



UNIVERSAL JOURNAL OF HISTORY AND CULTURE

VOLUME II ISSUE I

ISSN 2667-8179



UJHC

<http://dergipark.gov.tr/ujhc>

VOLUME 2 ISSUE 1
ISSN 2667-8179

April 2020
<http://dergipark.gov.tr/pub/ujhc>

UNIVERSAL JOURNAL OF HISTORY AND CULTURE



Editor in Chief

Orhan Turan
Department of History
Batman University
Batman, Turkey
orhannturann@gmail.com

Handan Akyiğit
Department of Sociology
Sakarya University
Sakarya, Turkey
hakyigit@sakarya.edu.tr

Editorial Board

Irene Strazzeri
University of Foggia
Italy

Mirjana Marinkovic
University of Belgrad
Serbia

Abide Doğan
Hacettepe University
Turkey

Adem Bölükbaşı
Sakarya University
Turkey

Ghadir Golkarian
Near East University
Turkey

Krzysztof Boroda
University of Bialystok
Poland

Hüsamettin İnaç
Dumlupınar University
Turkey

Hasan Kaplan
İbn Haldun University
Turkey

Mustafa Kemal Şan
Sakarya University
Turkey

Selçuk Kürşad Koca
Yunus Emre Institute
Qatar

Stefano Taglia
SOAS University of London
England

Nur Köprülü
Near East University
TRNC

Nuran Malta Muhaxheri
Kosova Priştina University
Kosovo

Azmi Özcan
29 Mayıs University
Turkey

Enis Şahin
Sakarya University
Turkey

Nafiz Tok
Aksaray University
Turkey

Contents

Research Articles

- 1 Yabancı Kaynaklarda Karşılaştırmalı Edebiyat Alanında Nesimi'nin İzleri
Traces of Nesimi in Comparative Literature in Foreign Sources
Ghadir Golkarian(Kadir Güldiken) 1-16
- 2 Colonial Attempts to Control and Overcome Nature in *Prospero's Daughter*
Cengiz Karagöz 17-31
- 3 Doğulaşma ve Edebiyat
Easternization and Literature
Saman Hashemipour 32-45
- 4 Beyit ve Dize: Karşılaştırmalı Şiirsel Analiz
Beit and Verse: Comparative Poetological Analysis
Vedad Spahić, Edina Nurikić 46-56
- 5 Batman'da 6-12 Yaş Aralığındaki Çocukların Dijital Medya Araçları Kullanımına Annelerin Bakışı
A Mother's View of the Use of Digital Media Tools for Children Aged 6-12 in Batman
Kübra Edis 57-76
- 6 İki Dil, İki Halk, Tek Coğrafya: Luvi-Arami İlişkileri (MÖ 1050-750)
Two Languages, Two Peoples, One Geography: Luwian-Aramean Relationships (1050-750 BC)
Kürşat Bardakcı 77-89

Book Review

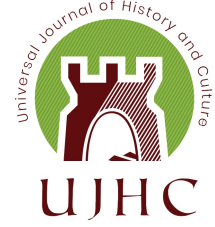
- 7 Zenci Akılın Eleştirisi
E. Durukan Abdulhakimoğulları 90-95
- 8 Geçmiş Kullanma Kılavuzu Tarih, Bellek, Politika
Salih Tzampaz 96-103

Universal Journal of History and Culture

Vol. 2, No. 1, 1-16, 2020

Research Article

ISSN: 2667-8179



Yabancı Kaynaklarda Karşılaştırmalı Edebiyat Alanında Nesimi'nin İzleri

Ghadir Golkarian(Kadir Güldiken)

Near East University, Sciences & Literature Faculty, Nicosia, North Cyprus

ghadir.golkarian@neu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3801-7089>

Received: 04 November 2019, **Accepted:** 19 February 2020, **Online:** 24 April 2020

Özet

14. yüzyılda Hurufî Türk şairi olan İmadeddin Nesimi, Azerbaycan Türkçesi ve Farsça divanlar yazmış, ayrıca Arapça da şiirler bestelemiştir. Kaynaklara göre Hacı Bayram-ı Vefî'ye intisap etmek isteyen, ancak bu isteği kabul edilmeyen Nesimi, Halep'te öldürülmüştür. Önemli eseri olan Mukaddimetü'l- Hakâyık günümüz edebiyat araştırmacıları yanı sıra felsefe, irfan üzere araştırmalar yürüten yerli ve yabancı kişiler tarafından da dikkate haizdir. İmadeddin Nesimi'nin ideolojik yaklaşımından ziyade felesemi yönü yabancı kaynaklarda yer almaktayken gerek Almanya, gerek Rusya ve hatta Oxford üniversitesi doğu bilimleri enstitüsü tarafından birçok tez konusuna tabi tutulmakta ve araştırmalar sonucu Nesimi düşüncesi çok boyutlu olarak incelenmektedir. Yabancı kaynakların taranmasında günümüz araştırmacıların asıl konusu olan Nesimî ve onun Hurufiliğe bağlı olduğu düşünce ele alınarak Goethe, Dafydd ap Gwilym ve Segiyt Remiev gibi ünlü şairlerin şiirleriyle karşılaştırma yapılmaktadır. Bu bağlamda Nesimî'nin düşünce tarzı, şiir sanatı özelliği, edebi kişiliği, şiir içerikleri bile sınırları aşarak git gide uluslararası çapta yeni boyutlara giriyor. Araştırma konusu bu doğrultuda ele alınarak yabancı kaynaklarda, özellikle karşılaştırmalı edebiyat alanında Nesimî hakkında olan bilimsel görüşler ve önemli benzer noktalar ve yaklaşımların yanı sıra hayat felsefesi ve yaşam anlamını üstün tutan unsurlar ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Nesimi, Felsefe, Hurufilik, Segiyt Remiev, Goethe, Dafydd ap Gwilym

Traces of Nesimi in Comparative Literature in Foreign Sources

Abstract

İmadeddin Nesimi, who was a Hurufi Turkish poet in the 14th century, wrote Azerbaijani Turkish and Persian Sufism poems, and also composed poems in Arabic. According to the sources, Nesimi, who wanted to become affiliated with Hacı Bayram-i Veli's sect but this request unadmitted, so he was killed in Aleppo. His important work, Mukaddimetu'l- Hakayık, is noteworthy for contemporary literature researchers, as well as for local and foreign people who conduct research on philosophy and knowledge. While the philosophical aspect rather than the ideological approach of İmadeddin Nesimi is in foreign sources, it is subjected to many thesis topics by the institute of eastern sciences, both in Germany, Russia, and even Oxford University, and as a result of researches, the idea of Nesimi is examined in many dimensions. In the screening of foreign sources, Nesimî, who is the main subject of today's researchers, and the idea that he is connected to Hurufism are compared with the poems of famous poets such as Goethe, Dafydd ap Gwilym, and Segiyt Remiev. In this context, Nesimî's thought style, poetry art feature, literary personality, and even poetry content are going beyond borders and gradually entering new dimensions. The subject of the research is dealt with in this direction, as well as scientific opinions about Nesimî and important similar points and approaches in foreign sources, especially in the field of comparative literature, as well as the elements that keep life philosophy and life sense superior.

Keywords: Nesimi, Philosophy, Hurufism, Segment Remiev, Goethe, Dafydd ap Gwilym

Önsöz

İmadeddin Nesimî, Seyyid mahlası ile tanınan Azerbaycan'ın ünlü şairi 14. yüzyılda yürüttüğü düşünce ve dünya görüşü yönünden dolayı ün kazanmış ve felsefe açısından büyük bir çıkır açmıştır. 1339 yılında Bağdat'ta doğduğu ve 1418 yılında Halep şehrinde acımasızca şehit edildiği konusunda tüm güvenilir kaynaklar bilgi vermektedir. İmadeddin Nesimî, şiirlerinde çeşitli mahlaslar kullanarak birçok yerde ise Nesimî, Seyyid, Seyyid Nesimî, Nâimi ve Hüseyinî olarak adlar kullanmaktadır. Peygamber ve ehl-i beytine derinden sevgi beslemiş olan Nesimî, zaten "Seyyid" mahlasını kullandığı için ehl-i beyte mensup olduğu da açıktır.

Nesimî, Azerbaycan Türkçesi, Farsça ve Arapça'da yazdığı şiirleri yaşadığı dönemde birçok kişiyi ve sanatçıyı etkilediği gibi günümüz edebiyat araştırmacılarını da etkilemektedir. Şiirleri Hallac-ı Mansur'u andıran ifadelerle doludur ve kaynaklarda bulunan konulara istinaden yaşadığı dönemin idarecilerinin tepkisini işte bu düşüncelerden dolayı üzerine çekmiştir.

Nesimî hayatı hakkında ne kadar az bilgi bulunsa da, zaten yarattığı üslup ve şiir tarzı, edebi kişiliği, şiir özelliği, edebi içerik ve düşünce yönü bile başlı başına onu araştırmaya ve tanımaya yeterli kılmaktadır.

14. yüzyılda Azerbaycan Türkçesi ile coşkulu ve lirik şiirleriyle tanınmış olan Nesimî, günümüzde bile birçok yabancı edebiyatsever ve doğu edebiyatları üzere araştırma yapan kişilerin odak noktasına gelmiştir.

Soyu Hz. Muhammed'e dayandığı söylenen Nesimî, Şamahı, Şiraz, Diyarbakır ve Bağdat yakınlarındaki Nesim Kasabasında doğduğu iddia edilmektedir. Birçok kaynaklarda kaydedilmiş bilgilere göre hayatının birçok kısmını Diyarbakır, Irak ve Tebriz etrafında geçirdiği, I. Murad devrinde Anadolu'ya geldiği rivayet edilmektedir. Şiirlerinin içeriğine bakıldığında, gerek söz hazinesi gerekse anlam bakımında çok eğitilmiş olduğu ve dönemin medreselerinde eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Dönemin şairlerini etkilediği gibi kendisinden sonraki şairleri de etki altına almıştır. Âşık Çelebi onu bu beyitle Türkmen olduğunu iddia eder:

Arab nutku tutulmuşdur dilinden

Seni kimdür diyen kim Türkmen'sin

İslam Ansiklopedisi'deki bilgiye göre Şeyh Şiblî'nin dervişlerinden sayıldığı gibi İran'da Hurufiliğin önderi olan Fazlullah-ı Huruffî'ye intisap etmiştir. Daha sonra onun halifesi olarak göreve başlamıştır. Hacı Byaram-ı Velî'ye intisap etmek isteyen Nesimî, bu talebi mümkün olmayarak Halep'te öldürülmüştür. Tabi, Nesimî'nin görüşleri yaşadığı dönemin Mısır Çerkez kölemenleri hükümdarı olan El-Müeyyed Şeyh'in emriyle Şam şehrinde derisi yüzülerek vefat etmiş, cesedinin bir hafta boyunca halka ibret ve korku yaratsın diye bırakılmıştır, (Azmi Bilgin & 200'den fazla yazar, 2015, 3-5).

Ayrıca, Hacı Bektaş-ı Velî'den etkilendiği konusu da ileri sürülmektedir. Birçok nazireler yazarak, şiirleri Azerbaycan dahil olmak üzere Anadolu, İran ve hatta Batı dünyasında yankı terennüm edilerek Nesimî adı yankılanmaktadır. İşte bu nedenle 2019 yılı UNESCO tarafından "Nesimî Yılı" ilan edilmiştir.

Acaba Nesimî'nin şiirleri mi yoksa hayat tarzı anlayışı ve yöntemi mi onun ölümüne sebep olmuştur? En önemlisi, günümüz dünya edebiyatlarında niçin Nesimî rüzgarı esmektedir? İşte bu sorular araştırmada kritik soru olarak ele alınmaktadır. Zira, bu açıdan Nesimî konusu ister kişiliği, ister düşünce tarzı isterse edebi ve sanatı yönünden bakıldığında henüz Nesimî hakkında konuşulacak

çok şeyin var olduğu ve olduğuna da devam edeceği belli olmaktadır.

Giriş

Bölge şiiliği ve Alevilik mezhebinde Yedi Ulu Ozan'dan biri kabul edilen Nesimî, 14. yüzyılın ikinci yarısında yetişmiş ve Türk Edebiyatı'nda kurucu şairlerden kabul edilmektedir. Gerçi Eski Türk Edebiyatı'nda bazı kaynaklarda yanlışlıkla İmmededdin Nesimî'yi Anadolu Alevi şairi olan Kul Nesimî ile karıştırmışlar ama Anadolu şairi olan Nesimî'nin şiirleri saf Anadolu ağzıyla yazılmıştır. İmmededdin Nesimî ise şiirlerinde birçok Arapça ve Farsça kelimeler kullanmaktadır.

Nesimî'nin edebi kişiliği üzere söylenecek pek çok gerçekler bulunmaktadır. 14. yüzyıldan başlayarak bir sonraki yüzyılın mesnevi şairleri arasında yer almaktadır. Aynı zamanda Kadı Burhaneddin ve Ahmedî gibi büyük şairler arasında başarıyla manzumları dikkate haizdir. Türk dünyası edebiyatı sahasında felsefi ve irfanî görüşü taşımış olan Nesimî, gerek divan içeriği gerekse hayat felsefesi bağlamında önem arz etmekte ve Yunus Emre divanından sonra önemli içerikli divan sahibi sayılmaktadır.

Nesimî, şiiliği önemseyen aynı zamanda Hurufilik düşünce yaklaşımı ile Hz. Ali'nin Kur'an ayetlerindeki sırların bilgisine vardığı söylenilmektedir. Şiilik düşüncesinde İslam peygamberinin Hz. Ali'ye "bilim şehri" lakabi verdiği zaman aslında sırlı ve gizli bilimin sahibi olduğunu söylemekteymiş ve bu bilim ehl-i beyt tartafında İmam Cafer-i Sadık'a kadar en güvenilir kişiler tarafından kuşaktan kuşağa aktarılmış ve Fazlullah-ı Hurufi de bu bilgilere sonraki nesil olarak varmıştır. Nesimî ise yazdığı şiirlerinde zaten Arapça'daki ebcet sayısı olarak 28 ve 32 harflerine değinerek insan yüzünün tanrı'nın tecelli yeri olduğunu ve güzelliklerin görüldüğü yer olduğunu söyler. Bugün yabancı araştırmacılar onu Sokrates'in mimesis düşüncesi ile örtüştüğünü savunmaktadırlar, (Gündüz & Sevimli, 2016, 97-124).

Nesimî'nin şiirlerinde coşkunculuk duygusu yanında çırpınmakta olan ruhunu sezme pek kolaydır. İslami ideolojik yaklaşımı yönünden değerlendirilmiş Nesimî şiirleri, aslında "Zâhir ve Bâtın" ve diğer Esmâ'yı azam inancı anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımı zaten o dönemde yaşamış olan Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'de bile görmekteyiz ve Nesimî'nin de onun etkisinde kaldığı da bilinmektedir. Şiirlerinde takip ettiği özellik ise Hakk'ı tanıtmak, Hakk'a aşk beslemek, doğru yolu aramaktır. Hem gazelleri hem de mülemmalarında bile Tanrı yolunda daima zikir ve tesbih etmek görülmektedir.

Nesimî'nin şiirlerinde özellikle Fazlullah-ı Hurufi ile tanıştıktan sonra Bâtınî inançlara ilgisiz

kalmadığı bellidir. Fazlullah'ın bulduğu 7 hattı, aynı zamanda dinsel sorumlulukları anlamak ve ilâhî sırları çözmeği hayat felsefesinde yeterli bulmuştur. Nesimî, Kur'an'ın sırlarının çözüldüğüne inanarak Hurufilik dervişleri arasında yer almış ve hatta en önemli olan konu ise onun gerçek bir Hurufi propagadacısı olduğu kabul edilmektedir. Bu inanç ve anlayış sonucu, Nesimî'nin ikinci dönem yaşamında pek çok coşkulu şiirler görülüyor, (Andrews, 2014, 33). Örneğin:

Deryâ-yı muhit cûşa geldi / Kevn ile mekân hurûşa geldi

Sırrı-ı ezel oldu âşikâra / ârif nice eylesin müdâra

Nesimî, şiirlerinde yaşamın her yönünü irfan denizi olarak görmekte ve sözlerini ispat etmekte ise Kur'an ve hadislere başvurmaktadır. Hz. Peygamberin yanı sıra Hz. Ali ve 12 İmama şiirler yazdığı için şiî olduğu da anlaşılmaktadır. Nesimî divanında 3 elif-name bulunmaktadır ki işte bu elif-namelerde “elif= A” harfinden tutarak “ye= y” harfine kadar bütün harflere yer vererek asıl konuyu bu tarzda ele almıştır. Bazen de harflerin kullanım şekili tersine de olmaktadır. Nesimî şiirlerinin diğer özelliği ise samimi bir kullanım üslubudur. İşte bu da şiirlerini canlı ve hep yeni tutmaktadır. Aruzu üstaca kullanmasına rağmen günümüz lisan ve şiir anlayışında bile anlaşılır durumdadır. Diğer özellikse, Nesimî, Türkçenin dil özelliklerine vakıf olduğudur ve şiirlerinde diyalog tarzını benimsemektedir. Örneğin:

Âlemde bugün sencileyin yâr kimün var

Ger vardır isen yok dimezem var kimün var

Dildâr-ı mecâzî bulunur âşika yüz min

Benzer sana tahkîkda dildâr kimün var.

Mahbûb kamer yüzlü boyu sidre yüküştür

Yanakları gül la'l-i şeker-bâr kimün var

Işkın gamına eylemişem gönümü mahzen

Bir muñçulayın mahzen-ı esrâr kimün var

Nesimî, şiirlerinde aruzu Türkçe'ye başarıyla uygulamıştır. Bunun yanısıra Türkçe kelimelerle kafiye oluşturmaya gayret etmiştir. Bununla birlikte iç kafiye de şiirlerinde uygulamıştır. Klasik şiir şekillerini kullandığı gibi şiirin tüm kurallarına uymaktadır. Nesimî, gazel nazım şiiri yazar şair olarak tanınmakta, fakat şiirlerinde musammat ve diğer şiir tarzları da bulunmaktadır. Nesimî'nin şiirlerinde dünyadan şikayet etmekle birlikte hayattan zevk almak da önerilmektedir. Ancak bu zevk insanı yüceltmelidir. Bu bağlamda Nesimî şiirleri incelendiğinde hayatın bütün varlıkları, insanın

vücut özellikleri bile ele alınmaktadır, (Ayan, 2014, 38).

Bilindiği üzere Nesimî'nin Türkçe, Farsça divanları yanı sıra en önemli mensur eseri olan “Mukaddimetü'l-Hakâyık” eseridir. Nesimî, bu eserinde çeşitli din konularını ele alarak Hurufiliğe göre harflerle açıklamaktadır. Anlaşılan intisap ettiği Şeyh Fazlullah-ı Hurufî'nin “Câvidân-nâme” eserini esas alarak yazmıştır. Bu eserde, Kur'an ayetlerindeki “hurûf-ı mukata'a” ile birlikte İslam şeriatına göre din üsulları ve detaylarını (abdest, ezan, oruç, namaz, hac, ebeveynlere hizmet ve saygı, iman, vs.) anlatmaktadır. Birçok Nesimî araştırmacısı ise bu eserin tüm nüshalarında dil bakımından 14. yüzyılın tam özelliğini taşımakta olduğunu ve üslup itibariyle tercüme bir eser görünümü sergilediğini açıklar, (*Türk Dili Edebiyatı Kaynak Sitesi*, 2007).

Yabancı Araştırmacılara Göre Nesimî

Türk Edebiyatı'nda hikmet, belagat ve felsefe sahasında etkili eserler ve şiirler bırakan ender sanatçı ve şairlerden bir olan Nesimî, yaşadığı asırda sınırları aştığı gibi, günümüz şartlarda da ilgi odağı olmaktadır. Bilindiği üzere Nesimî'nin eserleri sadece Türkiye, Azerbaycan, İran, Pakistan, Kuzey Hindistan ve Orta Asya ülkelerinde değil, Mısır'da Kahire ve El Azhar kütüphanelerinde Arapça tezlere konu olarak işlenmektedir. Bununla birlikte gün geçtikçe Doğu Edebiyatı şemsiyesi altında faaliyet göstermiş olan Avrupa, Rusya ve İskandinavya ülkelerindeki üniversiteler ve araştırma enstitülerinde bile Nesimî araştırmaları sürdürülmektedir. Nesimî, her hangi bir sıfatla olursa olsun, onu bir tasavvüf şairi, ibadet mazharı, fıkıh üstadı, vaaz ve hitabet rehberi ve irfan örneği olarak tanımak gerek. Nesimî'nin edebi kişiliği yanı sıra düşünce tarzı bile mezhepsel konuya bakmaksızın tasavvüf tarikatının tanımlanmasında kılavuz rolü oynamaktadır. Gerçi kendisi yaklaşık bir sene Mevlana'dan sonra yaşamıştır, fakat Mevlana tasavvufuna büyük katkı bırakmıştır. Başka bir deyişle, Nesimî, düşünce ekseninde “akıl ve marifet” üslubunu felsefi yaklaşım olarak ortaya koymuştur.

Nesimî, felsefi düşünceyi din dinamizmiyle ileri taşımakata ve kelâm ve söz sanatıyla yoğurmaktadır. Nesimî'nin birçok eserinde idealler, fikirler, söz mazmunları ve felsefi konular muhatapın anlaması amacıyla betimleme metoduyla işlenmiştir. Nitekim birçok şiirlerinde muhatap ise bir güzel kadın şeklinde betimleniyor ve şair sözlerini ona hitaben bir sevgilisi olarak anlatmaya çalışıyor. İrfan ve tasavvuf alanında kullanılan söz sanatı ile ilgili edebiyat, genelde bu şekilde yapılmaktadır. Asıl sevgili ve maşuk ise “Tanrı” ve onun zatı mukaddesidir. Nesimî bu metodu öyle üstacasına

yapmaktadır ki yüce ölküsünü “duyum ve irade dışı güzellikten” çıkararak “manevi güzellik ve akılcı iradeye” taşıyor. Yani, tüm insan vücudunda olan duyguları, duyuları, fiziksel potansiyelleri bir araç olarak manevi idrak ve kâmil insan olmaya yönelik kullanıyor.

Nesimî düşüncesinde bireysellik ve benlik kavramı ön planda görülse de aslında “Ben” kavramı duyguların, düşüncelerin ve varlığın ana kaynağı ve de temel boyut olarak görülmektedir. Nesimî bu bağlamda insanın varolmasında benlik ve bireyselliğe önem vermekte olup İslam anlayışına göre sağlam hadis ve ayetlere başvurmuştur. Bazı araştırmacılara göre Nesimî bu açıdan tasavvufun tersine hareket etmekte ve sanki “ben” olgusunu “biz” olgusundan üstün tutmaktadır. Fakat Nesimî'ye göre Tanrı'nın güzelliği ve varlığı insan yüzünde tecelli etmekte ve bunu Hurufilik yaklaşımına dayandırarak, Tanrı'nın sureti olan insanı anlatmaktadır. Nitekim İbn-i Arabî'ye göre Hz. Peygamber “Allah, Adem'i imgesinde yarattı.”¹ (İbn-i Arabi, 2011, 121) ve ya diğer Kur'an ayetinde “kendi ruhumdan üfledim.”² gibi dayanıklı gerekçeler bunu doğrulamaktadır.

Nesimî, Tanrı'yı tanıma yolunda insan ile Tanrı arasındaki meseleye değinmektedir ve benzetmeleri aslında tüm İbrahimî dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık, Müslümanlık) olduğu gibi tecessüd(cisim şekline girmek) faktöründen yararlanmaktadır. Nitekim Hıristiyanlar Tanrı'nın görülmesi mümkün olmadığını ancak Hz. İsa cisminde tezahür ettiğini savunur ve İsa'yı Tanrı'nın mükâşifesi (ortaya çıkarması) olarak öne sürerler. Yahudiler buna karşı olarak görünseler de Tevrat'ın birçok yerinde “İnsan-î Kâmil” Tanrı tecellisi olarak bilmekte ve mucizelerin yapılmasında sorumlu olduklarını anlatmaktadır. Nitekim İsrail oğulları hikayelerini anlatırken kötü insanı, İblis ve yahut Şeytan şeklinde betimler ve iyileri ise Tanrı niteliği taşıyanlar olarak açıklar. Belki bundan dolayıdır ki Batı dünyası edebiyat araştırmaları Hıristiyanlıktaki “tecessüd” ile Nesimî'nin insanî Kâmil betimlemesinde benzerlik görererek son yıllarda çok dikkatlerini çekmektedir, (Mehrerdi & Şahir, 2012, 5-30).

Goethe ve Nesimî

Batı- Doğu divanı'nda (1819), Almanya'nın en büyük şairi olan J.W. Von Goethe, ebedi bir eser sunarak Batı ve Doğu edebiyatları koleksiyonunu sundu. Bilindiği üzere Goethe, Ortaçağ yıllarına denk gelmiş Fars şairi olan Hâce Şemseddin Muhammed Hafızî Şirâzî'ye (1317-1390) esinerek onun anlayış tarzı ve irfan görüşünü şiirlerine yansıtmıştır. Goethe, sanat kimliğini Hafız'den alarak şiirlerinde şarap, sevgi, hoşgörü ve Tanrı sevgisinin her şeyden üstün olduğuna vurgu yaptı ve sanki

¹Fe inne'l- allah haleke âdem alâ suretihi

²Venefahtu fihi min rûhî , Sâd suresi, 38. ayet

kendisini Fars sufi ustasıyla birleştirdi. Goethe bütünüyle Hafız'ı ilham kaynağı olarak niteler ve bunu “Zwillingsbruder” (ikiz kardeş) adı altında kendisini Hafız'a olan sevgisini açıklar.

Goethe sadece Hafizî Şirâzî değil başka şairlerden de ilham almıştır. Bunların arasında Nesimî başta olmak üzere Firdevsi, Enveri, Mevlana, Sa'di Şirâzî, Cami ve Genceli Nizamî de yer almaktadır. Goethe, Hıristiyanlığın temellerini, Yunan felsefesini bildiği gibi İslamî felsefe ve irfan konusunu da Doğu kalsik edebiyatıyla birlikte iyice biliyor ve okudukça da hayranlığını gizlememiştir.

Goethe, Azerbaycan şairleri arasında irfan konusunu takip ederken Nesimî'nin “ben bu cihâna sığmazam” şiirinin etkisinde kalarak “Lâ-mekân” kelimesi üzerine çok düşünmüş ve Nesimî'yi hurufiliğin şiirsel markasının mistik biçiminde bir örneği olarak görürken, insan tanımlamada fiziksel ve ruhsal birleştiği Nesimî dünyasına pek ilgi göstermiştir. Goethe bu bağlamda insanın Tanrı ile aynı manevi öze sahip olduğunu kavrayarak bu doğrultuda şiirler yazmıştır, (Marino, 2019).

**Yoldaşı olur şimdi ırmaklar,
Ovalar doldurur gümüş ışıkları,
Bir ses yükselir pınarlardan,
“Kardeş ayrıma bizi koynundan!”
Bekliyor yaratan,
Yoksa bizi çölün kumları yutacak,
Güneş kanımızı kurutacak,
Dağın ırmaklarını, ovanın ırmaklarını,
Hepimizi alıp koynuna,
Eriştir bizi yüce Rabbına,
Ezelî Derya'nın yanına,
Yürür mukadder yolunda,
Dalgalanır başının üstünde binlerce bayrak,
İhtişamının şahitleri,
Evlatlarını Rabbine ulaştırarak,
Karışır ilahî ummana coşarak,(Goethe, 2012)**

Goethe divanının işte bu parçasında hem “Lâ-mekân” (yersiz, mekânı olmayan) kelimesini mecazen Allah ve Allah'ın sıfatlarından olan anlatımı “Ezelî Derya” sıfatıyla anlatmakta; aynı zamanda doğa betimlemesini ve bu cihana sığmayacağını “Hepimizi alıp koynuna” ibaresinde

anlatmaktadır.

Goethe şiirleri üzerinde Nesimî anlayışı açısından araştırmaların yapılması gerek Batı- Doğu Klasik edebiyatlarının zenginlik kazandırma açısından gerekse Batı dünyasının Doğu klasik edebiyatı etkisinde kalma nitelik ve niceliğini ortaya koyma bakımından yerinde olacağı kaçınılmazdı. Bu doğrultuda karşılaştırmalı edebiyat alanında ortaya koyulacak her hangi bir bilimsel çalışma gelecek edebiyat dünyasına ışık tutacak nitelikte olacağı da kesindir.

Nesimî ve Segıyt Remiev

Yabancı kaynaklara bakıldığında Tatar edebiyatında bile Nesimî izleri görülmektedir. Tatar edebiyatının önemli isimlerinden olan şair Segıyt Remiev'in eserlerinde Doğu Klasik şiir geleneklerini gündeme getirmekte olup Azerbaycanlı şair İmmadeddin Nesimî'nin Segıyt Remiev'i etkilediğini açıklamaktadır.

Nesimî yazdığı şiirlerde köklenen Panteizm felsefesine isyancılık göstererek insanı Tanrılaştırma gibi temel fikirlerini anlatmaktadır. Buna benzer Tatar edebiyatında ünlü olan Segıyt Remiev de Nesimî etkisinde kalarak cisim ve can sahibi olan insanın dünya ve kâinata sığmadığını söylemektedir. Her ikisi de insanı Tanrılaştırma veya Tanrı'yı kişileştirme yoluna gitmekte ve yaşadıkları devirlerin hüznü dolu hayatına ikna olmamak tepkisini göstermektedir. İkisinin de eserlerini karşılaştırdığımızda doğal olarak önemli farklılıklar bulunsa da ortak ve benzer dünya görüşüne sahip oldukları da pek aydındır, (Zripova Çetin, 2016, 1-10). Nitekim Nesimî şu beyitlerle isyanını anlatıyor:

Ben de sığar iki cihan, Ben bu cihâna sığmazam
Gevher-i lâ-mekân benim, kevn ü mekâna sığmazam
Kevn ü mekândır âyetim zâta gider bidâyetim
Sen bu nişân ile beni, bil ki nişâne sığmazam
Kimse gümân ü zann ile olmadı Hakk ile biliş
Hakkı bilen nişân bilir ki ben, zann ü gümâna sığmazam
Sûrete bak vü ma'nîyi sûret içinde tanı kim
Cism ile cân benim veli, cism ile cânâ sığmazam

Nesimî apaydın bu beyitlerde insanı Tanrılaştırma yolunda olan niyet ve düşüncesini anlatmaktadır. Buna benzer Segıyt Remiev de şöyle anlatıyor:

Hayır, kabullenmiyor gönlüm

Dar bana sınırlı iman

Ben Müslüman'ım diye şimdi

Yükselme, dar kal, dar mı inan?!

Nesimî, düşünce ve Hurufilik anlayışı için canından olduğu gibi Tatar edebiyatındaki S. Remiev de başlattığı yolu isyan gibi olarak tepkilere neden olmuştur. Karanlıkla dolu tepki yıllarında Remiev, eserlerinde Doğu Klasik şiirinin en güzel geleneklerini yeniledi, (Zripova Çetin, 2016).

“Remiev, gerçi farklı bir dönemde ve yıllar sonrası yaşadı ama Nesimî yolunu farklı bir sosyal şartlarda devam ettirerek “ben”ini Allah’a denk koydu. Onun eserlerinde isyancılık motifleri yeni bir güç kazandı. Sonraki yıllarda S. Remiev’i örnek alan şairler de az olmadı. Mesela, Ş. Babiç, M. Gafuri, H. Taktaş ve benzeri.”

S. Remiev de aynen Nesimî gibi “Allah” adlı şiirinde rabbin büyüklüğüne değinerek insanı da küçültmeyerek Nesimî'nin vurguladığı “Ben bende Hakkı buldum Hakku’l- yakın Hak oldum” mısrasına uygun ve örtüşmeli şöyle bir beyit kullanır:

O yaratmış, ben- O, O- ben

Seyyid İmmadeddin Nesimî'nin şiirlerindeki gerek imajların kullanımı, gerek mifoloji görüşlerin ortaya konulması, gerekse ezoterik bilgi bağlamında anlatım şekli günümüz yerli ve yabancı araştırmacıların dikkat noktası haline gelmektedir. Özellikle Nesimî şiirindeki rakamların ve ebce sayıların öne çıkması, ayrıca “Enel-Hak” kodu anlatımında insan merkezli ezoterik öğretisi pek dikkat çekicidir. Bilindiği üzere, ezoterizmden bahsederken aslında bir konudaki derin bilgilerin ve sırların ehil olmayanlardan gizlenerek, bir yetkili ve konu ustası tarafından ehil olanlara inisiyasyon yoluyla öğretisi sistemidir. Gerçi ezoterizm bir dini ve yahut inanç ile ilgili sistem sayılmıyor ama içe yönelik anlam veya ileti şekli olarak sınırlandırılmış felsefi öğretisi olarak kabul edilmektedir.

Ezoterizm Grekçe bir kelime olarak “iç, içsel” anlamında kullanılmış ve “esoterikos” sözcüğünden, yani “görüyorum, içsel ve gizli olan hakikatleri görüyorum.” Anlamlarına denk gelmektedir. Aslında bu kelime “eisotho” sözcüğünden türetilmiştir. Bu bağlamda ezoterik bilgiler, yani gerçekler ve sırlar herkese açıklanmamaktadır fakat belli eğitimlerden geçmiş olan bilginler gerekli bilgileri aldıkları gibi pek anlaşılabilir dilde uygun olan kişilere ve yahut çevrelere ister siyasi, ister sosyal anlayışı ve uyanışı oluşturmak için iletir. İşte Hurufilik de zaten bu doğrultuda gelişmiş ve Nesimî'nin

kullandığı şiir üslubu ve dilinde aynı metodu görmek mümkündür.

İslamiyet'ten önce varlığını sürdürmüş olan değişik mistik ve dini akımlarda bile harflerden veya sayılardan anlam çıkarmak devam etmiştir. Yahudi ve Hıristiyan aleminde kullanmakta olan Kutsal Kitabın Eski Ahit mezmunlarında özellikle Tevrat kısmının yasa kitapları adı altında yer almış “Yaratılış, Levililer, Çölde sayım ve Yasa'nın Tekrarı” bölümleri aslında sırlı ve ezoterik mahiyetinde sayılmaktadır. Semavî dinler (İbrahimî dinler) denilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıkta asal sayılar arasında 19 sayısı kutsal sayı olarak dikkate alınmaktadır (Eski Ahit, 2000, 157-210). 19 sayısının üzerinde bir sistemin oluşumu 11. yüzyılda yaşamış olan Yahudi haham, Rabbi Judah tarafından ortaya atılmıştır. Bu kişinin çalışmaları ise 1978 yılında Kaliforniya Üniversitesi tarafından “Studies in Jewish Mysticism” adı altında kitap halinde yayınlanmıştır, (Wikipedia, 18.02.2011).

İslami kaynaklara bakıldığında Kur'an'ın 74. Suresi olan “Müddessir” yani, bürünen ve gizlenen anlamına gelen surenin 30. ayetinde 19 ibaresi aynen geçmektedir. Ayrıca, Kur'an'ın 114 suresi bulunarak “Besmele” tamlaması bile bütün Kur'an nüshalarından 114 defa geçmekte ve 114'ü çarpanları olan 6 ve 19 oluşturduğu 619 sayısı ise 114. asal sayı olarak dikkat çekmektedir, (Öztürk, 2011, s. 576-602).

Hurufilik bir düşünce ve sisteme oturtulmuş felsefi anlayışı olarak işte Fazlullah Esterabadi (Hurufi) tarafından senkretik yapı İslami anlayış cılasıyla bir sır bilmecesine dönüşmüştür. Bundan önce harflerden bütün büyük mutasavvıflar, bilginler konuşmuşsa da bazıları konuyu anlamış, lâkin şartların ve zeminin uygun olmadığı için açıklamamıştır. Hatta Hurufilik'ten önce hiç kimse harfleri insan merkezli bir öğreti aracına çevirmemiştir. Dolayısıyla, divan ve tekke edebiyatında harflere büyük önem veren yine de Hurufî şairlerinden Nesimî başta olmakla üzere olmuş ve Nesimî'nin katkısı ile harfler ve sayılar anlam bağlamında değerlendirilmiştir, (Bayat, 2006, 62-71).

İşte Nesimî bu bağlamda şöyle ifade eder:

Çün beyan oldu rumuz-ı alleme'l-esma bize

Ruşen oldu nükte-i sırr-ı şeb-i esra bize.

Ardından kendini mahzen-i esrar ve tasavvuf deyimiyle “Kenzü'l mahfuz” olarak şöyle anlatır:

Her kimse Nesimî sözünü keşfede bilmez

Bu kuş dilidir bunu Süleyman bilir ancak!

Anlaşıldığı gibi, Nesimî İslam kültürü ve inanışında bilgelik ve sır bilimini edebiyat sanatı olan şiir ile tam maharet, deneyim ve ustalıkla işlemiş ve Semavî dinlerde olan gizli gerçekleri kendi sorumluluğu olarak anlatmaya çalışmıştır. Ancak, şiirlerinin içeriğine bakıldığında ezoterik sistem anlayışıyla 4 önemli unsur üzerinde durarak günümüz Batı dünyası araştırmacıların dikkatini çekmiştir. 1) Her şey Tanrıdır. 2) Her şey harftir. 3) Her şey insandır. 4) Her şey unsurdur. İşte bu bağlamda Batı dünyası araştırmacılarının benzer noktaları ortaya çıkmaktadır. Nitekim İncil kitabının Tanrısal Söz olarak ilk başta yazılan cümleler “Kelime ve harflerden” söz eder: (Yuhanna, 2010, s. 3)

“Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı’yla birlikteydi. Her şey Onun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey onsuz olmadı. Yaşam o’ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı. Işık karanlıkta parlar. Karanlık onu alt edemedi.”

Dafydd ap Gwilym ve Nesimî

İngiliz şair, Nigel Humphreys, İmadeddin Nesimî şiirlerini Orta Çağ şairlerinden olan Dafydd ap Gwilym şiirleriyle karşılaştırma yaparak Nesimî düşüncesini İngiliz edebiyatına aktarabilen kişilerden biridir. “Dafydd ap Gwilym ve İmadeddin Nesimî'nin şiiri” konulu araştırmasında iki şair arasında karşılaştırma yaparak Nesimî'nin şiirlerinde birçok ortak noktalara değinerek her ikisinin de Tanrı'nın tüm yaratılışın merkezinde olduğu inancını ve insan yaşamının, Tanrı kavramına sahip olabilmek için “benlik” kavramını ilahileştirmede güdülen amaç olduğunu ifade eder. Gerçi bu yaklaşım kimilerine göre kabul edilmesi zor ve hatta şirk yaratmak gibi görünür ama insan yaratılışın cevheri olarak insan süretinde Tanrı sevgisini anlamak ancak Nesimî ve Dafydd'ın felsefi görüşünde anlaşılır diye üzerinde durur, (Humphreys, 2013).

