends of The Australlian Aborigines*. Melbourne: Whitcombe&Tombs Limited.
- Vasilyev, Yuriy; Kirişçiöğlü, M. Fatih ve Killi, Gülsüm. (1996). *Saha (Yakut) Halk Edebiyatı Örnekleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Vento, A. Carlos. (1995). “Aztec Myths and Cosmology: Historical-Religious Misinterpretation and Bias”. *Wicazo Sa Review*, 11/1, 1-23.
- Zubritski Y.; Kerov V. ve Mitropolski. (1969). *İlkel Toplum, Köleci Toplum, Feodal Toplum*. Ankara: Sol Yayınları.

Özet

Havva’nın Öyküsü: Kozmolojik ve Antropogonik Mitlerden Kadın Yaratımına Senkretik Bir Yaklaşım

Mitolojik döneme ait anlatımların çoğunda insan yaratımını açıklayan antropogonik mitlerin izlerine rastlamakla birlikte, bazı kozmolojik mitlerde ilk insanın antropomorflaşmış tanrılarla paralel ortaya çıktığı görülmektedir. Dünyanın kökeni ve insanlık hakkındaki mitlerin oluşumunda kadın kimliğine yüklenen üreme işlevi, ana karakter olan Âdem tasavvurunun hikâye kurgusunda yan karaktere ihtiyaç duymasının ve bu ihtiyaca yönelik kadının yaratılmasının yolunu açar. Mülkiyetle birlikte gelişen köleci, tarım toplumunda anaerkil dönemin kutsalı sayılan kadın ikinci plana atılmış, mitolojik anlatımlarda tanrının yasağını çiğneyen, dolayısıyla kaosu getiren kişi olarak tasvir edilmiş ve buna bağlı olarak

da sınıfsal bağlamda köleliği meşrulaştıracak yeni ideolojik argümanlar sunulmuştur. Toplumsal gelişme çizgisi bakımından diğer toplumlara göre tarım toplumu aşamasına daha erken dönemlerde geçtiği öngörülen Mısır, Sümer, Babil ve Yahudi toplumları gibi Ön Asya uygarlıklarını oluşturan toplumların mitlerinde yaratılışın hammaddesini toprak, balçık, kil vb. unsurlar oluşturmuştur. Diğer yandan tarım toplumuna özgü koşulların daha az etkilediği Ön Asya dışındaki diğer milletlere ait mitlerde ise kadın ve erkek arasındaki göreceli eşitsizlik hemen hemen yoktur ve insan yaratılışının sıralamasında cinsiyetçi bir ayrım görülmemektedir. Ayrıca, bu toplumların mitlerinde yaratılışın temelinde “kozmik ağaç”, “hayvan-ata” ve “gökten gelen ışık” vardır. Bu çalışmada Havva adıyla sembolleştirdiğimiz yaratılan ilk kadın-insanı mitolojik bilgi içinde konumlandırma çabalarına destek olmak amacıyla çeşitli kültür dairelerinde oluşan mitler karşılaştırılarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Havva, İlk Kadın, Antropogonik Mit, Köleci Tarım Toplumu

Abstract

Eve's Story: A Syncretic Approach to The Creation of Woman in Cosmological and Anthropogonic Myths

In most narrations that belong to mythological era, the traces of anthropogonic myths explaining human creation are traced. Besides, it is seen that the first man appears parallel to anthropogonic gods in some cosmological myths. Fertility function that is attributed to woman identity in the origin of the World and human beings, leads the creation of woman because of the fact that the main character, Adam needs a companion character. The woman which had been a sacred character in matriarchal era, was depicted as the one who broke the god's rules therefore caused the chaos and lost its priority in the communities that developed with ownership. This caused new ideological arguments that legalize slavery in denominational context. It is seen that the raw material of creation consist of soil, loam or clay in the myths of Asia Minor societies such as Egypt, Babylon, Sumerian which have turned into agricultural societies earlier than other societies. On the other hand, in the myths of other nations which was less effected by the conditions seen in agricultural societies, there is nearly no inequality between men and women and no gender discrimination is observed. Moreover there is “animal-ancestor”, “light from the sky”, “cosmic tree” in the origin of the creation in these societies. In this study, the first woman, symbolized as Eve examined comparing the myths of several cultures, in order to support the attempts of placing her in mythological knowledge.

Keywords: Eva, First Woman, Anthropogonic Myths, Agricultural Slaver Society

BATI EDEBİYATINDA MUHAYYEL BİR ŞEHİR: EDMONDO DE AMICIS'İN İSTANBUL'U*

Orhan Kemal Koçak**

Dilek Özhan Koçak***

Giriş

İki bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümü Edmondo de Amicis (1846-1908)**** ve ondan önceki seyyah, yazar ve ressamların inşa ettiği ve etkileri bugün de süren Avrupamerkezci (eurocentric) ya da oryantalist çerçevenin, bir başka deyişle doğuyu “Doğululaştıran” bu bakış açısının nasıl oluştuğunu göstermeyi amaçlamakta, daha sonraki bölümde ele alınacak olan ve İstanbul’un Amicis tarafından “muhayyel şehir” tanımını yapabileceğimiz biçimi ile kavranışını meydana getiren ve yazarın elden geldiğince çok

* Bu makaleye zemin oluşturan metin 6-8 Mayıs 2010 tarihleri arasında Beykent Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü’nün düzenlediği “I. Uluslararası Dünya Edebiyatı’nda İstanbul” başlıklı sempozyumda “Batı Edebiyatında Muhayyel Bir Şehir: Edmondo de Amicis’in İstanbul’u” başlıklı bildirisinin sunulmasıyla yazılmış ve bu dergi için yeniden düzenlenip, geliştirilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr. T.C. Beykent Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi İletişim ve Tasarım Bölümü

***Arş. Gör. Dr.T.C. Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü

**** İstanbul, Amicis’in kaleme aldığı ilk seyahatname değildir, daha önce pek çok Avrupa şehri ve Fas hakkında yazdıkları yayınlanmıştır. Edmondo de Amicis’i İstanbul (1877) adlı gezi notları ve izlenimlerinden oluşan seyahatnamesi ile tanıyoruz, fakat onu dünya çapında üne kavuşturan, Türkçeye Çocuk Kalbi (1886) adı ile çevrilen eseridir. Bu bilgiler için (bkz., Beynun Akyavaş, Önsöz, içinde, Amicis, 1993)

yönlü olarak tasvir ve anlatımlara yer vermesine rağmen yine de etkisinden kurtulamadığı geleneksel yaklaşımın, onun devraldığı edebi “miras”ın sosyal ve siyasal kökenlerini göstermeyi hedeflemektedir.

Amicis uzun sayılabilecek bir süre kaldığı İstanbul’u, kimi zaman bir Avrupalı seyyah gibi yüzeysel ve tek boyutlu, kimi zaman titiz ve çalışkan bir gazeteci gözüyle ayrıntıcı, bazen terazisinde sadece akıl ve nedensellik tartan bir sosyal bilimci, kimi zaman da yakın bir gelecekte yitireceği güzellikleri için samimi kaygılar taşıyan bir İstanbul hemşerisi olarak anlatmaktadır. Çalışmanın ikinci kısmı, Amicis’in ister gerçek ister “muhayyel” bir şehri tasvir etsin, “duyduğu coşkuyu okuyucusuna da aktarabilen” dokunaklı kaleminden yansıyanları ele alırken, canlılığını bugün de koruyan bir belge ve edebi kıymeti karşılaştırma götürmez bir metin olan Amicis seyahatnamesinin satırlarından İstanbul’a bakmaya, şehrin katmanlarına yenilerini ekleyen bu bakışları anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Çünkü ister içinde yaşayalım, isterse onu hiç görmeyelim hakkında fikir sahibi olduğumuz bütün şehirler fiziki bir varlığa sahipken bir yönüyle de hayalidir; şehir hem bu maddi boyutunun, hem de onu kuran insanın “zihinsel hayatının” karışımından doğmakta ve yaşamaya devam etmektedir.

1. “Muhayyel Doğu”nun İnşası

Avrupa’da özellikle 16-19. yüzyıllarda hızlı bir artış gösteren “dünyevi” bilgi, dünyayı anlamak ve açıklamak için temel belirleyici olarak etkisini yitirmeye başlayan ilahi kaynaklı bilgi türlerinin yerini almaya başladığında, Avrupalılar Akdeniz’in doğusuna yalnızca kutsal toprakları ziyaret için değil, başka gerekçelerle ve daha fazla yolculuk etmeye başlamışlardır (Hentsch, 2008: 101). Avrupa’da değişimi mümkün kılan, topraklarından dışa açılarak ve topladığı bilgi ve teknikleri yeniden yorumlayarak üretim teknolojileri ve bilim alanlarında meydana gelen büyük değişimleri bir sisteme dönüştürme yeteneği olmuştur. Herder’in deyimiyle artık “kendi yarattığı dünyada yaşayan” (aktaran, Berlin, 1976: 143) insanın, coşkulu bir açıklıkla her türden dünyevi bilgi kaynağına ihtiyacı bulunmaktadır. Avrupalı seyyahların zihinleri artık Doğu’nun başka yönleri ile meşgul olmaya başlamıştır; bu bir yanı sıra, “artık eskisi kadar gözde olmayan ve Batı’nın ‘evrenselleştirici’ bilimiyle bütünleşen Arap biliminden feyz almak değil, şu Türklerin günlük yaşamları içinde ne mence şeyler olduklarını gidip görmek”tir; İslam dünyasından daha fazla ilgi uyandırmaya başlayan ve Doğu’ya yönelen ilginin içeriğini değiştirmeye başlayan ise, “korkuyla karışık bir saygı” uyandıran Türk imparatorluğundaki sosyal yaşam olmuştur (Hentsch, 2008: 104-105).

16. yüzyılda çoğalmaya başlayan “bilgi edinme amaçlı” yolculuklar 17. yüzyılda daha büyük bir ivme kazanarak artan bir seyir izlemiştir, artık “Yeni Dünya” bile “cenneti arama düşleri”nin kaynağı olarak değil, buralarda yaşayan bitki ve hayvan türleri yanında insan topluluklarının gelenekleri hakkında bilgi edinmeyi amaçlayan gezilerin hedefine dönüşmüştür (Hentsch, 2008: 102). Bu yolculuklar, kimi zaman iddia edildiği gibi “folklorik veya bilimsel geziler” olmanın yanında, dünya ölçeğinde büyüme eğilimleri edinen bir ekonomik sistemin kendine yeni kaynaklar ve yeni pazarlar arama yolculuklarının da başlangıcını oluşturmaktadır. Seyahatlerin önemli bir kısmı artık “merak duygusu ve macera

düşkünlüğü”^{*} olmaktan uzaklaşmaya başlamıştır. Örneğin bu konuya değinen Jacques Le Goff, Venedikli Polo kardeşlerin misyonerlik amaçlı geziler yerine, artmaya başlayan yeni bir yolculuk gerekçesi olarak onların Çin ve Seylan’a kadar uzanan ticari amaçlı gezilerine dikkat çekmektedir (Le Goff, 2008: 214).

Kültürel ve siyasi anlamda zirvesine 8. ve 12. yüzyıllarda ulaşan İslami Doğu, öncülüğü elinde bulunduran Osmanlı İmparatorluğu’nun başarılı ilerleyişine rağmen “hız kaybı”na uğramış, Doğu’nun 13. yüzyılda başlayan bu gerileme dönemi ancak 18. yüzyılda hissedilmeye başlanmıştır. (Braudel, 1996: 93) Aynı dönemde İstanbul’u, onun her açıdan şatafatlı günlerinde ziyaret eden ve çoğunlukla saray ve çevresi tarafından ağırlanan Lady Montegü, İstanbul’u dönemin Avrupa şehirleri ile karşılaştırarak, mektuplarında hayranlığını dile getirmiş, oryantalist ressamların resmettiği Doğu “hayali”nin meydana çıkmasına, yazdığı mektupları ile etkide bulunanlardan biri olmuştur. Montegü, bir hamama yaptığı ziyarette şunları dile getirir:

“... Avrupa’da hiçbir saray tasavvur edemem ki, orada kadınları bir yabancıya karşı bu derece namuskarane hareket etsinler. Hamamda iki yüz kadın vardı. Fakat hiç birinde, o bizim alemlerimizde başka bir kıyafetle biri görünür görünmez gösterilen tenezzülkarane tebessümlere, kulak fısıltılarına tesadüf etmedim... Öndeki sıralarda yastıklar, kıymetli halılar var... Birçokları, tıpkı Gitin ve Titienin fırçasından çıkan ilahi tasvirleri gibi boylu boslu... Cümlesi de güzellik perilerini andırıyor.” (Montegü, 1933: 24-25)**

19. yüzyıl, Osmanlı toplumunun, çoğu Pera’da bulunan elçiliklerde tercüman olarak çalışmış oryantalistler tarafından iç ya da dış siyasi bağlarıyla değil, “incelenmeye değer farklı bir kültür alanı” olarak ele alınmaya başlandığı ve bu uygarlığı meydana getiren dil, eğitim ve bilim, tarih kavrayışı ve sanatı üzerinde çalışmaların ve kimi önemli metin tercümelerinin artış gösterdiği, yakınlaşma ve temasların yoğunlaştığı bir dönem olmuştur (Timur, 1998: 25). Doğu ilgisinin oldukça popüler bir meraka dönüşmesi, 19. yüzyılın ilk yarısında Avrupa ile yeni türden bir yakınlaşma ve bu yeni ilişki biçiminin bir sonucu olarak yoğunlaşan temaslar sonucunda olmuştur. Doğu’dan dönen seyyahların yazdıkları ile birlikte ilgi, onların “merak konusu olduğu kadar bir prestij ögesi” de olan giysi ve davranışlarına da yönelmeye başlamıştır. 2 Eylül 1843 tarihli *L’Illustration*’da kimi Avrupalıların gittikleri yerlerden topladıkları kostümleri yalnızca bir anı değil, aynı zamanda buralara gerçekten gitmiş olmanın kanıtı olarak sakladıklarını yazmaktadır (Germaner & İnankur, 2002: 46). İstanbul’u çok daha önceleri ziyaret etmiş olan Lady Montegü, mektuplarının birinde kendisine hediye edilen giysisini büyük bir gururla tasvir ederken, yalnızca giysiye ve onun aksesuarlarına değil ama aynı zamanda Doğu’nun zenginliğine ve insanın hayal gücünün ölçülerini zorlayan gösterişine de vurgu yapmaktadır:

* Thierry Hentsch çalışmasında Marco Polo’yu “merak duygusu ve macera düşkünlüğü”nün yola çıkardığını söylerken, onun daha önce babası ve amcasının çıktığı ve birine kendisinin de katıldığı yolculukların ticari ve politik amaçlı olduklarını da eklemektedir. (Bkz. Hentsch, 2008)

** Bir başka mektubunda Lady Montegü kadınların güzelliğine duyduğu hayranlığı dile getirirken, kendisinden öncekilerin bakışını sahiplenen ve adeta aynı gözlerle bakan bir hayal yaratır: “... Türkiye’de güzeller İngiltere’dekinden daha çok ve hepsi de mütelevvi. Burada hiçbir genç kadına tesadüf edilmez ki güzel olmasın. Hemen hepsi de kara gözlü, tenleri dünyanın en güzel renginde. Bence İngiltere Kral Sarayı bütün Hıristiyanlık aleminde en güzel kadınların bulunduğu yer ise de, orada da buradaki kadar güzel yok” (bkz. Montegü, 1933: 66).

“Gömleğin yakası elmas bir düğme ile ilikli... Kemerler önce elmaslı bir toka ile bağlanıyor. Kürkler ağır dibadan, içleri kakım ve samur kaplı. Kalpak kışın inci ve elmasla işlenmiş kadifeden, yazın gayet ince ve bol sırmalı kumaştan yapılıyor. İncilerden çiçek goncaları, muhtelif renkte yakuttan güller, elmaslardan yaseminler, sarı yakutlardan fulyalar vücuda getiriliyor” (Montegü, 1933: 44-45).

Uluslararası sergilerde doğu pavyonlarına ilgi büyüktür. Osmanlı Devleti’ni Tanzimat’ın sonuçları ile batılı ülkelere gösterebilmek, bir dünya devleti olduğunu kanıtlayabilmek için Avrupa dergilerinde illüstrasyonlara yer verilmekte, seyahat kitapları, romanlar yayımlanmaktadır.* Bu ilginin sonucu olarak meydana çıkan çekim gücü daha fazla batılıyı Doğu’ya gitmeye hatta buralarda yerleşmeye yöreklendirmiştir. Çünkü artık Doğu’ya yapılan yolculuklar gidiş ve dönüş zamanlarının önceden saptanabilmesi sayesinde daha da kolaylaşmış ve yaygın hale gelmiştir (Germaner & İnankur, 2002: 46). Batılı kimi ressamlar İstanbul’a yerleşmeye ve burada atölyeler açmaya başlamışlardır. Bunların içinde kendi bağımsız çalışmalarını yanında saraydan maaş alarak resmi ressamlık yapanlar da bulunmaktadır.**

Fakat çok uzun bir süredir Batı’da “fikir, kavram ve hayal olarak çok etkili bir kültürel yankı” (Said, 1982: 342) meydana getiren “Doğu”, Avrupalı seyyahların rotasını belirleyen bir anahtar sözcüğe daha önceleri dönüşmeye başlamış olsa da, bu merak dolu ilgi elbette tek yönlü değildi. Fakat Osmanlı seyyahları ve diplomatları Avrupa’dan biriktirdiklerini devlet katlarına sefaretnameler biçiminde sunmak üzere getirirlerken, sosyal yapı buralardan elde edilen bilgi ve deneyimlerin toplumun geneline yayabilme ve tanıtılma şansını onlara sunmamıştır (Hentsch, 2008: 105).

Doğu ile Batı’nın birbirlerine duydukları ilgi karşılıklıdır ve bu “canlanma” yaklaşık olarak aynı dönemlere denk gelmektedir. Bu ise devletler askeri ya da diplomatik amaçlar dışında birbirlerine ziyaretlerini sıklaştırdıkları sıralarda olmuştur. Kendisini yükselmiş bir uygarlık modeli olarak sunan Avrupa karşısında Osmanlı Devleti, Batı’nın daha çok teknolojik sonuçlarıyla ve ileri gitmişliğiyle ilgilenmeye başlamıştır. Bu, Batı Avrupa’nın, dünyanın artık bilinen geleneksel bilgi ve onun dünyayı açıklayan rasyonelliğinden ayrı yeni bir dünya kavrayışının başkalaşımı içinde epey yol almış olmasının bir sonucudur. Bu değişimi yaratan pek çok etken sayılabilir. Fakat daha sonraki dönemlerde dünyayı iki ana kutba ayıran ve doğuşu çok daha eskilere dayanan bir bakış açısının, yerleşik bir yargıya dönüşmesi yine bu “sıklaşan ziyaretler” döneminde olmuştur.

Batı’nın kendi Doğu’sunu yaratması gibi, Doğu da kendi Batı’sını yaratmış, kendi çizdiği resme hayran olmuştur. Örneğin Amicis’ten önceki seyyahların gördüğü, tanık olduğu İstanbul gibi, 18. yüzyılın başında Mehmet Çelebi’nin tanık olduğu Paris de hayranlık uyandırıcıdır.