Dafydd ap Gwilym (1315-1370) önde gelen Galli şairlerinden biri olarak Orta Çağ'daki Avrupa'nın büyük şairleri arasında yer almaktadır. Ceredigion'da asil bir ailede doğdu ve profesyonel şair olarak şiir geleneğini ailesinde olduğu gibi sürdürdü. Yüzyıllar boyunca birçoğunun kendisine atfedilmesine rağmen, şiirlerinin yaklaşık 170'nin günümüze taşındığı bellidir. Şiirlerindeki başlıca temaları sevgi ve doğayla ilgili olsa da, daha sonraki şiirlerinde geniş kapsamlı Avrupa'nın ozanı olarak tanımlanmakta ve şiirlerinde duygularını ve deneyimlerini “ben” eksenli yaklaşımıyla sosyal içerikli şiirlere dönüştürmüştür. Dafydd'ın şiirleri Galce veya Avrupa edebiyatında derinliği ve

karmaşıklığı bakımından büyük ölçüde emsalsizdir. Kendi tarihi dönemi boyunca popüleritesi, bazı çağdaşları ile karşılaştırıldığında şiirlerinin birçoğu seçilmiş metinler olarak sır özlü eser olarak kanıtlanmaktadır, (Huw Meirion, 2018, 72-83).

Dafydd gerçi Nesimî'nin aksine mistik bir şair olarak tanımlanmamaktadır fakat sözlü geleneğine bağlı olan bir şair olarak şiirleri Türk edebiyatındaki ozanlar gibi ud eşliğinde okunur. Nesimî gibi doğa, insan objeleri üzerinde durarak Tanrı sevgisini ve Hakk'a varma sevdasını yaşatmakta olmuş, söylediği şiirler Orta Çağ'dan günümüze dek gelmişse bile hâlâ halk arasında anlamlı ve içerikli şiir sanatının şifreli manzum olarak dikkate alınır. Bir şiirinde şöyle ifade eder: (Humphreys, 2013)

**Şafak güneşinin rengi,
Benim ve onun için bir şarap kadehtir.
O an, düğün ziyafetlerinde daha iyi,
İki güçlü büyülü söz,
Cesur ve cesur fısıldadım,
Ve boşta olmamayı seviyorum.
Düşüğümde çağırdım,
İstekli olmak kötü,
Kolay sanma atlamayı,
Tekrarlanlardan olma sakın,
Önümüzde uzun bir yol duydum,
Deniz gürledi. İztırap havladı,
Kalktım yerden sonsuza dek!
İzin verirsek bize,
Kendine iyi baksanıza,
“im” ekinden kurtulursun,
Ben gibi Tanrı'da bitersin.**

Buna benzer Nesimî'nin divanında şu beyitler yer almaktadır:

**Gönül verme bu cihâna bi-vefadır
Gönül verme ona ayn-i hatadır
Cihânın çün bekası yok Nesimî
Anı koyup Hakk'a dönmek revadır.**

Nesimî ile Tatar, Alman ve İngiliz şairlerin şiirlerinde karşılaştırma yapıldığında, hepsinin gözünde dünyanın önemli olmadığını ve yaşadıkları dünyada aradıkları hakikatlerin bulunmaması açıkça bellidir. Bunların sözlerinde Hakk'a varmak dürütüsü ile ümit beslemek ve yaşamı tam manasız göstermek yerine, asıl kalıcı dünya ve hayatı şifreleriyle anlatmaktadırlar.

Örneğin S. Remiev bu sözlerle ümidini yitirmemektedir:

**Belki deęişir rüzgar,
Ve eser tatlı vakit?**

Ve Dafydd ap Gwilym de diğer bir şiirinde aynı düşünceyle şöyle ifade kullanır:

**Kaseler düşse de, bardaklar kırılrsa da,
Olacak bir damla içilecek suyumuz,
Bulunacak bir lokma bayat ekmeęimiz,
Bizim yolumuz ancak onunla biter.**

Nesimî ise sözün özünü işte bu beyitlerde anlatmaktadır:

**Var bu cihandan özge bizim cihanımız
Suret bu alem oldu bize, ol mekânımız
Zatine heyyü bakî demişler bu cevherin
Şol kim, bizim cihânımız olmuş bu cânımız**

Sonuç

Nesimî diğer irfan aleminin etkileyici şairleri gibi “vahdet'i vücut” ve “fenâ fillah” makamına inandığını gösterir, tüm şiirlerinde tevhid konusunu işlemektedir. Nesimî açısından insan Tanrı'nın tam mazhar ve hatta onun dünyadaki vahdet mazharı sayılmaktadır. Nesimî'nin gazellerindeki irfanî üslup, insan ile Tanrı arasındaki iletişimin sadece sözde değil, onu kendisinde aramak ve aradığında kendinde bulmak ve buna tanıklık getirmek ile mümkün kılınıyor. Kendi yaratılışındaki incelikler, güzellikleri anladığı gibi onları anlayış tarzı olarak doğada bile anlatmakta ve varlığın tam anlamını İnsan- Tanrı ilişkisi ve aşkında simgesel değil sözlü olarak anlatmaktadır. İşte bu inanç ve yaklaşımlardır ki Nesimî ölümü bir şehadet olarak görmekte ve ölmeyi Hakk'a varmak ve

maddi dünyada ne kadar çile ve zorluklar olsa da kendini suret-i Hakk olarak görerek, “Enal-Hakk” feryadını yankılandırmaktadır.

Bu yaklaşım hem kutsal Mezmurlar, hem de semavî dinlere iman eden şairlerin düşünce tarzlarıyla örtüşmektedir. Bu nedenle yabancı kaynaklara bakıldığında Nesimî izlerini görmek mümkündür. Nesimî yolu ve düşüncesinin devam edeceği ve hakkında birçok araştırma yazılacağı gayreti kesinlikle karşılaştırmalı edebiyat alanında geleceğe Nesimî ve ona benzer kişilerin yaşam ve ölüm anlayışını tanıtırken hayat felsefesi de anlam kazanacaktır.

Kaynaklar

- Andrews, W. G. (2014). *Şiirin sesi toplumun şarkısı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ayan, H. (2014). *Nesimî hayatı, edebi kişiliği, eserleri ve Türkçe divanının tenkitli metni*. Ankara: TDK Yayınları.
- Azmi Bilgin, A., & 200'den fazla yazar. (2015). *Tdv İslam ansiklopedisi. T. D. Vakfı içinde*. Cilt 33, s.3-5: Türkiye: Türk Diyanet Vakfı.
- Bayat, F. (2006). *Ezoterik bilgi bağlamında Seyyid Nesimî: Evrene sığınmayan ozan, Nesimî*. Ankara: Yol Bilim, Kültür Araştırma Yayınları. (In. Gulay Oz)
- İbn-i Arabi, M. M. (2011). *El-futuhâti'l mekkiye*. Beyrut: Bitâ.
- Eski Ahit, T. (2000). *Kitab-ı mukaddes*. Godalming, UK: Elam Ministries.
- Gündüz, E., & Sevimli, E. (2016). Nesimî'nin senden dönmezem redifli gazeline estetik bir yaklaşım. *SEFAD*, 1(36), 97-124.
- Goethe, J. W. (2012). *Goethe divanından şiirler*. Retrieved 9 13, 2019, from <https://www.antoloji.com/hz-muhammed-e-siir-2-siiri/>
- Humphreys, N. (2013). *The poetry of Dafydd ap Gwilym and Imaddadin Nesimi*. Retrieved from <https://www.nigelhumphreyspoet.com/apps/blog/show/5451511-the-poetry-of-dafydd-ap-gwilym-and-imaddadin-nesimi> ([Retrieved 8 25, 2019])
- Huw Meirion, E. (2018). The literary context about Dafydd ap Gwilym. *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 9, 72-83.
- Marino, N. C. (2019). *The divan by Goethe and the poet Nesimi*. Retrieved 9 15, 2019, from https://www.academia.edu/39560705/The_divan_by_goethe_and_the_poet_nesm
- Mehrjerdi, N. A., & Şahir, M. K. (2012). İnsan ve Tanrı arasındaki ilişki; temsil, tecelli yoksa cisimleme? *Human Religious Research Journal*, 9(28), 5-30.
- Türk dili edebiyatı kaynak sitesi*. (2007). <https://www.turkedebiyati.org/seyyid>

-imadeddin-nesimi.html. (Accessed: 2019-09-09)

Wikipedia. (18.02.2011). *T. F. Encyclopedia, Prodiiktör, & Wikimedia Foundation, Inc.* Retrieved 8 30, 2019, from [https://en.wikipedia.org/wiki/19_\(number\)](https://en.wikipedia.org/wiki/19_(number))

Yuhanna. (2010). *Kutsal kitap İncil*. London: Elam.

Zripova Çetin, Ç. (2016). *Segıyt Remiev ve Nesimî*. Çukurova Üniversitesi.

Öztürk, Y. N. (2011). *Kur'an meali*. İstanbul: Yeni Boyut.

Universal Journal of History and Culture

Vol. 2, No. 1, 17-31, 2020

Research Article

ISSN: 2667-8179



Colonial Attempts to Control and Overcome Nature in *Prospero's Daughter*

Cengiz Karagöz

Namık Kemal University, School of Foreign Languages, Tekirdag, Turkey

ckaragoz@nku.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7564-3815>

Received: 24 January 2020, **Accepted:** 31 March 2020, **Online:** 24 April 2020

Abstract

Elizabeth Nunez is a postcolonial writer whose writings centre on such subject matters as racism, gender, colonialism and identity that often concern the setting of America and the Caribbean islands. Her novel *Prospero's Daughter* pieces together a variety of subject matters that incorporates master-slave relationship, oppression and intersection of race and social status in the Caribbean. It is also possible to treat the novel with reference to nature and what it inspires for the white man and the native people. The author unfolds the white man's presumption that nature acts as a source of disease and evil and assumes the role of an enemy that operates against him. For the white man, animals in Trinidad as in other tropical lands also pose threat because of their potential to poison and sting. According to the colonial mindset, nature in the island needs to be controlled and civilized by altering its flora through botanic gardens. In the novel, the garden stands for the colonial ambition to defy nature with the help of certain devices which can preserve plants inside from harsh climate conditions outside. The garden becomes the symbol of taking possession of the island and is reflected as a space in which the Western political, temporal and spatial norms are pervasive.

Keywords: Elizabeth Nunez, Colonialism, Nature, Plants, Botanic Garden

Introduction

Colonialism might be accepted as a period in which the Oriental societies were exposed to harsh devastation in many aspects. Psychological and cultural destruction of once-colonized nations is still prevalent although it has been argued that it is possible to recover. The evident damage upon the Oriental world cannot be confined to the native people. The Western countries were also intensely solicitous about nature and plants in the Oriental lands.

The discourse of British colonial policy and modern scientific thinking was based on the binary oppositions such as “wild and tamed, enraged and docile, slothful and disciplined, productive and primitive, superstitious and scientific nature and culture” (Kavita, 2004, 22). Nature in the native land was not independent of being classified as an uncivilized entity. According to the colonial narratives, the white master “brought order to a chaotic and threatening tropical landscape peopled by ecologically profligate natives” through science (Kavita, 2004, 17). Without the intervention of the white colonizer, nature posed a threat to the civilized Western world in its original form because it harboured an obscure and gloomy side. The Western civilization treated nature in several respects by identifying it not only with virginity, purity and barrenness which have a tendency to be developed but also with chaos, disorderliness; “a wilderness, wasteland, or desert requiring improvement; dark and witchlike, the victim and mouthpiece of Satan as serpent” (Merchant, 2005, 21). Thus, it was the duty of the colonialist nations to save nature in the Oriental territories from remaining in a wild, uncivilized and unproductive existence by improving it.

What lies behind such a logic dates back to the Cartesian philosophy of Descartes which claims that the capacity of human reason turns man into a powerful and free person who can render everything in nature knowable and calculable owing to mathematical method (Gandi, 1998, 35-36). Mathematical thinking takes several theoretical precepts as its starting point and aims to apply them to each variety of beings in the world, but it ignores multiplicity and attempts to order or discipline multiple various species in nature (Gandi, 1998, 36). This means restructuring of nature by reducing natural varieties to standardization and ignoring their different inherent features.

According to the colonial outlook, nature had to operate in favour of the imperialist interests, so it needed to be controlled, coerced and disciplined in order to yield the necessary product for the colonialist powers (Adams, 2003, 43). Colonialist and capitalist ambitions “transformed land and soil from being a source of life and a commons from which people draw sustenance, into private property to be bought and sold and conquered; development continued colonialism’s unfinished task” (Shiva, 2014, 105). Although land and soil as part of nature belonged to the colonized societies, this fact was overseen by the Western countries. The colonial powers were of the opinion that “the land” that the native society populated was “empty” and not anyone’s homeland; therefore, it was necessary “for the new colonial masters to establish their political hegemony over these nations and their territory in order to use the colonies ‘productively’ for the development of industry in their own countries” (Mies, 2014, 150). Nature was transformed into a mechanism which would become a profitable instrument regardless of harming the ecological balance.

In colonial period, botany as a scientific area developed and “enabled cultivators to identify, name and classify specimens, and it allowed them to experiment on unfamiliar flora for their medicinal, edible, aesthetical, or commercial characteristics” (Fleischer, 2016, 292). Rather than being seen as part of nature, plants only became means of scientific experiments and gaining wealth. The “imperial botanic gardens” gained prominence in colonial period and enabled plants to be transferred across the world and cultivated for scientific purposes, which meant “altering the patterns of world trade and increasing the plant energy, and human energy in the form of underpaid labor” (Brockway, 1979, 450). Gardens expressed broad implications for the course of commerce and added considerably to intensification of colonial ambitions. (Tigner, 2012, 159) claims that:

Gardens had traditionally been symbolized as microcosms of the world; however, with the burgeoning of English colonialism, gardens became material microcosms, composed of the actual plants originating from the four corners of the world. Imported horticulture in this period was a luxury, desired both for beauty and for rarity; as exotic commodity obtained primarily for aristocratic and wealthy middle-class consumption, botanical trade required the commercial scaffolding of empire.

In England, gardens became sites in which upper-class members enjoyed their aesthetic sides and such people displayed their wealth and status. Thus, English botanic gardens appealed both to visual pleasure through rare and exotic plants and to the rapid increase of England’s imperialist attempts.

In the light of such truths, the novel *Prospero's Daughter* by Elizabeth Nunez will be evaluated. This study attempts to figure out the outcome of colonialism as regards the relationship between man and nature by handling the narrative. The tropical climate, plants, animals and garden are components of nature which would offer us an insight into the essence of the discussion.

A Brief Commentary on Elizabeth Nunez

Being brought up in Trinidad and then studying and settling in America, Elizabeth Nunez remarks that “education” in Trinidad built upon the conviction that Western values deserve esteem whereas what belongs to Africa needs to be viewed as worthless (Nunez, 2007, 210)(Nunez, 2007: 210). In her essay, she continues to underline that she began to question the colonial values which

point out the backwardness and savage nature of Africans and achieved in discovering her real self as an Afro-Caribbean female through producing literary works after she had met her mentor John Oliver Killens (Nunez, 2007, 211-212). Her experience reveals much about intricacies of her psychological and cultural identity due to her association with the Caribbean, Africa and America. This explains why her novels are set in the Caribbean and America and narrate the painful experiences of mainly Africans though the reader may witness the presence of other ethnic and interracial origins.

It is a common tendency in her novels that racial roots of her characters can range between “the indigenous Native Americans (Warao, Carib, and Arawak)” and “the Asian descendants of indentured servants” (Creque-Harris, 2011, 86). Nunez juxtaposes “Ibo and Yoruba-derived Obeah” as the spiritual heritage of her ancestors and the persistent impacts of “the Roman Catholic Church” inheriting from the colonial West (Creque-Harris, 2011, 86). As a result, the Caribbean becomes a place in which racial and cultural origins could merge with each other so deeply that it may be difficult to figure out the complexity of attachment to any fixed pattern. Although race is often the factor which determines the social status in the Caribbean, racial barriers can sometimes be collapsed by means of interracial marriages. For instance, in *Prospero's Daughter*, Carlos is a mixed-race slave whose mother is white and whose father is a black African.

The novel *Prospero's Daughter* is re-written and appropriated version of Shakespeare's *The Tempest* in which Dr. Gardner represents Prospero whereas Carlos assumes the role of Caliban and Gardner's daughter Virginia is the symbol of Miranda, Prospero's daughter (Albritton, 2006, 218). The plot of *Prospero's Daughter* revolves around a variety of subject matters such as the relationship between colonialist white people and colonized black ones, racism, racial stratification in the social and political life, gender issues and oppression in the Caribbean islands. Carlos is a half-caste slave who is accused of attempting to rape Virginia, the daughter of Peter Gardner, an English doctor, who escapes from England to the island Chacachacare because of his illegal medical attempts. Chacachacare is a small island near Trinidad in which only lepers, apart from a few healthy people, inhabit. Mumsford, an English assistant of a commissioner of police in Trinidad, investigates the crime of rape. At the end of the narrative, it is understood that Carlos is innocent and he and Virginia love each other while Dr. Gardner is the real rapist.

Nature, Animal, Plants and the Garden in *Prospero's Daughter*

The novel *Prospero's Daughter* requires a close reading of nature and the colonial policy by making references to animals, plants, weather conditions, climate and the garden. The writer imparts in an explicit manner the perception that white characters such as Mumsford and Dr. Gardner have pessimistic views on nature which they suppose denotes menace in physical and spiritual terms, peril, gloom and disease whereas black characters, especially Carlos's father, lean toward the idea that nature deserves love and respect rather than undue intervention by human beings.

Mumsford as a white person who lives in Trinidad seems to feel distressed and gloomy by colour in nature and little animals like reptiles. In the novel, it is told:

He was here, on this mix-up, smothering, suffocating, sultry island, on this stifling, god-forsaken, mosquito-ridden, insect-infested, sweat-drenched outpost, with its too, too bright colors, its too, too much everything: too much rain in the rainy season, too much sun in the dry season, too much blue in the sky, too much green in the grass, too much red in the creeping flowering plants, too much turquoise in the sea, too much white on the sun (Nunez, 2006, 10)

The island is infested with mosquito and insects. In addition, weather conditions are expressed with adjectives such as “smothering, suffocating, sultry” which show that the island nearly chokes him. He feels that he cannot breath smoothly. The tropical climate seems to be far from being mild; rather, it stands out with its extreme rain and sunlight as well as humid air. The weather conditions cause him to be a physical and nervous wreck. Correspondingly, his psychology deteriorates. Colours of nature also make him anxious and bothered because of their extreme tones. There is no mild transition between shades of colour in the nature of the island. Each colour reflects bright shades exceedingly. The lack of any light colour can be seen as a sign of darkness and uncivilized nature.

The author emphasizes the difficulty of going into the bathroom at night due to a large number of little creatures such as reptiles and insects. It is related in the novel as follows:

This was not a place, Mumsford had discovered, where a man could go to the lavatory in the dark. In the daylight, spiders, lizards, centipedes, water bugs, cockroaches hid in

the crevices near the pipe in the bathroom, but at night, they were everywhere ... (Nunez, 2006, 13)

Mumsford feels the same discomfort not only when he is outside but also when he is at home. When darkness descends, little creatures as part of nature infest his house and causes him to feel insecure and uneasy. Wild nature goes beyond the frontier between his private life at home and outside. Likewise, when he enters the bathroom to have a bath, he hears the sound of something that falls to the ground in the bathroom that is “larger and uglier than a water bug, six inches long, with a multitude of feet” (Nunez, 2006, 13). “It was the two fangs - he was sure they were fangs-jutting out of its head” which make him run out of the bathroom with fear (Nunez, 2006, 13). His gardener tells him it was a “millepatte” which is “a kind of scorpion” in the island, and Mumsford understands the following fact: “if it had stung him, he would have been in the hospital burning with fever. He could have died” (Nunez, 2006, 14). Mumsford faces the risk of being stung and killed by a reptile or insect at home. He has no knowledge about every species of reptiles and insects and their potential dangers for his life. He sees new species that he is not familiar with. He is not sure about whether their sting could cause a fatal disease or not.

Even while sleeping, his struggle against nature persists. He has difficulty in sleeping owing to the attacks of mosquito. The author recounts:

The mosquito buzzed past his head again and lit on his neck, sinking its probes deep into his flesh. He bounded up on both feet in his bed, flailing his hands in the air... he felt the sting of the mosquito bite and he was bitter again, cursing the bad luck that had brought him here, to the tropics... (Nunez, 2006, 91).

He cannot fulfil his daily needs without struggle and risks as he is under risk of being stung at any moment. Not being able to sleep soundly at night impels him to regret settling on the island. As well as nature outside his home and the bathroom in which little creatures are rife, nor can his bed provide him with any relief and security.

Nunez suggests the ways in which the ocean and its related parts are accepted as a terrifying creature. To illustrate, the writer narrates: “The Dragon’s Mouth. It was the channel that connected the Atlantic Ocean to the Gulf of Paria” (Nunez, 2006, 26). The channel bears the name of a huge creature which is evocative of horror, rage, ferociousness and savagery. The author keeps on telling:

'The Dragon teeth,' the boatman shouted from the back of the boat. 'The first two big teeth call Monos and Huevos. The last one I taking you to is Chacachacare. Is a boca in the space between each teeth. The water bad there. It rough. He have four mouth, the Dragon.' (Nunez, 2006, 26).

Islands are resembled to the dragon's teeth. Water which flows towards the ocean almost fosters angry waves. The ocean signifies "vastness," "the unknown," boundlessness and threat (Tuan, 2013, 55). "Uncanny stillness is one extreme of the ocean's moods" whereas "the other extreme" side surfaces when "the ocean roars - its waves rise and crush like an enraged beast" (Tuan, 2013, 57). As a result, the ocean or the sea is far away from being steady and orderly. It tends to act in an uncontrollable and chaotic manner. As it lacks any course of logic and order, it might be really impossible to anticipate when it will cease to be silent and will act with ferocity and violence.

The second part of the narrative is narrated by Carlos. Carlos is the half-caste son of a white woman and a black African man. After his father and mother die, he continues to stay in his parents' house in Chacachacare with a black servant and her daughter, Mariana. One day, a storm strikes the house which then turns into ruins. After Dr. Gardner escapes from England with his daughter and settles in Chacachacare, he finds them helpless near the collapsed house. The idea of taking possession of the house comes into Gardner's head. He decides to dispossess them of the house and enslaves them. Then, he claims that the house belongs to him although he has no justifiable right to do that. Dr. Gardner resolves to uproot all the trees that Carlos's father planted and grew, and he does so until all the trees are cut down and not any tree remains as Carlos mentions: "... not the coconut tree, the breadfruit tree, the chataigne tree, or the avocado tree, not one of the fruit trees, neither the plum, orange, grapefruit, sapodilla, soursop nor the two mango trees that were in our yard" (Nunez, 2006, 11). In order to destroy all the tree in the yard, Gardner concocts the following excuse: "Fruits attract flies and bats. Flies and bats carry disease. Disease will kill us" (Nunez, 2006, 111). Gardner sees plants and trees of the island as a means of spreading disease. Doing away with all the trees that Carlos's father grew in the yard serves two purposes for Gardner. The first one is concerned with setting ground for growing his own plants and flowers. He desires to make the soil an empty space for his ambitions. He states "Ah, but the flowers I am going to grow won't get diseased ... Not like your flowers." (Nunez, 2006, 111). The second purpose is most probably to remove the vestige that has remained from Carlos's father and sever his connection both with his father and with his ancestors because his father's knowledge of trees and plants has passed down

from elder ones for generations.

The novel offers the primary distinction between Gardner and Carlos's father in terms of their approach to nature. Carlos's father as a black African does not display any struggle against nature and not regard it as the source of evil and disease. This may be discerned out of the way he built his house. The house does not provide any shelter for family members in case of a wind since the aim of his father is not to be protected from harsh weather conditions; instead, he wants the house to be filled with air from the outside and not to have any barrier between the inside and nature outside. Carlos relates this as follows:

Air flowed equally through all the rooms, for my father had a carpenter cut into the top two feet of the wood panels separating each room and carve out flat sculptures of birds and flowers. My father wanted to remind us that the island where we lived belonged first to the flora and fauna we found here. It was this effort he made to teach me love and respect nature that was the cause of most of our problems after the storm. The wind had been able to sweep unhampered through room after room, tunneling through the spaces in the carvings, dumping debris everywhere (Nunez, 2006, 113).

Carlos's father aims to bring nature into the house by engraving figures of birds and flowers on wood panels, and thus allowing inadvertently the storm circulating freely through holes of figures on wood panels between each room. The storm demolishes the house after passing through each panel. Since he thinks that nature is sacred and venerable, he does not consider it necessary to take precautions in case a storm strikes the house. For many Oriental nations, "soil" and "earth" are commonly accepted as sacred, so they cannot function as a place that one can buy, sell, conquer and exploit (Shiva, 2014, 105). "Soil" represents "the womb not only for the reproduction of biological life but also of cultural and spiritual life; it epitomizes all the sources of sustenance and is 'home' in the deepest sense" (Shiva, 2014, 102). The same view could be said to be true for nature as nature encompasses both soil and what lives on it. That's why, Carlos's father tries to design his house in such a way that makes it interwoven with nature.

A similar example might be given from the stance of Carlos's father on animals that are part of nature and its landscape. Carlos says: "My father was a lover of nature. More than anything, he loved the sea. What he loved best was its vast openness, the seemingly infinite stretch of water, canopied by an equally endless sky" (Nunez, 2006, 120). Such an unbounded space of the sea and

the sky does not evoke the feelings of gloom, anxiety and fear in him; rather, that landscape arouses his feelings of admiration and excitement. Furthermore, Carlos emphasizes: “I remember that he taught me not to fear the iguana or the horsewhip green snake, or the white-tailed night jar that made hooting sounds in the night and used to frighten me” (Nunez, 2006, 122). He sees even reptiles as members of nature that do not need to be scared even though they are cold-blooded animals which can sometimes be dangerous for humans. Carlos continues to mention: “Then, puckering his lips, he would whistle, each time a trill so distinct that the bird he imitated would respond, and no other: a yellow keskidee, a gray long-tailed mockingbird, a yellow-headed green parrot” (Nunez, 2006, 122). Carlos points out his father’s ability to communicate with birds in a such way that is specific to each species. Not remaining unconcerned with his calls, birds also respond to him by their idiosyncratic singing. Far from perceiving nature as the source of evil, danger, gloom and disease, his father is so intimately intertwined with nature that even birds suppose his imitation of their singing as real. Moreover, Carlos relates how his father never allows him to put birds in a cage: “I wanted to put it in a cage, to keep it in my room, to have it sing for me, but he never allowed it. ‘All living creatures desire freedom,’ he said. ‘The bird will die if it cannot be free.’” (Nunez, 2006, 142). His father implies that one should not shape nature according to his own profits and desires. Animals need to live freely as independent of human beings’ intervention. He does not approve of disciplining, controlling and restricting nature because balance in nature can be spoiled if its operation is intervened in.

Carlos conveys Dr. Gardner’s attempt to rebuild the house that is intended for defying nature. To illustrate, Carlos recounts: “The year before, Gardner had installed air-conditioners in his and Virginia’s bedrooms, in the drawing room, and in the dining room” (Nunez, 2006, 186). Gardner aims to prevent the flow of hot temperature outside from passing through the house by using air conditioners. The temperature inside the house conflicts with the hot weather outside, which means that air-conditioners serve to challenge nature by generating cold temperature inside. Regarding the conflicting weather conditions inside and outside, Carlos states: “Birds often flew into the house through an open window, but they always flew out as quickly, sensing the difference in the air, the turgid stillness uninterrupted by even the merest ripple of a breeze...” (Nunez, 2006, 141-142). As soon as birds enter the house, they recognize artificial weather inside which unsettles them and urges them to return to natural temperature outside. They discern that there is no air flow through the house even when windows are open because of air conditioners that disrupt natural flow of air from the outside into the inside. Industrial development and machinery have caused people to

turn themselves away from contacting directly with nature and have paved the way for domination, manipulation and destruction of nature (Mies, 2014, 137). As the Western man has used machinery in order to intervene in nature, his alienation from himself and nature has been intensified to such a degree that technological devices have transformed him into a mere destroyer of nature (Mies, 2014, 137). Thus, air conditioners may be considered to symbolize machines, like other tools, which are produced by the colonizer with the aim of defying nature, but which enlarged the distance between Gardner, like other white men, and nature. Gardner becomes so alienated from himself and nature that he turns into a mechanical being whose purpose is to control and resist it.

Gardner decides to construct a growing house in which he could grow special plants and in which he could develop weather conditions which are appropriate for such plants. It is told in the novel: “‘Too much sun,’ he grumbled. ‘When I build the growing house, this won’t happen... Can’t leave them here. Plants need light, but not this burning sun... That’s why I need the growing house. Understand?’” (Nunez, 2006, 152).. He finds the temperature excessively hot in the island, so he desires to decrease and adjust it to the need of plants in the garden. Carlos tells: “He didn’t wait for an answer. ‘The windowpanes. You asked about the windowpanes. They are for the roof of the growing house. To control the temperature’” (Nunez, 2006, 152). The windowpanes refract the sunlight and keep temperature under control inside the growing house. Similarly, Garden also tries to challenge the weather in the island when it does not rain as Carlos puts: “Gardner did not wait for rain. He stored his rainwater. Created it, my childish mind once fantasized, awed by all that green in front yard, even in the dry season” (Nunez, 2006, 174). Gardner makes the weather rainy in the garden by collecting water and then using it for irrigation. As a result, Carlos becomes staggered by green plants that can be grown in the dry season. Gardner tries to overcome nature by setting up weather conditions that are totally different from those outside the growing house in the island. The aim of Gardner seems to be to civilize nature in the island and control weather conditions that might appear immoderate and unruly to him. It is told in the novel: “Rain made flood. Drought dried grass and sucked moisture from fruit. But on his land the grass was green; flowers blossomed in the dry season” (Nunez, 2006, 73). For Gardner, rain, drought and sunlight need to be subdued in accordance with the Western logic and science.

The novel uncovers Gardner’s tendency to identify nature with an agency which always produces disease and threatens humans and plants. For example, Carlos states:

‘Disease!’ he would shout. Nature was the enemy, and here in the tropics nature

threatened to destroy us. At times I felt we were at war: nature on the one side and art on the other, the interventions Gardner used to suppress what he called "nature's insidious power" (Nunez, 2006, 131)

Serving for Gardner as his slave and being influenced by Gardner's colonial logic, Carlos has the impression that there is an everlasting fight between human beings and nature. Nature possesses an unseen disposition to harm people through diseases and brings out only destruction. Likewise, it is conveyed in the novel: "Nature to him was a traitor, bringing disease to roses in bloom, blight to crops before harvest. Cancer to humans" (Nunez, 2006, 73). Gardner is of the opinion that nature also ruins plants and agricultural products and reduces land to wilderness or a barren place.

The reason why Gardner associates nature with disease might be attributed to researches and medical writings which discuss the role of weather and environmental conditions in the emergence of diseases in Oriental lands. For example, as (Lind, 1788, 8-9) claims in his research book, it is commonly accepted as regards "Europeans" as "victims to the intemperature of foreign climates" that "nineteen in twenty have been cut off by fevers and fluxes: these being the prevailing and fatal diseases in unhealthy countries through all parts of the world". What nature in Oriental territories generally possesses is that "the water in marshes, ditches, or standing pools has become putrid as animal and vegetable matter decays under the heat of a tropical sun, producing poisons that are absorbed into the air, which reaches a high level of toxicity" (Bewell, 1999, 38). Such findings and arguments were most probably spread in European countries, which prompted their citizens to be anxious about the potential of contracting a fatal disease through a direct contact with nature in tropical lands. This explains why Gardner always feels under risk in the island and tries to bring nature under his control.

The novel draws attention to the concept of botanic garden and its implications for Dr. Garden. Carlos states that Gardner sets up a garden behind the house in order to implement his "idea of paradise" and reconstruct "his England" (Nunez, 2006, 149). Underscoring the function of the garden for Gardner, Carlos informs: "The garden he was constructing was a laboratory, he said. He was a scientist, not a common gardener. When he was finished, the world would see flowers that a man could only dream of now" (Nunez, 2006, 151). Gardner builds the garden for his experiments of botany and scientific research that concerns the growth of rare flowers. Carlos makes a mention of Gardner's ambition to grow uncommon hybrid species of plants as follows: "He specializes in grafting. He likes splitting the seeds of plants and implanting the seeds of other plants inside them.

He likes binding cuttings of live plants from different genera. His interest is cross-pollination. His grass does not need watering” (Nunez, 2006, 87-88). His exceptional plants seem to challenge nature in that they do not need the help of weather conditions in the island. Besides resisting the weather conditions, Gardner also aspires to alter the flora of the island by growing new species which are not found and grown there.

Gardner’s obsession with the garden project may be explained in relation to the role of botanic gardens in British colonialism. Unlike other European countries, Britain assigned an exceptional meaning to the garden for the reason that it designated allocation of a territory for the ownership of the English colonizer; that is, since it was impossible to enclose all of the remote places through frontiers, erection of a garden in a colony within a limited area added up to capturing and owning the whole space in a concrete and apparent manner (Seed, 1995, 29). Then, Gardner’s attempt to possess a garden represents possession of the soil as it is not possible to enclose its every piece with fences and grow plants in each square. Gardner demonstrates that he is the owner of the island by stealing the house from Carlos and building a special garden behind the house. Allocating a small proportion of the island to his colonial policy may be claimed to be equal to dominating every piece of the island. Patricia Seed argues that “the colonists were metaphorically plants in relation to the soil, and hence their colonial settlements were referred to as plantations” (Seed, 1995, 29). This thought might be said to hold true for Gardner in that he possibly associates himself with plants that he grows in the garden. After cutting down plants and trees that belong the local flora in the island, he achieves in disengaging Carlos’s ties from the ancestral roots when it is taken into account that meanings attached to certain trees or plants are a legacy that dates from the distant past and ancestors. While striving to produce new plants and enable them to take roots in the local soil, Gardner metaphorically plants himself and his colonial project deeply and firmly in the colonized island.

Apart from encompassing a physical activity, constructing a garden could also be “linked to other means of ordering life: codifying and ritualizing social time and space, creating political orders and social hierarchies...” (Stewart, 1998, 111). The garden that Gardner erects seems to underpin those perceptions. For instance, in the garden, hierarchical relationship between Gardner and Carlos attracts notice in a visible way. Carlos serves the colonial ambitions of Gardner by helping him building the garden and carrying the required tools to grow new plants and flowers. Carlos is the slave whose sole duty is to fulfil what Gardner orders. This hierarchy is symbolized by taxonomy of plants according to the colonial mindset as well; that is, whereas new flowers Gardner plants occupy

a higher status because of not belonging to the local flora, other plants outside the garden do not fall under the species of valuable ones as Gardner includes them within the category of those that carry disease and are a product of the harsh weather conditions in the island. Political side of the garden is predicated upon the colonial policy of Gardner which is bound up with conducting scientific experiments with the aim of inventing new species of plants that can survive the local conditions.

Being confined to a specific area, gardens are spots in which temperature and water are adjusted to the purpose of growing plants and in which special plants are grown irrespective the garden's position, climate and season by making "nature" inside "immutable over time and space" (Fleischer, 2016, 291-292). Gardner forges time within time, space within space and season within season after he builds the garden. In every respect, nature developed in the garden is in contradiction with nature in the island. The sunlight, rain and temperature cannot pervade the garden as Gardner has designed it so that it can be protected from the weather conditions outside. Time and season are interwoven with each other for the reason that plants wither and lose their green blades when time reaches the dry season. However, the garden becomes a site where green and colourful plants grow even though time shows the contrary season in the island. Gardner enables the garden to have a temporal-spatial mechanism which is different from that outside. In other words, Gardner exerts himself to the utmost to engrave the Western civilization on the tropical land by inserting his conception of time and space into the island by means of the garden.

Conclusion

Nunez unfolds the white man's conception of nature by portraying animals, plants and climate in a pessimistic and daunting way. Nature is reflected as a being which needs fighting and the source of disease. However, the author exposes the approach of the black man towards nature by underlining especially Carlos's father love and respect for nature. When it comes to the white man, it might be observed that Mumsford frequently feels uneasy and threatened by the frequent emergence of reptiles and little animals like spiders whenever he goes to the bathroom and lavatory. Even at nights, he cannot have a sound sleep because of attacks of mosquito. The tropical climate and weather conditions impair his health through excessive degrees of rain, temperature, moisture. Likewise, Dr. Gardner cheats Carlos out of his house and claims possession on the house. Gardner embarks on cutting down all the trees and plants that Carlos inherits from his father. Gardner reconstructs the house in a such way that cuts it off from the outside tropical climate by means of air conditioners.

He strives to forge different temperature inside the house and resist nature in this way. He also builds a botanic garden behind the house by using windowpanes and storing water for irrigation. Again, his aim is to prevent the tropical climate from permeating the garden and control weather conditions inside it. With the assistance and service of the slave Carlos, Gardner attempts to grow new plants and flowers through transplantation and grafting. These plants do not need the intervention of the tropical climate, but can grow without rainwater and excessive sunlight. Therefore, the garden becomes a scientific laboratory for Gardner in terms of providing him with appropriate space and opportunity to grow rare plants that could be exhibited and benefited for the British imperial project. Gardner regards nature in the island as an enemy that has to be controlled and thinks that it always causes fatal diseases.

References

- Adams, W. M. (2003). *Nature and the colonial mind. in decolonizing nature: Strategies for conservation in a postcolonial era* (W. M. Adams & M. Mulligan, Eds.). London: Earthscan.
- Albritton, L. (2006). Review: *Prospero's daughter* by Elizabeth Nunez. *Harvard Review*(31), 218-220. Retrieved 2020-01-11, from www.jstor.org/stable/27569268
- Bewell, A. (1999). *Romanticism and colonial disease*. The United States of America: The Johns Hopkins University Press.
- Brockway, L. (1979). Science and colonial expansion: The role of the British Royal Botanic Gardens. *American Ethnologist*, 6(3), 449-465. Retrieved 2020-01-06, from www.jstor.org/stable/643776
- Creque-Harris, L. (2011). The route of spiritual prowess in the novels of Elizabeth Nunez. *CLA Journal*, 55(1), 86-110. Retrieved 2019-05-12, from www.jstor.org/stable/44394386
- Fleischer, A. (2016). *Gardening nature, gardening knowledge: The parallel activities of stabilizing knowledge and gardens in the early modern period, in gardens, knowledge and the sciences in the early modern period* (H. Fischer, V. R. Remmert, & J. Wolschke-Bulmahn, Eds.). Switzerland: Springer International Publishing.
- Gandi, L. (1998). *Postcolonial theory: A critical introduction*. Australia: Allen and Unwin.
- Kavita, P. (2004). *Civilizing natures: Race, resources, and modernity in colonial South India*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Lind, J. (1788). *An essay on diseases incidental to Europeans in hot climates. With the method of preventing their fatal consequences* (4th ed.). London: Murray.
- Merchant, C. (2005). *Reinventing eden: The fate of nature in Western culture*. London and New York: Taylor and Francis e-Library.

- Mies, M. (2014). *White man's dilemma: His search for what he had destroyed. In ecofeminism* (M. Mies & S. Vandana, Eds.). London and New York: Zed Books.
- Nunez, E. (2006). *Prospero's daughter*. New York: Ballantine Books.
- Nunez, E. (2007). Banquet address on the theme of the CLA conference: Religion and spirituality in literature. *CLA Journal*, 51(2), 206-220. Retrieved 2018-02-05, from www.jstor.org/stable/44325419
- Seed, P. (1995). *Ceremonies of possession in Europe's conquest of the new world, 1492- 1640*. The United States of America: Cambridge University Press.
- Shiva, V. (2014). *Homeless in the Global Village. In ecofeminism* (M. Mies & S. Vandana, Eds.). London and New York: Zed Books.
- Stewart, S. (1998). Garden Agon. *Representations*(62), 111–143. Retrieved 2018-01-05, from www.jstor.org/stable/2902941 doi: 10.2307/2902941
- Tigner, A. L. (2012). *Literature and the renaissance garden from Elizabeth I to Charles II*. England: Ashgate.
- Tuan, F. (2013). *Romantic geography*. The United States of America: The University of Wisconsin Press.



Doğulaşma ve Edebiyat

Saman Hashemipour*

İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

smnpour@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1756-3929>

Received: 24 May 2019, Accepted: 23 September 2019, Online: 24 April 2020

Özet

Doğu dünya görüşlerinden etkilenen Batının kültürel Doğulaşmaya maruz kaldığını ve buna bağlı olarak dünya edebiyatı okurlarının yaklaşımlarında değişiklik yaşandığı gözlemlenmektedir. Doğu merkezli roman yazarlarının Batı'daki satışlarının istatistiksel olarak incelenmesi veya Batılı okurlar tarafından Doğu kültürü hakkında popüler konuları incelemek yerine, bu makale, *Edebi Doğulaşma* teorisini savunmak için batıda çok satan Orhan Pamuk'un eserlerini uygun bir örnek olarak ele almıştır. Pamuk'un, Batılı okuyucular tarafından benimsenmesi ve popüler eserlerindeki Doğu kültürünün değerlerini yansıtmaya, küresel olarak dünya edebiyatının az bilinen kültürlerine artan ilginin bariz bir örneğidir. Bu anlamda, bu makalede enine boyuna savunulan 'Edebi Doğulaşma' teorisi ve Batı dünya görüşlerinin Doğu dünya görüşleriyle ihtilâl edilmesi, en açıklayıcı örneklerle ortaya koyulmuştur. Şimdilerde örnek gösterilen edebi eserler bile bu geçiş dönemini veya oryantasyon dönümünü doğru anlamamızı sağlamış değildir. Hatta daha az eleştirilmeye maruz kalan edebi eserlerden örnek göstermek bile, bu oryantasyon sürecini doğru algılamamızı sağlayamayabilir. Örneğin, başlıkta 'harem' kelimesi ile süslenen romanlar Batılı okuyucular tarafından oldukça rağbet görmesi ve üstelik buna benzer egzotik başlıklar ile yayınlanan eserler, kitabın Batı ülkelerinde iyi satış oranını garantiliyor. Ancak bu şekilde başlıklara dayanarak, sonuca varmak yanıltıcı olabilir. Bu nedenle, *Doğulaşmanın* temel işlevlerini edebi bir çalışmada, edebi teoriler ile belirtmek, bu ve ya benzer bir terimin sübvansiyonunu kolaylaştırır. Metinlerarasılık gibi edebiyatta baskın olan teorilerden yararlanan Pamuk, eserlerinde gizli olan Batı ve Doğu dünya görüşlerini kıyaslayarak, farklı bir şekilde her birinin tanımına yol açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Edebi Doğulaşma, Doğulaşmak, Edebi Uyum, Metinlerarasılık, Orhan Pamuk

*Bu araştırmanın içeriği 2019 yılında Vernon Press tarafından yayınlanan *Logoteunison: Literary Easternization in Orhan Pamuk's Works* kitabından üretilmiştir.

Easternization and Literature

Abstract

In general, every human being experiences existential disappointment in a time between his birth and his death. Presented to the man with a short life span, we spend most of our life intertwined with many negative and positive factors, by thinking over the reasons having deep effect on our life. The aim of this article is to enter into an interrogation of Spinoza's work, *Ethica*, which may be the subject of philosophical therapy in the direction of how we can get rid of the unnecessary thought burdens that steal our time and make us tired. The West gradually influenced by Eastern world views that were exposed to cultural Easternization. Accordingly, changes in the approaches of globally literature readers are observed. Rather than analyzing the sale rates of Eastern-origin novelists in the West or examining popular issues about Eastern culture by Western readers, this article considers the best-selling author, Orhan Pamuk's works in the West to defend the Literary Easternization theory. The adoption of Pamuk by Western readers and reflecting the values of Eastern culture in his popular works is a clear example of the globally growing interest in the lesser-known cultures of World Literature. In this sense, the 'Literary Easternization' theory, which is advocated in detail in this article and the contradiction of Western worldviews with Eastern worldviews has been put forward with the most illustrative instances. Even though the literary works that are exemplified may not provide us with an overall understanding of this transition period or the turning of orientation, but arraying examples of less criticized literary works may not allow us to perceive this orientation process appropriately. For example, the novels adorned with the word 'harem' in the title are highly sought after by Western readers and helps the books to guarantee good sales in Western countries. However, based on such headings, it may be misleading to draw a conclusion to this topic. To define the essential functions of Easternization by literary theories, this or a similar term facilitates the subsidy in a literary work. Taking advantage of the dominant theories in literature such as intertextuality, Pamuk leads to the definition of each in a different way by comparing the Western and Eastern worldviews that are hidden in his works.

Keywords: Literary Easternization, Easternization, Literary Adaptation, Intertextuality, Orhan Pamuk

Giriş

“Doğulaşma” terimi ilk olarak Raphael ve Posthuma (1994) tarafından *Doğulaştırma: Japon Yönetim Tekniklerinin Gelişmekte Olan Ülkelere Yayılması* kitabında kullanılmıştır. Kitap, oryantal yönetim tekniklerinin Batı'ya yayılmasını ele alıyor. Bu eser, Japonya'nın sanayi gücünü ve Batı firmalarını yönlendirecek kadar gelişen bir üstünlüğü tartışmaktadır. Genellikle, yazarlar Batı'nın Uzak Doğu ülkelerinden ekonomik adaptasyonları hakkında bahsederken, esas olarak kültürel değişimlere atıfta bulunuyorlar. 2008 yılında, York Üniversitesinde Sosyoloji profesörü Colin Campbell, ABD ve Avrupa ülkelerinde 'Doğu düşünce biçimlerinin' nüfuzu sonucunda, Batıda yaşayan insanların

'inançları ve değerleri'nin etkilenmiş olduğunu açıkladı (Campbell, 2007). Campbell'ın *Batı'nın Doğulaşması: Modern Çağda Kültürel Değişimin Tematik Açıklaması* kitabı, Doğulaştırmanın hümaniter bilimlerin kültürel etkilerini açıklayan temel kaynağıdır. Campbell'ın teorisine göre Doğulaşma kısaca şöyle tanımlanabilir: Doğulaşma tezi, Max Weber'in kültür teorisinden ayrı olarak tanımlanamaz. Max Weber (1864-1920), belirli değerlere ve dünya görüşlerine dayanarak alt-kültürleri tanımlamıştı. Esasında, dünya görüşlerinin önemli olma sebebi, bize dünya hakkında bir fikir sunup ve aynı zamanda küresel bir kültür kavramı tanımamıza yardımcı olabilmesidir. Weber'in teorisi, dünyayı anlamlı bir kozmos olarak kabul etmiştir. Sosyal araştırmalarda rasyonalizasyona ve tarafsızlığa inanan Weber, sosyal bilimlerin soyut ve belirsiz olduğunu göstermek için ideal (saf) türler tanımlamıştır. Campbell, Yeni-Weberci olduğundan dolayı, Max Weber'in fikirlerine dayanarak, *Doğulaşma* Teorisini öne sürmüştür. Weber'den önceki sosyal bilimciler, toplumdaki insan yaşamını nesnel olarak incelerken, Max Weber toplumsal davranışın anlamını, yorumlayıcı aydınlanma yolu ile sempati veya empati gibi kavramlar ile birlikte anlatmaya çalıştı. Böylece, Weber gerçekliğin araştırmacı tarafından değil, anca öz-çalışma yolu ile ele alınmasını sağlamış oldu. Weber'in düşüncesinin Campbell'ın *Doğulaşma* tezine yansımaları ile beraber, Orhan Pamuk'un eserlerindeki gizli olan benzer düşünce de kolaylıkla açıklanabilir.

Yerel ve evrensel arasındaki mütedavim olarak yaşanan gerilim neticesinde bu konu araştırmacılar için tanıdık bir mebhasdır. Düşünürlerin çoğunluğu bugünün 'küresel' bakış açısının, diğer kültürleri kendi değerlerine göre değerlendiren hegemonik bir Avrupa merkezli kültürel vizyon uygulamaya çalıştığını inanmaktadırlar. Bu nedenle, küresel perspektiflerin asimilatif doğası, kültürel söylem tartışmasına yol açmaktadır. Bryan Turner kültürel düşünce sistemi olmadan—sosyolojinin önerdiği gibi— modernleşmeyi seçemeyeceğimizi hatırlatıyor. Örneğin, eğer bilgimiz modernist veya anti-modernist bir düşünce ise, bilginin İslamlaştırılmasını yargılamak mantıklı değildir. Turner, Dünya dinlerinin her zaman küresel olduğunu iddia etmesine rağmen, küreselleşme süreçleri ve dünya kavramını farklı kültürlerin bakış açısından anlamaktadır. İslam'ı rasyonalist modernite ve Hristiyan Batının sorunlu ilişkiler içinde ele almak, Asya ve Afrika bilim adamları tarafından tepkisel olarak bir tür batıcılık kabul edilip, oryantalizme ya da Batı'nın dayattığı küresel medeniyete de aykırı olarak kabul edilir. Ayrıca, yüksek ve düşük kültürler arasında bir ayırım yapmak, küreselleşme sürecinin bir parçası olarak kabullenilmiştir. Pamuk, belirli bir bakışı yorumlamadan, Batı ve Doğu yaşam tarzlarını göstermek umudu ile, İstanbul'u—Doğu ve Batı arasında bir konum olarak—seçmiştir. Pamuk'un romanları, Batı Avrupa ve Doğu Asya arasındaki yer alan İstanbul ve hatta genel olarak Türkiye'nin sosyal gerçeklerini—eleştirmeden—yansıtır. Eserlerinde Doğu edebiyatı, Türkiye'deki

siyasi olaylar, dini ayrımcılık ve kültürel çeşitlilik ile iç içe olan Batılılaşmış Türkiyeyi konu olan Pamuk, ülkesinde çelişkili konular hakkında tarafsız kalmayı tercih etmektedir. Örneğin, *Masumiyet Müzesi ve Kafamda bir Tuhaflık*'ta, Batılılaşmış ve muhafazakar ailelerin evlenmeden önce cinsellik hakkında bakışlarını yorumlamadan detaylıca bahseder. Pamuk'un anlatım biçimi Cemil Meriç'in düşüncesini hatırlatmaktadır. *Bir Dünyanın Eşiğinde*, Meriç Doğu ve Batı'nın oryantalist klişesini sorgularken, modern ve geleneksel, Doğu ve Batı veya yerel ve evrensel ayrımlarından uzak durmuştur; 'Eskiden Batı aforoz edilirdi, şimdi Doğu aforoz ediliyor. Daima aforoz, daima duvar, daima husûmet. Bu lanet çemberi nasıl yıkacağız? Bilmiyorum' (Meriç, 2005, 37) diye şikayette bulunur.

Doğulaşma Nedir?

Doğulaşma veya 'Batıdaki Doğu,' (Campbell, 2007, 15) insanların davranışlarına, inançlarına veya kısaca dünya görüşlerine dayanarak, 'Batı medeniyeti içinde var olan' Doğu dünya görüşlerinin derlemesi olarak gösterilmektedir (Campbell, 2007, 39). Campbell için Doğulaşma, Batılılaşmadan uzaklaşma süreci olmayıp, sadece Doğu'nun Batı kültürüne tahakküm etmeden etkileşiminin izlenimidir. Ama bu kavram, Batı'nın kolonileşmesi olarak tanımlanmamalıdır; hatta tam aksine, yenilenen Batı değerleri ve dünya görüşleriyle bir yüzleşme yolu bile kabul edilebilir. Campbell, seküler, rasyonalist ve bilimsel dünya görüşlerinin Doğu'da ortaya çıkma sebebinin başka bir seçenek bulunmamasına vurgulayarak açıklamıştır. Aslında Campbell Doğu inançları ve değerlerinin doğum yerinin Asya olmadığını, hem Doğu ve hem Batı kültürleri için ideal dünya görüşlerinin farklı olmasının gereğini savunmaktadır. Sonuç olarak, Doğu'yu Batı uygarlıklarında kültürel dünyaya uyarlama şekli olarak ve Doğu dünya görüşlerini özümseme sebebi olarak veya Batı kültürlerinde Doğu değerlerini seçme şekli olarak özetleyebiliriz. Pamuk, bu uyarlamayı saat örneğini ile vurgulamıştır. Aynı zamanı gösteren iki saatte, birinin diğer saati taklit etmediğini belirten Pamuk, iki saat farklı zamanlar gösterdikleri halde, birinin doğru, diğerinin yanlış olduğunu söylemeyeceğimizi de vurgular; "Bir saatin diğerinin beş saat ilerisinde olduğunu söylemek saçma gözüküyor; o zaman basit bir şekilde aynı mantığı kullanarak, diğerinin [beş] saat gerisinde kaldığını söyleyebilirsiniz" (Pamuk, 2006, 153-154).

Homi Bhabha (1949-) küreselleşmenin 'her zaman kendi ocağından başlamalı' diye düşünürken, küreselleşmenin ilerleyişinin 'küreselleşen ulusların' içindeki farkı nasıl ele aldığını ve bu 'hayali toplumun' çeşitlilik ve azınlık haklarının sorunlarını nasıl çözdüğü ile ölçüldüğünü belirtiyor, (Bhabha,

1994). Küreselleşme, tüm kültürel sistemlerin yerel kültürler oluşturma olasılığını arttırıyor; örneğin, İngiliz kültürünün küresel bir kültür olduğunu öne süren düşünceyi devam ederek sürdürebilmesi zor gözüküyor. Ayrıca küresel bağlamda kültürel benzerlik postmodernite ile birlikte kendine yeni bir odak noktası yaratır, çünkü bu şekilde bireysel ve ulusal kimlik arasındaki ilişki oldukça dengesiz ve belirsiz hale gelir (Turner, 1994, 184). Campbell için küreselleşme, Batılaşmak ile aynı anlama geliyor; çünkü kültürel küreselleşme Batıdaki Batı kaynaklı hareketlerden etkilenmektedir.

Hannah Arendt bazı toplulukların, yeni küresel siyaset anlayışı kapsamında diğer örgütlü topluluklar tarafından değerlendirildiklerini düşünüyor. Bunun sebebini de, ‘artık dünya üzerinde medeniyetsiz bir nokta kalmadığı’ ve insanların ‘tek bir dünya’da yaşıyor olmasıdır. Küresel kozmopolitizm dünyayı ulusal toplumlardan oluşan küresel bir topluluk olarak tanımlar. Üstelik, küreselleşme, çok kültürlülüğün temsil ettiği ulus devletlerin geleneksel baskın kültürlerine meydan okur. Ulus devletler, ulusal kültürel kimliklerini karakterize etmek zorundadırlar. Küreselleşme, bir topluluk içindeki çeşitli geleneklerden oluşup, yeni bir kültürel çeşitlilik düzeyi ve çok kültürlülük üretir. Avrupa aydınlanmasından türetilen çok-kültürlülük, metinleri seküler klasik metinler olarak değerlendirmelerine neden oldu. Böylece, Tek’in içinde Çok sayıda kültürel geleneklerin kurulmasını açıklanmış olup—etnik gruplarla bağlantılı—kültürler bakımından eşit olarak yargılar. Bu yargılama, toplumsal durumların herhangisinden biridir. Bunun yanı sıra, ‘kozmpolit’, yerel geleneklere yönelik şüpheli bir bakış açısı sergileyen evren vatandaşını temsil eder. Bu tanım, Campbell’in Doğulaşma tanımında kullandığı Weberci dünya görüşüne çok benzer bir düşüncedir.

İngiliz doğumlu Ganalı-Amerikan kültür teorisyeni, Kwame Anthony Appiah (1954-), kozmopolitizmi yalnızca dünya ile değil, evren ile müterafik olarak açıklamaktadır. Appiah’ı gözetme yolu ile geleneksel görüş olan kozmopolitizmi ‘her uygar kişinin topluluklar arası bir topluluğa aittir’ (Appiah, 2006, xiv) iddiası reddettiğini ekler. Appiah’ın fikirlerine dayanarak, kozmpolit kavramı tanımlamak için iki konu birbirine bağlıdır: İlk olarak, vatandaşlık ile ilgili olan kısımda, başkalarına karşı yükümlülüğümüz olduğu aşikardır. Ayrıca, farklı toplumların yaşam tarzlarındaki insan farklılıklarından oldukça ders almamız mümkündür. Bu iki ideal, birbirleri hakkında evrensel olarak kaygı ile beraber saygı duymak ile çözüm bulur. Dolayısıyla, kozmopolitizm çatışmaya bir çözümdür. Anthony Appiah yerel sorumlulukları kapsayan evrensel kozmopolitancı bir terim tanımlamanın zalimce olduğunu düşünüyor. Bu süreçte kafa karıştırıcı olan terim de ‘milliyetçilik’ olmalıdır, çünkü, ‘eğer ulusal suçlamalar eylemlerin sebebi ise, bazen sadakatsızlığa bağlanarak, yoğunlukla yerel sebepler ile müdahale edilir’ (Appiah, 2006, 239). Bu kapsamda, Campbell’in Doğulaşma teorisi, kozmpolit toplumda daha gerçekçi görünmektedir çünkü Doğulaşma kanıtlara

dayanırken, kozmopolitizm hayal edilen eşit haklar savunan dünyaya dayanmaktadır.

Eski İran Cumhurbaşkanı Mohammad Khatami, Amerikan bilim insanı olan P. Huntington'un 'Medeniyetler Çatışması' teorisine cevap olarak 'Medeniyetler Arası Diyalog' fikrini ortaya koydu. Kasım 1998'de Birleşmiş Milletler Genel Kurulu, 2001 yılını 'Birleşmiş Milletler Medeniyetler Arası Diyalog Yılı' veya ünlü tarihçi Tzvetan Todorov'un anlatımına göre, 'medeniyetler arası diyalog' olarak adlandırdığı ilan etti, (Todorov, 2010, 165). Bunların yanı sıra, Fransız siyasetçi Aimé Césaire, farklı medeniyetlerin temasa geçtiğini kabul edip ve bunun sebebinin 'medeniyetler için [kültürel] takasın oksijen olduğu' (Césaire, 2000, 33) gerçeği sundu. Avrupa'nın bir 'kavşak' olduğunu ve bundan dolayı şanslı olduğuna inan Césaire, Avrupayı 'bütün düşüncelerin odağı, tüm felsefelerin hazinesi, tüm duyguların buluşma yeri' (Césaire, 2000, 33) olduğunu vurgulayıp, ek olarak, 'enerjinin' teorik fikirleri aydınlatmak anlamına geldiğini ve 'enerjinin yeniden dağıtımı için en iyi merkez' (Césaire, 2000, 69) olarak Avrupa'yı tanıtır. Sonuç olarak 'Batı dünyasının sınırları dahilinde, mantıksız, katılım kavramının hâkim olduğu, yanlış düşünce modeli olan ilkel düşüncenin gölgeli alanı' (Césaire, 2000, 69) olarak tanımlayan Césaire, farklı dünyaların karışımını onaylar ve kabul edilen iddiaların, 'toplumu sömürgeleştirirken aynı zamanda zihinlerin de sömürgeleştirildiğini' açıklar (Césaire, 2000, 94).

Benedict Anderson, modern Batı sosyal felsefesinin küresel perspektifinde 'küresel gücün koşullarıyla sınırlı' olduğunu söylüyor ve 'Batı evrenselciliği' 'Oryantal istisnacılığından' daha az bir şekilde değil de, üstelik yeni bir evrensel fikrin daha çeşitli zengin ve farklılaştırılmış olarak kavramsallaştırılmış biçimde göstermektedir (Anderson, 1991). Aynı şekilde, Hans-Georg Gadamer 'çeşitlilik içinde birlik olan küresel tek-biçimliliği' (Pantham, 1992, 132) açıklayıp, insanlığın 'çoklu kültürel farklılıkları' takdir edip, 'hoş görülme olmanın' gereğini anlatır. Gadamer Hegemonya veya 'herhangi bir tek ulusun tartışılmaz gücünün,' insanlık için tehlikeli olma sebebinin, 'insan özgürlüğüne aykırı olması' olarak açıklayıp, bu kavramı 'Avrupa'nın mirası' olarak gösterir (Pantham, 1992, 132). Çeşitlilikte böylesine bir birlik evrensel olarak yaygınlaştırılmalıdır, çünkü 'her kültürün ve her insanın, insanlığın dayanışması ve refahı için önereceği kendine özgü birşeyleri vardır' (Césaire, 2000).

Campbell'a göre, küreselleşme dünya görüşlerinin ve kültürlerin uluslararası entegrasyonu sürecidir. Küreselleşme sürecindeki aşamalardan biri de Arkaik küreselleşmesidir ki en eski uygarlıkların onyedinci yüzyıla kadar uzanan küreselleşmesini ifade eder. Erken modern küreselleşme iki asırda ceryan edip, buna ondokuzuncu yüzyılda Modern küreselleşme denir. Küreselleşmenin

tarihi, Doğu'dan gelen geleneksel fikirler Batı da küreselleşmenin gerçekleşmeyeceğini göstermektedir. Campbell, 1970'lerde kurulan küreselleşme kavramı hakkında 'Batılılaşma için farklı bir isim' seçtiğini söylüyor (Campbell, 2007, 18). Campbell Kültürel küreselleşme konusundaki tartışmaların Batı'daki değerler ile ilgili, ceryan eden olayların nasıl gerçekleştiğini tartışıyor:

Batılılaşma dünya genelinde gerçekleşiyor, sonra Batı ya bir tür Batılılık özdeyişine kavuşup bundan böyle kültürel olarak değişmeden etkin bir şekilde kalacaktır, ve ya Batılılaşma burada da hızla ilerleyecektir; Bu durumda, muhtemelen Batı şu anda olduğundan daha yoğun bir Batı olmaya mahkumdur. [...] Aslında akademisyenler ve yorumcular sanki dünyadaki ülkelerin gittikçe daha fazla kabul görmeye başladığı fikrine çok yatkınlar. [...] Batı'da, Batı'nın kendisinde farklı bir şey olabileceği ihtimaline karşı belli bir körlük vardır. (Campbell, 2007, 19)

Doğulaşma, dünyayı 'tamamen bağlantılı ve kendi kendine yeten bir kozmos' olarak tanımlayıp, Weber'in 'kozmos' teorisine dayanmaktadır (Campbell, 2007, 58). Doğulaşma, Doğu ve Batı'nın tarihi buluşma noktasını olarak görünüp, vahit bir dünya kültürü kapsamında, nihai bir sonuca işaret eder. Bu nedenle, Doğululaşma, belirli yerli kültürlerin 'tek bir dünya' teorisini sunmaktadır. Pamuk'un çalışmaları bu kavramı bize açıkça göstermektedir. Pamuk'un yazma kariyeri, Doğu ve Batı'nın çatışmasından ziyade, bu iki farklı görüşün buluşabilme ihtimalinin bir kanıtıdır. *Beyaz Kale*'de, biri Doğu'lu ve diğeri Batılı olan bilim adamları, iki dünya arasındaki bir şehir olan İstanbul'da buluşurlar. Pamuk'un hikayesinin sonuna doğru, kimliklerinin zaman içinde değişimini gözlemleriz. Pamuk'un hikâyelerinin çoğu, Batı Avrupa ve Doğu Asya coğrafyası arasında konumlanmış olan İstanbul'da gerçekleşip, sosyal açıdan, hem Doğu ve hem de Batı kültürlerini tarihsel olarak doğallaştırmaktadırlar. Doğulaşma / Batılılaşma süreci veya Batı'nın çöküşü, Batı sonrası diğer kültürlerin yeniden canlanması anlamına gelir. Campbell için küreselleşme, Batılılaşma ile aynı anlama gelmektedir, çünkü kültürel küreselleşme, Batı'da yaşanan Batı değerleri veya Batı'da başlatılan hareketlerin etkisi altındadır. Campbell kitabında bundan bahsetmemese de, Doğulaşma, Kwame Anthony Appiah tarafından tanımlanan olası kozmopolit toplumdaki çok farklıdır. Çünkü kozmopolit toplum, ekonomik, politik ve hatta ahlaki hakların eşitliğine dayanan yaratıcı bir topluluktur; ancak Doğulaşma yaratıcı kuramlara değmeden, kanıtlara dayanmaktadır. Ayrıca, Doğululaşma kavramının, çok kültürlü geleneklerin kabulünü veya varlığını içeren çok-kültürlülük kavramıyla incelenemeyeceği barizdir. Doğulaşma, etnik ve ya dini grupların kültürel çeşitliliğine saygı duymak değil de, mevcut kanıtlar sayesinde bir istekliliğin açık sonucu olma

düşüncesi, kanıtların mantığını doğru anladığımızı açıkça ibraz etmektedir.

Doğululaşma, Batılı bilim insanlarının evrenle ilgili sorularını cevaplayamadığını savunmaktadır. Campbell, bize Yeni Çağ Hareketlerinin yaygın şekilde yayılmasının, mitoloji ve batıl inançları geride bırakılıp, bundan kaynaklı boşlukların doldurduğunu hatırlatıyor. Yeni Çağ Doğulaşma dünya görüşlerine dayalı yaşam tarzları, modern bilim ile dine karşı olan ilginin azalması sonucunda oluşan boşluğu doldurmaktadır. Campbell, temelde Karma, Reenkarnasyon, Zen Budizmi, Krishna bilinci, Yoga, Meditasyon, Tai-Chi ve Feng-shui'nin popülaritesinin geleneksel Doğu dünyasının görüşleri önemi bağlamında ve çekiciliğini göstermeye çalışıyor. Ancak, Doğuluların satılabilir ürünleri hakkında daha fazla özen göstermeleri gerektiğini de kabul ediyor, çünkü Batı kültüründe yeni alternatifler aramak bir değer olarak kabul edilmektedir. Ne de olsa, Doğulaşma, dualist materyalizmden metafizik monizme kadar bir dizi Doğu perspektifiyle karışık klasik Hıristiyan teolojisi kavramlarını gözlemlemektedir. En bilinen geleneksel Doğu dünya görüşü, Pamuk'un eserlerinde optimize edilmiş olan Tasavvuftur. Doğu dünya görüşleriyle ilgilenen Batı zihninin ilgisini çekmek için Pamuk'un Tasavvuftan en fazla yararlandığını söyleyebiliriz. Daha açık bir ifade ile, çağdaş romancılar Doğu dünya görüşlerini Pamuk'un—Tasavvuf temalı eserlerinde kullandığı gibi—hikayelerine yansıtamamışlardır.

Doğulaşma, Edward W. Said'in *Oryantalizm* (1978) kitabında ibraz ettiği teorinin tam tersidir. Doğulaşma, Doğu ve Batı arasındaki etkileşimin tarihsel sürecini denetlememektedir, ancak Doğu-Batı bölünmesine karşı tarafsız bir bakış açısı sergiler: *Oryantalizm*, Arap-İslam mirasının eski uygarlıklarını incelerken, Doğululaşma, günümüzü—kanıt ve gerçeğe dayanarak—yorumlamayı amaçlamaktadır. Doğululaşma, Müslümanların Hıristiyanlığı tam anlayamayacağına ya da tam tersine, Hıristiyanların İslam'ı tam tamına kavrayamayacağına dair söylentilerini yasaklıyor. Daha ziyade, Doğululaşma, Oryantalizm ve Batılılaşma sonrası, Doğulaşma esnasında 'Biz kimiz?' sorusunu yorumlamak için günümüzün gerçeklerini araştırıyor. Edward Said bile, 'Oryantalizm, sadece modern siyasal-entelektüel kültürün kayda değer bir boyutunu temsil etmiyor' (Said, 2003, 12) diye itirafta bulunmuştur. Romanların akımında büyük rol oynayan ve özellikle seçilmiş olan İstanbul da, Pamuk Doğu-Batı kültürel dağılışı hakkında tarafsız bir görüşü olduğunu vurgulamaktadır. *Kara Kitap*, *Yeni Hayat*, *Cevdet Bey ve Oğulları*, *Kar* ve hatta *Masumiyet Müzesi* gibi romanlarında, Pamuk'un kahramanları İstanbul'un zengin semtlerinin yerleşimcileri ve *Kafamda bir Tuhaflık* romanında, kahramanı İstanbul'un bir varoşudur. Ancak, buna rağmen, bütün karakterler birbirlerine karşı tarafsız bir bakış sergiliyorlar. Genel olarak, Pamuk'un kahramanlarının yaşam yerleri, İstanbul'un Avrupa yakasından Asya yakasına kadar değişkenlik gösterirler.

Campbell, II. Dünya Savaşı'ndan sonra Batı'da Doğu değerlerinin artmasının olası nedenlerinin postmodernleşme ve modernitenin sondüğünü vurgulamasına rağmen (Campbell, 2007, 360), postmodern dünya görüşleri ile Doğulaşma tezi arasındaki farklılıkları vurgulamaktadır. Postmodernleşme, modernite sonrası dönemi kapsarken, Doğulaşma, dönemi olarak Hıristiyanlık sonrası zaman dilimini içermektedir. Postmodernizm, modern kültürün postmodern topluma dönüşüm mekanizmasını açıklayamazsa bile, Doğu'nun tezi, Batı'nın karakteristik rasyonalizasyonu yolu ile 'Doğu'nun Batı'daki yükseliş' sürecini sergilemektedir (Campbell, 2007, 362). Campbell, üst anlatıya aykırı olan postmodernizmin, Yeni Çağ tarzı olan Doğu anlayışının yeni eğitimlerinin açıklanması gerektiği konularını sorgularken, muhtemel olarak, postmodernizmden kaynaklı bir içsel çatışmaya vurgu yapmaktadır. Buna dayalı olarak da, Huntington'un, 'dünyanın daha modern ve daha az batılı hale geldiği' (Huntington, 1996, 78) düşüncesini vurgulamaktadır.

Edebi Doğulaşma Nedir?

Edebi eserlerin Doğulaşma sürecini incelemek *Edebi Doğulaşma* yoluyla tartışılabilir. Edebi Doğulaşma, edebi eserlerde Batı zihninin Doğulaşmasını inceler. Doğulaşma gibi, Edebi Doğulaşma da kanıtlarla desteklenen endüktif bir akıl yürütme sistemidir. Edebi Doğulaşma birkaç kural ile beraber tanımlanabilir:

Doğulaşma bir 'kozmos' teorisi ile tanımlandığı için, dünya edebiyatı kavramı olan Edebi Doğulaşma, Batılı okuyucuların edebi eserlere sızmış Doğu değerlerin benimsenme sebebini göstermektedir. Edebi Doğulaşma, tüm dünya edebiyatlarının edebi ilişkisini anlatmaktadır. Elde edilen kanıtlara dayanan Edebi Doğulaşma, diğer ulusların edebi eserlerinin başkaları için ne kadar farklı görüldüğünü sergilemektedir. Edebi Doğulaşma Herkesin anlatacak bir hikayesi olduğunu ve herkesin hikayesinin dinlemek için değerli olduğunu vurgular. Dolayısı ile dünya edebiyatı, Edebi Doğulaşmanın anlaşılmasında kilit bir rol oynar. Neredeyse iki yüzyıl önce, Goethe 'Ulusal edebiyat artık oldukça etkileyici bir terim; dünya edebiyat çağı ha oldu ha olacak ve herkes yaklaşımını güçlendirmek için çaba sarf etmek zorundadır' (Damrosch, 2003, 1). David Damrosch dünya edebiyatı vasıtasıyla dünya görüşümüzü oluşturmaya yardımcı olan edebiyata dair bir ifade kullanarak, 'dünya edebiyatı, her zaman ağırladığı kültürün değerleri ve ihtiyaçlarından daha ziyade, kaynak kültür ile ilgilidir' (Damrosch, 2003, 283). Damrosch bu ilişkilerin, hem ev sahibinin hem de kaynak kültürlerin 'bir işin yalnızca kendileri tarafından sınırlanmayan [her iki kültürü birbirine bağlayan] dünya edebiyatı olarak yaşadığı eliptik alanı üreten iki odak noktası olan, yani 'çift kırılma

noktası' yarattığını düşünüyordur. (Damrosch, 2003) Columbia Üniversitesi'nin baş profesörü olan Damrosch, o sırada öğretim görevlisi olan Orhan Pamuk'un *Saf ve Düşünceli Romancı* yazma sürecinde büyük rol oynadı. Pamuk'un roman hakkındaki fikirleri, Damrosch'un dünya edebiyatı hakkındaki görüşlerine çok benziyor. Damrosch dünya edebiyatının 'kaynak kültürden' daha ziyade 'ev sahibi kültürün değerleri ve ihtiyaçlarını' kapsamaktadır. Bu manzara, uluslararası en çok satan bir yazar olan Pamuk'un eserlerinde ideal olarak yansıtılmıştır. Pamuk kitaplarında İstanbul şehri ile sembolize edilen Doğu-Batı kültürlerinin bağlaşımı hakkında yazıyor.

Batı ülkelerinde kişisel gelişim kitaplarının yaygınlaşması bize insanların manevi boyutlar kadar fiziksel boyutlara da önem verdiğini göstermektedir. Doğulaştırmanın vurguladığı gibi, Batı toplumlarında, Doğu edebi eserleri ya da şaheserleri ile birlikte Yeni Çağ zihin-beden-ruhun maneviyatı yaygınlaşmaktadır. Böylece, geleneksel tanrı inancı, doğa-üstü güçler ve Yeni Çağ Hareketleri kavramlarına dönüşür. Eski Doğu şaheserlerindeki Doğu mistik unsurları, Batı'ya yeni bir dünya görüşü sunar. Pamuk'un Hallaj, Şams-i Tabrizi ve Rumi gibi Sufiler ile ilgili anlattıkları ve eski zamanların edebi şaheserlerinden anlattığı mistik hikayeler, doğa-üstü güçler ve Yeni Çağ Hareketlerine ilgi gösteren Doğu temalı eserleri okurları için bilinçli bir kültürel tanımdır. *Benim Adım Kırmızı* ve *Kara Kitap*, Batılı okuyucular tarafından incelenmek için Doğu dünya görüşlerini dile getiren iki büyük paragonudur.

Weberî rasyonalizasyon süreci ile Doğulaşma, Doğu'ya doğru gitmek için Batı dışında bir yol bulunmadığını belirtir. Yeni uzay araştırmaları, evrendeki gizemli toprakları keşfetmek için yapılır ve amacı daha fazla toprağı kapsama amaçlıdır. Batılılar, dünyada tamamen keşfedilmemiş yerler olduğunun farkındadırlar. Doğulu olanlar, Doğu'da kaçırılmayacak özellikler olduğunu farkettiler. Bu nedenle, mesela, çoğunlukla Amerika ve Avrupa da yaşayan İranlı kadın anıyazarları ve Afgan ve Japon yazarların Batı ülkelerinin kitapçılarının uluslararası çok satan kitaplar raflarında eserleri göze çarpıyor. Belki de Batılılar için ilginç olan Doğu odaklı hikayeler olduğunu fark eden Pamuk, Batı kitap marketinde kendine yer bulabilmek için metinlerarasılığı kullanıyor. Doğu edebiyat eserlerini kullanmak, Pamuk'a Doğu'nun edebi ve kültürel zenginliklerini dolambaçlı bir şekilde—hayatında yeni bir anlam bulmaya istekli olan—Batılı okuyucusuna gösterme fırsatı veriyor.

Amerika ve Avrupa'daki en çok satan Doğu merkezli yazarlar, Batı ülkelerinde yetişmişlerdir. Genellikle İngilizceyi akıcı bir şekilde kullanmaları, onları daha fazla sayıda okuyuculara ulaşmalarını sağlar. Popüler dillerde yazılmış ya da eserlerin bu dillere çevrilmiş kitaplarının, dünya edebiyatı alanındaki küresel okuyucular aracılığıyla daha fazla destek almalarına yardımcı olduğu ortadadır.

Goethe, çeviri yolu ile Farsça şaheserlere ulaştı ve böylece şimdilerde çeviri yolu ile, araştırmacılar ve bilim insanları okumaya değer uluslararası edebi eserlerin farkına varıyorlar. Erdağ Gökner ve Maureen Freely, Pamuk'un eserlerinin çevirileri için ödüller kazanıp, Pamuk'un çalışmalarının başarısına katkıda bulundular. Damrosch'un *Dünya Edebiyatı Nedir?* eserinde, çeviri eserlerin kaynak kültürünü daha değerli kıldığını ifade etmektedir. Batı'nın okurları için Doğu şaheserleri aracılığı ile Doğu değerlerini temsil etme biçimi, dünya edebiyat eserlerinin iyi örneklerini optimize eden Pamuk'un eserlerinin tercümesiyle mümkün olmuştur.

Edebi Doğulaşma, postmodernizm ve dünya edebiyatı arasında içsel bir etkileşim olduğu aşıkardır. Doğulaşma, postmodernleşmeyi iç çatışmalarından dolayı eleştirse bile, Doğulaştırmayı postmodernizm terimleri kullanmadan edebi bir süreç olarak tanımlaması mantıksız görünmektedir. Doğulaşma, postmodern düşünürlerin teorileri aracılığıyla tüm düşüncelere ve fikirlere açık olan bir 'kozmos' ve Edebi Doğulaşmadır. Metinlerarasılık, pastiche ve kolaj yolu ile dünyadaki eserler arasındaki etkileşime sebep olup, eski şaheserler—veya kaydedilmemiş edebi eserler bile—dünya edebiyatının okurlarının tanınmasında büyük rol oynar. Tarihin reddedilmesi Edebi Doğulaşma ile uyumlu değildir. Dünya edebiyatının bütün tarihi ve Avrupa merkezli dışındaki herhangi bir sömürgecilik öyküsü veya dogmatik bakış açısı duyulmaya değer. Çok satan Doğu eserleri, Edebi Doğulaştırmanın iddiasını kanıtlar.

Literatür çalışmasında yeni kavramlara açık olmayan bir şekilde sunulması, bir teori veya tez konusunda şüpheleri gidermek için açıklama ve örnekler sunulmasını gerektirir. Orhan Pamuk, Edebi Doğulaştırmanın tanımlanmasındaki şüpheyi çeşitli nedenlerle ortadan kaldırmak için yüce bir yazardır. Dünya edebiyatı kavramında, kitapları altmıştan fazla dile çevrilmiş olan Pamuk gayet tanınmış bir romancıdır. Edebiyatta prestijli Nobel Ödülü'nü kazanıp, tüm dünya edebiyatı okuyucularına eserlerinde Doğulaşma materyallerini tanıtmıştır. Eleştirmenler, Pamuk'un Batı tarzı bir yazar olduğunu kabul eder, Pamuk'u Paul Auster, Umberto Eco ve bu yüzden eserlerinde sihir gerçekçiliğini kullanan başka postmodern yazarlar ile karşılaştırmasının uygun görürler.