* Edward Said, bütün bir 19. yüzyılın Avrupalılar için Doğu ve Özellikle Yakın Doğu’nun “bir gezi alanı ve önde gelen edebiyat konusu” olduğunu, tecrübelerine dayanan “Doğu stilinde bir Avrupa edebiyatı” doğurduğunu belirtmektedir. Bu konuda daha fazla bilgi ve örnekler için, (bkz. Said, 1982)

** Bu İstanbul ressamları içinde bilinenlerden biri de Fausto Zonaro’dur. Batı’da oryantalist “kurgu”yu resimleri ile tamamlayan Zonaro, Karısı Elisa’nın tuttuğu resimlerinin satış kayıtlarına göre İstanbul’da bulunduğu 19 yıl boyunca yoğun bir sanatsal etkinlikte bulunmuştur. II. Abdülhamit’in tahttan indirilişinden sonra saraya çağrılarak “Saray Başressami” görevine son verildiğinin kendisine bildirilmesinin ardından bir süre sonra İstanbul’dan ayrılmıştır. Bu bilgiler için (bkz. Öndeş & Makzume, 2003: 129-142, 95).

Mehmet Çelebi Paris'in sokaklarında gezerken, özellikle o dönem İstanbul'unda neredeyse hiç rastlanmayan taş binalardan ve düzenli cadde ve sokaklardan bahsetmektedir: "Sokakları geniş olup baştanbaşa dört köşe yontulmuş kaldırım taşı ile döşenmiştir. Hanelerin çoğu taş binadır. Sağlam yapılmış, hoş görünüşlüdürler" (Rado, 2006: 80). Mehmet Çelebi dar mahalleleri, çıkmaz sokakları ile karmaşık görümlü İstanbul'dan farklı, düzenli bir şehir tasviri yapmaktadır. İlk kez Yirmisekiz Mehmet Çelebi Doğu ile Batı farklılığının şehir düzeninde nasıl görünür hale geldiğini anlatmış ve düzenliliği nedeniyle bir Avrupa kentini takdir etmiştir. Daha sonraki reform hareketlerine fikir ve yön verecek olan sefaretnameler, bu türden bir ayırımın fark edilmesini, Doğu'dan Batı'ya yönelen geleneksel kendinden emin bakışın, yerini takdire, imrenmeye, özenmeye bırakacak olan bir başka bakışla yer değiştirme dönüşümünün de başladığı, daha doğrusu bu değişim eğilimlerinin başlangıç zamanının belgesi olma özelliğini de sergilemektedirler.

Hem ilk Osmanlı sefaretnamelerinden hem de onlarla kıyaslanamayacak kadar büyük bir literatür meydana getirmiş bulunan Doğu hakkında aktarılan bilgi, birbirine komşu iki "muhayyel" alan yaratmıştır. Karşılıklı ziyaretler bir yandan Avrupamerkezci düşünüşün ürünü bir "muhayyel Doğu" inşa ederken, diğer yandan sefaretnameler ve devlet görevlilerinin sultana sundukları layihalarda Avrupa'nın zenginliği ve yükselişi övülmüş, zaman olarak Avrupa'nın ilk bakışta görülen değişmiş dekorundan etkilenen ve onun teknik anlamda ileride olduğu fikrine dayanan bir kabulleniş ortaya çıkmaya başlamıştır.

Aslında iki bilgi geleneği, bir başka açıdan bir düşünce farklılaşması, bugünden bakıldığında gitgide Doğu ve Batı diye iki ayrı düşünce ve davranış alanına bölünerek, Doğu-Batı, medeniyet-kültür, modern-geleneksel, ileri-geri, gelişmiş-azgelişmiş, uygar-barbar türünden bir gelişmişlik karşılaştırması yapan ve bunu bir ayırmaya dönüştüren, tarihsel sayılabilecek sonuçlarının bu ayırmadan kaynaklandığını ileri sürebileceğimiz bir yaklaşımın doğmasına neden olmuştur. Doğu'nun, daha doğrusu dünyanın geri kalanının Batı'dan geri oluşunun rasyonel kaynaklarını aramaya ve kendi tarihini dünyanın geri kalanının tarihinden ayırarak yazmaya girişen Avrupa, kendi sınırlarının ötesindeki dünyayı din, ticaret ya da bilim gezilerinin odağına yerleştirmiş, "tarihsiz" insanları da birer araştırma nesnesine dönüştürmüştür. Bütün bu araştırmalar, belki de tek olumlu katkıyı bilimsel alanlarda yapmışlardır.

Bu bakışın en çok hissedildiği 18. ve 19. yüzyılda Batı, Doğulular için olduğu kadar Doğu da Batılılar için bir cazibe merkezidir. Batılılar Doğu'yu kendi yaşadıkları akılcı, bilimsel, sanayileşmiş toprakların dışında, gerçek dünyadan özellikle zaman olarak yalıtılmış, mekân olarak ise geçmiş "altın çağ" kadar uzakta, ama hemen yanı başında bir keşif alanı, bir kayıp uygarlık olarak algılamış ve yeniden "üretmiş"lerdir.

Kaynaklarını Batı'da bulabileceğimiz ve oryantalistlerin çalışmalarıyla güçlü tezlere sahip bir söylem edinen ve ayırımlar üreten bir karşılaştırma kültürü, sonuçları ile birlikte Osmanlı toplumunda da yankı bulmuş ve onu daha "geride" konumlandıran bir yaklaşımı, aynı zamanda Doğu'nun Batı'da yerleşmeye başlayan Doğu imajına bir katkıda bulunarak, Edward Said'in tanımladığı gibi, kendi kendini "Doğululaştırması" sonucunu doğurmuştur. Kısaca bu gerçekliğin doğuşu, kaynağı dışta olsa da, yapıcı unsurlarının büyük bir kısmı

“içte” aranması gereken bir sürecin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. 18. yüzyıl ile 19. yüzyılın ilk yarısında “Avrupalı zihinler”, bir “yeniden tanımlama” sürecinde, dünyayı ayırılmış iki alan halinde düşünmeye, “gelişmiş”, “akılcı” ve “üstün” değerleri ile olumlu bir anlam edinen “Dinamik” Batı’yı, “bozulmuş”, “durağan” ve “geri” değerlerin temsilcisi “Değişmeyen” ve Batı’ya has kavramlarla karşılaştırdığında “yokluklarıyla” tanımlanan Doğu karşısında daha üstün bir yere yerleştiriyordu. “Kapitalist Modernite”yi yaratan özgür birey ve akılcı kurumları ile Batı karşısında, Doğu, bireysel özgürlüklere olanak tanımayan bir kolektivizm ile “akılcı bireyi daha doğduğu anda yok eden” despotik ve “akıldışı” kurumları ile yer alıyor, “durgunluk ve kölelik” onun kaderine dönüşüyordu (Hobson, 2007: 23-24). Özellikle Ortaçağ Avrupa’sında dini nitelikler kazanan ve devam eden dönemlerde belirginleşen değişimle eşzamanlı olarak yerleşik hale gelmeye başlayan ve daha önceki ayırmalardan da beslenen yaygın bir Doğu imajı yerleşmeye başlamıştır:

“Aslında Doğu, “bizim” dünyamız olan Avrupa toplumunun sınırları dışında yaşadığı için tashih edilmiş, hatta cezalandırılmıştır. Doğu böylece Doğululaştırılmıştır. Bu davranış Doğu’nun Oryantalist için bir faaliyet alanı olduğunu belirtmekle kalmamış aynı zamanda okuyucuyu da Oryantalistin gösterdiği şeylere inanmaya zorlamıştır.” (Said, 1982: 120)

Tarihini insanlığın tarihinden ayırıp kendisine ayrıcalıklı bir yer edinerek yeniden yazmaya girişen* Avrupa, Doğu’yu “muhayyel” bir aşamaya yerleştirir. Bu yeni tarih, Avrupamerkezci bir “ayıklama” ile yeniden yazılmaktadır. Bütün tarih insanlığın yaptığı yeni başlangıç ve bu başlangıcı yapan Avrupa kökenli kavramların üzerine kuruludur. “Muhayyel Doğu”nun karşısında konumlanan Batı, kendi “üstün” nitelikleri sayesinde gelişmiştir; bu yeni tarih yazımı, dünyanın geri kalanının Batı’nın yükselişindeki “düşünce, kurum ve teknoloji” alanlarındaki katkılarını göz ardı etmektedir (Hobson, 2007: 293).**

Kendini “Doğu’ya göre tanımlayan” Batı, dünya ölçeğinde bir uygarlığa dönüşen değerlerini yükselterek “üstün” bir konum elde ederken, Haçlı Seferleri ile 17. yüzyıl arasındaki dönemde etkilendiği, başka bir ifadeyle “büyülediği” Doğu’yu da temize çekmiş, onu “anatomik” ayırmalamanın bir sonucu olarak “küçültücü ve horlayıcı” bir anlam kazanmaya başlayan bir sığfata dönüştürmüştür (Timur, 1998: 174). Sonuçta oryantalizm “katkılarıyla”, bu ayrılık hissinin Doğu’da bir gerilik hissi olarak inşa edilmesine de hizmet etmiştir. Doğu’da meydana gelen ise bu ayırmalamanın yansımasıdır ve ne yaparsa yapsın bundan kurtulamamaktadır:

“... Oryantalistlerin “onlar” ve “bizler” ayırımına kesinlikle baş eğmek zorundayız. Yaşadığımız günlerde hiçbir tanrının kulu Doğu-Batı, Kuzey-Güney, Zengin-Fakir, Emperyalist-Antiemperyalist, Beyaz-Renkli adam ayırmalarından kendisini kurtaramaz. Bu ayırmaların mevcut olmadığını söyleyerek onları ortadan kaldırmak mümkün değildir” (Said, 1982: 526).

Böylece modern-ilkel, gelişmiş-gelişmemiş, ileri-geri karşıtlıkları ile tanımlanmaya başlanan toplumlarda, bu ikiliklerin olumsuz anlamlar yüklü olanlarıyla “damgalanmış”

* Avrupa’nın yeniden tarih yazımı hakkında düşünceleri için (bkz. Meriç, 2004: 293).

** Yazar Batı’nın kuruluşunun temellerinin Doğu’da bulunduğunu, bunun Akdeniz kıyılarına yakın olan Doğu ile birlikte ama ondan daha da önemli olarak Çin’in etkisiyle olduğunu ileri sürmektedir.

olmanın sıkıntısını, doğulu toplumların Batı ile tanışan ilk temsilcileri duymaktaydı. Çünkü “asıl medeniyet” Batıdır ve bu bakış Doğu’yu “küçük ya da önemsiz bir dipnot” halinde özetlemiştir (Hobson, 2007: 25).

Bir Doğu-Batı ayrımı, ondan sonraki ayrımların da oluşturucusu, kısaca kavramlar dizininin ilk başlatıcısı olmuştur. Bu Doğu Batı ayrımı ise medeniyet-kültür, Doğu-Batı, ileri-geri, vb. ayrımlar üretirken, bunun sonucu olarak dünyanın bir kısmının hareketli ve gelişkin, diğer kısmının ise donuk ve zayıf* olduğu temeline dayandırılmıştır.

Sonuç olarak Amicis’in seyahatnamesini yazdığı dönemin havası, yukarıda dikkat çekilen nedenlerden ötürü artan sayıda daha fazla Avrupalı seyyahın Doğu’ya, daha fazla Doğu’lu öğrencinin de Batı’ya yolculuk eder oldukları, edebiyat alanındaki belirgin etkilerinin bu “çağın ruhu”ndan izler taşıdığı yıllar ile uyumludur.

2. “Muhayyel Şehir”: Edmondo De Amicis’in İstanbul’u

İstanbul’u ziyaret eden seyyahlar, şehri anlatırken nasıl oryantalist geleneğin bakış açısını korumuşlarsa, tasvir edilen görüntüyü bulanıklaştıran ve kendi görmek istediğini resmeden bu bakış şehrin diğer gerçeklik katmanlarını tekrarladığı geleneksel çerçevenin dışında tutmuştur. Aynı biçimde, yalnızca kalıplaşmış ve göze güzel görünen, beklentilerle uyumlu tasvirleri örneğin Paris’i kısa bir süre zarfında fark ettikleri ile anlatan Mehmet Çelebi’nin yukarıda andığımız Paris’inde de görmek mümkündür. Bir yönüyle kendisi de hayal etmenin ve aktarmanın özel bir biçimi olan tasvir, gerçekliklerden bir tanesi olmak, başka bir deyişle gerçeğin kendisi olmamakla edebi bir nitelik kazanmaktadır.

Doğu, Batı tarafından terazinin diğer kefesine Batı’nın kendisini tanıması, tanımlayabilmesi için yerleştirilmiştir. Bu nedenle iktisadi gerekçeler yerine kültür ve geleneklere, benzerlikler yerine farklılıklara vurgu yapılmış, öne çıkarılmıştır. Bunun altı, yapılan vurgular yanında sürekli olarak dile getirilen karşılaştırmalarla gösterilen farklılıklar yoluyla çizilmiştir. Zamanla bu çizgiler kalın çerçevelere dönüşmüş; Batı, Doğu’yu bu çerçevelerden bakarak yeniden kurmaya başlamış ve bu çerçeveler süreklilik kazanmıştır. Batı kendisini, yarattığı muhayyel Doğu karşısında yeniden tanımlarken, Doğu’yu aynı zamanda bir trene ya da gemiye binip birkaç günlük bir yolculuktan sonra ulaşılacak kadar kolay erişilebilecek, şimdiki zaman içinde yolculuk yapılabilecek bir geçmiş zaman, bir masal âlemi olarak da görmüştür.

Edmondo de Amicis 1874 yılında gemiyle Marmara Denizi’nden İstanbul’a yaklaşırken, henüz İstanbul’u görmüş veya ayak basmış değilken bile, sislerin arasından hayalindeki şehrin izlerini sürmeye başlamıştır. Beklentisi, daha önce okuduğu seyahatnameler ve gördüğü tablolarındaki Doğu imgesinin, biraz sonra kendi gözleri ile tanık olacağı görüntü ile aynı resim olmasıdır. Bu nedenle seyyahın yaklaşmakta olduğu şehir, ona zaten tanıdık bir masal dünyasını hissettirmektedir:

“Yarın şafakla birlikte İstanbul’un ilk minarelerini göreceğiz” sözünün manasını

* Fernard Braudel, Müslüman toplumlar düşünüldüğünde bu “zayıflığın” Doğu’nun ekonomik bağımlı hale geldiği Batı’nın “kısmen sorumlu” olduğu bir durum olduğunu iddia etmektedir. Bu yorumu için (bkz. Braudel, 1996: 123).

anlayabilmek için bu arzuyu on yıl beslemiş, uzun kış gecelerini Şark haritasına hüzünle bakarak geçirmiş, yüz cilt kitap okuyarak hayal kurmuş, diğer yarısını görememiş olmaktan teselli bulmak için Avrupa'nın öteki yarısını kat etmiş olmak, sadece bu gayeyle küçük bir masaya bir sene çivilenip kalmış, ufak tefek bin türlü fedakarlıkta bulunmuş, hesap üstüne hesap yapmış, şato üstüne şato kurmuş, evde uğraşıp durmuş, gözünün önündeki bu kocaman ve ışıklı hayalle, geride bırakılan sevgili varlıkları düşünerek hemen hemen vicdan azabı duyacak kadar mesut bir halde deniz üzerinde dokuz uykusuz gece geçirmiş olmak gerekir” (Amicis, 1993: 2).

Amicis uzun bir zaman ertelediği İstanbul seyahatini gerçekleştirmeden önce, edindiği hayali İstanbul imgesini en çok kendisinden önce İstanbul'u ziyaret etmiş olan seyyahların yazdıklarından edinmiştir. Bu seyahatnameler ortak bir İstanbul hayalini meydana getirmek için birleşmişlerdir. Amicis uzun bir süre özlemine çektiği şehrin hayalini kurarken, diğer seyyahların anlattıkları ona ilham verse de, zihinlerde canlandırdıklarıyla tasvir ettikleri arasında ümitsizce bir uyum tutturmaya boşuna çabalayan “geçmiş” ustaları anmayı da ihmal etmez:

“Bütün dünya bu şehrin dünyanın en güzel yeri olduğu fikrindedir. Seyahat hatıralarını yazanlar buraya gelince şaşırıp kalırlar. Pertusier'in dili dolaşır, Tournefort beşer dilinin aciz kaldığını söyler, Pouqueville cennette olduğunu sanır, La Croix sarhoş olur, Marcellus vikontu kendinden geçer, Lamartine Tanrıya şükreder, Gautier gördüğü şeyin hakikat olduğundan şüphe eder ve hepsi tasvir üstüne tasvir yığarak, pırl pırl bir üslupla yazarak, düşüncelerinin yanında fakir kalmayacak ifade tarzını bulabilmek için boşuna kafa yorarlar” (Amicis, 1993: 3).

Amicis'in İstanbul'a dair uzaktan, denizden gördükleri, zihnindeki şehre benzeyen yanlarıyla öne çıksa da, şehri daha yakından tanımaya başladıkça bu İstanbul hayali kısa bir süre içinde değişmeye başlamış, fakat Batı'nın geleneksel bakışı halen gücünü korumaktadır. İstanbul'un biri diğerine benzemeyen, Doğu şehrine özgü farklı katmanlarına yaptığı yolculuklarda, çarşılar ve esnaf, milletler mozaiği ve mahalleler, şehrin beşer olmayan sakinleri, giyim kuşam ve dillerden meydana gelen hayal ile gerçeğin ayırt edilemez aynı çerçevesinde bazen bir renk cümbüşünü, bazen bir mahşer yerini andıran İstanbul'u keşfetmeye başlamıştır. Bu çeşitlilik onun anlatım dilinin de zenginleşip seyahatnamelerin geleneksel dilini aşmasına ve metnin edebi gücünün belirgince ortaya çıkmasına imkân vermiştir:

“En zengin ve en seyretmeye değer çarşı silah çarşısıdır. Çarşıdan çok, tarif olunmaz bir hayranlık ve korku hissi uyandıran, düşüncelyi tarihe ve efsanelere sürükleyen hatıralarla ve hayallerle dolu, içinden hazineler taşan bir müzedir. İslam dininin müdafaası için Mekke'den Tuna'ya kadar sallanmış, Fatih'ten veya Yavuz Selim'in mutaassıp askerlerinin elinden henüz alınmış gibi pırl pırl silinmiş, en acaip, en dehşet verici ve en korkunç silahlar buradadır; kılıçların arasında, Anadolu ve Avrupa'yı kesik başlar ve parçalanmış gövdelerle dolduran o müthiş sultanların, kudurmuş yeniçerilerin, korkusuz ve merhametsiz sipahilerin, azapların, silahdarların kan çanağına dönmüş gözleri parlıyormuş gibi gelir. Havaya atılan tüyü bile biçen ve küstah sefirlerin kulaklarını kesen meşhur palalar; kafayı bir vuruşta yarıp kalbe

kadar inen ağır hançerler; Sırp ve Macar miğferlerini ezen topuzlar (...) Silahların arasında, kızıl ve mavi kadifeden, altın ve inciyle ayyıldız işlenmiş kocaman eğerler, tüylerle süslenmiş at zırhları, savatı gümüşten gemler, kralların harmaniyelerine benzeyen beygir zırh örtüleri, bir peri padişahının rüyalar âlemindeki altından bir şehre muzaffer girişi için yapılmış *Binbir Gece Masalları*'nın koşumları görülür. Bu hazinelerin üzerine, duvarlara, çakmaklı ve fitilli eski alaybozan tüfekleri, koca koca Arnavut piştovları, mücevher gibi işlenmiş uzun Arap tüfekleri, kaplumbağa bağasından ve suaygırı derisinden yapılmış kalkanlar, Çerkes zırhları, Kazak kalkanları, Moğol miğferleri, yaylar, ok kılıfları, cellat palaları, her biri bir cinayeti meydana çıkarıyormuş gibi duran ve bir can çekişmenin ispatlarını düşündüren korkunç şekilli büyük çirkin bıçaklar asılıdır. Bu tüyler ürperten ve fevkalade alet ve edevatın ortasında, çoğu yaşlı, gamlı, sade suya çorbayla geçinen keşişler gibi kuru, sultanlar gibi mağrur, başka bir asırdan kalmışa benzeyen, ilk Osmanlılar gibi giyinmiş ve bozulmuş evlatlarını eski ırkın celadetine döndürmek için mezardan çıkıp gelmiş gibi görünen Kapalıçarşı'nın safkan Türk tüccarları bağdaş kurup otururlar” (Amicis, 1993: 101-102).