Pamuk, Batı dünyası edebiyatı okuyucusunun büyük Doğu edebi eserleri hakkında yeterli bilgi edinmesine yardımcı olmuştur. Metinlerarasılık aracılığıyla Farsça, Arapça, Sanskritçe ve Osmanlı Türk şaheserlerini tanıtmıştı. Yeni Çağ Harekatı'nın kaynağı olan tasavvuf, Pamuk'un eserlerinin çoğunda önemli bir rol oynar. Büyük Sufilere ve öykülerindeki yaşamlarına yaptığı atıflar ve eserlerinde ile Doğulaşma'nın Yeni Çağ dünya görüşleri isteği Batı zihninde kalması ile ilişkin yeterli kanıttır. Tasavvufu ilgilleyen Pamuk, Tasavvufun neden Batılı zihinler çekici

geldiğini sergilemektedir. Ayrıca, kurgusal olmayan Pamuk, *Beyaz Kale*, *Kara Kitap* ve *Benim Adım Kırmızı* gibi çalışmalarına yansıyan abisi ile rekabet halinde olmasını vurgulamaktadır. Terim olarak ‘Doğu’ ve ‘Batı’ rakip olarak incelenebilir olmalarına rağmen Huntington’un ‘Medeniyetler Çatışması’ teorisine inanmak yerine, Pamuk ‘Medeniyetler Arası Diyalog’ dan bahsetmektedir. Orhan Pamuk, Asya ile Avrupa’yı ve aynı zamanda Doğu ile Batı’yı birbirine bağlayan İstanbul ve Boğaz Köprüsü, kutuplar arasında bir bağlantı olduğunu göstermektedir. İstanbul’un Avrupa ve Asya yakasının ayrı olması, Doğu ile Batı arasındaki ilişkiyi göstermek için metafor görevini üstlenmektedir. Bazen bu bağlantı, Pamuk’un romanında, konularını değiştiren ve yeni roller alan kahramanlar olarak gösterilmektedir. *İstanbul* eserindeki anlatıları ‘*Hüzün*’, farklı etnik kökenleri ve kültürel çeşitliliği içeren Osmanlı döneminin ruhunu yitirmenin üzüntüsü yansıtırken, Pamuk, Lyotard’ın *tristessesinden* farklı bir temadan bahsettiğini vurgular.

Bazı düşünürler, Batı nesnelciliğinin nihayetinde, Doğu maneviyatına dayalı olarak yaşanan kayıpları Doğu ile Batı arasında uzlaşma olasılığını ortadan kaldırmış olabileceğine inanmalarına rağmen, aksine, Doğulaşma Batı kültürünün Doğu dünya görüşleri ile sonuçlandığı barizdir. Edebi Doğulaşma karşılaştırmalı edebiyat teorisi veya Damrosch’un *Dünya Edebiyatının* dünya ve önde gelen edebi şaheserlerin anlaşılmasını daha da ileriye götürmek için Doğu ve Batı dünya görüşlerini koordine ettiğini açıklıyor. Bu iddiamın kanıtı, Batılı okuyucuların Doğu odaklı edebi yazarların çalışmalarına olan ilgisidir. Pamuk gibi Doğu yönelimli yazarların günümüzün en çok satan yazarları olarak dikkate alınca, Doğu merkezli edebi şaheserlerin ortak bir zemini sağlanılmaktadır. Bu şaheserlerin en önemli özelliği, Doğu tasavvufunun irfandan bahsetmeleridir. Batılı yazarlardan etkilenen tanınmış bir yazar olan Orhan Pamuk—düşünce tarzları ve yaşam tarzları da dahil olmak üzere—Türkiye’de yücelip—Doğu ve Batı dahil—kültürel özelliklerini ortaya çıkarmak için iyi bir fırsat sağlayan Doğunun kültürel geçmişine erişim sağlamıştır. Ancak, Doğulaşma tezi, Batıların bakış açısında ortaya çıkan Doğu dünya görüşünün etkisinin altını çiziyor. Belli bir zaman diliminde nabzı yakalayan Dünya Edebiyatı, Edebi Doğulaşma vasıtası ile geçmişten günümüze dünya edebiyatının—bir parçası olarak—edebi eserlerini bir çatı altında toplayıp, Doğu ve Batı cephesinden küresel okurlara edebi hazineler sunar. Bu şekilde, karşılaştırmalı edebiyat veya dünya edebiyatı gibi karşılaştırmalı çalışmalar, edebi eserler ve kültürler arasında etkileşimli ilişkiler kurar. Mutlak ruhun evrensel dili olan Tasavvuf Pamuk’un eserlerinde yer alır ve Doğu mistisizm gibi diğer Doğu merkezli yazarların edebiyatta bütünleşmiş en açık kesimli örnekleri olarak ortaya çıkar. Bu nedenle, kozmopolitizm çağında Doğu ve Batı edebi eserler arasındaki farkları ayırt etmek, steril bir tartışma gibi görünmektedir. Doğu ile Batı arasında varsayılan bir çatışma geliştirirken, öncelikle hangi

Doğu ya da Batı'yı tartıştığımızı belirtmeliyiz. Örnek olarak 'Batı' bu bağlamlarda incelenebilir: coğrafya (Avrupa ve Amerika), kültür (Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Almanya, Fransa, v.s.), Din (Hıristiyan, Yahudi, yeni felsefe hareketleri), endüstri (ABD, Almanya, v.s.), Askeri (NATO), sömürgecilik (Fransa, İngiltere, vb.), Liberalizm (Yunanistan), laiklik (Türkiye) ve bunun benzer şekillerde. Açıkçası, Doğu'yu tanımlarken, farklı kategoriler oluşturmak mümkündür. Bağlayıcı olmayan etkileşimli ilişkilerin yanlış anlaşılmaya neden olduğu açıkça ortadadır. Bu nedenle, inakçı Avrupalı veya Oryantalist aydınlar bugünlerde reddedilmişler.

Sonuç

Doğulaşmanın en önemli özelliği, Batılılaşmaya karşı olmamasıdır. Yanlış anlaşılmayı önlemek için, Doğulaşmanın Oryantalizme karşı olduğu tekrar tekrar not edilmeli. Doğulaşma, Oryantalizmi sorgulamayı ya da Avrupa merkezliliğini detaylı olarak incelemeyi amaçlamamakta olup ancak, kendisini onlardan ayırmaya çalışmaktadır. Reddetme, düşmanlık ve yüzleşme yerine, anlayış ve etkileşimi benimsemek, Doğulaşmanın çalışma alanı olarak belirlenmiştir. Batı'nın mutlak bir şekilde onaylanması ya da ihmali, Doğu için yararlı değildir. Bu nedenle ılımlı, olumlu ve tarafsız bilimsel, kültürel, politik ve ekonomik ilişkiler Batı kültürüne ve medeniyetine yönelik objektif bakış açısı ile mümkündür. Doğulaşma, Doğu'nun Batı'daki karşılıklılığını ve pozitif bilişini vurgulamaktadır ve Edebi Doğulaşma, dünya edebiyatı çalışmalarını ve kültürel içeriklerine ve alanlarına dayanan edebi eserlerin uyumunu iç içe gelmesi olarak tanımlanabilir.

Kaynaklar

- Anderson, B. (1991). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Appiah, K. A. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a world of strangers*. New York: W.W. Norton & Co.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. New York: Routledge.
- Campbell, C. (2007). *The easternization of the west: A thematic account of cultural change in the modern era*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.
- Césaire, A. (2000). *Discourse on colonialism* (J. Pinkham, Trans.). New York: Monthly Review Press.
- Damrosch, D. (2003). *What is world literature?* NJ: Princeton University Press.

- Huntington, S. P. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.
- Meriç, C. (2005). *Bu ülke, Cemil Meriç bütün eserleri 2*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pamuk, O. (2006). *The black book* (M. Freely, Trans.). London: Faber.
- Pantham, T. (1992). Some dimensions of the universality of philosophical hermeneutics: A conversation with Hans-Georg Gadamer. *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 9(3), 123–35.
- Said, E. W. (2003). *Orientalism*. London: Penguin.
- Todorov, T. (2010). *The fear of barbarians: Beyond the clash of civilizations*. Chicago: University of Chicago Press.
- Turner, B. S. (1994). *Orientalism, postmodernism, and globalism*. London: Routledge.

Universal Journal of History and Culture

Vol. 2, No. 1, 46-56, 2020

Research Article

ISSN: 2667-8179



Beyit ve Dize: Karşılaştırmalı Şiirsel Analiz

Vedad Spahić^{1a}, Edina Nurikić^{1b*}

¹ Tuzla Üniversitesi, Boşnak Dili ve Edebiyat Bölümü, Tuzla, Bosna Hersek

² Saraybosna Üniversitesi, Doğu Dilleri Bölümü, Saraybosna, Bosna Hersek

^a vedadspahictz@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7614-1438>

^{b*} **Corresponding Author:** edinaustavdic@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2084-2582>

Received: 21 February 2020, **Accepted:** 22 March 2020, **Online:** 24 April 2020

Özet

Çalışmada üç şiir karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Bunlardan birisi Mehmed Meyli Gurani'nin özgün gazeli, diğer ikisi ise Stanko Vraz ve Musa Çazim Çatiç'e ait psödogazellerdir. Çalışma, estetik örgenselciliğin bütünsel ilkelerini temel alan Avrupa şiiri ile bütün karşısında ayrıntıların üstünlüğünü ilke edinen divan edebiyatı arasındaki estetiksel ve şiirsel farkları tümevarımsal bir şekilde ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Bu çalışmanın odak noktası, Vraz ve Çatiç'in biçimsel olarak gazele benzer bir tür yazsalar da, normlarından parçanın bütün karşısında ikincil olduğu yöne doğru feragat ettikleri, müstakil bir anlam birimi olarak beyittir. Bu farklılıkların özünü, söz konusu estetik fenomenlerin kültürel altyapısına değinmeden açıklamak mümkün değildir.

Anahtar Kelimeler: Beyit, Dize, Gazel, Psödogazel, Karşılaştırmalı Analiz, Doğu Estetiği, Batı Poetikası, Bütün ve Parçalar

Beit and Verse: Comparative Poetological Analysis

Abstract

This paper provides a comparative analysis of three poems—one is an original gazelle by Mehmed Mejli Guranija and the other two are pseudo-gazelles by Stanko Vraz and Musa Ćatić—inductively revealing general aesthetic and poetic differences in the European poetry, based on the holistic principles of aesthetic organicism and diwan poetry, which is loyal to the principle of supremacy of details over the whole. Therefore, the focus of the study is the beit as an individual unit of meaning, from whose norms Vraz and Ćatić deviate in the direction of subordination of the whole to its constituent parts, although both of them wrote poems that formally resembled gazelles. The essence of these distinctions could not be elaborated without looking at the cultural background of the aesthetic phenomena in question.

Keywords: Beit, Verse, Gazelle, Pseudo-Gazelle, Comparative Analysis, Oriental Aesthetics, Poetics of the West, The Whole and the Parts

Bizden hiç kimse - dünyada durum nasıl bilemiyorum - Doğu, Fars ve Türk şiir anlayışı ile Batı'daki Aristocu edebiyat estetiği arasında karşılaştırmalı bir araştırma yapmaya yeltenmedi. Halbuki bu, Doğu ile Batı arasındaki kültürel ve tarihi konumumuz itibariyle, bu karşılaştırmadan Boşnak Doğu edebiyatı eserlerini incelemeye yönelik metodolojik bir hamle ortaya koyabileceğimiz, edebiyat bilimimiz için gerçek bir fırsattır.

Muhsin Rizvić

Karşılaştırmalı edebiyat oldukça eski bir tarihe¹ dayanıyor ve kuşkusuz bu alanda önemli çalışmalara imza atılıyorsa da, bu disiplinin dünya ölçeğinde temel sorunu daha geniş kültürel farklılıklara karşı duyarsız oluşu veya “kültürlerarası yorumbilim”in (W. İser) eksik kalışıdır. Eberhard Lämmert’in „disiplinimizin 21. yüzyılın meydan okumalarına – Asya, Afrika ve eski edebiyatları kapsayacak edebiyat kuramına, edebiyat tarihinin kültürlerarası karşılaştırmalı araştırılmasına (...) hiç şüphesiz yeterli ölçüde hazırlanmamış“ olduğu yönündeki iddiası bu bağlamda kuvvet

¹Edebiyata karşılaştırmalı yaklaşım, kozmopolitizme meylederek ilginin Fransız edebiyatından yabancı edebiyatlara doğru genişlemesinin ön koşullarını ortaya çıkaran Fransız aydınlanmacılığının kanatları altında daha 18. yüzyılın ilk yarısından itibaren bir bilim dalı olarak adım adım kurulmaya başlanmıştır. Fransız ansiklopedistler, ünlü eserlerinin ciltleri için kaleme aldıkları maddelerde diğer edebiyatlardan da bahsederek bu edebiyatların birbiriyle karşılaştırılmasını mümkün kılmışlardır. Karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarına yeni bir ivme kazandıranlar, kozmopolitizmin evrenselliği ile her halkın kendine özgü ifadesi ve ruhunu (*Volkgeist*) birleştiren Alman romantizm öncesi yazarları olup (Grimm kardeşler, Herder, Schlegel kardeşler ve özellikle Goethe), 19. yüzyılın 30’lu yıllarında Abel-François Villemain ve Jean-Jacques Ampère’nin Paris Sorbonne Üniversitesi’nde verdikleri dersler ile karşılaştırmalı edebiyat tam anlamıyla bir akademik disiplin haline gelmiştir. (bkz. (Konstantinović, 1984), *Uvod u uporedno proučavanje književnosti*, Beograd, Srpska književna zadruga, 1984)

kazanmaktadır (Biti, 1997, 424). Bosna Hersek'te edebiyat ile uğraşan akademik çevrelerin, daha önceki dönemlerde de bu alana yeterince ilgi duymuş olduğunu söylemek mümkün değildir. Diğer taraftan, bu bölgeye özgü medeniyetlerarası kesişmelerin getirdiği çarpışmalar ve gerilimden dolayı, Boşnak ve Bosna edebiyat tarihinin temellendirilmesinin epistemolojik şartının kültürlerarası yorum-bilim olduğu çok açıktır. Boşnak ve Bosna edebiyat tarihinin artzamanlı sürekliliğinin (veya süreksizliğinin) düşey düzleminde Boşnakların Osmanlı döneminde Doğu dillerinde² kaleme aldıkları eserleri edebi geleneğimizin eşit bir parçası olarak ele alırsak, Boşnak edebiyatı *de facto* çok dilli bir edebiyat haline gelmektedir ki bu, zengin edebi mirasımızın incelenmesinde karşılaştırmalı araştırmaları temel metodolojik unsur olarak öne çıkarmaktadır. Bu iddianın mesleki çevrelerde kimi rahatsızlıklara yol açması mümkündür, zira pek çok kompleks kuramsal problemi de beraberinde getirmektedir. Gelgelelim, bu iddiaya itiraz etme payı yalnızca şu ikilemi çözme sorumluluğu karşısında kaldığımız ana kadar sürecektir: “Boşnak edebiyatı= Bosna dilinde yazılmış eserler” şeklindeki statüsel indirgeme adına Bayezidagiç, Nergisi, Sabit, Meyli, Başeski, Şerifoviç gibi yazarlardan vaz mı geçeceğiz? Böyle bir soru bizi, geri dönülmez şekilde edebiyat dışı hırslara bulaşmış akademik çevrenin sınırdan kalan bölgelerine doğru sürüklemektedir. Dışa yönelmektense, edebi olguların tam kalbine yani kabul görmeleri doğrudan karşılaştırmalı araştırmaların etkisine bağlı olan metinlere yönelmek daha makul bir tercih olarak görünmektedir³. Bu makale ile karşılaştırmalı edebiyat alanına doğru atılan daha ilk adımda hem küresel hem de yerel düzlemde karşılaşılan mahsurlara dikkat çekmek amaçlanmaktadır.

Son yıllarda kimi antolojik derlemeler sayesinde Boşnakların Doğu dillerinde kaleme aldığı eserler Bosna Hersek'te daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmaktadır. Başagiç'in tercüme ve yorumlama noktasındaki öncü gayretleri ile, Boşnak edebiyatının Avrupa kültür dairesine⁴ entegrasyon sürecinin başlangıcından beri ilk defa, her zaman elit bir karaktere sahip olan divan şiiri geniş bir okuyucu yelpazesi için erişilir hale gelmiştir. Bugün olduğu gibi geçmişte de divan

²Osmanlı Türkçesi, Arapça ve Farsça kastedilmektedir.

³Muhsin Rizvić Boşnakların Doğu dillerinde yazdığı edebiyatı konu ettiği son çalışmasında, gelecekteki araştırmaların şiire yönelik karşılaştırmalı incelemeler doğrultusunda harekete geçmesini temenni etmektedir: "(...) Doğu şiiri üzerine karşılaştırmalı çalışmalar konusunda bu alanı inceleyen bilimimizin, biyografik, bibliyografik ve metinsel bilim metodunun filolojik incelenmesinden ileri giderek, modern üslup araştırmaları yoluyla daha derin yapısal ve yorumsal çalışmalara yönelmesi temennimi ifade etmek isterim" (Rizvić, 1989, 37-47).

⁴Avusturya-Macaristan hakimiyetinin kurulmasıyla birlikte Boşnakların hayatlarındaki en büyük değişimler kültür düzleminde yaşanmıştır. Yeni hükümet, karşılaştığı bu geleneğe saygılı olduğu izlenimi yaratmaya çalışsa da (Örneğin Türkçe birkaç dergi yayınlar), özünde Türkçe ve Arapçayı saf dışı ederek özellikle resmi dil olarak Almancayı, idare ve eğitim kurumlarında Boşnakçayı teşvik etmek, son tahlilde Boşnak edebiyatının en önemli eserlerinin (Herman'ın sözlü destan mecmuası, Ljubušak'ın *Narodno ve Istočno blago* (*Halk ve Doğu Hazinesi*) de yayımlandığı Latin alfabesini getirmek suretiyle sosyokültürel düzlemde sistematik değişiklikler yoluna giderek kimlik konjonktörüne kadar müdahalede bulunmuştur. Yerel aydınların bir kısmının da (Ljubušak, Mulabdić, Başagić ...) destek verdiği reform hareketleri Boşnak kültür ve edebiyatının batılılaşma sürecinde oldukça kısa bir sürede gözle görülür sonuçlar vermiştir.

edebiyatının okunup anlaşılabilmesi belli bir eğitim ve hazırlık sürecini gerektirmiştir. Divan edebiyatının anlaşılması, her şeyden evvel, Doğu menşeli ve islami bir nazım birimi olan beytin⁵ tabiatını tanımaktan geçer. Beyit iki dizelik formu ile, Doğu-İslam estetiğinin şiirin temel ritmik ve anlamsal birimi olarak mısraya yüklediği ana görevi kusursuz bir şekilde yerine getirmektedir. Beyit, şiirin içinden alıp çıkardığımızda şiirin içindeki anlam ve fonksiyonundan hiçbir şey kaybetmeyecek, üstelik bu çıkarma işleminin bir bütün olarak şiirin yapısına zarar vermeyeceği müstakil bir anlam birimidir⁶. Kendi içinde anlamsal olarak bir bütünlük oluşturabilmesi için beytin gerek duyduğu şey tam da bu iki dizeli formun sağladığı konfor alanıdır. Diğer taraftan, bu form Arapçanın kimi sözdizim özellikleri ile de yakından ilintilidir: Arapçada Hint-Avrupa dillerindeki gibi, özellikle farklı fiil biçimleri ve bağlaçlarla organik bir bağı olan birleşik cümleler yoktur. Aslında Arapçadaki neredeyse tüm cümleler birbirine koşuttur, şekil itibarıyla bağımsız olup birbirlerini takip eder, sıkça sıralama bağlaçları ile birbirine bağlanır. Uzun birleşik cümlelerin bulunmaması, dilsel anlamda müstakil ve bütünlüklü dizelerin ortaya konulmasını sağlamıştır” (Grozđanić, 1975, 29).

Avrupa estetik anlayışı için ontolojik bir belirleyiciliğe sahip, parçaların bütüne yapısal olarak tabi olduğu, bileşenler ile bütün arasındaki ilişki (hermeneutik daire)⁷ Doğu-İslam güzellik anlayışına

⁵ Arapçada “beyt” kelimesinin eşadlılığı ile ilgili Muhammed Hamidullah şunları kaydeder: “Bir Arap, şiir söz konusu olduğunda kendisini her zaman “evde” gibi hisseder ki şu eşadlılar bunu kanıtlamaktadır: beyt hem iki dizelik şiir birimi, hem de çadır (ev) demektir; mısra, çadırın bir kanadı ve aynı zamanda yarım dize; sabab, çadır ipi ve ölçü (nazım ölçüsü); vatağ, çadır kazığı ve nazım ölçüsünün bir kısmı demektir.” (Hamidullah, 1989, 200).

⁶ Güney Slav dillerinde yazılmış literatürde Doğu-islam dizesinin tabiatı ile ilgili en kapsamlı bilgiler *Arap Edebiyatının Ufuklarında (Na horizontima arapske književnosti)* adlı kitaptaki Suleyman Grozđanić’in “Arap-İslam Estetiğine Giriş” (Uvod u arapsko-islamsku estetiku) başlıklı çalışmasında yer almaktadır (Grozđanić, 1975, 9-34): Arap poetikasında neredeyse tamamen müstakil bir ayrıntının evrensel bir değere sahip olması, bir bütünün parçasının bütünün ta kendisi gibi davranması sonucunda bir şiir birimi olarak mısradaki ısrar edilmektedir. Arap şiiri ve poetikasında temel biçimsel ve estetik, içeriksel ve düşünsel, mantıksal ve duygusal birim şiirin tamamı değildir, bu daha çok hem şiir, hem poetika hem de eleştiride neredeyse bütün dikkatin yoğunlaştığı mısradır. Şair her mısranın bir bütün olmasını, bütünsel bir anlam ifade etmesini, tamamlanmış bir imge, duygu ve düşünce oluşturmasını hedeflemektedir. Doğrusu, genel anlamda şiirde mısra şiirsel ifadenin temel birimidir ancak Arap şiirinde mısra bundan öte bir yerdedir. (...) Mısranın böylesine bir tabiata sahip olması şiirin nitelikli oluşuyla bağdaştırılmaktadır. Arap poetikası ise bunu henüz klasik dönemde tespit etmiş ve bir şiirin mısralarının oluşturulması sürecinde her şeyden evvel her bir mısranın müstakil bir şekilde yaratılmasını ve mısraya dahil olan her şeyin müstakil bir bütünlük arz etmesini telkin etmiştir. Bu, kısa ve özlü ifadeyi Arap üslubunun önemli niteliklerinden biri haline getirmiştir. Mısralar daha sonra belli bir tematik akışa göre birbirine bağlanır ancak bu bağ kati, değişmez bir sıralama oluşturacak mahiyette değildir. Bu nedenle Arap poetikası, organik bütünsel bir kompozisyon olarak şiirin tamamıyla değil, daha ziyade ve her şeyden evvel mısra ile uğraşır. Şiirler, içinde sıradışı bir güzele ve özgünlüğe sahip beyit ya da beyitler olup olmadığına bakılarak değerlendirilir. Şiirin içindeki en güzel beyte ise şah beyit denir. Böylesine bir mısra anlayışı Arap şiirinin bütününde görülmektedir. Müstakil olmayan, tek başına bir varlık oluşturmayan, şiirden çıkarıldıklarında şiirsel ve mantıksal bütünlüklerini ve bağımsızlıklarını koruyamayan beyitlere çok nadir rastlanır. Bu nedenle şiirin bazı kısımlarını ayrı bir şiir olarak bütünden çıkarmak mümkündür.” (24).

⁷ Antik dönemden bugüne antroposantrik bir temele sahip estetik düşünce, sanat eserini öncelikli olarak insan organizması ile belli bir analoji içinde düşünmektedir. Sanatsal bütünlük, organ ve fonksiyonların bölünemez bütünlüğü olan insanın bir tecellisidir. “Hücreler ayrı ayrı düşünemez ve konuşamazlar, ancak insan dediğimiz bütünlük buna muktedirdir” (Doležel, 1991, 32). Henüz Aristo, estetik ile biyoloji arasındaki bu bölünmez ittifakı tespit etmiştir. Bütün ile parçalar arasında kurduğu organik temele göre Aristo’nun mereolojik modeli (bkz. (Doležel, 1991, 21-44), Schleiernacher ve Dilthey’in hermeneutik dairesi ile Saussure’nin ve müteakip yapısal modellerin uzak akrabası ve öncüsü konumundadır. Buna göre, tıpkı organların fonksiyonlarını birleştirerek organizma ortaya çıkarmaları gibi, parçalar karşılıklı ilişkileri içerisinde yeni bir bütünsel nitelik yaratmalarını sağlayan belirimsel özellikler kazanır. Bu şekilde anlaşılabilir parçaların artık belli bir etki/sonuç yaratmaksızın bütünden çıkarılması mümkün değildir. Diğer taraftan, bütün de keyfi olarak kesilip biçilip değişmez kalamayacak elzem parçalar kümesinden bağımsız değildir. Bahsedilen

tamamen yabancı kalmıştır. Geleneksel islam sanatının tamamı detaylara yaslanmaktadır. Bunun nihai sonucu olarak beyitlerin şiir içindeki yerleri de sabit değildir. Pratikte bir beytin birinci, üçüncü, beşinci ya da herhangi bir sırada yer alıp almayacağı⁸ çok da farketmeyen bir durumdur. Oysa bu, düşünce ve duyguların mantıksal ve gelişimsel bir seyir prensibine tabi olduğu Avrupa tarzı şiir anlayışı için düşünülemezdir.

Tüm bu *makroskopik* görüşleri göz önünde bulundurarak ve iki estetik anlayış arasındaki farkları gözeterek, çalışmanın bu noktasında *mikroskopik* bir yaklaşımla somut karşılaştırmalı değerlendirmeye geçebiliriz. Aşağıdaki üç şiir – Mehmed Meyli, Musa Çazim Çatiç ve Hırvat romantizm şairi Stanko Vraz'ın gazelleri – söz konusu farkların ortaya konulması için oldukça açıklayıcı örneklerdir.

Şehâ vech-î dırahşânun gören bedr ayı zanneyler

Lebî nâbın telezzüz sâgar-ı sahbâ zanneyler

Temâşâ eyleyen bağ-ı cemâlin bülbül âsâdır

Benim ruhsar-ı lâ'lin gonçe-i hamrâyı zanneyler

Beni Ferhâd-ı sâni eyledun Şîrîn-i zebânım

Kelamun guş idenler tûtî-i gûyâyı zanneyler

Cihanda şöretündür cümbüş-i etvârun ey cânım

Muhassal seyr idenler kâmetün tûbâyı zanneyler

Perişân itme oklum-veş kerem kıl zâg-ı hoşbûyun

Garîbdür Meylî hâkûn anber-i sârâyı zanneyler

Mehmed Meyli Gurani

tüm kuramların hareket noktası, elementlerin birbirine bağlı olduğu ve bu bağlılığın dışında veya bu bağlılık olmaksızın varlıklarını sürdürmelerinin imkansız olduğu birbiri ile dayanışma içindeki fenomenlerin toplam örgütlenmesi olarak düşünülen yapı (structure) kavramıdır (L. Hjelmslev). Ancak 20. yüzyılın 80'li yıllarında ortaya çıkan yapısöküm kuramı bütünü organik kutsallığını tartışmaya açık hale getirmektedir. Örneğin Niklas Luhmann (*Govorenje i šutnja*, 1989, (Biti, 1997, 390)), parçaların onlara aşkınsal ufkunda yer açan bütüne borçlu olduğu düşüncesi üzerine kurulu Eski Avrupa'ya ait metafiziksel bütün/parça paradigmasını keyfi bularak reddetmektedir. Luhmann'ın düşüncesinde, bütün bir bölünmenin ürünü olarak tezahür etmek suretiyle bölünmez önemini yitirmektedir. Özdeşliğe dayanan bütün/parça paradigması yerine, Luhmann farka dayanan sistem/çevre paradigmasını devreye sokmaktadır. Bizim incelememiz açısından altı çizilmesi gereken nokta, tüm bu yapısal modellerin, özünde antroposantrizmin ürünleri olduğu ve bu haliyle Doğu-İslam estetiğinin teosantrik temelleri karşısında yalnızca karşılaştırmalı bir değerlendirmeye tabi olabileceğidir.

⁸Doğu-İslam şiirinde son beyitin ilk mısrasında şairin mahlasına yer verilir. Bkz. (Nametak, 1997, 16).

Benim küçük şiirlerim bir aynanın çerçevesi
Güzelliğinin aksi içine düşmüş, ey zalim!

Benim küçük şiirlerim gümüş çanlar,
Aşkın onlara altından bir dil bahşetmiş, ey zalim!

Benim küçük şiirlerim gonca güller,
Mağçupluğun allarına ilham olmuş, ey zalim!

Benim küçük şiirlerim incir ve ayvalar,
Yüreğın onlara mis kokusunu bahşetmiş, ey zalim!

Benim küçük şiirlerim yaramaz kelebekler,
Merhametin küçük kanatlarını yaratmış, ey zalim!

Stanko'nun şiiri yüz ağızlık bir ses,
Suretin olmasaydı, susardı sonsuza dek, seni zalim!

Stanko Vraz

Philisterler görünce Leyla'yı, içleri şehvetle kaydadı
Akıl boşluklarını çılgın uğultular kapladı.

O azgınlık anında, çamurlu ellerini
Mis kokulu polenlere uzatmaya yeltendi.

Oysa bakireler ülkesinde yüz beyaz keruv
Ellerinde kılıç, el değmemiş kutlu tacı korumaktadır.

Gözlerin Leyla'm, Aden bahçesinin menekşesi
Bakışların mavi amber, Mecnunları sarhoş eder.

Ah şu Musa o amberden bir damlacık içse idi
Gönlün nazik telleri ebedi zevk ile titrerdi!

Musa Ćazim Ćatić

İç yapılarındaki bağlar bakımından Vraz ve Çatiç'in gazeli Meyli'nin gazeline göre psödoga-zel (ya da sözde gazel) olarak ortaya çıkmaktadır. İkinci veya üçüncü elden alınan (Alman veya Slaven romantizm yazarlarından) psödoform dışında Vraz'ın şiirinin hiçbir özelliği ile (hatta divan edebiyatında her zaman ikili bir anlam ifade eden aşk motifi ile bile) asıl gazel biçimi ile bir ilintisi yoktur⁹. Çatiç'in gazel imitasyonu, özgün Doğu-İslam şiirinden daha da uzaktır¹⁰. Her ne kadar, Doğu'nun dekoratif motiflerinden bazı öğeler muhafaza edilmişse de, geriye kalan herşey Avrupa şiir geleneğine uygun olarak şekillenmiştir. Parçalar ile bütün arasındaki ilişki, iki karşıt yapısal model arasındaki temel fark olarak kalmaktadır. Meyli'nin beyitleri gazel içerisinde hareketlilik ve gazel dışına çıkabilirlik özelliklerini taşımaktadır. Vraz'ın psödobeytleri gazel dışına çıkarıldığında da müstakil anlamsal birimler olarak varlığını sürdürecektir ancak bu, "onun (genç kızın; y.n.) dallanıp budaklanan ve aşkına, mahcubiyetine, ruhuna, merhametine dönüşen, her bir adımda uygun bir şiirsel ve manevi billurlaşma sürecini başlatarak sarıh bir şekilde onun sureti ile nihayete eren" (Rizvić, 1984, 93) tipik romantizm sisteminin imge ve duygu aşamalamasını destekleyen, bir bütün olarak şiirin sahip olduğu işlev olmayacaktır. Aşamalama içindeki derecelerden herhangi birini devredışı bıraktığımız takdirde, şiirsel fikrin gelişim dinamiğini sekteye uğratmış oluruz – bu durumda şiir Batı poetikalarının telkin ettiği üzere "bütünüyle güzel" olmayacaktır. Genel anlamda, şiirsel mana burada "dinamik ve iki yönlü anlamsal akümülyasyon süreci" olarak düşünülmektedir, (Mukaržovski, 1987). Bu süreçte "okuyucunun okuma süreci esnasında farkına vardığı her yeni kısmi simgenin, daha önce okuyucunun bilincine nüfuz etmiş simgelerle birleşmesinin dışında, bu simge, küçük veya büyük ölçüde daha önce gelişen her şeyin manasını değiştirmektedir. Aynı şekilde, daha önce gelen her şey, her yeni gelen kısmi simgenin anlamını etkilemektedir.", (Mukaržovski, 1987, 211). Çatiç'in psödobeyitleri (keza Vraz'ınkiler de) görünürde bile mısranın anlamsal bağımsızlık ilkesine bağlı kalmamaktadır. Buna aşağıdaki iki mısrayı örnek olarak gösterebiliriz:

O azgınlık anında, çamurlu ellerini
Mis kokulu polenlere uzatmaya yeltendi.

Yukarıdaki beyit yalnızca şiir bağlamında anlam kazanmaktadır. Şiirden bağımsız okunduğunda eksik hatta neredeyse anlamsızdır. "Kim? Kime? Neden?" soruları yanıtsız kalmaktadır. Aynı şekilde

⁹Tabiatı ve işlevi hakkında gerekli bilgiler edinilmediği takdirde divan şiirinde profan aşk şiirlerinin hakim olduğunu düşünebiliriz. Lirik aşk şiirinin tüm unsurları divan edebiyatında mevcuttur: "sevgiliye duyulan özlem, ayrılık acısı, sevgilinin güzelliğinin tasviri (...) Tüm ifadeler aslında yanılığdan ibarettir, çünkü kadın bir semboldür, aşk öte tarafa" (Hadžiosmanović & Memija, 1995, 17) – Yaradan'a yönelmiştir ve Ezel'e dönüş ve O'nunla bir olma özlemini ifade etmektedir. Ancak, divan şairlerinin bu geleneğin arkasına sığınarak kanondışı allegorik olmayan muhtevaları ifade etmiş oldukları da bir gerçektir. Hafız, Hayyam, Bayezidagiç, Meyli gibi şairler bunlara örnektir.

¹⁰Bu durumu Çatiç'in yerli edebiyatçıları arasında divan edebiyatına en hakim isim olduğu gerçeğinden ayırmak gerekir. Bkz. (Çatić, 1968, 87-96)

bu mısralar olmadan şiir de bir bütün olarak gözle görülür şekilde eksilmektedir. Sanat teorisi bu tür durumlar ile mimari eserler arasında bir analogi kurar. Tek bir taş dahi eksik olsa bina sanatsal formunu kaybeder çünkü mevcut taşlar eksik olan taşta işaret eder, ona doğru yönelir, onu “arar”.

Aslında beyit, Doğu-İslam sanatında sanat eserinin öğeleri arasındaki koordinasyon ilişkisinin – genel kuralın bir paradigması olarak ortaya çıkmaktadır. “Eser, prensipte eşit bir dizin, unsurların tek bir düzlemde sıralandığı bir yapı olup (...) görece daha yavaş, bir bakıma monoton bir ritimde, sonsuz, bağlantısız ve kolayca kesilebilir bir akış içindedir. Eseri meydana getiren unsurlar ise subordinasyon değil, koordinasyon ilişkisi içindedir. Bu unsurlar, mısra, anegdot, kısa hikaye, müzik kompozisyonlarının bölümleri, minyatür hatta nakış süslemeli metinlerdeki minyatür parçaları, girişik bezeme ve diğer süslemelerdeki bölümlerdir.” (Grozđanić, 1975, 18). Örneğin, camilerin iç duvarlarındaki süslemelere daha uzak bir mesafeden baktığımız zaman, aynı çiçek motiflerinin veya soyut geometrik motiflerin sürekli tekrarlanması karşısında kayıtsız kalabiliyoruz. Ancak onlara yaklaştığımızda gözlerimiz ayrıntıların güzelliğini farketmeye başlıyor ki, Doğu tipi estetik iletişimin amacı da budur. Dolayısıyla estetik deneyim, formal bir birliğe sahip esnek yapı içerisindeki müstakil, estetik özerkliğe sahip sürekliliklerin algılanması üzerine kurulmaktadır. Sanatsal bütünlüğü organik bir bakışla kavramaya alışmış alıcı kişinin (izleyici veya okuyucu), bu tür eserleri algılamak noktasında yaşadığı şaşkınlığı bir tarafa bırakırsak, Walter Benjamin’in şu yadsınamaz vecizesi de tüm geçerliliğini koruyacaktır: “Bir yapı içerisindeki detayların yaşamsallığına dair sezgisel de olsa bir içgörümüz yoksa, güzelliğe duyulan bütün aşk boş bir hayal olarak kalacaktır”.

Bu anlamda Doğu edebiyatı her zaman Doğu ruhunun sadık bir aynası olagelmıştır. Doğulu insan her zaman bir konu veya cismin bütünlüğünden ziyade inceliklerine yönelir¹¹ Bunun temelinde ise Yaratan ile yaratılanın tek kaynaktan geldiğini, ‘bir’ olduğunu savunan tasavvuftaki vahdet-i vücud öğretisi vardır. Bu birlik iki katmanlı bir düzen içerisinde var olur; maddi ve zamansal olana, tüm zaman ve mekanı kaplayan Yaratan’ın ruhu nüfuz etmiştir ve O’na dönmeyi, O’nunla bir olmayı arzular. Şayet O’nun varlığı, insan duyularının eriştiği her bir ayrıntıda zuhur ediyorsa, sezgisel ve

¹¹ Hazim Šabanović bu konuyla ilgili görüşlerini kültürel ve kimliksel yapı ile bağdaştırarak oldukça radikal özcü tespitler yapmaktadır: ”Doğulu ağaçtan dolayı hiçbir zaman ormanı görmez. (...) Bir konunun onca farklı boyutunun eş zamanlı olarak anlaşıldığı düşünce biçimi, bugün de pratik işlerinde pek çok soruna neden olarak Doğu insanını hükme varma noktasında belirsizliğe sürüklemektedir. Bu nedenle Doğulular hem birey hem de uluslar olarak, cesaretlerine, faalliklerine ve zekalarına rağmen, onlardan pek çok konuda geride kalan fakat Doğuluların aksine dakiklik, ölçülülük ve kararlılık gibi meziyetlere sahip Batıların kurbanları olmuşlardır. (...) Pek çok açıdan şüphesiz yararlı ve hayırlı olan bu gelenek, şairlerin güvensiz adımlarını düşünce ve sanat dünyasına doğrultarak milletimiz için tamamiyle şanssız bir miras olmuştur. Elbise gibi giydikleri güzellik ve asalet ile sözkonusu anlayış ve çerçeve, yalnızca bizim milletimizin değil, İslam kültür çevresinde yer alan tüm milletlerin edebiyattaki milli ruhunu paralize etmeye yönelik ciddi bir güç ortaya çıkarmıştır.” (“O književnom stvaranju bosanskih muslimana na orijentalnim jezicima” (Šabanović, 1972, God. XXI, Knj. XLI, Br. 10-11).

bilişsel bir bütünselciliğe gerek yoktur. Bundan dolayı, divan edebiyatı da her zaman sabit, değişmez bir konuyu işler. J.E. Berteljs'e göre "Her tasavvuf şiirinin ana konusu önceden belirlenmiştir, bu şiirde tevhid veya vahdet-i vücuddan başka bir şeye yer olmadığı için, malzemenin çeşitlilik arz etme gereksinimi de ortadan kalkmakta ve tasavvuf şairleri için önceden verili unsurların işlevsel bir şekilde birleştirilmesi meselesi ön plana çıkmaktadır. (...) Bu noktada asıl hedef, yeni sanatsal imgeler yaratmak suretiyle şiire yeni malzeme katmak değil, tasavvuf öğretilerinin daha doğru bir şekilde anlatılması için mevcut malzemeyi olabildiğince iyi değerlendirmektir." (Berteljs, 1981, 160-161).

Yaradan'ın yaratıcılık sıfatı eşsiz ve biriciktir – dünya tüm maddi ve manevi boyutlarıyla O'nun her şeyi kapsayan varlığının tecellisidir ki bu, hem dar anlamıyla dil düzleminde, hem de genel anlamda kültür düzleminde doğrudan karşılığını bulmaktadır: "Arapçada *sanatsal yaratıma* ya da yalnızca yaratma eylemine karşılık gelen kelime *ibda'*, *ibtikardır*. Ancak *ibda'* aslında yenilemek, yenilik, icat etmek anlamına gelir çünkü bu kültürde yaratmak yalnızca Tanrı'ya mahsustur. İnsan Tanrı'nın yarattıkları çerçevesinde icat eder. Bu, sanatın *ex nihilo*¹² bir yaratım değil, bir beceri, bir "teknoloji" olarak anlaşılmasının yoludur. Doğu-İslam kültürü, insanın dünyadaki konumunun yaratıcı bir müdahaleye izin vermediği, insanın dünyada yalnızca keşfettiği, icat ettiği ve bu haliyle Tanrı'nın yaratıcı gücünü keşfedip onaylayarak dünyayla makul düzeyde uyum sağladığı fikri üzerine kuruludur. Buna göre, insan güzeli yaratmaz, yalnızca keşfeder" (Duraković, 2018, 127-128). Böyle bir düzende insana kalan, mikro şekilleri, detayları ikincil olarak düzenlemektir ki bu, yine Tanrı'nın varlığının içkinliğini tasdik etmeye hizmet etmektedir. Bu noksansız atomizm içerisinde islam sanatçısının "ağaçlardan ormanı göremediği" gibi bir izlenim uyansa da onun poetikasıdan taviz vermesi mümkün değildir. Zira poetikasının ilkeleri, sanatsal yaratımın da birincil olarak Tanrı'nın tecellisi, ikinci planda ise insanın kendini gerçekleştirme olarak anlaşıldığı teosantrik bir sanat anlayışından kaynağını almaktadır. Annemarie Schimmel'e göre "Doğu edebiyatında mısra, suyun nazik dalgalanmaları ve sığ yalağından yansıyan yeşilliğinin büyüleyici tesirinin, güzelliğine güzellik kattığı devasa yapının tüm ihtişamıyla içine aksettiği cami bahçelerindeki şadırvanlı havuzlara benzer" (Şimel, 1981, 154). Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığının aksı/ifadesi olmak beytin temel vazifesidir. Tıpkı mimarın olabildiğince güzel ve aynı zamanda güneş ışınlarını eşit şekilde gören küçük şadırvan şelaleleri ve bahçeler inşa etmesi gibi, şairin görevi de her zaman aynı olan Gösterilen'in eşanlamlı göstereni¹³ olarak beyti, en güzel hale büründürmektir. Bu pitoresk

¹²Yoktan var etmek/yaratmak

¹³Bu fikri harfiyen anlamamak gerekir çünkü şiir dili eşanlamlılığa aşina değildir. "Bu kulağa çelişkili gelebilir, şairin uygun ifade arayışı sırasında aslında seçim yaptığı gerçeği ile çelişiyor gibi durabilir. Ancak burada sözkonusu olan

analojiler ile Schimmel, Doğu poetikasının özünü ifade etmektedir. Esad Duraković'in "arabesk"¹⁴ poetikası" olarak adlandırdığı bu alan, parçalanmayı bir yöntem olarak görür ve fakat aynı zamanda parçalar yine de "bütüne dahildir ve her şeye rağmen onun bir bütün olduğu gözardı edilmemelidir. (...) Diğer bir deyişle, şiirsel ve eleştirel bakımdan parçalanmaya, tamamlanmış ve kendi kendini hedefleyen bir süreç olarak yaklaşmak haksızlık olacaktır. Aslında tam da bu noktadan başlamak, parçalanmanın doğası ve nihai hedefleri ile ilgili cevapların izini sürmek gerekir..." (Duraković, 2018, 172-173).

Yukarıdaki incelemelere şunu eklemek gerekir ki, divan edebiyatının temel birimi olarak beytin anlamsal özerklik prensibi, her zaman tutarlı bir şekilde gerçekleştirilmemiştir. Bu, özellikle de motivasyon yapısının mimetik anlatı transpozisyonunun kimi öğelerini mutlak surette gerektirdiği, yararlılık ve amaca uygunluk gözetilen lirik metinler (tarihler, methiyeler, şehrengizler vb.) için geçerlidir. Beyit, henüz bu noktada sınırlandırıcı bir unsur olarak ortaya çıkmış ve yeni dönemin edebi konjunktörü içerisinde geri dönülemez şekilde savunmasız kalmış bir şiir söyleme biçiminin sona yaklaştığını haber vermiştir. Bu yarışta mağlubiyete mahkum divan şairleri, ancak Fadil Paşa Şerifoviç gibi sızlanarak şunu tespit edeceklerdi:

Şairler üslup değiştirmiş beyhude
Artık Avrupalı gibi yazarlar revaçta

Kaynaklar

- Berteljs, J. E. (1981). *Beleške o pesničkoj terminologiji sufijjskih pesnika* (D. Tanasković & I. Šop, Eds.). In Sufizam (p. 160-166): Beograd: Prosveta.
- Biti, V. (1997). *Pojmovnik suvremene književne teorije*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Ćatić, M. Ć. (1968). *Misticizam i utjecaj Perzijanaca na tursko pjesništvo*. In Sabrana djela II (p. 87-96): Tešanj: Narodni Univerzitet Tešanj.
- Doležel, L. (1991). *Poetike zapada*. Sarajevo: Svjetlost.
- Duraković, E. (2018). *Klasično pjesništvo na arapskom, perzijskom i turskom jeziku*. Poetološki pristup.: Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu, Orijentalni Institut.
- Grozdanić, S. (1975). *Uvod u arapskoislamsku estetiku*. In Na horizontima arapske književnosti (p. 9-34): Sarajevo: Svjetlost.

duygusal olarak birbirine eşit ifadeler değildir, seçim sıradan dil seviyesinde anlamları birbirine yakın olan ya da şairin ikilemde kaldığı farklı ruh hallerine karşılık gelen ifadeler arasında yapılmaktadır. Şairin yaptığı seçim, seçilen ifade biricik yani başka bir ifadeyle yer değiştiremez olduğu ölçüde başarılıdır. (Markus, 1974, 34-35).

¹⁴ Burada 'arabesk' ifadesi Doğu-İslam sanatındaki süsleme anlamında kullanılmaktadır.

- Hadžiosmanović, L., & Memija, E. (1995). *Poezija Bošnjaka na orijentalnim jezicima*. Sarajevo: KDB Preporod.
- Hamidullah, M. (1989). *Uvod u islam*. Sarajevo: El-Kalem.
- Konstantinović, Z. (1984). *Uvod u uporedno proučavanje književnosti*. Beograd: Srpska Književna Zadruga.
- Markus, S. (1974). *Matematička poetika*. Beograd: Nolit.
- Mukaržovski, J. (1987). *Struktura, funkcija, znak, vrednost*. Beograd: Nolit.
- Nametak, F. (1997). *Divanska književnost bošnjaka*. Sarajevo: Orijentalni Institut.
- Rizvić, M. (1984). *Paradoksalnost bitka i stalnost sudbine u gazelama Stanka Vraza*. In *Interpretacije iz romantizma II*: Sarajevo: Svjetlost.
- Rizvić, M. (1989). Komparativno istraživanje muslimanske orijentalne književnosti. *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 39, 37-47.
- Šabanović, H. (1972). *O književnom stvaranju bosanskih muslimana na orijentalnim jezicima*. Godina XXI. Knjiga XLI. Br. 10-11: Sarajevo: Život.
- Šimel, A. (1981). *Ruža i slavuj: Perzijska i turska mistična poezija* (D. Tanasković & I. Šop, Eds.). In *Sufizam* (p. 153-160): Beograd: Prosveta.



Batman'da 6-12 Yaş Aralığındaki Çocukların Dijital Medya Araçları Kullanımına Annelerin Bakışı

Kübra Edis

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, Türkiye

kbr.edis.04@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8517-9043>

Received: 24 March 2020, **Accepted:** 22 April 2020, **Online:** 24 April 2020

Özet

Bu çalışmanın temel konusu, dijital medya araçlarını (bilgisayar, internet, tablet, akıllı telefon) kullanımının 6-12 yaş aralığındaki çocukların gelişimine ve okul başarısına etkileridir. Çalışmada 6-12 yaş aralığındaki çocuklarda dijital medya araçlarının kullanımının çocuk gelişimine etkilerinin yanı sıra çocukların dijital medya araçları kullanımında annelerin tutum, görüş ve yaklaşımlarının ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Çalışma, nitel araştırma yöntemi kapsamında görüşme tekniğine dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Çalışma örneklemini, Batman kent merkezinde bulunan, sosyo-ekonomik göstergeler açısından farklılık gösteren üç mahallede yaşayan toplam 15 kadın oluşturmaktadır.

Çalışmada yapılan verilerin analizleri sonucunda 6-12 yaş aralığında çocuk sahibi olan kadınların, dijital medya araçlarının çocuklar üzerindeki olumsuz etkilerine odaklandığı görülmektedir. Katılımcılar, çocuklarının okuldaki başarılarının düşmesinde dijital medya araçlarının kullanımının önemli etkisinin olduğu belirtilmiştir. Ayrıca günümüzde artık ailenin ekonomik durumunun çocukların dijital medya araçları kullanımındaki etkisinin eskisi kadar ayırt edici bir faktör olmadığı görüşüne ulaşılmıştır. Çocukların dijital medya araçlarını kullanımında annelerin sergilediği görüş, tutum, yaklaşımları ile çocukları dijital medya araçlarının olumsuz etkilerinden korumak için geliştirdikleri yöntemler arasında farklılıkların olduğu gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Anne, Batman, Çocuk, Çocuk Gelişimi, Dijital Medya

A Mother's View of the Use of Digital Media Tools for Children Aged 6-12 in Batman

Abstract

The main topic of this study is the effects of the use of digital media tools (computer, internet, tablet, smartphone) on the development and school success of children aged 6-12. The aim of the study is to demonstrate the effects of the use of digital media tools on children's development as well as the attitudes, views and approaches of mothers in the use of digital media tools in children between 6-12 years of age.

The study was conducted based on interview technique within the scope of qualitative research method. The study sample consisted of a total of 15 women living in three neighborhoods in downtown Batman that differed in terms of socio-economic indicators.

Analysis of the data in the study shows that women who have children in the age range of 6-12 focus on the negative effects of digital media tools on children. Participants noted that the use of digital media tools had a significant impact on their children's success in school. In addition, it has been found that the impact of the family's economic situation on children's use of digital media tools is not as distinctive as it used to be. It has been observed that there are differences between the views, attitudes and approaches exhibited by mothers in the use of digital media tools by children and the methods they develop to protect children from the negative effects of digital media tools.

Keywords: Mother, Batman, Child, Child Development, Digital Media

Giriş

Günümüzde bilgi ve iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte dijital medya araçları her yaş grubundaki insanların yaşamında yer edinmektedir. Bu durum, tavrı alma bilincinin henüz gelişmediği ve toplumun yeterince ilgilenmediği çocuklar için birçok risk alanı oluşturmaktadır. Bu risk alanından korunmak için öncelikle riski ve risk altında olan grubu iyi tanımlamak gerekmektedir. Risk kavramı, temelinde olumsuzluk barındıran bir kavram olarak görülmektedir. Bu bağlamda riskin esas öznesi olan çocuğu dijital medya noktasında ne gibi olumsuz faktörler beklemektedir? sorusunun cevabı önemlidir. Örneğin, uzun bir süre dijital medya araçlarıyla vakit geçiren bir çocukta psikolojik, sosyal, bilişsel ne gibi etkiler yarattığını sorgulamak ve buna dair çözüm yolları aramak büyük önem teşkil etmektedir.

Bu bağlamda, “çocuk, öğrenmenin ve gördüğünü taklit etmenin diğer tanımıdır” (Küçük Kurt, 1989 akt Özen and Kartelli (2017, 82)) ve dijital medya araçlarının görüntülü mesajlarla çocuğun görme duyusuna hitap etmesi (Küçük Kurt, 1989 akt Özen and Kartelli (2017, 82)) gelişimini etkilemektedir. Özellikle 6-12 yaş aralığındaki çocukların gelişim süreci değerlendirildiğinde, bu

yaş grubundaki çocukların okul gibi geniş bir sosyal ortama geçtiği bir dönemde, dijital medya araçlarıyla kurduğu bağ sosyal çevresiyle kurduğu bağı etkilemektedir. Örneğin, dışarıda kendi akran grubuyla kurması gereken arkadaşlıkları dijital medya üzerinden edinen çocuklar sosyalleşmeyi farklı bir boyuta taşımaktadır. Ayrıca çocuk, aile ve akrabasıyla geçirmesi gereken vaktin büyük oranını dijital medyada geçirerek yakın çevresiyle olan ilişkisine mesafe koymaktır. Bu farklılaşma beraberinde çocuğun gelişiminde ebeveynlerin rolü de değişmektedir.

Bir anın bir anı tutmadığı bu çağda, makineler sürekli güncellenmekte, bir önceki sürekliliğinden koparılmakta ve böylece evrene hâkim olan süreksizlik boşluğunda kaybolmaktadır. Bu teknik süreksizlik zaman, mekân, düşünce, kimlik, irade, gerçeklik gibi imgesel ve sezgisel alanda belirsizliğe yol açmaktadır. Artık varlıklar oluşlarını ispatlamadan değer kaybetmekte ve yitip gitmektedir. Kimsenin kimseyi duymadığı evrende insan, köklerin gıcirtısına bile sağırdır. Yetişen çocuklar, büyüyen nesiller sanalın karakteristik özelliğine bürünüp, kendileri için her gün bir yenisi tasarlanan simülasyonlara kapılıp giderken bu dalgın tavrının doğuracağı sonuçlardan bihaberdir. Doğurduğunun, doğduğu dünyayı algılamak, bir yandan köklerin gıcirtısına sağır olan insan diğer yandan sanalın ezgileriyle kendinden geçmektedir. Öyleyse günümüz çağında insan kim olduğunun, neye benzediğinin, nerde durduğunun, kime, neye esir olup ve aslında neye kime hükmettiğinin bilincinden yoksundur. Özellikle 6-12 yaş grubundaki çocukların psiko-sosyal ve bilişsel dünyasındaki yenilik algısını doğru yönetmek noktasında ebeveynlere büyük bir görev düşmektedir. Bu noktada çağın en büyük hastalıklarından biri olan “tekipleşme” imgesi dijitalleşen yaşam içerisinde çocuk kavramı ve çocukluk figürlerinin değişim göstermesine neden olmaktadır. Böylece “aile yapısının farklılığı temel alınıp düşünüldüğünde; geleneksel aileden modern aileye farklılık gösteren çocukluk, artık internetin herkes tarafından aynı şekilde ulaşılır hale gelmesiyle tek tip bir çocuk prototipi ortaya çıkarmıştır”. Böylelikle artık dijital dünyada büyüyen çocukların ebeveynleri de dijital çağı takip etmesi gerekmektedir (Dursun, 2019). Bu açıdan, internet tabanlı dijital medya araçlarının sağlıklı bir şekilde nasıl kullanılabilceği, internet bağımlılığının ne olduğu, internetin nasıl kullanılması gerektiği, çocukların internette karşılaşabileceği siber zorbalığın ne olduğu gibi konularda velilerin yanı sıra öğrenci ve öğretmenlere de seminer, konferans gibi etkinliklerin artırılması önem taşımaktadır (Numanoğlu & Bayır, 2012, 311).

Bu çalışmada da gelişimsel olarak önemli bir dönemde olan 6-12 yaş dönemindeki çocukların ebeveynlerinden annelerin dijital medya-çocuk ilişkisini nasıl değerlendirdiği, çocukların dijital medya araçlarını kullanımına yönelik, görüş, tutum ve yaklaşımlarının nasıl olduğu, annelerin dijital medya araçlarının olumsuzluklarını nasıl tarif ettikleri gibi soruların cevapları aranmaya

çalışılmaktadır.

Bu bağlamda çalışmanın konusunu, annelerin bakış açısıyla 6-12 yaş aralığındaki çocukların internet tabanlı dijital medya araçlarını (tablet, akıllı telefon, bilgisayar, notebook) kullanımlarının çocuk gelişimi ve okul başarısı üzerindeki etkileri oluşturmaktadır. Çalışmada aynı zamanda çocukların dijital medya araçlarının kullanımında annelerin tutum, görüş ve yaklaşımları ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu kapsamda, çalışmada çocuklarının dijital medya araçlarını kullanım biçimleri, annelerin dijital medya-çocuk ilişkisini nasıl değerlendirdiği, dijital medya araçlarının olumlu ve olumsuz yanlarını nasıl tarif ettikleri, annelerin dijital medya araçlarına verdikleri tepkiler anlaşılmalı çalışılmaktadır.

Günümüzde dijital medya araçlarının hızla gelişip yaygınlaşmasıyla beraber bilgisayar, tablet, akıllı telefon gibi cihazlar yetişkinlerin yaşamlarında olduğu kadar çocukların yaşamlarında da hızlı bir şekilde yer edinmeye devam etmektedir. Dolayısıyla bugün gelinen noktada zamanının çoğunluğunu okul ve ev ikileminde geçiren çocukların en yakın arkadaşları dijital medya araçları olmaktadır. Dijital medya araçları insan yaşamında kolaylıklar sağlayabileceği gibi bilinçsiz ve kontrolsüz kullanımında olası tehlikeleri de beraberinde getirebilmektedir. Özellikle dijital medya araçlarını bilinçsiz ve kontrolsüz kullanımı çocukların gelişimini olumsuz etkileyebilmektedir. Bu açıdan çocukların dijital medya araçlarından sağlıklı ve verimli şekilde faydalanması ve olası tehlikelere karşı güvenliğinin sağlanması önem arz etmektedir (Muslu & Bolışık, 2009, 445). Bu çerçevede, bu çalışmanın Batman özelinde çocukların dijital medya araçlarından sağlıklı, verimli şekilde faydalanması ve olası tehlikelere karşı güvenliğinin sağlanması endişesi ile hazırlanmış olması bu çalışmanın önemini göstermektedir.

6-12 yaş grubundaki çocukların içinde bulunduğu dönem gelişimsel olarak önemli bir döneme tekabül etmektedir. Bu dönem “hayallerle ve gerçekliğin iç içe olduğu” ve gelişimsel açıdan önemli geçişlerin yaşandığı bir dönemdir. Çocuklar bu dönemde okul gibi geniş bir sosyal ortama katılmakta ve ergenlik gibi önemli bir diğer döneme geçiş yaşamaktadır. Bu dönemin en önemli özelliği ise çocukların ergenlik döneminin getireceği “bedensel, zihinsel ve sosyal-duygusal” değişikliklere hazırlanılmasıdır (islam-tr.org, 09.08.2010). Dolayısıyla 6-12 yaş döneminde çocukların yaşadıkları ergenlik dönemi gibi bir diğer gelişimsel dönemi etkilemektedir. Bu açıdan bu dönemde çocukların dijital medya araçlarıyla ilişkilerinin incelenmesi önem taşımaktadır.

Çalışmanın bir diğer önemi ise bilimsel çalışmalarda birçok disiplinin (sosyoloji, psikoloji, iletişim, antropoloji gibi) konusu olan çocuklar bu çalışmada çocuk ve dijital medya ilişkisi

bağlamında sosyolojik olarak ele alınmasıdır. Aynı zamanda yeni bir bilimsel alan olmasından dolayı çocuklarla ilgili literatürün hızla gelişmesine de katkıda bulunma çabasıdır.

Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışma nitel araştırma kapsamında gerçekleştirilmiştir. Nitel araştırmalarda birçok teknik kullanılmaktadır. Bu çalışma özelinde ise derinlemesine görüşme tekniğinden yararlanılmıştır. Bir veri toplama tekniği olarak, Derinlemesine görüşme, açık uçlu soruların sorulması, cevapların kaydedilmesi ve sonradan eklenebilen sorularla araştırma konusunun daha da derinlemesine incelenmesini sağlamaktadır (Kümbetoğlu, 2012, 71). Bu bağlamda, yarı yapılandırılmış soru formu çerçevesinde Batman kent merkezinde yaşayan ve çocuk sahibi kadınlarla derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu görüşmelerde katılımcılara kartopu örnekleme ile ulaşılmıştır (Yıldırım & Şimşek, 2013, 139). Bu yaklaşım sayesinde Batman kent merkezinde yaşayan ve 6-12 yaş aralığında çocuk sahibi kadınlara ulaşılarak, çocukların internet tabanlı dijital medya araçlarını (tablet, akıllı telefon, bilgisayar, notebook) kullanımlarının onların gelişimine ve çocukların okul başarısı üzerindeki etkilerine dair derinlemesine bilgilere ulaşılmıştır.

Bu araştırmanın evrenini Batman kent merkezi oluşturmaktadır. Araştırma evreninin Batman olarak seçilme nedeni, Batman kent merkezinde 6-12 yaş aralığındaki çocukların internet tabanlı dijital medya araçlarını (tablet, akıllı telefon, bilgisayar, notebook) kullanımlarının çocuk gelişimi ve okul başarısı üzerindeki etkilerinin daha önce araştırılmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu kapsamda araştırma örneklemini ise Batman kent merkezinde bulunan ve farklı sosyo-ekonomik göstergelere sahip mahallelerde yaşayan kadınlar oluşturmaktadır.

Daha önce Batman kentleşme süreci ile alakalı yapılan çalışmada, Batman kent merkezindeki mahalleler sosyo-ekonomik göstergeler, yerleşim türleri ve yapı stokuna göre üç grupta (gecekondu, karma ve ruhsatlı/planlı) sınıflandırılmıştır (Türk, 2020, 123-124). Bu veriler ışığında bu çalışmada da farklı sosyo-ekonomik göstergelere sahip mahallelerde yaşayan katılımcılara ulaşmanın çalışma açısından önemli olduğu düşünülmüştür. Neticede, araştırma kapsamında Gültepe (ruhsatlı/planlı/zengin) Cudi (karma/orta) ve Yeşiltepe (gecekondu/yoksul) mahallelerinde ikamet eden kadınlarla görüşülmüştür.

Bu çalışma, Batman kent merkezindeki mahallelerde oturan ve 6-12 yaş arası dijital medya araçlarını kullanan toplamda 15 çocuğun annelerinin verdikleri cevaplarla sınırlı tutulmuştur.

Araştırmanın Bulguları

6-12 yaş arası dijital medya araçlarını kullanan çocukların anneleriyle yapılan görüşmelerde konu dâhilinde yönlendirilen sorulara karşılık alınan cevaplar aşağıda alt başlıklar halinde analiz edilmiştir. Çalışmada elde edilen bulgular ise şöyledir:

Dijital Medya ve Çocuk İlişkisine Dair Annelerin Görüşleri

Günümüzde dijital medya araçlarının küçüğünden büyüğüne herkesin hayatının ayrılmaz bir parçası haline gelmesi hem çocukların dijital medya araçlarına erişiminin kolaylaşmasına hem de çocukların dijital medya araçlarıyla geçirilen zamanın sıklığını arttırmasına sebep olmaktadır. Çalışma süresince annelerin birçoğunun hem kendi çocuklarının hem de çevredeki çocukların 6 yaşından daha erken yaşlarda dijital medya araçlarıyla tanışmış kullanmış olmalarını belirtmiş olmaları çocuklarda dijital medya araçlarının kullanım yaşının daha erken yaşlara düştüğünün ifade edildiğini söyleyebilmekteyiz:

G6: “3, 4 yaşından beridir telefon ve bilgisayar kullanmayı biliyor çocuğum... Bırakırsam gece yarısına kadar kullanır.”

G14: “Günümüzdeki çocuklara baktığımızda altı yaşından daha erken yaşlarda dijital medya araçlarıyla tanışıp kullanmaya başlamaktadırlar”

Çocukların dijital medya araçlarını kullanımlarında annelerin hem kendi çocukları hem de çevredeki çocuklar üzerinde deneyim ve gözlemledikleri durumlar çocuk-medya ilişkisi açısından oldukça önem taşımaktadır. Bu nedenle dijital medya araçlarının çocukların dünyasında nedenli yer edindiğini öğrenmek amacıyla annelere yönelttiğimiz “Günümüzde çevrenize ve çocuklarınıza baktığınız zaman genel olarak çocukların dijital medya araçlarını (bilgisayar, cep telefon, tablet...) kullanımı ile ilgili düşünceleriniz nelerdir?” sorunda annelerin görüşleri öğrenilmeye çalışılmıştır. Annelerin bu soruya yönelik görüşleri ise günümüzdeki çocukların dijital medya araçlarını bilinçsiz, kontrolsüz ve aşırı bir şekilde kullandıkları şeklinde olmuştur:

G15: “Şuan ki çocukların hem ellerinde hem de ceplerinde telefon var. Gereksiz buluyorum.”
G1: “Fazlasıyla kullandıklarını ve gereksiz yere kullandıklarını düşünüyorum. Kızımın arkadaşlarıyla da kıyasladığımda sadece oyun için kullanmaları beni çok üzüyor. Zekâyı geliştirecek hiç bir şey için kullanmıyorlar.”

Günümüzde dijital medya araçlarının hızla yaygınlaşması ve ulaşılabilirliğinin artması bu araçları edinmede sosyo-ekonomik durumu etkilemektedir. Sahada yapılan görüşmelerde katılımcı annelere yönelttiğimiz çocukların teknolojik cihazları kullanımında ebeveynlerin sosyo-ekonomik durumunun etkili olup olmadığı sorusuna anneler günümüzde bu cihazların edinilmesinde ekonomik durumun fark etmediğine yani geçmişteki gibi bu cihazların kullanımında ekonomik durumların belirleyici olmadığını belirtmişlerdir.

G13: “Artık herkesin evinde var. Eskiden bir bilgisayar vardı herkesin evinde yoktu şimdi herkesin elinde telefon var ondanda internete bağlanabiliyorsun. Eskiden birinin evinde bilgisayar varken çok zenginler gibi bir yaklaşım vardı. Ama şimdi zengin fakir aynı olmuş. Cebinizde artık bilgisayar taşıyorsunuz”

İnsan doğası gereği sosyal bir varlık olarak bilinmektedir. Dolayısıyla bireylerin toplum içerisinde toplu bir yaşam sergilemesi ya da toplumda yaşayan bireylerle ilişki içerisinde olması sonucunda bireyler için sosyalleşme olayı gerçekleşmektedir (Işık, 2018, 13). Bu açıdan bakıldığında Sanayileşme dönemiyle birlikte değişen yaşam tarzı, aile yapısı, komşuluk, akrabalık ilişkileri, değişen mekânsal/fiziksel çevre gibi pek çok etkenler sonucunda günümüzde çocukların sosyal çevreden yoksun olarak hızlı bir şekilde gelişen ve yaygınlaşan medya araçlarıyla daha fazla zaman geçirmesini kaçınılmaz hale getirmektedir. Bu durumu anneler yukarıdaki soruya binaen kendi dönemleriyle kıyasladığında; günümüzdeki çocukların kendi yetiştikleri dönemden farklı olarak büyüdüklerini belirterek günümüzde yetişen çocukların sosyal ve doğal çevresinden soyutlanmasını üzüntüleriyle dile getirmişlerdir. Annelerden G6 hanımın günümüzdeki çocukların dijital medya araçlarını kullanımlarına yönelik görüşleri ise şu şekildedir.

G6: “Bizim çocukluğumuz dışarıda oyun oynarken geçti, hayvanlar arasında geçti eğlenceli geçti. Ama şimdiki çocuklar hep evdeler. Acıyorum onlara çocukluklarını yaşayamıyorlar. Çok acıyorum onlara.”

Çocukların dijital medya araçlarına sahip olmaları ya da olmamaları bu cihazları sık kullanmalarını anlamına gelmemektedir. Özellikle bu cihazların taşınabilir olması, her yerde ulaşılabilir olması, kablosuz ağların çoğalması çocuklarda medya araçlarıyla daha fazla zaman geçirilmesini engelleyememiştir. Günümüzde çocukları ne kadar teknolojiden uzak tutmaya çalışırsak çalışalım teknolojiyle büyüyen çocukları teknolojiden uzak bir şekilde yetiştiremeyiz. Burada önemli olan ilk kurum çocukların sosyalleşmesinin gerçekleştiği aile kurumudur. Ebeveynlerin dijital medya araçları hakkında kullanım bilgisine sahip olmamaları çocuklara karşı nasıl bir tutum sergilenmesi

gerektiğinin bilinmemesi çocukları daha çok teknolojik cihazlara bağımlı hale getirebilmektedir. Bu durumu bu çerçevede değerlendiren katılımcı annelerden el sanatları hocası olan G14 hanım teknolojiye her yerde ulaşılabilmesinin kaçınılmaz olması durumuna bağlı olarak bilinçli bir şekilde çocukların yetiştirilmesinin ilk olarak ebeveynlerin bu konuda bilinçlendirilmesi gerekliliğine vurgu yaparak durumu şu şekilde açıklamıştır:

G14: “Aslında biz ne kadarda sınırlamak istesekte dışarıda o eksikliği tamamlamak istiyorlar. İnternet Caferlere gidiyorlar. İşte diyorsun ki evde sınırladın ama dışarıda!(...)Bence bu teknolojinin nasıl kullanacağı hakkında hem çocuklara hem de ebeveynlere eğitimler verilmeli. Her şeyden en önemlisi ilk önce anne-babalar eğitilmeli.”

Bu bağlamda, günümüzde çocukların dijital medya araçlarını kullanımının 6 yaşından daha küçük yaşlara düştüğü, çocukların bu medya araçlarını bilinçsiz, kontrolsüz ve aşırı kullandığı, çocukların medya araçlarına erişiminde ailenin ekonomik durumunun eskisi kadar ayırıcı bir faktör olmadığı, ebeveynlerin çocukların dijital medya araçlarını kullanımında önemli bir rol üstlenildiğine ulaşılmıştır.

Dijital Medya Araçlarının Çocuk Gelişimine Etkileri Üzerine Annelerin Sergiledikleri Görüş, Tutum ve Yaklaşımlar

Son yıllarda internetin; tablet, akıllı telefon, notebook gibi araçlar sayesinde hızla yaygınlaşması ile internet uygulamalarından çocukları uzak tutmamız neredeyse imkansız bir hal almaktadır. Dijital medya araçlarının yaşamımıza bu derece yer edinmesi beraberinde bir takım olumlu ve olumsuz sonuçları meydana getirmektedir. Bu teknolojileri en çok kullanan yaş grubunun çocuk ve ergenler olması önemli bir risk taşımaktadır. Geleceğin temelini çocuklar oluşturduğu için sağlanan kazanımların gelişim açısından sağlam bir yapı oluşturulması gerekmektedir. Bunun önceliği ise dijital medya araçları hakkında bilinçli ebeveynlerin yetiştirilmesidir. Dolayısıyla ebeveynlerin dijital medya araçlarının kullanım bilgisine sahip olması çocuk-medya ilişkisinde çocukların olası tehlikelerle karşı karşıya kalma durumunu belirlemektedir. Bu süreçte ebeveynlerin eğitim durumu da önemli bir faktör olarak görülebilmektedir. Bu çerçevede sahada ebeveynlerden annelerle yapılan görüşmelerde okuryazar olmayan G11 hanımın dijital medya araçlarının olumlu ve olumsuzlukları yönünde bilgisinin olmaması, bu gibi ebeveynlerin çocuklarının olası tehlikelere karşı açık olduğunun göstergesi olabilmektedir:

G11: “Evimizde bilgisayar yok. Benimde telefonum yok ama oğlum internet kafeye sürekli gider

orda internete girer. Teknolojik cihazların iyi olup olmadıklarını bilmiyorum.”

Dijital medyanın zararlarından haberdar olan katımcı annelerden öğretmen G14 hanım ise çocuğunu olası tehlikelerden korumak adına kendince aile ortamında belirli kurallar getirerek çocuğunda sorumluluk bilinci oluşturarak belirli saatlerde sınırlandırmalar getirerek çocuğunu olası tehlikelere karşı korumayı ve internet bağımlılığının önüne geçmeyi amaçlamıştır:

G14: “Biz sınır bıraktık. Okuldan sonra gelir yemeğini yer derslerini çalışır. Ders sonunda bir veya iki saat müsaade ederiz.” Katılımcı annelerin bu görüşlerinden yola çıkılarak çocukları dijital medya araçlarının tehlikelerine karşı korunmasında ebeveynlerin bilinçli olmasının önem taşıdığı görülmektedir.

Dijital medya araçlarının olumlu ve olumsuz etkileri çocukların gelişimi üzerinde önemli etkiler yarattığı bilinmektedir. Bu etkiler psikolojik, sosyal, fiziksel, bilişsel ve ahlaki olarak bilinmektedir. Yapılan saha görüşmelerinde ise, annelerin hemen hemen çoğu dijital medya araçlarının çocuklar üzerinde eğitim amacı dışında kullanımının tehlikeli olduklarını belirterek dijital medyanın araçlarının çocukların gelişiminde olumsuz etkileri üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu görüşmelerde tablet, notebook, bilgisayar, akıllı telefon gibi internet erişimine bağlanan dijital medya araçlarında zamanlarının çoğunu geçiren çocuklarda iletişim eksikliği, sosyal çevreden mahrumiyet, sürekli yorgunluk, çevreye karşı tepkisizlik, agresiflik, sinirlilik, şiddete meyilim, yaratıcılığı- üretkenliği yok etme, tembelleşme, sağlık sorunları gibi sosyal, bilişsel, psikolojik ve fiziksel gelişimlerine zarar verdiği durumlar annelerin en çok şikayet ettikleri durumlardan olmaktadır.

G2: “Valla bilgisayar, telefon gibi araçların çocuklar için pek yararlı olduğunu düşünmüyorum. Çocukta iletişim kopukluğu oluyor. Düşünün iki saat telefonla meşgul oluyor bizimle hiç konuşmuyor.”

G5: “Tabletin çok büyük zararı var tembelleştiriyor. Eğer düzgün kullanılsa çok daha kötü sonuçlar doğuruyor. Sağlık açısından gözlere zarar veriyor. Çocuğun lavabo ihtiyacı olmasına rağmen o kadar bağlanmış ki onu gidermeye çalışmıyor. Açtır ama yemek yemiyor. (...) Bence faydası yoktur sadece eğitim amaçlıysa belki.”

G14: “(...) dün resim öğretmeni çocuğuma ödev verdi hayal kurduğunuz bir şeyi yapın diye şimdi bunlar artık hayal gücünü kullanamıyorlar. Kızım bilgisayarı açarak hayal gücünden oluşan resimlere baktı. Ondan sonra bir resim beğendi ona bakarak bir resim çizdi. Aslında yine hayal gücünü kullanmadı. Diyorum ki acaba olmasaydı hayal gücünü gerçekleştirir miydi? Muhakkak ki

gerçekleştirirdi. Bunun için zararları çok daha fazladır.”

Ebeveynler, günümüzde medya araçları ve internet kullanımının hızla artmasıyla çocuklarına örf, adet ve gelenek-görenek ve değerlerini aktarma konusunda zorlandıklarını ve çocuklarını yetiştirirken etkilerinin azaldığını belirtmektedir. Katılımcı annelerden G5 hanım dini açıdan çocuğunu yetiştirmeye çalışırken zorlandığını şu sözlerle ifade etmektedir.

G5: “Eskiden Kur’an a namaza daha çok bağlıydık şimdiki çocuklar örneğin çocuğuma Kur’anı ben getiriyorum oğlum arkadan televizyona bakıyor. Gözlerini televizyondan alamıyorum. Eskiden böyle bir şey yoktu ben kendimi hatırlıyorum televizyon . . . Yoktu ben okula gidiyordum o zaman teknoloji bu kadar gelişmemişti. Ama şu anda çocuklara bir harf öğretemiyorum. Kısacası teknoloji geleceği karartıyor ve karartacak. Oğlum artık bana niye daha büyük telefon almıyorsun diyor.”

Çocukluk dönemi gelişim dönemlerinin en önemli süreçlerinden biridir ki, bu dönemlerde çocukların, gördükleri, izledikleri, duydukları yaşadıkları olumlu ve olumsuz durumlar bilinçaltına itilerek daha sonra ki dönemlerde bir yansıma olarak ortaya çıkabilmektedir. Gelişen medyayla birlikte internetin kontrolsüz kullanımında çocukların karşısına pornografi, uyuşturucu, alkol, hırsızlık veya bu sanal ortamlarda tanımadıkları kişilerle yapılan sohbetler çocuklar için tehlikeli durumlar oluşturabilmektedir. Çocuklarının böyle bir durumla karşılaşmasını istemeyen katılımcılardan G13 hanım gibi anneler durumu şu şekilde ifade etmiştir:

G13: “Bence çocuklara bilgisayar alınır ama internetsiz. Çünkü internetli oldu mu İster istemez kötü şeylerde izleyebilir o anda izledikleri bilinçaltında kalır.”

Teknolojinin hızla geliştiği dijital çağda artık çocukların dünyaya geldiği andan itibaren teknolojiyle beraber büyüdüğünü gözlemlemekteyiz. Bu durum teknolojiyle büyüyen çocukların gelişim dönemlerindeki süreçleri düzenli bir şekilde geçirememesine ve çocuklar arasındaki yaş farkı durumunu ortadan kaldırabilmesine sebep olabilmektedir. Dijital medyanın gelişmesine bağlı olarak çocuklar arasındaki yaş farkının ortadan kalkması durumunu öğretmen olan G14 hanım şöyle ifade etmektedir:

G14: “3 yaşındaki oğlumla 13 yaşındaki oğlum arasında hiçbir fark yok. Benim bile bilgisayarda yapamadığım işlemleri üç yaşındaki çocuğum bile yapabiliyor fakat bazı durumlarda durum çok tehlikeli olabilmektedir mesela çocukların bilgisayarda, televizyonda, tabletlerde izledikleri çocuğun gelişim dönemine uygun olmayabilmektedir. Bunları izlemeye maruz kalan çocuklar daha sonraki gelişim dönemlerindeki öğrenmesi gereken bilgileri daha erken öğrenebilmekte bu durumda

çocukların gelişimi için sakıncalı olabilmektedir.”

Dijital medya araçlarının çocuklar üzerinde oluşturabileceği en büyük tehdit sosyalleşmeyi engellemesinin yanında gerçek ilişkilerden uzaklaşılması gibi olumsuzlukları barındırabilmesidir. Günlük hayatta anneler, çocuklarının tanımadığı bir kişiyle konuşmasını, iletişim kurmasını sakıncalı görürken, çocuklar dijital medya araçlarıyla sosyal medya üzerinde bu tehlikeye ve tehdiye çok açık olabilmektedirler. Ev hanımı olan G5 hanım bu duruma endişesini belirterek “facebook gibi sosyal paylaşım sitelerinde çocukların orda daha önce hiç tanımadığı kişiyle iletişim kurma olasılığını” dile getirerek birçok anne gibi duruma endişeyle yaklaşmıştır.

Çocuklar internette fazla zaman geçirirken, internetin birçok zararlarının yanında, okul çağındaki çocukların başarı durumunu da etkilediği bilinmektedir. İnternete ayrılan fazla zamanla çocuklar okul derslerine ayıracağı zamanı azaltarak, derse karşı isteksizliği meydana getirip çocukların çalışma sorumluluklarını da ortadan kaldırmaktadır. Birçok katılımcı annede çocuklarının okul başarısının düşmesinin sebebini dijital medya araçlarının kullanımına bağlayarak G13 hanım gibi okul çağındaki çocukların bilgisayarlara alıştırılmaması gerektiğini belirttiler:

G13: “komşularımın çocuklarını gördüm o çocuklar daha önce başarılıydılar. (...) Bilgisayar koydular ellerine cep telefonu bıraktılar elline bu çocuk gittikçe başarısını kaybetti. Çünkü neden ondan dolayı.”