Ancak sis dağılmaya, hayal gerçeğe dönüşmeye başlamıştır; ve günler içinde Amicis İstanbul'un daha önce anlatılmayan ve bu nedenle bilmediği katmanlarına girip çıktıkça, başka bir İstanbul'u, bugüne kadar bilinmeyen “gerçek” İstanbul'u fark etmeye ve keşfetmeye de başlayacak, onu anlamaya ve anlatmaya çalışacaktır. Ancak bu anlama sürecinde Amicis'in metinlerinde bir yandan geçmişinden devraldığı oryantalist bakıştan kurtulma çabası yer alırken, diğer yandan yüzyıllardır süren Batı'nın Doğu'ya aşağılayıcı ve küçümseyici bakışı da hissedilmektedir. Amicis'in gözünden İstanbul bir yandan hayalî, gerçek olamayacak kadar güzel bir şehirken, diğer yandan “barbar”, henüz uygarlaşmamış bir şehirdir. İşte Amicis'in seyahatnamesini diğer seyahatnamelerden belirgin olarak ayıran fark da budur. Çünkü onun metni yer yer kapıldığı coşkuyu, bazen eleştirel bir çözümlemeyi bir arada kullanmakta, onun kendine has üslubunu ortaya çıkarmaktadır. İstanbul'u keşfetme sürecinde Amicis'in yaşadığı çelişkiler metinde de gayet net hissedilmekte, izlenimlerin karmaşası, metni de biçimlendirmektedir. Amicis kendisinden öncekilerden devraldığı fakat sanki üst üste yapılmış resmin üstteki katmanının yer yer silinmesiyle ortaya çıkan, bu ifade edilişi olmasa da, görünümü karmaşık olan bu resmi, bu “mülemma”yı yeniden tanımlamaya girişir:

“Bu sabah kurduğum hayal uçup gitti. Baştanbaşa ışık ve güzellik olan İstanbul artık tepelere, vadilere dağılmış korkunç bir şehirden başka bir şey değil; bir karınca yuvası gibi kaynaşan yerler, bir mezarlık, bir harabe, bir inziva çıkmazı; dünyanın bütün şehirlerini tasvir eden, insan hayatının bütün şekillerini bir araya getiren işitilmemiş bir medeniyet ve barbarlık karışımı. (...) Güzel bir sokaktan geçin, sonu uçurumdur; tiyatrodan çıkın, kendinizi mezarların ortasında bulursunuz; bir tepeye tırmanın, ayaklarınızın altında bir orman, karşıdaki tepede de bir başka kasaba vardır; içinden geçtiğiniz köyü, birden dönerseniz, derin bir vadinin dibinde, ağaçların altına gizlenmiş olarak görürsünüz. Bir evin etrafını dolaşın, işte bir iskele; bir sokaktan inin, elveda şehir! ancak gökyüzünü gördüğünüz ıssız bir dağ geçidinin içindediniz; kasabalar başınızın üstünde, ayağınızın dibinde, iki yanınızda, orada burada, güneşte, gölgede, oranlarda, denizde, birden gözüktür, birden kaybolur, birden doğar; ileriye doğru bir adım atın kocaman bir manzara görürsünüz; bir adım geriye gidin, hiçbir şey kalmaz.

Başınızı kaldırın, bir tane minare, biraz inin, hepsi kaybolur. (...) İstanbul bir Babil'dir, bir dünyadır, âlemin yaratılmasından önceki karışıklıktır" (Amicis, 1993: 17-18, 20).

Aydınlık ile karanlığın, iyi ile kötünün, güzel ile çirkinin, uygarlık ile barbarlığın, düzen ile karmaşanın bir arada ve birbirinden ayırt edilemez tonlarla bir arada yaşaması onu sıklıkla hayrete düşürür. Fakat Amicis'in yazdıklarından bu masal âleminin bozulmasını istemediğini anlarız. Fakat gördükleri ve yazdıklarında belirgin hale gelmeye başlayan İstanbul, tıpkı seyahatnamesinin başında kullandığı sisler arasından gerçek yüzünü göstermeye başlayan şehir imgesi gibi, geleneksel oryantalist kalıplarından sıyrılıp gerçekliğe bürünmeye başlamıştır. Sisler arasından belirmeye başlayan İstanbul, kendisinden daha önceki seyyah ve edebiyatçıların kurduğu doğu şehri hayalinden farklı, bütün güzellik ve çirkinlikleriyle meydana çıkmaya, sisin altında bir rüya alemi gibi görünen şehir, sisin dağılması ile birlikte bütün güzellikleri yanında bozulmaya başlayan yanları ile de gerçekliğe bürünmeye başlamıştır.

Amicis 1874'te İstanbul'a geldiğinde, şehirde uygulanan Tanzimat reformlarının izleri şehrin bazı bölgelerinde görülmeye başlanmıştır. Tanzimat İstanbul'un "kentleşme" sürecinde bir dönüm noktası olurken, İstanbul'un yeniden düzenlenmesinde en büyük itici güç, "uygarlık seviyesine" ulaşma isteğinin yanı sıra şehirdeki üç soruna; yıkıcı bir etkiye sahip olan yangınları önlenmesi, yeni kullanılmaya başlanan atlı araba, tramvay gibi ulaşım araçlarının kullanılabilmesi amacıyla yolların genişletilmesi ve şehrin çevresinde yeni mahalleler kurulması sorunlarına çözüm bulmayı amaçlıyordu (Tekeli, 1985: 884).

Sultan Abdülmecit, Abdülaziz ve II. Abdülhamid özellikle başkentin zengin bölgelerinin "uygarlığın gelişmeleri"ne kavuşması gerektiğini düşündüler. İstanbul'a yepyeni bir görünüş lazımdı; çünkü Avrupa tarafından "hasta adam" ya da çökmekte olan bir imparatorluk olarak görülen Osmanlı İmparatorluğu'nun dinamik ve modern bir devlet olduğunu ya da öyle bir devlete dönüştüğünü göstermek gerekiyordu (Faroqhi, 2005: 273). Bu amaç doğrultusunda II. Abdülhamid, Paris elçisi Salih Münir Paşa'dan, Paris'ten mimar ve mühendis getirmesini ister. Padişahın amacı Osmanlı İmparatorluğu'na yakışır, Avrupai tarzda "süslü" ve "güzel" bir şehir yaratmaktır. Aşağıda yer alan padişahın sözleri şehirleşmenin gerekçesini açıkça ortaya koymaktadır:

"Bu kağıdı görüyor musun, işte bu beni dünden beri rahatsız ediyor, Avrupalı bir seyyahın İstanbul'a dair bir gazete ile neşrettiği uzun bir makalenin tercümesi, beyanatının bazıları yanlış ve haksız. Lakin birtakımı (Allah için diyelim) doğru. Mesela Eminönü Meydanı ve Galata Köprüsü gibi seyyahların en evvel gözlerine çarpan yerlerin ve Avrupa'da Nice ve İtalya sahilleri gibi letafetiyle meşhur yerlerden daha güzel bir hale konulabilmesi mümkün olan Sarayburnu'ndan Yedikule'ye kadar sahildeki mahallelerin ve memleket dahilindeki sokakların temizlenmeyip, tamir edilmeyip, tanzim ve imar edilmemesinden dolayı bizi şiddetle muahaza ediyor, mes'ul tutuyor, bu doğru sözlere karşı ne diyebiliriz? Ya kabahatları yüklenip susmalı ve herkesin tarizine baş eğmeli ve yahut payitahtımızı layiki üzere temizlemeli, süslemeli, mamur bir hale koymalıyız. Bu işi ancak sen kusursuz görebilirsin. Çünkü çok vakitten beri Avrupa'da yaşıyorsun, Avrupa'nın pek çok taraflarını dolaştın, süslü şehirleri ziyaret ettin, süslü şeylerden ve mühendislikten anlarsın, sana geniş

salahiyat ve nüfuz vereyim, git Fransa'da bu işlerden anlayışlı ve cidden ehliyetli adamları toplayıp buraya getir, benim nezaretim ve senin riyasetin altında senin intihap ve arz edeceğin memurlardan mürekkep bir komisyon yapalım ve işe başlayalım (Ergin, 1938: 45-47, aktaran, Çelik, 1998: 90-91).

Tüm dünyada başlayan modernleşme süreci eşzamanlı olarak İstanbul'da da varlığını Batı uygarlığını örnek alarak var olan düzeni tazelemek anlamına gelen, Osmanlı uygarlaşma sürecinin başlangıcı kabul edilen Tanzimat reformlarının yol açtığı yenileşme hareketi ile başlatılmıştır. Resmi belgelerde sürekli rastlanan 'ıslahat', 'Tanzimat', 'tanzifat', 'tevessü' gibi kavramlar, Haussmann'ın Paris uygulamalarına, yani 'düzenleme' (regularization) kavramına karşılık geliyordu. Parisvari bir dönüşümün ve Tanzimat'la birlikte uygulanmaya başlayan kent reformları izlerinin görülmeye başladığı yer, çoğunlukla gayrimüslimlerin tercih ettiği ve mali sermayenin merkezi konumunda olan Galata-Pera bölgesi olmuştur. Galata-Pera şehircilik çalışmaları sayesinde, Paris'in bir mahallesini andırarak kadar Avrupai bir görünüme bürünür. İşte Amicis'in bahsettiği İstanbul'un medeni yanını oluşturan Galata-Pera'dır. Pera Doğu'nun düzensiz ve kendiliğindenmiş gibi görünen görüntüsünden öte, düzenin ve örgütlü bir gündelik yaşamın izlerinin rastlandığı bir bölge olmaya başlamıştır. Her ne kadar İstanbul, Avrupa'dan getirilen mimar ve mühendislerle bu şehirlere benzeyen bir şehir olarak yeniden düzenlenmek istenmişse de, bunu topyekün gerçekleştirecek yeterli maddi güce sahip olan bir burjuvazi Osmanlı İmparatorluğu'nda olmadığından, düzenlemeler belirli bölgelerle, ticari burjuvazinin yaşadığı Galata-Pera ile sınırlı kalmıştır. Bu düzenlemelerin sınırlı kalmasındaki bir diğer etken de, eski olanı tam anlamıyla ortadan kaldırmak için toplumun henüz yeterince hazır olmamasıydı. Yeni kurumlar eskilerin tasfiyesine neden olmadığı için, şehirde Galata-Pera ve İstanbul olmak üzere ikili bir merkezi yapı oluşmuştur.

Pera İstanbul'un kendi dokusu içinde, İstanbul'un genelinden tiyatroları, mağazaları, pasajları, otelleri, apartmanları, balo salonları, kahveleri ile tamamıyla farklı bir görüntü sergiler, adeta Paris'in bir şubesi, deyim yerindeyse İstanbul'un modern kalesi olur. Pera modern, yani ekonomik insana göre yeniden düzenlenmeye, uyarlanmaya başlayan yeni İstanbul'un kalbi olur. Barbar taraflarını arka sokaklara ya da tepelere gizleyen İstanbul'un uygar olduğunun bir göstergesi olur. İstanbul burjuvazisi ve bürokrasisinin, yani üst sınıfın beklenti ve taleplerini yansıtan ve karşılayan Pera, adeta şehir içinde bir başka şehir, kasvetin ve karmaşanın içinde gizli, ama gösterişli bir seraba dönüşmüştür:

"Avrupa kolonisinin West-End'idir, zarafet ve safa şehridir. Yürüdüğümüz yolun iki tarafına İngiliz ve Fransız konakları, şık kahveler, göz kamaştırır dükkanlar, tiyatrolar, konsoloshaneler, kulüpler, sefaret konakları sıralanmış, bunların arasından bir kale gibi Beyoğlu'na, Galata'ya ve Boğaz sahilindeki Fındıklı'ya hâkim olan Rus sefaretinin kargir sarayı yükseliyor. Burada Galata'dakinden çok farklı bir kalabalık var. Aşağı yukarı, soba borusu gibi erkek şapkalarıyla, tüylerle, çiçeklerle süslenmiş kadın şapkalarından başka bir şey görülüyor. Rum, İtalyan ve Fransız kibarları, zengin tüccarlar ve her milletten ne olduğu bilinmeyen, karışık suratlı insanlar görülüyor" (Amicis, 1993: 59).

Amicis, Pera'nın İstanbul'un genel görüntüsünden farklı olduğunu, ancak gelecekte

bu farklılığın İstanbul'un genelinde görüleceğini, bir başka ifadeyle İstanbul'un kaçınılmaz olarak modernleşeceğini fark etmiştir. Bu durumu büyük bir üzüntüyle karşılayan Amicis, tıpkı yüzyıllar önce Batı'nın gelişmek için Doğu'yu taklit etmesi gibi, şimdi Doğu'nun Batı'yı taklit ettiğine ve bu nedenle Doğu'nun kendine has kimliğini kaybetmeye başladığına inanır:

“Yeni Türk eskisinin değerinde değildir. Bizim kumaşlarımızı, bizim hazlarımızı, bizim kusurlarımızı, bizim kibrimizi almıştır, ama şimdiye kadar ne duygularımıza ne de fikirlerimize sahip olmuştur ve bu kısmi değişimde asıl Osmanlı karakterindeki iyi olan şeyi kaybetmiştir. Eski Türk şimdilik medeniyetin meyvası olarak Frenkleri taklit eden, bütün milli gelenekleri hor gören, tembel, kabiliyetsiz, itikatsız, açgözlü bir sürü memurla atalarından çok daha az değerli olacağı belli, küstah ve bozulmuş bir çeşit yaldızlı gençlikten başka bir şey görmüyor. Onlar gibi giyinip, onlar gibi olmak eski Türk için medeni olmaktır ve sadece Müslüman vicdanının değil, her namuslu insan vicdanının reddettiği bütün hareketleri ve bütün adetleri, Frenk usulü düşünmek, davranmak, yaşamak olarak adlandırır” (Amicis, 1993: 378).

Amicis yer yer silinen İstanbul hayalinin ve değişmeye başlayan şehrin bu yeni görünümünün onu kaygılandırdığını dile getirirken, İstanbul'un da tıpkı diğer Avrupa şehirleri gibi birbirine benzeyen, sıradan, kendine has güzelliklerini ve kimliğini yitirmiş bir şehir olacağından endişe duymaktadır:

“... bu şehir bir veya iki asır içinde ne olacak? Ne yazık! Güzellik medeniyete kurban gitmiş olacak. Gelecekteki İstanbul'u, korkunç ve gamlı haşmetiyle dünyanın en güler yüzlü şehrinin harabeleri üzerinde yükselecek Şark'ın Londra'sını görür gibi oluyorum. Tepeler düzleştirilecek, korular yerle bir edilecek, rengârenk küçük evler yıkılacak; ufuk koynundan binlerce kocaman fabrika bacasının ve eham şeklindeki kule çatısının yükseldiğini, saray, işyeri, imalathane dizileriyle her taraftan kesilecek; uzun, dümdüz, birbirine benzer sokaklar İstanbul'u birbirine muvazi kocaman yollara ayıracak; telgraf telleri gürültülü şehrin damlarının üzerinde büyük bir örümcek ağı gibi iç içe geçecek; Galata köprüsünün üstünde siyah bir silindir şapka ve bere selinden başka bir şey görülmeyecek; esrarlı Sarayburnu bir hayvanat bahçesi, Yedikule bir hapishane, Hebdomon bir tabiat tarihi müzesi olarak görülecek; her şey sağlam, hendesi, faydalı, kurşuni, kasvet verici olacak ve artık ne yana yakıla edilen duaların, ne şarkıların yükseldiği, ne de sevdalı gözlerin dikildiği güzel Trakya semasını kocaman bir kara bulut durmadan kaplayacak. Bu manzara gözümün önüne gelince kalbim sıkışıyordu, fakat balayını geçirmek üzere buraya gelen yirmi birinci asır İtalyan gelinin bazen: “Heyhat! İstanbul'un artık, büyükannemin dolabının dibinde tesadüfen bulduğum şu on dokuzuncu asırdan kalma kurt yemişi eski kitabın anlattığı gibi olmaması ne yazık!” diye haykırmayacağını kim bilebilir! Diye düşünerek kendi kendimi teselli ediyordum (Amicis, 1993: 115-116).

İstanbul hem görerek hem de görmeden onu yazan ya da resimleyenler tarafından Batı'da yeniden kurulmuştur. Doğu Batı'nın yanı başında kendi kayıp geçmişi, yitirilmiş saflığın, masumiyetin, lirizmin temsilcisi gibi durmaktadır. Yukarıda alıntılanan kısımda da görüldüğü gibi, Amicis'in romantizmi gayet net hissedilmektedir. Gelecekteki İstanbul için kaygılanan Amicis'in kaygısının altında “kentleşmenin” zararlı yanları, İstanbul'un genel karakterinde yaratacağı yıkıcı başkalaşım yatmaktadır. Amicis İstanbul'un kendine has

kimliğini yitirmesini istemez. Ancak diğer yandan Amicis'in bu kaygısının altında, genel anlamıyla bir Batılının kaygısı da yatmaktadır. Çünkü kendisini Doğu'ya göre tanımlayan ya da konumlandırılan Batı, yarattığı bu Doğu imgesinin, bu yeryüzünde varlığı hâlâ yankılanan el ele vermiş eski ile yeninin, hayal ile gerçeğin, düzen ile karmaşanın bir arada yaşamaya devam etmesini istemektedir. Doğu'da meydana gelen değişiklikler Osmanlı toplumu için olumlu bir gelişme değil, bir kayıptır. Çünkü Amicis başından beri inandığı o masal âleminin bozulmasını, yüzlerce yıldır süren bu rüyanın sona ermesini de istemez. Batılılaşmanın izlerini gördüğü zamanlarda bunu ya taklitçilik olarak yorumlar ve aşağılar ya da romantik bir bakışla şehrin kendine has kimliğinin bozulacağını düşünerek endişelenir. Asla Doğu'nun ve Doğu'lu imgesinin bozulmasını istemez. Çünkü Amicis bir Batı'lı olarak Doğu'nun varlığına inanmıştır ve bu Doğu'ya kendisinden sonrakilerin, torunlarının da şahit olmalarını istemektedir; İstanbul'u onu hayaline yakın gördüğü yanlarıyla kalması, kaçınılmaz olan değişimin yıkıcı olmaması dileğiyle terk eder: "Elveda, Şark'ın güzel ve ölümsüz kraliçesi! Zaman bahtını, güzelliğini bozmadan değiştirsin ve çocuklarım seni bir gün benim seni gördüğüm ve terk ettiğim aynı delikanlı heyecanının sarhoşluğu içinde görebilsinler!" (Amicis, 1993: 385).