Dijital medya araçlarının yaratmış olduğu olumsuz etkilerden çocukların korunmasında ebeveynlerin almış oldukları önlem, geliştirmiş oldukları yöntem ve çocuklarını bu olumsuzluklara karşı korumada sergilediği tutum ve yaklaşımlar dijital medya-çocuk ilişkisini anlama noktasında önem taşımaktadır. Bu sebeple saha araştırmasında ebeveynlerden annelere dijital medyanın olumsuzluklarına karşı aldığı almış oldukları koruyucu önemlerin neler olduğu sorulmuştur? Annelerin bu soruya cevaplarıysa teknolojik cihazların kapatılması, sınırlı bir şekilde kullanılması gibi önemler olmuştur. Katılımcı annelerin bir kısmı ise, çocuklarını dijital medya araçlarını kullanırken onları takip ve kontrol etme gibi önlemler alınmış olmasına rağmen, çocukların medya araçlarının zararlarından kesin bir şekilde korunamayacağını dile getirmişlerdir. Katılımcı annelerden G3 hanım durumu şöyle ifade etmektedir:

G3: “Hiçbir şey yapılamaz ne diyebilirim ki. Keşke tamamen engellene bilse.”

G13 gibi bir diğer anneler ise, çocukların internet tabanlı tablet ve bilgisayar gibi araçlarda karşılaşılabileceği tehlikelere karşı bilgisayar ve tabletin kapatılmasının yerine çocuk engelli prog-

ramların kullanılması gerektiğini düşünmektedirler.

Çocukları dijital medya araçlarının zararlarına ve bağımlılığına karşı korumada çocuk kullanıcılarının fiziksel ve mekânsal çevresi önemli bir faktör olarak görülmektedir. Yapmış olduğumuz saha araştırmasında annelerin birçoğu günümüzde ev yaşamının internet temelli olduğunu ifade etmişlerdir. Yani katılımcı annelere göre günümüzde çocuğun ev ortamında olması demek, çocukların bilgisayarda oyun oynaması, sosyal medyada gezinmesi demek olmuştur. Katılımcılar park, bahçe gibi çocukların doğal oyun alanlarının olmasına rağmen, çocukların bu alanlarda vakit geçirmediklerini dile getirmişlerdir. Bu açıdan katılımcı anneler bu alanların var olmasını çocukları teknolojinin zararlarından ve bağımlılık özelliğinden koruyabileceğini belirtmektedirler. Fakat annelere göre bu alanların yetersiz oluşu veya güvenli olmayışı çocukları daha çok ev ortamına mahkûm ederek dijital medyayla bütünleşmesine sebep olmaktadır. Katılımcılarımızdan G4 hanım yakındığı bu durumu şöyle ifade etmiştir:

G4: “Mahallemizde bir tek park var. Oda bize biraz uzak aslında uzaklığından ziyade çevre o kadar kötü ki onları dışarıya göndermeye bile korkuyoruz. Mahallemizde tinerciler ve esrar çekenler var.”

Aile kurumu çocukların ilk sosyalleşmesinin gerçekleştiği yerdir. Çocuk dünyaya gözünü açtığında ilk olarak ebeveynlerini tanır. Bu sebeple yaşı ilerledikçe de ebeveynler çocuğa rol model olmaya başlar. Medya ve çocuk ilişkisinde ebeveynlerin rol model olma özelliği taşıdığından dolayı ebeveynler bu konuda dijital medya araçlarını bilinçli bir şekilde kullanarak bağımlılık seviyesine kendilerinin gelmemesi önemli bir durumdur. Bu durumu katılımcı annelerimizden G2 hanım şöyle ifade etmektedir:

G2: “Bence başta anne babalar kullanmasını bilmeli ve teknolojik cihazlara onlar bağımlı olmamalı. Çünkü çocuklar ailelerini örnek alırlar.”

Dijital medya araçlarının zararlı yönlerinden çocukları korumak adına ebeveynlere sorumluluklar düşmektedir. En önemli sorumluluklardan biri ise ebeveynlerin çocuklarını medya araçlarının zararlarından korumak adına aldıkları kararlar çevresinde beraber hareket etmeleri durumudur. Fakat ebeveynlerin daha çok yakındığı durum ise anne ve ya babadan birinin koyduğu kuralı çocuğun çiğnemesi halinde ebeveynlerin çocuğa yönelik yaklaşımlarında görüş birliği sağlanmamasıdır. Bu açıdan ebeveynler çocukların dijital medya araçlarını kullanımına karşı eşler arasında görüş birliği sağlanmaması çocukları daha fazla internet bağımlısı yapabileceğini belirtmeleridir. Katılımcı

annelerden G13’ün ortak kararlar noktasında eşiyile yaşadıklarını ifade etmesi bu açıdan önem taşımaktadır.

G13: “Kararlarımızı valla bazen birlikte alıyoruz bazen de almıyoruz. Ama çoğunlukla sorumluluğu bana ait babaya kalsa hayatta karışmaz. İşte oğlum niye ders çalışmıyorsun demiyor o açıdan çok ilgisiz. Yazılıdan düşük aldığımda ben çok sinirlenirim gerektiğinde çocuğa ceza verir gibi konuşurum. Seni babana söyleyeceğim diyorum. Akşam eve geldiğinde eşime anlattığımda ilgilenmiyor. Bu aslında iyi bir şey değil. Ben ne kadarda mücadele etsem babası da yanımda olmadıkça olmuyor.”

Bu bağlamda çocukların dijital medya araçlarını kullanımında annelerin dijital medya araçlarının zararlarından veya olası risk ve tehlikelerinden çocuklarını koruma amaçlı eşleriyle aldıkları ortak kararların ve bu kararların uygulanırken eşleriyle beraber hareket etmelerinin önemli olduğu görüşüne ulaşılmıştır.

Dijital Medya ve Aile İçi İlişkiler

“Çağımızın önemli buluşlarından biri olan internet günümüzde sayısı küçümsenmeyecek kadar çok insanın hayatında önemli bir yer tutmaktadır. İnternet’in en çok sosyal amaçlı kullanılıyor olması ve kullanım süresinin insanlar tarafından gittikçe artması konuya sosyolojik bir boyut kazandırmıştır. Bu açıdan bilgi teknolojilerinin en önemli yeniliği olarak her kesimden her bireyin rahatlıkla kullanabileceği internet yaşamın tüm alanlarını içine almış; birey, aile ve toplum yaşamını çok yönlü etkileyen iletişim aracı haline gelmiştir” (terapilife.net, 10.02.2017).

Annelerle yapılan görüşmelerde bilgisayar, tablet, akıllı telefon gibi internet tabanlı dijital medya araçlarının aile içi ilişkileri nasıl etkilediğini, annelerin bu süreçte tutumun nasıl olduğu veya nasıl olması gerektiği anlamak açısından annelere çeşitli sorular yöneltilmiştir. Bu soruları katılımcı anneler aşağıdaki gibi cevaplamışlardır.

Katılımcı annelerden G3 hanım dijital medya araçlarına ebeveynlerinde bağımlı olmasında aile içi ilişkileri aksatacağını belirterek şahit olduğu bir komşunu bu duruma örneklendirmiştir:

G3: “Benim evimin içinde yaşamadım ama şahit olduğum aileler var. Mesela çevremdeki ailelerinden birinde komşunun eşi eve işten geliyor karısı koltuğun üstünde telefonla uğraşıyor akli fikri telefonda yani ebeveynlerinde bağımlı olması aile içi ilişkileri etkiliyor.”

Ev hanımı olan G5 hanım dijital medya araçlarının aile içi ilişkilerine etkisi noktasında kardeşler arasında tartışmaların ve kavgaların yaratabileceğini belirterek çocuklarda söz dinlememe gibi davranış değişikliğini yaratabileceğini belirtmiştir:

G5: “Mesela çocuklar evdeki teknolojik cihazlar için kavga ediyorlar, bakkala gönderiyorum gitmiyor. Başından kalkmak istemiyor. Kalk banyo yaptırayım diyorum anne 5dk daha geleceğim diyor bu böyle uzuyor.”

G5 hanım dijital medya araçlarının günümüzde yaygınlaşmasına ve kullanım oranının artmasına yakınlıkla çocuklardaki bu teknolojik bağımlılığın ve aile içi ilişkilerde yaratmış olduğu sorunların temelini ebeveynlerin bu cihazlara bağımlı olmasına bağlamaktadır. Katılımcımız eşinin internet bağımlısı olması sebebiyle kendisini internette tanıdığı biriyle aldatması durumunu örnek göstererek dijital medya araçlarına bağımlılığın bir aileyi nasıl yıktığını ve bu durumların çocuklar üzerinde nasıl etkiler bıraktığını şöyle ifade etmektedir:

G5: “Aslında en kötüsü ebeveynlerin teknoloji bağımlısı olmasıdır. Eşim aşırı derecede internet bağımlıydı. Eşim bu bağımlılığıyla internet üzerinden beni teyzemin torunuyla aldattı ben bunu mesajlarda öğrenince kızın evine gittim bana ve oğluma şiddet uyguladılar. (...)Bu şiddet ortamında çocuklarım büyüyor ayriyeten onlarda şiddete maruz kalıyor. Şuan boşanma sürecindeyiz. Dün kızın evine gittim bana saldırdılar, vücudum morardı çocuğuma saldırdılar. Benim eşim 34 yaşında o kız 17 yaşında. Bu durumun sebebi eşimin internet bağımlısı olmasıydı.”

El sanatları hocası olan G14 hanım dijital medya araçlarına bağımlılığının artmasıyla aile içinde oluşan iletişim kopukluğunun geleneksel kültürümüz olan düğünlerde misafirlik ağırlamalarına da yansıtıldığını belirterek sohbet ortamının hem aile içerisinde hem de toplu alanlarda azaldığını belirtmiştir:

G14: “Doğru dürüst misafir karşıladığımız yok inan ki eşimle düğüne gittik bir baktım ki erkekler ellerinde telefon. Onlar oturmuşlar telefonun başında. Misafirliğe gittiğimizde de öyle herkesin elinde bir telefon var. Aile içinde de öyleyiz. Sohbet bile yok. Çocuğumun davranışları değişti. Konuşamıyorum onlarla. İletişim kuramıyoruz.”

Dolayısıyla bu görüşlerden yola çıkıldığında dijital medya araçlarının aile içi ilişkileri etkilediğini ve bu süreçten en çok etkilenen grubun çocuklar olduğu görüşüne ulaşılabilmektedir.

Çocukların Dijital Medya Araçlarını Kullanımında Kentsel Mekânların Önemi

“Çocuğun davranışları, kişilik, zekâ gibi özelliklerinden çok içinde bulunduğu mekânlar/fiziksel çevresi tarafından belirlenmektedir. Bu nedenle toplumun bireyi olmasında, sosyalleşmesinde ve gelişiminde çocuğun etkileşim içinde olduğu ve fiziksel çevresini oluşturan konut yakın çevresi, okul ve çocuk oyun alanları gibi kentsel mekânlar büyük öneme sahiptir” (Tandoğan, 2014, 19).

Günümüzde annelerin en sık şikâyet ettikleri konu çocukların bilgisayara, cep telefonuna, internette fazlaca zaman ayırmasıdır. Yapmış olduğumuz araştırmada katılımcı anneler çocukların doğal yaşam alanı olan park, bahçe gibi alanlarının güvensiz ve yetersiz olmasını bir nedenle de çocukların daha fazla dijital medyaya bağlandıklarını belirtmişlerdir. Katılımcı annelerden G4 hanım gibi diğer annelerde ikamet ettikleri evin mevkisinde çocukların dışarıda daha fazla zaman geçirecekleri alanların olmadığını belirterek yetersiz olan park alanlarının da güvensiz olduğunu belirtip bu alanlarda daha çok madde bağımlılarının bulunduğunu belirterek bu sebepten ötürü çocuklarını korumak adına evde daha fazla zaman geçirmelerini sağladıklarını belirterek çocukların ev ortamında medya araçlarıyla daha fazla zaman geçirmesine neden olduğunu belirtmişlerdir:

G6: “Burada sadece bir park var ama bence çocukların vakit geçirebilecekleri alanlar yeterli değildir. Mesela biz İstanbul dayken çocukların basketbol oynayacağı yerler vardı. Şuan burada böyle alanlar yok çocuğunu sokağa da çıkaramıyorsun. Bu nedenle de ev ortamında medya araçlarına bağımlı oluyorlar.”

Belediyelerin çocuklar için yapmış olduğu park alanlarının etrafında internet kafelerin olmasını ve internet kafelerin küçük yaşlardaki çocukları da almasını eleştiren annelerden G13 hanım bu durumun çocukları daha çok teknolojiye bağımlı hale getirebileceğini kendi çocuğu üzerinden anlatarak örneklendirmesi çocuk-medya ve kentsel çevre ilişkisi açısından önem taşımaktadır:

G13: “Burada bir parkımız var isteseler oynarlar ama parkın dört tarafı da internet kafelerle dolu. Oğlum kilolu olduğu için diyetisyen abur cubur yemesini engelledi. Ben onu takip ettim dedim ki bir şeyler mi yedin meğerse verdiğim 1tl ile internet kafeye gitmiş. Çocukların eline 50kr dahi geçse ağzından alıyorlar internete gidiyorlar. Benim oğlum 9 yaşında ben bundan şikâyetçiyim internete 18 yaşının altındakileri almamalılar. Buradaki internet kafelere 6 yaşındaki çocuklarda gidiyor.”

Ebeveynler, çocuklarının ev ortamında sosyal yaşantısından soyutlanmasını önlemek için çocukları ile ev ortamı dışında aktivitelerde bulunmakta veya çocuklarını sosyal aktivitelere yönlendirmek-

tedirler. Bu aktiviteler çocuğu dışarıda yemek yemeğe götürmek, alış-veriş merkezlerine gitmek, çocukları futbol, basketbol, yüzme vb gibi spor faaliyetlerine yönlendirmek. Fakat herkesin faydalanabilmesi gereken bu alanların azlığını belirten G1 hanım Batman da kent merkezinde bir tek AVM olmasını eleştirerek çocuklar için daha fazla sosyal aktiviteler barındıran alanlarının olması gerektiğini vurgulamıştır. Diğer bir açıdan gecekondu mahallede oturan annelerle de yapmış olduğumuz görüşmelerde buradaki annelerin kent merkezinde uzakta olduklarını sosyo-ekonomik durumlarının düşük olduklarını belirterek çocuklarının bu alanlardan faydalanamadığını belirtmişlerdir. Bu görüşlerden yola çıkıldığında ise, doğal çevreden ve güvenli olarak sosyal donatılardan yoksun kalan çocukların daha çok dijital medya araçlarına bağımlı olma ihtimalinin yükseleceği görüşüne ulaşılmaktadır.

Aile Eğitiminin Çocukların Dijital Medya Araçların Kullanımına Etkisi

Günümüzde çocuklar vakitlerinin birçoğunu, internet, bilgisayar, akıllı telefonlar... gibi teknolojik aletlerle geçirmektedirler. Çocukların vakitlerinin çoğunu bu medya araçlarının karşısında geçirdikleri süre içerisinde sağlıklı tercihler verebilmesine yardımcı olabilmek için ebeveynlerin çocuklarını takip etmeleri gerekir. Fakat ebeveynler çocuklarını takip ve kontrol ederken bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bu sorunda günümüz çocukları ile bir önceki kuşak ebeveynlerin arasındaki bilgi farkıdır. Bu bilgi farkıyla ebeveynler dijital medya araçlarının kullanımıyla ilgili çocuklarına bilgi aktaracak düzeyde olmamalarıdır.

Yapılan çalışmada annelere yönelmiş olduğumuz “*Bazı ebeveynlerin internet ve bilgisayarı kullanım bilgisine sahip olmaması ya da çocukların ebeveynlerden fazla kullanım bilgisine sahip olması nasıl değerlendiriyorsunuz?*” soruyla annelerin eğitim düzeyleri ile vermiş oldukları cevaplar arasındaki fark gözlemlenmeye çalışarak çocuklara bu noktada etkilerin araştırılması amaçlanmıştır. Bir kurumda el sanatları hocalığı yapan G1 hanım çocukların ebeveynlerden daha fazla dijital medya araçlarının kullanım bilgisine sahip olmasını doğru bulmayarak bu durumun çocukları daha fazla tehlikeye açık bir hale getireceğini belirtmiştir:

G1: “Çocukların ebeveynlerden daha fazla teknoloji kullanım bilgisine sahip olmasını doğru değildir doğru bulmuyorum bana biraz muhtaç olsun ki ne yaptığını bileyim.”

Okuryazar olmayan G12 hanım ise eşiyle beraber bu medya araçlarının kullanım bilgisine sahip olmamasını belirtmesine rağmen çocukların ebeveynlerden daha fazla dijital medya araçlarını kullanım bilgisine sahip olma durumunu olumlu bir şekilde karşılayarak çocukların teknolojik

araçların zararlarıyla baş başa kalması durumunu göz ardı etmişlerdir:

G12: “Onaylıyorum. İnsan ne bilse iyidir. Çocuğumun benden daha fazla bilmesi iyi bence”

Çocuklarla anneler arasında kuşak farkının olması yani annelerin dijital medya araçlarının kullanım bilgisine çocukları kadar sahip olmaması annelerin durumu değerlendirmesinde etkili olmuştur. G12 hanım gibi durumu değerlendiren ev hanımı G4 hanım çocukları arasındaki kuşak farkını göz önünde bulundurarak kendisinin medya araçlarına çocukları kadar hakim olamadığını belirterek günümüzde çocukların daha aktif ve her şeyin bilgisine daha fazla sahip olduğunu böylelikle de çocukların ebeveynlerden daha fazla kullanım bilgisine sahip olma durumunu olumlu karşıladığını belirtmiştir. Dolayısıyla G12 hanım gibi G4 hanımda çocukların dijital medya araçlarının risk ve tehlikelerle karşı karşıya kalma durumunu göz ardı etmiş bulunmaktadır. :

G4: “Valla benim bilgim yok. Ablaları ve ağabeyleri biliyor. Şimdi çocuklar bizden daha fazla kullanmayı biliyorlar. Bir çocuğun anne ve babasından daha fazla teknolojik bilgiye sahip olması bence doğru çünkü biz hiçbir şey bilmiyoruz.”

Eşinin internet bağımlısı olduğunu ve bu sebepten aile içerisinde sorunlar yaşadığını belirten ev hanımı G5 hanım medya araçlarının getirdiği zararları eşinden dolayı bildiği belirterek çocukların ebeveynlerden daha fazla medya araçlarının kullanım bilgisine sahip olma durumu doğru bulmadığını belirtmiştir. Katılımcı anneye göre, ebeveynlerin medya araçlarının kullanım bilgisine sahip olmadığı durumlarda çocukları yönlendirecek kimsenin olmayacağını ve aile içerisinde sorunlar oluşturabileceğini şöyle ifade etmiştir:

G5: “Bence ailelerin bilmesi daha iyidir çünkü çocuklara daha faydası olur. Çocuk eğer bilse çocuk yalnız başına kalmış anne babasız gibi olur. Geçen gün eşim eve bir laptop getirmişti inanın çocuklarım kullanmak için birbiriyle kavga ettiler. O diyor bunu açacaksın diğeri diyor bunu açacaksın.(...)”

Diğer bir katılımcımız olan G8 hanım bazı durumlarda çocuklarının bilgisi olma durumunun ebeveynler için iyi olabileceğini belirtmiştir:

G8: “Aslında kötüdür ama bazen çocuğumuzun bize bilgisayar konusunda yardımcı olması bir açıdan iyidir.”

Bu görüşlerden yola çıkarak çocukların dijital medya araçlarını kullanımında annelerin eğitim durumunun ve bilinçlilik düzeylerinin etkili olduğu görülmektedir.

Sonuç Öneriler

Günümüzde hızla yaygınlaşan internet tabanlı akıllı telefon, bilgisayar, tablet gibi yeni medya araçları bir yandan insan hayatında kolaylıklar sağlarken diğer yandan da kontrolsüz ve bilinçsiz kullanım sonucunda risk ve tehlikeleri beraberinde getirmektedir. Medya araçlarında karşılaşılan bu risk ve tehlikelerin boyutları ebeveynler tarafından kısmen fark edilebilirken, çocuklar ise bu tehlike ve risklerin boyutlarını fark edemezler. Dolayısıyla dijital medya araçlarının yarattığı risklerden en fazla etkilenen grubu henüz medya okuryazarlığı edinememiş olmalarıyla çocuklar oluşturmaktadır. Bu durum karşısında ise ebeveynler çocukları için kaygı ve endişe taşımaktadır.

Yapılan araştırmada Batman ilinin üç mahallesinde (Gültepe, Cudi, Yeşiltepe) ebeveynlerden annelerle yapılan görüşme ve gözlemler sonucunda varılan temel sonuç; günümüzdeki çocukların dijital medya araçlarını kullanımın 6 yaşından daha erken yaşlara düştüğü görülmektedir. Çocukların teknolojik cihazları çok fazla ve aşırı kullandığı, teknolojik cihazların gelişip yaygınlaşması sonucu çocukların bu cihazlara erişiminde ebeveynlerin ekonomik durumunun eskisi kadar ayırıcı bir etken olmadığı, dijital medya araçlarının çocukların gelişimine olumsuz etkilerinin daha fazla olduğu, çocukların gelişimsel dönemlerini sırasına göre sağlıklı bir şekilde geçiremediği gibi görüşlerin hakim olduğu görülmektedir.

Günümüzde hızlı bir şekilde yaygınlaşan dijital medya araçları çocukların psikolojik, bilişsel, fiziksel, ahlaki gelişimlerine etkilerinin yanı sıra sosyal gelişimlerine de önemli etkiler yarattığı bilinmektedir. Sanayileşmeyle beraber gelişen modern yaşamla birlikte değişen aile yapısı, değişen yaşam tarzı değişen aile, komşuluk, akrabalık, arkadaşlık ilişkileri ve bu ilişkilerin günümüzde azalması çocukların dijital medya araçlarıyla daha fazla zaman geçirmesini kaçınılmaz hale getirmiştir. Dolayısıyla dijital medya-çocuk ilişkisine bakıldığı zaman günümüzde çocukların internet tabanlı tablet, akıllı telefon, bilgisayar gibi araçlarla zamanlarının çoğunu geçirmesi çocukları sosyal çevreden mahrum, asosyal bir duruma getirmektedir. Bu duruma bakıldığı zaman geleneksel dönemde çocukların sosyalleşmesinde ebeveyn ve çevrenin önemli bir etkisi var iken günümüzde ise etkisinin azaldığını görmektedir. Maalesef çocuklar için artık yeni sosyalleşme mecrasının dijital medya ortamı olduğu söylenebilir. Fakat dijital medya ortamının özellikle çocuklar için pekte masum bir ortam olduğu söylenemez. Özellikle dijital medya ortamında çocukların izlediği videolar, oynadığı oyunlar, yapmış oldukları sohbetler, çocukların suça ve şiddete yönelim, taciz ve çocuk istismarına uğrama gibi pek çok tehlikeli durumlarla karşı karşıya kalmasına sebep olabilmektedir. Günümüzde ebeveynler bu duruma endişeyle yaklaşmaktadır.

Çocukların internet tabanlı dijital medya araçlarında fazla zaman geçirmesi medya araçlarının birçok zararlarının yanında, okul çağındaki çocukların başarı durumunu da etkilediği bilinmektedir. İnternete ayrılan fazla zamanla çocuklar okul derslerine ayıracağı zamanı azaltarak derse karşı isteksizliği meydana getirmesi, çocukların çalışma sorumluluklarını da ortadan kaldırmaktadır. Alan araştırmasında birçok annenin çocuklarının okul başarısının düşmesinin sebebini dijital medya araçlarının kullanımına bağlaması medya araçlarının okul başarısı üzerinde olumsuz etkisinin olduğunu göstermektedir. Çocukların dijital medya araçlarının olası risk ve tehlikelerine karşı korunmasında ebeveynler önemli bir rol oynamaktadır. Çocukların ilk sosyalleşmesinin gerçekleştiği aile kurumunda ebeveynler hem çocuklar için rol model olabilmekteyken hem de bilgi ve deneyimleriyle çocukların sağlıklı yetiştirilmesinde önem taşımaktadır. Bu açıdan dijital medya-çocuk ilişkisinde ebeveynlerin rolü önemlidir. Fakat yeni gelişen dijital medya araçları ebeveynlerle çocuklar arasında kuşak farkı oluşturmaktadır. Ebeveynler ile arasında kuşak farkı olan çocukların ebeveynlerinin dijital medya araçlarının olası risk ve tehlikeleri konusunda bilinçli olmamaları çocukları daha fazla tehlikeye açık hale getirmektedir. Yapılan görüşmelerde de annelerin medya okuryazarlığı konusunda eğitilmiş olmasının çocukların dijital medya araçlarını kullanımlarını etkilediği ve çocukların olası tehlikelere karşı ne kadar açık olduğu gözlemlenebilmiştir. Özellikle okuryazar olmayan, medya okuryazarlığı konusunda bilgi ve deneyimi olmayan annelerin çocuklarının olası risk ve tehlikelere açık olduğu gözlemlenmiştir.

Sonuç olarak günümüzün çocukları geleceğin yetişkinleri olacağından medya okuryazarlığı konusunda anne, baba ve öğretmenlerin bilinçlendirilmesi önem taşımaktadır. Sahada annelerle yapılan görüşme ve gözlemlere dayalı olarak çocukları dijital medya araçlarının tehlikelerine karşı korumada ve bu riskleri azaltmada yapılması gereken bazı öneriler aşağıda sıralanmaktadır:

- Çocukların dijital medya araçları kullanımında ebeveynler tarafından süre sınırı konulması
- Ebeveynler çocuklarıyla birlikte bolca vakit geçirmesi ve sosyal aktivitelere katılması
- Dijital medya araçlarının tehlikelerine karşı korumasız ve açık olan çocukların dijital medya araçlarını ebeveynlerinde görebileceği ortak paylaşım alanlarında ebeveyn gözetiminde kullanılması
- Ebeveynlerin çocuklarıyla sürekli iletişim halinde olması
- Çocukların sanat, kültür, spor gibi sosyal aktivitelere yönlendirilmesi gibi öneriler bu çalışma kapsamında sunulabilir.

Kaynaklar

- Dursun, C. (2019). Ebeveynlerin çocuklarını sosyal medyada teşhiri: Çocuk hakları bağlamında bir değerlendirme. *Çocuk ve Medeniyet Dergisi*, 4(8), 195-208.
- Işık, M. (2018). *İletişim bilimine giriş* (2nd ed.). Konya: Eğitim Yayınevi.
- islam-tr.org. (09.08.2010). Retrieved 3 12, 2020, from <https://islam-tr.org/konu/6-12-yas-cocugunun-gelisimsel-ozellikleri.16396/>
- Kümbetoğlu, B. (2012). *Sosyolojide ve antropolojide niteliksel yöntem ve araştırma* (3rd ed.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Muslu, G. K., & Bolışık, B. (2009). Çocuk ve gençlerde internet kullanımı. *TAF Preventive Medicine Bulletin*, 8(5), 445-450.
- Numanoğlu, G., & Bayır, Ş. (2012). İlköğretim ikinci kademe öğrencilerinin sınıf düzeylerine göre internet kullanımları. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 10(2), 295-323.
- Özen, Ö., & Kartelli, F. (2017). Türkiye'de yayın yapan çocuk kanallarında yayınlanan çizgi filmlerdeki şiddet olgusunun analizi. *Marmara İletişim Dergisi*, (27), 81-93.
- Tandoğan, O. (2014). Çocuk için daha yaşanılır bir kentsel mekan: Dünyada gerçekleştirilen uygulamalar. *Yıldız Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi E-Dergisi*, 9(1), 19-33.
- terapilife.net. (10.02.2017). Retrieved 3 11, 2020, from <https://terapilife.net/tag/aile-ici-iliskiler/?cv=1>
- Türk, E. (2020). *Petrol, göç ve değişim: Batman kentleşmesi*. Konya: Çizgi Yayınevi.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2013). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (9th ed.). Ankara: Seçkin Yayıncılık.



İki Dil, İki Halk, Tek Coğrafya: Luvi-Arami İlişkileri (MÖ 1050-750)

Kürşat Bardakcı

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, Türkiye

kbrdkci@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7893-4434>

Received: 28 March 2020, Accepted: 23 April 2020, Online: 24 April 2020

Özet

Luvi halkı, MÖ 2. binyılda, Hitit idari yapısı içerisinde, özellikle Orta-Güney Anadolu'da yaşamış bir halktır. Kendilerine özgü dilleri ve inanç sistemleri vardır. Bu halk, Hitit İmparatorluğu'nun çöküşünün ardından, Tabal, Que ve Que'nin batısındaki dağlık bölgede yer alan Hilakku başta olmak üzere, Geç Hitit beylikleri içerisinde varlıklarını sürdürmüştür. Söz konusu dönemde Aramiler de Arabistan çöllerinden kuzeye doğru akınlar gerçekleştirmişler ve Kayseri içlerine kadar sızmışlardır. Arami grupları bölgeye geldiklerinde Luvi halkı ile karşılaşmıştır. Kuzey Suriye'de örgütlenen Aramiler, birbirinden kopuk bazı beylikler kurmuştur. Bu beyliklerin krallarının bazıları Luvice adlar taşıırken bazıları da Aramice adlar taşımaktadır. Bu krallardan birisi Luvili bir isme sahip Kilamuwa'dır ve ülkesinde *Mškbm* ve *B'rrm* olmak üzere iki topluluğun yaşadığını bildirmektedir. *B'rrm*'in Aramiler, *Mškbm*'in ise Luviler olduğu düşünülmektedir. Luviler ile Aramilerin ilişki içerisinde olması, Hiyeroglif Luvice yazıtların Halep ve Hama çevresine kadar yayılmasına; Aramicenin de Luvi halkının yaşadığı topraklardan Batı dünyasına açılmasına sebep olmuştur. Aynı zamanda Pattina/Unqi beyliği örneğinde görüldüğü üzere bazı beyliklerin isimleri hem Luvice hem Aramice olarak adlandırılmıştır. Bununla birlikte inanç sistemi kapsamında da bir etkileşim söz konusudur. Öyle ki Tabal'de bulunan Hiyeroglif Luvice yazıtlarda, Arami kültü olan Ay tanrısına atıfta bulunulur.

Bu çalışmamızın amacı da Luviler ile Aramiler arasındaki söz konusu ilişkileri irdelemektir. Bu kapsamda, neşredilmiş hiyeroglif ve çiviyazılı metinler, Aramice yazıtlar, arkeolojik veriler, konunun uzmanı bilim insanlarının görüşlerinden yararlanılmıştır. Çiviyazılı metinler, Luviler ve Aramiler hakkında detaylı bilgi sahibi olmamıza olanak sağlarken; Hiyeroglif Luvice metinler, Aramice yazıtlar ve arkeolojik veriler iki halk arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmamıza yardımcı olmaktadır. Bu yazıtları neşreden ve arkeolojik bulguları ortaya çıkaran konunun uzmanı bilim insanlarının görüşleri de çalışmamız açısından oldukça değerlidir.

Anahtar Kelimeler: Geç Hititler, Luviler, Aramiler, Tabal, Que, Sam'al

Two Languages, Two Peoples, One Geography: Luwian-Aramean Relationships (1050-750 BC)

Abstract

The Luwian people within Hittite administrative structure, in second millennium B.C. especially in Central-South Anatolia is a people who lived. They have their own languages and belief systems. Following the collapse of the Hittite Empire, in Tabal, Que and Hilakku, continued their existence within the Neo-Hittite Principalities. During this period the Arameans carried out raids from the Arabian deserts to the north and infiltrated into Kayseri. When the Arameans came to the region, they met the Luwian people. The Arameans, organized in northern Syria, established some detached principalities. Some of the kings of these principalities have names of Luwian, some of them have Aramaic names. One of these kings is Kilamuwa' with the name of Luwian and reports that there are two communities, *Mškbm* and *B'rrm*. *B'rrm* is thought to be Arameans and *Mškbm* is Luwian. As a result of the relationships between the Luwians and the Arameans, Hieroglyphic Luwian the spread to Aleppo and Hama; the Aramaic led to the opening from the Luwian regions to the Western world. At the same time, as seen in the Pattina /Unqi principality, the names of some principalities were called both Luwian and Aramaic. There is also an interaction within the belief system. So much so that the Hieroglyphic Luwian inscriptions in Tabal refer to the moon god Aramean.

In this study, these relations between Luwians and Arameans will be examined. Hieroglyphic and cuneiform texts, Aramaic inscriptions, archaeological data and from the views of scientists who are experts in the subject on this subject were used. While it allows us to have detailed information about cuneiform texts Luwians and Arameans; Hieroglyphic Luwian texts, Aramaic inscriptions and archaeological data help us reveal the relations between the two peoples. The opinions of the scientists who are experts in the subject that publish these inscriptions and reveal the archaeological findings are also very valuable for our study.

Keywords: Neo Hittites, Luwians, Arameans, Tabal, Que, Sam'al

Giriş

Eskiçağ tarihinde kendilerine özgü dilleriyle ön plana çıkan iki halk: Luviler ve Aramiler. MÖ 3. binyılın sonlarından itibaren izlerine rastlanan Hint-Avrupa kökenli Luviler, Anadolu hiyeroglif yazısının mucididirler (Melchert, 2008, 31). Hitit İmparatorluğu'ndan (yaklaşık MÖ 1400-1200) itibaren hem hiyeroglif yazınının hem de çiviyazısının kullanıldığı mühürler ve yazıtlar ortaya çıkarılmışken, Geç Hitit beylikleri dönemine ait kitabelerin neredeyse tamamı Hiyeroglif Luvice yazılmıştır. Bu yazıtlar MÖ 10. yüzyıldan MÖ 8. yüzyıla kadar olan döneme aittir (Friedrich, 2000, 113).

Sami kökenli Aramilerin ise tarih sahnesine ne zaman çıktıkları kesin olarak bilinmemekle birlikte, MÖ. 2. binyılın sonlarında tüm Mezopotamya'da etkin konuma gelmişlerdir (Memiş, 1999,

69). Arami dili de Mezopotamya dil tarihinde yeni bir dönemin başladığını göstermektedir. Öyle ki Aramiler, hece yazısını değil, Fenikeliler tarafından icat edilen ve bugünkü alfabe yazısından tek farkı, sesli harf karakterlerinin olmadığı yazıyı kullanmışlardır. Ayrıca Aramiler, yazılarını kil tabletlere değil -birkaç istisna dışında- papirüs ve parşömene yazmışlardır. Söz konusu özellikler, Aramicenin kısa bir sürede Akadcanın yerini almasını sağlamış ve Mezopotamya'nın ortak dili Aramice olmuştur (Hrouda, 2016, 94-95).

Sözü edilen bu iki halk, MÖ 2. binyılın sonlarında meydana gelen göç hareketleri sonucunda Anadolu'nun belli bir bölümünde karşılaşmıştır. Konumuzun amacı, bu karşılaşma sonucunda iki halkın birbirleriyle olan ilişkilerini; dilbilimsel, siyasi ve kültürel yönden ortaya çıkarmaktır. Bu çalışmamızla, Aramilerin bölgeye nasıl sızdıklarından, Luvice adlar taşıyan Arami krallarına; Hiyeroglif Luvice ve Aramicenin yayılım alanlarından, iki halk arasındaki inanç etkileşimlerine kadar birçok konuda bilgi sahibi olunacaktır.

Genel Hatlarıyla Luvilerin ve Aramilerin Siyasi Tarihi

Luvi halkı, MÖ 3. binyılın sonları ve MÖ 2. binyılın başlarında, akrabaları Hitit ve Pala halkı ile birlikte Anadolu'ya gelmiş olan bir halktır. Hint-Avrupalı bu halkların nereden ve neden geldikleri sorularının cevabı gizemini korumaktadır. Ancak kesin olarak bilinen şudur ki: merkezi Hattuša olmak üzere İç Anadolu'nun kuzeyi Hititlerin yurduyken, onların güney ve güneybatısı/batısı akrabaları Luvilerin yurduydu (Collins, 2008, 31; Melchert, 2008, 31; Macqueen, 2015, 26). Kabaca tarif edilirse Luviler, Anadolu'ya ilk geldiklerinde günümüz Konya-Alanya-Adana üçgeninde yer alan bölgeye yerleşmişlerdir.

Hitit başkenti Hattuša'da ortaya çıkarılan çiviyazılı metinler, çoğu taşa oyulmuş Hiyeroglif Luvice yazıtlar ve Hitit yasalarındaki birçok hüküm MÖ 2. binyıl ortalarında Anadolu'da Luviya adında (*KUR*^(URU) *Lu-ú-i-ya*) bir ülke olduğu konusunda bilgi vermektedir (Hawkins, 2018, 29-35). Bu duruma örnek bir yasa maddesinde (§21):

“Eğer bir kimse Luviya ülkesinden Luvili bir köleyi kaçırırsa ve Hatti ülkesine götürürse (daha sonra) kölenin beyi onu tanırsa (sahibi) kendi kölesini alır ve suçlu bir tazminat ödemez.” ifadeleri geçmektedir (Hoffner, 1997, 31).

Luviya ülkesinin, Luvicenin konuşulduğu bölgeye işaret eden etno-dilbilimsel bir Eski Hitit

terimi olduğu anlaşılmaktadır. Bu terimin Hatti ülkesi ile beraber kullanılmış olması, Hititlerin dile dayalı bir akrabalığa vurgu yaptıklarını göstermektedir (Hawkins, 2018, 35).

Hitit İmparatorluğu'nun yaklaşık MÖ 1200/1170 yılında "Ege Göçleri/Deniz Kavimleri" ve Kaşka saldırıları sonucu yıkılışının ardından, Orta-Güney Anadolu ve Kuzey Suriye'de, kendilerini Hititlerin ardılı olarak tanımlayan, Geç Hitit beylikleri kurulmuştur. Bu beylikler uzun bir süre Hitit İmparatorluğu'nun doğal mirasçısı olarak Hitit kültürünü yaşatmışlar ve Hiyeroglif Luvice kullanmışlardır. Bu beylikler Yukarı Fırat Vadisi'nden Akdeniz kıyılarına uzanan bölgeye hâkim olmuştur. Asur metinlerinde bu bölgeden "Hatti Ülkesi" olarak söz edilir. Bu ifadeden Geç Hititlerin, Hitit İmparatorluğu'nun bir devamı olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Yazıda, dilde ve siyasi gücün örgütlenişinde de aynı devamlılık görülür. Siyasi açıdan, bazı Geç Hitit beylerinin, Hitit krallarının soyundan geldiklerini iddia etmelerinin temelinde bu neden yatıyor olabilir (Kuhrt, 2017, 38; Van de Mieroop, 2018, 193).

Luviler bu dönemde, Çukurova'da Que beyliği, Que'nin batısında Hilakku ile bugünkü Kayseri ve güneyini içerisine alan Tabal beyliğinde etkin konumdadırlar. Özellikle Tabal ve Hilakku halkının tamamı Luvilerden oluşmaktaydı. Özellikle Tabal, Anadolu ile Mezopotamya arasında önemli bir stratejik konuma sahiptir (Macqueen, 2015, 171).

Bu dönemde Mezopotamya'da egemen güç olan Asur Devleti de söz konusu stratejik öneme sahip bölgelere hâkim olmak ve Akdeniz ticaretinde söz sahibi olmak için harekete geçmiştir. Ancak Asur Devleti, Hitit İmparatorluğu'nun yıkılışının ardından kolaylıkla ele geçirebileceğini düşündüğü bölgeye sefer hazırlıkları yaparken, ummadığı bir sorunla karşılaşmıştır. Bu sorun, Arami Göçleri'dir (Memiş, 1999, 69).

Büyük ihtimalle MÖ 1200 yılından önce uzun süre çöllerde çoban olarak yaşayan Aramiler, Ege Göçleri'nin ardından devletlerin yıkılması ve kargaşa ortamından yararlanarak Yakındoğu'da pek çok yere yayılmış ve güç kazanmışlardır. Akadca *bit* sözcüğü ve kabilenin atası sayılan kişinin adıyla birlikte "x evine" ait şeklinde tanımlanan gruplara bölünmüşlerdir (Van de Mieroop, 2018, 180).

Tarihte Sami kavminin üçüncü büyük göçünü teşkil eden Arami Göçleri, Ege Göçleri gibi yakıp yıkıcı bir göç hareketi olmaktan ziyade, aralıksız bir sızıntı şeklinde asırlarca devam etmiştir. Özellikle MÖ 11. ve 10. yüzyıllar Arami asrı olarak kabul edilmektedir (Memiş, 1999, 69). Bu dönemde Asur krallarından I. Tiglat-Pileşer (MÖ 1114-1074) krallığı süresince 28 kez Fırat'ı

geçerek Aramileri takip ettiğinden ve yendiğinden bahseder:

“*Ahlamu-Aramilerin peşinde Fırat’ı yılda iki kez toplamda 28 defa geçtim. Amurru ülkesinin Tadmur şehrinde, Suhu ülkesindeki Anat’tan, Babil’deki Rapiku’ya kadar onları yendim. Ganimetlerini (ve) mallarını Asur’a getirdim*” (Albright, 1951, 275; Younger Jr., 2016, 169).

I. Tiglat-Pileşer, Aramileri yendiğinden bahsetse de her yıl sefer yapması tehlikenin tam anlamıyla ortadan kalkmadığını göstermektedir. Nitekim Arami grupları, Babil’den Anadolu’nun güneyine kadar olan bölgede saldırılarına devam ediyor ya da kervan yollarını kesiyordu (Kuhrt, 2017, 18). MÖ 1050 yılına gelindiğinde Asur Devleti, Asur çekirdek bölgesine kadar erimiş; Mezopotamya’nın geniş kesimleri Aramilerin kontrolüne girmiştir (Van de Mieroop, 2018, 162):

“*[...ülkesinde kıtlık baş gösterdiği x yılında], insanlar birbirlerinin etini yediler, [...] [...]... Aramilerin evleri [...] kurtulmak için yola düştüler, [...] Asur’u fethedip ele geçirdiler...*” (Grayson, 2000, 4; Kuhrt, 2017, 18).

Bu asırlar içerisinde Bit-Bahiani kabilesi Habur suyunun kuzeyine; Bit-Zamani kabilesi Diyarbakır civarına; Bit-Adini kabilesi Fırat Nehri’nin büyük kıvrımı içerisinde; Bit-Agusi kabilesi Fırat ile Karasu arasına; Bit-Gabbar kabilesi Gaziantep çevresine; Bit-Brutaş kabilesi de halkı Luvili olan Kayseri ve çevresine sokulmuştur (Memiş, 1999, 69; Kuhrt, 2017, 16).

Aramilerin Geç Hitit Beyliklerine Sızmaları

Ortaya çıkışlarından itibaren hiçbir zaman tek bir siyasal güç ya da ortak bir kültür oluşturamayan Aramiler, Kuzey Suriye’de 11. yüzyıl ile 8. yüzyıl arasında birbirinden kopuk birçok küçük krallık kurmuşlardır (Köroğlu, 2012, 144). Aramiler, Kuzey Suriye’ye geldiklerinde Hiyeroglif Luvice kullanan şehirlerle karşılaşmışlardır. Toros Dağları’nın doğusunda Hiyeroglif Luvice yazıtların keşfedildiği Geç Hitit beylikleri: Melid (günümüz Malatya-Elbistan Ovası), Kummuh (günümüz Adıyaman çevresi), Gurgum (günümüz Kahramanmaraş çevresi), Karkamış, Masuwari (Til-Barsip/günümüz Tell Ahmar), Patina/Unqi (Amik Ovası), Sam’al (Aramicesi: Y’DY/günümüz Zincirli) ve Hama’dır (Younger Jr., 2016, 30). (bkz. Harita 1).

Aramiler, Hiyeroglif Luvice kullanan şehirlerle karşılaştıkları dönemde, Geç Hitit beyliklerinin birbirleriyle olan ilişkileri bölgedeki büyük yol ağı sebebiyle bozulmuştur. Öyle ki Mezopotamya’dan Tabal’a ulaşan büyük yol ağının kontrolü Geç Hitit beyliklerinden Sam’al ve Que’nin arasını açmış;

bu bölgede beylikler arasında düşmanca ilişkiler başlamıştır (Bardakcı, 2018, 45). Nitekim Sam'al kralı Kilamuwa, egemenliği boyunca Que tarafından tehdit edilmiştir. Bunun üzerine Sam'al, Que tehdidine karşı Asur kralı III. Salmanassar'ı (MÖ 859-824) yardıma çağırmıştır. Böylece Asurluların Que kralı Kate'ye karşı ilk seferi (yaklaşık MÖ 839/37) gerçekleşmiştir (Bryce, 2012, 172-173):

“...Danunuların (Adana) kralı bana efendilik tasladı, fakat ben ona karşı Asur kralını kiradladım...” (Donner & Röllig, 1966, 24.7-8; Kuhrt, 2017, 106).



Harita 1. Geç Hitit Beylikleri ve Bölgedeki Arami Kabileleri

Bölgede Que ile Sam'al'ın çekişmeleri ve Asur'un Que'ye karşı seferi Aramilerin işine yaramış; birçok kent Arami yönetimine girmiştir. Fırat'ın batısındaki Karkamış ve Pattina/Unqi, Hitit-Luvi karakterini korusa da Sam'al ve Halep yakınlarındaki Arpad ve Hama birer Arami kentine dönüşmüştür (Köroğlu, 2012, 148). Bu ele geçirilen yerlerde bazı kralların Luvi, bazılarının Arami adları taşıdıkları görülmektedir (Van de Mieroop, 2018, 180; 194). Öyle ki Sam'al kralları Kilamuwa, Panamuwa, Qarli isimleri Luvice; Sha'il, Bar-Sur ve Bar-Rakib gibi diğer kral isimleri Aramice ya da başka bir Sami dilindedir (Lipinski, 1994, 206; Bryce, 2012, 171). Hama ise 10. ve 9. yüzyıllarda

Luvice adlar taşıyan krallar; 8. yüzyılda ise Arami kökenli krallar tarafından yönetilmiştir. Pattina/Unqi örneğinde de olduğu gibi hem Luvice hem de Aramice olarak adlandırılan kentler de bulunmaktadır (Köroğlu, 2012, 148).

Peki söz konusu beyliklerin nüfusu hangi halklardan oluşuyordu? Aramiler, ele geçirdikleri beyliklerde Luvileri sürmüşler miydi? Sam'al ve Hama gibi yerlerde Luviler, Arami yönetimine isyan etmişler miydi? Bu soruların cevabına ışık tutabilecek metin Kilamuwa'ya aittir. Kral Kilamuwa, saltanatı döneminde ülkesinde yer alan iki farklı gruptan bahsetmektedir. Bu gruplar *B'rrm* (*Ba'ririm*) ve *Mškbm* (*Muškabim*)'dir. Söz konusu gruplardan *B'rrm*'in “yarı-göçebe” Aramiler, *Mškbm*'in ise “kısmen şehirleşmiş” Luviler olduğu düşünülmektedir (Bryce, 2012, 169). Bu metinden anlaşıldığına göre iki halk bölgede birlikte yaşamıştır. Ayrıca Kilamuwa, iki halkın birbirine karşı saygılı olmasını istemektedir:

“Ben Kilamuwa, Hayya'nın oğlu babamın tahtına oturdum. Eski krallar karşısında Mškbm it gibi titrerdi. Ama ben -kiminin babası, kiminin annesi, kiminin de ağabeyiydim. . . Mškbm toplumunun elinden tuttum, onlar da (bana karşı) öksüzün annesine davranır gibi davrandılar. Benden sonra oğullarımdan herhangi biri benim yerime geçecek. Herhangi biri bu yazıtı zarar verirse, Mškbm, B'rrm'in onurunu kırmasın, B'rrm, Mškbm'in onurunu kırmasın.” (Albright, 1951, 500; Finegan, 1946, 153-154; Kuhrt, 2017, 106).

Hiyeroglif Luvice ve Aramicenin Yayılması

Aramiler ile Luvi halkının beraber yaşamaya başlamaları ve birbirleriyle olan ilişkileri, Hiyeroglif Luvice yazıtların, Suriye'de geniş bir alana yayılmasını sağlamıştır (Hutter, 2011, 242). Nitekim Kuzey Suriye'deki Karkamış'ta diğer Geç Hitit beyliklerine kıyasla bol miktarda Hiyeroglif Luvice yazıt bulunmaktadır (Aro, 2018, 245). Tell Tayinat, Ain Dara ve Halep'te de Luvi varlığı söz konusudur. Tell Tayinat'ta arkeolojik materyal, Ain Dara'da epigrafik kanıtlar kısıtlı olsa da Halep, Hiyeroglif Luvice yazıtlarla doludur (Aro, 2011, 247).

Arami dili de geniş bir bölgede konuşulmaya başlanmıştır. Sami dili olan Aramicenin en eski yazıtları yaklaşık MÖ 8. yüzyıla tarihlenir (Galanti, 2004, 101). Daha önceki sayfalarda bahsettiğimiz üzere, Aramicenin basit formu ve Aramilerin yazılarını çoğunlukla papirüs ve parşömene yazmalarının etkisiyle Aramicenin geniş bir bölgede konuşulması, başta ticari ilişkilerde olmak üzere, farklı toplulukların ortak anlaşma dili konumuna gelmesine sebep olmuştur. Mezopotamya

kültürünün, Grek dünyasına aktarılmasında Aramicenin önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. Aramicenin, Grek dünyasına aktarılmasını ise Luvi halkı sağlamıştır (Köroğlu, 2012, 146).

Bütün bunların yanı sıra, Tevrat ve Asur tarihsel kayıtlarından öğrenildiği kadarıyla İsrail krallıkları ile Hitit/Luvi ve Arami beylikleri/krallıkları arasında politik ve askeri temaslar gerçekleşmiştir. Hama, stratejik konumuyla bu temasları sağlayan ve Anadolu geleneklerini Kudüs'e aktaran bir rol oynamıştır (Hutter, 2011, 242-243).

Luviler ile Aramilerin Kaynaşması

Hiyeroglif Luvicenin Suriye'de yayılması ile bu dil, o bölgedeki Luviler ile Aramiler arasında yoğun bir etkileşimin önünü açmıştır (Hutter, 2011, 242). Bu etkileşimi, MÖ 1. binyılın ilk yüzyıllarında Karatepe-Aslantaş'ta (Kadirli/Osmaniye) ortaya çıkarılan Hiyeroglif Luvice-Fenikece iki dilli yazıtı kanıtlamaktadır. Yazıt, Azativata isimli yerel bir yönetici tarafından yazılmış ya da yazdırılmıştır. Bu yazıtta Azativata, Adana'yı surlarla çevirdiğini, topraklarını genişlettiğini, barış ve bolluk getirdiğini iddia etmektedir (Bryce, 2011, 100-101). Bu çift dilli yazıt Que'de Anadolu ve Batı Sami halklarının kaynaştığını göstermektedir (Hutter, 2011, 242):

“Ben Azativatas, Güneş tarafından kutsanmış (?) adam, Tarhunt'un kulu (Fenikece metinde Baal), ... Tarhunt bana Adanawa'ya analık ve babalık yapma görevi verdi, ben Adanawa'ya refah getirdim, bir yandan Adanawa ovasını batıya, diğer yandan doğuya genişlettim, benim zamanımda bütün güzel şeyleri, bolluğu ve tokluğu tattılar ... (KARATEPE 1, 137: Hawkins (2000, 49)).

Luviler ile Aramilerin kaynaştığını gösteren veriler ise öncelikle Karkamış çevresinden gelmektedir. Karkamış'ta bulunan bol miktarda Hiyeroglif Luvice yazıt ve Geç Hitit heykeli ise buradaki Hitit kraliyet kültürünün güçlü ve kalıcı etkisine işaret eden kanıtlardır (Aro, 2018, 245). Karkamış'a çok yakın bir yerde ise Arami alfabesiyle yazılmış kil tabletler keşfedilmiştir. Bu verilere göre bu bölge açık bir şekilde çift dilli ve iki halklıdır (Aro, 2011, 247). Karkamış'ın yaklaşık 20 km. güneyinde yer alan Til-Barsip'te (günümüz Tell Ahmar) Asur çiviyazısı, Hiyeroglif Luvice ve Aramice olmak üzere üç dilli yazıt keşfedilmiştir (Hawkins, 2011, 139). Bu yazıt Til-Barsip'in Geç Hitit şehri mi yoksa Arami şehri mi olduğu konusunda şüphe uyandırmaktadır. Hatta bu kentte, kenti Asurlular ele geçirmeden hemen önce, iktidarın Luviler de mi yoksa Aramiler de mi olduğu da belirlenememiştir (Aro, 2011, 247).

Sam'al'da (Zincirli) kral Bar-Rakib'in ismini taşıyan bir mühür yüzüğü dışında herhangi bir

Hiyeroglif Luvice yazıt tespit edilememiştir. Burada sanat ve mimariyle ilişkili tüm yazılı kaynaklar, Aramice ve diğer Batı Sami dilinde ve yazısındadır. Bu bölgedeki erken dönem kaya rölyefer Karkamış'taki rölyeferle büyük benzerlik gösterir (Aro, 2011, 247). Sam'al heykel kalıntıları da burada Luvi ve Arami geleneklerinin birbirine karıştığını göstermektedir (Bryce, 2012, 172). Sakçagözü'nde ise herhangi bir yazıt bulunmadığından, buranın Luvi ya da Arami nüfusundan bahsetmek zordur. İkonografik ve stilistik açılardan buradaki anıtlar Yeni Asur modellerinden etkilenmiştir (Aro, 2011, 247).

Görülüyor ki MÖ 1. binyılda, Luvice ve Aramice konuşulan merkezlerin sanat ve mimari tarzlarında belirgin bir stilistik ayırım da yapılamamaktadır (Aro, 2011, 245). Öyle ki Aramiler yerleştikleri kentlerin kültürüne uyum sağladıkları için dilleri dışında özgün mimarlık ve sanat eserleri üzerine fazla bir bilgi yoktur (Köroğlu, 2012, 148). Bu sebepten dolayı sanat ve mimari açısından Luviler ile Aramiler arasında keskin bir ayırım yapmak ya da Arami ve Luvi işçiliğini birbirinden ayırmak pek fazla mümkün gözükmemektedir (Aro, 2011, 245-246).

Luvi-Arami İlişkilerinde İnanç Etkileşimleri

Luviler ile Batı Sami halklarının kaynaştığını gösteren, Karatepe-Aslantaş'ta ortaya çıkarılan Hiyeroglif Luvice-Fenikece iki dilli yazıt, aynı zamanda dönemin inanç sistemine de ışık tutmaktadır. İki halka birden hitap ettiği anlaşılan Azativata bu yazıtta, Luvi kültü Tarhunt ile Sami kültü Ea'yı eşit konumda göstermektedir:

“Krallar (arasından) herhangi biri erkek (ise) ve erkek adı taşıyorsa, şunu iddia ederse: ‘Azativatas’ın adını kapılardan sileceğim ve kendi adımları nakşedeceğim;’ ya da (eğer) bu kaleye karşı haris davranırsa ve Azativatas’ın diktirdiği bu kapıları kapatırsa (?)... ..Göklerdeki Tarhunt, Göklerin tanrısı Ea...o krallığı ile o adamı yeryüzünden silsin... ” (KARATEPE 1, 331-400: Hawkins (2000, 56-58)).

Luviler ile Aramiler arasındaki inanç etkileşimi ise Tabal bölgesindeki cenaze yazıtları ve tanrı listelerinde görülebilmektedir. Bu cenaze yazıtlarından birisinde, Panuni anısına hazırlanmış bir cenaze kültü teması işlenmiştir. Söz konusu kişi, Luvi kültü Santa ile birlikte yiyip içerken ölmüştür:

“... yatağında yerken (ve) içerken (?)... tanrı Santa tarafından öldü(rüldü)m.” (KULULU 2, 3: (Hawkins, 2000, 488)).

Benzer bir temayla Sam'al'daki Aramice yazıtta karşılaşmaktayız. Arami Fırtına tanrısı Hadad için yapılan sunularla bağlantılı olarak şu ifadeler geçmektedir:

“*Panamuwa'nın ruhu seninle (Hadad) birlikte yesin, Panamuwa'nın ruhu seninle (Hadad) birlikte içsin.*” (Donner & Röllig, 1966, 214.17; Suriano, 2018, 163).

Bu tür cenaze yazıtlarından anlaşılacağı üzere bölgede inanç yönünden bir küreselleşme yaşanmıştır (Bardakcı, 2018, 45). Ayrıca Sam'al'daki yazıtta geçen Sam'al kralı Panamuwa'nın ismi daha önce de belirttiğimiz gibi Luvice iken yazıt Aramicedir (Hutter, 2011, 240).

Diğer taraftan Aramiler inanç sistemleri açısından, ortak kültürleri olmadığı için, başka milletlerden etkilenmiştir. Arami inanç sisteminde genel olarak Kuzey Suriye ve Mezopotamya etkisi görülür. Aramiler, söz konusu bölgelerde karşılaştıkları yeni inançları hemen benimsemişlerdir (Köroğlu, 2012, 148). Örneğin Aramiler, Harran bölgesine yerleştiklerinde, burada Ay tanrısı Sin kültü ile karşılaşmışlardır. Nitekim eskiçağda Urfa ve Harran'da ay kültü önemli yer tutmaktaydı (Demirci, 2017, 32). Aramiler de bu kültü benimsemişler ve kendi tanrıları *Šahr* ile özdeşleştirerek *Ši'* olarak kısaltmışlardır (Lipinski, 1994, 174). Eskiçağda Ay kültü, Aramiler gibi göçebe halkların yaşantı biçiminin oluşturduğu bir geleneğin mirası niteliğindedir (Demirci, 2017, 31). MÖ 8. yüzyılın ortalarında Tabal bölgesinde, Kululu, Bulgarmaden, Karaburun gibi birçok yazıtta, Harran'ın Ay tanrısına atıfta bulunmaktadır (Lipinski, 1994, 182; Hutter, 2011, 239). Örnek bir yazıtta şu ifadeler geçmektedir:

“*Tarhunt, Hepat, [Ea], Kubaba, Harranlı Sharruma, Alasuwa, Harmana şehrinde, Harranlı Ay tanrısı, Güneş tanrısı...[...] ev sahibi bu evleri...*” (KULULU 5, 1-3; Hawkins (2000, 485)).

Bu referanslar Anadolu'da Arami kültü Harran'ın Ay tanrısının, Harran'dan 450 km. kadar uzak bölgelerde tapınım gördüğünü göstermektedir (Lipinski, 1994, 182). Hatta Hiyeroglif Luvice yazıtlara göre bu kült, Luvi tanrısı Arma'yı gölgede bırakmıştır (Hutter, 2011, 239).

Bütün bu veriler Luviler ile Aramiler arasındaki ilişkilerin inanç sistemine de yansındığını göstermektedir. Anlaşıyor ki Tabal, MÖ 1. binyılın başlarında, çeşitli etnik kökenli -Arami, Hurri gibi- insanları bir araya getiren bir kaynaşma noktasıydı (Hutter, 2011, 240-241).

Luviler ile Aramiler arasındaki bu ilişkiler Asurluların bölgeyi ele geçirmesiyle büyük oranda sonlanmıştır. Arami ve Geç Hitit beylikleri, MÖ 8. yüzyılın ortalarından sonra, Asur eyalet sistemi içerisine dahil edilmiştir (Köroğlu, 2012, 148). Yaklaşık olarak MÖ 700 yıllarına doğru ise hiyeroglif

yazı aşamalı olarak gözden kaybolmuştur (Friedrich, 2000, 113).

Sonuç

Luviler ile Aramiler arasında birçok alanda ilişkiler söz konusudur. Aramiler, Geç Hitit beyliklerinin hâkim olduğu bölgeye sızdıklarında buralarda örgütlenmişler; bazı beylikler kurmuşlar ya da Geç Hitit beyliklerini egemenlikleri altına almışlardır. Buralarda ilk zamanlarda genellikle Luvice adlar taşıyan krallar görülmektedir. Aynı zamanda Pattina/Unqi beyliğinde görüldüğü gibi bazı beyliklerin isimleri hem Luvice hem Aramice olarak adlandırılmıştır. Sam'al kralı Kilamuwa da ülkesinde iki halkın olduğundan bahsetmektedir. Bu iki halkın Aramiler ve Luviler olduğu düşünülmektedir. Kilamuwa bir anlamda bu iki halkı dost olarak görmekte; birbirlerini kırmamaları yönünde talimatlar vermektedir. Sam'al'ın son dönemlerindeki krallarının isimleri ise Aramice ile birlikte diğer Sami dillerinden olduğu tespit edilmiştir. İnanç kapsamında ise Tabal'da bulunan Hiye-roglif Luvice yazıtlar, iki halk arasında inanç etkileşimini gözler önüne sermektedir. Öyle ki, Arami kültü olan Harran'ın Ay tanrısına bu yazıtlarda birçok atıf yapılmaktadır. Bu ilişkiler sonucunda bazı bilim insanları bu beyliklerin “tamamen” Aramileştiğini düşünürler. Hatta Geç Hitit beyliklerinden “Arami krallıkları” olarak bahsederler. Ancak bu ifadeler biraz abartılıdır. Nitekim bölgede tamamen Luvi halkından oluşan beylikler olduğu ve Hilakku'da herhangi bir Arami etkisinin bulunmadığı bilinmektedir. Diğer taraftan, iki halktan birisi ötekileşecekse bu halkın köklü kültüre sahip olan halk olacağı kuşkusuzdur. Zira kültürü olmayan bir halkın, kendi benliği olmadığı için ötekileşmesi de söz konusu değildir. Aramiler de dilleri dışında Mezopotamya kültürü etkisi altında kalmıştır. O zaman, Geç Hitit beylikleri “Aramileşmekten” ziyade “Samileşmiştir” ya da en doğru ifadeyle “küreselleşmiştir” denilebilir.

Kaynaklar

- Albright, W. F. (1951). *Ancient Near Eastern texts relating to the old testament*. JSTOR.
- Aro, S. (2011). “Sanat ve mimari”, *Luviler: Anadolu'nun gizemli halkı* (B. Baysal & Ç. Çıdamlı, Trans.). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Aro, S. (2018). “MÖ 1200 Öncesi ve sonrasında karkamış” *Luvi uygarlığı: Anadolu ve Ege arasında kimlik, kültür, dil ve din, Luvi kimlikleri* (K. Eresen, Trans.). İstanbul: Kalkedon Yayınları.

- Bardakcı, K. (2018). “Antikçağ’da Kayseri-Halep arasındaki yol güzergâhları”. *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 4(8), 40-51.
- Bryce, T. (2011). “Tarih”, *Luviler: Anadolu’nun gizemli halkı* (B. Baysal & Ç. Çıdamlı, Trans.). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Bryce, T. (2012). *The world of the Neo-Hittite kingdoms: A political and military history*. New York: Oxford University Press.
- Collins, B. J. (2008). *The Hittites and their world*. Atlanta: SBL Press.
- Demirci, K. (2017). *Eski Mezopotamya dinlerine giriş, tanrılar, ritüel, tapınak*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Donner, H., & Röllig, W. (1966). *Kanaanäische und aramäische inschriften (kai)* (Vol. 7). Wiesbaden: Otto Harrassowitz. (1966-1969)
- Finegan, J. (1946). *Light from the ancient past: The archeological background of the Hebrew-Christian religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Friedrich, J. (2000). *Kayıp yazılar ve diller* (R. Tekoğlu, Trans.). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Galanti, A. (2004). “Türkiye ve Sami dilleri”. *Nüsha*, 4(15), 97-106. (Sadeleştirenler: N. Ceviz ve M. Yıldız)
- Grayson, A. K. (2000). *Assyrian and Babylonian Chronicles* (Vol. 5). Eisenbrauns.
- Hawkins, J. D. (2000). *Corpus of hieroglyphic Luwian inscriptions, inscription of the Iron Age* (*studies in indo-european language and culture 8/1*). Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Hawkins, J. D. (2011). “Yazılar ve metinler”. *Luviler: Anadolu’nun gizemli halkı* (B. Baysal & Ç. Çıdamlı, Trans.). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Hawkins, J. D. (2018). “Luvilere karşı hititler” *Luvi uygarlığı: Anadolu ve Ege arasında kimlik, kültür, dil ve din, Luvi kimlikleri* (Vol. I; K. Eresen, Trans.). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Hoffner, H. (1997). *The laws of the Hittites: A critical edition*. Leiden: Brill.
- Hrouda, B. (2016). *Mezopotamya* (Z. Aksu Yılmaz, Trans.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Hutter, M. (2011). “Luvi dininin nitelikleri” *Luviler: Anadolu’nun gizemli halkı* (B. Baysal & Ç. Çıdamlı, Trans.). İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Köroğlu, K. (2012). *Eski Mezopotamya tarihi: Başlangıcından perslere kadar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kuhrt, A. (2017). *Eski Çağ’da Yakındoğu (M.Ö. 3000-330)* (Vol. II; D. Şendil, Trans.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Lipinski, E. (1994). *Studies in Aramaic inscriptions and onomastics*. Louvain: Peeters.
- Macqueen, J. (2015). *Hititler ve Hitit çağında Anadolu* (E. Davutoğlu, Trans.). Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Melchert, H. C. (2008). “Luvian” *The ancient languages of Asia minor*. New York: Cambridge

University Press.

Memiş, E. (1999). “Asur devletlerinin Anadolu politikası”. In (Vol. 1, p. 65-74). Ankara: Türk Tarih Kurumu. (12-16 Eylül 1994: Kongreye Sunulan Bildiriler)

Suriano, M. J. (2018). *A history of death in the Hebrew Bible*. New York: Oxford University Press.

Van de Mieroop, M. (2018). *Eski Yakındoğu tarihi (MÖ 3000-323)* (S. Gül, Trans.). İstanbul: Homer Kitabevi.

Younger Jr., K. L. (2016). *A political history of the Arameans: From their origins to the end of their polities*. Atlanta: SBL Press.

Universal Journal of History and Culture

Vol. 2, No. 1, 90-95, 2020

Book Review

ISSN: 2667-8179



Zenci Aklın Eleştirisi

Yazar: Achille Mbembe

Çeviren: Özge Arasan Simon, Volkan Çandar

Yayın Evi: İletişim, İstanbul 2019, 255

E. Durukan Abdulhakimoğulları

Sakarya Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Sakarya, Türkiye

en.durukan.a@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9396-0945>

Received: 28 February 2020, **Accepted:** 04 April 2020, **Online:** 24 April 2020

Yeryüzünde yaşam olanağının var olduğu her yere yerleşmiş olan insanoğlu kendi arasında birçok bakımdan farklılıklar göstermektedir. Ten ve saç rengi, yüz yapısı gibi ilk bakışta anlaşılabilen farklılıkların yanı sıra dil, din, kültürel pratiklerle farklılıklar daha da derinleşmektedir. Bizi tanımlayan tüm kimlik türleri de bu farklılıkları ihtiva etmektedir. Bireysel kimlik, grup kimliği, etnik kimlik, ulus kimliği ve medeniyet kimliği gibi tüm kimlik türlerini öteki kimliklerden ayıran bu farklılıklardır. Örneğin, belirli bir etnik kimliği öteki etnik kimliklerden ayıran; dil ve kültürün, öteki etnik kimliklerin dil ve kültüründen farklı olmasıdır. Öte yandan birey ve grup kimliklerinin varlığı ben/biz olmayanın varlığına yani ötekinin varlığına ihtiyaç duymaktadır. Ötekinin varlığı bu bakımdan doğal bir sürecin sonucudur. Fakat aynı süreç içerisinde ötekinin varlığının bir sorun olarak da algılandığı görülmektedir. Ötekinin bir sorun haline gelmesinin nedeni, ötekinin bir tehdit olarak görülmesi, öteki kimliklere atfedilen kalıp yargı, önyargı, damga gibi olumsuz ve nefret unsurları da içerebilmesidir. Çünkü “Bireylerin toplumsal bir durumu algılama tarzı o durumun kendisine de yansır: Şu ya da bu toplumsal kategoriye kimi kusurların atfedilmesi, bu kategoride yer alan üyelerin bu gösterime uygun davranmasına yol açar. Önyargı ve ırkçılığın bütün biçimlerindeki kötücül döngüye işte böyle girilir.”¹. “Zenci” ismi de bu bağlamda

¹“Kimlik” ve “öteki” hakkında detaylı okuma için:

Schanapper (2005), D. Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki. Çev: Ayşegül Sönmezay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Göregenli, M (2012). “Temel Kavramlar: Önyargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık”. Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar, Der. K.

siyahilere gönderme yapan ve Batı tarafından tarihsel süreçte yeni anlamlar da yüklenerek inşa edilen bir kimliktir. Başka bir ifadeyle, Zenci kimliği tarihsel süreç içerisinde siyahilerin yaşadığı ırkçılık, ayrımcılık ve kölelik gibi bir bakıma bu insanların maruz kaldığı tüm insanlık dışı muameleleri ve uygulamaları temsil etmektedir. Mbembe, “Zenci Aklın Eleştirisi” adlı kitabında zenciliğin tarihsel süreç içerisinde insanlık dışı hangi fonksiyonlarla inşa edildiğini ve bu olgunun günümüzde tüm yeni dışlanma biçimleri için nasıl kılavuz olarak kullanılabileceği üzerinde durmaktadır.

Günümüzün önde gelen siyaset kuramcıları arasında yer alan 1957 doğumlu Archille Mbembe’nin genel olarak çalışmalarına bakıldığında Afrika’nın sosyal, ekonomik, siyasal ve tarihsel süreç içerisinde Batı ile olan ilişkisini eleştirel ırk teorisi ve postkolonyalizm üzerinden analiz ettiği görülmektedir. Zenci Aklın Eleştirisi adlı kitapta da Afrika’nın maruz kaldığı ırkçılık, sömürgecilik, kolonyalizm deneyimini, Afrika’nın kapitalist Batı için ne ifade ettiğini tüm boyutlarıyla değerlendirmiştir. Zenci Aklın Eleştirisi’nin yazıldığı ana dil Fransızcadır ve “*Critique de la raison nègre*” ismiyle 2013 yılında, İngilizce çevirisi ise 2017 yılında yayımlanmıştır. Yazarın konuları şiirsel bir üslupla anlatması ve kullanılan kavramların çoğunun tanımına değinmemiş veya yüzeysel olarak değinmiş olması konunun anlaşılabilirliği zorlaştırmaktadır.

Yazar kitapta kullandığı kavramların teorik boyutlarına her ne kadar yüzeysel bir şekilde değinse de yayınladığı makalelere bakıldığında postkolonyalizmi ve ırkçılığı teorik boyutlarıyla birlikte daha detaylı bir şekilde incelediği görülmektedir. Bu bağlamda Mbembe’nin önemli birkaç makalesi şunlardır:

A Critical Humanism (2005) adlı makalesinde Güney Afrika’da ırkçılığın ötesine geçmek için yapılan mücadeleler, apartheid rejiminin devrilmesi sonrasında yaşanan gelişmeleri değerlendirmiş ve Güney Afrika’da din, etnik köken ve ırk gibi farklılıklara karşı hukuksal düzenlemelerin farklılıkları uzlaştırma konusundaki yetersizliğinin hümanizm açısından önemli sorunlardan biri olduğunu vurgulamıştır. Africa in the New Century (2016) adlı makalesinde, Fukuyama’nın soğuk savaş sonrasında liberalizmin mutlak zaferini ilan ettiği görüşünün aksine Mbembe, günümüzde ırkçılığın yeni türevlerinin ortaya çıktığını ve milliyetçiliğin hala ırkçılığın kurucu unsuru olduğunu belirtmiştir. Makalede ayrıca milliyetçiliğin ötesinde bir dünyanın nasıl yaratılabileceğini tartışmıştır. Faces of Freedom Jewish and Black Experiences (2004) adlı makalesinde Mbembe Güney Afrika ve Yahudilerin ırkçılık deneyimlerini analiz etmiştir. Analizi, özgürlüğün bir hak mı yoksa etik bir uygulama mı olduğu sorusu çerçevesinde değerlendirmiştir.

Çayır, M. A. Ceylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Huntington, S. P. (2004). Biz Kimiz? Amerika’nın Ulusal Kimlik Arayışı. İstanbul: CSA.

Parlak, İ. (2015). “Kimliğin İnşası, Ötekinin İcadı ve Şeytanlaştırma”. Öteki’nin Var Olma Sancısı Türk Politik Kültüründe Şeytanlaştırma Eğilimleri (Ed.) İ. Parlak, Bursa: Dora.

On The Postcolony A Brief Response to Critics (2005) adlı çalışmasında ise postkolonyalizmi felsefi ve tarihsel boyutlardan değerlendirmiştir.

Mbembe, kitabın ismi de olan “Zenci Akıl” adını verdiği iki boyutu bulunan kavramla “siyah ırkın”, “siyah adamın” inşasını ifade etmeye çalışmaktadır. Birinci boyutta Batı’nın etnik merkezci bakış açısıyla zenci kavramına yüklediği anlamlar yer almaktadır. Zenci kavramı, erken kapitalizm döneminde kölelikle birlikte kullanılmaya başlanmıştır ve ilk bakışta zenci, Afrika kökenli “şeyler”e gönderme yapmaktadır (Mbembe, 2019, 47-51). Bu yönüyle Zenci Akıl, siyah ırkı inşa eden, temelde Batı’nın karanlık düşünce yapısına gönderme yapmaktadır. Zenci Aklın bu boyutu ilk üç bölümde işlenmektedir. İkinci boyutta ise Zenci Akıl, “Siyahın bilinçliliği” yani siyahi düşünürlerin deneyimleri, kimlik ve özgürlük müdafaalarını, Batı’nın Zenci Aklının eleştirisiyle ilgilidir. Zenci Aklın ikinci boyutu son üç bölümde işlenmektedir.

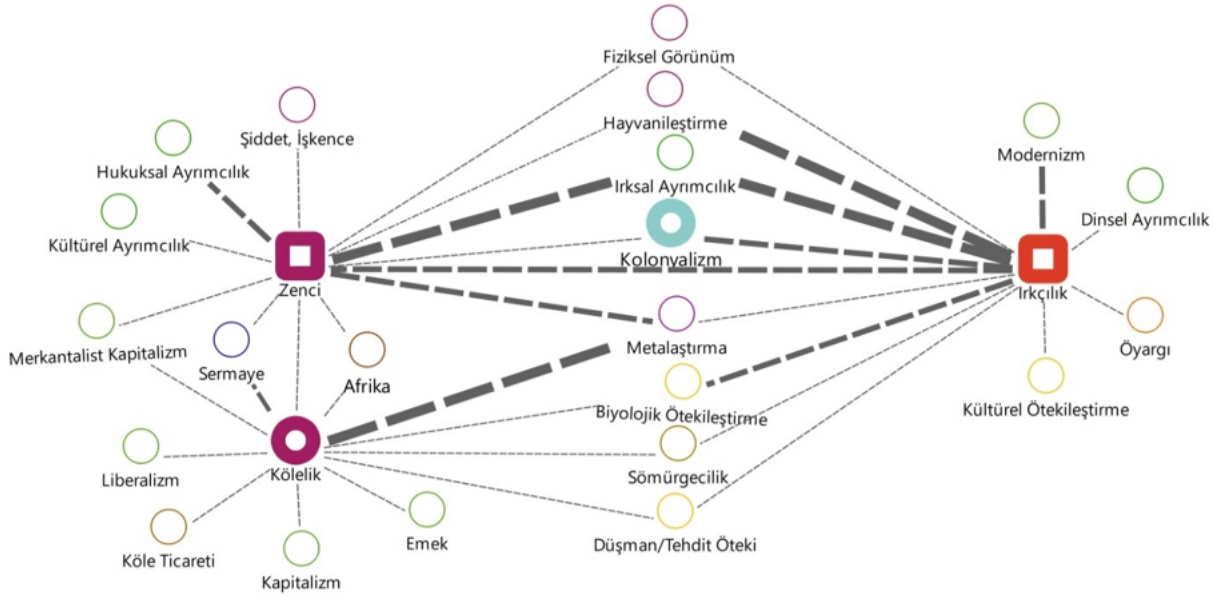
Mbembe “İrk Öznesi” adlı birinci bölümünde zenci ve ırk olgusunun birbiriyle doğrudan ilişkili kavramlar olduğunu, zencilik kavramının ırksal öznenin inşasında zamansal, mekânsal ve anlamsal olarak nasıl temel oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda ırkçılığı Batı medeniyetinin kendinden olmayanlara yönelik uyguladığı bir politika olduğunu belirtmiştir. Mbembe konuya ilişkin görüşünü Hegel’den atıf yaparak desteklemektedir. Hegel “Tarihte Akıl” adlı eserinde, başlangıçta hayvanlar için kullanılan ırk kavramının, Avrupalı olmayan insanlığı adlandırmak için kullanıldığını belirtmiştir (Mbembe, 2019, 36). Bu noktada Mbembe gibi ırkçılığın Batıyla ilişkisini dile getiren bir başka isim ise Bauman’dır (Bauman, 1997, 90). Modernite ve Holocaust adlı eserinde Batı’da modernitenin ve ırkçılığın doğuşunun aynı döneme denk geldiğini belirtmektedir. Mbembe, ırkçılığı bir ötekileştirme aygıtı olarak Batı’nın biyolojik, ideolojik ve kültürel boyutta üstünlüğünü göstermek için kullandığını vurgulamaktadır. Başka bir ifadeyle Batı’nın zenci aklının ırkçılığı “Avrupalı olmayan insanları daha değersiz birer varlık olarak doğmuş olanlar anlamında tahayyül etmeyi mümkün kılmasıdır.” (Schelling, 1945: 109’dan aktaran Mbembe, 2019: 36). Bu bağlamda Batı’nın Zenci aklı için Afrikalı siyahiler yani zenciler sömürülen bir bedeni, efendiye ihtiyacı olan, emeğinden rızası aranmaksızın faydalanılabilen “maden-insan, maden-para” olarak kullanılan bir metayı ifade etmektedir.

Batı’nın siyahlık ve Afrika konusundaki söylemlerinin gerçeğe ilişkisinin olmadığını, aksine bu söylemlerin inşa edildiğini belirten Mbembe “Düş Kuyusu” adlı ikinci bölümde ırkçılığın yanı sıra sömürgeciliğin Afrika topraklarındaki gelişimini anlatmaktadır. Bu noktada Batı’nın oluşturduğu zenci figürü sadece ırkçılıkla değil aynı zamanda sömürgecilikle bağlantılı olarak kölelik, metalaştırma, hayvanileştirmeyle ve kapitalist sistemin emek boyutuyla ilişkilendirmiştir. Böylece Mbembe’ye göre “Beyaz’ın fantezisi” dediği, Batı’nın Batılı olmayan yabancı halkları emsalsiz bir şekilde tebaalaştırması ve

sömürmesi hem Afrika’da hem de dünyanın başka birçok yerinde başarıya ulaşmıştır (Mbembe, 2019, 75).