Yüzyıldan fazla bir zaman sonra 1999 yılında Amicis'in "torunlarından" Umberto Eco tıpkı "dedesi" gibi gerçek İstanbul'u bir rehberin ya da Amicis'in kılavuzluğunu bir kenara bırakarak kendi kendine keşfe çıkar ve dedesinin umduğu gibi aynı heyecan ve sarhoşlukla şehrin katmanlarında dolaşmaya başlar:

"... her durumda kendi İstanbul'umu keşfetmeli diğerlerinkini bir tarafa bırakmalıydım. (...) Yolculuk deneyimlerim bana, her caddeyi ve her meydanı anlatan deneyimli bir rehber eşliğinde, bir yerden diğerine arabayla yer değiştirerek dolaşmanın bir kenti anlamamak için neredeyse bilimsel bir tarz olduğunu söylüyor. Bunun tersine bir kenti iyi anlamanın tek yolu yardım istemeden, yürüyerek, kaybolarak ve mümkünse plan dahi kullanmadan yalnız dolaşmak, burnunun gittiği yere gitmek, kent güneşinin, kokunun ve yankının gösterdiği yolu izlemektir" (Eco, 1999: 20-21).

Fakat Umberto Eco da, tıpkı Amicis gibi İstanbul'u keşfe çıkmadan önce zaten İstanbul hakkında kendisinden önce bu şehre seyahat eden yazarlardan edindiği bir izlenimler ve imgeler mirasına sahiptir. Ancak onun istediği İstanbul'da kazı yapmak ve kendi İstanbul'unu keşfetmektir:

"Bu kenti fotoğraflar, gravürler, resimler, anlatılar ve hatta eski haritalarla hayal etmeye devam ediyordum. Tesadüf eseri anlaşılan kentler vardır. Diğerleri ise uzun hazırlık isteyen, derinlemesine bilgi ve hayal gücünün karışımıyla kavranabilen kentlerdir. İstanbul'u keşfetmek için belki de pek çok ziyaret yapıldı. Bu nedenle ben gerçek kenti yeniden ortaya çıkarmak için bir arkeolog gibi kazmalıydım, bu kişisel İstanbul'un altından ortaya çıkardıklarımı işlemeli ve kullanmalıydım (...)" (Eco, 1999: 19).

Eco zamanla İstanbul'u keşfetmeye başladıkça onu bugüne kadar gördüğü diğer şehirlerle karşılaştırmaya ve sınıflandırmaya başlar:

"... bazı kentlerin kişiyi uzaktan tasvir etme imkanı vermeden birdenbire içine alıvermesi

ve (Londra, Roma, Paris gibi) bazılarınınmsa kendini sakınmadan yaklaştıkça yavaş yavaş (New York'un böyle olduğu düşünülebilir) ortaya koymasındır. Kuşkusuz İstanbul ikinci tip kentlerden. En azından –bir zamanlar olduğu gibi- denizden gelenler için... Gemi, İstanbul Boğazı'ndan da, her durumda Haliç'in önünden geçerek, kenti çeşitli görüş noktalarından, bir çeşit sinematografik bir kaydırmayla ortaya koyar" (Eco, 1999: 19).

Eco'nun, İstanbul'u diğer Doğu kentleriyle değil de Batı'nın büyük kentleri ile karşılaştırması, onu New York benzeri bir şehir olarak tasvir etmesi, İstanbul'un aslında bir Doğu şehri mi yoksa bir Batı şehri mi olduğu tartışmalarına son noktayı da koymaktadır. Bu yüzyılda Amicis'in öngördüğü gibi İstanbul artık "Şarkın kraliçesi" değil, bir "dünya şehri"dir. Ancak Eco yine de, İstanbul'un kendine has tek bir kimliği olduğunu reddetmez. İmparatorluklara başkentlik yapmış olan İstanbul, bunların her birinden izler taşıyor olmasına rağmen, artık tek bir İstanbul'dur: "... artık Bizans'ta mı, Konstantinopolis'te mi, yoksa İstanbul'da mı olduğumu bilemiyordum. Üç uygarlığı ve üç dönemi aynı anda kat ettiğimi, bir gezi yaptığımı fark ettim. Oysa üç ismi ve üç tarihi olan bu kent aslında hâlâ aynıydı" (Eco, 1999: 26)

Sonuç

19. yüzyıl İstanbul'u, Amicis'e uzun bir süre başkentlik ettiği Türk ve İslam kültür coğrafyasındaki pek çok şehrin bir araya getirilmiş hayali katmanlarından meydana gelmiş, yoğun bir tarih ve zengin bir görsellik içeren tek bir şehir olarak görünmüştür. Nerval'den Lady Montegü'ye, Amicis'ten Eco'ya doğru sürüp gelen uzun bir bakış etkilerini sürdürmekte, varlığı her zaman bir yönüyle "muhayyel" kalacak olan şehir, ziyaretçilerinin inşa ettiği gerçeklikler kadar çoğalmaya devam etmektedir. İstanbul üzerine hatırı sayılı bir edebiyat oluşması, İstanbul'u çevreleyen ve yüzlerce yılın birikimi olan hayal katmanının hem kendini yenilemesine ve Amicis'in de İstanbul'a, tıpkı kendisinden önce şehri ziyaret edenlerin büyülenmiş gözleri ile bakmasına, ama aynı anda, yüzlerce yılın birikimi bu örtünün ardında gerçek İstanbul'u aramasına yol açmaktadır. İnsan zihnini hareketlendiren bu edebi gerilim, İstanbul'u, onu tasvire niyetlenen her bir satırı ve bu satırları okuyan her bir bakış kadar çoğalmakta, ona birbiri içine işlemiş hayal ve gerçek katmanlarından oluşan yeni boyutlar kazanmaktadır.

Kaynakça

Amicis, Edmondo De (1993). *İstanbul (1874)*, Çev.: Prof. Dr. Beynun Akyavaş, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Berlin, Isaiah (1976). *Vico and Herder, Two Studies in The History of Ideas*, New York: The Viking Press.

Braudel, Fernand (1996). *Uygarlıkların Grameri*, Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Çelik, Zeynep (1998). *19. yüzyılda Osmanlı Başkenti: Değişen İstanbul*, Çev.: Selim Deringil, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Eco, Umberto (1999). "Tek ve Ruhani Üçlü Olarak İstanbul", *Atlas Dergisi Özel Sayısı: İstanbul '99*.
- Ergin, O. N. (1938). *İstanbul'da İmar ve İskân Hareketleri*, İstanbul.
- Faroqhi, Suraiya (2005). *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, Çev.: Elif Kılıç, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Germaner, Semra ve İnankur, Zeynep (2002). *Oryantalistlerin İstanbulu*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hentsch, Thierry (2008). *Hayali Doğu, Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, Çev.: Aysel Bora, İstanbul: Metis Yayınları.
- Hobson, John M. (2007). *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, Çev.: Esra Ermert, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Le Goff, Jacques (2008). *Avrupa'nın Doğusu*, Çev.: Timuçin Binder, İstanbul: Literatür Yayınları.
- Lady Montegü (1933). *Şark Mektupları*, Çev.: Ahmet Refik, İstanbul: Hilmi Kitapevi.
- Meriç, Cemil (2004). *Sosyoloji Notları*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öndeş, Osman ve Makzume, Erol (2003). *Osmanlı Saray Ressamı Fausto Zonaro*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Rado, Şevket (Haz.) (2006). *Paris'te Bir Osmanlı Sefiri, Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Said, Edward (1982). *Oryantalizm, Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, Çev.: Nezih Uzel, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Tekeli, İlhan (1985). "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kentsel Dönüşüm", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt: 4, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Timur, Taner (1998). *Osmanlı Kimliği*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Özet

Batı Edebiyatında Muhayyel Bir Şehir: Edmonde De Amicis'in İstanbul'u

İtalyan seyyah Edmondo De Amicis ilk kez 1874'te İstanbul'a geldiğinde, yalnızca İstanbul değil, başta Paris olmak üzere dünyanın pek çok kenti bir yeniden yapım ve modernizasyon süreci geçirmekteydi. Ancak İstanbul'un yeniden yapımı yalnızca Galata/Pera bölgesinde gözlemlenebildiğinden, İstanbul bir Batı şehrinde çok, halen bir Doğu şehrinin izlerini taşımaktaydı. De Amicis, sisler altında kalan, bu nedenle ayrıntıları fark edilemeyen İstanbul ile ilk karşılaştığında, önce bir hayranlık duymuş; fakat sisin dağılmasıyla bu hayranlık yerini büyük bir şaşkınlığa bırakmıştır. Şaşırmasının ve hayal kırıklığına uğramasının nedeni bu yoğun sisin aynı zamanda De Amicis'den önce İstanbul'u tasvir eden yazar ve ressamların kurguladığı bir mülemma ve muhayyel bir şehir imgesi olmasıdır. De Amicis seyahatnamesinde Batı gözüyle kurgulanmış hayali İstanbul'un katmanlarını aralamaya ve zengin çeşitliliği ve boyutuyla İstanbul'u tasvir etmeye ve anlatmaya başlar. Fakat bunu yaparken, yine de kalıplaşmış Batılı

çerçeveleri kullanmaktan kendini alıkoyamaz, çünkü şahit olduğu İstanbul ile yürekte bağlı olduğu şehrin muhayyel varlığı bir arada ve birbirinden ayrılmaz olarak durmaktadır. Bununla birlikte diğer Batılı seyahatçılardan farklı olarak De Amicis, kendisinin de kurtulamadığı oryantalist çerçeveyi yıkmaya çalışmıştır. 1990'larda, yaklaşık yüz yıl sonra Umberto Eco, tıpkı De Amicis gibi uzun yıllar gitmeyi ertelediği İstanbul hakkında yazarken, kendine fotoğraf, resim, gravür, hikaye ve eski haritalar ile De Amicis'in seyahatnamesini rehber olarak almış ve İstanbul'a onun gözleriyle bakarken, bir şehrin hiçbir zaman silinemeyen ve birbirinden ayırt edilemeyen hayal ve gerçek katmanlarından meydana geldiğini, bize bir kez daha göstermiştir.

Anahtar Sözcükler: Seyahatname, şehir, İstanbul, Doğu-Batı, oryantalizm

Abstract

A Dreamed City in Western Literature: Edmondo de Amicis' İstanbul

At the time when Italian voyager Edmondo de Amicis first came to İstanbul in 1874, a reconstruction and a modernization process was experienced not only in İstanbul but also in the other world cities, foremost in Paris. Since the reconstruction process of İstanbul was only observed in Galata/Pera region, İstanbul was still most like an eastern city than a western city. When De Amicis first saw İstanbul which was all under the fog and therefore the details could not be seen clearly, he first admired İstanbul; however as soon as the fog dispersed he was surprised. The reason why he was surprised and felt frustrated that this dense fog was also a dreamed and heterogenous city image which was formed by the writers and the painters who described İstanbul before De Amicis. De Amicis in his traveler book begins to open out the layers of dreamed İstanbul which was built by western eye and he describes and tells about the real face of İstanbul with its rich diversity and dimension. But when he was doing that, he could not stop himself by using the stereotyped frames, since İstanbul he witnessed and İstanbul's dreamed existence he connected with his heart was like all together and was not separated from each other. However different from other voyagers, De Amicis tried to destroy the oryantalist frame from which he cannot also save himself. However in 1990's, after about hundred years, when Umberto Eco was writing about İstanbul where he has long years postponed to come just like De Amicis, he used photographs, gravures, stories and old maps as well as Amicis' travel book as a guide for himself and when he was looking at İstanbul with De Amicis' eyes, he shows us one more time that a city consists of dreamed and real layers which can never be erased and separated.

Keywords: Traveler book, city, İstanbul, West-East, orientalism

“MOĞOLLARIN GİZLİ TARİHİ”NDE GEÇEN ANT İÇMEKLE İLGİLİ BAZI GELENEKLER

Ganbat Lkhundev*

Türk ve Moğol halklarının kültür tarihinde görülen “ant içme” töreni Orta Çağ’da yaygın bir gelenektir. Ant içme insanların veya devletlerin arasındaki dürüstlük ve güvenilirlilik için son derece önemliydi. Bu makalede, Moğolların Gizli Tarihi’nde görülen “ant içme” törenin Türk ve Moğollarda nasıl uygulandığını ortaya koymaya çalışacağız.

Türk ve Moğollar tarih sahnesinde yer aldıkları andan itibaren aynı coğrafyayı paylaşan komşu olarak yaşadıkları için birbirinden etkileşim sonucu kültür ve geleneklerinde birçok ortak noktaları bulunmaktadır. Bu iki kültür arasındaki benzerliklerin sebeplerini şöyle sıralabiliriz:

a. Coğrafi sebepler: Millattan önceki çağlardan beri aynı coğrafyayı paylaşan Türk-Moğol konar-göçerleri buna bağlı olarak ortak bir kültür meydana getirmişlerdir.

b. Siyasi sebepler: “M.Ö. 209 yılında devlet teşkilatını yeniden düzenleyen Börü Tonga (Mo-tun), Tung-huların kendisinden devamlı toprak istemeleri üzerine, onları büyük bir bozguna uğrattı” (Gömeç, 2011, s. 5). Böylece Hunlar (Türkler), doğularındaki Moğolların ataları kabul edilen Thung-hu’ları bünyelerine aldılar. Aynı devlet çatısı altında yaşamaları aradaki farkları daha da azalttı.

c. Kültürel sebepler: Orta Asya’nın bu konar-göçer halkları ortaya çıktıklarında yaşam tarzlarının benzerliklerinden dolayı ne kadar farklı kavimler olsa da kültürel yönden birbirilerine benzemişlerdir.

*Ankara Üniversitesi. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi. Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

Böylece coğrafi, siyasi ve kültürel sebepler konar-göçerlerin arasında merhamet, cesaret, dostluk, iyi ve kötü, güzel ve çirkin vb. gibi dünya görüşlerinde etkileşimlere neden olmuştur.

“Konar-Göçer toplumların güçlü olabilmesi, sadık ve cesur savaşçıların sayısıyla belirlenirdi. Ancak sadakatsizlik yüzünden durumun kötüleştiği de olmuştur. Çünkü kimse yabancı bir efendi için can-ı gönülden isteyerek hayatını ortaya koymaz. Buna zorlanması halinde de ihanet edip, kaçır gider” (Gumilev, 2005, s. 452). H.N. Orkun, A. İnan, B. Ögel, İ. Durmuş, B. Renchin vb. gibi alimler ant hususu üzerine çalışmıştır. Zaman zaman Çin’de yayımlanan kültürle ilgili ansiklopedilerde de bu konudan bahsedilmektedir.

“Türk kavimlerindeki ant ve anda müesseseleriyle bunlara bağlı geleneklerin milattan önceki V-IV. yüzyıllarda Yunan tarihçileri tarafından anlatılan İskit ant müessesesiyle aynı olduğu malûmdur” (Radloff, 2009, s. 185-186; Durmuş, 2009, s. 98). Konar-göçerlerdeki bu gelenek büyük devletler kurulmadan önceki zamana kadar dayanıyordu ve ant içme töreni sadece iki kişi arasında da yapılmıyordu.

Ant veya antlaşmaların eskiden beri devletler arasında yapıldığı görülmüştür. “484’ten Amu Derya kıyılarında Sasani Hükümdarı Firuz’u yenen, yabgu unvanını da taşıyan Ak Hun kaganının adı, Bizanslı tarihçi Theophane’te “Ephthalanos” şeklinde geçmektedir ki, onlara bazen tarihi belgelerde Eftalitler denmesinin sebebi de bununla bağlantılıdır. Ama yine de Eftalit adının manası henüz açıklığa kavuşturulmamıştır ki, bizim bu konudaki düşüncemiz “Apa Tölös”ten gelebileceği yolundadır. Kaynaklardan anlaşıldığına göre; Türklerin kendisine yardımına karşılık, Firuz kız kardeşini ve bir miktar haracı Ak Hun hükümdarına ödemeye ant içmişti” (Gömeç, 2011, s. 50-51).

“Ant” kelimesi bütün Türk kabilelerinde müşterektir. Eski Türk dini inancını hâlâ sürdüren Türklerden Saha (Yakut) ve Çuvaşlar “ant içmek” yerine “antah”, Orta-Asya kavimlerinden Kalmuklar, Sahalar (Yakut) gibi, “andagar» derler”. Büyük Türkolog Mahmut Kâşgarî ise “and” kelimesini Arapça half (فالح) ile izah ediyor (İnan, 1948, s. 279).

Türklerin meşhur Oğuz Destan’ında Kuru Han’ın arkadaşı Antalık Sarıkulbaş’tır. Destan’da Kuru Han; “benimle dostluk andı içen arkadaş...” der ve Zeki Velidi Togan da; Antalık, anda yani yeminli dost demektir ki, Cengiz tarihinde de görülür (Togan, 1972, s. 66-68, 106) diye açıklar.

“Türk dilinde yemin etmek manasına kullanılan “ant içmek” sözünden de anlaşıldığı gibi, yemin bir şeyin içilişiyle olurdu. Taraflar, mesela parmaklarını keserek kımıza veya bir başka içeceğe katıp içtikten sonra bir tür sözleşme yapmış oluyorlardı. Bu aynı zamanda kan kardeşliğinin de bir göstergesiydi. Ayrıca “demir” eski Türklerce kutsal sayıldığından bundan yapılan kılıç üzerine yemin etmek de bütün Türklerde umumi bir gelenek haline gelmişti. Kök Türklerden bahseden kaynaklarda, ant merasimlerinde kılıç ve kımızın da yer aldığı anlaşılıyor. Tabii ki bu kımız bir hâkimiyet sembolü olan kadehle içiliyordu ki, Türk coğrafyasındaki bütün heykellerin elinde bir de kadeh vardır. Buna bağlı olarak taraflar kılıcı ellerine alıp, “sözümden dönersek, kök girsin, kızıl çıksın” diyorlardı. Avar kaganı Bayan da, Bizans ile yaptığı anlaşma sırasında, bunu bozduğu takdirde, “gök üstüme yıkılsın, cennet ve cehennemin sahibi Tanrı’nın şimşekleri beni mahvetsin, Sava Nehri’nin sularında boğulayım” diye söz vermişti. Herhalde bu gelenek Türk İskitlerden beridir geliyordu” (Gömeç, 2011, s. 58; Orkun, 1950, s. 349-350). Hunlar, Kök Türkler, Uygurlar ve Kıtanalarda devam eden “ant içme” geleneği, XIII. asırda özel bir tören haline gelmiş ve eskisi gibi arkadaşlar

arasında veya devletlerarası ilişkilerde görülmüştür. Bütün Orta Asya halkları arasında rastlanan bu gelenek, Moğolların kültüründe de izini bırakmıştı.

Moğolların en eski yazılı kaynaklarından biri “Moğolların Gizli Tarihi”dir. XIII. asırda 1240 yılında yazıldığı tahmin edilen bu kaynak, Moğolların “ant içme ve yemin etme” geleneklerin eskiden nasıl olduğunu öğrenebileceğimiz bir başvuru eseridir.

Ant içmenin nedeni, İskit soyundan gelen Togaris’in (Toxaris) ağzından şu sözlerle verilmektedir: “Bizim memleketimizde savaş hiç eksik olmaz, ya biz bir ülkeye saldırırız, ya bizim yurdumuza bir saldıran olur. Otlak ve talan için silaha sarılırız. İnsana dost da işte öyle zamanlarda lâzım olur. Bunun içindir ki, biz dostluklarımızı sağlamca perçinleriz. Onun karşı konulmaz, yenilmez bir silah olduğuna inanırız” (Durmuş, 2009, s. 99). Buradan da anlaşılacağı üzere gerçek dostluk bilhassa harp zamanlarında daha da fazla aranmaktadır.

Şunu söylebiliriz ki; en çok ant içmeyi siyasi sebepler tetiklemektedir. “Moğolların Gizli Tarihi”nde, “bütün uluslar kavga ve yağma ederek her gün savaşıyordu” (Moğolların Gizli Tarihi, 1948, s. 254) sözü ant içmenin XIII. asırda yaygınca görülmesini açıklamaya yeter. Ama böyle zamanlarda bugünün arkadaşı, yarın düşman tarafını tutabilirdi. Diğer yönden barış vakitlerinde dostların olması güvenilir bir hayat sürdürülmesini sağlıyordu. Cengiz Han’ın gençlik döneminde ant içme geleneğinin sık sık tekrarlanması bu nedendendir.

Moğolca’da “ant/and/ and boloh “arkadaş olmak”, “andagar ant içen, güvenilir arkadaş” (Lessing, 1960, s. 43) tanımlaması, herhangi bir akrabalık bağı bulunmayan, birbirine güvenen arkadaşlar arasındaki dostluğu ifade etmektedir. Moğol dilinde “andagar” ant içme filini karşılar (Tsevel, 1966, s. 44). Esasında bu kelimeler ne sadece Türk, ne de Moğol kaynaklarında geçer. Her iki milletin de neredeyse ortak kültürel terimi olduğundan yalnızca birine mal etmek hatalı olur.

Bu “andagar” kelimesi Moğolların Gizli Tarihi’nde^{□*} şöyle geçer: Bilindiği üzere Cengiz Han, Merkitlerin ani baskınında eşi Börte’yi kaybetmişti. Bundan sonra o, Tugrul Han (Ong Han) ve arkadaşı Camuha ile birlikte Merkitlere saldırıp, karısını kurtarmaya karar verdi. Üç arkadaşın anlaşıkları yere Cengiz ve Tugrul Han üç gün geç gittiler. Bu yüzden Camuha onlara; “fırtına ve yağmur dahi olsa toplantı yerine geç gelinmeyeceği hususunda anlaşmadık mı, Moğolların evet sözü, yemin sayılmıyor mu?” diye sordu.

Buradaki “Moğollar, ‘Evet!’ dedikten sonra bunu yemin saymıyorlar mı?” cümlesi MGT’nin transkripsiyonun da “Mongol že andagartan busutu že-dece qożıdag-an-i kegel-dülegei kegebe” (The Secret History of the Mongols, 1990, s. 162-163), “bida Mongqol je andaqartan busut-ū” (Rachewiltz, 1972, s. 44) diye şeklinde geçer.

Cengiz Han dönemindeki Moğollarda ant içme töreninin mevcut olması bu geleneğin Orta Çağ Türk ve Moğollarında ne kadar etkili olduğunu gösterir.

MGT’ye göre Cengiz Han’ın babası Yesugey Bagatur ile Ong Han ant içerek arkadaş olmuşlardı ki, bu vaka da şöyle cereyan etmişti: Ong Han, kendi babası Hurcahus Buyiruh Han’ın küçük kardeşlerini yok etmek istediği için, onlar amcaları Gur-Han ile birlikte (Ong Han’a) karşı isyan etmiş, onu Hara’un geçidine kaçmaya mecbur etmişlerdi. Ong Han oradan ancak yüz kişi ile çıkabildi ve Yesugey Bagatur’a sığındı. Yesugey Bagatur onun ricası üzerine, kendi askerleriyle Gur Han’ı Haşin taraflarına kovalamış ve Ong Han’ın halkını tekrar kendisine vermişti. Onların dostluğu böylesine sağlamdı (Moğolların Gizli Tarihi, 1948, s. 79-80). Ant içmek geleneği her ne kadar insanlar arasındaki dostluk, dürüstlük ve arkadaş-

lıkları simgelemiş olsa da siyasi amaçları da içermekte idi. Cengiz Han, Türk-Moğol devleti kurulduğu zamanlarda babasının yaptığı ant içme törenini referans göstererek Ong Han ile bir sözleşme yapmış ve ondan yardım alarak ilk başarısını elde etmişti.

Cengiz Han'ın gençlik döneminde ilgi çeken bir olay da Camuha ile arasında geçen bazen dostluk bazen de düşmanlık ilişkileridir. Aslında onlar üç defa ant içmişlerdi. MGT'nde ilk dostluklarının kurulduğu sırada Temuçin'in on bir yaşında olduğunu öğreniyoruz. O zaman Camuha, Temuçin'e karaca bacağından elde edilmiş bir oyun kemiği vermiş ve o da, Temuçin'den içine kurşun dökülmüş başka bir oyun kemiği almış, bu suretle dost olmuşlardı. Anlaşıldığı üzere bu dostluğu onlar, Onan Nehri'nin buzları üzerinde aşık oynarken kurmuşlardı. Bundan sonra bahar gelince, ağaçtan yapılmış yaylarıyla ok atıştılar. O zaman Camuha, yaşlı bir öküzün iki boynuzunu kesip ok uçları yaptı ve bunları delip yapıştırmak suretiyle ıslık çalan ok hazırladı. Camuha onları Temuçin'e hediye etti, buna karşılık Temuçin'den, ucu selvi ağacından yapılmış bir ok hediye almak suretiyle dostluğunu pekiştirdi. Dostluklarını ikinci defa tazelemeleri böyle gerçekleşmişti (Moğolların Gizli Tarihi, 1948, s. 52-53). Aşık kemikleri gibi kehanet araçları olan okların ise kişilerle çok yakın ilişkisi bulunmaktaydı. Avda ya da savaşta kişileri yaralamak ya da öldürmek amacıyla atılan bir okun üzerinde bulunan ayırt edici işaretler, o oku atan kişinin belirlenmesinde önemli bir rol oynuyordu. O zaman okun kime ait olduğu yani "okundukları" ortaya çıkıyordu ki Türkçede "okumak" herhalde "ok" tan geliyordu.

1179 yılında Temuçin (Cengiz Han), Camuha ve Ong Han birleşip Merkitleri yendiler. Zaferlerini kutlarken Temuçin yağmaladığı altın kuşağı dostu Camuha'nın beline bağladı ve onu, Tohto'a'nın birkaç yıldan beri doğurmayan kara yeleli ve kara kuyruklu kısrağına bindirdi. Camuha da Uvas Merkitli Dayir-usun'dan aldığı altın kuşağı dostu Temuçin'in beline bağladı ve onu, Dayir-usun'un boynuzlu kuzuya benzeyen kır atına bindirdi (Moğolların Gizli Tarihi, 1948, s. 53). Anlaşıyor ki, Cengiz Han ve Camuha savaşlar bittiğinde kazandıkları ganimetlerden birbirilerine karşılıklı olarak veriyorlardı. Bu ganimetlerden birbirlerine hediye edilen altın kemer, hem Türkler hem de Moğollarda hakimiyet, yani beylik alameti sayılmaktaydı. XVI. asırda Budizm Moğolistan'a yayılınca bir adamın şapkası ve kemeri onun "Hiymori" olarak görülmeye başladı. "Hiymori" demek o adamın gururlu ve şanlı olduğuna delaletti.

Bütün bunlar Temuçin ile Camuha'nın çok yakın arkadaş olduklarının bir göstergesidir. Temuçin'in bu çocukluk arkadaşlıkları onun ileride tanınmasına araçtırlar (Roux, 2001, s. 88-89). Yine MGT'inde Cengiz Han küçükken Ong Han'ın yanında bir süreliğine kaldığını kendi ağzıyla söyler.

Bunlar bir yana Moğol kavimlerinde, ant içme törenleri, "akarsudan su içme", yolu ile de yapılmaktaydı. MGT'ndeki bilgiye göre, 1203 yılında Cengiz Han, Ong Han'la savaşın yenildikten sonra askerlerini yeniden topladı ve Ong Han, To'orila, Camuha ve Senggum'e elçilerini yolladı. Cengiz Han ile arkadaşları da, Balcun Irmağı'nın kıyısında ant içmişlerdi. Cengiz Han ile birlikte, Balcun Irmağı'nda su içip yemin edenler, 17 kişi idiler (Ögel, 2010, s. 315-316). "Balcun (nüür) adı ve bazı Moğol kaynaklarında "Balgun nuur" olarak da geçer. Kh. Perlee bunu Balz Bulag Nehri (Perlee, 1985-86, s. 86) olarak düşünmektedir. Türkler ve Moğollarda su ile ant içme "ariun" şeklinde adlandırılıyordu. Türklerin Dede Korkut'unda "arı sudan abdest aldı" dendiği zaman, buradaki suyun manası daha da derinleşmekte ve genişlemektedir. En eski Türk edebiyatında, "arıklık, süzlük", yani "arınmışlık

ve süzölmüşlük” ün manası, gönöl temizliğinden imana kadar, çeşitli anlayışları içinde topluyordu (Ögel, 2010, s. 316). Moğolcada “ariun” saf, temiz (Tsevel, 1966, s. 32; Lessing, 1960, s. 53) manasına gelir.

MGT’e baktığımız da Camuha’nın “Gür Han” Temuçin’in, Cengiz unvanı alarak han olması ve Ögedey’in han seçilmesi gibi siyasi hadiselerde de ant içildiği görülür. MGT’nde Altan, Huçar ve Saça-beki kendi aralarında konuştuktan sonra Temuçin’e şunları söylediler: “Biz seni han yapmak istiyoruz. Temuçin, sen han olursan, biz düşmanlara karşı öncü olarak yürürüz, savaş zamanlarında emirlerine uymazsak ailelerimizden ayırıp sahipsiz memleketlere gönderin. Bundan sonra Temuçin için ant içtiler “aman aldaju” (Rachewiltz, 1972, s. 52) ve onu Çinggis Hahan (kagan) unvanıyla hükümdar ilân ettiler (Moğolların Gizli Tarihi, 1948, s. 57-58). Bu han seçme ve ant içme töreni 1189 yılında gerçekleşmişti. Fakat yemin eden veya daha doğrusu söz veren kişiler sonradan sözünü tutmadılar ve ceza olarak idam edildiler.

Ant içmekle ilgili dost edinmek, su, kan ve kırmız gibi sözlerin yanı sıra kaselerden de bahsedilir. Kase kaldırıp “ant içerek” arkadaş olunması eski Türklerde görüldüğü gibi XIII. asırdaki Moğollar arasında da yaygın idi.

1201 yılında “bütün halklar Olhui kaynağı bölgesinde toplandılar ve Caciratlardan Camuha’yı Han seçmeye karar verdiler. Bir aygır ve bir kısarak keserek karşılıklı yemin ettiler” (Moğolların Gizli Tarihi, 1948, s. 70), [edün qarın algui-bul’a ci’ulju jajiradai jamuqa-yi qa ergüye ke’en ajirga ge’ün ke’üs cabcilalduju andaqalduju] (Rachewiltz, 1972, s. 61). Kaynaklarda bahsedildiği gibi Moğolların çoğu o zaman Camuha’nın yanında olduğundan büyük bir tören düzenlenmiş olmalı. Camuha’nın han seçilmesi töreninin benzeri Moğollarda XVII. asra kadar devam etmiştir. Belgeleri incelediğimizde “1760 yılında Kırgız – Kazaklarla Kalmuk – Torgavutlar arasındaki barış antlaşması, Bulanık denilen su kıyısında gök kaşka (alında bir işaret bulunan) boz aygır ile karabaşlı bir koç kurban kesilip, taraflar ellerini kana batırmak suretiyle yapılmıştı” (İnan, 1948, s. 281; Durmuş, 2009, s. 105).

Bilindiği gibi Cengiz Han, Tangutlara sefere çıkmadan önce Esui Hatun’un tavsiyesine uyarak kendisinden sonra han olacak kişiyi seçmeye karar vermişti. Fakat oğulları arasında anlaşmazlık çıktı. Bunun sebebi Cengiz Han gençken Merkitlerin ani saldırısına uğramış ve Börte Hatun kaçırılmıştı. Ong Han ve Camuha’yla beraber, Merkitlerin üstüne yürüdüler ve Börte Hatun’u geri aldılar. Bundan kısa bir süre sonra da Cuci dünyaya gelmişti.

Bu yüzden Cuci’nin babasının bir Merkit olduğu yolunda şüpheler vardı. Dolayısıyla Cengiz Han toplantıda Cuci’ye ilk sözü söyleme hakkını verse de, ikinci oğlu Çağatay söz alarak: Cuci ile ben ikimiz de kardeşlerin en büyükleri değil miyiz ? Babamıza ikimiz de hizmet edelim! Vazifede ihmal edeni, diğeri hemen yok etsin, işlerinde geri kalanın, ayakları hemen kesilsin! Ogedey sakın bir adamdır. Ogedey’i seç. Ogedey, han babamızın yanında kalsın ve babamız onu devlet teşkilatı ve askerlik konularında eğitsin” dedi. Cengiz Han tekrar Cuci’ye döndü ve, “Cuci, sen ne dersin” diye sordu. Cuci: “Söylenecek şeyleri Çağatay söylemiştir. Çağatay ile aynı anda hizmet edelim ve Ogedey’i seçelim” şeklinde cevap verdi (Moğolların Gizli Tarihi, 1948, s. 178-179). Cengizli Devleti’nin geleceğinde önemli olan bu karar gibi Cengiz Han ve Ong Han arasındaki görüşmeyi de belli bir sözleşme veya ant içme şeklinde düşünebiliriz.

MGT’deki bilgileri incelediğimizde “ant içme” geleneği, “XIII. asırda konar-göçerler

arasında oldukça yaygın bir durum idi. Eski Türklerde de her vesile ile yapılan antlaşma, şöyle olurdu: İki yabancı kardeş veya dost olmağa karar verirse, soydaşlarının huzurunda kollarını keserek bir kaba, ki buna ant ayayı veya tası denir, aralarına kılıç, ok veya başka bir silâh koyarak kırmızı, süt veya şarap karıştırarak beraber içerlerdi” (İnan, 1948, s. 285). Ant içme töreninde kişilerin birbirlerine verdikleri hediyeler, unutulmamak ve hatırlanmak içindi. Verilen sözü tutmamak kötü karşılandığı gibi, bu kişiyi Tanrı da sevmez ve mutlaka cezalandırırdı. Yemin Tanrı huzurunda yapıldığına göre, onlara herşeyi; adı, soyadı, canıveren, Tanrı’ya karşı sorumluydular ve sözünü tutmayan bu insanların Tanrı tarafından öldürüldüğüne inanırlardı.

Mesela, tarihi kaynaklara baktığımızda Yesugey Bagatur ile Ong Han’ın andalaştığını, ilk başlarda Ong Han’ın Yesugey’in oğluna yardım ettiğini, fakat daha sonra bunu unutup, Cengiz Han’la düşman olduğunu biliyoruz. Sonra Ong Han bu dostuluğu hatırlamış ve yaptığına pişman olmuştur. Bunun üzerine; “Eğer oğlum yerindeki Cengiz’e kötü niyet besleyecek olursam kanım aksın” diyerek, bıçağı ile serçe parmağını kesmiş ve kanını kayın ağacından yapılmış bir kaba akıtmış ve “bunu oğluma gönderin” diye buyurmuştur. Yine de iki dost savaşmaktan geri durmadı. Cengiz, Ong Han’a yenilince Balcun Irmağının kenarına gitti ve burada su içip, arkadaşlarıyla antlaştılar ki, bu hadise onun geleceğinde son derece önemlidir.

Eskiden beri bir coğrafyayı paylaşmak, aynı devletin teşkilatı altına girmek gibi siyasi olaylar Türk ve Moğolların kültürlerinde birçok ortak noktaların doğmasına sebep olmuştur. Ayrıca onların “ant içme, yemin etme” gibi gelenekleri de aynıdır.

Ant içme geleneği Hun Devleti (M.Ö. 209 - M.S. 93) döneminde belli bir tören ve gelenek haline gelmiş bulunuyordu. Biz bunu Eftalit ve Sasani Devletleri arasındaki antlaşmadan görebilmekteyiz.

Türklerin Dede Korkut, Oğuz Destanı gibi Moğolların Geser, Jangar ve Ubashi Huntajiiin tuuj’larda ant içme törenlerinden bahsedilir. Dolayısıyla “Moğolların Gizli Tarihi”nde ant içme töreni devlet kurulması ve hanın tahta geçmesi gibi önemli olaylarda sıkça tekrarlanmaktadır.

Dünya değişse, zaman geçse de çok eski zamanlardan beri var olan ant içme veya yemin etme hadisesi şu ya da bu şekilde hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Sosyal hayatta her anlamda ister resmi, ister gayri resmi olsun insanlar bir şekilde yemin etmektedir.

Kaynaklar

- Durmuş, İ. (2009). “Türk Kültür Çevresinde Ant”, *Milli Folklor*, Yıl 21, Sayı 84, Ankara
- Gömeç, S. (2011). *Kırgız Türkleri Tarihi*, 3. Baskı, Ankara
- Gömeç, S. (2011). *Kök Türk Tarihi*, 4. Baskı, Ankara
- Gumilev, L.N. (2005). *Hunlar*. (Çev.). D.A. Batur, 4.baskı. İstanbul
- İnan, A. (1948). “Eski Türklerde ve Folklorlarda ANT”, *D.T.C.F.Dergisi*, C.6, S.4, Ankara
- Köse, N. (1991). “Türk Halk Hikâyelerinde And”, *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. VI, İzmir
- Lessing, F.D. (1960). *Mongolian-English Dictionary*, Berkeley & Los-Angeles
- Orkun, H.N. (1950). “Eski Türkler Nasıl Yemin Ederlerdi”, *Resimli Tarih Mecmuası*, 1/9, İstanbul

- Ögel, B. (2010). *Türk Motolojisi, C.I*, 5. Baskı. Ankara
- Ögel, B. (2010). *Türk Motolojisi, C.II*, 4. Baskı. Ankara
- Perlee, Kh. (1985-1986). “On Some Place Names in the Secret History”, *Mongolian Studies. Journal of the Mongolia 9. Society*, Volume IX, Bloomington
- Rachewiltz, İ.D. (1972). *Index to the Secret History of the Mongolia*, New York
- Radloff, W. (2009). *Türklük ve Şamanlık, Ek.II*, Abdülkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm. 2. Baskı, İstanbul
- Roux, J.P. (2001). *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, (Çev.). A.Kazancıgil ve A.Bereket, 1. Baskı, İstanbul
- The Secret History of the Mongols*, (1990). Transcription. B.Sumyabaatar, Ulaanbaatar
- Togan, Z. V. (1972). *Oğuz Destanı* (Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili), İstanbul
- Tsevel, YA. (1966). *Mongol Helnii Tovch Tailbar Toli* (Moğolca açıklamalı sözlük), Ulaanbaatar
- Yüan-Ch’ao Pi-Shi. (1948). *Moğolların Gizli Tarihi*,(Çev.). A.Temir, Ankara

Özet

“Moğolların Gizli Tarihi’nde Ant İçmekle İlgili Bazı Gelenekler

“Ant içme” tarih boyunca insanların veya devletlerin arasındaki dürüstlük ve güvenilirlik için son derece önem taşımakta idi. Orta Asya halklarındaki ant ve ant içme geleneği Hunlardan bugüne kadar gelen bir kültür unsuru olup kısmi değişikliğe uğrayarak günümüze kadar ulaşmış bulunmaktadır. Şahıslar ve devletler arasında gerçekleştirilen bu törenler, tarafların temsilcilerinin katılımıyla görkemli bir şekilde yapılırdı. Türklerde “ant içme” üzerine birkaç makale yazılmıştır. Burada biz Türkler ve Moğolların “ant içme” geleneği konusunda birbirinden ne kadar etkilendiğini ortaya koymaya çalıştık ise de, Moğollardaki bu uygulamaları konu edinen fazla araştırma yoktur. Hun, Kök Türk, Uygur ve Kitan gibi konar-göçer devletlerdeki “ant içme” geleneği, XIII. asırda özel bir tören haline gelmiştir. O zamanlar arkadaşlar veya devletlerarası ilişkilerin belirlenmesinde “ant içme” büyük bir önem taşıyordu. Bütün Orta Asya halkları arasında rastlanan bu gelenek, Moğol kültüründe derin izler bırakmıştır. “Ant içme” kelimesi eskiden Türk dili ve edebiyatında yaygın görüldüğü gibi Moğolca metinlerde de bazen geçmektedir. Fakat bunlar Türkçe metinlerdeki ile karşılaştırılınca, daha geç dönemlerde yazılmış olmalarına rağmen Orta çağ Moğollarının siyasi hayatında bu geleneğin çok etkili olduğunu görüyoruz. XIII. asır Moğolların temel kaynağı durumundaki “Moğolların Gizli Tarihi”nde bu ant içme ile ilgili bilgilere rastlanmaktadır. Biz de bu yazıda bu özellikle eser üzerine yoğunlaşarak ant içmede Türkler ile Moğollar arasındaki benzerliklere dikkat çekmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler :Moğolların Gizli Tarihi, ant içmek, anda, kan kardeşliği.

Abstract

Some Cultures of Oath in “The Secret History of The Mongols”

Throughout history, “the oath swearing” has been a matter of great importance for honesty and reliability between citizens or states. The oath swearing tradition of Central Asian peoples has descended to us, with some modifications, as a cultural element of the Huns. These oath taking ceremonies were being held in the presence of representatives from both sides between individuals and between states in a spectacular way. There are several articles on this practice among Turkish peoples. Though here we attempted to show the amount of interaction considering oath swearing between Turks and Mongols, not much has been done on this topic regarding Mongol peoples. The oath swearing tradition of nomadic states like Hun, K k Türk, Uygur and Kitan developed into a special ceremony in 13th century. During this time, it was of prime importance in defining the relations between friends or states. This practice which is attested in all Central Asian peoples has had a profound effect on Mongol culture. The word “ant i me” which has been used in Turkish literature since long time ago, is also seen in some Mongolian texts. Comparing these instances with those from Turkish language, one might say that although they are dated to much later times, still they show how effective this practice was in political life of Mongols. There exists information about oath making in “The Secret History of the Mongols” as a basic resource of thirteenth century Mongolian language. Focusing especially on this resource, this article intends to call attentions to the similarities between Turks and Mongols in practicing an oath.

Keywords: The Secret History of the Mongols, Oath, sworn brother, blood brotherhood.

“ONZE VINGER ZIT NOG İN HET GAT”*

400. YIL VESİLESİYLE HOLLANDA CANON’U VE KOLEKTİF BELLEK ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Pınar Melis Yelsalı Parmaksız**

“De Canon” 3 Temmuz 2007 tarihinde, Canon Komitesi tarafından Hollanda Eğitim, Kültür ve Bilim Bakanlığına sunuldu ve aynı zamanda entoen.nu adresinden Hollandaca ve İngilizce olarak yayınlanmaya başlandı. Çoğunluğu tarihçi olan akademik bir komitenin ortak çalışmasının ürünü olarak ortaya çıkan Canon, Hollanda’daki orta dereceli okullarda tarih eğitiminde kullanılmak üzere tasarlanan bir tarih kitabı olmanın yanı sıra, Hollanda kolektif belleğinin asgari bir bileşkesini de temsil etme iddiasını taşımaktadır. Bu nitelikleri sebebiyle Canon’un Hollanda’nın tarihsel ve toplumsal zenginliğine katkı yapan kültürel ilişkiler ağı içinde bir iletişim ve etkileşim bağı

* Entoen.nu sitesinin forum bölümünde yazan ziyaretçilerin birinin söylediklerinden alıntılanmıştır. Yorumu bırakan kişi, ülkeyi sel felaketinden suyun sızdığı yere parmağını tıkararak çok uzun bir süre bekleyerek kurtaran 17 yaşındaki anonim kahramana gönderme yaparak, Hollanda’nın çoktan çok kültürlü ve ulus üstü bir selin altında kaldığını anlatmaya çalışmaktadır. Söz konusu anonim kahramanın bir temsili ünlü Maduradam müzesinin girişinde görülebilir.

** Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Öğretim Üyesi.

yaratabilmesinin sağlanması amacıyla, Hollandaca ve İngilizce dışında, Hollandalılar'ı oluşturan büyük demografik grupların anadillerine tercüme edilmesi önemli bir girişimdir. Bu çerçevede Canon, Arapça, Endonezya'ca ve Türkçe'ye de çevrilmiş* ve her üç dildeki Canon versiyonları hem entoen.nu'de hem de kitap olarak yayınlanmıştır. Türkçe Canon'un takdimi 19 Aralık 2008'de Ankara'da Hollanda Kraliyeti Büyükelçilik Rezidansı'nda düzenlenen bir törenle yapıldı. Bu törende gerçekleştirilen Türkiye Hollanda ilişkileri konulu panelin yanı sıra, o zaman büyükelçilik görevini sürdüren Dr. Marcel Kurpershoek ve Den Haag'da bulunan Türkiye Enstitüsü'nün Müdürü Lily Sprangers de Canon'u değerlendiren konuşmalar yaptılar. Törenin sembolik odağını Türkçe Canon'un, aynı etkinlik içinde, üyelerinin katılımıyla ikinci yaşını kutlayan Hollanda Mezunları Derneği'ne (NAATR) takdim edilmesi oluştu.

Türkçe Canon'un yayınlaması ve Türk kamuoyuna takdimi önemli, ama geçen zaman içinde Canon'a dair yorumlara rastlamak pek de mümkün olmadı. Bu durum, Canon'un Hollanda kamuoyu, siyasi ve akademik çevreleri tarafından aynı sessizlikle değerlendirildiği anlamına gelmemeli; Hollanda'daki tartışmalar "De Canon"un resmen yayınlandığı 2007 yılında yoğunlaşır. Ancak, özel olarak Canon, genel olarak da Canon'un ortaya çıkmasında rol oynayan bellek rejimi tartışmalarını içeren ulusal ve uluslararası arka planın gerek siyasi gerekse akademik ilgiye konu olabilecek önemli tartışma alanları yarattığı ve söz konusu alanın en azından kronolojik olarak bile önem kazanmaya devam ettiği düşünülürse, önümüzdeki dönemde de ulusal, ulusüstü ve uluslararası meselelerin ele alınmasında önemli referans noktası olarak var olacağını söylemek çok da temelsiz bir tahmin olmayacağından, Türkiye'de konuya yönelik ilginin yetersizliğinden bahsedilebilir.

Özel bir akademik uzmanlık alanının –tarih- konusu olması dolayısıyla dikkate değer kabul edilebilecek olan Canon; aynı zamanda gerek Hollanda'da yaşayan Türkiye kökenli nüfusu doğrudan ilgilendiren etkileri bakımından, gerekse Türkiye'nin Avrupa Birliği ile sürdürdüğü ilişkiler çerçevesinde de önemlidir. Yanı sıra, Avrupa'yı yalnızca bir coğrafi bölgenin adı değil fakat siyasi, toplumsal, ekonomik, kültürel vb. nitelikleri de hesaba katarak anlamak, Avrupalılığı mümkün kılan ortak geçmiş duygusunu da hesaba katmayı gerektirir. Buradan hareketle, bu yazının amacı, Canon'un ilham verdiği, kolektif bellek, bellek rejimi, geçmişle hesaplaşma** gibi konular üzerinde bir düşünme pratiği gerçekleştirmektir.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren tarihe yönelik bakışın, tarihin milliyetçi yazımını zayıflatan ve ulusal belleği kültürel bir inşa kategorisine daraltan bir dönüşüm geçirdiği söylenebilir. Zaten ünlü Fransız tarihçi Pierre Nora da 1984'te "Hafıza Mekanları" (Lieux de Memoire)*** isimli büyük eserini yazarken artık geçmişi hatırlamayan bir siyasal

* *Ana Hatlarıyla Hollanda Tarihi (De Canon)*, Hollandaca Aslından Çeviren, Mustafa Güleç, Kebikeç Yayınları, Ankara, 2008.

** Almanya'da İkinci Dünya Savaşı'nın kötü mirasıyla ilişki kurma sorununa işaret etmek amacıyla kullanılmaya başlanan kavram, Almanca'da "Vergangenheitsbewältigung" olarak ifade edilir. İngilizce'de "coming to terms with the past" olarak yerleşmiştir. Kavramın farklı dillerdeki kullanımı ve ifade ettikleri bakımından bkz. Mithat Sancar, *Geçmişle Hesaplaşma*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, 25–34.

*** Kısaltılmış Türkçe baskısı için bkz. Pierre Nora, *Hafıza Mekanları*, Dost Kitabevi Yayınları, 2006, Ankara.

entite (Fransız toplumu) için bu geçmişi yeniden inşa edecek mekanlara duyulan ihtiyaçtan hareket ettiğini vurgulamıştı. Bu durum Hollandalı tarihçi Maria Grever ve Kees Ribbens'in de belirttiği biçimde geçmişe rücu eden bir tarih yazımının doğuşunu işaret eder.* Öte yandan geçmişin karanlık sayfalarıyla hesaplaşmanın ve böylece yeni bir gelecek tasavvuru kurmanın bir yolu olarak Holocaust'a yeniden bakmak geçmişle kurulan ilişkinin yeni biçimlerini ortaya çıkarmıştır. Özellikle eğer bir Avrupa Belleği'nden söz edilecekse, geçmişle öz eleştirel bir zeminden ilişki kurmak geçmişin karanlık sayfalarıyla hesaplaşmanın simgesi ve evrensel kodunu oluşturmuş ve Avrupalılık kimliğinin olmazsa olmaz koşulu olarak görülmeye başlanmıştır.** Bu bağlam içinde, kanon yazıcılığı ya da özel olarak Canon üzerine düşünmek, Avrupa kolektif belleği ve ulusal tarih yazımını akılda tutmayı gerektirir.

“Canon” kelimesi etimolojik olarak Yunanca *koinonia*'dan türemiştir. *Koinonia* Latince *societas*'a karşılık gelir. Köken olarak bir ortaklık vurgusu taşıyan, bir amaç ya da bir proje için bir araya gelmiş olmayı vurgulayan *koinonia* ya da *societas* basitçe “toplum” demektir.*** Kelime anlamı olarak kanon dinsel referanslar içerir. Dinsel anlamlarını bir kenara koyarak, kavrama daha Aydınlanmacı bir perspektiften bakıldığında, toplumu meydana getiren, mümkün kılan ortaklıkların olduğu, Hollanda Canon'u söz konusu olduğunda da bu ortaklıkların ortak bir geçmiş duygusuyla ilintili olduğu söylenebilir. Canon kitabı Hollanda tarihinde önemli görülen olayları, kişileri ve dönemleri temsil eden elli konu başlığı ve bunların kısaca anlatımını içerir. Konu başlıkları, M.Ö 3000'den günümüze kadar, Aşağı ülkelerde yaşayan insanların tarıma geçişinden, Erasmus'a, suyla kurulan ilişkiden, savaş, ticaret ve çokkültürlülüğe kadar uzanan bir çeşitlilik içindedir.

Entoen.nu'de yer alan forum**** bölümüne göz atmak tarihin yalnızca tarih yazıcıların bakış açısından değil, tarih yazımının muhatabı olan alımlayıcı durumundaki sıradan insanların çoklu, kimi zaman çatışan ve çelişen bakış açılarından da görme olanağı sağlayabilir. Bu amaçla web sayfasına bırakılan yorumlara bakıldığında, yalnızca konu başlıklarının seçiminin bile çok tartışıldığını gözlemlemek mümkün. Üzerinde en fazla tartışmanın yapıldığı konu başlıkları, milli gurur ve bunun karşında tarihin karanlık sayfalarıyla yüzleşmek ikilemini ortaya çıkaran, “Hollanda Birleşik Doğu Hindistan Şirketi-VOC”, “Kölelik”, “Anne Frank” ve “Serebrenitza”dır. Forum bölümündeki yorumlara bakıldığında köleliğin Hollanda tarihinde yüzleşmesi zor konulardan biri olduğu görülebilir. Köleliğin 17. Yüzyıldan itibaren üç yüzyıl boyunca dünyanın geri kalanında da sistematik ve yaygın bir uygulamasının varlığına dikkat çekilen yorumlarda, Hollanda'nın tek başına kölelikten sorumlu tutulamayacağı ileri sürülse de, Hollanda'nın bu sistematik uygulamanın önemli aktörlerinden biri olduğunun genel kabul gören bir fikir olduğu söylenebilir. Zaten tek başına Canon'un kendisi bile Hollanda'nın

* Maria Grever ve Kees Ribbens, “The Dynamics of Memories and the Process of Canonization”, *The Gender of Memory, Cultures of Remembrance in Nineteenth and Twentieth-Century Europe*, S. PaletscheckS. Schraut (eds.), Campus verlag, Frankfurt and New York, 2008: 257.

** Daniel Levy, Michael Heinlein and Lars Breuer, “Reflexive Particularism and Cosmopolitanization: The Reconfiguration of the National”, *Global Networks*, 11(2), 2011: 3.

*** Kanakis Leledakis, *Toplum ve Bilinçdişi*, Çev., Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, 39.

**** <http://entoen.nu/forum.aspx>. Bundan sonra forum bölümüne yapılacak göndermeler için bu linkte bulunan tartışmalara bakılabilir.

kölelikle ve kolonyal geçmişle yüzleşme iradesini gösterir. Hollanda'nın söz konusu iradesi elbette bundan ibaret değil, kolonyal geçmişle ilişki konusunda özellikle Amsterdam'daki Tropen Museum'da cisimleşen "küratoryal hesaplaşma" tarzı bunun göze çarpan bir örneği. Genel bir perspektiften değerlendirildiğinde, geçmişle hesaplaşmanın bu tarzının post/kolonyal fanteziler üretme tuzağına düşmemesi, tarihle kurulan ilişkinin sahilliğiyle ilişkili.*

Tarihin kara sayfalarıyla yüzleşmenin her zaman milli gururu zedeleme anlamına gelmeyeceği aslında içinde yaşadığımız ve geride bıraktığımız yüzyılda gelişen bir düşünce. Bunun Avrupa sınırları içindeki en canlı örneği yukarıda değinildiği üzere Holocaust'la hesaplaşma iradesini temsil eden Almanya. Almanya iki bakımdan örnek teşkil ediyor: Birincisi, İkinci Dünya Savaşı'nın ardında miras bıraktığı feci Holocaust deneyiminin uluslararası sonucu kurulmuş olan Birleşmiş Milletler (BM) ve Uluslararası Adalet Divanı'nın (UAD) düşünsel zemini olan, tarihten ders alma ve tarihteki kötü olayların yeniden yaşanmasını engelleme ihtiyacını politik varlığının temeli yapma; ikinci olarak da geçmişin kara sayfalarıyla yüzleşmeyi bugünü kurmak için kamusal kültürün zorunlu bir parçası olarak içerme anlamında. Almanya'nın tarihin karanlık sayfalarını açabilmesi özellikle 1989'dan sonra demokratik kamusallıkla desteklenir ve Avrupa Birliği yoluyla Avrupa'yı aynı zamanda ortak bir bellek mekânı olarak kurma sürecini de başlatır. Fakat geçmişten ders alma düşüncesinin daha önceki örneklerinden ve uluslararası ilişkilerin daha klasik uygulamalarından biri BM ve Adalet Divanı'dır. Hollanda BM'ye taraftar ve aynı zamanda Adalet Divanı'na da ev sahipliği yapar. İkinci Dünya Savaşı'nda yaşananlarla ilgili olarak, Hollanda 1995 yılında Kraliçe Beatrix'in İsrail gezisi sırasında resmi olarak kendi sorumluluğunu kabul etmiş ve özür dilemiştir. Dolayısıyla Anne Frank konu başlığının Canon'da yer alması, Amsterdam'da Anne Frank'ın yaşadığı evin müze haline getirildiği de düşünüldüğünde, entoen.nu'deki forum bölümünde tartışılıyor olsa da bu daha çok Hollanda'nın Avrupalı hatırlama kültürünün bir parçası olmasından kaynaklanır. Bu, Levy [et.al]'nin sözünü ettiği Avrupalılık kimliğinin gereği olarak normatif bir bellek aracılığıyla geçmişle kurulan ilişkiyi örnekler. Ancak, geçmişin halen bugünün bir parçası olmaya devam ettiği durumlarda, yakın geçmişin karanlık sayfalarıyla yüzleşmek ulusal, ulus üstü ve ya uluslararası düzeyde çok daha zor olabilmektedir. Bunun nedeni yakın geçmişin travmalarının hala canlı olması dolayısıyla üzerinde konuşmanın zor olması kadar, yakın geçmişin kötü olaylarının gelecekte ne türden belirsizlikler ve çatışmalar yol açabileceğinin de öngörülememesidir. Canon'da yer alan konu başlıklarından biri olan "Serebrenitza" bu türden bir zorluğa işaret eder. Uluslararası Adalet Divanı 2007 yılında Serebrenitza'da yaşananları soykırım tanımı içinde değerlendiren bir karar verdi. Ama bu karar, soykırımının sorumlusunu göstermediği için uluslararası politikaya faili meçhul soykırım olgusunu kazandırmış oldu. Serebrenitza, BM Barış Gücü'nde yer alan ve o sırada bölgede görevli bulunan Hollandalı askerler nedeniyle Hollanda'da, Canon'da da belirtildiği üzere derin izler

* Barnor Hesse, "Forgotten Like a Bad Dream: Atlantic Slavery and the Ethics of Postcolonial Memory", *Relocating Postcolonialism*, David Theo Goldberg and Ato Quayson (eds.), Blackwell Publishers, Oxford, 2002, 157.

bıraktı.* Dönemin Hollanda Başbakanı Wim Kok'un siyasi sorumluluğu üstlenerek istifa etmesi olayın önemli politik sonuçlarından biridir. Entoen.nu' deki forum bölümünde Serebrenitza konu başlığı üzerine yapılan tartışmalarda, olayın yakın geçmişte yaşanmış olmasının, onu kolektif belleğin bir parçası olarak değerlendirmek konusunda yarattığı zorlukları gözlemlemek mümkündür. Ancak tıpkı Holocaust' ta olduğu gibi bu konuda da geçmişin kara sayfalarıyla yüzleşme gereğinin, tarihten ders almak ve felaketlerin yeniden yaşanmasını engellemek düşüncesinden kaynaklandığı vurgusu ortaya çıkar. Bununla birlikte, ulusal, ulus üstü ve uluslararası etik sorumluluğun paylaşılmasında ortaya çıkan sorunlar bakımından, eğer bir Avrupa ortak belleğinden bahsedilecekse, Serebrenitza soykırımının hatırlama kültürüne dâhil edilebilmesi, geçmişin uzaklaşmasını gerektirdiği kadar idari sorumluluğu da gerekli kılıyor. Temmuz 2011'de Hollanda temyiz Mahkemesi'nin Serebrenitza'da hayatını kaybeden üç Boşnak'ın ölümü nedeniyle Hollanda'nın sorumlu olduğuna karar vermesi ve ailelere tazminat ödeyeceğini açıklaması bu türden idari bir sorumluluğu en iyi şekilde örnekler.

Çağdaş milliyetçilik kuramları, kolektif belleğin ulusu ve ulusal aidiyet duygusunu oluşturmadaki rolünü kabul ediyor. Başarılar ve zaferler kadar mücadele ve yenilgiler de kolektif belleği üretiyor. Kolektif bellek yalnızca hatırlananlardan değil, unutulanlardan da oluşan bir bütün, yani hatırlama kültürü kadar unutma (hatta unutturma) kültürü de ortak geçmiş duygusunun oluşmasında rol oynuyor. Özellikle Avrupa söz konusu olduğunda İkinci Dünya Savaşı'nın bellek rejimi açısından yeni bir dönemin başlangıcı olduğu söylenebilir. Geçmişten ders çıkarmak ve felaketlerin tekrarlanmasını engellemek düşüncesinin harekete geçirdiği iradenin sonucu olarak uluslararası politikada barışçı çözümü sağlamak üzere kurulan Birleşmiş Milletler, Uluslararası Adalet Divanı ve Uluslararası Ceza Mahkemeleri bu yeni anlayışın ilk ürünleriyken, Avrupa Birliği iradesinin idari ve ekonomik bir yapı olarak dışavurumu bellek rejimi açısından Avrupa'da yeni bir dönüm noktasını oluşturur. Çünkü Avrupa vatandaşlığı ortak bir geçmişi paylaşmaktan beslenen ve ortak bir gelecek ufkuna sahip bir duygudaşıktan, yani bir Avrupalılık kimliğinden beslenir. Hem uluslararası, hem de ulusüstü bellek politikalarının uluslararası ve ulusüstü olduğu kadar ulusal sonuçları da var. BM düzeyinde bu sonuçlar yaptırım gücüne dayanmayan uluslararası etik kavramına dayansa da, Avrupa Birliği düzeyinde birlik politikalarının ulusal kararları ve süreçleri etkilediği gözlemlenebilir. Özellikle, Türkiye'nin tam üyelik müzakerelerinde tarihsel geçmişle özellikle de Ermeni meselesiyle hesaplaşmanın öneminin vurgulandığı anlar buna örnektir. Öte yandan, kolektif bellek yalnızca belleğin politik yönetimi olarak algılanmamalı. Almanya'da bellek rejimi üzerine yapılan tartışmalar, kolektif belleğin demokrasi ve çoğulculuk açısından taşıdığı önemi ortaya koyar. Bu basitçe politik doğruculuk adına değil, modernlik projesinin kamusal eleştiri yoluyla yeniden ele alınarak toplumun ve politikanın demokratik ve çoğulculuk temelinde dönüştürülebilmesi imkânını sağlayabileceği için önemlidir. Entoen.nu'deki forum bölümünde "çok kültürlülük" konu başlığı üzerinde yapılan tartışmalara bakıldığında, Pim Fortuyn'un ve Theo van Gogh'un öldürülmesi gibi yakın

* *Ana Hatlarıyla Hollanda Tarihi (de Canon)*, 106.

geçmişte Hollanda politik ve toplumsal yapısını derinden dönüştüren olaylara vurgu yapıldığı görülür. Bu olayların birer konu başlığı olarak Canon'da yer almaması forum bölümünde eleştirilse de, yine forum bölümünde bunların yakın geçmişe ait olarak görüldüğü için elli adet konu başlığı arasında bulunmadığı şeklinde yorumlar da bulunur. Yakın geçmişte yaşanan bu felaketlerin hatırlama kültürüne nasıl dâhil edileceği, aynı zamanda çok kültürlülüğün ve kozmopolitliğin bir kamusal eleştiri kültürü yaratmak konusunda sağladığı imkânlarla ilgili. Küresel düzeyde yakın zamanda yaşanan savaşlar, terör eylemleri ve aynı zamanda politik, ekonomik ve toplumsal yapı değişiklikleri devletler üzerinde ulusal güvenlik ve demokrasi anlayışlarını gözden geçirmek konusunda baskı unsuru oluşturdu. Bu durum ulus devletler içinde savunmacı, tikel kimliklere bağlı yeni ulus tahayyüllerinin oluşmasına neden oldu. Ulus devletler üzerindeki bu tikelleştirici baskı, ulusal belleklerle, Avrupa belleğine yönelik anlayışların birbirinin karşısı olarak görülmesine yol açtı. Hollanda çok kültürlü ve kozmopolit toplum yapısı nedeniyle bu baskıyı en fazla hisseden devletlerden biri. Duyvendak bu konuda çok da milliyetçi olduğu söylenemeyecek olan Hollanda'da ulusal kanonlara, sembollere ve ikonlara yönelik bir arayışın ortaya çıktığını ve bu çerçevede Canon'un ulusal gurur vesilesi olarak sunulduğunu söyler. * Gerçekten de Canon'un çoğulculuk ve demokrasi perspektifinden yeni bir yorumunun yapılamaması bakımından içerdiği risklere işaret eden Zürcher'e göre kanonlaştırmada ifadesini bulan birleştirici bir kimlik yaratmaya yönelik resmi girişimler "Hollandalılaştırma" olarak tanımlanabilecek milliyetçi tepkiler biçimde tezahür ediyor.** Bu nedenle de, geçmişle kurulan ilişkide tarihe kimin sahip olduğu sorusu, dolayısıyla kamusal tartışmanın taraflarının nasıl konumlandırılacağı tartışması, demokratik bir kamusallığın yaratılmasının koşulu olarak ortaya çıkmaktadır.

Belleğin yönetimi tek taraflı bir pratik olarak görülmemeli. Özellikle ifade özgürlüğünün demokratik ve çoğulcu bir toplumsal yapının temel unsuru sayıldığı Hollanda'da, geçmişle bağ kurmanın çok ve çeşitli yollarının bir arada var olduğu kuşku götürmez. Öte yandan Grever'in de vurguladığı gibi, bu kanon yazıcılığının yine de daha demokratik, daha az milliyetçi ve toplumsal farklılıklara daha duyarlı hale getirilmesi ihtiyacını ortadan kaldırmamalıdır.*** Kanonlar vesilesiyle Avrupa belleği üzerine düşünmek, kozmopolit bir Avrupa kimliğinin kültürel referanslarının ulusal ve uluslar arası/ulus üstü ayrımını yeniden inşa etmek yerine ortaklıklar üzerinde yeniden düşünmek anlamına gelir. 400. Yıl vesilesiyle Canon üzerine düşünmek tikel yerine çok kültürlü, tek sesli yerine farklı kaynaklardan geçmişin kolektif belleğe dahil edilmesine olanak veren, eşit, demokratik ve çoğulcu toplumsallıklar üzerine düşünmek anlamına gelir.

Siyasi vatandaşlığı besleyen önemli bir kaynak olarak kolektif bellek, yakın ve ya uzak geçmişte yaşanan olayların paylaşılan bir duygudaşlık yaratmasının ürünüdür. Dolayısıyla Canon, okul müfredatının bir parçası olduğu kadar, tarihin ortak bir geçmiş duygusu yaratması amacıyla ele alınması konusunda eleştirel bir kamusallık imkânını ortaya çıkarması

* Jan Willem Duyvendak, *The Politics of Home*, Palgrave Macmillan, 2011: 23.

** Erik Jan Zürcher, "Türkiye'ye Benzemek", *Kebikeç*, No. 25, 2008, 271.

*** Grever ve Ribbens, 2008: 260-261.

bakımından da dikkate değer bir malzemedir. Yukarıda sayılan nedenlerle Canon geçmiş kolektif belleğe dahil etmenin sabit bir referansı olarak görülmemelidir. Canon kendini sürekli yazan bir anlatıdır, üstelik yalnızca geçmişin değil, şimdi ve geleceği de kuran bir anlatı.

KAYNAKÇA

- Ana Hatlarıyla Hollanda Tarihi (De Canon)* (2008) Hollandaca Aslından Çeviren, Mustafa Güleç, Kebikeç Yayınları, Ankara.
- Duyvendak, Jan Willem (2011) *The Politics of Home*, Palgrave Macmillan.
- Grever, Maria ve Ribbens, Kees (2008) “The Dynamics of Memories and the Process of Canonization”, *The Gender of Memory, Cultures of Remembrance in Nineteenth and Twentieth-Century Europe*, S. PaletscheckS. Schraut (eds.), Campus verlag, Frankfurt and New York.
- Hesse, Barnor (2002) “Forgotten Like a Bad Dream: Atlantic Slavery and the Ethics of Postcolonial Memory”, *Relocating Postcolonialism*, David Theo Goldberg and Ato Quayson (eds.), Blackwell Publishers, Oxford, 2002.
- Leledakis, Kanakis (2000) *Toplum ve Bilinçdışı*, Çev., Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Levy, Daniel (2011) Michael Heinlein and Lars Breuer, “Reflexive Particularism and Cosmopolitanization: The Reconfiguration of the National”, *Global Networks*, 11(2).
- Nora, Pierre (2006) *Hafıza Mekanları*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Sancar, Mithat (2008) *Geçmişle Hesaplaşma*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008,
- Zürcher, Erik Jan (2008) “Türkiye’ye Benzemek”, *Kebikeç*, No. 25.

Özet

400. Yıl Vesilesiyle Hollanda Canon’u ve Kolektif Bellek Üzerine Düşünceler

Hollanda tarihinde önemli görülen olayları, kişileri ve dönemleri temsil eden elli konu başlığının ve bunların kısaca anlatımını içeren Canon kitabı, Hollanda’daki orta dereceli okullarda tarih eğitiminde kullanılmak üzere tasarlanan bir tarih kitabı olmanın yanı sıra, Hollanda kolektif belleğinin asgari bir bileşkesini de temsil etme iddiasını taşımaktadır. 3 Temmuz 2007 tarihinde, Canon Komitesi tarafından Hollanda Eğitim, Kültür ve Bilim Bakanlığına sunulan Canon kitabı Hollandaca ve İngilizce dışında, Hollandalılar’ı oluşturan büyük demografik grupların anadillerine de tercüme edilmiştir. Bu nitelikleri nedeniyle Canon kitabı gerek ulusal gerekse uluslararası

siyasetin gündemini oluşturan kimlik, milliyetçilik ve demokrasi gibi tartışmalarla yakından ilişkilidir. Aynı zamanda özellikle II. Dünya Savaşı'ndan itibaren geçerlilik kazanan Avrupa'yı yalnızca bir coğrafi bölgenin adı değil fakat siyasal, toplumsal, ekonomik, kültürel vb. nitelikleri de kapsayan, Avrupalılığı mümkün kılan ortak geçmiş duygusunu da hesaba katmayı gerektirir biçimindeki görüş Canon ve benzeri girişimlere daha yakından bakmayı gerektirmektedir. Buradan hareketle, bu yazının amacı, Canon kitabını hem Hollanda'da yaşayan Türkiyeli nüfusu doğrudan ilgilendiren etkileri bakımından tartışmak hem de kolektif bellek, bellek rejimi, geçmişle hesaplaşma gibi konular üzerinde bir düşünme pratiği gerçekleştirmektir. Canon üzerine düşünmek aynı zamanda geçmişin farklı kaynaklardan kolektif belleğe dahil edilmesine olanak veren çok kültürlü bir bellek siyaseti ve aynı zamanda eşit, demokratik ve çoğulcu toplumsallıklar üzerine düşünmek anlamına gelir.

Anahtar Szöcükler: Canon, Hollanda, Kolektif Bellek, Bellek rejimi, Geçmişle Hesaplaşma

Abstract

**Thoughts on Dutch Canon and Collective Memory on
the Occasion of 400th Anniversary**

The Canon book containing fifty titles (windows) and corresponding texts indicating the significant events, people and themes in the history of the Netherlands, has the claim of representing the minimum product of Dutch collective memory as well as being designed to be used as the history book in the secondary school curriculum. The Canon book which was presented to the Dutch Minister of Education, Culture and Science by the Committee for the Development of the Dutch Canon on July 3rd 2007 was published not only in Dutch and English but also translated to the languages of the main demographic groups making up the Netherlands. Because of these qualities the Canon book is closely connected with the debates of identity, nationalism and democracy laying on the agenda of national as well as international politics. In addition that, the idea which became relevant after the WWII that the Europe is not only the name of an geographic place but is about Europeanness based on the idea of common past encompassing its political, social, economic, cultural characteristics calls for a closer look at the Canon book. From this point of view, the aim of this article is both to evaluate the Canon book with respect to its effects concerning the immigrants originates from Turkey and to make a consideration on the subjects of collective memory, memory regime, coming to terms with the past. To make a consideration on Canon also means thinking on a multicultural memory regime allowing the past to arise from variable sources and to become a part of the collective memory as well as on equal, democratic and pluralistic sociabilities.

Keywords: Canon, The Netherlands, Collective Memory, Memory Regime, Coming to terms with the past.

YAYIN DEĞERLENDİRME / REVIEW

İÇİNE DOĞDUĞUNUZ MU, İÇİNDE DOYDUĞUNUZ MU? ŞEHİR, MUTFAK VE KÜLTÜR

Esra Dabağcı*

Sosyal bilimler özellikle de antropoloji ve halkbilimi gibi kültürü gündeminin merkezine koyan çalışma alanlarının iki uç özelliği bünyesinde barındırdığı söylenebilir. Bir tarafta, parçası ve “öteki”si olunan kültür üzerine anlama ve anlatma yetkesine, herkesin koşulsuz sahip olduğu düşüncesi; diğer tarafta ise, sosyal bilimlerin topluma ve insana diğer bilim dallarına nazaran çok daha yakın olmasına rağmen, bir o kadar da kendi içine kapalı, uzak, karmaşık ve anlaşılmaz olması veya algılanmasıdır. İnsanlar, günde-

lik ve özel pratikleri ile her seferinde yeniden üretilen kültürleri üzerine söz söyleme hakkını elbette kendilerinde bulmaktadır. Çünkü kültürün hem nesnesi hem de öznesidirler ve yaşamın, şu ya da bu şekilde anlamlandırılabilirdiği ve anlatılabildiği ölçüde bir manası vardır. Bu ‘yüzden herkes kendi yaşamının “teorisyen”idir’ önermesinin sosyal bilimcileri gücendirmemesi gerekir. Öte yandan kültürün büyük ve küçük ölçekte pek çok karmaşık ilişkiyi ve tarihselliği bünyesinde barındırması kendi yaşamımızın tikelliğinin ötesinde bir düşünme biçimini ve ayrı bir meşguliyeti zaruri kılar.

Altı alan araştırmasının derlemesiyle oluşturulmuş *Şehir ve Mutfak Kültürü* söz edilen ikili yapıyı aşma denemesi olarak okunabilir. Beşi Gaziantep ve biri Antalya’da gerçekleştirilmiş alan çalışmalarının yaratıcılarının çoğu, alışıla gelmiş

* Arş. Gör. ve doktora öğrencisi,
Ankara Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

olanın dışında sosyal bilimci veya sosyal bilim öğrencisi olmadığı kitabın sayfaları karıştırıldığında ilk göze çarpan unsurlardan biridir. Çoğunluğu “alaylı” olan araştırmacılar, kendi yaşamlarının “teorisyenleri” olmanın ötesine geçerek ve yakını uzaklaştırarak, antropoloji ve halkbilim deryasında bir yolcuğa çıkmışlardır. Bu çalışma, Orta Doğu Teknik Üniversitesi’nde bir öğrenci topluluğu olan Türk Halk Bilimi Topluluğu bünyesinde faaliyet gösteren Kuramsal Çalışmalar ve Yöre Araştırmaları alt biliminde çalışmalarını sürdüren bir grup tarafından kaleme alınmıştır. Farklı farklı alanlarda eğitim alan pek çok öğrenci, kendi ifadeleri ile “topluma ve kültüre dair bilgi edinmek ve araştırma yöntemlerini kavramak, daha sonra da bu bilgiler ve yöntem ışığında alan araştırmaları yapmak” (s.149) amacıyla bir araya gelerek bu alan araştırmalarını gerçekleştirmişlerdir. Çalışmayı, bu grubun şehir kültürünü ve kimliğini mutfak, tat ve bunlara verilen anlamlar üzerinden okuması olarak görebiliriz.

Unutulan Duyu: Tat

Tassos Boulmetis’in filmi *Bir Tutam Baharat*’ı (2003) izleyenler bilirler, bir göç hikayesini mutfak kültürü, insanların yemeğe verdikleri anlamlar üzerinden anlatır. 1960’lı yıllarda İstanbul’dan Yunanistan’a göç ettirilen Rum bir ailenin küçük oğlu Fanis İstanbul’daki yaşantısına ve geride bırakılanlara olan özlemini, anne ve babasından gizli bütün gün mutfakta yemek yaparak, İstanbul’da aktarılan büyük babasından baharatlar hakkında

öğrendiklerini uygulayarak, zaman zaman baharatlarla oynayarak ve koklayarak gidermeye çalışır. Küçük bir erkek çocuğunun mutfaktan çıkmıyor olması, anne ve babasında çocuklarının eşcinsel olması korkusu yarattığından mutfağın kapısı kilitlenir; Fanis’in yemek yapma arzusunun vazgeçmesi için her şey yapılır; eve bir papaz dahi çağırılır. Filmde mutfağın anlamı sadece Fanis’in çocukça tutkusuyla anlatılmaz. Akrabalık bağları kuvvetli olan bu aileye katılacak gelin adayı olduğunda, tüm kadınlar mutfakta toplanır; adaya ailenin en büyüğü olan büyük babanın en sevdiği yemekleri yapması beklenir; yemek yapmasını bilmiyorsa tarif edilir ve el mahareti ölçülür. Tüm ailenin toplandığı masada yemek tadılır, eğer aday başarısız bulunursa potansiyel evlilik bağı için şerh koyulur.

Antropolojinin ve halkbiliminin diğer sosyal bilim disiplinleriyle bir ölçüde ayrışmasını da sağlayan, insan yaşamına ve kültüre dair bilgi edinme biçimine yakın plandan bakıldığında, karşımıza -hem araştırma tekniğinin, hem de ortaya çıkan metnin adı olarak tanımlanabileceğimiz- etnografi çıkar. Etnograf kültürün öznelerinin deneyimini önemser; bakmak, görmek, gözlemlemek ister; çoğu zaman dinler, soru sorar, deneyimin aktarılmasını talep eder; hatta bu da yetmez deneyime ortak olmak ister. Araştırılan gördüğünü, duyduğunu, hissettiğini anlatır. Araştırmacı açısından görüntüler ve sesler çok önemlidir, dünyayı böyle algılar, varlığı ve sorduğu sorularla bir bakıma araştırılanın da kendi dünyasını böyle algılamasına yol açar. Peki ya başka algılama biçimleri, ör-

neğin tat ya da koku?

İnsanlar arasındaki etkileşimi ve kurulan ilişkileri duyulardan hareketle anlattığı sosyolojik denemesinde Simmel, görmenin ve duymanın sosyolojik anlamda önemine nazaran diğer duyuların tali kaldığını, ancak yine de kokunun öneminin azımsanmaması gerektiğini söyler; çünkü toplumsal açıdan birbirleriyle temas olmayan veya temastan kaçınan grupların, -Germen halkları ile Yahudilerin; siyahlarla Kuzey Amerika'nın yüksek sosyal çevrelerinin, "alınterinin" kokusunun bulaştığı kişilerle, diğerlerinin- birbirine yaklaşması, koku izlenimleri aş(a)madıkları için mümkün olmadığını belirtir ve şöyle der, "[t]oplumsal sorun sadece etik bir sorun değildir, bir koku sorunudur da" (Simmel 2009[1907]: 228-229). Her ne kadar görme ve duyma kadar önemli bulmasa da, Simmel, kokunun hakkını teslim eder; ancak tat alma duyusuna hiç değinmez.

Marcel Proust *Kayıp Zamanın İzinde* (2008) serisinde ağızına götürdüğü bir kek parçasının tadının yarattığı uyarıcı etkiyle, çocukluğunda halasının günaydın demek için verdiği bir parça kurabiyenin tadını anımsayarak çocukluğuna geri döner. Kurabiyenin görüntüsü ona hiçbir şey anımsatmamıştır; ancak tadı belleğinde saklı birçok şeyi kontrolsüzce açığa çıkarır. Benzer bir şekilde, Küçük Fanis'in yeni yaşamının getirdikleri ile mücadele ederken, eski yaşamını yemek yaparak, tadarak, baharatları koklayarak canlı tutması, geçmişin tat ve koku üzerinden nasıl canlı tutulabileceğinin bir örneğini verir. Keza gelin adayının ailenin "İstanbullu" kimliğinin bir parçası olan yemekleri yap-

masının arzulanması, geçmişin geleceğe mutfak kültürü üzerinden aktarılmasının bir yansımasıdır. Elbette kültürel hafızanın korunmasında aile dışından gelen kadının hem "yabancı" olması hem de mutfak kültürün devamlılığını sağlayacak yegâne kişi olarak tezahür edilmesi paradoksal bir durum yarattığından, mutfağın şu anki sahipleri tarafından sınava tabi tutulması bir şaşkınlık yaratmaz.

Şehre Mutfak Kapısından Girmek

Şehir ve Mutfak Kültürü derlemesi, tadın peşinden giden bir çalışma olup, beslenmeye ve mutfak kültürüne yalnızca biyolojik bir gereksinim olarak değil, aynı zamanda sosyal, siyasal ve kültürel ilişkileri kurulmasında ve yeniden üretilmesinde oynadığı rol çerçevesinden okumaktadır. Z. Nilüfer Nahya'nın ve Pelin Yılmaz'ın imzalarının olduğu giriş bölümünde beslenmeyi ve mutfak kültürünü, dünyada ve Türkiye'de yapılan sosyal antropoloji ve halkbilim çalışmalarının ışığında bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bu bölümde, besin sisteminin sınıflandırılması bizzat kültürel olması, yiyecek aracılığıyla insanlar arasında iletişim kurulması, yemeğin ve içeceğin sosyal olaylara işaret ettiği ve tekrar eden analogiler biçimde anlaşılması gerektiği tartışılır. Yiyecek, yalnızca mikro ölçekte değerlendirilebilecek bir olgu değildir. İnsanlığın tarihsel seyri içinde sınıfsal ilişkilerin, politik ekonominin, toplumsal cinsiyet rejiminin doğrudan etkisinin görüldüğü bir alandır. Mutfak kültürünü tarihsel bir perspektif doğrultusunda ele almış pek çok eser ise, aslın-

da belleklerde kaybolmuş pek çok alışkanlığı ve örneğin Osmanlı sarayında ve toplumundaki gündelik yaşamı Rumlar, Ermeniler, Yahudiler ve toplumun değişik katmanları açısından gözler önüne serer. Bu tür çalışmalar içinde yaşadığımız anda üzerine hiç düşünmeden rutinleştirdiğimiz ve bu yüzden ebedi ve ezeli kıldığımız yeme ve içme kültürünü, zaman ve uzam boyutu doğrultusunda düşünmemize yardımcı olur. Bu anlamda mutfak çalışmalarının unutulmaları hatırlattığı söylenebilir. Kitabın en büyük katkısı olan beslenme ve mutfağa şehir kültürü ve kimliği perspektifinden bakılmasının girizgâhı yine bu bölümde verilir. Şehirlerin pek çok açıdan kozmopolitliği birçok farklı pratiğin bir araya gelmesinde, yeniden yorumlanmasında ve yeni biçimlerin yeni kültürlerin üretilmesinde başat rol oynadığından, şehir kimliği ve kültürünün bu anlamda beslenme pratikleri üzerinden nasıl üretildiği ve yeniden üretildiği tartışılmaktadır.

Kitabın *Kurutmalık Tatlar: Mevsimlik Hazırlıklar Üzerinden Gaziantep* başlığını taşıyan ikinci bölümünde ise, Pınar Şimşek kurutmaları ve mevsimsel hazırlıklar üzerine yaptığı çalışmada “Antepli” kimliğinin söz konusu yemeklerle nasıl kurulduğunu masaya yatırır. Yemek Gaziantep örneği özelinde şehir kimliğinin bir parçasıdır, çünkü Antepli kadınlar kendilerini mevsimsel hazırlıkları üzerinden tanımlamaktadırlar (s.32). Bu ürünlerin hazırlanmasının bir hayli zahmetli olması bu düşüncenin en temel dayanağıdır; zira onlara göre “Antepliler” mevsimlikleri ve kurutmaları asla dışarıdan almaz, kendileri hazırlar. Hazır gıda olarak satın alanlar

olsa olsa Gaziantep’e sonradan gelmiş yerel kültürün parçası ol(a)mayan, kimliğinin dışında kalanlar ve/veya bırakılanlardır. Şimşek, beslenme kültürünün literatürde, popüler kültürde ve gündelik yaşamda mutfağın millileştirilmesi ve Antep mutfağının da “Türk milli mutfağı”nın ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilmesine dikkat çeker. Hatta Gaziantep’te Türkiye’nin ilk mutfak müzesi olma özelliğini taşıyan Emine Gögüş Mutfak müzesine sahip olması Gaziantep’i “mutfağıyla anılan şehir” yapmanın yanı sıra, müzecilik bağlamında düşünüldüğünde, beslenme kültürünün Anteplilik yerel kimliğinin ve “milli mutfak” fikrinin inşasında ne denli önemli olduğunu gösterdiği söylenebilir. Ancak bölümün esas vurgusu, Antep mutfağının milli kimlik içerisinde güzellenmesi değil, yerel kimliğin ve geleneğin yeniden üretilmesinde mutfağın rolüdür. Zahmetli mevsimsel hazırlıkları kısa sürede yapmak bir iş birliği gerektirdiğinden ve mutfağa “yabancı” bir kadının girmesi söz konusu olamayacağından “imece” usulü ile çabucak işler bitirilir. Her ne kadar yazarın aktardığı alıntılar itibariyle kaynak kişiler açısından zahmetli mevsimlikleri akrabalığın etkilediği bir sosyalleşme ve eğlence mecrası olarak görünse de, Antepli kadınlar söz konusu zahmetli işler üzerinden kimliklerini (kadın olarak değil de) “Antep’in yerlileri” olarak kurarken, aynı anda geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin ve akrabalık ilişkilerinin mutfak aracılığıyla yeniden üretimini ve sürekliliğini gerçekleştirirler. Mutfak kültürü yaşam biçiminden salt etkilenen bir aracı değil, aynı zamanda belirleyici de olmaktadır.

Benzer bir bağlamda Filiz Ece Sağcan, üçüncü bölümde Antep'te mutfak kültürünü misafir ağırlama geleneğini mercek altına alarak anlamaya çalışmakta ve misafire verilen anlamı incelemektedir. Antep-liler, daha doğrusu Antepli kadınların her an misafire hazırlıklı olmaları gerekmektedir. Bunun nedeni ailenin "itibarı"nın misafir ağırlamak üzerinden tanımlanması ve bu itibarı kazandıracak ve koruyacak esas aktörün kadınlar olmasıdır: "sofra, kadının becerisini gösterdiği alandır" (s.46). Antepli kimliği sofrada adabında da kendini gösterir. Antepli kadınlar servis yapma biçimleri diğer şehirlerden ayırıştırırlar. Antep usulü olarak tanımlanan adaba göre yemekler sırayla sofraya getirilmesi yerine -ki bu adap Antepli kadınlar için İstanbul usulüdür- mөнünün tamamı sofrayı getirilir, misafirin beğenisine sunulur ve misafir bir sonraki hamlede ne yiyeceğini bilir. Misafir ağırlamada karşılıklılık, sofranın kadınların toplumsal statüleri kurmalarında oynadığı rol ve buna bağlı olarak üretilen kadınlar arası rekabet yazar tarafından bir dayanışmaya kaynaklık ettiği biçiminde tartışılrsa da bu aynı zamanda kendini sürekli tekrar eden bir ilişki kurma biçimidir. İade-i ziyaret veya iyi bir ağırlama yapılmadığı takdirde hem ailenin itibarı zedelenir hem de döngü bozulur, bir taraf bir diğerine hep borçlu kalır ve sosyal ilişki kurulamaz hale gelir.

Menengiçten Şuruba: Gaziantep'te İçecek Kültürü adı taşıyan bölümde Pelin Yılmaz mutfak kültürü içerisinde değerlendirdiği içecek kültürünün fizyolojik bir ihtiyacı gidermekten çok sosyal bir eyleme dönüştüğünü ve hatta sosyal ilişkilerin merkezinde bulunduğunu vurgulamakta ve bu

yüzden içeceklerin sosyal ilişkilerdeki yerini anlamaya çalışmaktadır. Örneğin pek çok insan kahveyi tek başına içmeyi tercih etmez, kahve sosyal ilişki kurarken içilir. Mevz-u bahis Türk Kahvesi ise kahve ile birlikte fal kültürü iletişimi güçlendiren ve süreklileştiren önemli bir araç haline alır. İçecek kültürü yalnızca sosyal olarak iletişim kurarken ağız tatlandırmaz, aynı zamanda mutfak kültürünün bir parçası olarak belleğin yeniden üretiminde önemli bir rol oynar. Örneğin Antep ve çevresine özgü meyankökü şerbetinin genellikle Ramazanlarda içilmesi ve eski bir içecek olmasına rağmen her evde bulunması gereklidir. Çünkü bu şerbetten alınan bir yudum eski güzel günlere götürür, geçmiş şimdide can bulur, "Antepli" olma kimliği "tadılarak" pekiştirilir, yazarın ifadesi ile "nostalji duygusu yaşatır" (s.71). Yine daha çok Antep ve çevresinde bulunan menengiç kahvesi benzer bir şekilde yerel kimliklerin içecekler üzerinden nasıl yeniden üretildiğine örnek oluşturmaktadır.

Şehir ve Mutfak Kültürü'nün, Evin Kalbi: Gaziantep'te bir Kültürel Mekan olarak Mutfak başlığını taşıyan beşinci bölümünde ise mutfak salt beslenme kültürünün edilgen bir parçası veyahut yalnızca mimari bir öğe olarak bakmak yerine, kültür ve mekan ilişkisi üzerinden değerlendirmektedir. Mutfak bir mekan olarak mutfak kültürünün parçasıdır; çünkü mekanın kullanımı yemek kültüründen ayrı düşünülemediği gibi mekanın kendisi ve kullanım biçimleri de yemek kültürünü etkilemektedir. Bu düşünceden hareketle geleneksel Antep mimarisindeki mutfak düzeni ile günümüzdeki mutfak mimari-

lerini karşılaştırarak besin saklama yerleri, teknikleri, mutfak araç ve gereçlerinin yerleştirilmesi, mutfak içi oturma ve çalışma düzenleri incelenmektedir. Bu bölümde kültürel bir mekan olarak mutfaktaki değişim, toplumsal dönüşümlerin bir izdüşümü olarak okunmaktadır. Mutfağın ilk defa, evcilleştirilmiş ateşin korunması ile ısınma ve yemek ihtiyaçlarının karşılanması maksadıyla ortaya çıkışı, cinsiyetli bir mekan olması, sınıfsal farklılıkları mekansal temsillerinden biri haline gelmesi, sanayi devrimi ve teknolojideki değişimler sonucu dönüşümü irdelenmektedir. Geleneksel Antep evlerinde mutfağın “ocaklık” olarak anıldığının hatırlatılması, “ocak” kelimesinin ev ve hane anlamındaki kullanımının, evin mutfakla eşdeğer bir sembolik anlamla yüklü olduğunu düşündürmektedir. Bu yüzden bugün de Antep’li kadınlar dua, amulet gibi pratiklerle besinin eve girdiği yol olan mutfaklarını bereketli kılmaya çalışmakta ve böylece hanenin devamlılığını sembolik olarak sağlamaktadırlar.

Söz konusu, temsiliyet özelliği taşıyan mutfak, halk oyunları, geleneksel müzik gibi bazı kültürel öğeler olduğunda, modernitenin ve kapitalizmin bu kültürel öğeleri nasıl değiştirdiği ve yeniden ürettiği çoğu zaman göz ardı edilir ve “geleneksel kültür” tarihin belli bir anında donmuş olarak anlatılaştırılır. Kitabın, *Ayaküstü Tatlar: Gaziantep’te Ayaküstü Yemek* ismini taşıyan altıncı bölümünde Berçin Özteke, bu anlayışa kapılmadan, hazır yemek ve küresel *fast-food* kültürünün Antep kültürü içerisinde nasıl yeniden yorumlandığını incelemektedir. Bu bölümde, evlerinin

ŞEHİR ve MUTFAK KÜLTÜRÜ



Fdiör: Z. Nilüfer Nahya



dışında tüketimde bulunan Antep’lilerin tercihlerini, yemek sırasındaki davranış biçimlerini ve restoranların işletmecileri ve çalışanları ile ilişkilerini değerlendirmektedir. Çalışma, *fast-food*’u yalnızca bir yemek yeme biçimi değil aynı zamanda bir yaşam biçimi olarak okumuş, bu yemek kültürünün Antep’teki örneği özelinde farklı manzaraları irdelemiştir. Örneğin küresel *fast-food* restoranlarının Antep’teki müşterileri yemeklerini hızlıca yememektedir. “Hızlı ye ve çık” ilkesiyle çalışan ve yemek yerken sosyal ilişki kurmayı mümkün olduğunca törpülemek üzerine kurulan bu yemek yeme kültürü dahi, Antep’liler için bir sosyalleşme imkanını barındırdığı aktarılmaktadır. Bu resme söz konusu restoranların işletmecileri açısından bakıldığında ise, Antep’lilerin bu mekanlarda beklenenden fazla vakit ge-

çirmeleri pek önemsenmemektedir. Daha doğrusu işletmeci ve çalışanların müşterilerle olan ilişkisi mününün sipariş edilmesinden satın alınması anına kadar süren birkaç dakikadan öteye geçmediğinden ve fiziksel koşullar çok sayıda müşteriye aynı anda hizmet verebilme imkanı sunduğundan, insanların restoranda kalma süreleri dikkate değer bir unsur olarak algılanmamaktadır. Öte yandan geleneksel kökenli *fast-food* (lahmacun, dürüm, döner, kebab, cevizli köfte, nohut dürümü) işletmecileri “diğerlerini” (küresel *fast-food* işletmecilerini) “esnaf” olarak kabul etmemektedirler. Çünkü “esnaflık” olarak tarif edilen ilişki biçimi, alınan hizmetin sadece yemek olmadığı, yemek kadar sunum ve sohbetin de önemli olduğu bir kültürdür. İşin devamlılığı yemeklerin ve sunumun biçiminin ve süresinin standartlaştırılması üzerinden değil, sosyal ilişkinin devamlılığına ve karşılıklılığına göre belirlenir. Bu yüzden sadece müşterinin kendisi değil, müşteri ile kurduğu sosyal ilişki esnafın veli nimetidir. Bu ilişkilene karşılığını bulmuş olmalı ki, bu bölümde evde yemek yeme kültürü daha baskın olmasına rağmen, Gaziantep halkının zaman zaman ocakta hazır bulunan yemeği bırakıp geleneksel *fast-food* mekanlarına gidebildikleri belirtilmektedir.

Kitabın *Baharat Mekanları* üst başlığını taşıyan son bölümünde ise Antalya’da baharat ve baharat ticaretinin şehir yaşamındaki yerini incelemekte ve bir şehri baharatçıları üzerinden anlamlandırmaktadır. Uzun yıllar boyunca batı tarafından doğu “egzotikliğini” sembolize eden ve lüks bir tüketim ürünü olan baharatın, antik ve orta

çağda sınıfsal farklılığın bir göstergesi olması, yeniçağda ise tahtını Yeni Dünyadan gelen diğer egzotik tatlara bıraktığına değinilmektedir. Baharat, günümüzde zihinlerdeki “Doğu rüyası”nın tadı ve kokusu olma özelliğini büyük ölçüde yitirdiyse de, çalışmada bu imgenin Antalya örneği özelinde nasıl yeniden üretildiği keşfedilmektedir. Meryem Mudara, yerel bir kimliğinin sınırlarını belirlemesi anlamında önemli olan “Antalyalılar baharat yemez” ifadesini baharatçılardan sık sık duysa da (s.135), Antalya’da sayıları oldukça çok olan baharat arzının sebeplerini irdelemektedir. Çalışmada yerel (aktarlar) ve turistik olmak üzere ikiye ayrılan baharatçılar, şehir kültürünün oluşumundaki iki farklı dinamiği ortaya çıkarmaktadır. Öncelikle iç göç, özellikle de yemek kültüründe baharatın yeri baskın olan şehirlerden gelen göçmenler, Antalya’ya beraberlerinde baharat kültürünü getirmiş, yerel bir baharatçılık sektörü yaratmışlardır. Bir de buna günümüzün sağlıklı ve doğal yaşama, zayıflama, *anti-ageing* ve alternatif tıp gibi “benlik teknolojileri” eklendiğinde Antalya yerelindeki aktar sayısının bir hayli artış gösterdiği kaydedilmiştir. İç göç yarattığı değişim, “Antalyalılık” kimliği ile “dışarı”dan gelenler arasında yemek kültürü açısından bir kimlik sınırı olarak kabul edilebilecek baharat, şehrin ekonomik ve sembolik bir değer olarak “satılması”nın biçimini dahi değiştirmektedir. “Yerli Antalya”ların geleneksel mutfak kültürü daha çok çeşitli otlar üzerinden şekillenmiş olsa da, turistik olarak kategorize edilen baharatçılar kanalıyla yabancı turistlere şehrin sembolik ve turistik değerinin baharat olarak gösterilmektedir. Bu durum çalışmada,

Antalya'nın "Doğu" ile tanışmanın ve karşılaşmanın gerçekleştiği önemli bir uğrak olarak tezahür edildiğinden, yabancı ve özellikle batılı turistlerin zihinlerindeki "Doğu rüyası"nın baharatlı imgesinin bir tür yeniden üretimi biçiminde yorumlanmıştır. Bundan hareketle aktarlarla, turistik baharatçıların hedef kitleleri, ürün çeşitliliği, mekan kullanımı ve baharatı sunma ve pazarlama biçimleri farklılaşmakta, turistik baharatçılar görselliğe çok daha fazla önem vererek müşteriye cazip etmeye, aktarlar ise ürün çeşitliliği ile müşteriye bilgilendirmeye yönelik ilişki kurdukları aktarılmaktadır.

Her gün en az üç kez karşılaştığımız besinlerin üretiminden, hazırlanmasına ve tabakta yerini almasına kadar her aşama, ekonomi politığı, geçmişe ve kültüre dair pek çok "hikaye" anlatır. *Şehir ve Mutfak Kültürü* mutfağın şehir kültürüne dair anlattığı hikayelerin peşinden giderek, mutfak kültürünü romantize etmeden ve yemek programlarının, gurmelerin, organik

tarımın, kalori hesabının "trendy" olduğu zamanın ruhunu yadsımadan, yemek kültürünü anlamaya çalışmaktadır. Yer yer yoğun betimlemelere başvurulsa da, mutfak kültürünün şehir kültürü ile karşılıklı ilişkisini ve yerel kimliklerin ve kimlik sınırlarının üretilmesindeki rolünü pek çok bağlamda değerlendirmesi açısından bir derleme çalışmasının ötesindedir.

KAYNAKÇA

- Proust, Marcel. 2008. *Kayıp Zamanın İzinde: Swanların Tarafı*. Roza Hamken (çev). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Simmel, Georg. 2009 [1907]. "Duyuların Sosyolojisi". *Georg Simmel: Bireysellik ve Kültür*. Tuncay Birkan (çev). İstanbul: Metis yayınları. s. 219-231