“Farklılık ve Kendi Kaderini Tayin Hakkı” adını taşıyan üçüncü bölümde köleliğin, kolonyalizmin ve apartheid politikasının gölgesinde asimilasyonun, kültürel ötekileştirmenin ve sonrasında siyahilerin kendi kaderlerini tayini, kendilerini kölelik sonrasında yeniden inşası üzerine durmaktadır. Bu bölümde dikkat çeken konulardan biri de Müslüman Afrika ile Hristiyan Afrika’nın analizinin yapılmasıdır.

Mbembe’ye göre zenci söyleminin inşasında ilk üç bölümde zenci kavramı ile zenci kimliğini, köleliği, Afrika’yı, kapitalizmin gelişmesiyle birlikte inşa edilmesini, hukuki, ırksal, biyolojik ayrımcılığı, tensel renk farklılığını yani siyah olanları veya beyaz tenli olmayanları, insanlıktan çıkartılarak bir meta halini almasını, kolonyalizmle ırkçılık arasındaki özne oluşunu göstermektedir. Söz konusu ilk üç bölümde Mbembe, Batı’nın zenci aklını yansıtırken kullandığı kavramların zenci ve ırk merkezinde şekillenışı Şekil 1’de özetlenmektedir. Ayrıca bu şekil² ilk üç bölümün temalarının özeti niteliğindedir.



Şekil 1. Batı'nın Zenci Aklı

Dördüncü bölümden itibaren Mbembe Zenci Akıl kavramı ile daha ziyade siyahilerin kendi üzerine yazdığı yazılara odaklanmaktadır. Bu bağlamda, “Küçük Sır” adlı dördüncü bölümde zenci yazınında

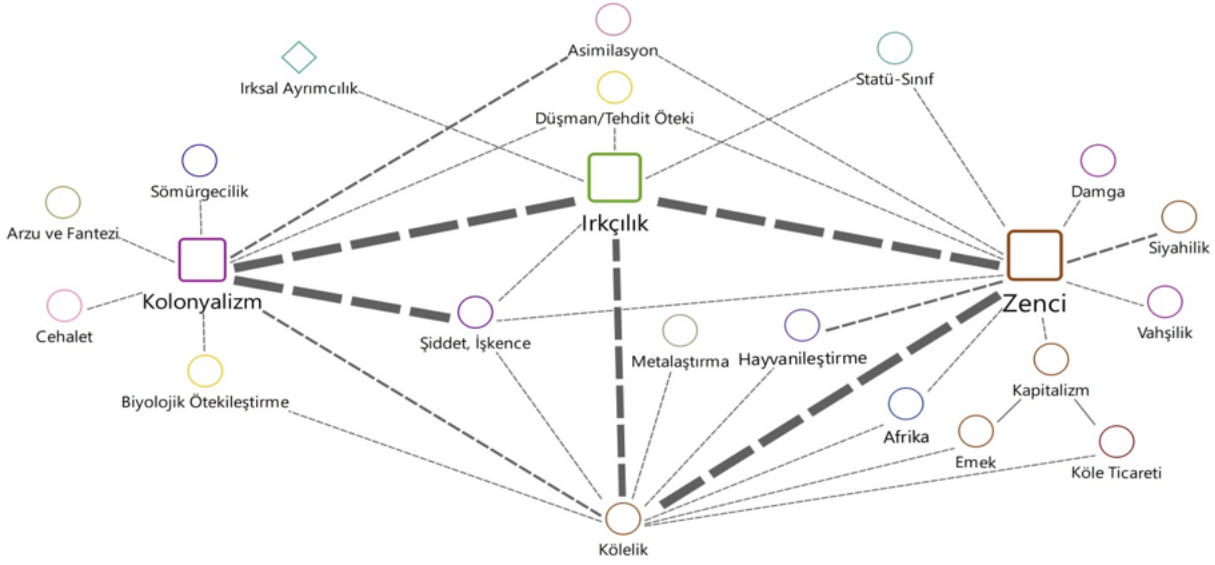
²Yazarın kullandığı kavramlar arasındaki ilişkilerin belirlenebilmesi için içerik analizi yöntemi kullanılmış ve analizler Maxqda programı aracılığıyla yapılmıştır. Söz konusu analizde betimsel kodlama yöntemi kullanılmıştır. Betimsel kodlamalar, metnin ana konusunu ifade edebilecek mahiyette bir kelimeyle veya kavramla yapılan kodlama yöntemidir (Saldana, 2019, 102). Kitabın ilk üç bölümü ve diğer üç bölümü ayrı ayrı analiz edilerek yazarın “Zenci Akıl” kavramıyla izah etmeye çalıştığı kavramlar arasındaki ilişkiler betimlenmiştir.

yer alan koloni deneyimlerine, bu deneyimin temsil şekillerine, zenci belleğine ve bellek kaybına değinmektedir. Bu noktada Mbembe'nin zenci yazınında en çok faydalandığı düşünür Fanon'dur. Fanon'a göre kolonyal despot zenciye sürekli yeniden inşa ederken onların geçmişine dair ne varsa yok etmeye çalışmıştır. Kolonyalizm deneyiminde merkezi kavramlar gene kölelik, ırkçılık, sömürgeciliktir.

Kitabın anlaşılması en zor bölümü muhtemelen beşinci bölümdür. “Köleye Ölüm Ayini” adlı bölümü Mbembe kitabın temeli olarak görmüş; Afrikalı ve zenci olmanın kapitalizm açısından ne anlama geldiğini, zencinin toplumdaki yerini, kölelik koşulları altında hayatta olmanın ne anlama geldiğini analiz etmiştir. Bu bağlamda köle, iş yapan bir öznedir; yaşayabilmek için çalışmak zorundadır. Kölenin bedeni kendisine ait değildir. Aslında iş yapan bir özne olarak köle bir numaradan ibaret olan yani bir maddedir. Yaşam hakkı sadece çalıştığı müddetçe söz konusudur.

“Öznenin Tetkiki” adını taşıyan altıncı bölümde zenci yazınında kimlik belirleme eylemi içinde zenci kimliğinin neleri ihtiva ettiği üzerine duran yazara göre zenci “her şeyden önce bir sözcüktür” (Mbembe, 2019, 211). Bu sözcük daha sonra damgayı, sosyal statüyü, ten rengini, zenci olana karşı mevcut kalıp yargıları, bir insan-nesnenin mülkiyetini, tasmayı, köleliği, insanla hayvan arasında olmayı ifade etmektedir. Söz konusu kimliğin eleştirisini Mbembe; Garvey, Cesaire ve Fanon'un çalışmalarından hareketle analiz etmektedir. Öte yandan beşinci bölüme paralel olarak Mbembe, Fanon'dan alıntı yaparak “zenci için yaşamamanın sadece ölmek anlamına geldiğini” belirtmektedir. Bölümün son başlığı olan “Demokrasi ve Irkın Şiirselliği” alt başlığında Mbembe ırkçılık sonrası bir çağda yaşamaktan uzak olduğumuzu belirterek ırk ötesi bir dünya geleceği için mücadeleye devam edilmesinin gerektiğini belirtir. Ayrıca Mbembe, “yeryüzünün yeni lanetlileri” olarak adlandırdığı, kaçaklar gibi hakları olmayan, “kağıtsızlar” için devletlerin geliştirdiği refleksleri ırkçı temele dayandırmaktadır. Farklılıkların aynı masa etrafında toplanabileceği bir dünyaya kavuşabilmek için ırkçı ve ayrımcı ideolojilere karşı hem siyasi hem de etik bir mücadeleye girilmesi gerekmektedir. Bunun için izlenilmesi gereken yol “geçmişle beraber hem de geçmişe karşı çalışmak” olmalıdır (Mbembe, 2019, 245-246).

Mbembe'ye göre son üç bölümde ifade edilen “siyahın zenci aklı” olarak ifade edebileceğimiz değerlendirmeler; zenci, kolonyalizm ve ırkçılık kavramları merkezinde Şekil 2'de özetlenmiştir.



Şekil 2. Siyahın Zenci Aklı

Mbembe, son söz olarak sadece bir tek dünyanın var olduğunu, tüm insanlar için ortak olan şeyin artık “uzağın çok yakın olduğunu” ve bu yüzden evrensel bir adalet anlayışın gelişmesi gerektiğini, nihayetinde tüm farklılıklarıyla tüm insanların insanlık paydaşında birleşmeleri gerektiğini belirtmektedir. Mbembe’nin kitabını sonlandırırken söylediği bu sözleri çokkültürcülük tartışmaları bağlamında değerlendirmek mümkündür. Çünkü günümüzde kimlik ve tanınma ekseninde farklılıkların uyum içerisinde bir arada nasıl yaşanabileceğiyle ilgili sorunlar giderek daha fazla önem kazanır hale geldiği görülmektedir.

Kimliğin, özellikle etnik ve dini kimliğin günümüzde ötekileştirmede sıkça kullanıldığını göz önüne aldığımızda Mbembe’nin bu kitabının özgün katkısı; geçmişte yaşanmış olan ve hala etkileri devam eden zencilik olgusunun kültürel, ekonomik ve siyasal sistem içinde aldığı anlamları göz önünde bulundurarak günümüzün yeni ötekilerinin kimliklerinin ne şekilde inşa edildiğinin ve edilebileceğinin analizi için kılavuzluk etmesidir.

Kaynaklar

- Bauman, Z. (1997). *Modernite ve holocaust* (S. Sertabiboğlu, Trans.). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Mbembe, A. (2019). *Zenci aklın eleştirisi* (Ö. Arasan Simon & V. Çandar, Trans.). İletişim: İstanbul.
- Saldana, J. (2019). *Nitel araştırmacılar için kodlama el kitabı* (A. T. Akcan & S. N. Şad, Trans.). Ankara: Pegem Akademi.
- Schanapper, D. (2005). *Sosyoloji düşüncesinin özünde öteki ile ilişki* (A. Sönmezay, Trans.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Universal Journal of History and Culture

Vol. 2, No. 1, 96-103, 2020

Book Review

ISSN: 2667-8179



Geçmiş Kullanma Kılavuzu Tarih, Bellek, Politika

Yazar: Enzo Traverso

Çeviren: Işık Ergüden

Yayın Evi: İletişim Yayınları, İstanbul 2019, 136

Salich Tzampaz

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, Türkiye

scanbaz97@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8106-3606>

Received: 02 April 2020, **Accepted:** 22 April 2020, **Online:** 24 April 2020

İtalyan sosyal bilimci Enzo Traverso'nun Fransızca kaleme aldığı ve Işık Ergüden tarafından *Geçmiş Kullanma Kılavuzu Tarih, Bellek, Politika* şeklinde Türkçeye çevrilmiş *Le Passé, Modes d'emploi Histoire, Mémoire, Politique* isimli eseri, İkinci Dünya Savaşı sonrasında en önemli mevzularından biri olan 'bellek' konusunu ele almaktadır. Bellek, öznel bir nitelik taşıdığı için paradigmatik dönüşüm açısından da kayda değer bir konudur. Zira İkinci Dünya Savaşı sonrası tam da Batı Metafiziği'nin kendini sorgulamaya başladığı, dolayısıyla sosyal bilimlerde de pozitivist, determinist, naturalist eğilimlerin yerini yorumsamacı, çoğulcu, göreci vb. eğilimlere bıraktığı dönemdir. Daha açık konuşmak gerekirse insanların tarihi başkaları tarafından veyahut makro bir unsur tarafından "kader" biçiminde dayatılmak yerine aktörlerin kendi belleklerine yoğunlaşmaya başlanmıştır. Yazarın da Walter Benjamin'e matuf "aktarılan deneyim (Erfahrung)" ve "yaşanılan deneyim (Erlebnis)" şeklinde yaptığı ayrım da olduğu gibi artık "yaşanılan deneyime" odaklanılmaktadır. Holokost örneğine baktığımızda, bir zamanlar kimsenin sesini çıkarmadığı, hatta meşru gerekçelerle işlenen soykırım günümüzde kınanan bir olgu haline gelmiştir. Bu konuda belleğin rolü fazlasıyla büyüktür. Örneğin, Yahudiler tarafından her sene Shoah etkinlikleri kapsamında yapılan kutlama Shoah'ı bir bellek haline getirmiştir. Aktörlerin kendi yaşantılarına odaklanmak, bu noktada tarihyazımı bakımından Batı'nın kusurlarını telafi etme iddiasını taşısa da, aynı zamanda bazı

suiistimallerin de yaşandığı görülür. Örneğin, bellek Holokost'un farkına varılması konusunda önemli bir rol oynamıştır. Fakat, bellek olgusu politik bir kıskaca takıldığı zaman bunun ilmi boyuttan uzaklaştığı da görülür. Mesela yazara göre, belleğin hatırlama özelliğinin yanı sıra unutmaya özelliği de olduğundan bu sayede sosyalizm liberalizmin karşısında politik olarak saf dışı bırakılmıştır.

Kitapta marksist bir izlenim veren yazarın diğer eserlerine bakıldığında yine unutulmuş sosyalizmin tekrar hatırlanması konusunu İletişim Yayınları'nda yayınlanmış *Solun Melankolisi Marksizm, Tarih ve Bellek* (2018) kitabında ele almaktadır. Yine de, klasik marksizmi eleştirmekten de çekinmez. Zira, Enzo Traverso'yu bu derece önemli kılan bellek çalışmaları, klasik marksizmin yok saydığı din unsurundan bağımsız düşünülemez. Klasik marksist tarihyazımı tarafından göz ardı edilmesine karşın din olgusunun Yahudilerin diasporada varlıklarını sürdürme konusundaki rolünü ve bunun yanında geleneksel marksist historiyoğrafisinin eleştirisini de Yazın Yayıncılık tarafından yayınlanmış Marksistler ve Yahudi Sorunu (2001) isimli eserde yapmaktadır.

Kitabın ilk bölümünde yazar, **Tarih ve Bellek Çatışıklı Bir Çift midir?** sorusuyla her ne kadar ikisi de aynı konu üzerinde duruyor olsalar da aralarında bulunan zıtlık ilişkisini gözler önüne sermektedir. Bu anlamda Paul Ricœur'den esinlenip belleğin tarihten önce geldiği, tarihin ise var olan bellek üzerine daha bilimsel bir bilgi şeklinde ortaya çıktığı söylenir. Walter Benjamin'in, Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde* kitabından aktararak söylediği üzere, bellek şimdiki zamana özgü ve öznedir. Tarih bilimi, meşruiyetini vesikaların sahilliğinden aldığına göre, anlık olan ve tamamen aktörün algılarının ürünü olan bellek meşruluğunu nasıl kazanacak, aktörün yalan söyleyip söylemediği nasıl bilinecektir? Faili ön plana çıkartan sosyal bilim yaklaşımlarında da görüldüğü gibi burada hakikati nesnel anlamda ortaya çıkarma gibi bir çaba bulunmamaktadır. Bellek araştırmacısının derdi, aktörün hakikat saydığı meseleyi ortaya çıkarmaktır. Bellek hatırlama olduğu kadar unutmayı da ihtiva ettiği için bu noktada devreye inşa girer. Mesela bir Yahudi ve komünist olan bir sürgünün, 50'lerde kendini antifaşist olarak tanımlarken, 80'lerde ise kendini öncelikle Yahudi olarak tanımlaması, "Eski zamanı" (das "Gewesene"), sabit kabul etmek yerine inşa edilmiş olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Böyle bir durumda doğru-yanlış kıyaslaması da az önce öznelliğin meşruiyeti konusunda dile getirdiğimiz sebeplerden ötürü anlamsız olacaktır. Bu yüzden Ricœur'ün de belirttiği gibi belleğin bir bölümü olan tarih de şimdiki zamanda yazılmıştır. Ancak tarih bir bilgi alanı olma iddiası taşıyacaksa onu reddetmeden arasına mesafe koymasına gerektiğini de ilave eder. Yine bir Auschwitz örneğine bakıldığında, tarihçiliğin –fotoğraf gibi- mühim gördüğü materyaller, bir tanığın bu materyallere bakarak söyleyeceklerinden daha fazlasını söyleyemez. Bu anlamıyla tarih tekildir. Hobsbawm'a göre de, Yahudiler örneğinde görüldüğü gibi tek bir grubu öne çıkaran bir tarih o grubun lehine olsa da iyi bir tarih olmayacaktır. Bu nedenle iki tutum arasındaki dengeyi sağlamak gerekir.

Tarih ve bellek arasındaki ayrımı değinecek olursak, öncelikle tarihselcilik alanındaki paradigmatik kopuşa bakmak gerekir. Örneğin, Troeltsch’un kaderci, çizgisel tarihselcilik anlayışına *kötü tarihselcilik*, daha tekil bir tarihselcilik anlayışına ise *iyi tarihselcilik* demesi; Ditley’in aynı ayrımı “açıklama”ya (erklaren) ve “anlama”ya (verstehen) dayanan *tarihsicilik ve tarihselcilik* şeklinde yapması; hatta Popper’in *Tarihselciliğin Sefaleti* isimli eseri, kitapta belirtilen paradigmatik kopuşu anlamamıza yardımcı olabilir. Hegel, tarihin (Geschichte) öznel olanla nesnel olanın sentezinden ibaret olduğunu söyler. Hegel, tarihli ve tarihsiz halklar şeklinde yaptığı ayırmadan yola çıkarak yalnızca devlete ve yazılı tarihe sahip halkların belleği olduğunu söylemiş ve bu şekilde Batı halklarını ayrıcalıklı kılmıştır. Avrupa-merkezci olan bu tarih anlayışının değerini yitirmesiyle öncesinde tarih belleğin üzerinde bir bilgi iken artık bu iki kavram ayrılmıştır. Bu ayrışma ilk defa Halbwachs tarafından *Kolektif Bellek* isimli eserde belleğin çoğulcu, tarihin ise pozitivist yönüne dikkat çekilerek yapılmıştır. Yosef Hayim Yerushalmi tarafından ise Yahudilere yönelik tarihyazımı eleştirisinde bu ayrışma yeniden ele alınmıştır. Yerushalmi’ye göre Yahudiler’in kimlik ve öztemsil anlamında sürekliliğini sağlayan unsur bellek iken tarihyazımı bu bellekten yoksundur. Pierre Nora ise bu ikisinin kesinlikle birbirine zıt olduğunu vurgular. Belleğin “yaşam” olduğunu, “hatırlama ve unutma diyalektiği”ni içerdiğini belirtir ve “duygulara hitap eder ve büyülüdür” der. Tarihi ise belleğin tam karşı tarafında konumlandırır. Tabii, belleğin olduğu kadar tarihin de boşlukları vardır ve Edward Said’e ithafen kimilerince “ulusal din arkeolojisi” olarak görülen Yahudilerin Arap-Filistinli üzerindeki izlerini yok etme çabasında olan İsrail arkeolojisinden söz eder. Bunun yanında tarihin de bellek üzerinde bir etkisi vardır ki, o da bilgiye dayalı paradigmalardan etkisidir. Bellekler bu anlamıyla dış etkilerden muaf değildirler.

Empati olgusu da bu anlamda önem arz eder. Örneğin, Nazi kurbanlarının tanıklıklarını dinlemek yerine nesnel bir araştırma çabasına teşebbüs etmek, kurbanları geri planda bırakacaktır. Broszat da bu sebeple kurbanların “mitsel anıları”ndan kurtulması gerektiğini savunur. W. G. Sebald’ın söylediğine göre ise bu kolektif travma üzerine kamusal tartışmaların veya edebi eserlerin yokluğu, halkın başına gelenlerin hesabını sormamasından kaynaklanır. Burada yazarın özellikle vurguladığı, tarih-bellek arasındaki mutlak ayrımın doğru olmadığıdır. Broszat’la yazışan Saul Friedländer, tarihçinin çalıştığı konu ile kendisi arasında bir ayrım olmadığını, tam tersi tarihçinin kendisini ilgilendiren bir konuyu çalıştığını söyler. Bu anlamda tarihçinin ontolojik konumunun çalışacağı konu üzerinde etkisi büyük olsa da tarihçinin bu ontolojik konumundan kaynaklanacak empatinin olumsuz sonuçlara yol açmaması için de bilinçli olması gerekir. Friedländer bu şekilde karşıtlıkları aşip bütüncül bir perspektif ortaya koymuştur. Pozitivist tutumlarına rağmen *Hitlerjugend* kuşağı olarak bilinen Alman tarihçilerin de empati besledikleri görülür. Benjamin tarihselciliği hakim devletlerin madunların sesini kısarak görünür hale gelmelerini imkansız

hale getirilmelerini *Tarih Kavramı Üzerine Tezler*'de açığa çıkarır. Bu anlamıyla belleklerin çokluğu empatiyle mümkün olmaktadır. Mussolini üzerine biyografi yazmış olan De Felice, George Le Mosse'un methederek anlattığı biçimiyle, Mussolini'yi anlamaya yönelik çalışmalar yapmış ve Mussolini'nin Hitleri örnek almasının ülkesi için bir gereklilik olduğunu, bunun yanında da Mussolini'nin birçok fedakarlıkta bulunduğunu da söylemiştir. Siegfried Krauecer ise *Tarih: Sondan Bir Önceki Şeyler*'de tarihçi için Yahudi ve sürgün metaforlarını kullanır. İlkinde, tarihçinin yolları kateden herhangi bir bellekten beslenmeyen biri olduğu; ikinci metaforda ise tarihçinin geçmiş ile yaşadığı şimdiki zaman arasında bölünmüş biri olduğu ifade edilir. Bu “yersizyurtsuz” –Simmel'in deyimiyile *yabancı*- tarihçi bir yandan misafir olduğu ülkedeki sürgün gibi geçmişi davetsiz bir biçimde kurcalar ama öbür yandan da uyum sürecini iyi geçirmesi için hem içeriden hem de dışarıdan eleştirel bir bakış açısına sahip olması lazımdır. “Hudutları geçen” (Grenzgänger) tarihçi bellekten yararlandığı gibi aynı zamanda bellekleri etkiler hatta kolektif bir belleğin oluşmasına vesile olur. Ludmila da Silva Catela Arjantin'deki askeri diktatörlük kurbanlarına ithafen yazdığı *Geçmişin Mezarında Çiçekler Açmayacak* isimli eserde ise kamusal bir tarih anlatısıyla *sözlü, politik, antropolojik, ve psikolojik* boyutlardan yararlanır. Öncelikle, kayıp veren anne-baba, çocuk ve kardeşlerle görüşmeler yapıp motivasyonlar ortaya çıkarılmış daha sonra ise örgütlenmeye başlama biçimleri teşhir edilmiştir.

Zaman ve Güç başlığı altındaki ikinci bölümde öncelikle tarihsel zaman ile bellek zamanı arasında bir ayırım yapılmış ve bu ikisinin kendilerine özgü kesişen ama çakışmayan zamansallıklara sahip olduğu belirtilmiştir. Belleğin zamansallığı tarihin *sürekliliğini* tartışma konusu yapar. Tarih ve bellek arasındaki ayrışmanın ilerlemeci (çizgisel) tarih anlayışına yönelik eleştiriyle başladığını hatırlayacak olursak, belleğin bu anlamda mevzubahis tarihe bir tepkisi oluşmaktadır. Benjamin 1830 Temmuz Devrimi'nde isyancıların, Michael Löwy ise Brezilya'nın keşfinin beş yüzüncü yıl dönümünde yerlilerin meydanlardaki saatlere ateş ettiğini gösteren fotoğrafları sunar. Bu resmen tarihe hakim olanın değişmez, statik tarih dayatmasına bir başkaldırıdır. Tarihyazımı bu anlamıyla geçmişten kopmayı gerektirir ancak bu kopma sembolik bir kırılma şeklindedir. Örneğin Hobsbawm'ın *Komünizmler Çağı* eserini Berlin Duvarı'nın yıkılışından ve komünizmin çöküşünden önce yazılamazdı. Bu yüzdendir ki, Raul Hilberg'in Avrupa Yahudilerinin İmhası isimli eseri de yazıldığı dönem olan 60'lar yerine 80'lerde ün kazanmıştır. Belleğe gelindiğinde ise travma tarzında önemli bir olay, baskılama evresi, anamnez (“bastırılanın geri dönüşü”) şeklinde evrelerden geçer. “Baskılama evresinde ‘bellek hakkı’ talebi, suç ortaklığı olarak yorumlayabileceğimiz sessizliğe karşı etik-politik bir isyan görünümünde olmasa da eleştirel bir renk taşır” (s. 49-50) der Traverso ve devamında belleğin farklı zamansallıklarda da mümkün olabileceğini belirtir.

Yazar, bir belleğin güçlü veya zayıf olmasını tanınırlığına bağlar ve dünyada birçok bellek tanır

olmadığı için güçlü duruma geçememiştir. Shoah anısı ise günümüzde Batı’da sivil din olarak kabul edildiğinden zayıf bir belleğin güçlü bir belleğe dönüşmesini temsil eder. Peter Novick de bu değişimi Amerika’nın Yahudiler’e karşı kayıtsız kalmasına sebep olan savaş yıllarında takındığı tutumdan başlatarak en sonunda Holokost (1978) isimli televizyon dizisinin Almanya başta olmak üzere Avrupa’da ve Amerika’da yankı bulmasına kadar götürür. Ancak bu türden bir Yahudi belleği artık Doğu belleği değil Batı belleği olmuştur. Bu şekilde, onları kutlayan Batı aslında bir nevi kendini kutluyordu. Tarih ve belleğin birbirinden kopamayacak olgular oldukları düşünüldüğünde de tarihin güçlü belleğin etkisinde yazıldığı akıllara gelmelidir.

Yargıç ile Yazar Arasında Tarihçi isimli üçüncü bölümde yaşanan dilsel dönüşümün tarihyazımı üzerine etkisi üzerinde durulmaktadır. Dilsel dönüşüm, tarihsel bilginin metinsel boyutuna odaklanırken gerçeklik-yorumlama, metin-bağlam ilişkileri arasında yeni bir diyalektik saptaması yapıyordu. Bu durum bazılarınca (Chartier) şüpheyle karşılanmış ve toplumsal dünyanın söyleme indirgenmesini tehlikeli bulmuştu. Radikal yandaşları ise sırf metni kabul ederek tarihsel metnin de sürekli yeniden icat edildiğini savunmuşlardı. Ancak tarihçinin kanıt sunmaktan da geri kalamayacağını vurgulayarak Barthes’ın “Olgunun ancak dilsel bir karşılığı vardır” (s. 74) sözünü reddetmektedir. Aynı şekilde Hayden White’ın radikal görececiliğini de benzer sebeplerden dolayı reddeder. Bunun için her ikisini de uzlaştırmaya çalışan Michel de Certeau’nun izinden gider. Öte yandan “Shoah”ın yönetmeni olan Claude Lanzmann’ın arşivlenmiş gerçekliğin karşısında bellek anlatısını konumlandırmasının Hayden White’ın görüşleriyle çeliştiğinden söz eder. Çünkü en sonunda filmde tanıkları kendi deyimiyle “anıt”a dönüştürmüş yani gerçek hayata ikame etmiştir.

Devamında hakikat ve adalet alt başlığı kapsamında tarihin işlenen suçlarla bağlantılı olarak çalışılıp bu anlamda bir adaleti sağlama amacının peşine düşülmesinden bahsedilir. Bu konuda, Daniel J. Goldhagen ve Stéphane Courtois’ı örnek olarak sunar. Goldhagen, “Modern Almanya’nın tarihini, bir infazcılar topluluğunun oluşum süreci olarak yorumlar”, Courtois ise, “Tarihçi şapkasını çıkarıp savcı cübbesini giyen ... komünizm tarihini bir suç teşebbüsüne indirger ve bu suç karşısında da yeni bir Nuremberg duruşması görülmesi gerektiğini ileri sürer” (s. 83). Bunun yanında dünya tarihinde çeşitli duruşmalarda tarihçilerin de tanık olarak yer aldığını ve diğer tanıklar gibi gerçeği söyleyeceklerine dair ant içtikler vakidir. Peki bu ne kadar doğrudur? Bu görüşün karşısında duran Marc Bloch, “Bilgin, gözlemlediğinde ve açıkladığında görevini tamamlamıştır. Sonrasında, hüküm vermek ise yargıcın işidir” (s. 85) şeklinde başladığı ifadelerinde tarihçinin yargıç rolünden uzak durması gerektiğine vurgu yapar ama buna rağmen değerlerden bağımsız bir tarihin olmayacağını kabul edeceksek geçmişe dair bir yargıda bulunduğunu da kabul etmek gerektiğini söyler. Carlo Ginzburg ise daha net bir şekilde tarihçinin yargılamak gibi bir

amacının olamayacağını, tarihsel hakikatin geçici olduğundan dolayı normatif olamayacağını ifade eder ve resmi hakikate sahip olabilecek olan tarihçilerin varlığı ise yalnızca ideolog veya propagandacı düzeyine indirgendikleri totaliter rejimlerde mümkündür der. Ancak tarihçi ile yargıç arasında bir benzerliğe değinerek ikisinin de merkezinde hakikat ve kanıt olduğunu belirtir ama her ikisi de bunları farklı amaçlar için kullanır. Öyle ki, adaletin amacı tarihinkinden farklı olarak normatif ve kesindir.

Geçmişin Politik Kullanımları başlığı altındaki dördüncü bölümde ise Holokost'un ellinci yıl kutlamaları ile Shoah kutlamaları arasında bir karşılaştırma yapılmıştır. Ellinci yıl kutlamaları basitçe unutulma endişesinin sonucu olarak Shoah'ın ise politik bir araca dönüştüğü görülmektedir. Artık unutulma endişesi diye bir şey yerine Shoah'ın kötüye kullanılmasından endişe edilmesi gerektiği vurgulanır. Çünkü Shoah öyle bir şeye dönüşmüştür ki, Nazizmin bu derece eleştirilmesi aslında liberal Batı'nın göklere çıkarılması anlamına gelmekteydi. Holokost belli bir süre sonra eleştirilmeye başlandığında bunu Hobbes'un izinden giden Weber ve Elias, Bauman ve Agamben gibi şahsiyetlerin modernite eleştirileri de izler. Bununla birlikte, Auschwitz'in yanında Buchewald kampı belleği de Fransa'da Cezayir savaşına karşı bir dayanak olmuştur. Holokost belleği zihinlerde öyle bir imaj kazanmıştır ki, Ruanda soykırımının da, "tropikal Nazizm" -her ne kadar Yahudiler'le Tutsiler'i karşılaştırmak doğru olmasa da, kabile çatışması şeklindeki ifadenin terk edilmesi adına önemlidir- şeklinde tanımlamasına sebep olmuştur.

Shoah belleğinin bu yönü bir yana, bir de komünizm belleğinin silinmesine dair politik çabalara rastlamak da mümkündür. Günümüzde devrim denince akıllara terör geldiği için kimse komünizm kavramını ağzına almak istemez. Öyle ki, dünyadaki en radikal hareketlerden biri olan Meksika'daki Zapatistalar bile komünist olduklarını itiraf edemeyip haysiyet ve adaletten bahsederler. Bu hiç şüphesiz, liberalizmin muzaffer kılınmasının ve bu zaferi sürdürmesinin bir yoluydu. Bu şekilde çoğu zaman sömürgecilik karşıtı tutumuyla da ön plana çıkan komünizm iyice bastırılmış oldu.

Beşinci bölümde **Alman Tarihçilerin İnkilemlerinden** bahsedilmektedir. İlk olarak, Alman tarih-yazımında faşizmin yok oluşuyla ilgili meşhur "tarihçiler tartışması" ndaki (Historikersreit) beş temel tartışmadan bahsedilir. İlk tartışmada, Habermas'ın da karşı çıktığı Ernst Nolte, Yahudi soykırımını Bolşeviklerin sürdürdüğü bir sınıf soykırımının kopyası olarak görür. İkinci tartışmada, Martin Broszat ile Saul Friedländer arasındaki yazışmada, bir diyalog durumunun imkanı zorlanmış ve Nazizmin tarihselleştirilmesi durumu üzerinde durulmuştur. Üçüncü tartışmada, Daniel Goldhagen Almanların bireysel anlamda bu soykırımda bir suçunun olmadığı tezini reddedip bunun ulusal bir proje olduğunu savunmuştur. Dördüncü tartışmada, hocaları Werner Conze ve Theodor Schieder olan birçok ismin Nazi rejimiyle uzlaşma konusundaki görüşleri ciddi eleştirilere tabi tutulmuştur. Beşinci tartışmada da, ordunun

Nazi suçlarına müdahil olmayıp failin SS'ler ve Gestapo olduğu şeklindeki inanış yerle bir edilmiştir. Nitekim Hamburg sergisindeki birçok materyal ordunun soykırımdaki rolünü çok iyi gözler önüne seriliyordu. Bu tartışmalara ek olarak birkaç tartışmadan daha kısaca bahsetmek gerekirse bu da Alman rejiminin totaliter olduğu yönündeki ispat çalışmalarıdır. Bu çalışmalara göre rejim totaliter olduğu için faşist olamayacaktı.

Devamında, çevirmenin ifadesiyle “kavram defetmenin” (s. 112) sebebi olarak dört faktör sıralanmaktadır. İlki, seçkinlerin (veya kapitalistlerin) Nazi'yi desteklemeleriyle ilgilidir. İkinci olarak, nasyonal sosyalizm açık bir şekilde antisemitist iken İtalyan faşizminin böyle bir derdi yoktur. Özellikle İtalyan faşizminin solcu unsurları ve milliyetçilik anlayışında biyolojik unsurlardan ziyade manevi unsurlara atıfta bulunması onu nasyonal sosyalizmden ayırır. Üçüncü bir faktör, bilim ve ideoloji arasındaki sınırların çok ince olduğu bir dönemde faşizm kavramının Doğu Alman tarih okulu açısından bir dogma olduğu, birleşmeden sonra ise bu okulla birlikte kavramın da ortadan kalktığıdır. Bu durumu müteakip antifaşizm kavramı direniş tutumundan ziyade yine bir ideoloji biçiminde ortaya çıktı. Bu süreçte gündelik hayat incelemelerinin değerini yitirmesiyle direniş de öyle bir önem kaybetti ki, antifaşizm yalnızca Doğu Alman tarih okulunda karşılık bulabiliyordu. İtalyan tarihyazımına bakıldığında ise, İtalya'da antifaşist paradigmlar tartışılmaya başlanır ama bunun yanında politik bir durumu da eklemek gerekir ki, o da 1960-70'lerin Batı Almanyası'nda faşizmin geçmişten ziyade şimdiki zamana atıfta bulunmasıdır. Adorno'nun da dediği gibi “demokraside faşizmin kalıntılarının temsil ettiği tehlike, faşizmin yeniden nüksetmesinden daha büyük bir tehdit oluştuyordu” (s. 115). Nitekim Almanya'da da aynı durum söz konusuydu. Son olarak ise Auschwitz belleğinden mülhem tarihsel bir bilincin ortaya çıkmasıdır. Bundan sonra ise faşizmin yerini alabilecek muhtemel totalitarizm kavramının bazı şeyleri açıklama konusunda daha mı uygun olduğu yönünde bir tartışma başlar; fakat yazara göre totalitarizmden bahsedilecekse illa faşizmi reddetmeye gerek yoktur. Yazar son olarak, “faşizmin göz ardı edilmesi iki eğilimin birleşmesine bağlıdır: bir yandan, antitotaliter ve ‘anti-antifaşist’ liberal konsensüs; diğer yandan, Shoah belleği üzerinde ve onun tekilliğinin tanınması üzerinde temellenen tarihsel bir bilincin ortaya çıkışı” (s. 118) diyerek durumu özetler.

Revizyon ve Revizyonizm başlığı altındaki son bölümde ilk olarak revizyonizm kavramının dönüşümlerinden bahsedilir. Revizyonizm kavramına bakıldığında 20. yy boyunca farklı dönüşümler geçirdiği görülür. İlk başta gaz odalarını ve Avrupa Yahudileri'ni inkar eden, Pierre Vidal-Naquet'in “bellek katilleri” (s. 122) dediği ve amacına ulaşamayan uluslararası kesim tarafından bu kavramın benimsendiği görülür. Bu mesele dışında revizyonizmin tarihi marksist bir tartışma, komünist dünya içinde bir bölünme ve İkinci Dünya Savaşı sonrasında bir dizi tarihyazımı tartışması şeklinde üç kategoride düşünülebilir. İlk olarak Bernstein tartışması olarak bilinen meselede Marx'ın ileride sınıfların kutuplaşacağını, bu yüzden de kendi görüşlerini

revize etmeleri gerektiğini belirttiği vurgulanmaktadır. Bölünme anlamındaki sürece baktığımızda ise revizyonizmin adeta ihanetle eşdeğer imaj kazandığı görülmektedir. Son kullanıma bakıldığında ise, “Bir dönemin ya da bir olayın yorumunu yenilemeyi, egemen bakış açısını tartışma konusu etmeyi hedefleyen birçok yaklaşım ‘revizyon’ olarak nitelenmiştir” (s. 124). İsraili “yeni tarihçiler”inkine bakıldığında ise bir “özsavunma” ve “etnik temizlik savaşı” (s. 126) şeklinde karşımıza çıkıp, İsrail devletinin ayakta kalma ve Filistinlileri sürme çabasını ifşa eder.

Traverso son olarak tarihyazımının yöntemlerinin revizyonu anlamında, revizyonist tarihçileri eleştirir. Ona göre bu tarihçiler daha önce girilmemiş arşivlere girdikleri için veyahut çalışmalarını yeni belgelere dayandırdıkları için değil, Habermas’ın “tarihin kamusal kullanımı” (s. 130) ifadesiyle demek istediği üzere tarihi ideolojik amaçlar için kullandıkları için eleştirilmektedirler. Bu durumun hülasası olarak denilebilir ki: “Revizyonizm, entelektüellerin siyasi tercihlerinin ideolojik ve partizan saflaşmayla ifade bulduğu bir yüzyılın mirasıdır” (s. 132-133).

Sonuç olarak, Traverso’nun bu eseri bellek olgusunun sosyal bilimlerdeki önemini kavranmasında büyük katkısı olmuştur. Sosyal bilimlerin insanı çalışması gerektiğine inananlar adına bellek çalışmaları önemli bir yol çizer. Öyle ki, insanın insanı çalışması, çalışılan nesnenin çoğu zaman özne durumuna geçmesi, dahası araştırmacıyı belirlemeye başlaması anlamına gelir. Bu da, araştırmacının çoğu zaman kendisinin de parçası olduğu bir sorunu çalışması, çalışmasa da çalıştığı meseleye kendisini ilgilendiren sorunlar çerçevesinden bakması anlamına gelir. Ancak, sosyal bilimcinin böyle bir yol izlemesi önemli olduğu kadar tehlikelidir de, çünkü çoğu zaman metinde de görüldüğü gibi bu yaklaşım politik kullanımlara dönüşebilir ama böyle bir durumda da sosyal bilimcinin odağı insan değil siyaset olmuş olur; yani çalışma konusu insan olmaktan çıkmış olur. Bu yüzden, insanı çalışan sosyal bilimcinin bu hataya düşmemek için kendisinin bir bilimci olduğunu asla unutmaması gerekir. Kitap bütün bunların önemini vurgularken, post-kolonyal bir yaklaşımı da bellek çalışmalarına davet eder. Yazma üslubu konusunda, yazarın yalın bir dil kullandığı söylenebilir; ancak yazdıklarından her ne kadar nereye vardığı belli olsa da sonuç bölümünün olmayışı esere aniden yarıda kesilmiş izlenimi vermektedir. Çevirmenin performansı konusunda ise bazı ifadelerin çevrilirken, Hasan Ali Yücel’in deyiimiyle daha çok “Türkçe söylenebileceğini” naçizane tavsiye ederken, emeğinin büyük olduğunu dile getirmek isterim. Kitap her şeyden öte, bellek çalışmalarının diğer birçok alana kıyasla eksik olduğu literatürde, bu tür çalışmalara önyak olacak önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır.