



ATATURK  
UNIVERSITY  
PUBLICATIONS

# Edebiyat ve Beşeri Bilimler Dergisi

*Journal of Literature and Humanities*

*Formerly: Atatürk University Journal of Faculty of Letters  
Official journal of Atatürk University Faculty of Letters*

**Sayı / Issue: 69 • Aralık / December 2022**

# Edebiyat ve Beşeri Bilimler Dergisi

Journal of Literature and Humanities

## Baş Editör / Editor-in-Chief

İsmail ÖZ

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Genel  
Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye  
*Department of General Sociology and Methodology, Atatürk University,  
Faculty of Letters, Erzurum, Turkey*

## Editörler / Editors

Cansu GÜR

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Amerikan Kültürü ve  
Edebiyatı Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye  
*Department of American Culture and Literature, Atatürk University,  
Faculty of Letters, Erzurum, Turkey*

Çağlar Kıvanç KAYMAZ

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Beşeri ve  
İktisadi Coğrafya Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye  
*Department of Geography, Atatürk University, Faculty of Letters,  
Erzurum, Turkey*

Serkan ERDAL

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Türkiye  
Cumhuriyeti Tarihi Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye  
*Department of History, Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum,  
Turkey*

Ufuk ŞAHİN

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı  
Bölümü, Erzurum, Türkiye  
*Department of English Language and Literature, Atatürk University,  
Faculty of Letters, Erzurum, Turkey*

## Yayın Kurulu / Editorial Board

Ahmet SARI

Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye  
*Atatürk University, Erzurum, Turkey*

Ahmet Kâzım ÜRÜN

Selçuk Üniversitesi, Konya, Türkiye  
*Selçuk University, Konya, Turkey*

Alexander MURPHY

Oregon Eugene Üniversitesi, Oregon, ABD  
*Oregon Eugene University, Oregon, USA*

Ali UTKU

Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye  
*Atatürk University, Erzurum, Turkey*

Ali TİLBE

İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, İstanbul, Türkiye  
*Istanbul University -Cerrahpaşa, Istanbul, Turkey*

Almaz Ulvi BINNATOVA

Nizami Edebiyat Enstitüsü, Bakü, Azerbaycan  
*Literature Institute of Nizami, Baku, Azerbaijan*

Anke STRUEVER

Hamburg Üniversitesi, Hamburg, Almanya  
*Hamburg University, Hamburg, Germany*

Aysel Ergül KESKİN

İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
*Istanbul Aydın University, Istanbul, Turkey*

Ayten ER

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye  
*Ankara Hacı Bayram Veli University, Ankara, Turkey*

Bakican TAHLİYEYEV

Taşkent Nizami Devlet Pedagoji Üniversitesi, Taşkent, Özbekistan  
*Tashkent State Nizami Pedagogical University, Tashkent, Uzbekistan*

Berikbay SAĞINDUKULI

Farabi Üniversitesi, Almatı, Kazakistan  
*Farabi University, Almaty, Kazakhstan*

Birol CAN

Uşak Üniversitesi, Uşak, Türkiye  
*Uşak University, Uşak, Turkey*

Carlos DEWS

John Cabot Üniversitesi, Roma, İtalya  
*John Cabot University, Rome, Italy*



**Founder**  
İbrahim KARA

**General Manager**  
Ali ŞAHİN

**Publishing Directors**  
İrem SOYSAL  
Gökhan ÇİMEN

**Editor**  
Bahar ALBAYRAK

## Publications Coordinators

Arzu ARI  
Deniz KAYA  
Irmak BERBEROĞLU  
Alara ERGİN  
Hira Gizem FİDAN  
Vuslat TAŞ  
İrem ÖZMEN

## Web Coordinators

Sinem Fehime KOZ  
Doğan ORUÇ

## Contact

Publisher: Atatürk University  
Address: Atatürk University, Yakutiye,  
Erzurum, Turkey

Publishing Service: AVES  
Address: Büyükdere Cad., 105/9 34394 Şişli,  
İstanbul, Turkey  
Phone: +90 212 217 17 00  
E-mail: info@avesyayincilik.com  
Webpage: www.avesyayincilik.com

# Edebiyat ve Beşeri Bilimler Dergisi

*Journal of Literature and Humanities*

## Cevat BAŞARAN

Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye  
*Atatürk University, Erzurum, Turkey*

## Cumali ŞABANOV

Taşkent Devlet Şarkşinaslık Enstitüsü, Taşkent, Özbekistan  
*Tashkent State University of Oriental Studies, Taşkent, Uzbekistan*

## Daniele BENATİ

Alma Mater Studiorum Üniversitesi, Bolonya, İtalya  
*Alma Mater Studiorum University, Bologna, İtalya*

## Dilaver DÜZGÜN

Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye  
*Atatürk University, Erzurum, Turkey*

## Dündar ALİKILIÇ

Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye  
*Atatürk University, Erzurum, Turkey*

## Eid Fathi Abdellatif ABDELAZİZ

Bayburt Üniversitesi, Bayburt, Türkiye  
*Bayburt University, Bayburt, Turkey*

## Elena Napolnova DEMİRİZ

İstanbul Özyeğin Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
*İstanbul Özyeğin University, İstanbul, Turkey*

## Eric de BRUYN

Berlin Özgür Üniversitesi, Berlin, Almanya  
*Freie Universität Berlin, Berlin, Germany*

## Etienne PIGUET

Neuchâtel Üniversitesi, Neuchâtel, İsviçre  
*Neuchâtel University, Neuchâtel, Switzerland*

## Esedullâh VÂHİD

Tebriz Üniversitesi, Tebriz, İran  
*Tabriz University, Tabriz, Iran*

## Funda KARA

Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye  
*Atatürk University, Erzurum, Turkey*

## Geza DAVID

Macaristan Bilimler Akademisi, Budapeşte, Macaristan  
*Hungarian Academy of Sciences, Budapest, Hungary*

## Haldun ÖZKAN

Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye  
*Atatürk University, Erzurum, Turkey*

## Heike WIESE

Berlin Humboldt Üniversitesi, Berlin, Almanya  
*Berlin Humboldt University, Berlin, Germany*

## Hüseyin BAYDEMİR

Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye  
*Atatürk University, Erzurum, Turkey*

## Hüseyin YURTTAŞ

Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye  
*Atatürk University, Erzurum, Turkey*

## İbrahim YEREBAKAN

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, Türkiye  
*Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey*

## Kasımcan SADIKOV

Taşkent Devlet Şarkşinaslık Enstitüsü, Taşkent, Özbekistan  
*Tashkent State University of Oriental Studies, Taşkent, Uzbekistan*

## Kâzım KÖKTEKİN

Ordu Üniversitesi, Ordu, Türkiye  
*Ordu University, Ordu, Turkey*

## Kelvin KNIGHT

Londra Metropolitan Üniversitesi, Londra, Birleşik Krallık  
*Londra Metropolitan University, London, United Kingdom*

## Lilian Elena BOSCAN

Bükreş Üniversitesi, Bükreş, Romanya  
*Bükreş University, Bükreş, Romanya*

## Lorenzo PERICOLO

Warwick Üniversitesi, Coventry, Birleşik Krallık  
*Warwick University, Coventry, United Kingdom*

## Mehmet YAVUZ

Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon, Türkiye  
*Karadeniz Teknik University, Trabzon, Turkey*

## Mehmet ZAMAN

Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye  
*Atatürk University, Erzurum, Turkey*

## Mevlüt ÖZBEN

Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye  
*Atatürk University, Erzurum, Turkey*

## Mohamed Abdellatif HAREDY

Ayn Şems Üniversitesi, Kahire, Mısır  
*Ayn Şems University, Cairo, Egypt*

## Mohamed Younes ABDELAAL

Ayn Şems Üniversitesi, Kahire, Mısır  
*Ayn Şems University, Cairo, Egypt*

## Muhammet Hanifi MACİT

Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye  
*Atatürk University, Erzurum, Turkey*

# Edebiyat ve Beşeri Bilimler Dergisi

*Journal of Literature and Humanities*

## Murat KACIROĞLU

Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum, Türkiye  
*Erzurum Teknik University, Erzurum, Turkey*

## Mustafa ÇİÇEKLER

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
*İstanbul Medeniyet University, İstanbul, Turkey*

## M. Jafar YAHAGHI

Meşhed Firdevsi Üniversitesi, Meşhed, İran  
*Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, İran*

## Nevzat H. YANIK

Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye  
*Atatürk University, Erzurum, Turkey*

## Nimet YILDIRIM

Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye  
*Atatürk University, Erzurum, Turkey*

## Nuray KARACA

Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye  
*Atatürk University, Erzurum, Turkey*

## Nurşat JUMADİLOVA

Karaganda Bolashak Üniversitesi, Karaganda, Kazakistan  
*Karaganda University Bolashak, Karaganda, Kazakhstan*

## Orhan KEMAL TAVUKÇU

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, Türkiye  
*Recep Tayyip Erdoğan University, Rize, Turkey*

## Rainer Maria CZICHON

Uşak Üniversitesi, Uşak, Türkiye  
*Uşak University, Uşak, Turkey*

## Ramiz ESGEROV

Bakü Devlet Üniversitesi, Bakü, Azerbaycan  
*Baku State University, Baku, Azerbaijan*

## Sarah ATIS

Wisconsin Madison Üniversitesi, Wisconsin, ABD  
*Wisconsin Madison University, Wisconsin, ABD*

## Sedat ADIGÜZEL

Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye  
*Atatürk University, Erzurum, Turkey*

## Steve DERY

Laval Üniversitesi, Quebec, Kanada  
*Laval University, Quebec, Kanada*

## Süleyman EFENDİOĞLU

Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye  
*Atatürk University, Erzurum, Turkey*

## Ümit KILIÇ

Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye  
*Atatürk University, Erzurum, Turkey*

## Vedat KELEŞ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, Türkiye  
*Ondokuz Mayıs University, Samsun, Turkey*

## Yıldız AKPOLAT

Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, Türkiye  
*Dokuz Eylül University, İzmir, Turkey*

## Yusuf Ziya SÜMBÜLLÜ

Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum, Türkiye  
*Erzurum Teknik University, Erzurum, Turkey*

## Zaza TSURTSUMİA

St. King Tamar Üniversitesi, Tiflis, Gürcistan  
*St. King Tamar University, Tbilisi, Georgia*

# Edebiyat ve Beşeri Bilimler Dergisi

*Journal of Literature and Humanities*

## AIMS AND SCOPE

Journal of Literature and Humanities is a scientific, open access, online-only periodical published in accordance with independent, unbiased, and double-blinded peer-review principles. The journal is official publication of the Atatürk University Faculty of Letters and published biannually in June and December. The publication languages of the journal are Turkish and English.

Journal of Literature and Humanities aims to contribute to the literature with original research articles and reviews that have high scientific quality in the field of humanities.

The target audience of the journal consists of scientists, amateur and professional workers and all people who are interested in humanities.

Journal of Literature and Humanities is currently indexed in DOAJ, CNKI, and TUBITAK ULAKBIM TR Index.

The editorial and publication processes of the journal are shaped in accordance with the guidelines of the Council of Science Editors (CSE), Committee on Publication Ethics (COPE), European Association of Science Editors (EASE), and National Information Standards Organization (NISO). The journal is in conformity with the Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing (doaj.org/bestpractice).

### Disclaimer

Statements or opinions expressed in the manuscripts published in the journal reflect the views of the author(s) and not the opinions of the editors, editorial board, and/or publisher; the editors, editorial board, and publisher disclaim any responsibility or liability for such materials.

### Open Access Statement

Journal of Literature and Humanities is an open access publication, and the journal's publication model is based on Budapest Access Initiative (BOAI) declaration. All published content is available online, free of charge at <https://literature-ataunipress.org/>. The journal's content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial (CC BY-NC) 4.0 International License which permits third parties to share and adapt the content for non-commercial purposes by giving the appropriate credit to the original work.

From January 2022 onwards, content is licensed under a Creative Commons CC BY-NC 4.0 license. The journal's back content was published under a traditional copyright license however the archive is available for free access.

You can find the current version of the Instructions to Authors at <https://literature-ataunipress.org/>

**Editor in Chief:** İsmail ÖZ

**Address:** Atatürk University Faculty of Letters, Erzurum, Turkey

**E-mail:** ismailoz@atauni.edu.tr

**Publishing Service:** AVES

**Address:** Büyükderece Cad., 105/9 34394 Şişli, İstanbul, Turkey

**Phone:** +90 212 217 17 00

**E-mail:** info@avesyayincilik.com

**Webpage:** www.avesyayincilik.com

# Edebiyat ve Beşeri Bilimler Dergisi

*Journal of Literature and Humanities*

## AMAÇ VE KAPSAM

Edebiyat ve Beşeri Bilimler Dergisi; bağımsız, tarafsız ve çift-kör hakem değerlendirme ilkelerine bağlı yayın yapan, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin açık erişimli bilimsel elektronik yayın organıdır. Dergi Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanmaktadır. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.

Edebiyat ve Beşeri Bilimler Dergisi beşeri bilimler alanında yüksek bilimsel kaliteye sahip özgün araştırma ve derleme türündeki makalelerle literatüre katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Derginin hedef kitesini beşeri bilimler alanında araştırma yapan bilim insanları, amatör ve profesyonel olarak çalışanlar ve bu alana ilgi duyan tüm kişiler oluşturmaktadır.

Edebiyat ve Beşeri Bilimler Dergisi DOAJ, CNKI ve TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin tarafından indekslenmektedir.

Derginin editoryal süreçleri Council of Science Editors (CSE), Committee on Publication Ethics (COPE), European Association of Science Editors (EASE) ve National Information Standards Organization (NISO) kılavuzlarına uygun olarak biçimlendirilmiştir. Edebiyat ve Beşeri Bilimler Dergisi'nin editoryal süreçleri, Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama (doaj.org/bestpractice) ilkelerine uygun olarak yürütülmektedir.

Yazarlara Bilgi'nin güncel versiyonuna <https://literature-ataunipress.org/> adresinden ulaşabilirsiniz.

### Sorumluluk Reddi

Dergide yayımlanan makalelerde ifade edilen bilgi, fikir ve görüşler Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Baş Editör, Editörler, Yayın Kurulu ve Yayıncı'nın değil, yazar(lar)ın bilgi ve görüşlerini yansıtır. Baş Editör, Editörler, Yayın Kurulu ve Yayıncı, bu gibi yazarlara ait bilgi ve görüşler için hiçbir sorumluluk ya da yükümlülük kabul etmemektedir.

### Açık Erişim Bildirimi

Edebiyat ve Beşeri Bilimler Dergisi yayımlanma modeli Budapeşte Açık Erişim Girişimi (BOAI) bildirgesine dayanan açık erişimli bilimsel bir dergidir. Derginin arşivine <https://literature-ataunipress.org/> adresinden ücretsiz olarak erişilebilir. Edebiyat ve Beşeri Bilimler Dergisi'nin içeriği, Creative Commons Atıf-GayriTicari (CC-BY-NC) 4.0 Uluslararası Lisansı ile yayımlanmaktadır.

2022 Ocak'tan itibaren dergi Creative Commons CC BY-NC 4.0 lisansı ile yayın yapmaya başlamıştır. Bu tarihten önceki dergi içeriği ücretsiz erişime açık olmakla birlikte geleneksel telif sistemiyle yayımlanmıştır.

**Baş Editör:** İsmail ÖZ

**Adres:** Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye

**E-posta:** ismailoz@atauni.edu.tr

**Yayınevi:** AVES

**Adres:** Büyükdere Caddesi, 105/9 34394 Şişli, İstanbul, Türkiye

**Tel:** +90 212 217 17 00

**E-posta:** info@avesyayincilik.com

**Web sayfası:** www.avesyayincilik.com

# Edebiyat ve Beşeri Bilimler Dergisi

Journal of Literature and Humanities

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- 1 **Altın Orda Devleti'nde Bir Dönüm Noktası: Emir Nogay**  
*A Turning Point in the Golden Horde State: Emir Nogai*  
Merve SÜRÜCÜ
- 9 **Kazak Şairi Meşhur Jüsip Köpeyuli'nin Velayeti ve Kerametleri**  
*The Kazakh Poet Meshur Jusip Kopeyuli's Sainthood and Miracles*  
Moldir ILGISHEVA
- 21 **Vefa Sosyal Destek Gruplarının COVID-19 Pandemi Sürecindeki Uygulamalarının Sosyolojik Perspektiften Değerlendirilmesi: Erzurum Ölçeğinde Nitel Bir Çalışma**  
*Evaluation of Vefa Social Support Groups Applications During the COVID-19 Pandemic from Sociological Perspective: A Qualitative Study on the Erzurum Scale*  
Cengiz KILIÇ, Süleyman DUMAN
- 32 **Gender and Humor in P. G. Wodehouse's *Pearls, Girls and Monty Bodkin* and *The Cat-Nappers***  
*P. G. Wodehouse'un İnciler, Kızlar ve Monty Bodkin ile Kedi Hırsızları adlı Romanlarında Toplumsal Cinsiyet ve Gülmece*  
Zerrin EREN
- 40 **Devlet Okullarına Erişilebilirliğin CBS ile Mekânsal Analizine Bir Örnek: Rize Kenti**  
*A Case Study of Spatial Analysis of Accessibility to State Schools with Geographic Information Systems: The City of Rize*  
Mehmet DENİZ, Kozim KAZDAL, Mustafa TOPUZ
- 53 **Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Devrinde (1284–1396) Stratejik Bir Unsur Olarak Türk Okçuluğu**  
*Turkish Archery as a Strategic Element in the Foundation Period of the Ottoman Empire (1284–1396)*  
Galip ÇAĞ
- 60 **Rus Edebiyatında Ekspresyonist Genез**  
*Expressionist Genesis in Russian Literature*  
Eda H. TAN METREŞ
- 67 **مقاربة شعر الحدائثة ونقدھا للنص القرآني؛ أدونيس نموذجًا**  
*The Approach of Modernity Poetry and Its Criticism to the Qur'anic Text: Adonis as a Model*  
*Modernizm Şiirinin ve Eleştirisinin Kur'an Metnine Yaklaşımı; Adonis Bir Örnektir*  
Ahmet ONUR
- 80 **Üniversite Öğrencilerinin Romantik İlişkilerinde Kıskançlık ile Başa Çıkma Yöntemlerinin Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi**  
*Examining the Methods of Coping with Jealousy in Romantic Relationships of University Students in Terms of Personality Traits*  
Büşra ASLAN CEVHEROĞLU, Ebru KARAKAŞ, Fatma Nur CAN, Esmâ ELMALI
- 86 **فلسفة الجمال الأخلاقية عند ابن حزم**  
*Ibn Hazm's Moral Philosophy of Beauty*  
*İbn Hazm'da Ahlâkî Estetik Felsefe*  
Ahmad OMAR
- 94 **Supernatural Elements and Social Criticism in Charles Dickens's *The Chimes***  
*Charles Dickens'in Çanlar Adlı Eserinde Doğaüstü Olaylar ve Toplumsal Eleştiri*  
Sercan ÖZTEKİN
- 100 **Anwendung von Greimas' Aktantenmodell auf ein Gedicht—Beispiel: Goethe Erlkönig**  
*Application of Greimas' Actant Model to a Poem Example: Goethe Erlkönig*  
Özge Sinem İMRAĞ

# Edebiyat ve Beşeri Bilimler Dergisi

*Journal of Literature and Humanities*

- 108 *Evin Sahibi* Hikâyesinde Ürpertici Gotiğin Fısıltıları  
*Whispers of Creepy Gothic in the Story of Evin Sahibi*  
Derya KILIÇKAYA
- 122 Ekofeminizmin Işığında Ağlayan Dağ Susan Nehir  
*Ağlayan Dağ Susan Nehir in the Light of Ecofeminism*  
Hatice BAKANLAR MUTLU
- 131 Yeni Bir Rekreasyon Faaliyeti Olarak Erzurum Kentinde At Biniciliği  
*Horse Riding In Erzurum, As A New Recreation Activity*  
Tolga KORKUSUZ
- 138 Acknowledgement of Reviewers



# Altın Orda Devleti'nde Bir Dönüm Noktası: Emir Nogay

## A Turning Point in the Golden Horde State: Emir Nogai

Merve SÜRÜCÜ 

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat  
Fakültesi, Tarih Bölümü, Erzurum,  
Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 18.09.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 13.02.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 30.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Merve SÜRÜCÜ

E-mail: mervesrucu@gmail.com

Atıf: Sürücü, M. (2022). Altın Orda Devleti'nde Bir Dönüm Noktası: Emir Nogay. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 1-8.

Cite this article as: Sürücü, M. (2022). A Turning Point in the Golden Horde State: Emir Nogai. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 1-8.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

### ÖZ

XIII. yüzyılda Deşt-i Kıpçak coğrafyasında kurulan Altın Orda Devleti, ilk zamanlardan itibaren başarılı hanlar sayesinde bulunduğu bu bölgede etkili bir konum elde etmiştir. Fakat zamanla devlet idaresinde gücün yasal hanlardan bir tümen beyi olan Emir Nogay'a geçtiği görülmektedir. Emir Nogay, Cengiz Han'ın soyuna mensup olduğu halde, cariye'den dünyaya geldiği için tahtın yasal varisi olmaya hakkı yoktu. Ancak özellikle Mengü Timur Han'ın ölümünden sonra siyaset sahnesinde daha fazla varlık gösteren Emir Nogay, Tuda Mengü, Tula Buka ve Tokta dönemlerinde bir han gibi hareket etmeye başladı. Bu süreçte sahip olduğu geniş toprakların yanı sıra önemli bir askeri gücü de komuta etmekteydi. Emir Nogay, zamanla edindiği otorite sayesinde etki alanını bölgedeki diğer devletlerin egemenlik sahasına kadar uzattı. Böylece Emir Nogay sadece Altın Orda Devleti bünyesinde değil Bizans, Balkanlar ve Rusya meselelerinde de etkisini hissettirdi. Nogay'ın yarattığı bu etki, Tokta Han tarafından öldürüldüğü 1300 tarihinden sonra peyderpey azaldı ve kısa süre sonra yok oldu.

**Anahtar Kelimeler:** Balkanlar, Bizans, Emir Nogay, Altın Orda, Politika

### ABSTRACT

The Golden Horde State, which was established in the Deşt-i Kipchak geography in the 13th century, gained an effective position in this region because of successful inns from the first times. However, over time, it is seen that the power in the state administration passed from the legal khans to Emir Nogai, who was a division chief. Although Emir Nogai was a descendant of Chinggis Khan, he had no right to be the rightful heir to the throne because he was born from a concubine. However, Emir Nogai, who became more present in the political scene especially after the death of Mengü Timur Han, began to act as an inn during the Tuda Mengü, Tula Buka, and Tokta periods. In this process, he commanded an important military power as well as the vast lands he owned. Emir Nogai extended his sphere of influence to the sovereignty of other states in the region, thanks to the authority he acquired over time. Thus, Emir Nogai made his influence felt not only in the Golden Horde but also in the Byzantine, Balkans, and Russian affairs. This influence of Nogai gradually diminished after 1300 when he was killed by Tokta Khan and soon disappeared.

**Keywords:** Balkans, Byzantium, Emir Nogai, Golden Horde, politics

### Giriş

Cengiz Han'ın XIII. yüzyılda kurduğu Büyük Moğol İmparatorluğu farklı zamanlarda ve muhtelif coğrafyalarda merkeze bağlı hanlıklar tarafından temsil edilmekteydi. Bu hanlıklardan biri de Cengiz Han'ın en büyük oğlu olan Cuci'nin oğulları tarafından kurulan Altın Orda Devleti'dir. Bu devlet, İrtiş Irmağı'ndan Tuna'ya, Dinyeper'den Volga'nın doğusuna kadar uzanan ve Deşt-i Kıpçak şeklinde tabir olunan geniş bir alanda kurulmuştur (Adji, 2001, s. 55; Ahincanov, 2009, ss. 17-18; Kuzeyev, 2013, s. 176; Yakubovskiy, 1992, s. 3; Yalvar, 2018, s. 11; Yücel, 2002, s. 420). Altın Orda Devleti'nin ilk hükümdarı Batu Han olmuştur. Batu Han, iktidarının ilk zamanlarından itibaren Moğol istilası dolayısıyla oluşan büyük tahribatın izlerini silmek için çaba sarf etti. Bu doğrultuda başkent edineceği Saray şehrini kurdu. Ayrıca ticaret hayatını canlandırmak için de girişimlerde bulundu (Kafalı, 1992, s. 209; Sürücü, 2019, ss. 15-16; Yakubovskiy, 1992, ss. 37-38). Batu Han'ın ölümünden sonra yerine kardeşi Berke Han geçti (Grousset, 1980, s. 375; Kafalı, 2002, s. 399). Berke Han, hükümdarlığının ilk zamanlarında Rusya meseleleriyle yakından ilgilendi. Bu dönemde Rusya'da vergi tanzimi için nüfus sayımı yapıldı (Kafalı, 1976, s. 55;

Sürücü, 2019, s. 17; Yakubovskiy, 1992, s. 44). Berke Han'ın hükümdarlığının ilk zamanlarından itibaren bir başka Moğol ardılı olan İlhanlılar ile bir asra yakın sürecek olan temaslar kuruldu (Sürücü, 2019, s. 17; Yuvalı, 2017, ss. 198–199).

Altın Orda Devleti kurulduğu ilk zamanlarda kudretli hanlar tarafından yönetilmekteydi. Ancak zamanla güçlü olanların yerini basiretsiz ve tecrübesiz hanlar almaya başladı. Bu dönemden itibaren Altın Orda Devleti'nde fiili yönetimin zaman içerisinde güçlenerek önemli bir konum elde etmeyi başaran becerikli bir Moğol beyine, Emir Nogay'a<sup>1</sup> geçtiği görülmektedir.

### Nogay'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Dönem Faaliyetleri

Kaynaklarda belirtildiğine göre Emir Nogay, Altın Orda hanedan ailesi ile yakın akrabalık ilişkisine sahiptir (Yakubovskiy, 1992, s. 66). Kendisi gerek Büyük Moğol İmparatorluğu'nda gerek Altın Orda Devleti'nde önemli bir yere sahip olan Mangıt<sup>2</sup> kabilesine mensup olup şecereleri Mısırlı tarihçi Rükneddin Baybars tarafından Cuçi oğlu, Moğul (Moğol) oğlu Tatar oğlu şeklinde verilmiştir (Rüknüddin Baybars, 1941, s. 197). Ancak diğeryandan Nogay'ın dedesi Moğul'un, Cuçi'nin kardeşi, Cengiz Han'ın oğlu olduğuna da işaret edilmektedir (Nüveyrî, 1941, s. 245). Emir Nogay, kaynaklarda ilk defa 1263 tarihinde Berke Han ile Hülegü Han arasında yapılan ve kendisinin de bir tümen beyi olarak görev aldığı savaş esnasında zikredilmektedir. İlhanlı ordusunun donmuş Terek Nehri'nden geçerken buzların kırılması ile birlikte büyük kayıplar verdiği bu savaşta, Nogay bir ara geri çekilmek zorunda kalsa da daha sonra savaşın seyrini değiştiren büyük yararlılıklar göstermiştir. 1265–1266 tarihlerinde bu kez Berke Han ile Abaka Han arasında vuku bulan savaşta Emir Nogay, atılan bir okla gözünü kaybetmiştir. Altın Orda Devleti bu savaşta istediği sonucu elde edememiş ve yolda Berke Han da hayatını kaybetmiştir. Buna rağmen Nogay'ın savaş meydanında gösterdiği cesaret ve başarı dolayısıyla yıldızı parlamış ve bu olay onun devlet içerisinde konumunun yükselmesine katkı sağlamıştır (Howorth, 1880, s. 116; Kafalı, 1976, s. 41; Kemaloğlu, 2015, s. 85; Nüveyrî, 1941, s. 255). Bundan sonraki süreçte Emir Nogay'ın isminin kaynaklarda sık sık anılması hanlık bünyesindeki yerini göstermesi açısından önemlidir. Berke Han, Memlûk sultanı Baybars'a gönderdiği ve Müslüman olduğunu bildirdiği mektupta Nogay'ın ismini de bizzat zikretmektedir (Rüknüddin Baybars, 1941, s. 161).

Emir Nogay'ın ilk icraatlarından biri Selçuklu sultanı İzzeddin Keykâvus'un Bizans elinden kurtarılması meselesidir. Kaynaklarda bu olayın Berke Han döneminin sonu ile Mengü Timur Han döneminin başlangıcında meydana geldiğine yönelik çeşitli bilgiler mevcuttur. Selçuklu sultanı II. İzzeddin Keykâvus,<sup>3</sup> 1262 tarihinde Anadolu Selçuklu Devleti içerisinde yaşanan taht kavgaları ve devlet adamlarının kardeşi Rükneddin Kılıçarslan ile iş birliği yapmasının neticesinde çareyi önce Antalya'ya, oradan da İstanbul'a kaçmakta buldu. Hülagü Han ile ilişkilerini iyi tutmak isteyen Bizans İmparatoru ise Sultan'ı tutuklayıp Enez Kalesi'ne hapsetti.<sup>4</sup> İmparator, Sultan'ın küçük oğlunu Melik Kostantin ismiyle vaftiz ederek bir Hristiyan gibi yetiştirmeye başladı. Sultan'a yapılan bu muameleye rıza göstermeyen ve kendisini de İslâm'ın hamisi olarak gören Berke Han, derhal Nogay komutasındaki birliği İstanbul üzerine gönderdi. İmparatorun kuvvetleri, Bulgar Çarı Teş'in de desteğiyle yenilgiye uğratıldı. Bizans İmparatoru beraberindeki birliklerle Nogay'ın ordusunu karşılamak için harekete geçtiyse de Bulgar sınırında Moğolları görünce korkuyla geri çekildi. Trakya Moğollar tarafından yağmalandı. Emir Nogay tarafından kurtarılan Sultan, Orda'ya getirildi ve Han tarafından çok iyi karşılandı. Sultan İzzeddin, Orbay Hatun ile evlendirilerek Suğdak ve Solhad'ın gelirleri şahsına tahsis edildi. Bazı kaynaklara göre Sultan'a Kefe'de bir saray da verilmiştir. Ölümüne kadar da kendisine iktâ olarak verilen Suğdak şehrinde yaşamını sürdürdü (Abû'l Farac, 1945, ss. 582, 585; Akpunar, 2019, s. 68; Aksarayî, 2000, s. 57; Bal, 2005, ss. 248–251; Ekici, 2005, ss. 55–60; Kafalı, 1976, s. 58; Konukçu, 1992, s. 506; Rüknüddin Baybars, 1941, s. 175; Togan, 1970, s. 268; Turan, 2004, ss. 515–518; Sümer, 2002, s. 356). Ayrıca Nogay'ın bu seferiyle birlikte Karadeniz ve Boğazlardaki ticaret engeli ortadan kalkmış oluyordu (Güney, 2016, s. 34).

Berke Han 1266 yılında ölünce yeğeni Mengü Timur, Altın Orda tahtına geçti (1266–1281). Mengü Timur Han, ilk dönemlerde Nogay'a Mısır ve Bizans ile diplomatik münasebetler yürütmesi için yetki verdi (Vernadsky, 2007, ss. 203, 213). Berke Han devrinde bağımsız davranma temayülü gösteremeyen Emir Nogay'ın, Mengü Timur Han devrinden itibaren sivirmeye ve müstakil hareket etmeye başladığı görülmektedir (Kemaloğlu, 2015, s. 85). Mengü Timur'un iktidarı döneminde, Altın Orda Devleti, 1269 tarihinde Talas'ta düzenlenen bir kurultayda Çağatay Hanlığı ile bundan bir yıl sonra da (1270) İlhanlı Devleti ile barış yaptı. Aynı yıl paye olarak beylerbeyi olan Nogay, bütün ordu işlerini elinde toplamış oldu (Akpunar, 2019, s. 69). Diğer yandan Mengü Timur Han'ın İlhanlı hükümdarı Abaka Han ile bir anlaşma imzalaması, İlhanlılara karşı Altın Orda ile ittifak kurmuş olan Sultan Baybars'ı oldukça rahatsız etmiştir. Ancak bu hadiseden yaklaşık bir yıl sonra Emir Nogay'ın Sultan Baybars'ı teskin edici, ittifaklarının devam ettiğini vurgular nitelikte bir mektup gönderdiği görülmektedir (Vernadsky, 2007, s. 204). İlgi çekici olan ise artık müstakil bir han gibi hareket etmesi ve emir konumunda olmasına rağmen bir ülkenin hükümdarına mektup gönderebilmesidir. Mektuptan bir kesit şöyledir; *“biz babamız Bereke Hanın gittiği yolu tutuyoruz, hakka tabi olup batıldan kaçınıyoruz. Mektup göndermek hususu inkıtaa uğramasın, biz senin ile elin parmakları gibiyiz, sana uygun olana biz de uygun oluruz, karşı gelene de karşı geliriz.”*<sup>5</sup> Sultan Baybars'ın cevabı mektubunda, emir rütbesinde bulunmakla birlikte devletin kaderinde önemli rol oynayan bir Moğol prensi olan Nogay'ı oldukça ciddi karşıladığı ve tıpkı Berke Han'da olduğu gibi Cihat çağrısı yaparak onu İlhanlılara karşı harekete geçirmeye çalıştığı görülmektedir (Rüknüddin Baybars, 1941, s. 170).

1 Nogay, Moğolca bir kelime olup köpek anlamına gelmektedir. Moğolcada "it" anlamına gelen "nohol" kelimesinden türediği düşünülmektedir. Bu kelimeye kurt, tüylü köpek gibi anlamlar da yüklenmektedir. Klasik Moğolcada "nohay" kelimesi köpek, it ve yine Çağdaş Moğolcada "nohoy" kelimesi köpek anlamına gelmektedir. Anadolu'da yaşayan Nogay Türkleri kelimesinin köpek manasına geldiğini kabullemeyip bunu gurur kırıcı bir şey olarak algılasalar da köpek, Moğollar arasında önem verilen bir hayvandır (Akbaba, 2013, ss. 238–240; Gülensoy & Küçüker, 2015, s. 346; Lessing, 2017, ss. 720–721).

2 Mangıtların soyu Moğolların efsanevi atası Alankoa'nın evlatlarından Nirunlar'a bağlanır. Cengiz Han zamanında Taycutlarla yaşayan Mangıtlar'dan bir kısmı Cengiz Han'a katılmıştır. Cengiz Han'ın yaşadığı süreç içerisinde cereyan eden savaşlarda Moğol İmparatorluğu saflarında da bulunan Mangıtlar, Cengiz Han'ın ölümünden sonra bütün Moğol ulusları içerisinde varlıklarını devam ettirmişlerdir. Ancak daha çok Cuçi ulusu içerisinde bulunmuş ve etkili olmuşlardır. Mangıtlar, Altın Orda Devleti'nin hâkim olduğu Deşt-i Kıpçak bozkırlarında diğer Türk boylarıyla karışık zamanla İslamiyet'i de kabul etmişlerdir. Onlar genellikle İtil Nehri civarında ve Hazar'ın kuzeyinde Astarhan çevresinde otururlardı. Nogay Ulusu'nun ismini Emir Nogay'dan, Kara Nogay Han'dan veya Emir Edigü'den aldığı dair tartışmalar vardır. Bununla birlikte Nogay Ulusu'nu oluşturan hâkim kabile Mangıtlar olmuştur. Bu yüzden bazı kaynaklar, Nogaylar'ı Mangıt-Nogay şeklinde de anmaktadır (Alan, 2003, s. 570; Güllüdağ, 1999, s. 556; Kafalı, 1976, s. 41; Paşaoğlu, 2016, ss. 282–284).

3 II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in en büyük oğlu olan İzzeddin Keykâvus II, tahta ilk çıktığında on bir yaşında idi. 1254–1256 ve 1259–1262 tarihleri arasında Moğollar tarafından ülke topraklarının aralarında taksim edilmesinden sonra kardeşleriyle müşterek saltanat sürdü. Bundan sonra devlet yönetimi tamamen Kılıçarslan'a geçince Keykâvus ülkeden kaçtı. (Kaymaz, 2011, ss. 148–149; Turan, 2004, s. 521).

4 Pachymérés, İmparator'un Sultan İzzeddin'i hapsedmesine sebep olarak Hülagü Han'dan çekinmesini değil Sultan'ın İmparator'a karşı hazırladığı bir saldırı planını işaret etmektedir. (Pachymérés, 2009, s. 44).

5 Mektubun ayrıntısı için bakınız: (Rüknüddin Baybars, 1941, s. 169).

Emir Nogay, 1260'lı tarihlerden itibaren Kırım da dâhil (Fahredden, 2003, s. 47; Yakubovskiy, 1992, s. 86). Don (Ten) Nehri'nden Aşağı Tuna'ya kadar uzanan Altın Orda Devleti'nin batı topraklarının hâkimi oldu. Ancak Bizans münasebetlerinde görüleceği üzere Nogay'ın ileri harekâti sonucunda devletin hudutları yine Nogay'ın etkisi altında olarak Bizans İmparatorluğu sınırlarına kadar uzanacaktır. Bulgar toprakları da zaten onun idaresi altında idi (Özcan, 2017, s. 137; Vásáry, 2008, s. 84). Bizanslı tarihçi Pachymérés, Nogay'ın hanlar tarafından yanındaki kuvvetlerle Karadeniz'e doğru vekil olarak gönderildiğini belirtmektedir. Nogay böylelikle akınlarda bulunarak Karadeniz'in kuzeyindeki topraklara hâkim oldu (Pachymérés, 2009, ss. 68–69).

Takip eden süreç göz önünde bulundurulduğunda Emir Nogay'ın gücünü esas olarak Mengü Timur'un ölümünden sonra gelen dirayetsiz hanlar zamanında artırdığı görülmektedir (Kafalı, 1976, s. 62). Mengü Timur Han öldüğü zaman oğulları henüz reşit değildi. Bu yüzden de devlet erkânı tahta çıkacak en makul isim olarak Mengü Timur'un kardeşi Tuda Mengü'yü gördüler ve 1282 yılında tahta çıkardılar. Ancak tahta çıktıktan sonra zuhur etmeye başladığı anlaşılan aklı rahatsızlıkları, onun muktedir bir hükümdar olmasına mâni oldu. Hükümdarlığı süresince bütün zamanını şeyh ve dervişlerle geçiren Tuda Mengü, devlet işlerinden uzak kaldı (Kafalı, 1976, ss. 62–63; Nüveyrî, 1941). Tuda Mengü'nün tutarsız davranışları ve zayıf kişiliği Nogay'ın gücünü iyice artırmaya ve yönetimde söz sahibi olmasına imkân verdi. Emir Nogay artık niyetini açığa vurmak için gerekli ortamı bulmuş oldu. Elde ettiği güçlü konum dolayısıyla diğer ulusların ona *han*, *çar*, *melik* gibi hükümdarlık unvanları verdikleri, Rus kroniklerinde Emir Nogay'ın Altın Orda Hanlarına denk bir yönetici olarak kabul edildiği ve hatta bazı Rus kroniklerinin Mengü Timur'dan sonra tahta çıkan isim olarak Nogay'ı işaret ettiği görülmektedir (Kafalı, 1976, s. 64; Kemaloğlu, 2015, s. 86; Özcan, 2017, s. 260; Vásáry, 2008, s. 84).

Tuda Mengü'nün iktidarı döneminde Nogay'ın kendini iktidar işlerine iyiden iyiye karışmaya muktedir gördüğü anlaşılmaktadır. Bunu Tuda Mengü'nün tahta çıktığı sırada yaşanan gelişmelerde görmek mümkündür. Nitekim bu sırada Dmitriy Alekseyeviç dışındaki bütün Rus Knezleri, Han'dan yarlık almak için Saray şehrine gelmiştir. Fakat Dmitriy, Han'ın huzuruna iştirak etmemiştir. Diğer taraftan Novgorod Knezliği'ni elde etmek isteyen Dmitriy'nin kardeşi Andrey de Han'ın huzuruna çıkarak ağabeyini şikâyetle yardım talebinde bulundu (Özcan, 2017, ss. 254–255). Tuda Mengü Han da Büyük Knezliği Andrey'e verdi. Bunun üzerine Dmitriy, Altın Orda'da hatırı sayılır bir konum elde etmiş olan Emir Nogay'a başvurdu. Nogay ise beraberine verdiği bir ordu ve Büyük Knezlik yarlığı ile Dmitriy'i desteklediğini gösterdi (Kemaloğlu, 2015, s. 86). Bu harekatiyle Nogay, Altın Orda iktidarına karşı güç gösterisinde bulunmuştur. Nitekim Tuda Mengü, Nogay'ın bu kararını kabullenmek durumunda kaldı. Desteklediği kişinin Büyük Knezlik makamına gelişi, Nogay'ın Kuzey Rusya'daki gücünün arttığının bir göstergesidir (Özcan, 2017, s. 259). İkili arasındaki bu çekişme fazla uzun sürmedi. Nitekim Emir Nogay'ın baskın gücünün yanı sıra Tuda Mengü'nün dini tercihi ve sergilediği tutarsız davranışlar devlet adamları arasında rahatsızlığa sebep oldu ve Tuda Mengü, nihayetinde 1287 yılında yeğeni Tula Buka'nın lehine tahttan feragat etti.<sup>6</sup>

Altın Orda tahtının yeni sahibi Tula Buka (1287–1291), selefine göre daha atik ve cesur olmakla birlikte öfkeli ve aceleci bir kişiliğe sahipti. Emir Nogay ile Tula Buka arasındaki ilk anlaşmazlık onun tahta çıkmasından önceki döneme dayanmaktadır. Bu anlaşmazlık 1285–1286 tarihlerinde yapılan Macaristan Seferi dolayısıyla meydana geldi. Mısırlı tarihçilere göre Tula Buka, Kürel memleketine bir sefer yapmaya karar verip –seferin sebebinin belirtmemişlerdir– Nogay'a da kendi birlikleriyle birlikte iştirak etmesi için emir göndermişti (Nüveyrî, 1941, s. 265; Rüküddîn Baybars, 1941, s. 187). Bu seferin bir amacı da Nogay'ın bölgedeki faaliyetlerini engelleyerek ona bir gözdağı vermektir (Özcan, 2017, s. 269). Durumun farkında olmasına rağmen Nogay'ın sefere katılmasının sebebi Macaristan kralıyla olan münasebetiydi. Buna göre, Macaristan tahtında bulunan IV. Laszlo'nun (1272–1290) soyu bir Kuman prensesi olan annesi tarafından Kumanlara dayanmaktaydı. Dolayısıyla Kuman akrabaları vesilesiyle bozkır kültürü ve yaşayış tarzına eğilimi vardı. Bu sebeple Nogay efradıyla da yakından ilgiliydi. Karısını boşayıp iki Nogay prensesiyle izdivaç yapan Kral, Hristiyanlıktan da uzaklaştı. Özellikle Hristiyanlıktan uzaklaşması çevresinden tepki almasına yol açınca Nogay ile daha çok yakınlaştı ve anlaşma yaptı. Emir Nogay'ın Tula Buka tarafından yapılan teklifi kabul etmesinde bu durum önemli bir etkidir (Vernadsky, 2007, s. 222).

Sefer başladığında Emir Nogay, Braşev'e, Tula Buka kuzeyden Slovakya'ya doğru yöneldi. Yol üzerinde birçok yerleşim yeri ele geçirilirken halktan yaklaşık 80,000 kişi esir edildi. Nogay ve Tula Buka seferden istediklerini elde etmiş gibi görünmektedirler. Fakat dönüş yolunda ağır kış mevsiminin getirdiği olumsuzlukların da etkisiyle Tula Buka'nın ordusu ağır zayıf oldu. Emir Nogay maiyetiyle birlikte ayrılıp kendi topraklarına dönmüşken Tula Buka yolunu kaybetti. Bu esnada bastıran ağır kış şartlarının yarattığı zorluğa açlık ve yorgunluk da eklenince çok sayıda insan hayatını kaybetti. Bu sayı bazı kaynaklarda 100,000 olarak verilmektedir (Özcan, 2017, s. 269; Rüküddîn Baybars, 1941, s. 187; Veselovskiy, 1922, s. 30). Bu başarısız seferin ardından durmayan Tula Buka yönünü Polonya'ya çevirdi (1286). Nogay'ın bu sefere de iştirak ettiği anlaşılıyor. Emir Nogay sefer sırasında yalnız hareket etmeyi tercih etmiştir. Bunun sebebi, bağımsız hareket etme gayretlerinin Altın Orda merkezince engellenmeye çalışılması dolayısıyla Nogay'ın duyduğu rahatsızlıktı. Nihayet Moğol ordusu Polonya'da birçok yeri yakıp yıkmış, ganimetler elde etmiştir. Seferin sonucu bilhassa Nogay için kazançlı olmuştur. Hudutlarını Macaristan'ın Turn şehrine kadar uzatan Nogay, Karpat-Tuna arasındaki sahalarda da güç sahibi olmuştur (Özcan, 2017, ss. 272–273). Tula Buka, sefer sırasında başına gelen felaketlerden Emir Nogay'ı sorumlu tutarak bunun bir tuzak olduğu zannına kapılmış ve ona karşı kin gütmeye başlamıştır. Bundan sonra çevresindekiler ile birlikte Tula Buka'nın aklına Nogay'ı öldürmek fikri yerleşmiştir (Nüveyrî, 1941, s. 265; Rüküddîn Baybars, 1941, s. 187).

Tula Buka ile Nogay arasındaki anlaşmazlıkların bir diğer ve önemli sebebi ise Ahmet Baskak meselesidir. Ahmet Baskak, Kursk bölgesinde vergi toplamakla görevli bir Moğol memuru olup doğrudan Nogay'a bağlıydı. Baskak bu bölgede, sakinlerinin vergiden muaf tutulduğu iki şehir kurmuş ve kısa zamanda nüfusunu arttırmasını sağlamıştır. Fakat bu durum ekonomisi zayıflayan bölge halkı ile Oleg ve Svyatoslav adlı knezlerin hana şikâyetine bulunmasına yol açtı. Tula Buka'nın emri üzerine knezler Ahmet'in kurduğunu şehirleri yakıp yıktı. Durumu öğrenip Nogay'a bildiren Ahmet, yardım talebinde bulunmuştur. Emir Nogay, bunun üzerine Rus knezlerini cezalandırmak için Ahmet Baskak'ı yanına verdiği bir ordu ile o bölgeye gönderdi. Ordu, knezlerin topraklarını yerle bir etti. Bir süre sonra Tula Buka ile Nogay, knezlerden Oleg'in topraklarına dönmesi için anlaşta. Fakat onunla birlikte dönen Svyatoslav, tekrar Ahmet'in topraklarına saldırınca Tula

6 Tuda Mengü Han'ın tahttan Mengü Timur'un oğulları tarafından indirildiği de rivayet edilir. (Alpargu, 2007, s. 17; Kafalı, 1976, s. 63; Yakubovskiy, 1992, s. 47).

Buka, Svyatoslav'ı öldürmesi için Oleg'e emir verdi. Svyatoslav'ın ölümü üzerine kardeşi Aleksandr, Nogay'dan yardım istedi ve Nogay'ın verdiği takviye birlikler sayesinde Oleg ile oğullarını öldürdü (Kemaloğlu, 2015, ss. 87–88).

Macaristan Seferi'nde yaşananlara ilave olarak bir de Ahmet Baskak meselesinin yarattığı gerginlik nihayet tarafların harekete geçmesine yol açtı. Tula Buka, yaşananlardan sonra Emir Nogay'ı ortadan kaldırmak için çevresindekiler ile bir suikast planlamaya başladı. Bu doğrultuda Nogay'a haber göndererek bir konuda görüşüne başvurmak istediğini bildirdi. Fakat Emir Nogay, deneyimli ve uyanık bir devlet adamıydı. Tula Buka'nın kendisini bertaraf etmek için harekete geçtiğinin farkına varan Nogay, önce Han'ın annesine bir mektup yazdı. Bu mektupta "Oğlun genç bir handır. Ona kimsenin bilmediği bir yerde, devlet işleriyle ilgili bazı kuralları bildirmeyi ve bazı sırlar vermeyi bir borç bilirim" demekteydi. Annesi bu sözlere güvenmiş olacak ki Tula Buka'ya, Nogay'a karşı saygılı olmasını, sözünü dinlemesini telkin etti. Bunun üzerine Tula Buka Han, Emir Nogay'a karşı olan düşüncelerinden vazgeçerek buluşma için kararlaştırılan yere gitti. Ancak burada Nogay'ın hazırladığı tuzağa düştü ve öldürüldü. Tokta ve onun taraftarı olan prensleri Tula Buka'ya karşı kıskırtan Nogay, Tokta'ya şunları söyledi: "Bu adam babanın tahtını elde edip seni ondan mahrum bıraktı, bu oğlanlar da seni öldürmek konusunda onunla anlaştilar. Şimdi ben onları sana teslim ediyorum, istediğin şekilde öldür." Bunun üzerine Tula Buka ve maiyetindekiler, kemikleri kırılmak suretiyle idam edildiler (Nüveyrî, 1941, ss. 267–268; Rüküddîn Baybars, 1941, ss. 189–268).

1291 yılında Altın Orda Hanlığı tahtına geçen isim Emir Nogay'ın yardımıyla Tokta Han oldu. Nogay bundan sonra kendi yurduna döndü. Ancak gözü hep Tokta Han'ın üzerinde olan Nogay'ın, bir isteği olduğu zaman Tokta Han'a bildirmesi kâfi geliyordu. Emir Nogay, karısı Baylak Hatun'u Tokta Han'a bir isteğini bildirmesi için hanlık merkezine gönderdi. Hatun, Saray'a gelince Han tarafından çok iyi karşılandı ve burada kaldığı sürece bol ikram ve hediyelerle ağırlandı. Tokta Han, ziyaretinin sebebini sorunca hatun niyetini açık etti ve Nogay'ın mesajını ilettil. Nogay, "Hanlığın yolunda kalan bazı dikenler vardır, onları temizlesin" şeklindeki beyanıyla *Yotuk*, *Karaküyük*, *Barintokta*, *Macar* gibi bazı beylerin idam edilmesini istiyordu. Mezkûr isimler Tula Buka'nın Nogay'a karşı planladığı suikasta katılacak olan isimlerdi. Bunun üzerine Tokta Han, bu emirleri Nogay'ın isteği doğrultusunda idam etti (Fahredden, 2003, s. 48; Nüveyrî, 1941, s. 272; Rüküddîn Baybars, 1941, s. 195).

Tokta Han, tahta çıkmasına yardım eden Emir Nogay'a karşı tavizkâr davranıyor görünmesine rağmen bu durum uzun sürmedi. Nitekim Tokta, Nogay'ın tahakkümünden kurtulmak için fırsat kollamaktaydı. Bu fırsat, çeşitli bahanelerle ayağına geldi. Tokta tahta çıktıktan sonra Rusya meselesiyle alakadar oldu. Rus knezleri bu değişiklikten sonra yarlıklarını onaylatmak için Saray şehrine gittiler. Bunların başında daha önce de Büyük Knezlik yarışına girişen taraflardan biri olan Andrey vardı. Dmitriy ise Emir Nogay'a olan bağlılığını sürdürerek yine Altın Orda Han'ının huzuruna çıkmayı reddetti. Tokta Han, kendisinden önceki hanlar zamanında ortaya çıkan bu ayrılığa bir son vermek ve tek otoritenin kendisi olduğunu göstermek için harekete geçti. Bu doğrultuda Andrey'i Büyük Knez ilan edip onu, kardeşi Tüden'in de başında bulunduğu bir Moğol ordusuyla Dmitriy'e karşı gönderdi. Bu ordu birçok Rus şehrinin yakıp yıkarak büyük tahribata yol açtı. Bu olaylardan kısa bir süre sonra Dmitriy ölünce Kuzey Rus Knezliklerinin tamamı Andrey'i Büyük Knez olarak tanıdı. Böylece Rusya meselesi Tokta Han'ın istediği gibi şekillenmiş oldu. Bu durum Nogay'ın etki alanının daralmasına ve ikili arasındaki ilişkilerin gerilmesine yol açacaktır (Kemaloğlu, 2015, s. 89; Uzelac, 2017, s. 510; Vernadsky, 2007, ss. 227–228).

Tokta Han, bahsi geçen olaylar sürecinde Emir Nogay'a karşı harekete geçmek için geçerli sebepler bulmaya başlamıştı. Bunlardan biri babalarının gücüne güvenerek sivirmeye başlayan Nogay'ın oğulları Çeke ve Teke'nin artan tahakkümü idi. Tokta Han, babaları ile birlikte onların da varlığından rahatsız olmaya başlamıştı. Üstelik Nogay'ın karısı Baylak Hatun da bu iki oğlunun kendisine karşı sergiledikleri davranışlar yüzünden onları Tokta Han'a şikâyet etmişti (Kafalı, 1976, s. 67; Kemaloğlu, 2015, s. 89; Nüveyrî, 1941, s. 274; Rüküddîn Baybars, 1941, s. 199).

Tokta Han ile Emir Nogay arasındaki köprüleri yıkan asıl mesele Çiçek Hatun'un öldürülmesi olayı oldu. Çiçek Hatun, Mengü Timur Han'ın eşi olup bu dönemden Tula Buka'nın tahtının sonuna kadar geçen süreçte siyaset arenasında söz sahibi olmuş bir kadındı. Tarihçi Rüküddîn Baybars'ın verdiği bilgiden halka karşı zalimane bir tutum içerisinde olduğu anlaşılmaktadır (Rüküddîn Baybars, 1941, s. 197). Mezkûr süreçte istediği kişiyi tahta çıkarıp istediği zaman indiren, yönetimi belirleme inisiyatifini elinde bulunduran Emir Nogay ise zaten büyük bir erk sahibiydi ve devlet işlerinde kendisine rakip olabilecek birinin varlığına tahammül etmesi söz konusu olamazdı. Nitekim o da bu bilinçle hareket ederek Çiçek Hatun'u boğdurttu (Kemaloğlu, 2015, s. 89; Subaşı, 2021, ss. 171–172).

Tokta Han'ın üvey annesinin intikamını almak isteği, bu işe karışmış olan emirleri korkuttu. Bu yüzden Tokta Han'ın yanından kaçarak Nogay'a sığındılar. Emir Nogay bu emirleri çok iyi karşıladı ve onlara yerleşmeleri için topraklar verdi. Ayrıca içlerinden Taz isimli bir beyle kızını evlendirdi. Bunu duyan Tokta Han, Nogay'a haber göndererek bu emirleri derhal kendisine iade etmesini bildirdi. Ancak karşılığında olumsuz cevap alınca sinirlenen Han, elçilik heyeti ile beraber Nogay'a ulaştırılması için "bir ok, bir sapan (saban)" ve bir avuç toprak" (Nüveyrî, 1941, s. 274; Rüküddîn Baybars, 1941, ss. 199–200) gönderdi. Emir Nogay, gönderilen nesnelere anlamını ordasının ileri gelenleriyle bir araya geldiği toplantıda tartıştı, onlara fikirlerini sordu. Herkes fikrini beyan ettikten sonra, deneyimli Moğol emiri Nogay, bütün söylenenlerin verilmeye istenen mesajla karşılık gelmediğini ifade etti ve bunların anlamını kendisi betimledi. Tokta Han, "yerin altına kaçıp gizlenmek istesenez bu sapanla yeri kazarak sizi oradan bulup çıkarırım, gökyüzüne çıksanız bile bu ok ile sizi yere indiririm, dilediğiniz toprakları bildirin orada buluşalım" diyerek Nogay'a karşı açıkça savaş ilan etmiştir. Bunun üzerine Emir Nogay elçiyi şu cevapla geri gönderdi: "Tokta'ya söyle atlarımız susamıştır, onları Ten suyuyla doyumak istiyoruz." Haber kendisine ulaşınca Tokta Han derhal savaş hazırlıklarını başlattı (Kafalı, 1976, ss. 67–68; Nüveyrî, 1941, s. 274; Rüküddîn Baybars, 1941, ss. 199–200; Veselovskiy, 1922, ss. 44–45).

Emir Nogay da hazırlıklarını tamamlayıp karşılaşma için yürüyüşüne başladı. İki ordu, tarafların arasında yer alan Özü Irmağı kenarında karşılaştı (1298). Bu savaş, Altın Orda Devleti'nde meydana gelen iktidar mücadeleleri içerisindeki en ciddi karşılaşma olmuştur. Savaşta Tokta Han'ın ordusu bozguna uğradı ve Ten Irmağı'na doğru kaçmaya başladı. Nogay, Tokta'yı takip etmedi, sadece ganimetleri

toplamakla yetindi. Böylece iki taraf arasındaki ilk karşılaşmada üstünlük Emir Nogay'da kalmış oldu (Kemaloğlu, 2015, s. 89; Nüveyrî, 1941, s. 276; Rüknuddîn Baybars, 1941, ss. 202, 234).

Bu zaferden bir süre sonra Emir Nogay, torunu Aktacı'yı vergileri toplaması için Kırım'a gönderdi (1298). Aktacı, Kırım yakınlarında Cenevizli tacirlerin bulunduğu Kefe şehrine geldi. Vergiyi toplamak istemesi üzerine buradakiler ona şarap ve kebab sunarak ziyafet çektiler. Ancak Aktacı sarhoş olunca orada öldürdüler. Bunun haberini alan Nogay büyük bir orduyu Kırım'a gönderdi. Nogay'ın emriyle kendi ahalisi bölgeden ayrıldıktan sonra ordu burada büyük bir tahribat gerçekleştirdi ve birçok tacir esir edildi. Gerçekleştirilen yağma hareketinden bölgedeki diğer şehirler de nasibini aldı. Bu durum Moğollarla bölgedeki Cenevizliler arasındaki ilişkilerin de gerginleşmesine yol açtı (Kafalı, 1976, s. 68; Rüknuddîn Baybars, 1941, s. 204; Yakubovskiy, 1992, s. 70). Emir Nogay, gönderdiği orduyla Kırım gibi stratejik öneme sahip bir bölgeyi kontrolü altında tutmakla birlikte bu harekât, ordusunun zayıflamasına sebep olmuştur (Uzelac, 2017, s. 510).

### Nogay'ın Bizans ve Bulgarlarla Münasebetleri

Berke Han döneminde başlayan Altın Orda Hanlığı ile Mısır Memlük Devleti'nin ilişkileri Mengü Timur Han döneminde de devam etmiştir. Elçilik heyetlerinin geçişleri Bizans İmparatorluğu başkenti İstanbul üzerinden sağlanıyordu. Fakat iki devlet elçilerinin gidiş gelişleri İlhanlı Devleti ile ilişkilerini iyi tutmaya çalışan Bizans İmparatorluğu tarafından zaman zaman engellenmeye çalışılmaktaydı. Bu da Altın Orda Hanlığı'nın Bizans üzerine seferler tertip etmesine sebep oldu (Arat, 1978, s. 718; Kafalı, 1976, s. 60; Ostrogorsky, 1986, s. 424; Yakubovskiy, 1992, s. 46). Nitekim 1270 yılında Emir Nogay öncülüğünde bir Altın Orda birliği İstanbul üzerine yürüdü. Ancak bu sırada İstanbul'da bulunan Mısır elçisi Farisüddin Mesudi, ordunun herhangi bir saldırıda bulunmasını engelleyerek onların geri dönmesini sağladı. Elçi Farisüddin Mesudi, Nogay birliklerini şu sözler ile durdu: "Bilirsiniz ki İstanbul hükümdarı Mısır hükümdarı ile barışıktır. Ben de Melik Zahir'in elçisiyim. Benim efendim ile Mengütemir Han arasında mektuplaşma, barışıklık söz birliği vardır. İstanbul Mısır, Mısır İstanbul demektir." Bunun üzerine Nogay birlikleri geri döndü. Ancak bu durumdan haberdar olan Sultan Melik Zahir, bu fütursuz davranışından dolayı Mesudi'yi cezalandırmıştır (Arat, 1978, s. 718; Broadbridge, 2019, ss. 266–267; Kafalı, 1976, s. 60; Kamalov, 2005, s. 6; Nüveyrî, 1941, s. 265).

Bir süre sonra Tesalya yöneticisi İoannes'in yardım talebi doğrultusunda Bizans üzerine bir Moğol saldırısı daha oldu (Vásáry, 2008, ss. 90–91). Bizans İmparatoru VIII. Mikhail bu taarruzlardan sonra Altın Orda Hanlığı ile ilişkilerini iyi tutmanın önemini kavramış olacak ki çeşitli hediyeler göndermenin yanı sıra Nogay ile anlaşmaya vardı ve bu doğrultuda gayrimüşru kızı Eufrozina'yı ona eş olarak gönderdi. Böylece Emir Nogay gibi çok güçlü bir şahsı, damat ve dolayısıyla da müttefik edinmiş oldu. Bu gelişme Bizans İmparatorluğu'nun Altın Orda ile yakın münasebetler kurmasına vesile olduğu gibi Boğazlar üzerinden devam eden Mısır – Altın Orda ilişkisini de artırmıştır (Arat, 1978, s. 719; Ostrogorsky, 1986, s. 424; Pachymérés, 2009, s. 43; Subaşı, 2021, ss. 36, 253; Vernadsky, 2007, s. 204; Yuvalı, 2004, s. 138). Diğer yandan Nogay, Bizans ile ilişkilerini bu noktaya getirmekle Bulgar, Macar ve Sırp krallıklarını da denetim altında tutma imkânını elde etti (Gábor, 2011, s. 63).

1277–1280 tarihleri arasında Bulgaristan'ın iç işlerinde karışıklıklar ve iktidar çekişmeleri hat safhaya ulaştı. Bulgaristan tahtı için bir domuz çobanı olan İvaylo, Bizans İmparatoru'nun desteklediği III. İvan Asen ve Bulgar boyarlarından Giorgi Terter arasında büyük bir çekişme yaşanmaktaydı. Tahtı önce İvaylo sonra da Nogay'ın askeri yardımları sayesinde İvaylo'yu bertaraf eden III. İvan Asen ele geçirdi. Ancak sonunda tahtın sahibi Kuman asıllı Giorgi Terter oldu. Bunun üzerine İvaylo, yardımını temin edebilmek için Emir Nogay'ın yanına sığındı. Nogay, İvaylo'yu dostane bir şekilde karşıladı ve ona yardım edeceğine dair söz verdi. Bizans İmparatoru bu haberi alır almaz Nogay'dan İvaylo'nun bertaraf edilip tahta da damadı III. İvan Asen'in geçirilmesi için yardım talep etti. Burada dikkat çekici nokta Bulgar tahtı için mücadele eden her iki tarafın da Nogay'dan destek almaya çalışmasıdır. Neticede Emir Nogay, İvaylo'yu tertip ettiği bir şölen esnasında idam ettirdi. İvaylo'yu öldürmesinin gerekçesini de şöyle açıklıyordu: "bu adam kayınpederim imparatorun düşmanı; onun için yaşamayı değil, ölmeyi hak ediyor." Öte yandan Giorgi Terter ise Bulgar tahtında kalmaya devam etti. Nogay ve Tatarları bahsedilen mücadelelerin hemen her aşamasında başvurulan öncelikli merci olmuş, olayların seyri ve sonucunda önemli bir rol oynamıştır (Vásáry, 2008, ss. 91–95).

Yukarda zikredilen 1284–1285 Macaristan Seferi sonrasında Emir Nogay'ın bölgede güçlenmesi Terter'i korkutmuştu. Bu yüzden Nogay ile iyi geçinmek için 1285 yılında oğlu Svetoslav'ı rehine olarak Nogay'a göndermenin yanı sıra kızını da Nogay'ın oğlu Çeke'yle<sup>8</sup> evlendirdi (Gábor, 2011, s. 66). Ancak Emir Nogay'ın faaliyetleri bununla bitmedi. Nitekim Moğol hâkimiyetindeki Vidin ve Braničevo adlı Bulgar prenslikleri Sırp baskıları karşısında Nogay'dan yardım talep etmek zorunda kaldı. Bunun üzerine Nogay, Sırp'lar üzerinde tehdit oluşturmaya başladı. Sırp kralı Milutin, bu tehdidi engelleyebilmek ve Nogay'ı ikna edebilmek için oğlu Stefan Uroş'u ona rehine olarak gönderdi. Yine de Nogay, Balkanlarda tehdit ve taarruzlarını sürdürdü. Nitekim bu taarruzlar, Bulgaristan'da Terter'in bertaraf edilip yerine soylu bir boyar<sup>9</sup> olan Smilec'in tahta çıkmasıyla sonuçlandı. Smilec, iktidar yıllarını Emir Nogay'a itaat ederek geçirdi. Sabık kral Terter'in Bizans'a sığınma isteği ise yine Nogay'dan çekinen imparator tarafından kabul görmedi (Vásáry, 2008, ss. 99–110).

### Nogay'ın Öldürülmesi

Tokta Han, Emir Nogay ile giriştiği mücadelede başarısız olmuş ve savaş meydanından kaçmak zorunda kalmıştı. Altın Orda Hanlığının tehlikeye düştüğü bu olayda Nogay'ın Tokta Han'ı takip etmemesi onun yeniden toparlanması için bir fırsat oldu. Tokta Han bu fırsatı değerlendirerek iki yıl içinde büyük bir ordu topladı. Bu orduya otuz bin askerle Emir Nogay'ın tarafından ayrılan beyler de dâhil oldu. Baybars, bu beylerin Nogay'ı terk etmelerinin sebebini tafsilatıyla anlatmıştır. 1298–1299 tarihlerinde Kurmuş oğulları Abacı ve Karaçin

8 Nogay'ın aynı anneden olma Çeke, Teke ve annesi ayrı olan Turay adında üç oğlu ve Tuğrulca adlı bir kızı vardı (Rüknuddîn Baybars, 1941, s. 195; Vásáry, 2008, s. 103).

9 Boyar Türkçe bir unvan olup asil ailelerden gelen büyük toprak sahiplerine verildi. Boyarlar, Knez Rusya'sı, Altın Orda Devleti ve sonrasında Rus topraklarında knezlerden sonraki en yetkili sınıfı (Kemaloğlu, 2015, s. 233).

öldürülmüştür. Kurmuş'un oğulları Abacı, Karaçin ve Yanci kardeşler kuzey eyaletlerinde, Aşağı Dinyeper'in sağ yakasında mülke ve askeri birliklere sahip büyük kumandanlardı. Nogay'ın Tokta Han'a karşı galip geldiği savaşta Nogay'ın yanında yer alarak yardımda bulunmuşlardı. Zamanla oğullarının Nogay'ın galibiyetinden cesaret alarak beyler üzerinde tahakküm kurmaları Kurmuş'un oğullarını rahatsız etti ve Nogay'ı terk ederek Tokta Han'ın tarafına geçmelerine sebep oldu. Emir Nogay durumu haber alınca fikirlerinden caydırmak için oğulları Çeke, Teke ve Turay'ı bu beylere karşı gönderdi. Karşılaşan taraflar, gece bastırınca kadar çarpıştılar. Gece olup çarpışma bittikten sonra Kurmuş'un oğlu askerlerinden bir kumandan, bin askeriyle birlikte gizlice Nogay tarafına geçti. Ertesi sabah Nogay'ın oğulları bu beylerin yanına gelerek "düşmanlık etmenin ve savaşmanın bir anlamı yok. Biz akrabayız ve birbirimize yakınız. En iyisi bu kini bitirmek ve önceden olduğu gibi barış yapmak." dediler. Bu sözlerle Yanci'yi yanlarına çekmeyi başardılar. Yanci ise kardeşi Abacı'yı bu konuda ikna etti ve Emir Nogay'a katılmak için yola çıktılar. Diğer kardeşleri Karaçin temkinli davranarak önce yazdığı mektupla annesine danışıp ondan onay aldıktan sonra yola çıktı. Daha önce yola çıkıp Nogay ordasına varan Yanci ve Abacı kardeşler hemen burada öldürüldü. Karaçin ise durumu anlayınca geri döndü. Nogay'ın oğulları Yanci ve Abacı'nın birliklerini yağmalayarak kimini esir kimin katlettiler (Kafalı, 1976, ss. 68–69; Rüküddin Baybars, 1941, ss. 206–207; Uzelac, 2017, s. 511; Veselovskiy, 1922, s. 511).

Abacı ve kardeşlerinin bu muhalif davranışları Nogay'ın oğulları tarafından şiddetle sindirilmiş olmakla birlikte ordunun zayıflamasına da yol açtı (Uzelac, 2017, s. 511). Diğer taraftan otuz bin atıyla kendisine katılan Maci, Sudun, Utraç, Akbuğa, Tayta adlı beylerle ordusu daha da güçlenen Tokta Han'ın hazırlık ve hareket haberini alan Nogay da oğulları ve maiyetindeki beylerle beraber yola koyuldu. Keşif için ileriye giden Nogay'ın öncü birlikleri mağlup olduktan sonra iki ordunun asıl kuvvetleri Kökenlik/Kükânlık/Kukanlık denen yerde karşılaştı. Akşama doğru Nogay'ın ordusu bozulmaya başladı. Oğulları ve ileri gelen pek çok emir bozulmayla birlikte kaçtı. Emir Nogay ise vakarla savaşmaya devam etti. Ancak artık çok yaşlanmıştı ve direnci de düşmüştü. "kaşlarının kılları gözlerini ötmüş, yaşını başını almış, gücü kesilmişti." Nihayet bir Rus asker tarafından yakalanınca "ben Nogay'ım, beni Tokta'ya götür ona söyleyeceklerim var" dedi. Fakat asker onu dinlemeden hemen orada başını keserek Tokta Han'ın huzuruna vardı (1300). Tokta Han kendisine onun Nogay olduğunu nereden bildiğini sordu. Asker durumu anlatıp Nogay'ın Han'ın yanına gelmek istemesine rağmen hemen orada işini bitirdiğini söyledi. Tokta Han bunun üzerine alelade bir askerin üstelik kanını dökerek şerefli bir Moğol beyini öldüremeyeceğini söyleyerek bu askeri idam ettirdi ve "bir daha böyle bu gibi eyleme hiç kimsenin cesaret edememesi için siyaset onun öldürülmesini icap eder" diyerek diğerlerine de açıkça mesaj vermiş oldu (Bavbek, 1986, s. 161; Kafalı, 1976, s. 69; Nüveyrî, 1941, s. 278; Rüküddin Baybars, 1941, ss. 210–211; Vernadsky, 2007, s. 231).

Tokta Han, Nogay'ı sıradan bir askerin öldüremeyeceği yönünde dışarıya bir mesaj vermiş olsa da bir düşmanından kurtulduğu için rahatlamıştı. Emir Nogay'ın oğulları bir süre Tokta Han'ın ordusu içinde tanınmamak için onların parolalarını (İtil, yayık) kullanarak gizlendi ve daha sonra da kaçtılar. Ordusundan geri kalanlar ise ya esir edildi veya köle olarak satıldılar. Bunlardan bir kısmı Mısır'a kadar götürülüp burada Sultan ve emirlere satıldılar. Bunlardan birçoğunun İslâm'a girdiği de bildirilmektedir (Rüküddin Baybars, 1941, s. 211).

### Nogay'ın Kişiliği

Nogay, Altın Orda Moğolları içerisinde sadece *tümen beyi* rütbesine sahip bir emir olmasına rağmen ölümüne kadar geçen süreçte Altın Orda Devleti'nin hemen hemen bütün fiili işlerinde söz sahibi olmuştur (Yakubovskiy, 1992, s. 162). Daha önce de zikredildiği gibi Emir Nogay'ın çağdaşı olan tarihçiler ve hatta yöneticiler ona *çar*, *melik*, *han* gibi unvanlar vermektedir. Ancak kendisi bu unvanları üstlenmedi. Bunun yerine yönetimi elinde tutacak şekilde kukla hanları yönlendirmeyi tercih etti. Emir Nogay'ın kendisini han ilan ederek tahta çıkmamasında geçerliliğini hala koruyan Cengiz Han Yasaları etkili olmuştur. Nitekim yasaya göre Moğol topraklarında bir ulusun hanı olmak için baş hatundan dünyaya gelmek gerekiyordu. Fakat Emir Nogay, Cengiz Han soyuna mensup olmakla birlikte bir cariyeden dünyaya gelmişti. Bu yüzden de tahtın yasal varisi olmaya hakkı yoktu (Akbaba, 2013, s. 236; İnan, 1977, s. 309; Kurat, 1972, s. 129; Schamioglu, 2002, s. 418; Vászary, 2008, s. 83; Yakubovskiy, 1992, ss. 66, 69). Hangi konumda olursa olsun Emir Nogay'ın Altın Orda Devleti için etki ve önemi yadsınmaz. Nitekim yaşadığı süre içerisinde hem hanlık bünyesinde hem de komşu devletlerle ilişkilerinde oynadığı rol bunu kanıtlamaktadır. Emir Nogay'ın 1300 tarihinde öldürülmesinden sonraki gelişmeler de yarattığı etkinin boyutlarını göstermektedir. Bu cümleden olarak Emir Nogay'ın ölümünden sonra, sürekli tehdit altında bulunan Balkan ülkeleri üzerindeki baskı ortadan kalkmış oldu (Vászary, 2008, s. 122). Aynı zamanda Emir Nogay'ın Altın Orda Devleti içinde yarattığı çatışma ortamı Rusların denge kurmasına, Moskova Knezliği'nin güçlenmesine ve İmparatorluk Rusya'sının kurulmasına yol açmıştır. Diğer taraftan sürekli Moğol saldırılarıyla sindirilmiş olan Litvanya'nın Moğol sınırlarında etkinliğini artırmasında da Emir Nogay'ın ölümü etkili olmuştur (Özcan, 2017, ss. 294, 357). Kısaca ifade etmek gerekirse, Altın Orda Devleti, Emir Nogay'ın ölümünden sonra, Bulgaristan, Balkanlar ve Bizans üzerinde yarattığı etkiyi bir daha elde edemedi (Vászary, 2009, s. 78).

Emir Nogay, sert bir karakter, teşkilatçılık yeteneği, güç gösterisi, ganimet hırsı ve birçok kereler başvurduğu hile yöntemiyle ön plana çıkıp önemli başarılar kazanmıştır (Yakubovskiy, 1992, s. 66). Bunların yanı sıra yıllar içinde edindiği askeri tecrübe ile hanlığın topraklarını genişletmiş fakat aynı zamanda bu toprakların parçalanmasına ve ilk karışıklıkların çıkmasına da yine kendisi sebebiyet vermiştir (Veselovskiy, 1922, s. 50). Nitekim onun bertaraf edilmesi için yapılan harcamalar da devlet için maliyetli olmuştur (Yakubovskiy, 1992, ss. 70–71).

Emir Nogay'ın yarattığı etki ve kurduğu otoriteyi kendi adına bastırıldığı sikkelerde de görmek mümkündür. Romanya yakınlarında yapılan arkeolojik kazılarda Emir Nogay ve oğlu Çeke adına bastırılmış, bir tarafında Nogay ailesine ait damganın bulunduğu sikkelere rastlanmıştır. Romanya/Dobruca'da Sakçı merkezli basılan sikkelerde biri Altın Orda Hanları adına diğeri ise Emir Nogay ve oğlu adına darp edilmiş iki çeşit sikke örneğiyle karşılaşmıştır. Bu durum Emir Nogay'ın kendisini han ilan etmemekle birlikte bir hanlık kurduğunu göstermektedir. Nitekim darp edilen sikkelerin üzerinde, Emir Nogay için "han" unvanı kullanılmıştır (Gábor, 2011, s. 66; Uzelac, 2017, s. 510; Vászary, 2008, ss. 102–102).

## Sonuç

Altın Orda Devleti ortaya çıktığı ilk zamanlardan itibaren kudretli hükümdarlar sayesinde siyasi arenada güçlü bir konum elde etmiş ve diğer devlet ve toplumların kaderine etki eder duruma gelmiştir. Ancak zaman zaman basiretsiz hanlar ve fetret devirlerinin getirisi olarak, güçlenerek müstakil hareket etme şansı bulan, devlet siyasetinde önemli roller üstlenen emirler ortaya çıkmış ve bu durum Altın Orda hanlarını zor durumda bırakmıştır. Bu emirlerden biri de Altın Orda Hanlığında bir tümen beyi olarak karşımıza çıkan Emir Nogay'dır. Kaynaklar Cengiz Han soyuna mensup olmasına rağmen, baş hatundan dünyaya gelmediği için taht iddiaları olamadığından bahsetse de Nogay, gücünden emin olduğu zaman iktidardaki hanla savaşa girişmekten geri durmamıştır. Bu durum, Emir Nogay yönetici sınıf tarafından yasal han olarak görülseydi eğer tahtı ele geçirme teşebbüsünde bulunmaz mıydı sorusunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle bakıldığında Nogay'ın siyasi etkisini Moğol geleneği çerçevesinde en üst noktada kullandığı da görülmektedir. Nitekim çeşitli bölgelerde bulunan adına basılmış sikkeler de aslında Nogay'ın kendisine atfettiği konumu göstermesi bakımından önemlidir. Bunun yanında çağdaş olan tarihçiler ve hatta yöneticiler tarafından *çar*, *melik*, *han* gibi unvanlarla anıldığını da unutmamak gerekir.

Elde ettiği güçlü konumdan rahatsız olan hanları hıleye ortadan kaldırmaktan çekinmeyen Nogay, tahta geçecek ismi belirleme hususunda da inisiyatifi ele almıştır. Emir Nogay'ın Altın Orda hanlarını yönlendirip, onlara istediğini yaptırabilmesi kurnaz ve yetenekli bir devlet adamı olmasının yanı sıra önemli askeri güce sahip bir komutan olmasından ileri geliyordu. Nitekim onun tahakkümünden sıkılan Tokta Han bile onu bertaraf edebilmek için uygun zamanı ve yeterli güce ulaşmayı beklemiş ve o zamana kadar Nogay'ın isteklerini yerine getirmek zorunda kalmıştı. Nogay bir emir, rütbeli bir asker olmasına rağmen, devlet içi meselelerde olduğu kadar Altın Orda Devleti'nin vassalı olan devletlerin iç meselelerine karışmaktan, olayları kendi istekleri doğrultusunda yönlendirmekten de geri kalmamıştır. Bu cümleden olarak Emir Nogay'ın elde ettiği gücün etki alanı Altın Orda Devleti ile sınırlı kalmamıştır.

Emir Nogay'ın bu yükselişi ve neredeyse bir han gibi hareket edebilme serbestisini, sadece güçlü birliklere sahip, tecrübeli bir asker oluşuna bağlamamak gerekir. Nitekim Tokta Han'dan kaçarak kendisine sığınan beyler sayesinde gücüne güç katıp bu Altın Orda hanını yenen Nogay, biraz sonra yine bu beylerin bu kez Tokta Han tarafına geçmesi ile güç kaybetmiş -elbette Balkanlar ve Rusya meseleleri için harcadığı mesai de zayıflamasında etkili oldu- ve nihayet ikinci savaşta mağlup olmuştur. Nogay'ın bu etkili konumu elde etmesinde, kaynakların da şahsına atfettiği gibi zeki, kurnaz ve iş bilir kişiliği yanında doğru politik hamleler yapabilmesi de önemli ölçüde etkili olmuştur. Bunun yanında elde ettiği güçlü hanlığın kudretini artırmak adına kullanabilecekken, Altın Orda iktidarı aleyhine sarf etmesi devletin diğer devlet ve toplumlar üzerindeki etkisini de zayıflatmıştır. Altın Orda hanlarının Emir Nogay gibi güçlü emirlerle içteki mücadeleleri, devletin dışardaki etkinliğini azaltmış ve zamanla bilhassa Rus knezlerinin bu karışık ortamdan faydalanarak güçlenip, bu gücü de fark etmelerine zemin hazırlamıştır. Aynı şekilde kudretli ve siyasetli bir devlet adamı olan Emir Nogay'ın ölümü, içte yarattığı istikrarsız ortamın da etkisiyle Balkanlardaki Altın Orda etkinliğinin azalarak zamanla yok olmasına sebep olmuştur.

Emir Nogay, kaynakların kendisinden ilk kez bahsettiği zamandan ölümüne kadar yaklaşık kırk yıl boyunca varlık göstermiş, parlamış, güçlenmiş, iç politikada olduğu kadar dış politikada da önemli amillerden biri olmayı başarmıştır. Nogay, iç siyasette Altın Orda hanlarıyla mücadele ettiği kadar dış siyasette de Memlük Sultanı, Bizans İmparatoru, Bulgar Çarı ve Rus knezleri ile bizzat iletişiminde olup, dikkate alındı ve hatta zaman zaman başvuru mercii oldu. Sonuçta yaşadığı sürece devlet siyasetine ve devletler arasını ilişkilere yön vererek etki alanını çok geniş bir coğrafyaya yaydı. Netice itibarıyla Emir Nogay'ın kişisel özellikleriyle ön plana çıkarak böyle bir güce ulaşması tarihsel bir kişiliğin ortaya konması bakımından elbette önemlidir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken diğer bir husus ise Moğol yasal temayülünde bir emirin Altın Orda siyasetine etkisi ve aynı zamanda Altın Orda Devleti'nin hem idari hem de diplomatik manada böyle bir duruma zemin hazırlayacak noktada olması bakımından da önemlidir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

**Finansal Destek:** Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Declaration of Interests:** The author declares that they have no competing interest.

**Funding:** The author declares that this study had received no financial support.

## Kaynaklar

- Adji, M. (2001). *Kaybolan millet (Deşt-i Kıpçak medeniyeti)* (Z. B. Özer, Çev.). Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Ahincanov, S. M. (2009). *Türk halklarının katalizör boyu – Kıpçaklar* (K. Yıldırım, Çev.). Selenge Yayınları.
- Akbaba, E. D. (2013). Nogay adı ve Nogayların kökeni üzerine. *Tehlikedeki Diller Dergisi*, 2/2, 233-242.
- Akpınar, A. (2019). *Nogayların Altın Orda üzerindeki etkisi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Alan, H. (2003). *Mangıtlar*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Alpargu, M. (2007). *Nogaylar*. Değişim Yayınları.
- Arat, R. R. (1978). *Mengü Timur*. Milli Eğitim Bakanlığı.
- Bal, M. S. (2005). Türkiye Selçuklu Devleti tarihinde bir dönüm noktası; II. İzzeddin Keykâvus dönemi. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 24/38, 239-258.
- Bavbek, O. (1986). Noğay Türkleri. *Türk Kültürü*, 257, 160-165.
- Baybars, R. (1941). Zübdetü'l-fikre fî târîhi'l-hicre. *W. De Tiesenhausen (Haz.). Altınordu Devleti Tarihine ait Metinler*. İstanbul Maarif Matbaası.

- Baykara, T. (2018). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe sözcüklerin köken bilgisi sözlüğü (Etimolojik Sözlük)*. Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Broadbridge, A. F. (2019). Careers in diplomacy among Mamluks and Mongols. In F. Bauden & M. Dekkiche (Eds.), *Mamluk Cairo, a crossroads for embassies – Studies on diplomacy and diplomatics*. Brill.
- Ekici, K. (2005). *Anadolu Selçuklu Devletinde üç kardeş devri (1246–1266)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Fahreiddin, R. (2003). *Altın Ordu ve Kazan Hanları* (İ. Kamalov, Çev.). Kaknüs Yayınları.
- Gábor, V. (2011). Az Arany Horda külpolitikája a XIII [Század Második Felében]. *Belvedere Meridionale*, XXIII(4), 58-70.
- Pachymérés, G. (2009). *Bizanslı gözüyle Türkler* (İ. B. Barlas, Çev.). İlgü Kültür Sanat Yayıncılık.
- Abû'l Farac, G., & Hebraeus, B. (1945). *Abû'l Farac tarihi I-II* (Ö. R. Doğrul, Çev.). Türk Tarih Kurumu.
- Grousset, R. (1980). *Bozkır İmparatorluğu – Atilla-Cengiz-Timur* (M. Reşat Uzmen, Çev.). Ötüken Yayınları.
- Gülensoy, T., & Küçükler, P. (2015). *Eski Türk-Moğol kişi adları sözlüğü*. Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Güllüdağ, N. (1999). "Nogay Türkleri", *Türkler*. Yeni Türkiye Yayınları.
- Güney, E. (2016). Nogayların tarih sahnesine çıkışı ve Emir Nogay. *Nogay Türkleri Bülteni*, 2(2), 34-35.
- Howorth, H. H. (1880). *History of the Mongols from the 9th to the 19th century II*. London.
- İnan, A. *Nogay. Türk Ansiklopedisi*. Milli Eğitim Bakanlığı.
- Kafalı, M. (1976). *Altın Orda Hanlığının kuruluş ve yükseliş devirleri*. Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Kafalı, M. (1992). *Batu Han*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kafalı, M. (2002). *Altın-Orda Hanlığı. Türkler*. Yeni Türkiye Yayınları.
- Kamalov, İ. (2005). Altın Orda – Bizans münasebetleri (1261–1453). *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, 4, 3-20.
- Kaymaz, N. (2011). *Anadolu Selçuklularının inhitatında idare mekanizmasının rolü*. Türk Tarih Kurumu.
- Kemaloğlu, İ. (2015). *Altın Orda ve Rusya – Rusya üzerindeki Türk-Tatar etkisi*. Ötüken Neşriyat.
- Aksaraylı, K. M.-İ. (2000). *Müsâmeretü'l-Ahbâr* (M. Öztürk, Çev.). Türk Tarih Kurumu.
- Konukçu, E. (1992). *Berke Han*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kurat, A. N. (1972). *IV-XVIII. yüzyıllarda karadeniz kuzeyindeki Türk Kavimleri ve devletleri*. Türk Tarih Kurumu.
- Kuzeyev, R. G. (2013). *İtil-Ural Türkleri* (A. Acaloğlu, Çev.). Selenge Yayınları.
- Lessing, F. D. (2017). *Moğolca – Türkçe sözlük* (G. Karaağaç, Çev.). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Nüveyrî. (1941). Nihâyetü'l-İreb fi Funûni'l-Edeb. In F. De Tiesenhausen (Haz.), *Altınordu Devleti tarihine ait metinler*. İstanbul Maarif Matbaası.
- Ostrogorsky, G. (1986). *Bizans devletleri tarihi* (F. Işıltan, Çev.). Türk Tarih Kurumu.
- Özcan, A. T. (2017). *Moğol-Rus ilişkileri (1223–1341)*. Türk Tarih Kurumu.
- Paşaoğlu, D. D., & Derya, D. (2016). Nogayların hanlık veya ulus olma sorunsalı. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, 35(60), 277-289. [\[CrossRef\]](#)
- Schamiloğlu, U. (2002). *Altın Ordu. Türkler*, B. Keneş, Çev.). Yeni Türkiye Yayınları.
- Subaşı, Ö. (2021). *Moğollarda kadın, evlilik ve dış siyaset*. Selenge Yayınları.
- Sümer, F. (2002). *Keykâvus II*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sürücü, M. (2019). *Altın Orda Devleti'nin İlhanlılar ve Memlüklerle dinî münasebetleri* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Togan, Z. V. (1970). *Umumî Türk Tarihine giriş-I, En eski devirlerden 16. asra kadar*. Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Turan, O. (2004). *Selçuklular zamanında Türkiye- siyasi tarih – Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye, (1071–1318)*. Ötüken Neşriyat.
- Uydu Yücel, M. (2002). *Kıpçaklar*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uzelac, A. (2017). Echoes of the conflict between Tokhta and Nogai in the Christian World. *Golden Horde Review*, 5(3), 509-521. [\[CrossRef\]](#)
- Vásáry, I. (2008). *Kumanlar ve Tatarlar – Osmanlı öncesi Balkanlar'da doğulu askerler*. A. C. Akkoyunlu, Çev. Yapı Kredi Yayınları.
- Vásáry, I. (2009). The Jochid realm: The western steppe and Eastern Europe. In N. Di Cosmo, A. J. Frank & P. B. Golden (Eds.), *The rise of the Chinggisids*. Cambridge University Press.
- Vernadsky, G. (2007). *Moğollar ve Ruslar* (E. B. Özbilen, Çev.). Selenge Yayınları.
- Veselovskiy, N. İ. (1922). *Han iz Temnikov Zolotoy Ordı Nogay i Ego Vremya*. Petrograd.
- Yakubovskiy, A. Yu. (1992). *Altın Ordu ve çöküşü* (H. Eren, Çev.). Türk Tarih Kurumu.
- Yalvar, C. (2018). Deşt-i Kıpçak'ta Moğol hâkimiyeti ve Kuman-Kıpçaklar. *Yeditepe Üniversitesi Tarih Bölümü Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 3-29.
- Yuvalı, A. (2004). *Mengü Timur*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yuvalı, A. (2017). *İlhanlı tarihi*. Bilge Kültür Sanat Yayınları.



# Kazak Şairi Meşhur Jüsip Köpeyli'nin Velayeti ve Kerametleri

## The Kazakh Poet Meshur Jusip Kopeyli's Sainthood and Miracles

Moldir ILGISHEVA 

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat  
Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve  
Edebiyatları Bölümü, Erzurum,  
Türkiye



Bu makale, "Kazak Şairi Meşhur Jüsip Köpeyli'nin Eserlerinde Klasik Türk Edebiyatı Motifleri" konulu doktora tezimizden üretilmiştir.

Geliş Tarihi/Received: 26.11.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 17.01.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 30.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:  
Moldir ILGISHEVA  
E-mail: molya\_88\_1@mail.ru

Atıf: Ilgisheva, M. (2022). Kazak Şairi Meşhur Jüsip Köpeyli'nin Velayeti ve Kerametleri. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 9-20.

Cite this article as: Ilgisheva, M. (2022). The Kazakh Poet Meshur Jusip Kopeyli's Sainthood and Miracles. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 9-20.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

### ÖZ

Meşhur Jüsip, Kazak edebiyatı, medeniyeti ve tarihi ile etnografyası gibi ilmin çeşitli bölümlerine büyük bir katkıda bulunmuş ve gelecek nesile kendi kaleminden doğan zengin bir miras bırakmıştır. Şair Meşhur Jüsip, hayat tecrübesine, içgüdüsüne dayanarak anlamlı fikirler ortaya koyabilmiştir. Mutasavvıf, İslam medeniyeti ile manevi değerlerini savunmuş, akıl ile ilmi insan için Allah'ı (c.c.) tanımaya vesile olacak araç olarak görmüştür. Allah'ın (c.c.) tek, Peygamberimiz'in (s.a.v.) Allah'ın elçisi olduğuna inanan evliyâ Meşhur Jüsip'in kalp gözünün açık olduğu bilinmektedir. Şair Meşhur Jüsip Köpeyli kendi eserlerinde ilmî ve dini bilgileri birleştirerek İslam dininin Kazak topraklarında doğru anlaşılmasına ve yayılmasına katkıda bulunmuştur. Sanatkâr, temiz kalbi ve akli duygularıyla hareket etmiş, şeriat temellerini kendi eserlerine yansıtmıştır. Mutasavvıf Meşhur Jüsip Köpeyli'nin dini içerikli eserleri bir asra yakın zaman diliminde kimsenin eline geçmeden arşivlerin tozlu raflarında kalmıştır. Akabinde devam eden yirmi senede ise Meşhur Jüsip Köpeyli'nin ismi efsanevi bir kahraman ismine dönüşmüş ve çoğunlukla onun kerametlerinden söz edilmiştir. Ancak Kazakistan'ın bağımsızlığından sonra halk, şairin asıl sözlerine yeniden kavuşmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Evliyâ, İslam, Meşhur Jüsip Köpeyli, Veli, Tasavvuf Edebiyatı

### ABSTRACT

Meshur Jusip made a great contribution to various parts of science, such as Kazakh literature, civilization history, and ethnography, and left a rich legacy to the next generation arising from his pen. The poet Meshur Jusip was able to put forward meaningful ideas based on his life experience and instinct. The Sufi defended Islamic civilization and its spiritual values and saw reason and science as a means for people to know Allah (s.w.t). It is known that the eye of the heart of the Awliya Meshur Jusip, who believes that Allah (s.w.t) is the only one and that our Prophet (pbuh) is the messenger of Allah, was open. The poet Meshur Jusip Kopeyli combined scientific and religious knowledge in his works and contributed to the correct understanding and spread of Islam in Kazakh lands. The poet acted with his pure heart and mental feelings and reflected the foundations of Sharia in his works. The religious works of the Sufi Meshur Jusip Kopeyli remained on the dusty shelves of the archives for almost a century without being captured by anyone. In the following 20 years, Meshur Jusip Kopeyli's name turned into a legendary hero name and his miracles were mostly mentioned. However, after the independence of Kazakhstan, the people regained the original words of the poet.

**Keywords:** Awliya, Islam, Meshur Jusip Kopeyli, Saint, Sufi literature

### Giriş\*

Kâmûs-ı Türkî'de "Evliyâ" kelimesi: "*Veli, velayet ve keramet sahibi, kurb-i ilahiye nail adam*" (Şemseddin, 2015, s. 422) anlamında verilmiştir. Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat'ta ise: "*Evliyâ (Arapça isim, Velî'nin cemi) keramet sâhibi olanlar, erenler; Allah'a (c.c.) daha yakın bulunanlar; emir sâhibi bulunanlar, himâye edenler, koruyanlar*" (Devellioğlu, 2000, s. 242) şeklinde ifade edilmiştir. Ansiklopedik Divân Şiiri

\* **Kaynak Kişi:** Meşhur Jüsip Köpeyli'nin torunu Aset Pazılov, 44 yaşında, S. Toraygirov adındaki PDÜ "Vatan Tarihi" bölümü öğretim üyesi, "Meşhur ilmi" araştırma merkezinin üyesi, M.J.Köpeyli türbesi ile İskeldi'deki müzesinin müdürü, Bayanavl'da ikamet etmektedir. Görüşme konuyu "Meşhur Jüsip Köpeyli'nin Hayatı ile Eserleri." Görüşme tarihi: 7-8.09.2018.

Sözlüğünde “Evliyâ” kelimesinin manası üzerine daha detaylı bir açıklama yapılmıştır: “Ermişler, erenler, kerâmet sahibi kişiler. Evliyâ kelimesi çoğul olduğu halde tekil anlamına da kullanılır. Bu kişiler hayatlarını riyazet ve mücadelelerle geçirip kendilerini ibadete ve taata adanlar. Kendilerine gaybdan haber verme, durumu keşfetme gibi kerametler de verilen evliyâyâ bazen evliyâullah da denilir” (Pala, 2015, s. 143).

Allah’a (c.c.) kulluk etmenin yolları çoktur. İslam dini kalp temizliği ister. Her insanda bulunan kalp aslında Rabbimizin evidir. Ama temiz kalp sadece akıyla hareket eden mümin kullara aittir. Meşhur Jüsip Köpeyli: “Allahutaala insana akıl gibi nur verdi, gönül gibi gül verdi, düşünce gibi yazar verdi, dili gönle tercüman etti. Göz gibi çırak verdi, nefes almamız için burun gibi yol verdi. Casus gibi kulak verdi, at gibi ayak verdi, kanat gibi kollar verdi. Karaciğere mihr, şefkat, dalağa gülüş, böbreğe kurnazlık, akciğere yelpaze, kursağa hazine verdi, kalbi ise tüm dünyaya dayanak etti” (Köpeyli, 2008, s. 200) diyerek kalbin gerekliliğini ve anlamını açıklamıştır. Kalbinin derinliklerinde Allah’a (c.c.) yakınlaşmak isteyen Müslümanın ilim ve dini beraber tutması gerekir. Âdemoğluna verilen ruh Allah’ın (c.c.) emanetidir. Emanete eziyet etmemek için kalp temizliğiyle dini koruyabiliriz. “Can bir yetiştirilmiş kuş, beden ise bir hapisanedir. O kuşa yemek ve su verilmezse, hapisanede açlıktan ölür. Ona hayatta kalmak için gıda lazımdır” (Köpeyli, 2008, s. 201) diyen şair, kalbi Allah (c.c.) sevgisi ile beslememiz gerektiğine vurgu yapmıştır. Meşhur Jüsip’in hayatı boyunca Allah’ın (c.c.) sözü olan Kur’an-ı Kerim’i nasihat etmesindeki en önemli amacı, onun gelecek nesillere aktarılmasıdır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi “evliyâ” kelimesi Arap dilinde “velî” kelimesinin çoğuludur. Anlam olarak “Allah’ın (c.c.) dostu,, “Allah’a (c.c.) yakın,, “Allah’ın (c.c.) kendi himayesi altına aldığı insan,, “Allah’ın (c.c.) lütfundaki insan” gibi birçok anlama gelmektedir. Yunus Suresinin 62–63. ayetlerinde: “Uyan ki, Allah’ın (c.c.) Evliyâsı ne üzerlerine korku vardır ne de onla mahzun olurlar. Onlar ki, Allah’a (c.c.) iman etmişlerdir ve hep takva ile korunur dururlar” (M. Hamdi Yazır Elmalılı, 2015, s. 137) şeklinde buyrulmuştur. Kur’an tefsirinde de evliyâ kelimesi, “birine yakın olan, birini himayesinde bulunduran, koruyucu, dost, yardımcı” gibi anlamlara gelmektedir. Kur’an-ı Kerim’de veli kelimesi, tekil veya çoğul olarak kırk sekiz ayette Allah’ın (c.c.), kendisine inanıp buyurduğu gibi yaşayan kullarına sevgisini, himaye ve yardımını, bu anlamda Allah (c.c.) ile insan arasındaki sevgi bağına ifade etmek üzere kullanılmıştır. Allah (c.c.) ile kendileri arasında böyle bir sevgi bağı gerçekleşmiş, bu mazhara ulaşmış olanlar kültürümüzde “Allah (c.c.) dostları” diye anıldığından 62. ayette ki “Evliyâ” deyimini bu şekilde çevirdik. Kur’an-ı Kerim’de ayetlerde geçen evliyâullah kavramının kapsamı tasavvuf geleneğinde oldukça daraltılmış, hatta giderek İslam toplumlarında bu kavramla keramet arasında bir ilişki dahi kurulmuşsa da 63. ayette Allah (c.c.) dostlarının özelliği kısaca iman ve takvâ (günah işlemekten sakınma, Allah’a saygı) bilinciyle yaşayan Müslüman Allah (c.c.) dostu olarak geçmektedir. Müfessirlerin kaydettiği bir hadiste Evliyâullah, “görünüşleriyle Allah’ı hatırlatanlar” (tutum ve davranışlarıyla Allah’ın iradesine uygun bir yaşayışı yansıtanlar) şeklinde tanımlanmıştır (Taberî, XI, 131–163). Ayet-i Kerime’de de (Yunus: 10/64): “Onlar ki, iman edip günah işlemekten sakınmışlardır. Müjde, onların dünya hayatında da ahirette de. Allah’ın (c.c.) kelimelerine değişme yok. O işte büyük kurtuluş o” (M. Hamdi Yazır Elmalılı, 2015, s. 137) şeklinde buyrulmuştur.

Evliyâ Allah’ın (c.c.) varlığını ve İslam dininin hak din olduğunu bildirmek ve İslam’a davet etmek için topluma kerametler gösterir. Etrafindakilerin kalplerini imanla doldurup maddi şeylerden soğutur. Allah (c.c.) sevgisi ile beslerler. Keramet Allahutaala’nın evliyâ verdiği ihsandır. İskendir Pala’nın ifadesine göre “...keramet dediğin Allahutaala’nın (c.c.) hediyesi olarak kâmil iman, marifet ve takvanın neticesinde evliyâ kullarında fark edilen doğa kanunuyla anlam verilemeyen metafizik olaylardır... Keramet Allah’ın (c.c.) velî kullarından sadır olan olağanüstü hâl ve sözdür. Sufilere göre iki çeşit keramet vardır. Keramet-i Kevni’ye (suda yürümek, havada uçmak vs. maddi âlem ile ilgili kerametler) ve keramet-i ilmiye (Ledün ilmi ile gösterilen keramet). Makbul olanı, ikinci grup keramettir. Ama İmam Şerif’in dediklerini de unutmamalıyız: “Eğer su üzerinde yürüyen ya da havada uçan insanı görürseniz, onun Peygamberimiz’in (s.a.v.) yolun tuttuğuna emin olmayınca inanmayın ve arkasından gitmeyin” (Pala, 2015, s. 143).

Özetlemek gerekirse evliyâ ya da Allah’ın (c.c.) dostu olmak için bir kişinin takva sahibi ve dindar olması şarttır. Profesör, Dr. Veyis Değirmençay, Sultan Veled’in düşüncelerini anlatırken veliler hakkında şöyle nakletmiştir: “Velilerin sohbeti ibadetlerin en mükemmeli ve en faydalısıdır; kişiyi Allah’a ulaştırmada salih amelden daha üstündür. İbadet ve Müslümanlığın aslı, Hak erlerine yönelmektedir. Benliğin den kurtulmanın katında dünya ve ahiret birdir. Nebîler ve veliler Hakk’ın aletidirler, onlardan sadır olan her şey Hak’tandır.” (Değirmençay, 2016, s. XIII) Allahutaala evliyâ kullarını da toprak ve sudan yarattı. Sadece onların ruhları, şuuru ve Allah’a (c.c.) olan inancı daha derindir. Kur’an’da (Maide: 5/54): “...Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler” (M. Hamdi Yazır Elmalılı, 2015, s. 137) diye geçmektedir.

Allahutaala, insanları farklı sınıflarda ve farklı hallerde yaratmıştır. İnsanlardan bir kısmını vahiy ve ilham ile Allah’a (c.c.) yolculuk yapan evliyâ ve enbiya zümresinden oluşturmuştur. Evliyâ, enbiyanın mirasına sahiptir. Evliyâ kendi başına hareket eden bir grup değildir; enbiyanın davasını güden, şerh eden, o davanın izini sürendir (Kılıç, 2004, s. 274). Evliyâların hayatları incelendiğinde hayatlarının tamamını Allah (c.c.) yolunda sarf ettikleri görülmektedir. Doğru yoldan sapmadan, müminliği yaşam tarzı edinmişlerdir.

### Meşhur Jüsip’in Evliyâlığı Hakkındaki Rivayetler

20. yy’ın ilk yarısında Kazak toplumunda dini düşünceler ilerlemiş ve Meşhur Jüsip Köpeyli gibi aydınların eserlerinde İslami düşünceler ve kendi içinde Hanefilik mezhebinin Sünnî değerlerinin ön plana çıkması buna sebep olmuştur. Çocukluğunda dini eğitim gören, Kur’an-ı Kerim’i ezbere bilen, dini eğitici terbiye gören Meşhur Jüsip, eserlerini yazdığı zaman şeriat kanunlarını rehber edinmiştir. Hatta Meşhur Jüsip Köpeyli da yaşam tarzı ile tasvir edilen evliyâ tanımlarına tam olarak uymaktadır.

Dünyada yalan perdesinden kurtularak gerçekleri söyleyebilmek kolay iş değildir. Meşhur Jüsip “Ee, ne dersin? O da ne demek? Kavga etmeden sırayla konuşun!” diyerek çoğu zaman gözlerini kapatır ve kendi kendine konuşmuş. “Mollam, cin periler kulağınza ne fısıldadı?” diye soran talebelerine: “Kendi gözlerinizle göreceksiniz. Âdemoğlu kendi gözleriyle görüp kulaklarıyla duymadığı şeylere inanmaz” (İmgali, Dosya 001, 1. Defter) cevabını vermiştir. Bu sebeple Allah (c.c.) Peygamberimiz’e (s.a.v.) Kur’an-ı Kerim’i emir ve rehber kitap olarak indirmiştir. Kur’an’ın asıl anlamı emirdir. Surenin anlamı nasihattir. Ayetin anlamı ise akıl, fikirdir. Meşhur Jüsip:

İman getir, evvela Allah bir diye,  
Muhammed Hak Resûl Peygamber, diye.  
“Din öğret!” diye göndermiş elçi kendisini,

“Kullarımı Hak yoluna yönlendir!” diye.  
Kur’an’ın manası emri kanun,  
Surenin manası nasihattır.  
Ayetin manası akıl öğüt,  
İmanın manası da güzel huydur.  
(17/306: *Quran Turalı* (Kur’ân Hakkında)

Meşhur Jüsip yukarıda yer alan şiirinde din ile görüşlerine yer vermiştir. İnsanın imanlı olması için onun bütün farzları yerine getirmesi lazımdır. Ama farz niyete bağlıdır ve eğer insanın bu farzları yerine getirirken, niyeti kötü ise yaptığı iş tam olmaz, hatta kabul olması da şüpheli olur. O yüzden şair imanın manasını, güzel ahlak ve iyi huy olarak görmektedir.

Şair Meşhur Jüsip’in çağdaşlarını anlattıklarına göre, bir gün Kazak toprağında ün kazanmış bir evliyâ olan Kurmanbay’ın mezarının önünden geçerken Meşhur Jüsip hizmetçisine: “Durmadan geç!” diyerek emir vermiştir. Atı kamçılıyarak mezarın önünden hızla geçerken atlı arabanın ön lastikleri patlamıştır. Bu sırada Meşhur Jüsip: “Hala lastik patlatacak kadar kuvvetin varmış, evliyâm” demiştir (Pazılov, 2012, s. 34). Bunun gibi halk arasında şair hakkında birçok efsane söylenmiş ve günümüzde halen toplumun hafızasından silinmemiştir.

Bir defasında Meşhur Jüsip Köpeyuli ile Kazak Edebiyatının büyük şairi Şakerim Hacı sofrada buluşmuşlardır. Kısa bir sohbet sonrası Meşhur Jüsip giderken: “Ne olacağı belli olmayan bir zaman gelecek, birimizin eceli Allah’tan (c.c.), diğerinin eceli ise insanoğlunun elinden olacak” demiştir. O esnada Şakerim: “Kaderimizde olanı yaşayacağız” diyerek cevap vermiştir. İkisi de bundan sonra vedalaşmışlardır. Meşhur Jüsip evden uzaklaşınca Şakerim “Evliyâyâ bu sözleri Cebrail (a.s.) mi dedirtti” diye düşünerek, yurduna dönmüştür. (Aldabergenuli, Dosya 001, 2. Defter, B-2) Bu iki şahsiyet Musa’nın aşından<sup>1</sup> sonra dördüncü kez buluşmuşlardır:

Diri kalanları görürsün,  
Medeni eve girersin,  
Evin olur Rus şehri.  
Kazak’a bundan sonra yaşam yok,  
Yaşamak için yer de yok.  
İşlerin gidişatı şu şekilde,  
Şakerim durum böyledir (Pazılov, 2007, s. 45).

Aradan biraz zaman geçtikten sonra Meşhur Jüsip Köpeyuli, oturduğu bölgenin dışına çıkmayı bırakmıştır. Şakerim ise çok geçmeden “Cezalandırma ordusu”<sup>2</sup> tarafından kursuna dizilmiştir. Yani evliyânın dediği tüm olaylar gerçekleşmiştir.

Bir akşam vaktinde Abaydilda Hacı, Meşhur Jüsip’in hâlini hatırlamak ve şeriat konularıyla ilgili sohbet etmek için onun yanına gelmiştir. İkisi gecenin yarısına kadar tatlı tartışmalarını devam ettirmişlerdir. Abaydilda Hacı evliyâyâ sormuş: “Yeni neslin bugününü ve geleceğini merak ediyorum. Sence gelecekteki haleflerimiz nasıl olacak?” Meşhur Jüsip de cevap niteliğinde aşağıdaki şiiri söylemiştir:

Kendileri boyları kısa doğar,  
Kısa olsa da yarışa doğar.  
Huysuz, şikâyetçi olurlar.  
Yese ekmeğe doymaz,  
İçtiği içki, sigara olur,  
Yaramazlıktan başka işe zamanları kalmaz (Aldabergenuli, Dosya 001, 2. Defter, B-2).

Evliyânın bu sözlerinin bugünkü gençlerin birçoğunu tasvir ettiğini söyleyebiliriz.

Abaydilda Hacı “Dünyayı gezerken biriktirdiğin hatıraların ile veliliğin hakkındaki rivayetler ayrı bir tarih konusudur” diyerek Meşhur Jüsip’e olan hayranlığını dile getirmiş ve onunla ilgili her şeyin anlatılması gerektiğine dikkat çekmiştir. Abaydilda Hacı’nın sözü üzerine Meşhur Jüsip ise: “*Neslim meşgalesiz kalmasın*” diyerek gülmüştür (Pazılov, 2007, s. 38). Çünkü o kendinden sonra gelen neslinin tıpkı kendisi gibi çalışmasını ve araştırmasını istemiştir.

Musa Şormanulı’nın oğlu Jami Musaulı, 1928 yılında evine misafir olarak gelen Meşhur Jüsip’ten gelecekte olacıklardan haberdar olmak için “Zaman nereye gidiyor? Bu gidişle hâlimiz ne olacak?” sorusunu sormuştur. Evliyâ Meşhur Jüsip de: “*Allah korumak isterse dağın üzerine yıkılmaları bile korur. Fakat zaman değişecek. Babasından oğul, annesinden kızı uzaklaşacak devir olacak. Ahır malsız, ev insansız kalacak. Çam ağacının reçinesi olmaz, akrabadan hayır olmaz dememiş miydiler? Allah bilir. İnsanın kafası Allah’ın topudur!*” “Zamanın nasılsa ona göre davran (hareket et) dememiş miydiler? Ölen ölür, kalan da gözleriyle görür. Ölmeyenler koyun gibi meleyerek birbiriyle kavuşan zaman da olur. Dünya değişmeden aynı şekilde kalmaz. Koyunun üstünde çalılıkunun yuva yaptığı zamana da rastlarsınız. İnsanoğlunun başına zorlukların gelmemesi iyidir” (Meşhur Jüsip, C. 17, 2013, s. 289) diyerek sohbetine son vermiştir. Aslında şair bu ifadeyle ahir zamana tam olarak bir gönderme yapmaktadır.

Bir rivayete göre Altay bölgesinden gelen bir şair Kajımukan’ın<sup>3</sup> şöhretine dil uzatmak için: “*Duyduğuma göre Meşhur Jüsip diye bir evliyâ çıkmış. Çok maharetli birisiymiş. Onunla meydana çıkarsan kesin yenilirsin*” diyerek dalga geçmiştir. Kajımukan Munaytpasulı “*Ben o kişinin önüne giderek diz çökerim ve kendim yenilirim. Evliyâyâ dil uzatmadan işine bak!*” (Baymurzaulı, Dosya 005, 1. Defter, 3) diyerek

1 Aga sultan Musa Şormanolu’nun aşi, ölen kişinin kırkında ve bir yıl sonrasında verilen yemek.

2 Kazak aydınlarının Birinci Rus Devrimi yılları siyasi mücadelelerini durdurmak ve cezalandırmak için kurulan askeri bölüm, oluşum.

3 Kazak göççüsüdür. 1871-1948 yılları arasında yaşamış Güreşten Dünya şampiyonudur.

ona öfkeli bir şekilde cevap vermiştir. Güreşçilerin atası Kajımukan, Meşhur Jüsip ile birkaç kez aynı yerde bulunmuş ve her gördüğünde ondan dua istemiştir.

### Allah'tan Medet Uman Meşhur Jüsip Köpeyulı

Meşhur Jüsip: “Ya Rabbim, malımı al, canımı al ama ar namusumu alma” diyerek hep dua edermiş. Onun şiirlerinde bazen hoca üstatlarından da medet umduğunu anlamaktayız:

Çıkmıştık önceki ay yurdumuzdan,  
İkametgah, kaldığımız yurdumuzdan.  
Hazretin<sup>4</sup> beyaz kubbesin ziyaret edip,  
Elimizi açarak dua almaya pirimizden.  
4/154: *Türkistan Saparı* (Türkistan Seferi)

Meşhur Jüsip Köpeyulı eserlerinde “Gaysıl Azam senden medet,” “Hazreti Sultan senden medet” şeklindeki beyitlere sıklıkla rastlamaktayız. Mutasavvıf şairin “Şiirle Söylenen Ayet” adlı eserinin başından sonuna kadar Allahutaala (c.c.) başta olmak üzere tüm peygamberler, sahabe ile velilerden medet ummaktadır:

Yerde de, gökyüzünde de sensin, Kadir,  
Her mucizeye kendin hazır,  
Kullarına kendin nezir  
Subhan Allah senden medet!  
Su ve topraktan kulu yaradan,  
Bütün melekler secde kılan.  
Basın melun Hud kalan  
Âdem, Havva senden medet!  
Peygamber'e selam veren,  
Şit Nebî, senden medet!  
Cennet içine diri giren  
Hazreti İdris, senden medet!  
İnanmayanları helak kılan  
Nuh Peygamber, senden medet!  
Kırk gün sonra geri çıkan  
Yunus Nebî, senden medet!  
Adaletsizleri helak eden,  
Hud Peygamber, senden medet!  
Ateş içinde hür olan  
Halilullâh, senden medet!  
Kendi canın kurban eden,  
Ya İsmail, senden medet!  
Rum rehberi olan  
Hazreti İshâk, senden medet!  
Yer altında birhem olan  
Lut Peygamber, senden medet!  
Yusuf oğlunu kurban eden,  
Hazreti Yakub, senden medet!  
Mısır içinde padişahlık kuran  
Yusuf Nebî, senden medet!  
Atçılara sabır eden,  
Hazreti Yunus, senden medet!  
Kâfirleri helak eden,  
Ya Şuayb, senden medet!  
Şam sahrasında Tur'a çıkan  
Hazreti Musa, senden medet!  
Süleyman'a emir eden  
Hazreti Davud, senden medet!  
Belkıs diyen huriyi kucaklayan  
Şah-ı Süleyman, senden medet!  
Hak yolunda canını veren  
Ya Zekeriya, senden medet!  
Ağlaya ağlaya hiç durmayan  
Ya Mustafa, senden medet!

4 Hoca Ahmet Yesevi'yi kastediyor.

Habib Hakka kızın veren  
Ebû Bekir, senden medet!  
 Din yolunda makam açan,  
Hazreti Ömer, senden medet!  
 Han Manın kurban eden  
Hazreti Osman, senden medet!  
 Yeryüzünün hepsini kaplayan  
Şer-i Allah, senden medet!  
 Kerbela'da şehit düşen  
Hasan ile Hüseyin, senden medet!  
 Cemaate yol gösteren  
 Hak Muhammed ümmeti,  
İmam A'zam, senden medet!  
 Türkistan mercan yerlerin  
Hazreti Sultan, senden medet!  
 4/305-309: Öleñmen Berilgen Ayat (Şiirle İnmiş Ayet).

Kemalere erenler kendi hakikatini idrak edip Hakk'ın (c.c.) tecellisi olduğunu fark edebilirler. Sadece bu dereceye eren kimseler yabancılaşmaktan kurtulup kendi öz kimliğini elde ederler. Onlar yeryüzünde Tanrı'nın eli, ayağı, gözü ve kulağıdır. İnsan-ı kâmil bakış açısına göre bilgi sadece kitaplardan değil müşahhas örneklerle yüz yüze irtibata geçerek, kendi tabirleriyle cemal cemale karşı bir talimle öğrenilir. Mesela bu düşüncenin bu mesleğin pîrlerinden birisi olan Yunus Emre'nin şiirine bu durumun şöyle yansımış olduğunu görmekteyiz:

İnsan sıfatı kendi Hak insanda Hak doğru bak  
 Bu insanın sıfatına cümle âlem hayran imiş  
 Her kim ol insanı bile hayvan ise insan ola  
 Cümle yaratılmış kula insan dolu sultan imiş  
 İnsan olan buldu Hakk'ı meclis onun oldur sâkî  
 Hemen bu bî-çâre Yunus aşk ile âşinâ imiş  
 Sultan III. Murad gibi bir dünyevi otoriteye bile;  
 Yola kulağiz olmayacak yürüme sakın (Tatçı, 1991, s. 109).

Rahın hatırlarını yine rehnümâbilür, dedirtecek olan işte Anadolu insanı için "eteğine yapışacak" bu manevi otorite arayışıdır. Bu durumda Klasik Türk Edebiyatı şairinin ruhen "taht-ı tasarrufu"nda yetiştiği bazı ustaların bulunduğu anlaşılmaktadır (Kılıç, 2004, ss. 48-49). İşte bu düsturdan hareketle mutasavvıf şairler kendilerine bir manevi rehber seçmişlerdir.

Nakşibendiye tarikatının adını veren Bahaeddin Nakşibend, silsilesi Yusuf Hemedani'ye kadar uzanan, Orta Asya geleneğine bağlı biri idi. Onun kurduğu Nakşibendi tarikatı da bu bölgelerde çok yaygın hale gelmiştir. Bahaeddin Nakşibend Buhara'nın koruyucu velisi olmuştur (Schimmel, 2017, ss. 475-476). Nakşibendi mensupları, Allah'a (c.c.) dua ettikleri zaman, evliyâların da kendileriyle birlikte edilen duaya iştirak edeceğine inanmışlardır. Hocalarını kendilerine üstat ve pîr saymak, dervişlerin başka âlemlere geçmesi için gerekli olan bir şeydir. Nakşibendilik tarikatının kurucusu olan Muhammed İbn Muhammed Bahaüddinü'l-Buharî, Nakşibendi medresesi talebesi olan Meşhur Jüsip'e manen el vermiştir. Ona dair birçok rivayeti şairin oğulları ve torunları anlatmaktadır. Rivayete göre günlerden bir gün Meşhur Jüsip Buhara'da medrese talebesi iken hamama gitmek için sokağa çıkmıştır. Yol kenarında giderken aniden önüne aksakal (pîr) çıkmış ve "Torunum gel sana yakın bir mesafedeki hamama kadar eşlik edeyim" demiştir. Biraz ilerledikten sonra karşısına küçük bir hamam çıkmıştır. İhtiyar, çocuğu içeri almış ve onu yıkamaya başlamıştır. Meşhur Jüsip, bu durumu kendisine göre yorumlamış ve ihtiyarın bu şekilde para kazandığını düşünmüştür ve dışarı çıkınca da aksakala para vermek istemiş ancak aksakal parayı almamıştır. Meşhur Jüsip, ihtiyara teşekkür ederek yola devam etmiştir. Giderken arkasına dönmüş ve şaşkınlıkla hamamın yerinde olmadığını, aksakalın da ortadan kaybolduğunu fark etmiştir. Bu keramet ne olduğunu anlayamayan Meşhur Jüsip, ertesi gün bu başından geçen hadiseyi medresedeki hocasına anlatmıştır. Hoca bu olayı duyunca çok sevinmiş ve talebesi Meşhur Jüsip'e: "Allâh (c.c.) seni bağışlamış evladım. Senin gittiğin hamam hocamız olan Bahaeddin evliyânın hamamının olduğu yerdir. Seni yıkayan ve yol gösteren, hocanında ta kendisi olduğundan eminim. Artık onun evliyâlığı sana geçmiştir. Artık bu günden sonra dediğin her şeyi gerçekleştirecek keramete sahipsin" demiş ve duada bulunmuştur (Pazılov, 2012, ss. 23-25).

Başka bir rivayete göre de Meşhur Jüsip, bir cuma günü medrese dersinden çıkmış ve cuma namazını kılmak için cami yolunu tutmuştur. Üstünde siyah hırkası elinde de sopası olan bir aksakal, birdenbire Meşhur Jüsip'in yolunu kesmiştir. İhtiyara saygı gösteren şair duraklar, sağ ellerini göğüslerine koyarak selam vermişlerdir. Aksakal selamını alırken sopasını yere saplayınca, ucu demir olmayan sopa titreyerek yere girmiş ve sallanmıştır. Aksakal az sonra sopayı yerden çıkarmış ve toprak üzerine yetmiş iki, yetmiş üç rakamlarını yazmaya başlamıştır. Bu olayı hayranlıkla seyreden Meşhur Jüsip, aksakalın neyi ifade ettiğini ilk bakışta anlayamamıştır. 72-73 saat mi yoksa 72-73 ay sonra mı öleceğini kastetti acaba, diye kendi kendine tedirgin olmuştur. Şair, geçen saatler ve aylar sonunda, kendisinin 72-73 yaşına kadar yaşayacağını anlamıştır. Bunun üzerine Meşhur Jüsip Köpeyulu, kendi mezarını kazdırırken taşın üzerine, "Yetmiş üçe kadar balta-lasan da ölmem, yetmiş üç yaşından sonra sürüklesen de yaşamam" diye yazdırmış ve "İyinin attan düşmesi de iyidir. Doğulmak varsa, ölmek de var. Meşhur'a bir tepe nasip olmaz mı? Bir işaret kalsın, Meşhur burada yatıyor diye. Eğer birisi yaya yorgun gelirse, burada dinlensin. Birisi yolunu kaybederse, burayı kendisine barınak kılsın, bana misafir olsun. Kalkıp gitmeden önce de, 'Meşhur'a Allah rahmet eylesin!' dese bana yeter, Kur'ân bilmese bile" (Meşhur Jüsip, C. 17, 2013, s. 316) demiştir.

Kazak dilinde pir sayılan şahıslar için “piradar”, yani sufi, tasavvuf üyesi, mutasavvıf, ihtiyar anlamına gelen kelime kullanılır. Pir olmak isteyen ilk önce nefesine hâkim olmalıdır. Allah’a (c.c.) akli ve gönlü ile kulluk etmesi gerekir. Kulluk vazifelerini canı gönülden yapması esastır. “Baksının<sup>5</sup> Sözü” adlı şiirinde mutasavvıf Meşhur Jüsip şöyle der:

İlk önce Allah yardımcım ol,  
Sen yanımdaysan biz de burada.  
Dilediğimiz dileğimizi ver,  
Kısır kadınları çocuksuz bırakma!  
İyi Allah, tek Allah,  
Cömert Allah, zengin Allah!  
İlk önce Allah gökyüzünü yarattı,  
Ondan sonra yeri yarattı!  
Sığınırım ilk önce sana Allah,  
İkinci sığınırım Muhammed’e!  
Birine biz kul olduk,  
İkincisine ise ümmet.  
Üçüncü dört yar,  
Dördüncü seksen sekiz maşayih<sup>6</sup>  
Yüz yirmi dört Peygamber,  
Mekke’deki evliyâlar,  
Medine’deki evliyâlar.  
Kızıltav’ının başında Kız evliyâ,  
Bayanavıl’da Konur evliyâ,  
Öküztav’ın başında Öküz evliyâ,  
Koşkartav’ın başında Koşkar evliyâ!  
Dağdaki yaban geyiğinin,  
İçten çıkan ejderha yılanın  
Ölü dersem ölü değil,  
Diri dersem diri değil,  
Dedesi Korkut evliyâ! (Köpeyuli, 2012, s. 3).

Müslümanlar Allah’a (c.c.) dua ettiği zaman, kendisiyle birlikte evliyâlar da onun için duada bulunacağına inanmışlardır. Kur’an’da Allahu-taala (c.c.) evliyâların kul için merhamet dilediğini Zuhruf Suresinin 86. ayetinde (Zuhruf: 43/86) şöyle buyurmuştur: “O’ndan başka valvarıp durdukları şeyler şefaet etmezler, ancak bilerek hakka şahitlik eden kimseler müstesna” (Elmalılı, 2015, s. 313).

Kerametler ikiye ayrılır. İlki, manevi kerametler: ilim, ahlak, ibret, marifet ve takvada devamlı ilerlemek, yüksek manevi derecelere ulaşmak ve (Hud: 123/112): “Onun için emrolunduğun gibi doğru ol. Sen ve beraberinde Tövbe eden de aşırı gitmeyin. Çünkü O her ne yaparsanız basırdır.” (Elmalılı, 2015, s. 149) Hud ayetinin manasından nasiplenebilmektir. İkincisi ise Kâynî ve Sûrî (yaratılışla alakalı) kerametler: Aynı zaman diliminde coğrafi olarak farklı yerlerde bulunma, hayal edemediğiniz şeyleri göz önüne getirme, yabani hayvanları tabi kılmak vs. maddi dünyada görünen olağanüstü olaylar bu tür kerametlere dâhildir (Osman, 2009, ss. 440–441).

Muhammed Salim Hazretlerine “Bir insanın evliyâ olup olmadığını nasıl öğrenebiliriz?” diye sorulduğunda, “Tatlı dilli, erdemli, cömert, kimseyle tartışmaması, hoş görülüşü, başışlayıcılığı, bütün insanlar ve canlılara merhamet gözü ile bakması kişinin evliyâ olduğuna kanaat olur” (Pazılov, 2012, s. 15) demiştir.

Meşhur Jüsip’in veliliği hakkında halk arasında birçok söylenti vardır. Şairle aynı dönemde yaşayan insanların hatıraları bu anlatılanların gerçek olduğuna birer delildir: “Meşhur Jüsip günlerin birinde Bayanavıl’a gitmek için yanına oğlu Şarapiden ile en sevdiği torunu Tölevbay’ı alıp yola çıkar. Bozbay adlı yeri geçerken torunu susadığını söyler. Meşhur Jüsip de: ‘Önümüzdeki eve gidelim, orda size yemek yedireyim’ diyerek yol gösterir ve onları sahipsiz boş bir eve götürür. Eve yaklaşıncı 12–13 yaşındaki torunu Tölevbay: ‘Dede bizim yanımda yiyecek içecek yok ki’ der. Meşhur Jüsip de bu soruya: ‘Şimdi ne görürseniz görün ses çıkarmayın, hiçbir şey sormayın. Acele etmeden doya doya yemek yiyelim, yolumuzu öyle devam ederiz’ diye cevap verir. Tabanı kırılmış iki odalı eve girerler. İlk olarak kendisi içeri girer ve yere bağdaş kurarak oturur. Atlarını ağaca bağladıktan sonra oğlu ve torunu da arkasından eve girerler. Evliyâ dua okumaya başlar. Aniden önlerinde sofralar kurulur. Yemekleri getiren kimse yoktur, tabak bardak kendiliğinden hareket ederek sofraya dizilir. Bu sofrada Meşhur Jüsip’in en sevdiği kurutulmuş üzüm ile erik de vardır. Çay dolu kâseler gelir, boşalan tabaklar ise havada uçarak kapıdan çıkar. Bunları hayranlıkla izleyen ve aynı zamanda korkudan doğru düzgün yemek yiyemeyen torunu Tölevbay’a dedesi: ‘Korkmadan yemeğini ye’ diyerek zevkle önündeki yemeği yemeye devam eder. Yemekten sonra evliyâ bir başka dua okur ve kurulu sofraya o anda kaybolur. Meşhur Jüsip çocukları ile yola devam eder. Şair yürürken: ‘Biliyorum, az önce olup bitenleri anlamamışsınızdır. Bizi misafir eden cinler idi’ (Pazılov, 2008, s. 70) olayı şairin torunu tarafından anlatılmıştır. Bu olay bize Meşhur Jüsip’in keramet sahibi bir evliyâ olduğunu göstermektedir.

1984 yılında Janaarka ilçesinde dünyaya gelen Mirzakul adlı bir şahsın anlatmasından sofraya kurma kerametinin diğer bir örneğini öğrenmekteyiz. ‘O, kayıp olan at sürüsünü bulmak için Ulutav’a yola çıkar. Her tepenin başına göz diken Mirzakul, bom boş bozkırda tek başına

5 Eski Türkçe. Baksı, kam, ozan, şaman.

6 Eski Türkçe. Kazakça çok akıllı, bilge kişi demektir.

oturan insanı görür. Yaklaşınca orta yaşlarda olan, kalıplı bir erkek adamın sıcak çay içtiğini fark eder. Atından inerek selam veren Mirzakul'a adam 'otur' demesi yerine baş sallayarak işaret eder.

Hiçbir şeyi anlamamış halde dizlerin bükerek sofranın bir ucuna oturan Mirzakul'un önüne çay doldurulmuş kâse ile çeşitli yemekler gelmeye başlar. Mirzakul korkudan öleceğini zanneder, ama aldırmamaya çalışarak yemekten yemeye başlar. Tam o esnada sofraya göz önünden kaybolur. Ona göz eden adam o zaman konuşur. 'Tüf, her şeyi bozdun' der. Mirzakul ise 'Ben ne yaptım ki öyle?' diye şaşırır. Adam ise 'Sen burada kimin mezarı olduğunu biliyor musun?' der. Mirzakul 'hayır' deyince adam 'Benim oturduğum yerde Jalğız adlı bahadırın yerle bir olmuş kabri var. Vefat olmasının üzerinden yarı asırlık geçmiş yıl dönümünde dua etmeye ve anmaya gelmişim...' der. Mirzakul daha beter korkar ve kafasında 'Kime, nasıl' sorularının tekrarlayıp durur. Adam bir daha konuşmaya başlar. Ve der ki 'Bizi misafir eden cinlerdi. Sen yemeği 'Bismillahsız' başlayınca onlar da ürkererek kaçtılar. Ama sen soylu bir ailenin evladısın. Ben senin bu sefere çıkma sebebini biliyorum. Sen hep güney tarafa yönel, aradığını oradan bulursun' der. Mirzakul yola düşer ve adamın dediği gibi yarım saat sonra önünden kendisine karşı koşan atlarını görür. At sürüsünü o sürüden olmayan yabancı bir aygır geri kovalamaktaydı. Mirzakul'u görünce at yönünü değiştirerek geri gider.

Mirzakul atlarının bulunduğu sevinerek onları saymaya başlar ve neşeli bir şekilde acele etmeden yoldaki bir köyde konaklamaya karar verir. Onu misafir eden ev sahibi Mirzakul'a: 'Az erken gelseydin Sariarka'nın evliyâsı Meşhur Jüsip ile karşılaşırdın' der. Mirzakul o zaman gördüğü garibanın kim olduğunu anlar ve 'O size ziyarete gelmedi. Evliyâyı buralara çağırın Jalğız bahadırın ruhu idi' der.

Meşhur Jüsip'in cin ve perilere emir vermesi ve dediklerini yaptırtması, istediği yemeklerin sofrada bulunması inanılmaz bir iştir. Meşhur Jüsip evliyâlığı sayesinde cin ve perileri himayesi altına alabilmektedir. Cinler de insanlar gibidir, hem iyileri hem kötüleridir. Kur'an'da (Cin: 72/14-15): "Ve doğrusu bizler: Bizlerden Müslümanlar da var, haksızlar da var. Müslüman olanlar, işte onlar doğru yolu arayanlardır. Ama haksızlar cehenneme odun olmuşlardır!" (Elmalılı, 2015, s. 367) buyrulmuştur. Bu demektir ki, cinler de insanlar gibi Allah'a (c.c.) ibadet etmek, emir ve yasaklarına uymak için yaratılmışlardır.

Meşhur Jüsip Köpeyli'nin "Namaz ve Kurban Kesmenin Önemi Hakkında" No 6 elyazısında: "Birisinin kapısı açık kaldığında içinde insan bulunmadığı halde o eve it nasıl girmek isterse o şekilde girer. İnsan gönlü de kapı gibidir, onun içine girecek olan da yaradan Allah'tır. Kapı zikir ve takva yolu ile açılır. Ama Allah'ı zikretmeyen kapıdan sadece ve sadece şeytan girer ve it gibi hangi şekilde girmek istediye o şekilde girer" (Meşhur Jüsip, 2013, s. 234) demiştir.

Hatta Meşhur Jüsip şeytanı mollalar gibi algılamamıştır. Onu ayrı bir melun olarak insanların gözüne görünmeden halkı doğru yoldan saptıran bir varlık olarak düşünmüştür. Evliyâ: "Ağacın kenarında gürleyerek akan nehir, insanın vücudunu dolaşan kana benzer. Hey, erenler, aklınızda bulunsun bu bozuk kana biz 'şeytan' deriz..." ve "O iri bir şey değil, vücuduna kan gibi sızarak girer kalbine dökülür ve kalbi heyecanlandırarak bozar. 'Şeytan' dediğin aslında sensin yani o, senin düşüncendir" (Pazılov, 2007, s. 29) diyerek farklı bir açıklama yapmıştır.

Mutasavvıf Meşhur Jüsip şiirlerinde İslam dinine bağlı olduğunu çokça zikretmektedir:

"La illahe illallah," tanıdım Hakk'ı,  
Tanıdım tek Allah'ı bir yaşımda.  
İki yaşta,  
Gönlüme nur döküldü ilk başta.  
Habibim hak Muhammed, dinim İslam,  
İmanın vaziyetin bildim başka başka.  
Üç yaşımda,  
Dedemin otururdum dizlerinde.  
"Can Allah, pirim Allah, Allah Hu Hak" diye,  
Koşuşturdum iyilerin arasında.  
2/107-108: *Mâşhür Jüsiptiñ Jirma Bir Jasında Jazğanı* (Meşhur Jüsip'in Yirmi Bir Yaşında Yazdıkları).

Evliyâ Meşhur Jüsip'in kendisi: "...Bana tapmasınlar. Gönülleriniz sadece Allah'a (c.c.) yönelsin. Ben sadece aracıyım"<sup>7</sup> diyerek kendini şiirlerinde şöyle anlatır:

Dünyanın pazarında yok kıymetim,  
Kıymetsiz olsam da meşhur şöhetim.  
Hayatta iken halkım için değersizdim,  
Dünyadan geçtikten sonra hatırlarsın.  
1/149: *Qolıma Qağaz, Qalam Alayın da* (Elime Kalem, Kağıt Alıyım da).

Evliyâ Meşhur Jüsip Köpeyli'nin geleceği tahmin ettiği birçok eseri vardır. Mutasavvıf birçok tahminlerde bulunarak eski ozanların tarzında yazılan şiirlerini ortaya koymuştur:

Karakesek Bekbolat'ın Zamanı  
Kurt diyen zamandı.  
Kötülük ile yaramazı

7 Bu anlatma, Temirgali Musaulı'nın (1912-1974 yılları arasında yaşamış şahsiyet. Kuvandık boyundan) torunu molla Murat Toytanov'un (1979 yılı doğumlu. Kuvandık - Nurbay boyundan) aile arşivinden alındı. O, bu olayı annesi Zauruş Ahmediyakızı'nın kendisinden duyarak kâğıda geçirmiştir.

8 Konuşmacı Aset Pazılov (Derleme Yapılan Yer: Bayanavıl, Eskeldi, Kazakistan), Görüşme tarihi: 7-8.09.2018.

Başa vur diyen zamandı.  
 Aydabol Taykeltir'in zamanı  
 Tilki diyen zamandı.  
 Oyun ile toplantı  
 Gülüş diyen zamandı.  
 Karakesek Alşınbay'ın zamanı  
 Karsak diyen zamandı.  
 Birinin bir şeyin çalıp  
 Alsak diyen zamandı.  
 Şürşüt'ün<sup>9</sup> demir tuzağı,  
 Mujukun kendir halatı  
 Yetmiş yılda bir çürür.  
 20/240: *Üş-Üşten Altı Sözdin Şeşuleri* (Üç Üçten Altı Kelimenin Çözümü).

Meşhur Jüsip şiirlerinde Kazakların başına gelecek olan büyük felaketlerden başlayıp gelecekte gerçekleşecek iyi kötü şeylerden de söz etmiştir:

Bin dokuz yüz kırk üçüncü yıl,  
 At çıkıp koyun girer, bunu da bil.  
 Koyundan sessiz zamanı bir görürsünüz,  
 "Koyun annesi beşten"<sup>10</sup> diyerek bağlamayınca bel.  
 Sonsuza dek bu dünya böyle kalmaz,  
 Herkesi bitkin düşürüp, hepsini yorar.  
 Ölmeyen kul görecektir acele etmeyin,  
 Bu zaman da tükenip yerine gelecek belirsiz zaman.  
 Tüyyü gidip dağın taşı kaldı,  
 İyisi gidip insanın kötüsü kaldı.  
 Sıkıntılı zor zaman olacak vakitler,  
 Paranın da değeri kalmayıp sadece adı kaldı.  
 20/235: *Mäşhur Jüsiptin Miñ Toğız Jüz Qırıq Üç Jıldı Boljağanı* (Meşhur Jüsip'in Bin Dokuz Yüz Kırk Üç Yılında Olacakları Tahmin Etmesi).

1986 yılında Kazak gençlerinin başkaldırması ile Sovyet Birliği dağıtılmıştır. Bu olay da bir asır öncesi Meşhur Jüsip'in dualı ağzından çıkan dualı sözlerin gerçekleştiğini göstermektedir:

Anlasa gülmeden sözümlü, zehirli dil ile ısırayın,  
 Büyüdüğüm köşkü kötuleyip, iyisini nereden bulayım?  
 Küsmelere yer yok, karanlık idi etrafım,  
 Ölmeyen kul görecektir değişikliğini birçoğun!  
 4/272: *Ağayın* (Akraba).

Şair Meşhur Jüsip Köpeyuli'nin şiirlerinde Kazakların başına gelecek olan büyük felaketlerden başlayıp gelecekte gerçekleşecek iyi şeylerden de söz etmiştir. "Meşhur Jüsip'in 1943 Yılında Hakkındaki Yorumu" adlı şiirinde Allah'ın (c.c.) dostu olan Meşhur Jüsip, birkaç tahminde bulunmuş ve dedikleri sonradan da hayat bulmuştur. Yaşayanlar şahit olmuşlar ve şairin evliyâlığına inanmış, Allah'ın (c.c.) yüceliğine şahadet getirmişlerdir.

Alaş aydınlarının halkına kavuşması evliyâ Meşhur Jüsip'in eserlerinde söylediği döneme denk gelmektedir. Tahmini olarak 1908 yılında Meşhur Jüsip Köpeyuli: "Hakikat yolunda can veren, Allah'ın (c.c.) değil insanın elinden ecel bulan masum aydınların asır sonunda yıldızı parlar" demiştir.

Şair gelecekte olması muhtemel müjdeli haberlerin yanısıra kötü haberlerden de bahsetmektedir:

Gelecek devir insanı çok bilgiliyim diyerek âlim olur,  
 Cahilliği topluma malum olur.  
 Şeriatla, hadisle işi olmadan,  
 Kur'an'ı yanlış okuyup günaha girer.  
 Okuyacak âlimler tükendikten sonra,  
 Sonunda cahilleri molla yaparlar.  
 Kendinden doğan öz evladın  
 Tüccar gibi sart olur.

9 Eski zamanlarda Kazak halkı Çinlileri öyle isimlendirmişler.

10 "Tevekkül etmek" anlamına gelen Kazak atasözüdür.



Bir doğan kardeşin  
 Alaştan beter yabancı olur.  
 Sığındığın pirin, molla ve tüccar,  
 Bir Allah'tan uzak olur.  
 17/308: *Alla Sözi Periştelerge* (Allah'ın Meleklerle Kelamı).

Kazak halkının gelecekte zulüm altında kalacağını gönül gözü ile görebilen Meşhur Jüsip, zavallı yurttaşlarının Rus'un dinine girerek haram yemesinden, içki içmesinden, onların geleneklerini kabullenerek kendi adetlerini unutmasından ve geçmişlerinden utanmalarından korkmuştur. İnsanların birbiriyle düşman olabileceğini hatta bir anneden doğan kardeşler arasında bile barış ile birlik olmayacağını dile getirmiştir:

İnsanlarına köpek dersen küserler,  
 Bir zaman olur insan insanın etini yer.  
 Kayıp oldum ilim ararken aklımda,  
 Sözümün yalanı çok doğrusundan.  
 Er yiğidin düşmanı on olur,  
 Kayın akrabaları ile akraba yakınların,  
 Yaklaşma bu akrabalarına sırrın bilmez.  
 Zararlı bir ağaçtır o, meyve vermez.  
 Varlıklı olsan şımarır köpek gibi,  
 Fakir olup, öldüm dersen elin uzatmaz (Beysetaev, 2013, No 10).

Evlîyâ Meşhur Jüsip o günleri görmek istememiş ve yetmiş üç yaşında vefat edeceğini de bilmiştir.

#### **İlm-i Enfâs Sahibi Evliyâ Meşhur Jüsip Köpeyuli**

Meşhur Jüsip Köpeyuli'nin çağdaşlarının dediklerine göre evliyâ ilk önce türbesinde bedeninin yer alacağı odayı hazırlatmıştır. Büyük gelini Zeynep'in kardeşi Düşcan'a mezarını kazdırarak kendisi de başında durmuştur. Genişliği ve yüksekliğini iki buçuk metre yaptırmıştır. Ama iki buçuk metre kazdıktan sonra evliyânın içine sinmemiş ve kazdırmaya devam ettirmiştir. Ertesi gün sabahın erken vaktinde inşaatın başına gelerek dua etmeye başlamıştır. Düşcan kazmaya devam ederken toprak altında büyük bir taşa denk gelmiştir. Meşhur Jüsip'e toprağın renginin değiştiğini ve boz bir büyük taş bulduğunu söylemiştir. "Taşı parçalayım mı?" sorusuna evliyâ "Hayır" diye cevap vermiş. Ve ilk baştan beklediğinin bu taş olduğunu söylemiştir. Tekrar duada bulunmuş ve taşı kırmadan mezardan çıkartmışlar. Yüksekliği bir buçuk kalınlığı 20–30 santimetre olan bu taşa Meşhur Jüsip kendi ismini, doğum ve ölüm tarihini yazdırıp mezar taşı olarak koydurmuştur. O taş halen türbesinin yanında durmaktadır. Türbesini iki odalı ev şeklinde yaptırmıştır. Dihan Abilov, hatıra yazılarında bundan şu şekilde bahsetmiştir: "*Biz geldiğimizde Meşhur Jüsip Köpeyuli türbe-mezarının yanında kendisinin defnedileceği alt odayı hazırlayan insanların yanında idi. Kendisi: 'Kazın, iyice kazın! Meşhur Jüsip hiçbir yere kaçamayacak şekilde kazın diye tebessüm etti ve geniş olsun, on-on beş insan sığacak kadar geniş olsun!' diye emir verdi. Mezar taşlarının da sağlam olmasını kendisi kontrol etti. 'Hayatta iken hırsız-dinsizin, zalim-eziyetçi, kötü huylu yöneticilerin sıradan insanlara yaptığı kötülükleri açığa çıkarıp iğneleyen Meşhur Jüsip'in kavgası az değildir. Hayatta iken bir şey yapamayan düşmanların ben öldükten sonra oç almak için Münkir ve Nekir'e şikâyetle bulunurlar. O zaman beni savunmak için birçok melek gökten inecektir. Siz, onlar sığacak kadar geniş yapın!' diye sesli sesli güldü. Etrafta olan bu konuşmayı duyan herkes güldüler*" (Abilov, 1992, No 118, s. 12).

Tasavvuf edebiyatının büyük ustası İbn Arabî'nin babası da ilm-i enfâs sahibi biridir. Ölümünden on beş gün önce bütün çocuklarını toplamış ve onlara on beş gün sonra hangi saatte vefat edeceğini söylemiş ve söylediği zamanda da vefat etmiştir. Ne zaman ve nasıl öleceğini bilme ilminin, ilm-i enfâsın herkese nasip olmadığını, çok az kişiye nasip olduğunu, bunlardan birinin de babası olduğunu İbn Arabî eserlerinde nakletmiştir (Kılıç, 2012, s. 99).

Evlîyâ Meşhur Jüsip'in açıkta kalan bedenini görenlerin hatıraları günümüzde de hâlâ anlatılmaktadır. Tölepbergen Aldabergenuli'nin "Meşhur Jüsip'in kendine mezar yaptırması ve kabrini kazdırması" adlı hatıra makalesinde önemli malumatlar vermiştir: "*O zaman on sekiz yaşındaydım... Meşhur Jüsip atıyla tepeye çıkarak orada bizi bekliyordu. Hocamın dünürü dedi ki: 'Buradan bakarak tepenin eteğinden kendine güzel yer ayarlamaya mı çalışıyorsun?' Meşhur Jüsip de şöyle açıklama yaptı: 'Hayır, tam benim oturduğum taştan başlayacaksınız. Bu taşı ilk buralara yerleşince kendim koymuştum. Hayattaki yurdum artık ahretlik mekânım olacak. Bu yerin taşı çekilip alınmaya elverişlidir. Hiçbir şeyi dışarıdan taşımınıza gerek kalmaz. Benim mezar taşım da burada.'* Bundan sonra o kazdığımız yerden Meşhur Jüsip'in dediği yayvan, sarımsı, bir insan boyu kadar büyüklükte, hoş kokulu, kalınlığı on beş santim kadar olan taş bulundu. Taşın altı tamamen yumuşak topraktı. Hepimiz şaşka kaldık. Taşı yukarı alınca evliyânın kendisi keskin bıçağıyla o taşa yazı yazdı. Sonradan bize baktı ve dedi ki: 'Ben öldükten sonra üstüme toprak koymayın. Bu mezar taşımın sayesinde kırk yıla kadar bedenim bozulmadan yer üstünde yatar çürümez. Her yıl üstümdeki kefeni oğlum Şarapiden ile gelinim Ak Zeynep yenilese yeterlidir... Yeni hükmet size Allah (c.c.) yok, der buna inanmayın ve sonunda Allah'ı (c.c.) bulursunuz' diye öğütte bulunmuştu" (Nurmuratov ve ark., 2013, ss. 39–40).

Evlîyâ: "*Ben öldükten sonra bedenim yaklaşık kırk bir sene açıkta kalacaktır. Gelen gözü ile görecek ona yemin ederim. Gören Allah'a (c.c.) inansın. O zaman siz de inanırsınız*" (Pazılov, 2007, s. 41) diyerek büyük oğlu Şarapiden'e vasiyette bulunmuştur. Evliyânın bu sözü İslam dininde yer alan peygamberler ile evliyâların, Allah (c.c.) yolunda şehit düşenlerin bedenleri ahirete kadar bozulmayacak ve o şekilde diriltilecek inancı ile örtüşmektedir. İslam'a göre ölüme karşı direnmek olmaz. Ölüm sadece Rabbi'ne (c.c.) geri dönme düsturudur. Çünkü O'ndan geldik yine O'na gideceğiz.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi şair, kendi ölüm tarihinden haberdardı ve ölümü için büyük bir hazırlık yapmıştır. Ancak Meşhur Jüsip oğlu Şarapiden'e: "Ben vefat ettiğimde mezarıma gelerek dua etmek nerede siz kendi başınızın çaresine bakamaz hale geleceksiniz. Ben görmem, siz görürsünüz, sadece görmekle yetinmeden kabul edeceksiniz, boyun eğeceksiniz!" (Köpeyev, 1998, No 31/3287) diyerek vefatından sonra olacak olayları işaret ederken aslında kendisinin değil geride kalanların duaya ihtiyacı olduğunu söylemiştir.

Şairin oğlu Şarapiden'in anlattıklarına göre: "...O gün sabah çayını bu odada, aynı masada içmiştik. Molla babam her günkü gibi nasihat sözlerini, akıl sözlerini söylüyordu ve 'Kalbin mücevherlerini kazan Meşhur, ıstırap etmeden, dağıtıp dökmeyen yazan Meşhur' diye sözünü bitirmişti. Kalınlığı Kur'an'dan daha fazla olan büyük 'Karames' (Kara kutu) el yazması eserlerinin toplandığı kitabını iki üç yerinden sayfalarını dikkatlice açarak bakmıştı. Gözünde sıcak bir saygı, sevgi ve ondan ayrılmanın üzüntüsü vardı. Bana da 'yerine koy' dedi. Ben gereğini yaptım. Geri döndüğümde: 'Aklında bulunsun Şarapiden... Benden sonra benim dediklerimi kitap olarak yayımlamak isteyenler olursa sadece Arap harfleri ile yazılacak olsun! Allahu Ekber!' Dedi. Ben de pek bir şey anlamadım. Zeynep sofrayı toplamaya başladı ve masa örtüsünü siliyordu babam da kapı tarafında bulunan demlik ile leğene göz attı ve 'Ben abdest alayım sen biraz dışarıda bulun!' dedi, molla babam. Zeynep dışarı çıktı. Ben ellerine su döktüm. Taharet aldı. Yıkandı, silindi. Yatağına gelerek oturdu ve 'Benim dinlenmem lazım. Sen işini yap. Mallara bak. Biraz sonra gel. Eğer uyuyorsam uyandırma!' diyerek güldü. Ben de babamın dediği gibi yaptım. Odasına işlerimi hallettikten sonra girdiğimde o uyuyordu. Büyük beyaz havluyu göğsüne koymuştu. Yanına yaklaşarak 'Molla ata' dedim. Ses vermedi. Meğerse sonsuz uykuya gitmişti" (Köpeyev, 1992, No 119). Bu olayın gerçek olduğunu Meşhur Jüsip'in Pavlodar şehrinde bir üniversitede akademisyen olan torunu Kuvandık Fazıllı da doğrulamıştır ve kendisi de: "Bize göre mezarını kazdıkları yer tesadüf değildir. Çünkü 1-2 yıl önce Almanya'dan gelen bir grup araştırmacı Seyit Köpeev ağabeyimize: 'Bu yer uzaydan ışığın direk indiği yer' demiştir. Belki Evliyânın bedeninin bozulmadan kalması ondan olabilir" (Pazılov, 2007, s. 42) şeklinde yeni bilgiler eklemiştir. Bazıları evliyânın bitkilerden yapılmış ilaç kullandığını öne sürmüşlerdir. Bazıları ise bu yerin toprağında kaynaklandığını söylemişlerdir. Tartışma konusu olan Meşhur Jüsip'e ait bu kerametin Allah'ın (c.c.) isteği ile olduğu şüphesizdir. Evliyâ: "Ölen insanın kimseye zararlı olmayacağıdır. Ama bana zarar vermek isteyen herhangi biri 7 yıl içerisinde akıl sağlığını kaybederek ölecektir!" (Pazılov, 2007, s. 43) ifadesinde bulunmuştur.

"İmangali Mananulı, Kurmandomalak adlı yerde kışık evinde oturan Meşhur Jüsip'e selam vermeye gelmiştir. Yolda ısınayım diye bir çobanın evine uğramış ve selam verdikten sonra ev sahibi: 'Dün Abjalap divane Meşhur Jüsip Köpeyulı'nı beklerken üşümüş. Hayatta mı, öldü mü bilemeden kuşku içinde oturuyoruz. Abjalap divane (meczip), evinden yedi adım attıktan sonra değneğini 'Allah (c.c.) hak!' diyerek yere vurduğu zaman karakuşa dönüşerek uçup gidermiş. Bu keramete sahip divane bu sefer niye karakuşa dönüşmedi?' demiştir. Bu haberi duyan İmangali yola koyularak çok olmanın şairin evine ulaşmış. Meşhur Jüsip hiçbir şey olmamış gibi davranmış ve selamını aldıktan sonra salonun köşesinde yer sunmuş. İmangali perdenin öbür tarafından çıkan seslere kulak vermiş: 'Ya, Rabbim, varlığına şüphe yok. Namazımı Meşhur Jüsip kıldırarak, ona razıyım!' diyerek yüksek sesle gülen Abjalap divaneyi duymuş. Meşhur Jüsip, İmangali Mananulı'na gece o evde kalmasını ve ertesi gün cenazeye katıldıktan sonra dönmesini söylemiş. O da kabul etmiş. ertesi gün erkenden Abjalap divane vefat etmiş. Meşhur Jüsip'in gösterdiği yeri kazmaya başlayan İmangali ile bir kaç köy halkı kış günü toprağın çok yumuşak ve kolay kazılmasına şaşırılmışlar. Meşhur Jüsip, divanenin kilime sarılı cesedini getirmelerini istemiş. Kilimi dört erkek getirmiş ve kilimi açtıklarında sadece kefeni bulmuşlar. 'Estağfurullah' diyerek şaşırılmış ve olayı anlamamışlar. Az önce kefeni sarılan ceset nereye kayboldu diye Meşhur Jüsip'e sorulduğunda: 'Eee, Abjalap divane bedeni kabirde yatmaz, Meşhur Jüsip'in bedeni kırk bir yıl çürümez. Bedenime hiçbir şey olmaz sadece 1932 yılında bir insan açlıktan sağ bacağımdan kalın et kesip alır. Değerine siz sahip çıkın. Ben öldükten sonra Eskeldi'de kimse yaşamaz. İki odalı mezarlığım yoldan geçen yolcuya barınak olsun. Boşuna yatmaktansa halka faydamız olsun' cevabını vermiştir. Abjalap divanenin gerçek ismi Jumatay Tışkanbayulı'dır. Abjalap divanenin ölümü hakkında ilk olarak beyan eden İmangali Mananulı'nın kendisi idi. O: 'Gerçeği gözümle gördüm başkalarından duymadım. Abjalap divaneni gözümüzle gördük, o yüzden bahsediyoruz. Allah (c.c.) büyüktür" (Pazılov, 2012, ss. 85-86) diye anlatmıştır.

1927 yılında dünyaya gelen Karatay Kaliyulı: "Ben, Ermek ve Kanapya adlı çocuklarla Eskeldi'ye gelmiştik. Geldiğimizde öğretmenimiz olan Fazıl'ı (Meşhur Jüsip'in oğlu) görmüştük. Öğretmenimiz de atını bağladıktan sonra eve yeni girmişti. Eve girdiğimizde evde soba vardı. Onun dışında hiçbir şey aklımda kalmamıştır. Öğretmenimiz Kur'an okuduktan sonra evliyâyı görmek için öğretmenimize bir ricada bulunmuştuk. Evliyâyı kendi gözümüzle görmek istedik. Öğretmenimiz Fazıl, masum isteğimizi reddetmedi ve bizi merdivenlerden aşağı indirdi. Odadaki mumu yaktı ve biz odayı gördük" (Pazılov, 2012, s. 27) şeklinde nakletmiştir.

1921 yılında doğmuş Serik Amanjarulı bir dergiye verdiği sohbet: "...Aşağı inip dedenin üzerindeki kefeni değiştirmiştik. Ben bakmak istedim. Beyaz kefeni belin yarısına kadar açıp bakmıştık yanındakilerle. Üst üste sarılmış beyaz kefenlerin en altındakinin kuruyarak kâğıt gibi yırtılıp yere döküldüğünü gördük ve Fazıl, günah olur toplayalım dedi biz de öyle yaptık. Dedemizin yüzü ve vücudu hiç bozulmamıştır. Sanki uyuyormuş gibi huzur içinde yatıyordu" (Pazılov, 2012, s. 28) diye anlatmıştır. Dediklerimizin gerçek olduğunu kanıtlamak için şairin torunu Kuvandık Fazıllı'nın anlattıklarına dikkat çekelim: "Çocukluğumdan hatırladığım kadariyle sene 1947-1948 olmalı, dedemin türbesi iki odadan oluşurdu: misafir odası ile dedemin kendisinin bulunduğu oda. Dedemin odasının kapısı halvet kapısı gibiydi. Merdivenle inerdik. Etraf karanlık olduğundan mum kullanmak zorundaydık. Abdestli iki ihtiyar kefenini değiştirdi. Ben de çocuktum, istediklerini verir, onlara yardım ederdim. Önceden yakılmış mumu uzatmamı isterlerdi. Çocuktum ama bir şeyi iyi hatırlıyorum, köy muhtarı Vali dedemin karnının sol tarafına, göbeğinin etrafına parmaklarıyla basarak şöyle derdi: 'Yumuşak, iyi saklanmıştır'. Sadece ayak parmaklarının tırnakları çıkmıştı" (Fazıllı, 2000, No 11/506).

Meşhur Jüsip'in bir başka torunu Suyindik Köpeyev de anılarında: "1946 yılında Kazakistan'ın büyük yazarı Sabit Mukanov gelmişti. Mezara girmişti. Bundan sonra 1950 yılında ben de dedemin yattığı odaya inmişim. Bedenine dokunmuşum ve bedeninin o kadar kalmasına rağmen oradaki hoş kokunun sebebini anlayamamıştım. Hiçbir canlı, böcek ve karınca, hatta normal şartlarda mezarı mekân edinen kokarca ve yabancı farelerin izi bile yoktu" (Pazılov, 2012, s. 28) diye anlatmıştır. Hatıralarından yararlandığımız bu kişilerin ifadelerine istinaden Meşhur Jüsip'in ölümden sonra bedeninin 21 yıl boyunca hiç bir bozulma yaşamadan saklandığı net bir şekilde anlaşılmaktadır.

Zamanında Çernyayev'in<sup>11</sup> orduyu Türkistan'a gelerek Hoca Ahmet Yesevi türbesine 11 defa topla saldırmaya çalıştığını tarih sayfalarından okumuştuk. Bu kadar darbeden sonra sağ salım kalan evliyâ Yesevî türbesi düşman askerini çaresiz bırakmıştır. Meşhur Jüsip Köpeyli'nin türbesine de Sovyet askerleri tarafından birkaç defa saldırı olmuş bazıları türbeye yetişmeden ölmüş, bazıları ise türlü sebeplerden dolayı amacına ulaşamamıştır. Ama evliyânın ölümünün yirmi birinci yıl dönümünde mezarı bozanlar Allah'ın (c.c.) kahrına uğramışlardır. Hatta bazıları nesilsiz kalmıştır, bunu gören halk "Evliyânın bedduasına uğradılar!"<sup>12</sup> diye yorumlamışlardır.

Allah'a (c.c.) yakın olan şahısların türbe ve mezarları, onlar bu dünyadan göçtükten sonra da insanların ziyaret ettiği mekânlara dönüşmektedir. Allah'ın (c.c.) sevdiği kullarından biri olan Meşhur Jüsip evliyânın türbesi bugün de Kazak halkı tarafından en çok ziyaret edilen mekânlardan biri sayılır. Bu Allahutaala'ya (c.c.) şirk koşmak değil tam tersi Allah (c.c.) yolunda ömrünü adayan şahsın yattığı yeri ve Yaradanın (c.c.) ona olan sevgisi ile lütfunu gönül gözü ile görmektir.

Türkistan'da Hoca Ahmet, Mangıstav'da Pir Beket<sup>13</sup> gibi evliyâlar Allahutaala'nın (c.c.) sevgisine mazhar olmuşlardır. Hoca Ahmet Yesevi, Beket Dede, Karabura gibi evliyâların kendilerini Hak İslam ve Allah (c.c.) yoluna adadıkları miras olarak bıraktıkları eserlerinden anlaşılmaktadır.

Hakikaten insana ölümü ve ahreti düşündüren en güzel vesile, kabir ziyaretidir. Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Ben size kabir ziyaretini yasaklamıştım... Artık ziyaret edebilirsiniz. Çünkü kabir ziyareti size ahreti hatırlatır" (Tirmizî, Cenaiz, 60; Ebû Dâvûd, Cenâiz 77). Rivayete göre Hz. Ali (r.a.) kabirleri sıkça ziyaret edermiş. Biri ona: "Nedir bu hâlin ey Ali, kabirleri komşu edindin!" dediğinde, o da şu cevabı vermiştir: "Onların sadık komşular olduğunu gördüm! Zira hiçbir kötülük yapmıyorlar ve (halleriyle bizlere ibret dersi vererek daima) ahreti hatırlatıyorlar!" (Kaya, 2015, s. 106). Demek ki dirilerin ölümler için ettiği dua, diriler için sevap aynı zamanda ahreti de unutmamaları için önemli bir hatırlatıcı niteliğindedir.

Hiç kimse şairin türbesinin bulunduğu Eskeldi civarından aceleyle ya da sarhoş halde geçememiştir. Ancak bir kimse Meşhur Jüsip Köpeyli türbesine uğrayıp bildiği duayı ve Kur'an okuduktan sonra geçebilmiştir. Bu tarz olaylar sıklıkla meydana gelmiştir. 1999 yılının sonbaharında Ekibastuz şehrinden bir kamyon "Meşhur Jüsip Köpeyli" köyünden geçerek Karaganda şehrine ulaşmayı planlamıştır. Şoför bu yoldan birkaç kez gidip geldiği için evliyânın başında duraklaması ve duada bulunması gerektiğini iyi bilirmiş. Ama en son seferinde Bökembay dağının eteğinde duraklayarak yanındaki arkadaşı ile içki içmişler. Eskeldi'ye yaklaşıncaya arabanın iki lastiği patlamış. Lastikleri değiştirip yola devam etmek istemişlerse de araba çalışmamış. Zorla çalıştırdıktan sonra yola koyulmuşlar ama ne yazık ki yoldan sapsınlar ve ilk başta geldikleri "Karasu" sovhozuna<sup>14</sup> geri dönmüşlerdir. Yaptıkları hatayı anlamışlar ve evliyânın türbesine gelerek Kur'an okuyup herkese bu olaydan bahsetmişlerdir (Pazılov, 2007, s. 37).

Meşhur Jüsip eserlerinde "evliyâ," "pir," "ruhlar," "Peygamber" gibi dini ve tasavvufi mazmunlar ile kavramları çokça kullanmıştır:

- "Evliyâ, anbiyeyi"<sup>15</sup> yeterince söz ettik, bir dua kılın onlar için!" (Meşhur Jüsip, C. 7, 2013, s. 213).
- "Kazaklar arasında yaygın bir ifade var: 'Erden (erkekten) nazir'<sup>16</sup> dokunmadan, eşek pazarına aracı olmaya yaramaz'. Bunun anlamı şöyle: 'Kim olursa olsun evliyânın yardımını dokunmadan dört dörtlük insan olamaz!' (Meşhur Jüsip, C. 8, 2013, s. 91). Bu sözü Kazaklar kendi aralarında sıklıkla kullanmaktadırlar.
- "Allah (c.c.) rahmet eylesin Ülbike'ye, Küderi hocaya, Jankel şaire! Üçü de evliyâdır! Bugünde insanlar medet ederek onların türbelerini ziyaret etmektedir!" (Meşhur Jüsip, C. 9, 2013, s. 235).
- "Köpey sufi bir defasında göç lideri olarak bütün evliyâların, ruh ve pirlerin isimlerini zikrederek bir elinde sopası, öteki elinde ise atın yularını tutmak suretiyle 'Pirlerim, medet ederim sizden!' diye ilerlemek ister. Fakat at yürümek istemeyince Köpey sufi de atı bir güzel dövmüş" (Meşhur Jüsip, C. 8, 2013, s. 329).
- Aydabol Oljabay bahadır, Edigebi, Karjas Şormanbi, Külik Köteş şair, Ötemis abız, Kozgan Tuyte gibi büyük insanların kişisel özelliklerini tanıyabilen Meşhur Jüsip: "Allah (c.c.) rahmet eylesin! Janak isimli kişinin yaratılışı farklı olmuştur. Onu 'Öfkeli Janak' diye tanımışlardır. 'Küt ok', 'Beyaz çolak' gibi de mahlasları vardır. Zamanında kimse karşısına gelerek ismini hitap edemezmiş. Yumuşatarak 'Jake' derlermiş. Kime veya neye yönlendirerek 'Attım' derse ağzından söz çıktıktan sonra o mal ya da insan ölmüş" (Meşhur Jüsip, C. 16, 2013, s. 3).
- Meşhur Jüsip'in boyunun (soyunun) Külik olduğunu söylemiştik. Bu boyda dindar şahsiyetler çoktur onlardan biri de Meşhur Jüsip Köpeyli'dir. "Argın – Süyindik – Külik hakkında Soy Ağacı" adlı eserinde Meşhur Jüsip: "Külik'ten çıkan yürük önceki yürükten geçmez. Şobalay çocuğu Janabatır'dan bi<sup>17</sup> geçmez. Küntu çocuğu Janaydar'dan hatip geçmez. Janabatır çocuğu Janak'tan kutsal eren geçmez. Janaydar çocuğu Ötemis hâkim evliyâlığından bir başlı, iki ayaklı<sup>18</sup> geçmez. Köteş şairden büyük şair olamaz. Musa ve Sekerbay döneminde yaşamış Akyiğit oğlu İzden hâkimden başka söz ve fikir yarışmasında önde gelen yoktur. Külük'ün evladı Akıl'dan kalan hazine bütün sülalesine miras olarak kalmıştır. Nevruz'dan doğan Akay'ın mirası ise devamlı bir şekilde torunlarına kadar yetmiştir. Cömertlikte Akay torunu, Sanmırza çocuğu Baygana'dan cömertliği geçen kimse yoktur" diye malumat vermiştir. Yukarıda ismi geçenlerin her birinin şairle akrabalığı vardır (Pazılov, 2012, s. 34).

## Sonuç

Allah'ın (c.c.) sevdiği kullarının hayatı ve geçtiği ömür yolları hakkında farklı zamanlarda çeşitli rivayetler ile hikâyeler söylenmiştir. Ayrıca onların bulunduğu geniş bir coğrafyada farklı dönemlerde yaşayan velilere ait mezarlar, kubbeler bulunmaktadır. İslam'ın yayıldığı

11 1864 yılı başkomutanı Çernyayev olan Rus askerleri Türkistan şehrini ele geçirmişler.

12 Konuşmacı Aset Pazılov (Derleme Yapılan Yer: Bayanavil, Eskeldi, Kazakistan), Görüşme tarihi: 7-8.09.2018.

13 18. yy'de Kazakistan topraklarında yaşayan evliyâdır. Hastalara şifa veren, dini okullar açan büyük şahsiyettir.

14 Sovhoz, Sovyet döneminde devlet eliyle yönetilen tarım işletmesi.

15 Ruhlu güçlü din sahipleri, çoğunlukla evliyâ kelimesi ile birlikte kullanılır.

16 Allah (c.c.) yoluna verilen sadaka, hayır işi.

17 Kazakça isim. Bir anlaşmazlığı gidermek için iki tarafı dinleyerek karar bildiren kimse, kadı, hatip.

18 Kazakça bir deyimdir. 'Kimse üstün olamaz' anlamında. Tüm canlıları kastediyor.

topraklarda mutlaka evliyâ, sufilerin yerleşmesi doğaldır. Onları Rabbimiz (c.c.) kendi koruması altına almıştır. Kazak mutasavvıfı Meşhur Jüsip Köpeyli da Kazak bozkırlarında Allah'ın (c.c.) varlığını bizaat kendisi ve eserleri sayesinde tanıtan evliyâdır:

La illahe illallahu!  
Olsa dahi bir cümle.  
La illahe illallahu!  
Tükenmeyecek hazine (Pazılov, 2007).

Meşhur Jüsip sadece Allah'ı (c.c.) tanımış ve İslamî prensiplere göre hayatını yaşamıştır. Mutasavvıfın kendi soy ağacı hakkında verdiği malumata göre evliyâlığı, dedelerinin duasından dolayıdır.

Evliyâlığın ilk vazifesi halka yakın olmaktır. Meşhur Jüsip bu konuda kendi halkı için çirak olmuştur. Bazıları ondan şifa, bazıları ise dini destek almışlardır. Komünist totaliter rejimin katılığına rağmen, keramet sahibi olan Meşhur Jüsip'in türbesini ziyaret edenlerin sayısı o dönemde de şimdiki bağımsız Kazakistan döneminde de azalmamıştır. Çünkü Meşhur Jüsip Köpeyli gibi erenlerin kimliği yoktur ve onların eserleri tüm insanoğluna ortak mirastır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

**Finansal Destek:** Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Declaration of Interests:** The author declares that they have no competing interest.

**Funding:** The author declares that this study had received no financial support.

## Kaynaklar

- Abilov, D. (1992). *Mâşhür Jüsip Köpeyli*. Yıldız Dergisi, No. 118.
- Baymurzauli, N. Aile Arşivinden Alınmıştır, Dosya 005, 1. Defter, 3.
- Beysetaev, R. (2013). Mâşhür Jüsiptiñ Bolaşaqtı Joruyı. *Kereku: Dördüncü Hâkimiyet Gazeti*, 10(130), 15.
- Devellioğlu, F. (2000). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 17. Baskı. Aydın Kitapevi Yayınları.
- Fazılulu, K. (2000). *Mâşhür Jüsip Köpeyli*. Ana Dili Gazetesi.
- Hakkı, İ. (2000). *Marifetnâme* (3. Madde). Ataç Yayınları.
- İlgisheva, M. (2021). *Kazak Şairi Meşhur Jüsip Köpeyli'nin Eserlerinde Klasik Türk Edebiyatı Motifleri* (Doktora Tezi) Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- İmangali, M. *Meşhur Jüsip yazmalarının kopyası*. Arap dilinden çeviren Tölebergen Aldabergenuli, K. Dosya 001, 1. Defter, Aile arşivinden alıntı.
- Kaya, M. (2015). *Cesaret Timsali Hz. Ali'den 111 Hayat Ölçüsü. İbn-i Ebi Şeybe, Musannef*. Erkam Yayınları.
- Kılıç, M. K. (2004). *Sufi ve Şiir*. İnsan Yayınları.
- Kılıç, M. K. (2012). *Tasavvufa Giriş*. Sufi Kitap Yayınları.
- Köpeev, S. (1998). *Mâşhür Jüsip*. Otarka Gazetesi. ("Zaman Kazakistan" gazetesine verdiği sohbetten), 31\3287, 31.06.
- Köpeyli, M. J. (2008). *İman*. EKO Yayınları.
- Köpeyli, M. J. (2012). *Başsınıñ Sözi*. Almatı. (Erişim Tarihi: 06.06.2019). <https://reader.bookmate.com> (Tarihi, E. 06 Haziran 2019)
- Köpeyli, Ş. (1992). *Mâşhür Jüsip Köpeyli*. Yıldız Dergisi.
- Mâşhür Jüsip. Şığarmaları. (2013). C. 1, Pavlodar: EKO Yayınları.
- Mâşhür Jüsip. Şığarmaları. (2013). C. 15, Pavlodar: EKO Yayınları.
- Mâşhür Jüsip. Şığarmaları. (2013). C. 16, Pavlodar: EKO Yayınları.
- Mâşhür Jüsip. Şığarmaları. (2013). C. 2, Pavlodar: EKO Yayınları.
- Mâşhür Jüsip. Şığarmaları. (2013). C. 20, Pavlodar: EKO Yayınları.
- Mâşhür Jüsip. Şığarmaları. (2013). C. 4, Pavlodar: EKO Yayınları.
- Mâşhür Jüsip. Şığarmaları. (2013). C. 7, Pavlodar: EKO Yayınları.
- Mâşhür Jüsip. Şığarmaları. (2013). C. 8, Pavlodar: EKO Yayınları.
- Mâşhür Jüsip. Şığarmaları. (2013). C. 9, Pavlodar: EKO Yayınları.
- Mâşhür Jüsip. Şığarmaları. (2013). C. 17, Pavlodar: EKO Yayınları.
- Nurmuratov, S., Saterşinov, B., & Şagırbaev, A. (2013). *Mâşhür Jüsip Köpeev (Meşhur Jüsip Köpeev)*. İlimi Hazine Yayınları.
- Osman, N. (2009). *İmandan İhsana Tasavvuf*. Atamura Yayınları.
- Pala, İ. (2015). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. Kapı Yayınları.
- Pazılov, A. (2007). *Mâşhür Jüsip Köpeylinin Tarihi Mirası*. Karagandı Ekonomi Üniversitesi Yayınları.
- Pazılov, A. (2008). *Mâşhür Jüsip Köpeylinin Mirası (Meşhur Jüsip Köpeyli'nun Mirası)*. Üniversite Yayınları.
- Pazılov, A. (2012). *Mâşhür Jüsip jäne Din Qağidastarı (Meşhur Jüsip ve Dini Kanunlar)*. PrimaLux Yayınları.
- Schimmel, A. (2017). *İslamın Mistik Boyutları*. Alfa Yayınları.
- Şemseddin, S. (2015). *Kâmûs-ı Türkî*. Nadir Eserler Kitaplığı.
- Tirmizî, Cenaiz 60; Ebû Dâvûd, Cenâiz 77. <http://İslamveihsan.com>, (Erişim Tarihi: 08.07.2020).
- Yunus Emre Divanı. (1991). *Mustafa Tatçı (haz.)*. H Yayınları.

# Vefa Sosyal Destek Gruplarının COVID-19 Pandemi Sürecindeki Uygulamalarının Sosyolojik Perspektiften Değerlendirilmesi: Erzurum Ölçeğinde Nitel Bir Çalışma

Evaluation of Vefa Social Support Groups Applications During the COVID-19 Pandemic from Sociological Perspective: A Qualitative Study on the Erzurum Scale

Cengiz KILIÇ<sup>1</sup>   
Süleyman DUMAN<sup>2</sup> 

<sup>1</sup>Atatürk Üniversitesi, Açık Öğretim Fakültesi, Sosyal Hizmet Programı, Erzurum, Türkiye

<sup>2</sup>Atatürk Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Erzurum, Türkiye

Geliş Tarihi/Received: 06.12.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 09.03.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 30.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:  
Süleyman DUMAN  
E-mail: sosyologsuleyman25@gmail.com

Atif: Kılıç, C., & Duman, S. (2022). Vefa Sosyal Destek Gruplarının COVID-19 Pandemi Sürecindeki Uygulamalarının Sosyolojik Perspektiften Değerlendirilmesi: Erzurum Ölçeğinde Nitel Bir Çalışma. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 21-31.

Cite this article as: Kılıç, C., & Duman, S. (2022). Evaluation of Vefa Social Support Groups Applications During the COVID-19 Pandemic from Sociological Perspective: A Qualitative Study on the Erzurum Scale. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 21-31.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

## ÖZ

Günümüz toplumlarında gerek ulusal gerekse uluslararası gelişmişliğe paralel olarak birey ve onun her türlü ihtiyacı merkezi bir öneme sahiptir. Sosyal, ekonomik, siyasal sistemlerde ve hükümet programlarında birey merkezi bir konumdadır. Sosyal devlet olmanın bir gereği olan vatandaşın ihtiyaçlarını karşılama noktasında devletler olağan ve olağanüstü dönemlerde önemli çalışmalar yaparak vatandaş-devlet bağına güçlendirmektedir. Bu kapsamda COVID-19 salgın hastalığı karşısında Cumhurbaşkanlığı ve Hükümet tarafından salgının yayılımını kontrol etmek için çeşitli tedbirler alınmış, alınan tedbirlerden biri de sokağa çıkma kısıtlaması kapsamında 65 yaş üstü vatandaşlarımız ile kronik rahatsızlığı bulunan ancak bakacak kimsesi olmayan vatandaşlarımızın sosyal devletin gereği olarak illerde Valilikler, ilçelerde Kaymakamlıklar koordinesinde ilgili kamu kurum ve kuruluşlarıyla, yerel yönetim ile sivil toplum kuruluşların temsilcilerinden oluşturulan Vefa Sosyal Destek Grupları tarafından aynı ve nakdi talepler başta olmak üzere hayatın idame ettirilmesi noktasında elzem olan her türlü ihtiyaçların karşılanmasının vatandaş-devlet bağına güçlendirdiği söylenebilir. Bu çalışmamızda Erzurum ölçeğinde Vefa Sosyal Destek Gruplarının COVID-19 Pandemi sürecindeki uygulamalarının sosyolojik açıdan değerlendirilmesi yapılmıştır. Yaşlılara ve kronik rahatsızlığı olan vatandaşlara sunulan resmi ve gönüllü hizmetler incelenmiştir. Çalışmamızda Erzurum ilinde Vefa Sosyal Destek Grubundan hizmet almış 17 kişi ile yarı yapılandırılmış görüşme formu üzerinden bir çalışma yapılmış, görüşmelerden elde edilen veriler içerik analizine tabi tutularak konu başlıkları, temalara ve kodlara ayrılmıştır. Araştırmada COVID-19 ve salgın hastalıklar ile ilgili literatür taraması yapılmış, konu ile ilgili çeviriler, akademik dergiler, tez çalışmaları, internet taraması yapılmıştır. Bu araştırma nitel araştırma yöntemlerinden olgu bilim deseniyle yürütülmüştür. Belirlenen temalar ve kodlar araştırmacı tarafından yorumlanmış ve bulgular ışığında sonuçlar yorumlanmış ve çalışma önerileriyle tamamlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** COVID-19, Kriz Durumları, Pandemi, Vefa Sosyal Destek Grupları, Toplumsal Dayanışma

## ABSTRACT

In today's societies, in parallel with both national and international development, the individual and all his needs have central importance. The individual has a central position in social, economic, political systems and government programs. At the point of meeting the needs of the citizens, which is a requirement of being a social state, states strengthen the citizen-state bond by doing important work in ordinary and extraordinary periods. In this context, various measures have been taken by the Presidency and the Government to control the spread of the epidemic in the face of the COVID-19 epidemic disease, and one of the measures taken is to ensure that our citizens over the age of 65 and our citizens who are chronically ill but have no one to look after the social

state within the scope of the curfew. As a rule, by the Vefa Social Support Groups, which are formed by the representatives of the relevant public institutions and organizations, local administrations and non-governmental organizations under the coordination of the Governorships in the provinces and the District Governorships in the districts, meeting all kinds of needs, especially in-kind and cash demands, which are essential for the continuation of life, is the citizen-state bond. can be said to strengthen it. In this study, the sociological evaluation of the practices of the Loyalty Social Support Groups in Erzurum during the COVID-19 pandemic process was made. The official and voluntary services offered to the elderly and citizens with chronic diseases were examined. In our study, a study was conducted on a semi-structured interview form with 17 people who received service from the Vefa Social Support Group in Erzurum, and the data obtained from the interviews were subjected to content analysis and divided into topics, themes, and codes. In the research, a literature review on COVID-19 and epidemic diseases was made, and translations, academic journals, thesis studies, and Internet searches were made on the subject. This research was carried out with the phenomenology pattern, which is one of the qualitative research methods. The determined themes and codes were interpreted by the researcher, the results were interpreted in the light of the findings, and the study was completed with suggestions.

**Keywords:** COVID-19, Crisis Situations, Fidelity Social Support Groups, Pandemic, Social Solidarity

## Giriş

Kadim dönemlerden beri insanlığı; Kara Veba, Kolera Vebası, Tifüs Hastalığı, İspanyol Gribi, Hong Kong Gribi, Asya Gribi, Sars Virüsü, Ebola Virüsü, Mers Virüsü vb. birçok salgın ve hastalıkla muhatap olmuş; bu salgın ve hastalıklardan kurtulmak için cansiperane mücadele etmiş; kimi zaman da ağır bedeller ödeyerek ve büyük kayıplar yaşayarak bu salgınların önüne geçmiştir. Günümüz dünyasını küçük bir köy tezahürü olarak değerlendiren küreselleşme olgusu, bir ülkede gerçekleşen olay kısa süre içerisinde diğer ülkeleri de etkilemekte, küreselleşme olgusu, afetlerin etkisini artırarak afetlerin uluslararası ilişkilerin ana teması haline gelmesine neden olmaktadır. Bu kapsamda günümüz toplumlarını risk toplumu olarak niteleyen U. Beck, küreselleşme ile birlikte ikinci modernlik dönemi yaşayan toplumlar; gelenek ve anelerin etkisinden sıyrılarak küresel yayılım göstermekte, sanayi toplum modeli yerini risk toplumuna bırakmakta, postmodern anlayışta olan karmaşıklık Beck'te risk olarak tanımlanmaktadır (Giddens, 2012, s. 156). Beck; günümüz dünyasının gelecekteki toplumlarda görülen tehlikelerden daha tehlikeli olduğunu savunmuyor, günümüz toplumlarından bilim ve teknoloji ile üretmiş olduğumuz tehditlerin belirsizliğinin toplumlar üzerinde korku kaynağını oluşturduğunu, risk faktörlerin doğal kaynaklı olmayıp, insan eli ile üretildiğini ifade etmektedir. Beck; günümüz toplumları için risklerin sıradanlaştığını, insanların artık gündelik yaşamının birer parçası haline geldiğini tespit etmiştir.

Beklenmedik anda ortaya çıkan salgınlara karşı tanılama ve tedavi yöntemlerinde genellikle başarı elde edilememiştir. Toplumlar ilk kez karşılaştıkları salgınlara karşı çeşitli tedavi yöntemleri geliştirmeye çalışarak salgından kurtulmaya çalışmışlardır.

İlk olarak Çin'in Wuhan bölgesinde ortaya çıkan ve küreselleşmenin ve rekabetin tesiriyle tüm Dünya'yı etkisini altına alan COVID-19 salgını; insan hareketliliğinden dolayı çok hızlı bir yayılım alanı bulmuştur. İnsan sağlığı üzerindeki öldürücü ve ağır hasar bırakıcı özelliğinden dolayı Dünya Sağlık Örgütü tarafından 11 Mart 2020 tarihinde pandemi (küresel salgın) ilan edilmiştir. Dünyanın daha önceden hiç tecrübe etmediği COVID-19 salgını; ölümlere, ağır hasarlara ve karmaşık sağlık sorunlarına sebebiyet vermiş; bu durumsa ülkeleri harekete geçirerek birtakım tedbirlerin acilen alınmasına ve uygulamaya geçirilmesine neden olmuştur. Mikroskopla görülebilen, canlıdan canlıya saniyeler içerisinde geçebilen, uygun ortam bulduğunda saniyeler içerisinde çoğalabilen COVID-19 salgını ortaya çıkmıştır. Dünya Sağlık Örgütü tarafından Mart 2020'de pandemi ilan edilen COVID-19 salgını; uluslararası örgütler ve Dünya Sağlık Örgütü'nün yapmış olduğu uyarılara ve devletlerin almış oldukları tedbirlere rağmen kısa süre içerisinde hiçbir ayırım gözetmeksizin küresel yayılım göstermiştir (Yılmaz, 2020, s. 2221).

İlk olarak sağlık alanında baş gösteren COVID-19 salgını; zamanla ekonomik, siyasal, sosyal ve psikolojik zeminlerde de varlık göstermiş, ülkelerin ve milletlerin olağan yaşamlarını ve mevcut stratejilerini çıkmaza sokmuştur. Bütün insanlar için büyük risk teşkil eden ve tedavisi noktasında belirsizliklerin devam ettiği COVID-19 salgını; özellikle bakacak kimsesi olmayan 65 yaş üstü ile kronik rahatsızlığı olanlar için ciddi bir tehdit olarak karşımıza çıkmaktadır. Salgının kontrol altına alınması noktasında Dünya'nın birçok yerinde olduğu gibi ülkemizde de sokağa çıkma kısıtlaması başta olmak üzere kademeli olarak tedbirler devreye sokulmuş, bir taraftan da sokağa çıkma kısıtlamalarının devam ettiği dönemlerde hizmetlerin özellikle risk gruplarına aksatılmadan sunulması büyük önem arz etmiştir. Gıda ve ilaç başta olmak üzere ayni ve nakdi ihtiyaçların giderilmesi noktasında ülkemizde İçişleri Bakanlığının talimatıyla Valiliklerin ve Kaymakamlıkların koordinesinde Vefa Sosyal Destek Grupları oluşturulması kararlaştırılmıştır. Polis, jandarma, bekçi, öğretmen, sosyal hizmet çalışanları, imam ve sağlık personeli gibi kamu kurum ve kuruluşlarının personellerinden mürekkep olan Vefa Sosyal Destek Grupları; özellikle risk altında bulunan, bakacak kimsesi olmayan ve kronik rahatsızlığı bulunan vatandaşlarımızın ayni ve nakdi her türlü ihtiyacını karşılama noktasında büyük bir sorumluluk üstlenmiş; devlet ve millet bağıni güçlendirmiştir.

Küresel yayılım gösteren COVID-19 salgını ile mücadele kapsamında ülkemizde uygulanan sokağa çıkma kısıtlaması ile dışarı çıkamayan kronik rahatsızlığı bulunup bakacak kimsesi olmayan vatandaşlarımız ile yaşlı vatandaşlarımızın ihtiyaçlarını karşılamak üzere illerde Valilikler ilçelerde ise Kaymakamlıklar tarafından oluşturulan Vefa Sosyal Destek Gruplarının vermiş oldukları hizmetin etkililiği, vatandaş-devlet bağıni bu süreçte hangi istikamette seyrettiği, alınan tedbirlerin yerinde olup olmadığı, kısıtlamada olan vatandaşlarımızın günlük yaşamlarını idame ettirmede zorlanıp zorlanmadığı, Vefa Sosyal Destek Gruplarından hizmet alan vatandaşlarımızın bu hizmetlerden memnuniyet duyup duymadıkları, hükümet tarafından uygulanan salgın politikalarının yerinde olup olmadığı, uygulanan sokağa çıkma kısıtlamasının vatandaşlarımız tarafından nasıl karşılandığı, kısıtlama kapsamında olan vatandaşlarımız üzerinde olumlu-olumsuz

etkilerinin neler olduğu, salgın sürecinde gündelik yaşamın hangi yönde değiştiği ve bu değişime entegrasyonda yaşanan sıkıntıların neler olduğu araştırmamızın temel problemlerini oluşturmaktadır.

Çalışmamızda pandemi sürecinde vefa sosyal destek grubunun rolleri, salgın hastalıkların tarihsel süreçteki gelişim ve sonuçları, toplumlar üzerinde nasıl etkiler bıraktığı, ülkemizin salgın ile ilgili almış olduğu önlemlerin neler olduğu, salgının sosyal, ekonomik ve kültürel yönleri literatür taramasından elde edilerek, sokağa çıkma kısıtlamasında en çok etkilenen 65 yaş üstü vatandaşlarımız ile kronik rahatsızlığı bulunup bakacak kimsesi olmayan vatandaşlarımıza sunulan hizmetlerin etkililiğini tespit etmek amacıyla Erzurum ilinde vefa sosyal destek grubundan hizmet almış 17 kişi ile yarı yapılandırılmış görüşme formu üzerinden bir çalışma yapılmış, görüşmelerden elde edilen veriler içerik analizine tabi tutularak konu başlıkları, temalara ve kodlara ayrılmıştır. Belirlenen temalar ve kodlar araştırmacı tarafından yorumlanmış ve bulgular ışığında şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Araştırma verileri doğrultusunda Vefa Sosyal Destek uygulamasının toplumsal dayanışmayı, birlik ve beraberlik ruhunu güçlendirdiği, salgının doğal yönde ve ilahi kaynaklı olarak ortaya çıktığı, salgınla mücadelede alınan tedbirlerin doğru ve isabetli olduğu, pandeminin sosyal ve ekonomik başta olmak üzere birçok alanda yıkım etkisi meydana getirdiği, sosyal ilişkileri ve hareket özgürlüğünü minimize ettiği, bu salgının küresel ve çok boyutlu olduğu, COVID-19'un alışkanlıklarımızı ve rutinlerimizi tamamen değiştirdiği, yeni alanlar ve yönelimler oluşturduğu, Vefa Sosyal Destek uygulamasının pandemi sonrasında da devam etmesi gerektiği ve bu uygulamadan istifade eden vatandaşların büyük bir mutluluk yaşadığı, devleti ile gurur duyduğu ayrıca Türkiye Cumhuriyeti Devletinin olduğu yerde kimse kimsesiz değildir anlayışının çoğunluk tarafından vurgulandığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca COVID-19 salgının Erzurum ölçeğinde toplumsal yaşama olan etkisi üzerinde durulmuş, 65 yaş üstü ile bakacak kimsesi olmayan ve kronik rahatsızlığı bulunan vatandaşların korunmasına yönelik alınan tedbirlerle COVID-19 salgına özgü oluşturulan Vefa Sosyal Destek Uygulaması; toplumsal dayanışma bağlamında sosyolojik bir perspektiften ele alınmıştır.

## Kuramsal Çerçeve

### Küreselleşen Dünya ve Risk Toplumu

2020 yılı Mart ayında Dünya Sağlık Örgütü tarafından pandemi ilan edilmesi, günümüz toplumlarını risk toplumu olarak açıklayan U. Beck'in görüşlerine başvurmayı zorunlu kılmaktadır.

Dünyayı küçük bir köy tezahürü olarak değerlendiren küreselleşme olgusu, bir ülkede gerçekleşen olay kısa süre içerisinde diğer ülkeleri de etkilemekte, küreselleşme olgusu afetlerin etkisini artırarak afetleri uluslararası ilişkilerin ana teması haline gelmektedir (İnce, 2020, s. 568). COVID-19 hastalığı ile ilgili tarihsel sürecin her kesitinde ortaya çıkan salgın hastalıklar, insan hareketliliğinin sonucunda yayılım göstermektedir. Ancak hiçbir salgın günümüzde görülen salgın kadar kısa süre içerisinde yayılım göstermemiştir. Bu kapsamda COVID-19 salgınıyla birlikte küreselleşmenin ne olduğu, nasıl yayılım gösterdiği gibi konuları da gündeme almak zaruri hale gelmiştir.

Küreselleşme kavramı; tıpkı dünyanın küçük bir köy tezahürü olarak gören, insanlar arasında mesafe ve zamanın önemsiz olduğu, sermayenin serbest dolaşımı, insanlar arası iletişimin daha kolay ve hızlı olduğu, devletleri ekonomik, siyasal, kültürel ve ekonomik anlamda birbirine bağlayan, sermayeleri uluslararası etkinliğe sahip iş bölümü gerektiren ve dünyanın tek toplum modeli olarak sunulduğu toplum modelidir. Küreselleşmenin gelişmesini etkileyen bilgi teknolojilerindeki gelişmeler, siyasal, ekonomik ve kültürel faktörlerdir (Giddens, 2012, s. 84).

### Salgın Hastalıkların Tarihsel Gelişimi

Tarihsel sürecin hemen her döneminde bazen kısa süreli bazen uzun süreli ama etkileri itibari ile milyonlarca insanın hayatını kaybetmesine neden olan; toplumların sosyal, ekonomik, siyasal ve dini anlayışlarında önemli değişikliklerin yaşanmasına yol açan salgınlar meydana gelmiştir.

Beklenmedik anda ortaya çıkan salgınlara karşı tanılama ve tedavi yöntemlerinde genellikle başarı elde edilememiştir. Toplumlar ilk kez karşılaştıkları salgınlara karşı çeşitli tedavi yöntemleri geliştirmeye çalışarak salgından kurtulmaya çalışmışlardır. Orta Asya'da ortaya çıkan veba hastalığı kısa süre içerisinde ticaret ile uğraşan tüccarlar vasıtası ile Avrupa başta olmak üzere birçok ülkeye yayılarak dönemin Avrupa nüfusunun yarısından fazlasının yok olmasına neden olmuştur (Yıldırım, 2020, s. 1337). Özellikle 1347-1351 yıllarında 200 milyondan fazla insanın ölümüne neden olan "Kara Veba" hastalığına karşı tedbir almakta ve tedavi yöntemi geliştirmekte zorluklar yaşandığı için alınan önlemler de hastalığa yakalanmış kişilerden bir an önce kurtularak "veba çukuru" dedikleri yerlere atmakla sınırlı kalmıştır. Ortaçağ'da tıp bilimi salgın hastalıklara karşı çaresiz kalmış bunun doğal bir sonucu olarak da hastalık belirtileri olanlar bile görevliler tarafından insanlık dışı bir şekilde çukurlara atılmak suretiyle onlardan kurtulmaya çalışmışlardır (Yıldırım, 2020, s. 1337).

### COVID-19 (Koronavirüs)

İnsanlık; tarih boyunca toplu ölümlere ve karmaşık sağlık sorunlarına neden olan ve geniş coğrafyalara yayılan veba, kolera, İspanyol gribi, çiçek hastalığı, kuş gribi, Asya gribi, domuz gribi vb. daha nice sayabileceğimiz salgın hastalıklar yaşamıştır. Günümüzde de mikroskopa görülebilen, uygun ortam bulduğunda saniyeler içerisinde çoğalabilen COVID-19 salgını ortaya çıkmıştır. Dünya Sağlık Örgütü tarafından Mart 2020'de pandemi ilan edilen COVID-19 salgını; uluslararası örgütler ve Dünya Sağlık Örgütü'nün yapmış olduğu uyarılara ve devletlerin almış oldukları tedbirlere rağmen kısa süre içerisinde devletleri hiçbir ayırım göstermeyerek küresel boyutlara ulaşmıştır (Yılmaz, 2020, s. 2221). Virüsün belirtileri yüksek ateş, boğazda yanma ve öksürük olarak belirtilmesine rağmen yapılan çalışmalarda yeni belirtileri de tespit edilmiştir (Tablo 1).

Tarihsel sürecin neredeyse her döneminde ortaya çıkıp, toplumların sağlık, ekonomik, toplumsal yapılarında önemli değişikliklerin yaşanmasına yol açan salgın hastalıkların yapısal anlamlandırma farklılığı oluşmakta, aynı zamanda küreselleşmenin getirmiş olduğu insan hareketliliği ile salgın kısa süre içerisinde sınırları aşarak küresel boyutlara ulaşmaktadır. Ülkelerin salgın karşısında kabuklarına

**Tablo 1.**  
*Koronavirüs Dünya Geneli ve Türkiye Geneli sayıları*

COVID-19 Vaka Durumu	Dünya Geneli	Türkiye Geneli
Vaka Sayısı	186,638,285	5,481,555
Ölümlü Vaka Sayısı	4,035,037	50,229

Kaynak: Dünya Sağlık Örgütü (2021).

çekilmesi ile ulus-sdevlet anlayışında önemli değişiklikler yaşanmış, ileri teknolojik imkanlara rağmen salgının kontrol altına alınmaması dünyaya hakim güçlerin sorgulanmasına neden olmuş, yapılan tartışmalarda kullanılan ileri teknolojinin salgın hastalıkları üretme noktasına rol oynadığı tartışmaları devam etmektedir. Bununla birlikte afetlerin üzerinde önemli etkiler bırakan faktörlerin neler olduğu, görülen yorumlama farklılıklarının neler olduğu, afetlerin çeşitlenmesinde rol oynayan küresel etkenlerin neler olduğu ve afetlerle mücadele kapsamında ulus devletin nasıl konumlandığı konularına değinmeyi zorunlu kılmaktadır. Şöyle ki;

### **Afetlerin Etki ve Sonuçları Üzerinde Rol Oynayan Faktörler**

Tarihsel sürecin hemen her döneminde bazen kısa süreli bazen uzun süreli ama etkileri itibari ile milyonlarca insanın hayatını kaybetmesine neden olarak, toplumların sosyal, ekonomik, siyasal ve dini anlayışlarında önemli değişikliklerin yaşanmasına yol açan salgınlar meydana gelmiştir. Toplumların toplumsal yapılarında önemli değişikliklere neden olan salgınlar hastalıklar toplumların dinsel, sosyal, kültürel ve edebi kaynağında da yer almaktadır (İnce, 2020, s. 567). Afetler tarihsel süreçte değişik formlarla ortaya çıkmış, ancak tarihsel sürecin hiçbir döneminde kaynaklarda da görülmeyen nükleer afetler, biyolojik savaşlar gibi afetler günümüzde karşılaşılan afet türlerindedir. Bu kapsamda günümüz modern toplumlarda gelişen ileri teknoloji ile birlikte bir taraftan afetlerin yapısını değiştirirken diğer taraftan afetlerle mücadele kapsamında kullanılmaktadır. İnsan eliyle üretilen afetler daha vahim sonuçlar doğurmakta ve etkileri daha kalıcı olmaktadır.

Günümüz modern toplumlarını risk toplumu olarak açıklayan Beck'e göre 19.yüzyıl sonrasında sanayi toplumundan modern topluma evrilmiş toplum modellerini ihtiva etmektedir. Beck; günümüz toplumları için risklerin sıradanlaştığını, insanların artık gündelik yaşamının birer parçası haline geldiğini tespit etmiştir. Beck, yeni toplumu, "refleksif modernleşme" olarak isimlendirmekte, eski toplum modeline zıt yeni bir toplum modeli olarak değerlendirmektedir (Beck, 1992). Özellikle günümüzde neredeyse dünyanın her tarafında çeşitli tehlikeler görülmektedir. İnsan tarafından doğanın aşırı derecede tahrip edilmesi neticesinde risk faktörlerin artışına neden olmaktadır. Günümüz toplumların nükleer silahlanma yarışı sonucunda depremler meydana gelmekte, etkileri küresel boyutlara ulaşmakta, ortaya çıkan tablo bütün canlıları tehdit etmektedir (Beck, 2011, s. 14). Bu kapsamda günümüz toplumlarında; küresel çıkar çatışmalarının olduğu, ileri teknoloji ile birlikte dünyanın değişik yerlerinde soykırımların yapıldığı, çeşitli çevresel ve biyolojik afetlerin olduğu, kitlesel ölümlerin olduğu, belirsizliklerin olduğu bir dünyaya dönüşmekte, afetler gündelik hayatın bir parçası haline gelmektedir.

### **Afetlerin Yapısal Değişikliğinde Rol Oynayan Faktörler**

Tarihsel sürecin hemen her döneminde bazen kısa süreli bazen uzun süreli ama etkileri itibari ile milyonlarca insanın hayatını kaybetmesine neden olarak, toplumların sosyal, ekonomik, siyasal ve dini anlayışlarında önemli değişikliklerin yaşanmasına yol açan salgınlar meydana gelmiştir. Toplumların toplumsal yapılarında önemli değişikliklere neden olan salgınlar hastalıklar toplumların dinsel, sosyal, kültürel ve edebi kaynağında da yer almaktadır (İnce, 2020, s. 567). Afetler tarihsel süreçte değişik formlarla ortaya çıkmış, ancak tarihsel sürecin hiçbir döneminde kaynaklarda da görülmeyen nükleer afetler, biyolojik savaşlar gibi afetler günümüzde karşılaşılan afet türlerindedir. Bu kapsamda günümüz modern toplumlarda gelişen ileri teknoloji ile birlikte bir taraftan afetlerin yapısını değiştirirken diğer taraftan afetlerle mücadele kapsamında kullanılmaktadır. İnsan eliyle üretilen afetler daha vahim sonuçlar doğurmakta ve etkileri daha kalıcı olmaktadır.

Günümüz modern toplumlarını risk toplumu olarak açıklayan Beck'e göre 19.yüzyıl sonrasında sanayi toplumundan modern topluma evrilmiş toplum modellerini ihtiva etmektedir. Beck; günümüz toplumları için risklerin sıradanlaştığını, insanların artık gündelik yaşamının birer parçası haline geldiğini tespit etmiştir. Beck, yeni toplumu, "refleksif modernleşme" olarak isimlendirmekte, eski toplum modeline zıt yeni bir toplum modeli olarak değerlendirmektedir (Beck, 1992).

### **Afetlerde Görülen Yorumlama Farklılığı**

Geleneksel toplum anlayışından modern toplum anlayışına geçerken afetlere yüklenen anlamlar da değişimden payını almıştır (İnce, 2020, s. 569). Bu bağlamda geleneksel toplum anlayışından modern toplum anlayışına evrilirken toplumlar her alanda bilgi dönüşümleri yaşamaktadır. Geleneksel toplumlarda toplumsal bilinç düzeyi daha çok birincil ilişkilerin olduğu, bilginin kaynağının ilahi güçlere dayandığı, ortaya çıkan afetlerin kaynağını dinsel yorumlarla açıklanmaya çalışıldığı, ortaya çıkan salgınların aşkın güç tarafından gönderilen kurallara uymamaktan kaynaklı birer ceza olarak yorumlanırken; pozitivist modern toplumlarda yükselişi ile birlikte bilgi kaynağı ve yorumlayış biçimleri de değişmiştir. Pozitivist gelişimi, deneysel verinin bilginin kaynağı olarak değerlendirildiği modern toplumlarda, ortaya çıkan afetlere yönelik yorumlayış biçimleri de hâkim değerler dizisi çerçevesinde açıklanmaktadır (İnce, 2020, s. 569). Bu kapsamda meydana gelen afetleri açıklama biçimi; geleneksel dinsel açıklama biçimi yerini aklın egemen olduğu açıklama biçimine bırakmış, ortaya çıkan salgınların Tanrısal birer ceza olarak değil, insanın doğayı aşırı dönüştürmesi, gelişen teknolojinin insan yararından ziyade uluslararası rekabete yönelik kullanımı, nükleer silahlanma yarışı vb. faktörler tarafından insan kaynaklı olarak ortaya çıktığı görüşü hâkimdir. Günümüz toplumlarında da meydana gelen afetlerin açıklanma biçiminde pozitivist görüş hâkim olsa da ortaya çıkışı Tanrısal bir ceza olarak da değerlendirenler de vardır. COVID-19 salgınının ortaya çıkış kaynağında gelişmekte olan toplumlarda insanın yapıp ettikleri sonucunda Tanrı'nın bir cezası olarak dinsel değerlendirmeler yapılırken, diğer taraftan da salgının laboratuvar ortamında üretildiği, insanın teknolojiyi yanlış kullanması, politik karar alıcıların gerekli önlemleri almamasından kaynaklı olabileceği konusunda tartışmalar devam etmektedir.

### **Küreselleşme ve Afetler**

Dünyayı küçük bir köy tezahürü olarak değerlendiren küreselleşme olgusu, bir ülkede gerçekleşen olay kısa süre içerisinde diğer ülkeleri de etkilemekte, küreselleşme olgusu afetlerin etkisini artırarak afetleri uluslararası ilişkilerin ana teması haline gelmektedir (İnce, 2020,



s. 568). Aralık 2019'da Çin'de ortaya çıkıp kısa süre içerisinde küresel boyutta yayılım gösteren COVID-19 hastalığı ile ilgili tarihsel sürecin her kesitinde ortaya çıkan salgın hastalıklar, insan hareketliliğinin sonucunda yayılım göstermektedir. Ancak hiçbir salgın günümüzde görülen salgın kadar kısa süre içerisinde yayılım göstermemiştir. Bu kapsamda COVID-19 salgınıyla birlikte küreselleşmenin ne olduğu, nasıl yayılım gösterdiği gibi konuları da gündeme almak zaruri hale gelmiştir.

Küreselleşme kavramı; tıpkı dünyanın küçük bir köy tezahürü olarak gören, insanlar arasında mesafe ve zamanın önemsiz olduğu, sermayenin serbest dolaşımı, insanlar arası iletişimin daha kolay ve hızlı olduğu, devletleri ekonomik, siyasal, kültürel ve ekonomik anlamda birbirine bağlayan, sermayeleri uluslararası etkinliğe sahip iş bölümü gerektiren ve dünyanın tek toplum modeli olarak sunulduğu toplumdur. Küreselleşmenin gelişmesini etkileyen bilgi teknolojilerindeki gelişmeler, siyasal, ekonomik ve kültürel faktörlerdir (Giddens, 2012, s. 84).

Küreselleşme ile birlikte insanlar; iletişim başta olmak üzere ekonomik, teknolojik ve siyasal anlamda birtakım olanaklara sahip olsa da bu süreç beraberinde çeşitli riskleri de getirmekte, çevresel sorunlar ortaya çıkarmakta, farklı afet türleri ile insanlık karşı karşıya bırakılmakta kısaca globalleşme risk faktörlerini artırmaktadır (İnce, 2020, s. 570). Bu kapsamda geleneksel toplumlarda ortaya çıkan salgın hastalıklar insan hareketliliğinin az olmasından dolayı hastalığın çıktığı yer ile sınırlı kalmakta; ancak ticaret ve savaşlarda yani insan etkileşimin yoğun olduğu zamanlarda yayılım gösterirken, günümüzde yerel olarak ortaya çıkan salgın hastalıklar, nükleer patlamalar, biyolojik saldırı etkileri; küreselleşmenin getirdiği insan hareketliliği ile kısa süre içerisinde yayılım göstermektedir.

Günümüzde bir ülkede ortaya çıkan sorunlar artık yerelle sınırlı olmamakta, etkileri diğer ülkelerde de görülebilmektedir. Örneğin 2011 yılından beri devam eden Suriye iç savaşı sadece Suriye'yi etkilemekle kalmamış, etkileri uluslararası boyutlara ulaşmıştır. Küreselleşme bir taraftan salgınların etki alanlarını genişletirken, diğer taraftan da ortaya çıkan afetlerle mücadele uluslararası toplumların müdahalesine meşru bir zemin hazırlamaktadır (Giddens, 2012, s. 87). Bu kapsamda COVID-19 salgınıyla mücadelede uluslararası yardımlaşmalar yapılmakta, ülkemiz de salgının ortaya çıkması ile birlikte diğer ülkelere maske, hijyen malzemesi, solunum cihazları gibi materyallerle destek olmuş, salgına karşı uluslararası dayanışmaya katkıda bulunmuştur.

### **Teknolojinin Afetler Üzerinde Etkisi**

Günümüz toplumların hızlı gelişen teknoloji, afetlerin ortaya çıkmasına zemin hazırladığı gibi doğru kullanılması halinde afetleri önlemede de etkili olabileceği imkânlarla da sahiptir (İnce, 2020, s. 568). İnsanların yaşam koşullarının değişmesi, teknolojinin hızlı gelişmesi riskleri hem önleme noktasında hem de üretme noktasında zıt işlev görmektedir. Küreselleşme ile birlikte gelişen ticari ilişkiler neticesinde bir yerde üretilen riskler sınırları aşarak kısa süre içerisinde farklı ülkelere yayılım özelliği gösterebilmektedir. Günümüz toplumları gelişen bilim ile elde edilen teknolojik üstünlük iletişimden silah sanayisine, ilaç sanayisinden gıda ürünlerine kadar hayatımızın hemen her alanında kullanılmaktadır. Bu aynı zamanda toplumlara ulusal ve uluslararası anlamda üstünlük sağladığı gibi ortaya çıkan salgın hastalıklara da davetiye çıkarmaktadır. COVID-19 salgın hastalığının Çin tarafından laboratuvar ortamında üretilmiş olabileceği tartışmaları ve yeni bir savaş türü olabileceğine dair tartışmalar devam ederken, tartışmaların gerçeklik payı olmasa bile teknolojinin kötü kullanılması halinde tartışmaların odağında olan hastalığın laboratuvar ortamında üretilmesinin mümkün olabileceği göstermektedir (İnce, 2020, s. 571).

Bilimsel ve teknolojik gelişmeler toplumsal hayatın her alanında önemli olanaklar sunmakla birlikte geleneksel toplumlarda; toplumlar üzerinde etkili olan korkunun kaynağını dışsal köklere dayandırmakta, depresyon-kuraklık-salgın hastalıklar-açlık gibi doğa kaynaklı ve insan eyleminin sonucu olmadan ortaya çıkışına inanılır iken günümüz modern dünyasında insan eli ile üretilen çok boyutlu riskler ve tehditler ile karşı karşıyadır (Giddens, 2012, s. 1006). Bu kapsamda insanın doğayı bilinçsiz bir şekilde dönüştürmesi sonucunda doğanın dengesi bozularak çeşitli çevresel sorunlara yol açmıştır.

İleri teknolojinin kullanımı sadece sanayi alanında olmamakta aynı zamanda tüketmiş olduğumuz gıda ürünlerinde de kullanılmaktadır. Uluslararası ticaret ağının gelişmesi, ithalat ve ihracatın artması ile birlikte ihtiyaçlar farklı ülkelerde karşılanmakta, gıda ürünlerinin hem daha fazla dayanıklı olması için hem de ömrünün uzun tutulması için ileri teknoloji kullanılarak sağlık açısından yeni risklere alan açılmaktadır (Giddens, 2012, s. 298). İleri teknolojinin yanlış kullanımı; her gıdaya her mevsim ulaşılma imkânlarının olması, gıda malzemelerin ilaçlanması, beslenme bozukluklarını da beraberinde getirmekle birlikte insan ölümlerine yol açmaktadır (İnce, 2020, s. 572). İleri teknolojinin sağladığı imkânlar ile üretici güçlerin hızla artması daha önce görülmemiş tehlikelerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır (Beck, 2011). Bu kapsamda sanayileşme ile birlikte Batılı toplumlar bilimde elde ettikleri üstünlükleri doğa üzerinde de uygulamaya başlayınca doğal yaşamı tehlikeye sokabilecek, doğada yer alan bazı canlı türlerinin yok olmasına, mutasyona uğramış yeni canlıların türemesine ve çeşitli çevresel problemlere de sebep olmaktadır (İnce, 2020, s. 569).

### **Şehirleşmenin Salgın Hastalıklar Üzerindeki Etkisi**

Günümüz toplumların önemli özelliklerinden biri de kent toplumları olmalarıdır. Nüfusun büyük bölümü şehirlerde yaşamakta, kentlerde genellikle sanayileşmenin olduğu alanlarda yaşamakta bu da kentlerde yaşayanları çeşitli risklerle karşı karşıya bırakmaktadır. Kentlerdeki nüfus yoğunluğu kitleleri salgın hastalıklara karşı savunmasız bırakmakta ve kitlesel ölümlerin yaşanmasına neden olabilmektedir (OECD, 2003, s. 5). Kentler; sanayileşme ile birlikte gelişen teknolojinin en sık kullanıldığı alanların olması, fabrika atıklarının atıldığı mekânların olması, insan yoğunluğunun çok olması, sosyal temasın fazla olması gibi faktörlerden dolayı ortaya çıkan afetlerin etki alanlarını da genişletmektedir. Nitekim günümüzde ortaya çıkan COVID-19 salgınının yayılımının en fazla olduğu alanlar kentlerdir. Salgına karşı hükümet tarafından alınan önlemlerden biri de şehirlerarası yolculuk kısıtlamasıydı; ancak yine hükümet tarafından kontrollü normalleşme kapsamında kısıtlamaların gevşetilmesine paralel olarak özellikle büyük kentlerden kırsal alanlara yönelik göçler başlamış, kentlerden gelenler tarafından hastalığın kırsal alanlarda daha fazla yayılmasına da yol açmıştır.

Sanayileşme ile birlikte oluşan kentleşme toplumsal yaşam biçimini önemli ölçüde değiştirmiş, kırsal toplumlarda hâkim olan aile bağlarının zayıfladığı, insanların çeşitli risklerle karşı karşıya kaldığı, geleneksel komşuluk ilişkilerin zayıfladığı, karşılıklı güvensizliğin olduğu, karmaşık yaşam biçimleri ile karşı karşıya kaldığı yerlerdir (Giddens, 2012, s. 946-955).

### COVID-19'un Ulus Devlet Üzerinde Etkisi

Ulus devlet; sınırları belirlenmiş belirli bir toprak parçası üzerinde egemen olan, yasal güç kullanma yetkisine sahip devlet modelidir (Palabıyık, 2020, s. 73). Bu kapsamda ulus devlet anlayışında hâkim olan merkezi gücün güçlü olması, tek elden yönetimin olması ulus devletin en önemli özelliğidir. Ancak küreselleşme hareketleri ile birlikte ulus devlet anlayışı zayıflayarak küresel güçlere karşı geri çekilmek durumunda bırakılmıştır. Aralık 2019'da ortaya çıkan COVID-19'a karşı uluslararası örgütler yetersiz kalmakta, alınan önlemler ile devletler sınırlarına çekilmekte, sınırlar kapatılmaktadır. Küreselleşmenin en önemli sonuçlarından biri olan insan hareketliliğinin uluslararası olması ve sermayenin küresel dolaşımı, mevcut salgın hastalık ile birlikte sekteye uğramıştır. Pandemi nedeni ile ticaret durma noktasına gelmekte, dünya liderleri de uluslararası ticareti sürdürmekte ısrar etmelerine rağmen aksaklıklar yaşanmakta, bir taraftan uluslararası örgütler zayıflarken diğer taraftan ulus devletler güçlenmektedir. Pandemi nedeni ile oluşan insani kriz, maske ve hijyen malzemesi temini gibi ihtiyaçlar için uluslararası toplumsal dayanışmadan ziyade, devletlerin kendi ihtiyaçlarını temin etmek durumunda kalması, merkezi ulus devletin güçlenmesine de imkan sağlamıştır.

### Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı Vefa Destek Gruplarının COVID-19 salgın döneminde gerçekleştirdikleri faaliyetlerle toplumsal dayanışma ve işbirliği sürecindeki görünümünü incelemektir. Vefa Sosyal Destek Gruplarının yapmış oldukları çalışmaları; vatandaş gözünde değerlendirmek, icra edilen hizmetlerin aksak yönlerini tespit edip yeni hizmet modelleri ile ilgili önerilerde bulunmak, kriz döneminde uygulanan hizmetin toplumsal dayanışma üzerindeki etkisini analiz ederek bu hususta sonraki çalışmalara destek olunması hedeflenmiştir. Özellikle toplumda dezavantajlı konumda bulunan yaşlı, engelli ve kronik rahatsızlığı bulunan vatandaşlarımıza yönelik yeni hizmet modellerinin belirlenmesi; çalışmanın öncelikleri arasındadır.

Valilikler ilçelerde ise Kaymakamlıklar tarafından oluşturulan Vefa Sosyal Destek Gruplarının vermiş oldukları hizmetin etkililiği, vatandaş-devlet bağının bu süreçte hangi istikamette seyrettiği, alınan tedbirlerin yerinde olup olmadığı, kısıtlamada olan vatandaşlarımızın günlük yaşamlarını idame ettirmede zorlanıp zorlanmadığı, Vefa Sosyal Destek Gruplarından hizmet alan vatandaşlarımızın bu hizmetlerden memnuniyet duyup duymadıkları, hükümet tarafından uygulanan salgın politikalarının yerinde olup olmadığı, uygulanan sokağa çıkma kısıtlamasının vatandaşlarımız tarafından nasıl karşılandığı, kısıtlama kapsamında olan vatandaşlarımız üzerinde olumlu-olumsuz etkilerinin neler olduğu, salgın sürecinde gündelik yaşamın hangi yönde değiştiği ve bu değişime entegrasyonda yaşanan sıkıntıların neler olduğu araştırmamızın temel problemlerini oluşturmaktadır.

### Yöntemler

Araştırmada COVID-19 ve salgın hastalıklar ile ilgili literatür taraması yapılmış, konu ile ilgili çeviriler, akademik dergiler, tez çalışmaları, internet taraması yapılmıştır. Bu araştırma nitel araştırma yöntemlerinden olgu bilim deseniyle yürütülmüştür. Olgu bilim deseni ortak düşünceleri ortaya çıkarmak, katılımcıların anlam dünyasında olanlara ulaşma, yorumlama, ve açıklama amaçlarını (Annells, 2006). Salgın sürecinde uygulanan sokağa çıkma kısıtlamasında etkilenen vatandaşlarımızın düşünce ve tutumlarına ulaşılması nitel araştırma modelini gerekli kılmaktadır. Nitel araştırmalarda sözel olarak vurgulanan duygu, düşünceleri esas alarak araştırma problemlerine yorumlayarak sonuçlara ulaşmaya çalışan bir yöntemdir. Araştırmacı ilave sorularla katılımcıların duygu ve düşüncelerinden yola çıkarak onların özne dünyasını yorumlamaya çalışır (Karataş, 2015). Araştırmamızda kullanılan yöntemde öncelikle küreselleşen dünya ile risk toplumu olgusunun kavramsal ve kuramsal olarak ortaya konması, adı mezkûr konuyla ilgili kaynakların taranması, akabinde nitel araştırma yöntemlerinden gözlem, görüşme teknikleriyle veri toplama ve bu verilerin analiz sürecine tabi tutulması öncelenmiştir. Bu araştırmada görüşmeyi kabul eden 17 katılımcı ile derinlemesine mülakat yapılmıştır. Görüşmede ses kaydına izin veren katılımcılarla sesli kayıt yapılmış, ses kaydına izin vermeyen katılımcılarla da çalışma not alınmak suretiyle gerçekleştirilmiştir. Çalışmada elde edilen veriler içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiştir. Oluşturulan başlıklara uygun olarak tablolar oluşturulmuş ve yorumlanmıştır.

### Örneklem

Araştırmanın çalışma grubunu, pandemi süresince Erzurum ilinde yaşayan, sokağa çıkma kısıtlamasının uygulandığı günlerde özellikle 65 yaş ve üstü vatandaşlarımız ile bakacak kimsesi olmayan kronik rahatsızlığı bulunan kişiler oluşturmaktadır. Araştırma grubunu kolay ulaşılabilir örneklem yöntemi ile seçilen ve Vefa Sosyal Destek Grubundan hizmet alan toplam 17 vatandaş oluşturmaktadır. İçişleri Bakanlığının COVID-19 salgını nedeniyle sokağa çıkma kısıtlaması konulu genelgesine istinaden Valilikler ve Kaymakamlıklar bünyesinde oluşturulan Vefa Sosyal Destek Gruplarının 7/24 esaslı olarak salgının önüne geçmek üzere getirilen kısıtlamalarda ihmal ve istismara uğrayabilecek dezavantajlı grupların temel ihtiyaçlarını karşılamak üzere Vefa Sosyal Destek Gruplarından hizmet alan ve görüşmeyi kabul eden 4'ü kadın 13'ü erkek olmak üzere 17 müracaatçı ile derinlemesine görüşme yapılmıştır.

### Veri Toplama Araçları

Araştırmanın verileri araştırmacı tarafından geliştirilmiş olan yarı yapılandırılmış görüşme formu ile toplanmıştır. Pandemi sürecinde Vefa Sosyal Destek Uygulamalarının Toplumsal Dayanışmaya Olan Etkisini belirlemek amacıyla yarı yapılandırılmış görüşme formunda 12 açık uçlu soru yer almıştır. Veriler araştırmacı tarafından bizzat toplanmış, Vefa Sosyal Destek Uygulamasından hizmet alan 17 katılımcıyla yüz yüze görüşme yapılmıştır.

### Veri Toplama Süreci

Bu araştırmada görüşmeyi kabul eden 17 katılımcı ile ortalama 30 dakikalık derinlemesine mülakat yapılmıştır. Görüşmede ses kaydına izin veren katılımcılarla sesli kayıt yapılmış, ses kaydına izin vermeyen katılımcılarla da çalışma not alınmak suretiyle gerçekleştirilmiş, araştırmacı ilave sorularla katılımcıların duygu ve düşüncelerinden yola çıkarak not almıştır. Elde edilen ses kayıtları ve alınan notlar için oluşturulan word dosyasına aktarılmış ve yorumlanmıştır.

## Verilerin Analizi

Araştırmadan elde edilen veriler içerik analizine tabi tutulmuş, hazırlanan temalara uygun katılımcılar tarafından verilen cevaplardan kodlamalar yapılmış, katılımcılar “K” ile gösterilmiş ve katılımcılar tarafından verilen cevaplar araştırmacı tarafından aktarılmıştır.

## Bulgular

Araştırmadan elde edilen veriler içerik analizine tabi tutulmuş ve aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır. Kodlanan ifadelerle göre görüşlerine müracaat edilen katılımcılar COVID-19 salgınına yönelik olarak; salgının uzun yıllar devam etmesine, ilk ve belirsiz oluşuna, yaşantı değişikliğine sebebiyet vermesine, şüpheli yaklaşımı kuvvetlendirmesine, küresel ve çok boyutlu bir hastalık oluşuna, alışkanlıkları ve rutinleri değiştirmesine, maddi ve manevi zorlukları beraberinde getirişine, tedavi süreçlerinin belirsiz oluşuna, insanlarda korku ve endişeye sebebiyet verişine, sosyal ilişkileri minimize etmesine, sosyal ve ekonomik olarak insanları olumsuz etkilemesine, manevi eğilimleri güçlendirmesine, hastalığın bitmeyeceği endişesini güçlendirmesine, insanları çalışmaktan ve meşguliyetten uzaklaştırmasına ve sosyalleşme alanlarını daraltmasına vurgu yapmışlardır.

Bu konuda katılımcılardan; K1 “Salgının uzun yıllar devam edeceğini tahmin ediyorum.” K2 “Daha önce böyle bir hastalık ile karşılaşmamıştım. Bir anda hayatımızı alt üst etti. Alışkın olduğumuz hayatı, ekonomiyi, sosyal hayatımızı kısaca hayatımızın olağan akışını olumsuz etkiledi. Akriba akrabaya gidemez oldu. Kimse kimeye sarılamaz oldu. Herkes bir birine şüphe ile bakar hale geldi.” K10 “COVID-19 insanlığı çok yönlü olarak etkileyen küresel bir hastalık. Hastalık ilk ortaya çıktığında biz de her şeye karşı şüphe vardı. Halen bu şüpheli yaklaşım bitmiş değil şimdilerde ise salgının ilk günlerine göre insanlar bu küresel hastalığa karşı bir kanıksamaya gitti. Ben de hastalığa yakalanmıştım o kadar dikkat etmeme rağmen yakalandım artık olsa da olur olmasa da. Anlaşılan bu hastalık hayatımızın bir parçası oldu.”

Vefa Sosyal Destek Gruplarından hizmet alan vatandaşlarımızın COVID-19 salgınına karşı hükümet tarafından alınan tedbirlere yönelik görüşleri kodlanmıştır. Kodlanan ifadelerle göre görüşlerine müracaat edilen katılımcılar COVID-19 salgınına karşı alınan tedbirlere yönelik olarak; Salgına karşı devletin aciz kalışına, getirilen tedbirlere herkesin uyması gerektiğine, ekonomik kaygılardan dolayı tedbirlerin tam olarak uygulanmayışına, alınan tedbirlerin tam ve isabetli oluşuna, alınan tedbirlerin yetersiz oluşuna, alınan tedbirlere herkesin eşit olarak uyması gerektiğine, tedbirlerden dolayı ekonomik sorun yaşayanların desteklenmesi gerektiğine vurgu yapmışlardır. Bu konuda katılımcılardan; K4 “Her ne kadar alışkın olduğumuz hayatın dışına çıkarılmış olsa da devletimiz tarafından alınan kararların doğru ve isabetli olduğunu düşünüyorum. Sonuçta ortalıkta bir hastalık var ve hükümet de istemese de bazı kararlar almak zorundadır. Hiçbir devlet keyfi uygulama yapabileceğini düşünmüyorum. Bu kadar ekonomik ve insan kaybını göze alamaz zorda kalmadığı sürece.” K6 “Getirilen tedbirlerin yetersiz olduğunu düşünüyorum. Zaman zaman orantısız tedbirlerin getirildiğini, bazı işyerlerin açık bazılarının kapalı olması bence uygun olmadı. Sonuçta hastalık herkesi etkiliyor ya tamamen kapatılması gerekiyor ya da serbest bırakılıyorsa bunu herkese uygulamak gerekiyor. Bu ikicilik toplumda da yanlış anlaşılıyor.” K3 “Zaten devletimiz zorunda kalmasa böyle bir uygulama yapmaz. Hangi devlet ister ki bütün ekonomisi alt üst olsun ama devletimiz önce vatandaşımızın sağlığını korumak için tedbirleri getirdiğini düşünüyorum. Keşke ekonomimiz daha güçlü olsaydı da devletin getirmiş olduğu tedbirleri daha sıkı uygulayabilseydik ve kısa süre içinde kurtulsaydık. Tam anlamıyla uygulanırsa sonuç verecektir.”

Vefa Sosyal Destek Gruplarından hizmet alan vatandaşlarımızın COVID-19 salgını ile birlikte hayatlarında neler değiştiği ile ilgili düşünceleri kodlanmıştır. Kodlanan ifadelerle göre görüşlerine müracaat edilen katılımcılar COVID-19 salgını ile birlikte hayatlarında değişen konular ile ilgili düşünceleri; sosyal ve ekonomik hayatın durma noktasına gelişine, sosyalleşme mekânlarına karşı olumsuz tutum gelişine, hareket kısıtlılığı yaşamasına, fiziksel ve sosyal aktiviteleri olumsuz etkileyişine, insanlara karşı şüpheli bir durum oluşuna, yeni alanlara yönelişine, aile ortamında bir birine daha fazla zaman ayırışına vurgu yapmışlardır. Bu konuda katılımcılardan; K5 “Biz konu komşu ziyaretlerine, akraba ziyaretlerine çok önem veren bir toplumuz. Bu hastalık maalesef bizleri birbirimizden uzaklaştırdı. Eve gelen kişilere karşı şüphe ile yaklaşıyoruz. Artık eskisi gibi istediğim zaman istediğim yere giderim anlayışı yok oldu.” K14 “Eve getirilen her şeye şüphe ile bakar hale geldik. Günlük yaşamımızda hareket edemiyoruz. Evde temizliğe daha çok önem verildi. Dışarıdan getirilen her şeyi temizliyoruz. Akriba ziyaretlerimizi yapamıyoruz. Mezarlık ziyaretlerimizi yapamıyoruz ölen akraba cenazelerine bile gidemiyoruz. İnşallah biter de biz de eski hayatımıza döneriz.” K15 “Ziyaretler azaldı, toplu oturmalar bitti. Bizim buralarda ramazan ve bayramlar topluca yapılır, hastalar ziyaret edilir ama şimdi hiçbir şey yok. şimdi. Ben bir kamu görevlisi olarak gelirim var ama işini kaybeden o kadar tanıdığım işçi ve esnaf var ki nasıl düzelecek bilemiyorum. Eski alışkanlıklarımız kesinlikle bitti.”

Vefa Sosyal Destek Gruplarından hizmet alan vatandaşlarımızın COVID-19 salgını ile birlikte uygulamaya geçirilen vefa sosyal destek grupları ile ilgili düşünceleri kodlanmıştır. Kodlanan ifadelerle göre görüşlerine müracaat edilen katılımcılar COVID-19 salgını ile uygulanan vefa sosyal destek grupları ile ilgili düşünceleri; toplumsal dayanışmayı artırmasına, devletin vatandaşlarını yalnız bırakmadığını hissettirmesine, diğer ülkelerdeki uygulamalar ile kıyaslamasına, devlet ve dini değerlerde yer alan bir uygulama oluşuna, sosyal devletin bir uygulaması oluşuna vurgu yapmışlardır. Bu konuda katılımcılardan; K1 “Haberlerde izlediğim kadarı ile özellikle Avrupa ve ABD gibi devletlerde hastaların terk edildiği, bakılmadığı, bakımevlerinde insanların topluca öldüklerini izledim. Allah devletimizden razı olsun. Hastalık ile mücadele ederken aynı zamanda bir telefon ile ihtiyaçlarımızı karşılamaktadır. Devletimizin hizmeti evimize kadar getirmesi beni çok mutlu etti. Allah emeği geçenlerden razı olsun.” K2 “Devletimizin yapmış olduğu çok güzel bir uygulama. Devletimizin ve insanımızın temelinde zaten yardımlaşma kültürü var. Tam da en sıkıntılı zamanımızda ihtiyaçlarımızı kapımıza kadar getirmeleri çok hoşuma gitti.” K3 “Vefa çalışmasının toplumuz için önemli olduğunu düşünüyorum. Bizim kültürümüzde zaten yardımlaşma var. Bu anlamda devletimizin uygulamış olduğu adım çok önemli. Bizler evimizde iken hizmetler kapımıza gelmektedir. Bu çalışmada yer alan herkese teşekkür ediyorum. Bu hastalık zamanında özellikle kimsesizlerin kapısını çalmaları, yardımlarına koşmaları çok önemli.”

Vefa Sosyal Destek Gruplarından hizmet alan vatandaşlarımızın COVID-19 salgını ile birlikte uygulamaya geçirilen vefa sosyal destek gruplarından nasıl haberdar oldukları ile ilgili düşünceleri kodlanmıştır. Kodlanan ifadelerle göre görüşlerine müracaat edilen katılımcılar COVID-19 salgını ile uygulanan vefa sosyal destek grupları ile ilgili haberdar olma düşünceleri; televizyon haberlerinden, kaymakamlıklar vasıtası ile, sosyal medya aracılığı ile, akraba-komşu vasıtası ile, açık kapı-112-155-156 destek hatlarından haberdar olduklarına vurgu yapmışlardır. Bu konuda katılımcılardan K1 “Haberlerden izledim Vefa Sosyal Destek Hizmetleri diye bir uygulama olduğunu. Askerimiz, polisimiz, devlet çalışanlarımız ve bu işe gönüllü katılanlardan Allah razı olsun. Biz kapının önüne çıkmaya bile korkarken onlar bir telefon ile bize yardıma koştular”. K2 “Kaymakamlık tarafından getirilen gıda yardım kolisini getiren ekiplerden öğrendim. Benim kronik rahatsızlığım var dışarı çıkamıyorum. Komşulardan da yardım isteyemedim. Onlar bir telefonla yardımımıza koştular.” K13 “Kronik rahatsızlığım var aynı zamanda. Hastalığa da yakalandım. 112 çağrı merkezinden yardım isteyince bir de açık kapıya başvurmuştum oradan öğrendim.”

Vefa Sosyal Destek Gruplarından hizmet alan vatandaşlarımızın COVID-19 salgını ile birlikte uygulamaya geçirilen vefa sosyal destek gruplarından ne tür yardım aldıkları ile ilgili düşünceleri kodlanmıştır. Kodlanan ifadelerle göre görüşlerine müracaat edilen katılımcılar COVID-19 salgını ile uygulanan vefa sosyal destek gruplarından ne tür yardım aldıkları ile ilgili düşünceleri; gıda yardımı, alışveriş, maaş çekimi ve ilaç temini aldıklarına vurgu yapmışlardır. Bu konuda katılımcılardan; K1 “Sosyal yardımlar ve kaymakamlık vasıtası ile bize gıda erzakı getirdiler. İnternet üzerinden yardım talebinde bulunmuştum. sağ olsunlar evime kadar getirip teslim ettiler.” K2 “İhtiyaç duyduğumuz bazı malzemelerin alınması için yardım talebinde bulunmuştum. Onlar alışverişimi yaptıktan sonra paralarını da elden teslim ettim. Evde bakım maaşımı eve getirip teslim ettiler.” K3 “Ben de hastalığa yakalandım. Kimse kimseye gitmeye korkarken onlardan yardım talebinde bulundum. Sağ olsunlar ihtiyaçlarımı getirip teslim ettiler. Bu da devletimizin insanlığa vermiş olduğu değeri göstermektedir.” K5 “Bizimle ilgili sokağa çıkma kısıtlaması yapılıncaya biz de mecburen evimizde kaldık. Kronik rahatsızlığımdan dolayı kullanmak zorunda olduğum ilaçlarım var. O ilaçların alınması ile ilgili vefa sosyal gruplarından alınması talep ettim. Onlar alıp getirdiler. Engelli maaşımı da hesabımdan çekip evimde teslim ettiler.”

Vefa Sosyal Destek Gruplarından hizmet alan vatandaşlarımızın COVID-19 salgını ile birlikte uygulamaya geçirilen vefa sosyal destek gruplarından hizmet alırken neler hissettikleri ile ilgili düşünceleri kodlanmıştır. Kodlanan ifadelerle göre görüşlerine müracaat edilen katılımcılar COVID-19 salgını ile uygulanan vefa sosyal destek gruplarından hizmet alırken hissettikleri ile ilgili düşünceleri; devletin büyüklüğüne, devletin vatandaşlarını yalnız bırakmadığını hissettirmesine, en zor zamanlarında devletin yanlarında olduğu düşüncesine, çok mutlu oluşuna, devlete karşı güven duygusu oluşturmalarına, sosyal devletin bir uygulaması oluşuna vurgu yapmışlardır. Bu konuda katılımcılardan;K1 “Herkes evine kapanıp dışarı çıkmaya korkarken, devletimin hizmeti evime kadar getirmesi beni çok mutlu etti. Devletimin ne kadar büyük olduğunu, yalnız olmadığımı hissettirdi.” K14 “Ben haberlerden gördüğüm kadarı ile ülkemizin diğer ülkelere de maske ve temizlik malzemesi yardımında bulunduğunu görünce gururlandım. Türk milletinin kendi kendine yetebileceğini hissettim.” K16 “ Bu devletin bir vatandaşı olarak gurur duydum. Keşke sağlığım yerinde olsaydı da ben de gönüllü olarak görev alsaydım.” K17 “Keşke bende böyle bir hizmette yer alsaydım ama sağlığım el vermedi. Açıkçası bizler evimizdeyken böyle bir çalışma yapılması beni gururlandırdı.”

Vefa Sosyal Destek Gruplarından hizmet alan vatandaşlarımızın COVID-19 salgını ile vefa sosyal destek gruplarının toplumsal bütünleşme ve dayanışmaya ilişkin düşünceleri kodlanmıştır. Kodlanan ifadelerle göre görüşlerine müracaat edilen katılımcılar COVID-19 salgını hayata geçirilen vefa sosyal destek gruplarının toplumsal dayanışma ve bütünleşmeye ile ilgili düşünceleri; toplumsal bütünleşme ve dayanışmayı artırmasına, devlet-millet dayanışmasını artırmasına, dayanışmanın gerekliliğini hatırlatmasına, diğer ülkelerle kıyaslama yapılmasına, yardımseverlik duygusunun pekiştirmesine vurgu yapmışlardır. Bu konuda katılımcılardan; K1 “Bizler Anadolu kültürü ile yetiştirilmişiz. Bizim kültürümüzde yardımlaşma çok önemlidir. Ne zaman dara düşsek devletimiz yanı başımızda, devletimiz ne zaman bize ihtiyacı olsa yanında olduk. Bu salgında özellikle ihtiyacımız olduğunda hizmeti evimize kadar getiren devletimizin toplum olarak birlik ve beraberliğimizi güçlendirdiğini düşünüyorum.” K2 “Özellikle bizim için uygulanan sokağa çıkma kısıtlamasında önceleri çok sinirlenmiştim. Ancak hastalığın kötü olduğunu televizyonlardan görünce iyi ki böyle tedbirler alınmış dedim. Bizler evimizde iken bizim ihtiyaçları ayağımıza kadar getiren görevlilerden, onların hastalığa rağmen canla başla çalışmaları bizde duygudaşlık oluşturmamıza yardım etti.” K5 “Elbette zorlu zamanlarda devlet ve millet hep birlikte hareket etmiştir. Bizler devletimizin her dara düştüğünde devletimize yardıma koşanlar. Şimdi de millet darda devlet bize koşuyor. Zorlu süreçler bizi birbirimize daha sıkı sıkıya bağladı.” K7 “Toplumun bir toplamdan oluştuğunu hatırlatıcı etkisi olduğunu düşünüyorum.” K8 “Her insanın bir gün muhakkak ölecektir. Bakın medyada takip ettiğim kadarı ile Avrupa’da insanlar kimsesiz bir şekilde ölmekte ya da diğer ülkelerde ölenler sokaklarda sedyede bekletilmekte. Bizim ülkemizde ise insanlar tehlikenin farkında olmalarına rağmen bize hizmet sunmakta bizleri yalnız bırakmamaktadır.” K9 “Bakın kurtuluş savaşına bunun nice örneği vardır. Devlet ne zaman dara düşmüşse millet, millet ne zaman dara düşmüşse devletimiz koşmuştur. Bu bizim kültürümüzde var. Bu hastalık aynı zamanda birlik ve beraberliğimizi güçlendirdi.”

Vefa Sosyal Destek Gruplarından hizmet alan vatandaşlarımızın COVID-19 salgını ile vefa sosyal destek grupları tarafından verilen hizmetlerin yeterliliği ve etkinliğine ilişkin düşünceleri kodlanmıştır. Kodlanan ifadelerle göre görüşlerine müracaat edilen katılımcılar COVID-19 salgını hayata geçirilen vefa sosyal destek grupları tarafından verilen hizmetlerin yeterliliği ve etkinliğine ile ilgili düşünceleri; verilen hizmetlerin yeterli ve mutlu edişine, daha fazla geliştirilme gerektiği düşüncesine, kriz sonrası devam etmesi gerektiği düşüncesine vurgu yapmışlardır. Bu konuda katılımcılardan; K1 “Devletimizin imkânlarından biz de faydalandık. 83 milyon gibi bir ülkeye yapılan hizmetlerin yeterli olduğunu düşünüyorum. Zaten evde iki kişiyiz, getirilen gıda yardımı bize epeyce yeter. Verilen para yardımı da var zaten ihtiyacımız olan şeyleri bakkaldan sipariş ederek alırdırabiliriz. Salgında en çok kiracı esnaf mağdur oldu. Bence onlara daha fazla kira desteği verilmeli.” K2 “Verine hizmetten çok memnun kaldım, daha ihtiyaçlı aileler de var tabi. Görevliler oraya da yetişmek durumunda. Zaten her yere ulaştıklarını düşünüyorum.” K12 “Bize gelen ekiplerin içerisinde gönüllü kişiler de vardı. Ama hastalık bittikten sonra daha resmi bir şekilde geliştirilerek devam etmesi gerektiğine inanıyorum.” K15 “Yeterli hizmetten faydalandığımı düşünüyorum. İnsan kapının önüne bile çıkmaya korkarken devletin böyle bir uygulaması olması beni ziyadesi ile mutlu etti.”

## Sonuç ve Öneriler

Vefa Sosyal Destek Gruplarının COVID-19 Pandemi Sürecindeki Uygulamalarının Sosyolojik Perspektiften Değerlendirilmesi adlı bu çalışmada bulgular analiz edilmiş ve aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

COVID-19 salgınına yönelik düşüncelerde sırası ile küresel ve çok boyutlu olması (10), maddi ve manevi zorlukları beraberinde getirmesi (8), sosyal ve ekonomik olarak insanları olumsuz etkilemesi (7) ile sosyal ilişkileri minimize etmesi (5) tercih edilmiştir. Tedavi süreçlerinin belirsiz oluşu (1), şüpheli yaklaşım ortaya çıkarması (1) ve salgının uzun yıllar devam edeceği düşünceleri en az ifade edilen görüşler arasındadır. Buradan hareketle COVID-19'un ulusal değil küresel çapta tüm insanlığı menfi olarak etkilediği, ayrıca ekonomi başta olmak üzere hayatın bütün alanlarında yıkıcı bir etki gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır. Yine sosyal ilişkileri akamete uğratması bakımından COVID-19 salgınının kısmi olarak aile içi iletişimi ve birlikteliği her ne kadar güçlendirse de başta komşuluk ilişkileri olmak üzere sosyal bağları önemli ölçüde zayıflattığı söylenebilir.

Katılımcıların salgınla ilgili görüşleri özellikle çok hızlı yayılmasını küreselleşmeye yönelik vurguları önemlidir. Küreselleşme kavramı tıpkı dünyanın küçük bir köy tezahürü olarak gören, insanlar arasında mesafe ve zamanın önemsiz olduğu, sermayenin serbest dolaşımı, insanlar arası iletişimin daha kolay ve hızlı olduğu, devletleri siyasal, kültürel ve ekonomik anlamda bir birine bağladığı, sermayeleri uluslararası etkinliğe sahip iş bölümü gerektirdiği, dünyanın tek toplum modeli olarak sunulduğu bir toplum modelidir. Küreselleşmenin gelişmesini etkileyen bilgi teknolojilerindeki gelişmeler, siyasal, ekonomik ve kültürel faktörlerdir (Giddens, 2012, s. 84). Sınırların ortadan kaldırıldığı, insan hareketliliğinin çok fazla olması yerel olarak çıkan hastalıklar küresel salgına dönüşebilmektedir. Küreselleşme ile birlikte insanlara iletişim, ekonomik, teknolojik, siyasal gelişimlere olanaklara sahip olsa da beraberinde çeşitli riskleri de getirmekte, çevresel sorunlar ortaya çıkmakta, farklı afet türleri ile karşı karşıya bırakılmakta, risk faktörlerini artırmaktadır (İnce, 2020, s. 570).

COVID-19 salgınının ortaya çıkışına yönelik düşüncelerde salgının ilahi bir işaret olduğu (9), yeni bir dünya düzeni kurma amaçlı (4) ile Çin kaynaklı oluşu ortak tespitler arasında karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle COVID-19 salgınının küresel çapta bütün sathlara nüfuz eden ve yıkıcı hasarlar bırakan bir hastalık olduğu görülmektedir. Yıldırım (2020) çalışmasında toplumsal olayların açıklanması konusunda bilimsel ve dini bakış açılarının bağlayıcı olduğunu vurgulamıştır. Salgın hastalığın ortaya çıkışı bilimsel ve dinsel açıklamayı beraberinde getirmektedir. Salgının dinsel olarak açıklayan görüşler, Yaratıcının mükemmel olarak yarattığı eserine yönelik tahrip edici yaklaşımlar ile dünya üzerinde meydana gelen savaş, kıtlık, salgınlara karşı diğer toplumların sesiz kalmasından dolayı ilahi bir cezalandırma olarak değerlendirilmektedir (Yıldırım, 2020, s. 15). Buradan hareketle salgının kaynağı noktasında ilahi bir işaret olduğu görüşünün ağırlık kazanması bu çalışma ile paralellik göstermektedir.

COVID-19 salgınına karşı getirilen kısıtlamalarla ilgili düşüncelerde sırası ile getirilen önlemlere herkes uymalı (10), alınan tedbirler yetersiz (8), alınan tedbirlere herkes eşit şekilde riayet etmeli (8) ile ekonomik kaygılardan tedbirlerin amacına ulaşamaması (4) en çok vurgulanan konularken tedbirlerin isabetli oluşu (3) ile salgın karşısında devletin aciz kalışı en az vurgulan başlıklar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Netice itibari ile pandemi sürecini sağlıklı yönetebilmek için kısıtlamalar ile tedbirler arasındaki farkı minimize edebilme noktasında kişi, toplum ve devlet erklerinin azami işbirliğine ihtiyaç olduğu söylenebilir. Ayrıca pandemi sürecinin kontrollü yürütülebilmesi için getirilen kısıtlamaların insanların elzem olan ihtiyaçlarını sektöre uğratmayacak şekilde ve bu kısıtlamalara toplumun bütün kesimlerinin riayet etmesi hayati önem taşımaktadır. Salgın ile mücadele kapsamında sağlık çalışanlarının organize edilmesi, günlük vaka takiplerinin yapılması, değerlendirilmesi ve sonuçlarının şeffaf bir şekilde kamuoyu ile paylaşılması, olası bütün senaryolara hazırlıklı olunması, getirilen tedbirlere azami olarak uyulması gerekmektedir (Yücesan & Özkan, 2020, s. 136).

COVID-19 salgınının günlük yaşamımızda neleri değiştirdiğine yönelik düşüncelerde sırası ile sosyal ve ekonomik hayatı durma noktasına getirmesi (14), sosyalleşmeye ket vurması (13) ile hareket özgürlüğünü kısıtlaması (9) en çok rağbet edilen görüşler arasında iken aileye daha fazla zaman ayırması (2) ile yeni alanlara yönelimi teşvik etmesi (4) en az vurgulanan görüşler olarak karşımıza çıkmaktadır. Küresel anlamda hiçbir ülkenin daha önce tecrübe etmediği bu salgının şüphesiz rutin anlayışları yerle yeksan etmiş, insanları ve toplumları yeni mecralara ve farklı stratejilere yönlendirmiştir. Bu kapsamda toplumu oluşturan ve insanları bir arada tutan toplumsal değerler vardır. Bunlar kardeşlik, sevgi-saygı, misafirperverlik, yardımlaşma, dayanışma, şefkatli olma, kültürel değerlerin gelecek kuşaklara aktarma, adalet, özgürlük gibi bazı önemli değerlerdir (Göz, 2014).

Salgın ile birlikte uygulanan sokağa çıkma kısıtlaması toplumsal hayatta birçok şeyi olumsuz etkilemiştir. Günlük yaşantının sektöre uğradığı, toplumsallaşma mekânların kapatıldığı, insan ilişkilerinin minimize edildiği bir yaşantıya dönüşmüş, toplumumuzda önemli bir yeri olan cenazelerde oluşan birlik ve dayanışma kültürü zayıflamış, bayram ziyaretleri, düğün ve toplu etkinlikler yasaklanmış, insanlar adeta bir birinden izole olma durumuna gelmiş, toplumda her kes bir birine şüphe ile bakar hale gelmiştir, toplumumuzun önemli değerlerinden olan sarılma, bayramlarda el öpme adetleri önemli ölçüde zayıflamış yerini dijital platformlar yolu ile devam ettirmeye çalışılmıştır (Kara, 2020).

Uygulamaya koyulan tedbirler ile toplumda dezavantajlı olarak tabir edilen yaşlı, engelli ve kronik rahatsızlığı bulunan kesimler süreçte en fazla olumsuz etkilenenler olmuştur. Toplumdan uzun süre uzak olmak gelecekte toplumsal güvensizlik ortamının oluşacağını, insanlarda psikolojik sorunların çıkmasına neden olabileceği varsayılmaktadır.

COVID-19 salgını milyonlarca insanın ölmesine yol açtığı gibi toplumlarda kısa ve uzun vadeli ekonomik sorunların yaşanmasına da yol açmaktadır. Salgın, toplumumuzda yoksul kesimi üzerinde olumsuz etkileri olmuş, çalışmak zorunda olup pandemiden dolayı işsiz kalan kesim süreçte en fazla etkilenen kesim olmuştur. Virüs ile birlikte birçok hükümet ekonomik destek paketlerini açıklamış, ulusal ve çok uluslu şirketler bazı şubelerini kapatmak durumunda kalmış, milyonlarca işçi işten çıkarılmış, salgının uzun vadede ekonomi üzerindeki etkileri ile toplumlarda ekonomik kriz olasılığını güçlendirmekte, satın alma gücünü zayıflatmakta, Türkiye gibi önemli gelir kaynakları arasında olan turizm sektörü durma noktasına gelmekte, adeta çağımızın en büyük ekonomik çatlağını oluşturmaktadır (Ahmadi, 2020, s. 68).

Ülkemizde de salgın ile mücadele kapsamında ekonomik anlamda bir dizi tedbir alınmış bunlar; Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanının yapmış olduğu açıklamaya göre Faz 1 Sosyal Destek Programı kapsamında 2 Milyon 100 Bin haneye 1000'er lira destek yardımı yapıldığı, Faz-2 Sosyal Destek Programı kapsamında 2 milyon 350 bin kişiye, Faz 3 Sosyal Destek Programı kapsamında 2 Milyon 50 bin kişiye 1000'er lira nakdi destek yapıldığı açıklanmıştır (AÇSHB, T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2020).

COVID-19 salgını süresince Vefa Sosyal Destek Gruplarının uygulamalarına yönelik düşüncelerde sırasıyla toplumsal dayanışmayı artırması (15), devletin şefkat eli oluşu (15), sosyal devlet anlayışının tezahürü oluşu (11) en fazla vurgulanan başlıklarken diğer ülkelere nazaran devletimizin üstün oluşu (3) en az vurgulanan başlıklardır. Pandeminin yıkıcı etkisini gidermek amacıyla devreye sokulan tedbirler ile sunulan aynı ve nakdi yardım stratejileri beraberinde sosyal devlet anlayışına ilklere kadar hissettirecek ve bu salgın sürecine özgü bir uygulama olan Vefa Sosyal Destek Uygulamasını getirmiştir. Kriz ve kaos durumlarına yönelik çalışmalara ışık tutan Vefa Sosyal Destek Grupları toplumsal değerleri ihya ve inşa etme noktasında önemli bir görev üstlenmiş ve bu salgının üstesinden gelme mücadelesinde sağduyunun ve dayanışmanın ne kadar önemli olduğu gerçeğini bir kere daha gözler önüne sermiştir.

Dayanışma kavramına genel olarak bir topluluğu oluşturan üyelerin duygu, düşünce ve ortak çıkarların birbirine bağlanmasıdır. Toplum tiplerine göre dayanışma kavramına yüklenen anlamlarda da değişiklik olabilmektedir. Birincil dediğimiz geleneksel toplum tiplerinde dayanışma daha çok kırsal bölgelerde görülen, aynı duygu ve düşüncelerde olan küçük gruplarda olurken, ikincil tip dayanışmada ise ikincil ilişkilerin olduğu, bazı örgütlü yapıların profesyonel olarak yapmış oldukları davranış biçimleridir. Özellikle daha karmaşık ilişkilerin yaşandığı günümüz modern toplumlarına özgüdür. Refah devleti kuramcısı olarak kabul edilen Marshall'a göre; vatandaşlığın bir topluluğa üye olma ile ilgili olduğunu, üyelerin tümünün eşit hak ve yükümlülüklerle sahip olduğunu, devletin toplumsal dayanışmayı sağlamak amacı ile eğitim, sosyal güvenlik, sağlık, sosyal yardım, sosyal hizmet, istihdam, yoksulluk, çevre vb. konularda sosyal politikalar üreterek uygulayabilmektedir. Düşük ve yüksek risk kategorilerinde risk paylaşımı yapmakta, toplumsal sınıflar arasında dayanışmayı sağlamaktır (Ergun, 2016, s. 17). Bu kapsamda COVID-19 salgını ile mücadele için getirilen sokağa çıkma kısıtlamasından etkilenen vatandaşlar için illerde valilikler ilçelerde ise kaymakamlıklar koordinesinde oluşturulan vefa sosyal destek gruplarının toplumsal dayanışmaya katkıda buldukları katılımcılarımızla yapılan görüşmelerde tespit edilmiştir.

Vefa Sosyal Destek Grubundan hizmet alan vatandaşların neler hissettiklerine yönelik algılarına bakıldığında sırasıyla yalnız olmadıkları (9), Türkiye Cumhuriyeti Devletinin bir ferdi olmaktan gurur duydukları (9), mutlu oldukları (7) ile devletin büyüklüğünü bir kere daha görmeleri (6) en çok vurgulanan başlıklarken sosyal devlet anlayışı (1) en az vurgulanan başlık olarak görülmektedir. Sosyal bir devlet olan Türkiye Cumhuriyeti Devleti vefa sosyal destek uygulaması ile koruyucu, önleyici, destekleyici, eğitici, tedavi ve rehabilite edici bir anlayışla vatandaşını salgın sürecinde yalnızlığa terk etmemiş, dayanışmayı, kişi ve devlet bütünleşmesi bir kültürel değer hasletten vefa sosyal destek uygulamasını sosyal bir fayda üzerine kurmuştur. Bu hizmetten istifade eden vatandaşlar ise kaderlerine terk edilmediklerini, Türkiye Cumhuriyeti Devletinin insanı bir emanet olarak addedişinin karşılığında birimiz olmadan hepimiz eksiğiz şiarıyla devletin milletini gönülden sahiplendiğini dile getirmiştir. Ayrıca bu hizmetten faydalanan vatandaşlar mutluluğa, gurur duymaya ve birlikteliğe özellikle vurgu yapmışlardır.

Araştırma bulgularından hareketle uygulayıcılara ve araştırmacılara yönelik olarak aşağıdaki öneriler getirilmiştir.

1. Salgın nedeni ile tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de çeşitli tedbirler alınmıştır. Çalışma grubunda elde ettiğimiz veriler doğrultusunda salgın nedeni ile getirilen tedbirlere herkesin uyması noktasında gerekli tedbirlerin alınması hayati bir öneme sahiptir. Alınan tedbirlere uyma noktasında keyfi uygulamalara karşı tedbirler alınmalı, toplumun bir kesimi karantina uygulamasına tabi tutulurken bir kesimi keyfi uygulamaya girişebilmektedir.
2. Kolluk kuvvetleri tarafından yapılan kontrollerde bireyin temel insan haklarına uygun denetimlerde bulunmalı, zor kullanma ve onur kırıcı girişimlere karşı tedbirler alınmalı, sahada olacak personele özellikle karantina nedeni ile oluşan kaygı, stres ve korkuyu artırıcı tavırlarda bulunmamaları hususlarında bilgilendirmelidir.
3. Günümüz toplumlarında çok fazla risk unsuru bulundurması, insanın doğayı bilinçsiz şekilde dönüştürme çalışmaları, ülkelerin nükleer silahlanma yarışında olmaları, baş gösteren çevresel sorunlara, bitmek bilmeyen savaşlara karşı uluslararası önlemlerin alınmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü özellikle küreselleşme ile birlikte çıkış noktaları yerel olan birçok olay kısa süre içerisinde etkileri bakımından küresel yayılım gösterebilmektedir.
4. Salgının hızlı yayılım göstermesi ile hükümet tarafından diğer ülkelerden gelen yolculara karşı havalimanlarında alınan önlemleri artırmalı, gelen turistleri zorunlu karantina uygulaması yapmalı, tüm ülkede uygulanan dışarı çıkma kısıtlamasında turistlerin dışarıda serbestçe dolaşımı vatandaşlarımız tarafından çifte standart olarak algılanmakta, ülke geneline uygulanan karantinaya turistler de dâhil edilmelidir.
5. Sosyal devletin bir gereği olarak vatandaşlar başta sağlık olmak üzere ekonomik ve her türlü alanda olası risklere karşı korunmalı ve herkese eşit hizmet götürülmelidir.
6. COVID-19 salgınından hareketle ani olarak ortaya çıkabilecek kriz, afet ve salgın gibi olağanüstü durumlar için çok boyutlu ve çok katımlı stratejik eylem planları hazırlanmalı, başta sağlık alt yapısı güçlendirilmeli, süreçte rol oynayacak tüm paydaşlar bilgilendirilmeli ve olası tehlikelere karşı tüm birimler hazır hale getirilmelidir.
7. Çalışma durumunda iken salgından dolayı işsiz kalan, iş yerini kapatmak zorunda kalan vatandaşlarımıza gerekli destek sağlanarak üretim ve istihdamdaki kayıpların önüne geçilmelidir.
8. Özel sektörde istihdam edilen işçilerin pandemi sonrasında karşı karşıya kalacakları başta işsizlik olmak üzere yaşayacakları problemlere karşı tedbirlerin alınması gerekmektedir.
9. Pandemi döneminde oluşturulan Vefa Sosyal Destek Gruplarının daha da ihtisaslaştırılarak pandemi sonrasında da devam ettirilmesi gerekmektedir.

10. Olası salgınlara karşı yaşlı, kronik rahatsızlığı bulunan vatandaşlarımızın rahat dolaşımını sağlayacak önlemler ivedilikle devreye sokulmalıdır.
11. Evde kalmak zorunda kalan yaşlı ve kronik rahatsızlığı bulunan vatandaşlara yönelik ücretsiz internet veya sokak konserlerin vb. etkinliklerin yerel yönetimler tarafından yapılması desteklenmelidir.
12. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı tarafından kriz, afet ve salgın gibi olağanüstü süreçlerde devreye sokulan psiko-sosyal destek birimleri ihtisaslaştırılarak ve işlevselleştirilerek ve hedef kitlenin özellikleri göz önüne alınarak uygulamaya sokulmalıdır.
13. Belediyelerin özellikle sokağa çıkma kısıtlamalarının uygulanabileceği olağanüstü durumları göz önünde bulundurarak bina yapı izinlerini vermeden apartmanların her dairesine yetecek büyüklükte yeşil alan ve bahçe bulunmasının sağlanması, bina çevresinde yaşlıların rahatlıkla fiziksel aktivitelerini yapabilecekleri alanlar oluşturması, 14. Salgın dönemlerinde özellikle şehirlerde yaşayan nüfusun köylere geçişinin sağlanmasına yönelik teşviklerin yapılması oldukça önemlidir.

### Çalışmanın Önemi ve Sınırlılıklar

Bu araştırmanın Vefa Sosyal Destek Uygulamalarının etkinliği ve yetkinliği konusunda alan yazına katkı sağlayacağı, COVID-19 salgını başta olmak üzere salgın ve afet gibi olağanüstü hallerde toplumsal dayanışmanın önemine vurgu yapacağı, ayrıca salgını kontrol altına alma noktasında toplum ve devlet nazarında farkındalığı artıracığı düşünülmektedir.

Bu çalışmada katılımcıların yarı yapılandırılmış görüşme formuna objektif olarak ve içtenlikle cevap verdikleri ve araştırmada kullanılan yarı yapılandırılmış görüşme formunun ölçülmek istenen özellikleri tam olarak ölçtüğü varsayılmıştır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Yazar Katkıları:** Fikir – C.K., S.D.; Tasarım – C.K., S.D.; Denetleme – C.K., S.D.; Kaynaklar – C.K., S.D.; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi – C.K., S.D.; Analiz ve/veya Yorum – C.K., S.D.; Literatür Taraması – C.K., S.D.; Yazıyı Yazan – C.K., S.D.; Eleştirel İnceleme – C.K., S.D.

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmişlerdir.

**Finansal Destek:** Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Author Contributions:** Concept – C.K., S.D.; Design – C.K., S.D.; Supervision – C.K., S.D.; Resources – C.K., S.D.; Data Collection and/or Processing – C.K., S.D.; Analysis and/or Interpretation – C.K., S.D.; Literature Search – C.K., S.D.; Writing Manuscript – C.K., S.D.; Critical Review – C.K., S.D.

**Declaration of Interests:** The authors declare that they have no competing interest.

**Funding:** The authors declare that this study had received no financial support.

### Kaynaklar

- Ahmedi, R. (2020). Koronavirüs pandemisinin (Kovid-19) toplumsal etkileri. *Bilim Armonisi*, 3(2), 65-72. [CrossRef]
- Alpago, H., & Oduncu Alpago, D. (2020). Koronavirüs salgınının sosyoekonomik sonuçları. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*. [CrossRef]
- Anells, M. (2006). Nitel yaklaşımların üçgenleştirilmesi: Hermeneutik fenomenoloji ve temellendirilmiş teori. *Journal of Advanced Nursing*, 56(1). [CrossRef]
- Beck, U. (1992). *Risk society*. SAGE.
- Beck, U. (2011). *Risk toplumu başka bir modernliğe doğru*. İthaki Yayınları.
- Ergun, A. D., & Gül S. S. (2016). Kent yoksullarının dayanışma biçimlerinin dönüşümü: İzmir Karabağlar örneği. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(31), 337-363.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. Kırmızı Yayınları.
- Göz, K. (2014). Toplumsal değerler bağlamında yaşama hürriyeti. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 85-101.
- Dünya Sağlık Örgütü. (2021). *WHO coronavirus (COVID-19) dashboard*. <https://covid19.who.int/>
- İnce, C. (2020). Afetler Çağı, Afetlerin Yapısal Dönüşümü ve COVID-19. *Turkish Studies*, 565-578.
- Kara, E. (2020). KOVİD-19 pandemisindeki dezavantajlı gruplar ve sosyal hizmet işgücünün işlevi. *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 28-34.
- Karataş, Z. (2015). Sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri. *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*, 63-64.
- OECD. (2003). Emerging risks in the 21st century: An agenda for action. <https://www.oecd.org/futures/globalprospects/37944611.pdf>
- Palabiyik, A. (2020). Koronavirüs ve toplumsal izdüşümü üzerine sosyolojik bir analiz. *Sosyal Bilimler Dergisi/Journal of Social Sciences*, 3(1), 68-82.
- T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı (AÇSHB). (2020). *Bakan Selçuk: "2. faz sosyal yardım, ihtiyaç sahibi farklı 2 milyon 300 bin haneye verilecek"* <https://www.aile.gov.tr/haberler/bakan-selcuk-2-faz-sosyal-yardim-ihtiyac-sahibi-farkli-2-milyon-300-bin-haneye-verilecek/>
- Yıldırım, S. (2020). Salgınların sosyal-psikolojik görünümü: COVID-19 (koronavirüs) pandemi örneği. *Turkish Studies*, 15(4), 1331-1351.
- Yılmaz, E. A. (2020). Koronavirüs sonrası küreselleşme hareketleri ve ulus devletlerin konumu. *Turkish Studies-Social Sciences*, 6(25), 2220-2232.
- Yücesan, B., & Özkan Ö. (2020). COVID-19 pandemi sürecinin sağlık yönetimi açısından değerlendirilmesi. *Eurasian Journal Of Health Sciences*, 134-139.

# Gender and Humor in P. G. Wodehouse's *Pearls, Girls and Monty Bodkin* and *The Cat-Nappers*

P. G. Wodehouse'un *İnciler, Kızlar ve Monty Bodkin* ile *Kedi Hırsızları* adlı Romanlarında Toplumsal Cinsiyet ve Gülmece

Zerrin EREN 

Department of Foreign Languages  
Education, Ondokuz Mayıs  
University, Faculty of Education,  
Samsun, Turkey



This paper is the revised and expanded version of an unpublished chapter of the author's unpublished doctoral dissertation titled "Images of Women in Contemporary English Comic Novels by Male Writers" (1995).

Geliş Tarihi/Received: 22.10.2020

Kabul Tarihi/Accepted: 07.09.2021

Yayın Tarihi/Publication Date: 30.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:  
Zerrin EREN  
E-mail: erenz@omu.edu.tr

Cite this article as: Eren, Z. (2022).  
Gender and Humor in P. G.  
Wodehouse's *Pearls, Girls and Monty  
Bodkin* and *The Cat-Nappers*. *Journal of  
Literature and Humanities*, 69, 32-39.

Atıf: Eren, Z. (2022). P. G. Wodehouse'un  
*İnciler, Kızlar ve Monty Bodkin* ile *Kedi  
Hırsızları* adlı Romanlarında Toplumsal  
Cinsiyet ve Gülmece. *Journal of  
Literature and Humanities*, 69, 32-39.



Content of this journal is licensed under a  
Creative Commons Attribution-  
NonCommercial 4.0 International License.

## ABSTRACT

The scholars preoccupied with humor have tried to explain what makes a situation or a work of art humorous. Consequently, various theories of humor have come into being. Of these theories, "the incongruity theory" is widely accepted in humor studies. P.G. Wodehouse, one of the leading authors of Britain, is famous for his humorous novels. This study argues that in Wodehouse's *Pearls, Girls and Monty Bodkin* (1972) and *The Cat-Nappers*, first published in England under the title *Aunts Aren't Gentlemen* in 1974, humor stems from the incongruity between the personality traits of the characters and gender stereotypes dominant in society, and accordingly, in the gender schemas of the readers. This article displays that while the male characters do not exhibit socially accepted masculine traits, most of the female characters have masculine traits. Using allusions, Wodehouse emphasizes the masculine traits of his female characters in these novels. The study concludes that the incongruity between the personality traits of the characters in these novels and the stereotypes in the gender schema of the readers may cause laughter.

**Keywords:** Gender, Gender Schema, Humor, Incongruity Theory, Wodehouse

## ÖZ

Gülmece ile ilgili çalışmalar yapan bilim insanları, bir durumu ya da bir yapıtı gülünç yapan şeyin ne olduğunu açıklamaya çalışmışlardır. Bu çalışmaların sonucunda, çeşitli gülmece kuramları ortaya çıkmıştır. Bu kuramlardan 'tutarsızlık kuramı', gülmece çalışmalarında yaygın olarak kabul görür. Britanya'nın önde gelen yazarlarından biri olan P. G. Wodehouse, gülmece romanlarıyla ünlüdür. Bu çalışmada yazarın *İnciler, Kızlar ve Monty Bodkin* (1972) ile İngiltere'de ilk kez *Teyzeler Centilmen Değildir* başlığı altında 1974 yılında yayımlanmış olan *Kedi Hırsızları* adlı romanlarında gülmece-nin, karakterlerin kişilik özellikleriyle toplumda egemen olan, dolayısıyla okurun cinsiyet şemasında bulunan, toplumsal cinsiyet kalıp yargıları arasındaki tutarsızlıktan kaynaklandığı tartışılır. Bu makale, incelenilen romanlarda erkek karakterlerin toplumsal olarak makbul erkeksi özellikler sergilemediklerini, kadın karakterlerin çoğunun ise erkeksi özellikler taşıdıklarını ortaya koyar. Wodehouse, göndermeler yaparak kadın karakterlerin erkeksi özelliklerini vurgular. Çalışmada romanlardaki karakterlerin özellikleriyle okurların cinsiyet şemalarında bulunan kalıp yargılar arasındaki tutarsızlığın gülmeye neden olabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Toplumsal Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet Şeması, Gülmece, Tutarsızlık Kuramı, Wodehouse

## Introduction

For centuries, humor and laughter have preoccupied many philosophers, scientists, and scholars (Parovel & Guidi, 2015, p. 22), and they have endeavored to answer such questions as why an individual laughs and what makes a situation or a sentence or a work of art humorous. Due to these attempts, various theories of humor have come into being. Main theories of humor are "The Superiority Theory," "The Relief from Restraint Theory," and "The Incongruity Theory" (Clark, 1970, pp. 20-21; Scheel, 2017, p. 12;



Watson, 2015, pp. 409–413). The superiority theory asserts that an individual laughs at the clumsiness, misfortunes, and mistakes of other people as s/he thinks that s/he will not do the same (Clark, 1970, p. 20; Scheel, 2017, pp. 14–15; Watson, 2015, pp. 409–410); for example, a person laughs at another person stumbling on a stone and falling down because s/he thinks that s/he will not fall down since s/he will notice the stone, consequently s/he feels that s/he is superior to the person falling down. As the discussion exhibits, the superiority theory tries to explain why an individual laughs rather than what makes a situation or joke funny. Similar to the superiority theory, the relief from restraint theory deals with the reason behind laughter. According to the relief from restraint theory, “... *we laugh to release emotional or psychic tension and this produces pleasure*” (Watson, 2015, p. 410). To clarify this theory, Scheel gives the following example: “..., *in a meeting with a tense atmosphere, a manager could say something funny and thus take the audience by surprise, resulting in an arousing outburst of laughter and a subsequently looser atmosphere*” (2017, p. 15). The explanations concerning the relief from restraint theory demonstrate that this theory endeavors to find out the psychological reasons behind the laughter as well.

In regard to the incongruity theory, John Morreall points out that “*it is now the dominant theory of humor in philosophy and psychology*” (2009, p. 10). The reason behind it may be the fact that without incongruity humor vanishes. Thus, Martin indicates that “*The research evidence to date generally supports the idea that the incongruity of some sort is an essential element of humor*” (2007, p. 72). The incongruity theory is based on schemas, and Morreall points out it as follows: “*The core concept in incongruity theories is based on the fact that human experience works with learned patterns. What we have experienced prepares us to deal with what we will experience. When we reach out to touch snow, we expect it to be cold*” (2009, p. 10). Beginning from early childhood, an individual has various experiences. Besides, s/he observes varied behaviors of people both around her/him and in society. Her/his experiences and observations constitute her/his schemas, namely schemas are learned cognitive structures.

*A schema is a cognitive structure, a network of associations that organizes and guides an individual's perception. A schema functions as an anticipatory structure, a readiness to search for and assimilate incoming information in schema-relevant terms... Schema theory ... construes perception as a constructive process wherein what is perceived is a product of the interaction between the incoming information and the perceiver's pre-existing schema* (Bem, 1981, p. 355).

An individual tries to understand the world and society in which s/he lives, interprets the events, and sets expectations through her/his schemas. Sometimes the incoming information may contradict with or be incongruent with the preexisting schema of the individual. In such a case, humor may stem from the incongruity or contradiction between the incoming information and the preexisting schema of the individual.

Sandra L. Bem asserts that one of the schemas in an individual is gender schema (Bem, 1981; Bem, 1983, pp. 602–610). “*The gender schema, as schemas in general are commonly characterized, is described in terms of “fuzzy sets” of information; in this case, organized around female and male prototypes*” (Hudak, 1993, p. 281). A child beginning to learn complicated relations in society in which s/he is born finds out what traits and roles are attributed to women and men. That is to say, s/he learns what traits or roles are considered to be desirable or appropriate for women and which ones are thought to be appropriate for men by the culture of society in which s/he lives. In other words, s/he learns gender stereotypes. Gender stereotypes or sex stereotypes are “*structured sets of beliefs about the personal attributes of women and men*” (Ashmore & Del Boca, 1979, p. 222). Susan A. Basow points out that “*Gender stereotypes exist both on the cultural level...and on a personal level... We acquire gender stereotypes as we acquire information about the world and our roles in it*” (1992, p. 3). Accordingly, it may be deduced that an individual constitutes her/his gender schema by learning gender stereotypes and roles and then uses them to construe the incoming information concerning men and women; for example, it is generally assumed that women are affectionate and submissive. An individual having such a stereotype in her/his schema may suppose all women to be submissive and affectionate. Given the discussions about the functions of schemas in the incongruity theory above, it may be suggested that any incongruity or contradiction between the incoming information concerning the traits and/or the roles of women and men in a work of fiction or in a joke and the preexisting gender schema of the reader may cause laughter and humor.

Although the incongruity theory is widely accepted in humor studies, it is difficult to assert that an incongruity between the incoming information and the preexisting schema of the reader or listener always causes laughter; on the contrary, some incongruities may cause anger. To avoid negative feelings, the writers of humorous works use some techniques. The two of these techniques are exaggeration and caricature (Berger, 1993, pp. 26–33). If the writer of a humorous work of fiction exaggerates his or her characters' traits contradicting with prevailing gender stereotypes, such a contradiction may cause laughter. Therefore, this paper will discuss what traits of the female and male characters are exaggerated by P. G. Wodehouse as well.

P. G. Wodehouse, who is described as “*England's grand old master of literature*” by David A. Jasen (1975, p. 252), is famous for his humorous novels. His novels appeal to a wide range of readers. Herbert Warren Wind states that

*... his hard-core fans have ranged from Bertrand Russell to Bix Beiderbecke, the great jazz cornetist, who would quote page after page from his stories. Herbert Asquith, during the difficult weeks that followed his defeat in 1918, found solace in reading Wodehouse, and two other British Prime Ministers, Arthur Balfour, and Stanley Baldwin, were ardent Wodehousians* (1972, p. 13).

His talent is praised by such writers as Hilaire Belloc, George Orwell, Evelyn Waugh, and W. H. Auden (Mooneyham, 1994, p. 115). He is honored with a knighthood and becomes a Knight of The British Empire.

Although Wodehouse becomes famous in a period when modernism prevails on the literary scene, he rejects the technical innovations initiated by the modernist writers at the beginning of the twentieth century in favor of conventional narrative techniques. Mooneyham explains Wodehouse's attitude to the modernist innovations as follows:

*First, Wodehouse places little value on the modernist dictum articulated by Ezra Pound, "Make it new." Wodehouse was in fact so little troubled by the problem of originality... More important than this casual dismissal of originality as presiding aesthetic value is his rejection of the modernist retreat from plot, the emphasis on the disorganized, particular, and fragmented flow of experience. Where a modernist expects to discompose and baffle the realist expectations of his readers, Wodehouse always apologizes with a courtly spirit if the demands of exposition have left a given part of the narration unattended to; ... Wodehouse's attention to the reader's need for intelligibility extends to a dismissal of modernism's proclivity for doing without the rigors of causal consequence prominent in realist presentations of events... Wodehouse expected each of his narrative structures to be a unity, a seamless artifact of cause and effect (1994, pp. 119–120).*

As pointed out by Mooneyham, different from the modernist writers renouncing plot to follow and reflect the order of mind in their novels, Wodehouse presents his readers with well-knitted plot structures. His neatly organized novels full of coincidences, comic scenes, and intrigues are blended with verbal humor. Concerning Wodehouse's art, Richard Osborne comments that "*He was a humourist, not a wit, not a satirist. He was a craftsman manufacturer of the ludicrous-words, phrases, characters, situations in intricate and tightly controlled plots*" (1988, p. 4). Wodehouse concentrating on writing well-organized comic novels is hailed as the master of humor.

This study argues that as well as inventing the ludicrous phrases, coincidences, and situations, P. G. Wodehouse creates the characters whose traits are incongruent with gender stereotypes dominant in society, and humor stems from the incongruity between the traits of the characters and gender stereotypes dominant in society, accordingly, in the gender schemas of the readers in *Pearls, Girls and Monty Bodkin* and *The Cat-Nappers*. Therefore, the aim of this paper is to display the incongruity between the traits of the characters depicted in these novels first published in the 1970s and gender stereotypes dominant in society, in the 1970s in particular.

### Discussion and Conclusion

*Pearls, Girls and Monty Bodkin* is about the adventures of Monty. At the very first pages of the novel, Monty works as an adviser for the productions at the Superba-Llewellyn motion picture studio in Hollywood; but he does not like working at all. He works there, as his fiancée's father, Mr Butterwick, does not consent to their marriage. The reason behind his refusal is that Monty has inherited a large amount of money from his aunt and does not earn a proper living. If he proves himself by earning his life for a year, the father will consent to their marriage. Thence, as soon as one year is over, he resigns from his job and goes back to London. Monty, who does not like working, enjoys spending time at the Drones Club, eating, drinking, and chatting. Furthermore, he has obtained the job in Hollywood by blackmailing Mr Llewellyn. After learning how Monty obtained his position in Hollywood from his daughter, Mr Butterwick says that Monty has reneged the agreement. To Mr Butterwick's surprise, Monty finds another job soon with the help of his former secretary Sandy Miller. The Llewellyns come to England to spend their summer holiday and Sandy enables Monty to work as Mr Llewellyn's secretary. While working for Mr Llewellyn, Monty faces some misfortunes and he overcomes these misfortunes either by the help of Sandy Miller or by coincidences. Therefore, Monty comes out as a passive, lazy young man; for Mr Butterwick, Monty is "*a rich young waster*" (Wodehouse, 1974, p. 16). Using such a descriptive phrase, Wodehouse may have wanted to emphasize Monty's passivity.

Similar to Monty Bodkin, Bertie (Bertram) Wooster, the main character of *The Cat-Nappers*, is a rich idle young man. In the novel, there is no slightest evidence indicating that Bertie has a job. While he is planning to go to New York, the doctor recommends him a peaceful life in country, because, for the doctor, Bertie Wooster is a "*typical young man about town*" (Wodehouse, 1985, p. 25), smoking and drinking too much (Wodehouse, 1985, p. 25). So, Bertie decides to go to a small village where his Aunt Dahlia pays a visit to a friend of hers. There he faces the problems created by two women, Aunt Dahlia and Vanessa Cook. Nevertheless, he does not strive to solve these problems, and they are resolved either by his valet Jeeves or by coincidences.

The discussion above exhibit that both Monty and Bertie are depicted as passive young men. Yet Hélène Cixous in her famous article titled "Sorties" first published in 1975 asks where woman is (1990, p. 287), listing such binary oppositions as "*Activity/passivity, Sun/Moon, Culture/Nature, Day/Night, Father/Mother, Head/heart, Intelligible/sensitive, Logos/Pathos*" (1990, p. 287), and then answers her own question as follows: "*Traditionally, the question of sexual difference is coupled with the same opposition: activity/passivity... In philosophy, woman is always on the side of passivity*" (1990, p. 288). As displayed in the quotation above, Cixous emphasizes that activity is always associated with masculinity in patriarchy. Therefore, the fact that the two male major characters, Monty and Bertie, are presented as passive, idle young men in these novels contradicts with patriarchal assumptions.

In *The Cat-Nappers*, Wodehouse introduces another young man, Orlo Porter. Orlo is in love with Vanessa Cook whose father is the trustee of a large amount of money which Orlo's uncle left Orlo. However, Mr Cook neither consents to their marriage nor gives Orlo the money because he disapproves of Orlo's political views. Nevertheless, Vanessa urges Orlo to ask Mr Cook again "*to thump the table*" (Wodehouse, 1985, p. 141). In other words, Vanessa wants Orlo to be an assertive man. To compel him to talk with her father, she breaks off their engagement, and says that she will marry Bertie. Bertie advises Orlo to speak with Mr Cook if he really wants her back. To win her love back, Orlo speaks with Mr Cook. Although Mr Cook refuses him again, that Orlo has spoken with Mr Cook is enough for Vanessa. They decide to elope, as he proves himself. These incidents show that in the relationship between Vanessa and Orlo, Vanessa acts as a leader. However, in patriarchal societies, acting as a leader is assumed to be a masculine characteristic (Bem, 1974, p. 156; Prentice & Carranza, 2002, p. 274).

What Vanessa desires is to be in a relationship with a man with stereotypically masculine way of behaving. Beginning in the 1970s, various studies have been conducted to determine gender stereotypes. The best known of these studies is the Bem Sex Role Inventory. On this inventory, there are twenty most desirable feminine traits and twenty most desirable masculine traits. Concerning the most desirable feminine and masculine traits on the Bem Sex Role Inventory, Prentice and Carranza point out that "*These characteristics provide*

a good representation of prescriptive gender stereotypes, at least as they existed in the early 1970s" (2002, p. 270). The most desirable masculine characteristics on the Bem Sex Role Inventory are as follows: "acts as a leader, aggressive, ambitious, analytical, assertive, athletic, competitive, defends own beliefs, dominant, forceful, has leadership abilities, independent, individualistic, makes decisions easily, masculine, self-reliant, self-sufficient, strong-personality, willing to take a stand, and willing to take risks" (Bem, 1974, p. 156). The young men's traits discussed above are incongruous with desirable masculine characteristics. As the discussion illustrates, they do not act as leaders, they are not aggressive, assertive, and dominant.

As well as the young men who do not have socially desirable masculine traits, in *Pearls, Girls and Monty Bodkin* Mr Llewellyn is portrayed as a henpecked husband. He has married five times, and all his wives are bossy. Although his four bossy former wives do not appear in person in the novel, Mr Llewellyn often mentions them and narrates anecdotes concerning their shrewishness as exemplified in the following quotation:

*Gloria isn't an easy woman to get along with. Temperamental. It doesn't take much to bring her to the boil... The merest suggestion that you didn't like a hat was enough to set her off. I remember one night we'd had some people in for Bridge, and when they'd left I happened to mention – quite casually, simply making conversation – that if she had bid me a club instead of a diamond in the last game, I'd have made my contract and won the rubber instead of going down three and losing the rubber. She went straight out to the kitchen, came back with a pail of water, and poured it all over me and the cat, who happened to be there.* (Wodehouse, 1974, p. 87).

As the quotation displays, Gloria is not only a bossy but also an aggressive woman. Besides aggressive women to be discussed below, such a scene included in the novel reinforces the images of aggressive women and thus contributes to humor since the images of aggressive women contradict with desirable feminine traits. Moreover, that Mr Llewellyn has married bossy women gives the impression that bossy women prevail society.

As for his relationship with his fifth wife Grayce, he is afraid of her so much so that even though he is a rich man he cannot spend even a penny without her permission. Sandy Miller describes the relationship between Mr and Mrs Llewellyn as follows: "She's the boss. At her command he jumps through hoops and snaps lumps of sugar off his nose" (Wodehouse, 1974, p. 12). While delineating their relationship, Sandy Miller compares Ivor Llewellyn to a dog as dogs are trained to jump through hoops, and dogs do it to win their trainers' affection. Therefore, it may be deduced that similar to dogs, Ivor Llewellyn does whatever his wife wants to ingratiate himself with her. While reporting the relationship between Mr and Mrs Llewellyn to Monty, Sandy refers to a poem titled "Ben Bolt" (1843) to illustrate Grayce's authority over Mr Llewellyn, and she recites the following lines: "He weeps with delight when she gives him a smile and trembles with fear of her frown" (Wodehouse, 1974, p. 12). Although these two lines are from "Ben Bolt," a comparison of these lines with the original ones will display the fact that some adjectives in the lines recited by Sandy are different from the ones in the poem. The original wording of the poem is as follows:

*Don't you remember sweet Alice, Ben Bolt –  
Sweet Alice whose hair was so brown,  
Who wept with delight when you gave her a smile,  
And trembled with fear at your frown?*  
(English, 1993, p. 718).

"Ben Bolt" is a poem by Thomas Dunn English, a major American poet of the late nineteenth century. Referring to "Ben Bolt," changing "when you gave her a smile" into "when she gives him a smile," Wodehouse may have implied that times have changed; the sensitive, submissive women of the nineteenth century have been superseded by the authoritative bossy women of the twentieth century, and authoritative men of the past have been supplanted by henpecked men in contemporary society.

Throughout the novel, Wodehouse emphasizes that Mr Llewellyn is a henpecked husband. The reason behind it may be the fact that a henpecked husband and his bossy wife have always been comic elements due to the fact that such a couple is the inversion of marital and social hierarchy in patriarchal societies. In patriarchal societies, males are regarded as the head of family, breadwinner, therefore, as the figure of authority. In other words, in the gender schema of an individual reared in a patriarchal society, "authoritative" will always be a masculine trait; so, any incoming information concerning a henpecked husband will contradict with it, and thus may cause humor. Furthermore, choosing the name "Ivor Llewellyn" for the henpecked husband, Wodehouse creates another incongruity as Ivor means "archer, bow warrior" (babynames.co.uk, 2020) and Llewellyn is a name meaning "lion like" (Guralnik, 1985, p. 828). A henpecked husband named "lion like warrior" is among the important details making the novel humorous.

The names and nicknames of his characters contribute to the humor in *Pearls, Girls and Monty Bodkin*. Bossy Grayce's nicknames are "Führer" (Wodehouse, 1974, p. 146), and "panther woman" (Wodehouse, 1974, pp. 30, 37, 42, 65, 95, 100). For Monty, Grayce Llewellyn is "the Führer of the Llewellyn home" (Wodehouse, 1974, p. 146). Führer is a German word which means leader and is the title associated with Adolf Hitler. As pointed out previously, "Act[ing] as a leader" is assumed to be a masculine trait in society (Bem, 1974, p. 156; Prentice & Carranza, 2002, p. 274). Similar to Vanessa in *The Cat-Nappers*, Wodehouse in *Pearls, Girls and Monty Bodkin* depicts a female character acting as a leader; furthermore, choosing such a title, the writer indicates that she is the dictator of the Llewellyn home. Besides Führer, Grayce is also called "panther woman" (Wodehouse, 1974, pp. 30, 37, 42, 65, 95, 100) behind her back. Those calling her "panther woman" both refer to the film in which she starred as the panther woman and allude to her character traits as exemplified in the following quotation:

*"He's on a diet," said Grayce...And I'm going to see that he sticks to it. No alcohol, no starchy foods. So search his room from time to time, and if you find he's hiding cakes and candy and all that, tell me immediately and I'll attend to it."*

*She spoke with so much of the old panther woman spirit in her voice that Chimp, though not a sensitive man, gave an involuntary shudder. He could picture her attending to it* (Wodehouse, 1974, p. 42).

Concerning panthers, Hans Biedermann points out that “...the big cat’s savagery and cunning, as well as the superior fighting courage of the female, are frequently mentioned in ancient texts” (1996, p. 253). Given the explanation by Biedermann, it may be assumed that her voice reflects the savage, bellicose aspect of her nature. Thus, it is possible to deduce that the phrase “panther woman” implies her authoritative, domineering nature. Naming her “*The Führer*” and “panther woman,” Wodehouse accentuates such typical male traits of Grayce as “act[ing] as a leader” (Bem, 1974, p. 156), “domineering,” “authoritative,” “aggressive” (Lueptow et al., 1995, p. 519). By doing so, Wodehouse draws the attention of his readers to the incongruity between Grayce’s traits and gender stereotypes dominant in society.

The only person whom Grayce cannot dominate is her daughter Mavis. The narrator introduces her, referring to Greek mythology: “She had eyes like those of the Medusa of Greek mythology, one glance from whom was sufficient to convert those she met into blocks of stone ...” (Wodehouse, 1974, p. 60). Medusa is one of the three Gorgons in Greek mythology. Elizabeth Webber and Mike Feinsilber point out that “Her name, like that of the gorgons, describes someone who is ugly or frightening—either physically or spiritually” (1999, p. 354). Referring to Medusa, Wodehouse may have implied how spiritually frightening Mavis is. By doing so, he emphasizes her shrewishness. Thus, her stepfather, Mr Llewellyn, complains of her ill temper in the following way: “She treats me like a peon. These modern girls!” (Wodehouse, 1974, p. 36). The quotation points at both Mr Llewellyn’s grievance about Mavis’s bossiness and his complaint about all young modern girls. Furthermore, Mr Llewellyn thinks that college education has made Mavis bossy (Wodehouse, 1974, pp. 36, 64, 128). Given Mr Llewellyn’s remarks on the college education and modern girls, it may be deduced that Mr Llewellyn is the mouthpiece for Wodehouse on the well-educated young women.

Besides the traits discussed above, Mavis and Dolly Molloy have guns. Gun is associated with men so much so that it becomes the symbol of masculinity (Stroud, 2012, pp. 216–217). Depicting these women with guns, Wodehouse may have aimed at emphasizing their masculine traits. Different from the other shrewish women depicted in the novel, Dolly, who is described as “rather the Lady Macbeth type” (Wodehouse, 1974, p. 43) by the narrator, does not boss her husband. She is an avaricious woman and a skilled thief. When someone is rival to her in business, she does her best to defeat him. Thus, in the novel, she is presented as follows: “...anyone who was a business opponent of Dolly Molloy did well to watch his step. Opposition when money was at stake always brought to the fore the Lady Macbeth side of her character” (Wodehouse, 1974, p. 130). The fact that Wodehouse alludes to Lady Macbeth implies that he desires his readers to remember Lady Macbeth’s ambition for power. In *Macbeth* (1623), in the Act 1 scene 5, after reading her husband’s letter mentioning the prophecies of the weird sisters, Lady Macbeth thinks that her husband cannot kill King Duncan because of his nature “... is too full o’ th’ milk of human kindness” (Shakespeare, 1994, p. 980). Meanwhile a servant informs her that King Duncan of Scotland will be arriving that night. The fact that the king will be in their castle that night is a chance for her to fulfill her ambition of becoming the Queen of Scotland. Therefore, she begs the spirits as follows:

*Come, you spirits  
That tend on mortal thoughts, unsex me here,  
And fill me from the crown to the toe top-full  
Of direst cruelty.* (Shakespeare, 1994, p. 980).

In patriarchal societies, men are assumed to be aggressive and ambitious while women to be sensitive. Adjuring the spirits to “unsex” her, she wants to be stripped of such qualities as affectionate and sensitive that are assumed to be feminine as she believes that her feminine qualities prevent her from acting cruelly. Emphasizing that Dolly is “the Lady Macbeth type” (Wodehouse, 1974, p. 43), Wodehouse suggests that Dolly becomes easily cruel and acts like a man when money is concerned.

As the discussion thus far exhibits, Wodehouse depicts aggressive, authoritative, bossy female characters in *Pearls, Girls and Monty Bodkin*. Similarly, in *The Cat-Nappers*, he portrays two shrewish, bossy women: Vanessa Cook and Aunt Dahlia. Along with Vanessa and Aunt Dahlia, he presents another female character, Aunt Agatha, whose terrifying features are often mentioned by Bertie, though she does not actually appear in the novel.

In his novels, Wodehouse often represents aunts. Concerning the aunts in Wodehouse’s novels, Richard Osborne points out that “Wodehouse in his novels has ten aunts to every mother, and of the middle-aged females who are both mothers and aunts, all are more important as aunts than mothers” (1988, p. 103). The aunts in his novels are the figures representing authority and interference as pointed out by Osborne:

*Wodehouse has so confidently established by repetition his own picture of the state of aunthood that he can use the word “aunt” to mean “a bossy, pernickety woman.” Somewhere he describes a bossy and pernickety young girl as “growing up to be an aunt,” and somewhere else he strains the language more boldly. He is describing a certain type of garden and house as seen over a fence, he says: It was a sort of house of which you could say “someone’s aunt lives here”* (1988, p. 104).

The aunts Wodehouse depicts in *The Cat-Nappers* do not differentiate from his everlasting picture of aunthood. Both Agatha and Dahlia are presented as authoritative women. Besides, for Bertie, Aunt Agatha is more terrifying than Aunt Dahlia. She is terrifying so much so that “... before whose glare, ..., strong men curl up like rabbits” (Wodehouse, 1985, p. 65). Her idiosyncrasy described in the preceding quotation contradicts with social realities and gender stereotypes because in society women on a large scale suffer from male violence; moreover, “affectionate” and “eager to soothe hurt feelings” are the characteristics attributed to women (Bem, 1974, p. 156). Portraying Aunt Agatha as a terrifying woman, Wodehouse creates the incongruity between Aunt Agatha’s traits and desirable female traits, and such an incongruity may result in the laughter of the reader.

As for Aunt Dahlia, she is portrayed as a woman who enjoys interfering in Bertie's behavior and clothes as exemplified in the scene in which she calls Bertie to tell the Briscoes' invitation. When she calls Bertie, she is not satisfied with informing about the invitation, but also tells him what to wear there (Wodehouse, 1985, p. 37). In the novel, not only Aunt Dahlia but also Vanessa intrudes into Bertie's privacy. Just after breaking off her engagement to Orlo Vanessa decides to marry Bertie. She goes to Bertie's cottage to tell her intention, though Bertie has not proposed her and there is no intimacy between them. When she comes to the cottage, she declares both her intention to marry him, and her decision to change Bertie's habits and name. Since she does not like his name, she will call him Harold (Wodehouse, 1985, p. 88). As well as changing his name, she wants him to stop drinking, smoking, and going to the Drones; gives him a list of books that he must read so that he can educate himself. By doing so, Vanessa tries to train and mold him. These details potentially imply the idea that Vanessa is an authoritative woman. Furthermore, depicting these two women, Aunt Dahlia and Vanessa, determined to mold a young man, Wodehouse may have suggested that these women feel themselves superior to the young man. However, in patriarchy, men are regarded superior to women while women are thought to be subordinate and submissive.

As well as being authoritative, Wodehouse depicts Vanessa as a woman willing to take a stand. At the beginning of the novel, there is a scene in which Vanessa leads a protest march and beats the police trying to bar her (Wodehouse, 1985, pp. 13–14). Wodehouse does not mention what she protests probably because he wants to depict her as a woman not only struggling for her own ideals but also willing to take a stand against all injustices. Depicting such a scene, Wodehouse illustrates her aggressiveness as well. "Aggressiveness" and "willing to take a stand" are accepted as masculine characteristics in society, particularly in the 1970s (Bem, 1974, p. 156). Similar to the female characters discussed previously, Wodehouse assigns masculine traits to Vanessa.

The discussion so far reveals that most of the female characters in both novels are aggressive, authoritative, and domineering. However, the researches carried out to determine gender stereotypes display that these attributes are considered to be typical masculine traits in society (Lueptow et al., 1995, p. 519). The results of the study carried out by Lueptow et al in 1995 exhibit that "... *sympathetic, talkative, affectionate, romantic, obedience, creative, timid and friendly*" are the traits "representing femininity" (p. 519). Similarly, the research conducted by Sandra Bem in 1974 shows that "*Affectionate, Cheerful, Child-like, Compassionate, Does not use harsh language, Eager to soothe hurt feelings, Feminine, Flatterable, Gentle, Gullible, Loves children, Loyal, Sensitive to the needs of others, Shy, Soft-spoken, Sympathetic, Tender, Understanding, Warm and Yielding*" (p. 156) are the socially desirable characteristics for women. The female characters discussed thus far do not have any of the socially accepted feminine traits determined in these studies. On the contrary, Wodehouse assigns typical masculine traits to the female characters. By doing so, he creates incongruity between the attributes of the female characters and the gender schemas of the readers, and such an incongruity may result in humor. Furthermore, the results of such studies as Prentice and Carranza (2002), Haines et al. (2016) carried out to find out the changes in gender stereotypes in the twenty-first century demonstrate the durability of socially accepted gender stereotypes. Different from the above-mentioned studies, Nazli Bhatia and Sudeep Bhatia in their recent study notice some "changes in gender biases for stereotypically feminine traits" (2021, p. 106), and put it as follows: "In terms of practice, these findings may, albeit cautiously, suggest that women and men can be less constrained by prescriptions of feminine traits" (2021, p. 106). Given the cautious suggestion of Bhatia and Bhatia (2021), and the studies conducted by Prentice and Carranza (2002) and Haines et al. (2007), it may be propounded that even if the assumptions concerning feminine traits change slowly, traditional gender stereotypes are still prevalent in society. Therefore, it may be deduced that humor in these novels may appeal to modern readers.

Wodehouse may have depicted bossy, authoritative women one after the other to arise humor from the discrepancy between the gender schema of the reader and the traits of these women. Besides, it may be assumed that the abundance of female characters having typical masculine traits may be an indication of the writer's attitude toward the liberated women as well. The fight for the emancipation of women beginning in the second half of the nineteenth century continued in the twentieth century. Women were admitted to universities at different times during the twentieth century. Furthermore, in the 1960s, the Second Wave of Feminism started, and it peaked in the 1970s. All these struggles and the rights obtained through these struggles have gradually changed the position of women, and well-educated, working, freethinking women come to the fore. Given that the novels discussed in this article were written in the 1970s when women's rights were topical issues due to the Second Wave of Feminism, it may be deduced that the plentitude of bossy and shrewish women in these novels may reflect the attitude of Wodehouse toward the women who are able to stand on her own feet. In other words, while, on the one hand, the bossy, shrewish women, among other things, constitute the comic elements in the novels, on the other hand, they may imply Wodehouse's attitude toward emancipated women.

Besides the bossy and aggressive women, there are two more female characters in *Pearls, Girls and Monty Bodkin* worth discussing: Gertrude and Sandy Miller. At the beginning of the novel, Gertrude seems to be an ideal young Victorian girl since she does not want to marry Monty without her father's consent. Her attitude surprises the men gossiping at the Drones Club as follows:

*But surely you don't have to have father's consent in these enlightened days?*

*You do if you're Gertrude Butterwick. She's a throwback to the Victorian age. She does what Daddy tells her* (Wodehouse, 1974, p. 16).

Creating such a scene, Wodehouse prepares the ground for his forthcoming surprises and incongruities. The first incongruity is that different from an ideal Victorian girl, hers is not an implicit obedience to her father because she does not break off the engagement although her father wishes her to do it. When she changes her mind and breaks off the engagement, she just informs her father that she will not marry Monty; she will marry Wilfred Chisholm (Wodehouse, 1974, p. 149). In other words, she does not ask her father's opinion or consent, but she only relates her decision. The last but not the least, Gertrude is determined to change Monty's habits and corrects even the spelling mistakes in his letters since she wants "*a husband revised and edited to meet her specifications*" (Wodehouse, 1974, p. 69). As these examples illustrate Gertrude comes out as a bossy woman when the novel progresses. Presenting Gertrude as an ideal

Victorian woman at the very beginning of the novel, Wodehouse triggers the readers' schema concerning the ideal of Victorian womanhood. However, what the readers witness in the following pages contradicts with the characteristics of an ideal Victorian woman, and this contradiction may cause laughter.

In *Pearls, Girls and Monty Bodkin*, Wodehouse presents only one woman having most of the characteristics considered to be typically feminine in the 1970s in particular: Sandy Miller. Different from the women discussed so far, Sandy is neither bossy nor shrewish. On the contrary, she is depicted as a young woman sensitive and good-hearted enough "to raid ...employer's Frigidaire for Bavarian cream after dark, ..., she had done it, not for self, not for advancement, but simply from sheer womanly goodness of heart in order to oblige an unfortunate fellow creature who needed Bavarian cream to ward off night starvation" (Wodehouse, 1974, pp. 56–57). This quotation illustrates that she is sensitive to the needs of the others, which is determined as a socially desirable trait for women by Bem (1974, p. 156). It displays as well that the narrator labels "goodness of heart" (Wodehouse, 1974, p. 56) as "sheer womanly" (Wodehouse, 1974, p. 56); by doing so, Wodehouse may have wanted to remind his readers of feminine and masculine traits.

Sandy is a clever and courageous woman who does not hesitate to take the initiative when Monty or Mr Llewelyn is in a difficult position, as in the case of the raid on the nightclub. When the police officer wants to arrest Monty, she does not waver in tipping the bottles in a dustbin over the police officer's head. By doing so, Sandy saves Monty from a difficult position. However, in fairy tales, a young and courageous knight or prince saves the lady from a difficult position. Therefore, such a scene may contradict with the gender schema of the sex-typed reader growing up reading fairy tales, and thus that a young woman, Sandy, saves a young man from difficult position may make the reader smile.

Furthermore, concerning the attitude of Sandy in this scene, the narrator comments that "A situation like the present one brings out all the Joan of Arc and Boadicea in a girl of spirit" (Wodehouse, 1974, p. 94). Here there is a reference to the two mythical female warriors: Joan of Arc and Boadicea. Joan of Arc, the national heroine of France, is the daughter of an ordinary farmer family in northeast France, leads a series of battles against the English Army and saves France. Boadicea (also spelt Boudicca) is the British woman warrior. She is the queen of the Icenii tribe. After the death of her husband, Prasutagus, she leads a revolt against occupying Romans. In other words, these two women are the symbols of liberty and independence. Referring to these women warriors, the writer implies that fairy tales are fallacious in terms of the images of women they present; women are not so submissive and passive as they are represented in fairy tales; throughout history, there have always been women warriors; furthermore, each woman, including the sensitive ones, has a warrior aspect to her personality. Using these allusions, the writer must have aimed at appealing to the mind of his readers to make them think while smiling or laughing.

P.G Wodehouse is a celebrated writer of humorous novels. This article based on the incongruity theory of humor has argued that the personality traits of the characters depicted by Wodehouse are incongruent with gender stereotypes dominant in society. For the purpose of the study, two novels, *Pearls, Girls and Monty Bodkin* and *The Cat-Nappers*, published in the 1970s have been scrutinized to display the incongruity between the personality traits of the characters presented in these novels and gender stereotypes dominant in society in the 1970s in particular.

The study shows that Wodehouse assigns masculine traits to most of the female characters while his male characters do not have socially accepted masculine attributes. In other words, the traits of the characters depicted in these novels are not congruent with gender stereotypes prevalent in society. The incongruity between the traits of the characters and gender stereotypes in the schema of the readers may cause humor. His novels still appeal to the readers as gender stereotypes change slowly and most of the feminine and masculine traits of the 1970s are still socially desirable.

Furthermore, except for Sandy Miller, all the other female characters are authoritative, shrewish women. The abundance of shrewish bossy women in these novels may imply Wodehouse's attitude toward emancipated women.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Declaration of Interests:** The author declares that they have no competing interest

**Funding:** The author declares that this study had received no financial support.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

**Finansal Destek:** Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.




## References

- Ashmore, R. D., & Del Boca, F. K. (1979). Sex stereotypes and implicit personality theory: Toward a cognitive-social psychological conceptualization. *Sex Roles*, 5(2), 219–248. [CrossRef]
- Babynames.co.uk (2020). *Ivor*. <https://www.babynames.co.uk/names/ivor>.
- Basow, S. A. (1992). *Gender stereotypes and roles* (3rd ed). Brooks/Cole.
- Bem, S. L. (1974). The measurement of psychological androgyny. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 42(2), 155–162. [CrossRef]
- Bem, S. L. (1981). Gender schema theory: A cognitive account of sex typing. *Psychological Review*, 88(4), 354–364. [CrossRef]

- Bem, S. L. (1983). Gender schema theory and its implications for child development: Raising gender-aschematic children in a gender-schematic society. *Signs*, 8(4), 598–616. [\[CrossRef\]](#)
- Berger, A. A. (1993). *An anatomy of humor*. Transaction Publishers.
- Bhatia, N., & Bhatia, S. (2021). Changes in gender stereotypes over time: A computational analysis. *Psychology of Women Quarterly*, 45(1), 106–125. [\[CrossRef\]](#)
- Biedermann, H. (1996). *The Wordsworth dictionary of symbolism*. J. Hulbert (Trans.). Wordsworth.
- Cixous, H. (1990). Sorties. In A. Liddle (Trans.), D. Lodge (Ed.), *Modern criticism and theory: A reader*. Longman.
- Clark, M. (1970). Humour and incongruity. *Philosophy*, 45(171), 20–32. [\[CrossRef\]](#)
- English, T. D. (1993). Ben Bolt. In J. Hollander (Ed.) *American poetry: The nineteenth century volume one: Philip Freneau to Walt Whitman*. 7th printing. The Library of America.
- Guralnik, D. B. (Ed.) (1985). *Webster's New World dictionary of the American language*. Simon and Schuster.
- Haines, E. L., Deaux, K., & Lofaro, N. (2016). The times they are a-changing ... or are they not? A comparison of gender stereotypes, 1983–2014. *Psychology of Women Quarterly*, 40(3), 353–363. [\[CrossRef\]](#)
- Hudak, M. A. (1993). Gender schema theory revisited: Men's stereotypes of American women. *Sex Roles*, 28(5–6). [\[CrossRef\]](#)
- Jasen, D. A. (1975). *P. G. Wodehouse: A portrait of a master*. Garnston.
- Lueptow, L. B., Garovich, L., & Lueptow, M. B. (1995). The persistence of gender stereotypes in the face of changing social roles: Evidence contrary to the sociocultural model. *Ethology and Sociobiology*, 16, 509–530. [\[CrossRef\]](#)
- Martin, R. A. (2007). *The psychology of humor: An integrative approach*. Elsevier.
- Mooneyham, L. (1994). Comedy among the modernists: P. G. Wodehouse and the anachronism of comic form. *Twentieth Century Literature*, 40(1), 114–138. [\[CrossRef\]](#)
- Morreall, J. (2009). *Comic relief: A comprehensive philosophy of humor*. Wiley-Blackwell.
- Parovel, G., & Guidi, S. (2015). The psychophysics of comic: Effects of incongruity in causality and animacy. *Acta Psychologica*, 159, 22–32. [\[CrossRef\]](#)
- Prentice, D. A., & Carranza, E. (2002). What women and men should be, shouldn't be, are allowed to be, and don't have to be: The contents of prescriptive gender stereotypes. *Psychology of Women Quarterly*, 26(4), 269–281. [\[CrossRef\]](#)
- Scheel, T. (2017). Definitions, theories, and measurement of humor. In T. Scheel & C. Gockel (Eds.), *Springer briefs in psychology*. Springer [\[CrossRef\]](#)
- Shakespeare, W. (1994). The tragedy of Macbeth. In S. Wells & G. Taylor (Eds.), *The Oxford Shakespeare: The complete works*. Oxford University Press.
- Stroud, A. (2012). Good guys with guns: Hegemonic masculinity and concealed handguns. *Gender and Society*, 26(2), 216–238. [\[CrossRef\]](#)
- Usborne, R. (1988). *The Penguin Wodehouse companion*. Penguin.
- Watson, C. (2015). A sociologist walks into a bar (and other academic challenges): Towards a methodology of humour. *Sociology*, 49(3), 407–421. [\[CrossRef\]](#)
- Webber, E., & Feinsilber, M. (1999). *The Merriam-Webster's dictionary of allusions*. Merriam Webster.
- Wind, H. W. (1972). *The world of P. G. Wodehouse*. Praeger.
- Wodehouse, P. G. (1974). *Pearls, girls and Monty Bodkin* (2nd ed). Penguin.
- Wodehouse, P. G. (1985). *The cat-nappers*. Perennial Library.

# Devlet Okullarına Erişilebilirliğin CBS ile Mekânsal Analizine Bir Örnek: Rize Kenti

## A Case Study of Spatial Analysis of Accessibility to State Schools with Geographic Information Systems: The City of Rize

Mehmet DENİZ<sup>1</sup>   
Kazım KAZDAL<sup>2</sup>   
Mustafa TOPUZ<sup>2</sup> 

<sup>1</sup>Uşak Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Uşak, Türkiye

<sup>2</sup>Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Coğrafya Anabilim Dalı, Uşak, Türkiye



Bu çalışmanın ön bulguları 03-06 Ekim 2018 tarihlerinde TÜCAUM 30. Yıl Uluslararası Coğrafya Sempozyumu Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde sunulmuş ancak daha önce yayınlanmamıştır.

Received/Geliş Tarihi: 27.11.2021

Accepted/Kabul Tarihi: 31.01.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 30.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:  
Mehmet DENİZ  
E-mail: mehmet.deniz@usak.edu.tr

Atif: Deniz, M., Kazdal, K., & Topuz, M. (2022). Devlet Okullarına Erişilebilirliğin CBS ile Mekânsal Analizine Bir Örnek: Rize Kenti. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 40-52.

Cite this article as: Deniz, M., Kazdal, K., & Topuz, M. (2022). A Case Study of Spatial Analysis of Accessibility to State Schools with Geographic Information Systems: The City of Rize. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 40-52.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

### ÖZ

Türkiye'de 1950'lerden sonra kırdan kente göçün artması, ekonomik ve siyasal istikrarsızlıklar sebebiyle planlı bir şehirleşme mümkün olmamıştır. Kent içi yol ağı, kamu binalarının konumu ve hizmet alanları, yeşil alanlar vb. kentsel fonksiyon alanları çarpık kentleşme nedeniyle planlı bir gelişim gösterememiştir. Özellikle kamu binalarının nerelere yapılması gerektiği hususu ihmal edilince kamu binalarında verilen hizmetlerde zaman zaman fırsat eşitsizlikleri ve erişim problemleri oluşmaktadır. Bu çalışmanın konusunu önemli bir kamu hizmetinin verildiği okulların yerlerinin yönetmeliklere uygun olup olmadığının tespiti oluşturmaktadır. Araştırmada Coğrafi Bilgi Sistemleri (CBS) destekli mekânsal analiz yardımıyla Rize kentindeki konutlardan devlete ait okullara Mekânsal Planlar Yapım Yönetmeliği ile tavsiye edilen yürüme mesafeleri baz alınarak erişilebilirlik durumunu betimlemek amaçlanmıştır. Çalışmada toplanan verilere ArcGIS 10.2 yazılımı ile ağ analizi uygulanmıştır. Analiz sonucunda tüm eğitim düzeylerinde erişilebilirlik sorunları yaşandığı görülmüştür. Çalışma Rize kentindeki mahallerde ve okullardaki erişim problemi olduğunu ortaya koyarak gelecekte yapılacak planlar için bilgi üretmiş olması bakımından alan yazınına pratik katkı sağlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Rize, Erişilebilirlik, Okul Yeri, Ağ Analizi, Coğrafi Bilgi Sistemleri

### ABSTRACT

A planned urbanization has not been possible in Turkey since the 1950s due to the increase in migration from rural to urban areas and economic and political instability. Urban road network, location of public buildings, service areas, urban green space, etc., urban function areas could not develop in a planned manner due to unplanned urbanization in Rize. Especially when the issue of where the public buildings should be built is neglected, inequalities of opportunity and accessibility problems occur from time to time in the services provided in public buildings. The subject of this study is the determination of the compliance of the places of the schools, where an important public service is provided, with the regulations. In the research, it is aimed to describe the accessibility situation based on the walking distances recommended by the Spatial Plans Production Regulation from the residences in the city of Rize to public schools with the help of spatial analysis supported by Geographic Information Systems. Network analysis was applied to the data collected in the study with ArcGIS 10.2 software. As a result of the analysis, it was seen that there were accessibility problems at all education levels. The study provides a practical contribution to the literature in terms of producing information for future plans by revealing that there is an access problem in the neighborhoods and schools in the city of Rize.

**Keywords:** Rize, Accessibility, School Location, Network Analysis, Geographic Information Systems

### Giriş

Günümüzde kentler giderek daha büyük nüfusa ev sahipliği yapmakta, buna paralel olarak daha geniş alanlara yayılmaktadır. Bu durum beraberinde kentli toplumun ihtiyaç duyduğu hizmetleri sağlayan kurum ve kuruluşların iş yüklerinin artmasına, sorumluluk sahalarının genişlemesine ve coğrafi açıdan daha büyük alanlara hizmet sağlamalarına neden olmaktadır. Artan nüfus miktarı ve genişleyen kentsel



alan, birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Daha iyi bir yaşam için artan ve gün geçtikçe farklılaşan taleplere cevap verebilmek söz konusu olduğunda, CBS temelli mekânsal analizler ile kentsel alandaki durumu ortaya çıkarmak (Deniz & Topuz, 2018, s. 544-578) ve karşılaşılan sorunlara akılcı çözümler üretmek rasyonel bir yol olmaktadır. Bu bağlamda mekânsal analizlerden faydalanılabilecek alanlardan biri de kamu hizmetlerinin sunulduğu yapıların coğrafi açıdan erişilebilirlik durumlarını ortaya koymaktır (Deniz, 2018, s. 475-491; Deniz ve ark., 2018, s. 704-712; Güngör ve ark., 2020, s. 193-207; Güray & Kemeç, 2016, s. 582-589; İrcan & Duman, 2021, s. 29-49; Mamat & Şişman, 2021, s. 60-66).

Erişilebilirlik kısaca; farklı konumlardan erişilen veya ulaşılan bir yerin kapasitesinin ölçüsü olarak tanımlanabilir (Rodrigue ve ark., 2013, s. 304). Hansen (1959, s. 73) de erişilebilirliği, "etkileşim fırsatlarının potansiyelinin yoğunluğu" olarak tanımlamaktadır. Erişilebilirliği belirleyen ise, potansiyel varış noktalarının mekânsal dağılımı, varış noktalarına ulaşımın kolaylığı ile bahsedilen yerlerdeki faaliyetlerin büyüklükleri, kaliteleri ve karakterleridir (Handy & Niemeier, 1997, s. 1175). Erişilebilirliğin ölçülebilmesi ve kapasitesinin belirlenmesi amacıyla birçok araştırmacı farklı bakış açılarıyla çalışmalar yapmış, yöntemler geliştirmiş veya var olan yöntemlere eleştiriler getirmişlerdir (van Wee, 2016, s. 9-16).

Erişilebilirliğin saptanması için geliştirilen yöntemleri birkaç başlık altında sınıflandırmak mümkündür. Erişilebilirlik altyapı tabanlı ölçümler, konum tabanlı ölçümler, kişi tabanlı ölçümler, olanaklardan faydalanma tabanlı ölçümler ile ortaya çıkarılabilir (Geurs & van Wee, 2004, s. 127-140). Coğrafi içerikli erişilebilirlik araştırmalarında sıklıkla kullanılan lokasyon temelli yaklaşımlar farklı indikatörleri de hesaba katan en eski çalışmalardandır (Ingram, 1971, s. 101-107; Wachs & Kumagai, 1973, s. 437-456). Ingram (1971, s. 101) lokasyon temelli erişilebilirliği "göreceli erişilebilirlik" olarak ifade eder ve iki yer veya noktanın birbirine bağlanma derecesi olarak tanımlar.

Ulaşım ağlarındaki trafik yoğunluğu, ortalama seyahat süresi ve maliyeti gibi ölçütler gözlemlenerek ya da simüle edilerek mevcut ulaşım ağlarının başarımı tespit edilebilir. Bu yöntem ile erişilebilirlik, altyapı performansına dayalı şekilde ölçülür (Ingram, 1971, s. 101-107; Linneker & Spence, 1992a, s. 31-47; 1992b, s. 1137-1154). Başka bir yöntem ise; bireylerin gerçekleştirdikleri faaliyetlerin konumları, bu konumlara ulaşırken harcadıkları zaman, faaliyetin zamanının esnekliği ve ulaşım altyapısının sağladığı imkân dahilinde, kişilerin hareket özgürlüğüne ilişkin sınırlayıcıların dikkate alındığı birey temelli erişilebilirlik ölçümüdür (Hägerstraand, 1970, s. 7-24; Kwan, 1998, s. 191-216; Miller, 1991, s. 287-301; Recker ve ark., 2001, s. 339-369). Mekânda dağınık halde konumlanmış çeşitli faaliyetlerin erişilebilirliğini ekonomik yarar üzerinden ölçen, fayda temelli ölçüm tekniklerini de görmek mümkündür (Koenig, 1980, s. 145-172; Martínez & Araya, 2000, s. 789-796). Sözü edildiği üzere erişilebilirlik kapasitesinin belirlenebilmesi için birçok ölçüm yöntemi geliştirilmiştir.

Araştırmanın iki temel unsurunu erişme durumu söz konusu olan yapılar ve erişilen konumundaki okul binaları oluşturur. Bu unsurlar arasındaki bağlantılar ise yürünebilir cadde, sokak sistemleri ile sağlanmaktadır. Mevcut yürünebilir ulaşım ağları vasıtası ile araştırma alanındaki devlete ait okul binalarına yapılardan erişilebilirlik durumu mesafe kriteri göz önünde bulundurularak ortaya konulmuştur.

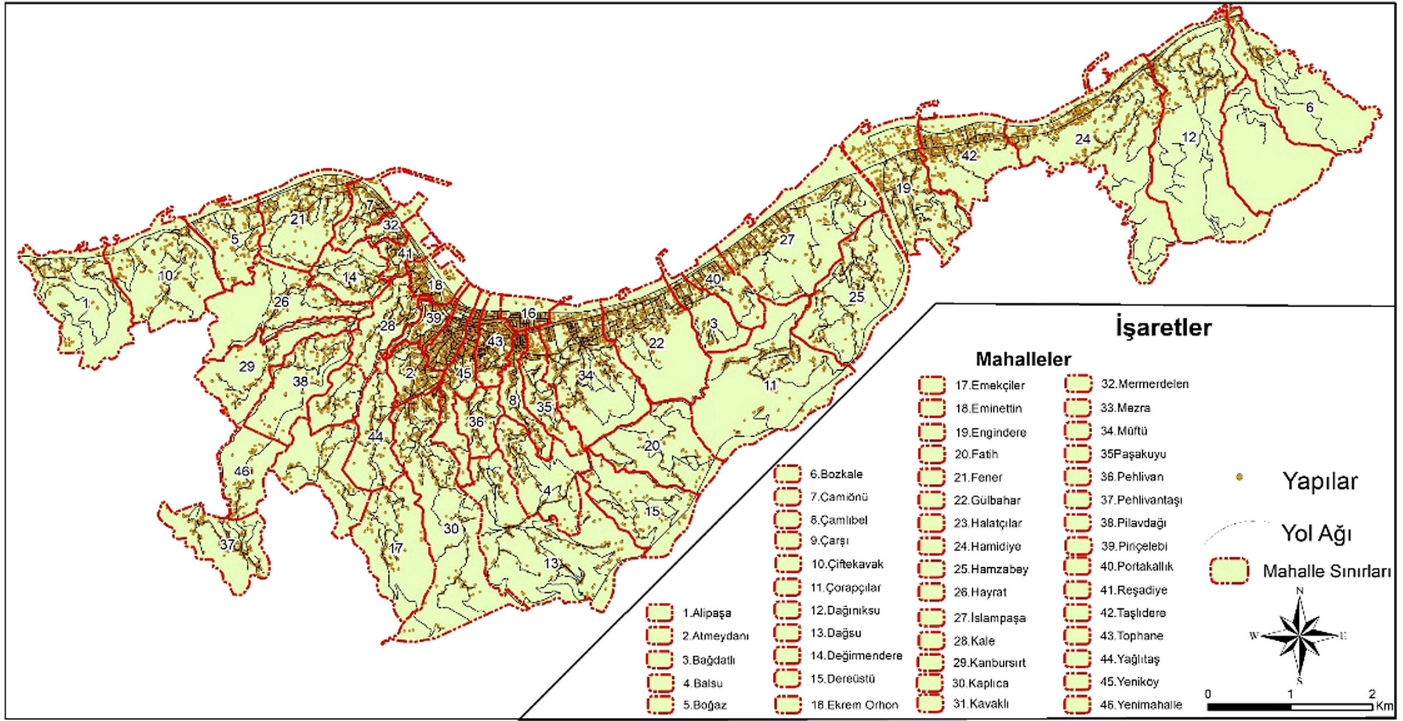
Çalışmada sözü edilen unsurlar arasındaki erişilebilirlik durumu saptanırken, benzer çalışmalarda olduğu gibi mesafe kriterini belirlemede "Mekânsal Planlar Yapım Yönetmeliği" dikkate alınmıştır (Duman & İrcan, 2020, s. 543-566; Güngör ve ark., 2020, s. 193-207; İrcan & Duman, 2021, s. 29-49; Yasak, 2019, s. 93-104; 2020, s. 343-357). Bahsi geçen mesafeler yönetmelikte, "Mekânsal Planlar Yapım Yönetmeliği, Dördüncü Bölüm, (Mekânsal Planların Yapımına Dair Esaslar) Yürüme mesafeleri, Madde 12 – (2)' e göre "İmar planlarında; çocuk bahçesi, oyun alanı, açık semt spor alanı, aile sağlık merkezi, kreş, anaokulu ve ilkokul fonksiyonları takriben 500 metre, ortaokullar takriben 1000 metre, liseler ise takriben 2500 metre mesafe dikkate alınarak yaya olarak ulaşılması gereken hizmet etki alanında planlanabilir." (Mekânsal Planlar Yapı Yönetmeliği, 2014) şeklinde ifade edilmiştir. Eğitim kurumlarına erişim konusunda yönetmelikte tavsiye edilen mesafelere ek olarak, görece uygun erişilebilirlik imkânı sunan mesafeler de alternatif olarak değerlendirilmiştir. İnsanların talep ettiği en temel ihtiyaçlarından biri eğitimidir. Çalışmada yürüme mesafesinin dikkate alınmasındaki temel sebep önemli bir ihtiyaç olan eğitimin fiziki açıdan kolay erişilebilir olmasının, öğrenci başarısını etkilediğinin bilinmesidir. Nitekim geçmiş çalışmalarda öğrenci başarısı ile okula olan mesafe arasında ters orantı olduğu ortaya konmuştur (Lin ve ark., 2014; Talen, 2001). Okula görece daha uzak mesafelerden gelen öğrenciler, okula yakın bir çevrede yaşayanlara göre daha erken kalkmakta ve evlerine daha geç dönmektedirler. Yürüyerek veya araç vasıtası ile okullara ulaşım sırasında kat edilen mesafenin fazla olması daha çok yorulmalarına, sosyal yaşamlarına ve derslerine ayırdıkları zamanın kısalmasına hatta verimsizleşmesine neden olabilmektedir. Bu bağlamda bu araştırmada Rize kenti örneğinde mekânsal analizlerin bu bağlamda önemi öne çıkmakta, öğrencilerin akademik verimliliğinin arttırılmasındaki süreçlerde yol gösterici olabilmektedir.

Bu çalışmada 46 mahalleden oluşan araştırma sahası içerisinde kalan anaokulundan liseye kadar çeşitli düzeylerde eğitim verilen devlet okullarının Coğrafi Bilgi sistemleri (CBS) yardımıyla mekânsal erişilebilirlik (coğrafi mesafe) durumlarının tespit edilmesi amaçlanmıştır. Çalışma sadece Rize kentini kapsamaktadır, merkeze bağlı belde belediyeleri ve köylerdeki yapılar araştırmaya dahil edilmemiştir. Bu sebeple yalnızca Rize kenti dahilindeki okulların erişilebilirlik durumları tespit edilmiştir. Çalışma, Rize kentinde öğrencilerin okullara ulaşmada karşılaştıkları erişim probleminin, ilgili yönetmelikler nezdinde ortaya çıkarılması ve tespit edilen problemlerin çözümü için yapılabilecek uygulamalara temel bilgiler üretilmesi açısından önem taşımaktadır.

### Araştırma Sahası

Rize ili Karadeniz Bölgesi'nin Doğu Karadeniz Bölümü'nde yer alır. Artvin, Erzurum, Bayburt ve Trabzon illeri ile komşu olan ilin kuzey sınırını Karadeniz oluşturur. Rize, 3920 km<sup>2</sup>'lik bir yüzölçümüne sahiptir. İlin nüfus büyüklüklerine göre Rize Merkez ilçe, Çayeli, Ardeşen, Pazar, Fındıklı, Güneysu, Kalkandere, İyidere, Derepazarı, Çamlıhemşin, İkizdere, Hemşin adlarında 12 ilçesi vardır. Araştırma alanı ilin idari merkezi olan Rize şehridir (Harita 1).

Rize ili, 2017 yılı TÜİK verilerine göre ülke nüfusunun %0,41'ini barındırır (331.041 kişi). Çalışma alanı dahilindeki toplam nüfus ise 117.664 kişi ile il nüfusunun %36'sını oluşturmaktadır. Yıllar içerisinde nüfus miktarında meydana gelen değişimler, 1927 yılından günümüze dek



**Harita 1.**

*Araştırma Alanının Lokasyon Haritası*

kent nüfusunun artış trendinde olduğunu göstermektedir. Bu artış eğiliminde bazı yıllar arasında kent nüfusunda durağanlık, bazı yıllar arasında da azalmalar görülmektedir (Tablo 1). Bunun temel sebebi Rize ili genelinde olduğu gibi araştırma sahası olan Rize kentinden de ülke geneline, bazı dönemler ise yurtdışına verilen göçlerdir (Başaran, 2020, s. 485-503).

Nüfus miktarı yanında yoğunluğu da Rize kenti için önemli bir husustur. Karadeniz kıyı kuşağında yer alan diğer il ve ilçe merkezleri gibi nüfus yoğunluğu yüksektir. Karadeniz bölgesinde iç kesimlerden sahil kesimi doğrultusunda yapılan göçler bu yoğunluğu etkilemektedir. Bunun temel nedeni iç kesimlerde tarıma ve yerleşmeye uygun arazilerin azlığıdır (Koday & Erhan, 2013, s. 44). Doğu-batı yönlü hafif içbükey uzanan dağlar Rize ilinin engebeli bir topografyaya sahip olmasında (Çavuş, 2016b, s. 189-200) ve iç kesimlerde tarımın sınırlı olmasında etkili olmuştur.

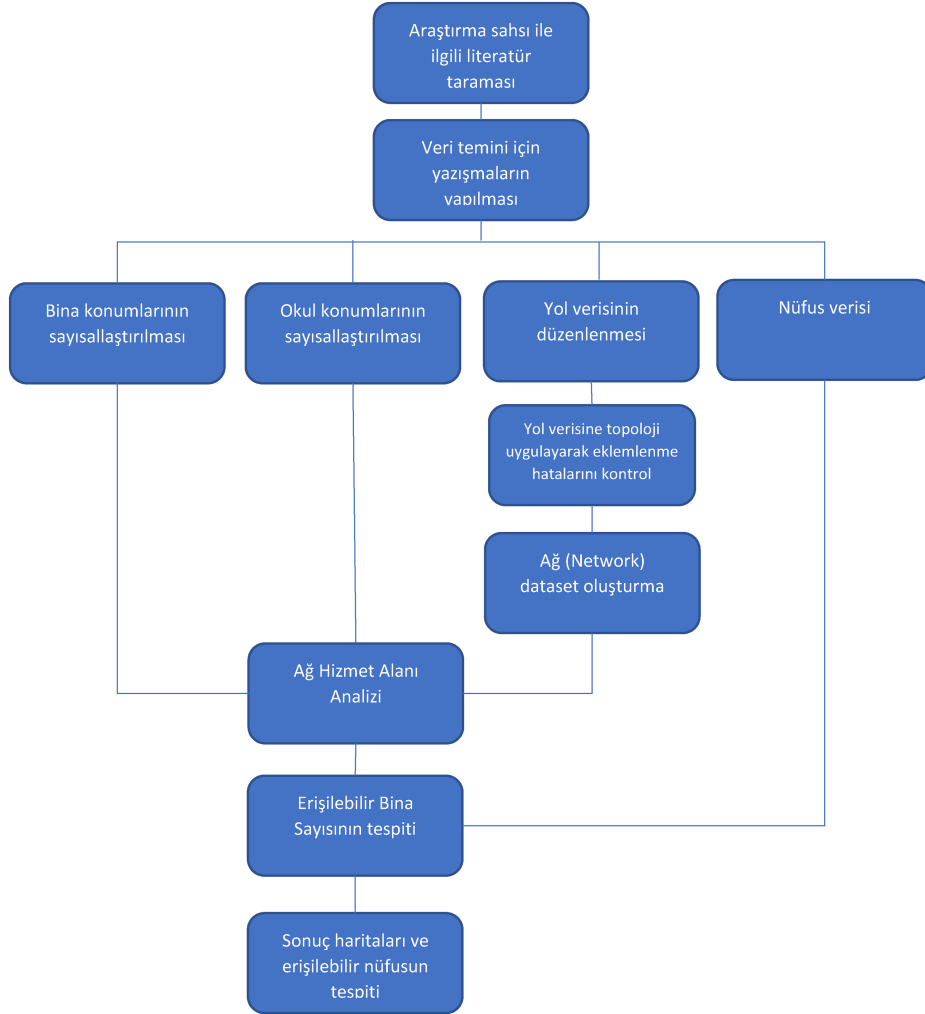
Araştırma sahası özelinde ise, şehrin çevreye doğru genişlemesine engel olan deniz ve engebeli arazi gibi doğal sınırlayıcılar nedeniyle yerleşmenin dar bir alana sıkışması da yoğunluğu arttırmaktadır. Yerleşmeye uygun düz arazi varlığının sınırlı olması, il merkezi konumundaki Rize kentinde, bu arazilerin yoğun biçimde yapılaşmaya uğramasına neden olmuştur. Yine bu alanlarda yapılar yüksek katlı olmaları ile dikkat çekmektedir. Kentin dış çeperlerine yakın konumdaki yapılar ise çoğunlukla dağınık bir görünüm arz eder. Bahsedilen kısımlarda arazi eğiminin artması da dağınıklıkta etkili olmaktadır (Harita 2).

Nüfus miktarını, yoğunluğunu ve yerleşmeyi etkileyen arazi yapısı, ulaşım imkanlarını da etkilemiştir. İl genelinde ulaşım imkanları kısıtlı olup, ulaşım büyük oranda karayolu ile sağlanmaktadır. Komşu iller ile ulaşım Karadeniz sahil yolu ve bu yola genellikle kuzey güney istikameti ile bağlı, iç kesimlerdeki illere kadar uzanan yollar vasıtasıyla gerçekleştirilir (Çavuş, 2016a, s. 140). Ulaşımın önemli kısmının bu yollar aracılığı ile sağlandığını söylemek mümkündür. Karadeniz sahil yolunun Rize kısmı, doğu batı doğrultusunda sahil şeridini takip

**Tablo 1.**  
*Cumhuriyet Dönemi Rize Kenti Nüfusu (1927-2017)*

Yıllar	Rize Kenti Nüfusu	Yıllar	Rize Kenti Nüfusu
1927	13.881	1990	52.031
1935	14.717	2000	78.144
1940	15.036	2007	94.800
1945	10.486	2008	91.904
1950	15.067	2009	96.503
1955	17.871	2010	99.380
1960	22.181	2011	102.145
1965	26.989	2012	104.508
1970	30.532	2013	104.991
1975	36.044	2014	107.405
1980	43.407	2015	111.212
1985	50.521	2016	114.838
		2017	117.664

Kaynak: TÜİK, 2021; Zaman & Coşkun, 2008, s. 266.



## Harita 2.

Rize Kentinin Mahalle Sınırları, Yol Ağı ve Yapı Dağılımı

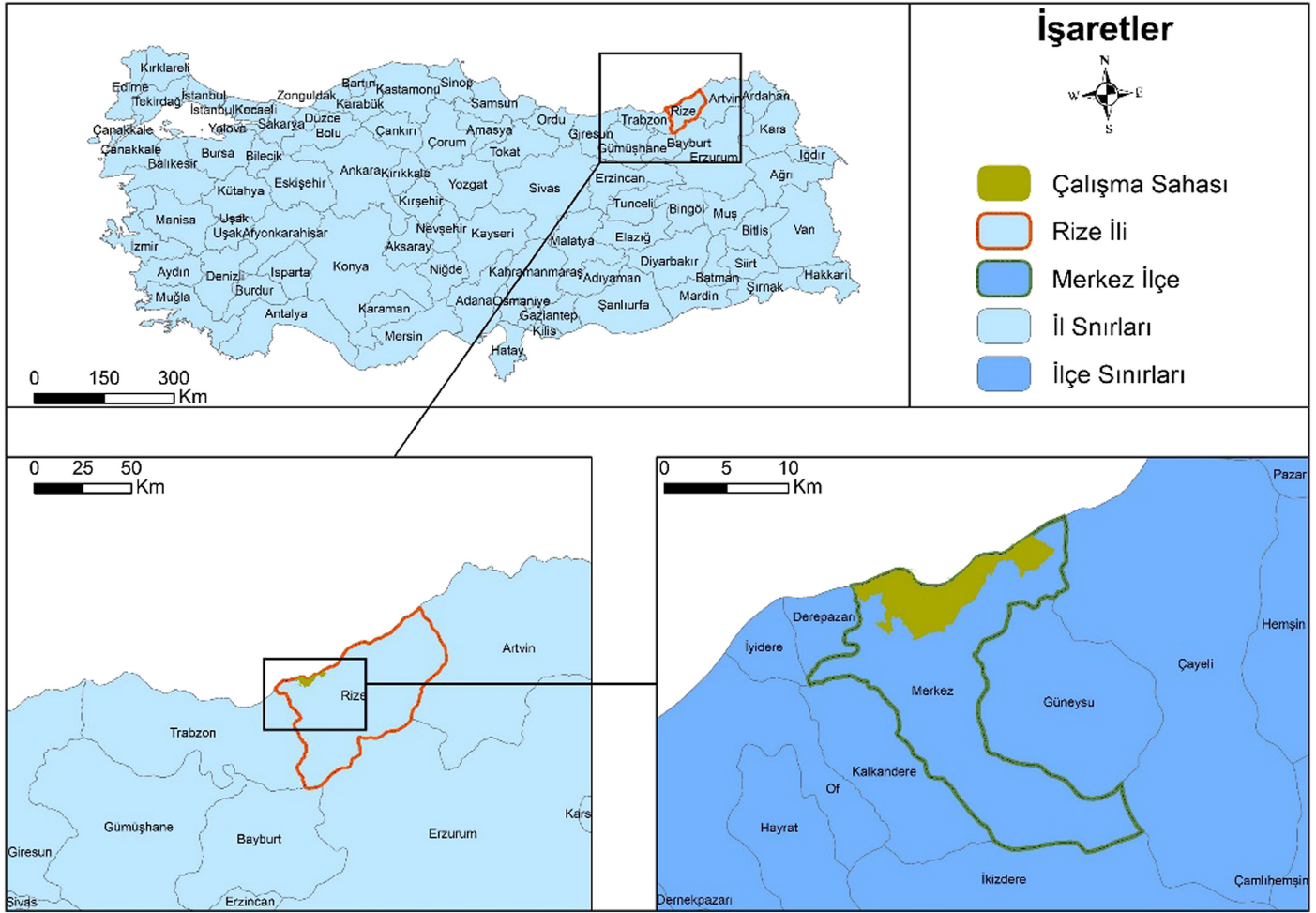
ederek, kıyı kesimindeki ilçe merkezlerini ve il merkezini birbirine bağlar. Sahil kesiminden daha içeride kalan alanlara ise çoğunlukla akarsu vadileri ile paralellik gösteren yollar ile ulaşım gerçekleştirilir. Araştırma alanımız içerisinde kalan bölümde ulaşım Karadeniz sahil yoluna paralel uzanan yan yolların yanı sıra asfalt, doğal taş, parke taşı ve yer yer beton kullanılarak yapılmış şehir içi yol ağları ile sağlanır (Harita 2). Ancak şehir içi ulaşımın sağlandığı yol ağlarının yetersiz, çoğunlukla da dar olması kent için trafik sorununu da beraberinde getirmektedir. Araç park alanlarının kısıtlı oluşu da kent içi ulaşımı olumsuz yönde etkileyen bir diğer etkidir.

## Yöntemler

Bu analiz için, erişilebilirlik durumu tespit edilen okulların ve erişim durumundaki yapıların konumları, erişim sağlarken kullanılan ve aynı zamanda mesafeyi de ölçmeye yarayan ulaşım ağlarının kullanılması gerekmektedir. Çalışma için ihtiyaç duyulan veriler şunlardır: Servisin sağlandığı mekanlar olan anaokulları, anasınıfları, ilkokullar, ortaokullar ve liselerin bina konum verileri; hizmetin sunulduğu alanlara erişimi ve mesafeyi ölçmeyi sağlayan yol ağı verisi; erişilebilirlik kapasitesini belirlemek için mahallelerin yapı sayıları, mahalle nüfusları ve eğitim düzeylerine göre okul çağı nüfusu; Eğitim ve öğretim durumunun belirlenmesi için, öğrenci sayılarının yanında öğretmen ve derslik sayıları.

Çalışmada uygulanan analizlerin tamamında ArcGIS 10.2 yazılımı kullanılmıştır. Erişim için kullanılan yolların vektör verileri Rize Belediyesi Ulaşım Hizmetleri Müdürlüğü (Rize Belediyesi, t.y.) ve OpenStreetMap'ten temin edilmiştir (OpenStreetMap contributors, 2021). Elde edilen ulaşım ağı verileri karşılaştırılarak eksik olan kısımlar tamamlanmıştır. Yol verisindeki hata ve eksikliklerin tespit edilmesi, hataların giderilebilmesi ve yol ağının bütün halinde olması için topoloji (topology) uygulanmıştır (Şekil 1).

Devlet okullarının konum verileri Rize İl Milli Eğitim Müdürlüğü'nden (Rize İl Milli Eğitim Müdürlüğü, 2018) temin edilmiştir; yine aynı kurumdan alınan öğrenci öğretmen ve derslik bilgileri ait oldukları okulların öznitelik tablosuna dahil edilmiştir. Rize Belediyesi Numarataj Servisi'nden alınan imar planından yapı bilgileri alınarak ArcGIS 10.2 programı yardımı ile nokta verisine dönüştürülmüştür. ArcGis 10.2 paket programı kullanılarak temin edilen ve üretilen vektör veriler oluşturulan veri tabanı içerisinde toplanmıştır. Çalışmada Mekânsal Planlar Yapım Yönetmeliği'nde belirtilen yürüme mesafesi ve daha önceki çalışmalarda (Sezer ve ark., 2018, s. 470-494;2019,



**Şekil 1.**  
Araştırma Yönteminin Akış Şeması

s. 190-207) ele alınan alternatif mesafeler referans kabul edilerek ağ analizi uygulanmıştır. Analiz sonucunda erişilebilir alanlarda bulunan yapılar mahallelere göre gruplanmıştır.

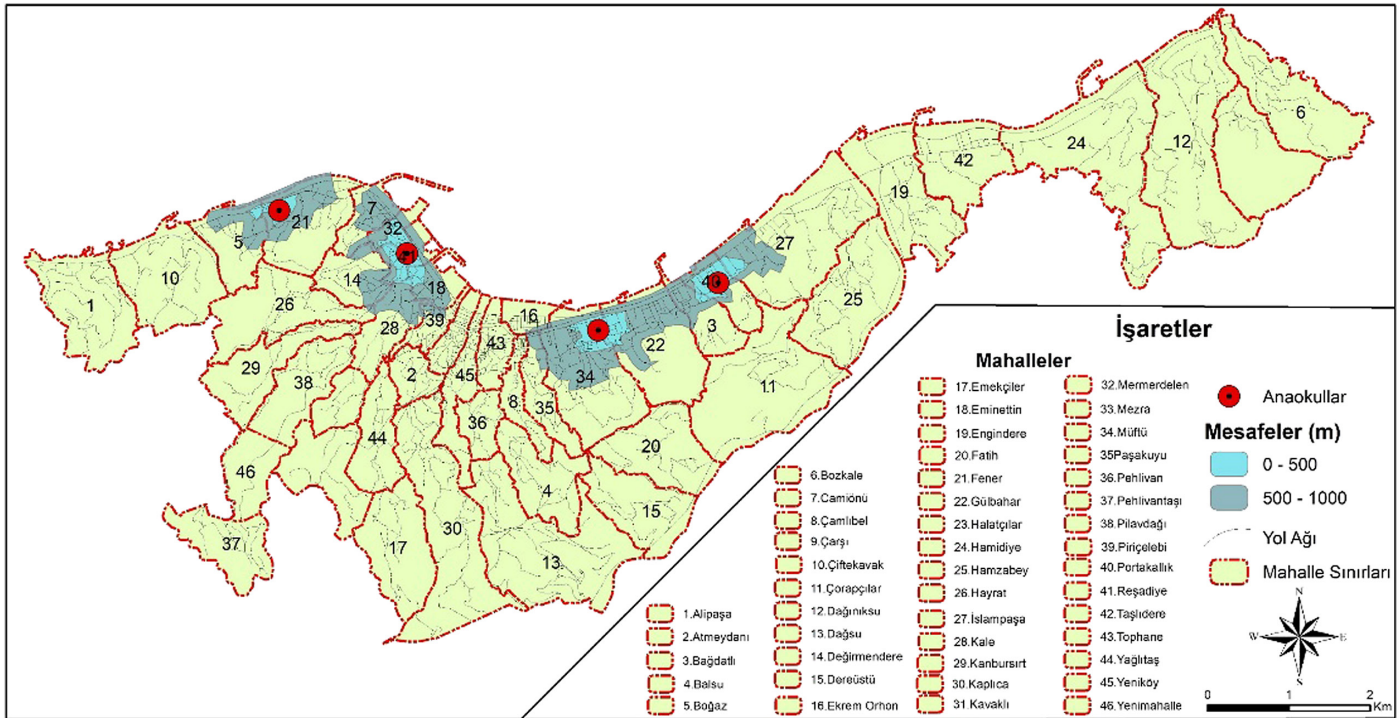
TÜİK'ten temin edilen okul çağı nüfusları ve mahalle nüfusları konutlara eşit dağıtılmıştır. Bu sayede erişilebilir yapının yanında erişilebilir okul çağı nüfusu da yaklaşık olarak tespit edilmeye çalışılmıştır. TÜİK nüfus dağılışı hakkında en detaylı bilgiyi mahalle bazında verdiği için binalarda kaç kişinin ve hangi yaş grubundan nüfusun ikamet ettiği bilgisine ulaşamamaktadır. Geçmiş çalışmalarda (Duman & İrcan, 2020, s. 543-566; Güray & Kemeç, 2016, s. 582-589; İrcan & Duman, 2021, s. 29-49; Yasak, 2021, s. 2353-2367) böyle bir yolun izlenmesi ve gerçeğe yakın sonuçlar ürettiği düşünüldüğü için aynı yöntemle başvurulmuştur. Derslik, öğretmen ve okullardaki öğrenci sayıları yine ArcGIS 10.2 paket programı yardımıyla oranlanarak yoğunluk haritaları oluşturulmuş, Rize kentinde eğitim ve öğretimin durumu ortaya konmaya çalışılmıştır.

## Bulgular

Rize şehrinde okulların dağılışı incelendiğinde şehre homojen bir dağılım olmadığı görülmektedir. Okulların büyük kısmı şehrin MİA'sı ve çevresine toplanmıştır. Kentin çeperlerinde sadece birkaç ilkokul yapılmıştır.

Bulgulara anaokulu açısından bakıldığında; çalışma sahasının kuzey kesiminde, yapı yoğunluğunun yüksek olduğu alanlarda 4 anaokulunun olduğu görülmektedir. Aynı zamanda bu kurumlar kentin görece varlıklı, eğitim seviyesi yüksek nüfusunu barındıran kesimlerinde yer almaktadır. Sözü edilen 4 okulun erişilebilirlik düzeyine bakıldığında, mevcut yapıların yalnızca %7'sinin anaokullarına erişimi yönetmelik çerçevesinde uygundur. Anaokullarına yapı erişilebilirliği konusunda en az sorun yaşanan mahalleler Portakallık (%78), Reşadiye (%78) ve Mermerdelen (%74) mahalleleridir. Araştırma alanında bulunan 46 mahalleden 34'ünde hiçbir yapı, yönetmelikle belirlenen sınırlar içerisinde bir anaokuluna erişememektedir. Yönetmelikle belirtilen yaya erişim mesafesi dışında, daha önceki çalışmalarda kabul edilebilir olarak değerlendirilen 1000 metre dikkate alındığında erişim imkânı bulunan yapı oranı yalnızca %20'ye çıkmaktadır (Harita 3 & Tablo 2).

Okul öncesi eğitimin verildiği bir diğer yer ise ilkokullar ile aynı binaları paylaşan anasınıflardır. Çalışma alanında bulunan 14 ilkokulun tamamında anasınıfı bulunmaktadır. İlkokulların genellikle yerleşimin yoğun olduğu kuzey kesimde, sahil şeridine paralel bir şekilde



**Harita 3.**  
Rize Kentindeki Anaokullarının Erişilebilirlik Durumu

konumlandığı görülmektedir. Yerleşmenin nispeten daha dağınık olduğu güney kesimde sadece 2 ilkokula rastlanmaktadır. İlkokulların bünyesinde bulunan anasınıflarının erişilebilirlik oranı 500 metre yürüme mesafesinde %28 olarak belirlenmiştir, Reşadiye (%85), Gülbahar (%74) ve Tophane (%72) mahalleleri, diğer mahallelere kıyasla anasınıflarına erişim konusunda en az sorun yaşanan mahallelerdir. Mahallelerin 19'u, yasal sınır olarak kabul edilen yürüme mesafesindeki bir anasınıfına erişim alanı içerisinde değildir. Bunun yanında 1000 metrede ise erişilebilir yapıların oranı %60'a çıkmaktadır (Harita 4 & Tablo 2).

Aynı binaları paylaşmaları ve erişilebilirlik kriteri olarak belirlenen yürüme mesafelerinin aynı olması sebebiyle, ilkokullar için elde edilen bulgular anasınıfları için elde edilenler ile aynıdır. Erişilebilirlik sorunu bulunan mahallelerin de anaokullarında olduğu gibi inceleme alanının doğusu ve güneyinde yer aldığı gözlemlenmiştir (Harita 4 & Tablo 2).

Ortaokulların dağılımı için ilkokullar hakkında belirtilen özellikler birkaç istisna dışında geçerlidir. Bu durumun temel nedenleri ilkokullar ve ortaokulların çoğunun kullandıkları yapıların ortak olması veya aynı eğitim alanı içerisinde birbirlerine çok yakın iki farklı yapıyı kullanmalarıdır. Çalışma alanı içerisinde 18 ortaokul bulunmaktadır. Bu okulların yapı bazında erişilebilirlik oranı 1000 metrelik yasal sınır için %53 olarak tespit edilmiştir. Çarşı (%100), Piriçelebi (%99) ve Tophane (%99) mahalleleri erişim durumu en iyi mahalleler olmakla birlikte, %80 ve daha fazla yapının erişim sağlayabildiği mahalle sayısı toplam 11'dir. Bahsedilen oran ilkokulların erişilebilirliğine kıyasla yüksek olsa da ortaokullara erişim düzeyi yeterli seviyede değildir. Bu durumu 16 mahallenin erişim alanı içerisinde olmaması da ortaya koymaktadır. Erişilebilir alan için mesafe kriteri 2000 metreye çıkarıldığında, yapıların erişilebilirlik oranı %72 olarak hesaplanmaktadır (Harita 5 & Tablo 2).

Çalışma alanı sınırları içerisinde lise düzeyinde ise 14 okul yer almaktadır. Bu okullar kentin konut alanlarında ve Rize kentinin doğusunda yoğunlaşmıştır. Yönetmelikle belirlenen mesafenin uzun olması (2500 metre), liselerin alt basamak okullardan daha geniş bir erişim ağına sahip olmasını sağlamıştır. Nitekim yapıların erişilebilirlik oranı %72 olarak bulunmuştur. Liseler, diğer kademelerdeki eğitim kurumlarından daha geniş bir erişim ağına sahip olsa da 10 mahallede erişim sıkıntısı çekilmektedir (Harita 6 & Tablo 2).

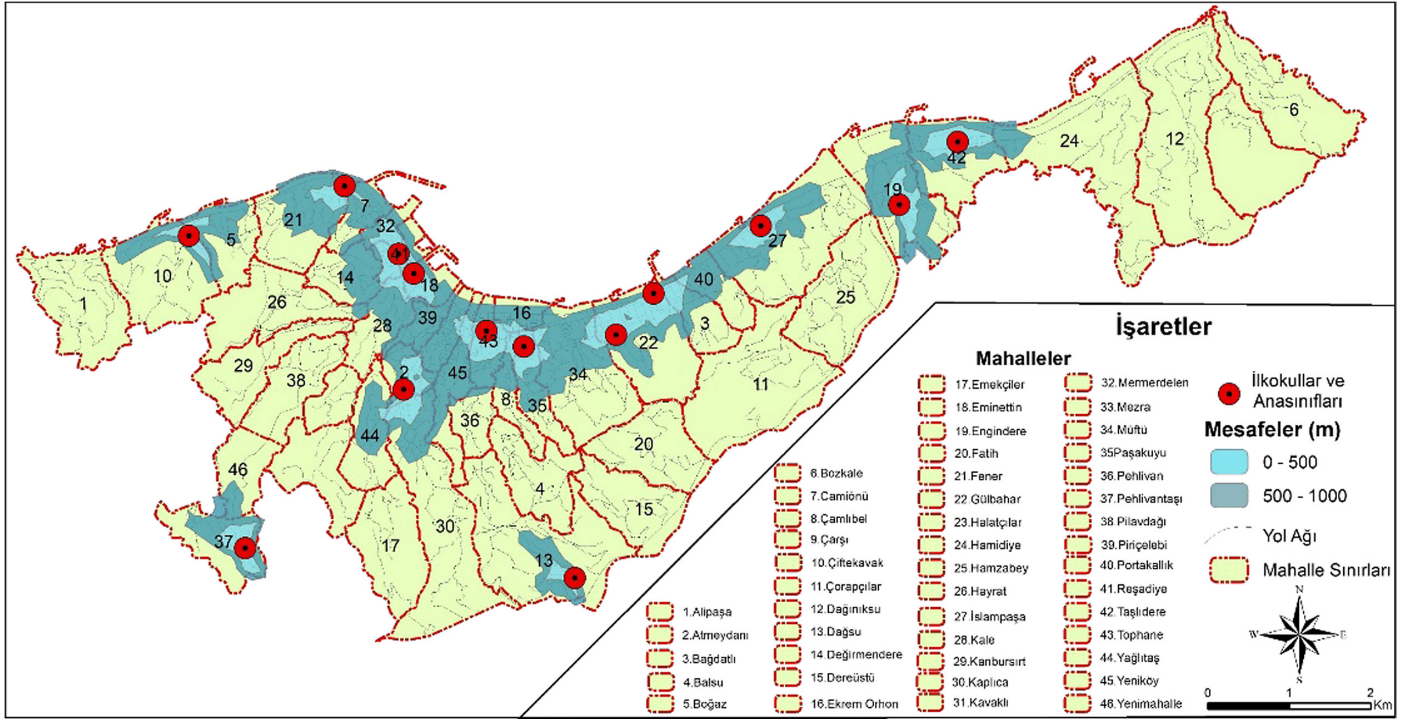
Araştırmaya konu olan sınır içerisinde kalan 46 mahalleden 8'inde (Alipaşa, Bozkale, Çorapçılar, Dereüstü, Emekçiler, Fatih, Mezra, Yenimahalle) yönetmelikle belirlenen mesafe dikkate alındığında, araştırma alanı içerisindeki herhangi bir eğitim kurumuna uygun erişim yoktur. Toplam 1043 yapıda; her eğitim basamağından çocuklar, yürüme mesafesinde okullara erişim sıkıntısı çekmektedir (Tablo 2). Okullara erişiminde sorun olan mahallelerin Rize merkez ilçesinin doğu, batı ve güneyinde yer alması, merkezin etki alanının azaldığı kısımlarda bulunması dikkat çekmektedir.

Birçok mahallede okullara erişim sağlansa da yapı bazında bu oran düşük kalmakta (Değirmendere Mahallesi'nde ilkokullara erişim %, Kanbursirt Mahallesi'nde ortaokullara erişim %4 vb. gibi), bu durum da eğitim donatılarının yetersiz kaldığını göstermektedir (Tablo 2). Eğitim kurumlarının birçoğunun bazı alanlarda toplandığı, eşit bir dağılım göstermediği de saptanmıştır. Araştırma alanındaki 14 lisenin 3'ünün ve 18 ortaokulun 3'ünün Paşakuyu Mahallesi sınırları içerisinde olması eğitim donatılarının eşit bir şekilde dağıtılmadığını kanıtlar niteliktedir. Benzer bir durum Engindere Mahallesi için de geçerlidir.

Tablo 2.  
Rize Kenti'ndeki Okullara Yapı Erişebilirliği Durumu

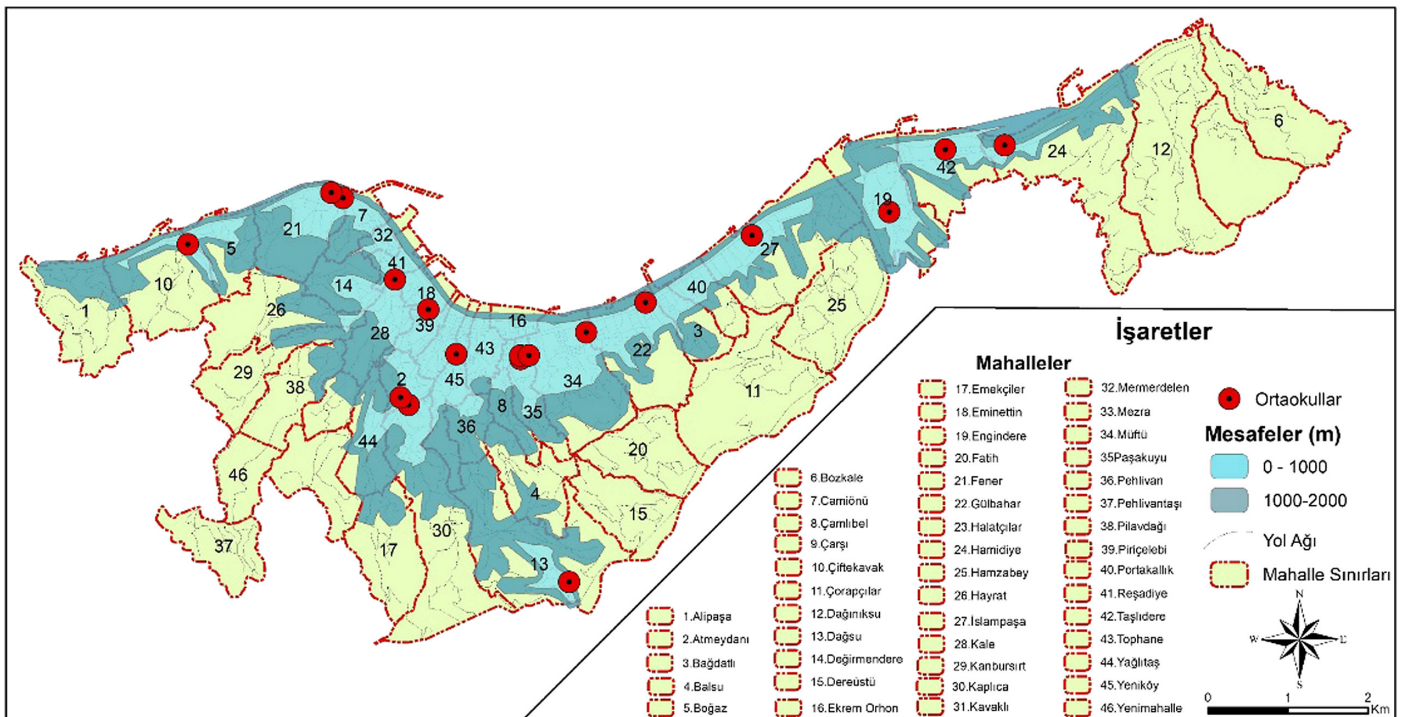
Mahalle Adı	Toplam Nüfus	Yapı Sayısı	Anaokul Erişebilir Yapılar		Oran (%)		Anasınıfı Erişebilir Yapılar		Oran (%)		İlkokul Erişebilir Yapılar		Oran (%)		Ortaokul Erişebilir Yapılar		Lise Erişebilir Yapılar		Oran (%)		
			0-500 (m)	500-1000 (m)	0-500 (m)	500-1000 (m)	0-500 (m)	500-1000 (m)	0-500 (m)	500-1000 (m)	0-500 (m)	500-1000 (m)	0-500 (m)	500-1000 (m)	0-1000 (m)	1000-2000 (m)	0-1000 (m)	1000-2000 (m)		2500 (m)	
Alipaşa	632	182	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0		
Atmeydanı	5070	273	0	0	0	0	165	103	60	38	165	103	60	38	236	17	94	6	273	100	
Bağdatlı	3435	151	13	88	9	58	71	32	47	21	71	32	47	21	96	51	64	34	147	97	
Balsu	322	137	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	45	86	63	
Boğaz	1535	167	9	68	5	41	9	73	5	44	9	73	5	44	0	0	0	138	83	0	
Bozkale	274	132	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
Camionü	3064	182	128	0	70	0	28	129	15	71	28	129	15	71	127	46	70	25	173	95	
Çamlıbel	3119	283	0	0	0	0	126	64	45	23	126	64	45	23	181	96	64	34	281	99	
Çarşı	6962	482	0	0	0	0	339	143	70	30	339	143	70	30	482	0	100	0	482	100	
Çiftkekavak	763	234	0	0	0	0	30	35	13	15	30	35	13	15	39	72	17	0	0	0	
Çorapçılar	650	242	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
Dağınksu	1185	337	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	44	13	
Dağsu	545	269	0	0	0	0	25	30	9	11	25	30	9	11	41	176	15	65	62	23	
Değirmendere	675	137	0	0	0	0	2	78	1	57	2	78	1	57	76	61	55	45	134	98	
Derüstü	271	112	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
EKrem Orhon	3874	217	0	0	0	0	57	151	26	70	57	151	26	70	206	2	95	1	207	95	
Emekçiler	408	119	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
Eminetin	2822	250	56	146	22	58	176	50	70	20	176	50	70	20	214	28	86	11	241	96	
Engendere	1313	478	0	0	0	0	93	275	19	58	93	275	19	58	286	153	60	32	437	91	
Fatih	285	119	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
Fener	5759	321	31	137	10	43	65	170	20	53	65	170	20	53	216	105	67	33	311	97	
Gülbahar	11.353	343	79	226	23	66	255	67	74	20	255	67	74	20	294	48	86	14	342	100	
Halatçılar	310	73	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
Hamidiye	2316	575	0	0	0	0	0	0	0	12	0	0	0	12	61	208	11	36	325	57	
Hamzabey	638	287	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	1	39	14	
Hayrat	532	170	0	0	0	0	0	0	0	8	0	0	0	8	15	69	9	41	169	99	
İslampaşa	6517	426	38	109	9	26	122	174	29	41	122	174	29	41	278	112	65	26	381	89	
Kale	2302	216	5	91	2	42	25	123	12	57	25	123	12	57	145	71	67	33	216	100	
Kanbursirt	277	145	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	4	40	3	28	125	86	
Kaplıca	1818	357	0	0	0	0	63	143	18	40	63	143	18	40	194	93	54	26	235	66	
Kavaklı	468	106	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	3	0	3	3	3	
Mermerdelen	1972	99	73	21	74	21	69	25	70	25	69	25	70	25	90	4	91	4	94	95	
Mezra	87	52	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
Müftü	11.348	616	155	343	25	56	112	391	18	63	112	391	18	63	523	86	85	14	609	99	
Paşakuyu	2359	198	0	53	0	27	90	58	45	29	90	58	45	29	139	56	70	28	195	98	
Pehlivan	640	135	0	0	0	0	0	0	0	53	0	53	0	53	53	82	39	61	135	100	
Pehlivan taşı	531	188	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
Pilavdağı	451	125	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
Prizçelebi	4370	263	0	41	0	16	1	262	0	100	1	262	0	100	260	3	99	1	263	100	
Portakallık	2868	161	125	13	78	8	6	127	4	79	6	127	4	79	120	18	75	11	141	88	
Reşadiye	3596	120	93	26	78	22	102	17	85	14	102	17	85	14	116	3	97	3	119	99	
Taşlıdere	4164	437	0	0	0	0	0	186	168	43	38	186	168	43	38	304	57	70	13	359	82
Tophane	8954	580	0	0	0	0	0	416	162	72	28	416	162	72	28	572	6	99	1	577	99
Yağlıtaş	618	154	0	0	0	0	0	0	0	69	0	69	0	69	78	68	51	44	125	81	
Yonküyü	5941	616	0	0	0	0	0	394	211	64	34	394	211	64	34	595	19	97	3	606	98
Yenimahalle	271	85	0	0	0	0	0	0	0	48	0	48	0	48	0	0	0	0	0	0	
TOPLAM ve YÜZDE	117.664	11.351	805	1439	7	13	3132	3616	28	32	3132	3616	28	32	6061	2148	53	19	8185	72	

Kaynak: TÜİK, İY.

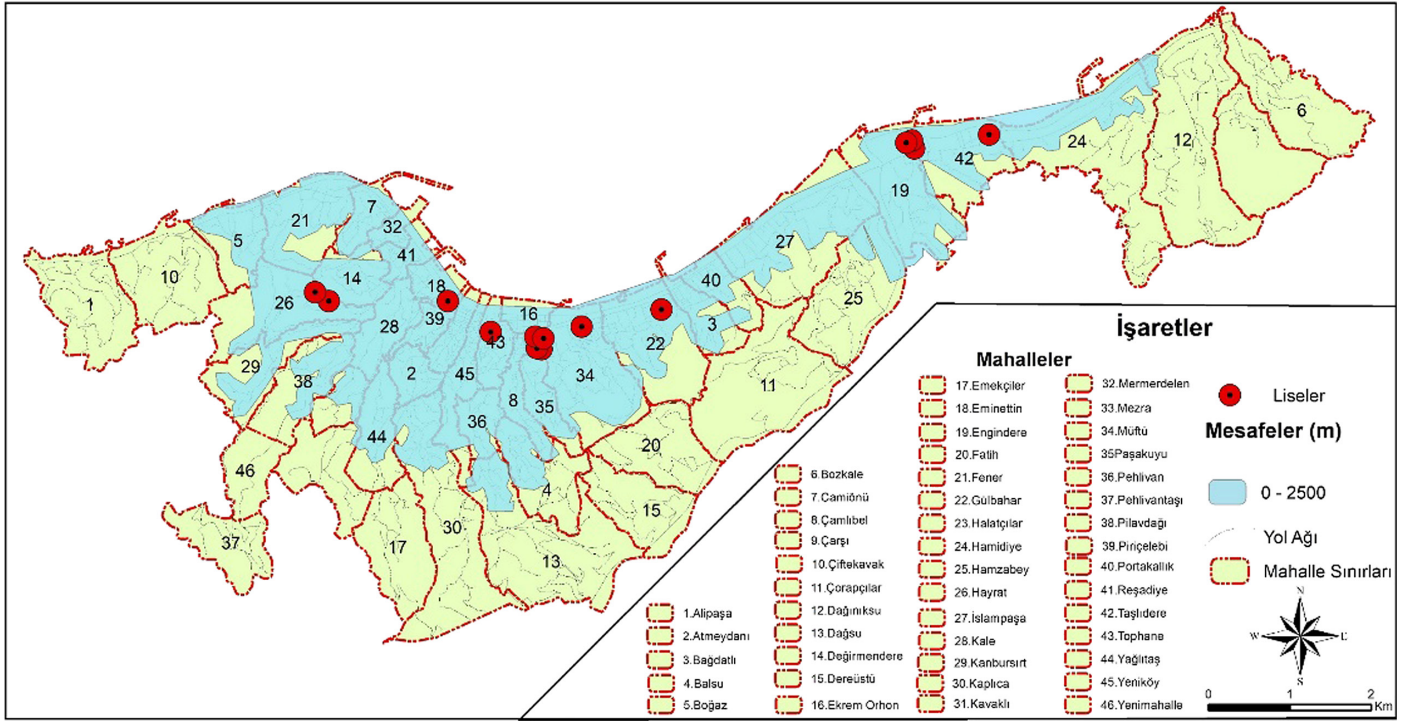


**Harita 4.**  
Rize kentindeki ilkokullara ve anasınıflara erişilebilirlik durumu.

Araştırma sahasındaki okullar kentin kuzey kesiminde; merkezi konut alanını da oluşturan düzlüklerde ve Karadeniz'e bakan yamaçlarda konumlanmıştır. Güneyde yer alan anasınıfına sahip iki ilkokul bu genellemenin dışında kalır. Kentteki yapıların dağılışı göz önüne alındığında coğrafi şartların, eğitim kurumlarının yerlerinin belirlenmesinde doğrudan etkili olduğu anlaşılmaktadır. Eğitim kurumlarının mekandaki varlığı ve sıklığı, eğitime bağlı olarak değişen yapı dağılışıyla paralellik göstermektedir. Eğitim yapıların yoğunluğunu ve dağılışı belirlemekte ve okullar da yapıların yoğunluk gösterdiği yerlerde toplanmaktadır. Yine bu durumdan kaynaklanan nedenlerle aynı



**Harita 5.**  
Rize Kentindeki Ortaokullara Erişilebilirlik Durumu



**Harita 6.**

Rize Kentindeki Liselerin Erişilebilirlik Durumu

mesafe kriterlerinde olsa dahi, okulların erişilebilir alanları içerisinde kalan yapıların miktarları farklılık göstermektedir. Ek olarak yürüyerek mesafe kat edilirken çekilen güçlük de engebe durumuna göre değişmektedir.

Göze çarpan bir diğer husus ise yapı miktarı ve kat irtifasının arttığı merkezi kesimlerde, bazen aynı düzeyde bazen ise farklı eğitim düzeylerinde okul yerlerinin birbirlerine çok yakın şekilde seçilmesidir. Bu sayede okul bölgeleri oluşturulmuştur. Ancak bu durum özellikle merkezi iş alanı ve konut alanlarındaki insan yoğunluğunu arttırmakta, hali hazırda yetersiz olan ulaşım altyapısına okul giriş ve çıkış saatlerinde fazladan yük bindirmektedir. Yaya ve araç trafiğine olumsuz etkileri olan okul bölgesi yaklaşımı, aynı düzeydeki okullardan oluştuğunda ise erişilebilirlik seviyesini düşürmektedir. Bu durum kentin farklı yerlerinden okul bölgesine gelenlerin ister yaya ister araçla olsun ulaşım süresini ve kat ettikleri mesafeyi arttırmaktadır.

Okullara erişilebilen nüfus incelendiğinde okul öncesi eğitim için uygun yaş aralığında olan 5269 çocuğun yalnızca %14,8'i (777 kişi) anaokullarına, %40,4'ü (2127 kişi) ise ilkokulların anasınıflarına yönetmelik ile belirlenen 500 metre yürüme mesafesinde erişim imkanına sahiptir. Yürüme mesafesi 1000 metreye çıkarılarak analiz edildiğinde toplamda anaokullarına %38,3 (2015 kişi) anasınıflarına da 79,9'luk (4211 kişi) erişimin olduğu bir tablo ortaya çıkmaktadır (Tablo 3). Rize kentinde okul öncesi eğitime ayrılmış, çocukların sadece aynı yaş grubundakilerle bir arada olduğu anaokulu sayısının yetersiz olduğu görülmektedir.

İlkokul çağındaki 7231 çocuğun %41,6'sı (3010 kişi) 500 metre, %80,6'sı (5831 kişi) da 1000 metre yürüme mesafesinde bir ilkokula erişebilmektedir. Ortaokul çağındaki 6957 çocuğun %75'i (5283 kişi) yönetmelik ile belirlenen mesafe olan 1000 metrede, %91,2'si (6347 kişi) daha önceki çalışmalarda kabul edilebilir yürüme mesafesi olarak ele alınan 2000 metrede bir ortaokula erişebilmektedir. Lise derecesinde ise, bu çağındaki 6931 kişinin %90,5'i (6274 kişi) yine yönetmelik ile belirlenen 2500 metrelik mesafede bir liseye erişebilmektedir (Tablo 3). Ortaokul ve liselerde erişilebilir nüfus sayısının artmasının nedenleri, ortaokul sayısının ve uygun görülen mesafenin nispeten diğer okullara kıyasla fazla olması ve liseler için ise yönetmelikte belirlenen mesafenin 2500 metre olması sayesinde kapsadıkları alanın daha büyük olmasıdır.

## Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmada Rize kentinde yürüme mesafesinde okullara erişilebilirlik durumunun ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Araştırmada uygun mesafe ölçüsü olarak Mekânsal Planlar Yapı Yönetmeliği dikkate alınmıştır. Mesafelerin uygunluğunun ölçümünde ArcGis yardımı ile ağ analizi (network) kullanılmıştır.

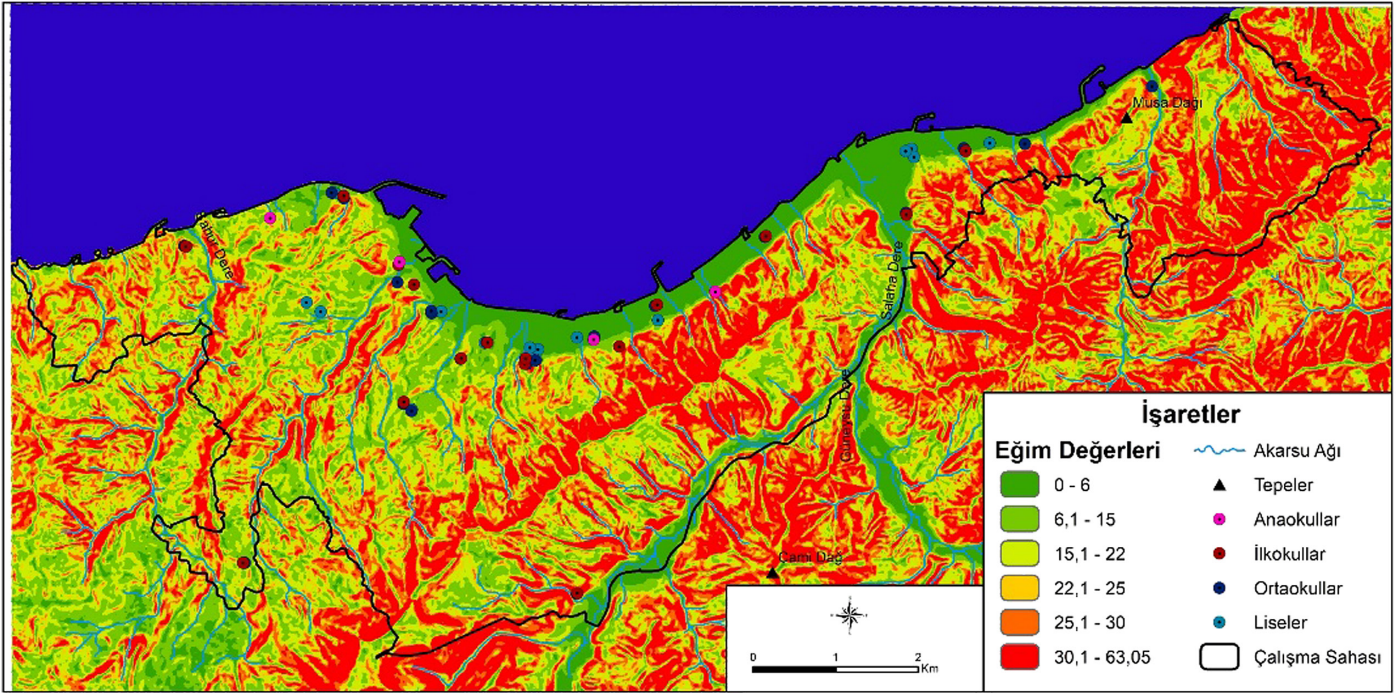
Rize kentinde okulların büyük çoğunluğu; bina, nüfus ve araç trafiğinin yoğun olduğu şehrin merkezi iş alanı ve konut alanı durumunda olan bölgelerde toplanmıştır. Birkaç istisna dışında kentin güneyi, doğusu ve batısında okulların sayısı sınırlı kalmaktadır. Bu durumdan kaynaklanan nedenlerle, güneyde kalan yüksek eğimli kesimde daha fazla hissedilmekle birlikte, kentin merkezi iş alanından nispeten uzakta kalan mahallelerdeki yapılarda yaşayan öğrencilerin, okullara yaya olarak erişme konusunda sorun yaşadığı tespit edilmiştir (Tablo 3). Okulların erişilebilirliklerinin ciddi anlamda düştüğü bu kısımlarda genellikle, coğrafi şartlar nedeniyle dağınık yapılaşma ve ulaşım imkanlarının zorluğu göze çarpmaktadır (Harita 7). Ancak devlet eliyle yürütülen temel bir kamu hizmetine erişilebilmesi özelinde, kentin nispeten dezavantajlı kesimlerinde yaşayan öğrenciler için gerekli hassasiyet gösterilmelidir.



Tablo 3.  
Rize Kentinde Okul Çağı Nüfusunun Okullara Erişebilirlik Durumu

Mahalle Adı	3-5 Yaş Nüfus		5-9 Yaş Nüfus		İlkokul Çağı Ulaşabilir Nüfus		Ortaokul Çağı Ulaşabilir Nüfus		13-17 Yaş Nüfus		Lise Çağı Ulaşabilir Nüfus											
	0-500 (m)	500-1000 (m)	0-500 (m)	500-1000 (m)	0-500 (m)	500-1000 (m)	0-1000 (m)	1000-2000 (m)	0-1000 (m)	1000-2000 (m)	0-1000 (m)	1000-2000 (m)										
Alipaşa	30	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0										
Almeydam	252	0	0	38	325	196	123	60	38	297	279	18	94	6	306	306	100					
Bağdatlı	148	13	86	9	58	70	31	47	21	180	114	61	64	34	173	168	97					
Balsu	11	0	0	0	0	0	0	0	0	19	0	8	0	45	19	12	63					
Boğaz	97	5	39	5	41	5	42	5	44	103	6	45	5	44	74	0	83					
Bozkale	9	0	0	0	0	0	0	0	0	9	0	2	0	27	16	0	0					
Camionü	135	95	0	70	0	21	96	15	71	193	30	137	15	71	180	126	45	70	25	150	143	95
Çamlıbel	133	0	0	0	133	0	59	30	45	23	228	102	52	23	221	141	75	64	34	245	243	99
Çarşı	289	0	0	0	0	203	86	70	30	349	245	104	70	30	367	367	0	100	0	435	435	100
Çiftekavak	26	0	0	0	0	3	4	0	0	35	4	5	13	15	34	6	10	17	31	49	0	0
Çorapçılar	24	0	0	0	0	0	0	0	0	26	0	0	0	0	18	0	0	0	0	36	0	0
Dağmıksu	49	0	0	0	0	0	0	0	0	73	0	0	0	0	64	0	0	0	0	66	9	13
Dağsu	10	0	0	0	0	1	1	9	11	19	2	2	9	11	20	3	13	15	65	26	6	23
Değirmendere	30	0	12	0	40	0	17	2	57	38	1	22	2	57	30	17	13	56	45	33	32	98
Dereüstü	10	0	0	0	0	0	0	0	0	10	0	0	0	0	10	0	0	0	0	10	0	0
Ekrem Orhon	151	0	15	0	10	40	105	26	70	219	58	152	26	70	214	203	2	95	1	250	238	95
Emekçiler	10	0	0	0	0	0	0	0	0	16	0	0	0	0	10	0	3	0	34	26	0	0
Eminettin	72	16	42	22	58	51	14	70	20	116	82	23	70	20	109	93	12	86	11	125	121	96
Engindere	65	0	0	0	0	13	37	20	58	71	14	41	20	58	72	43	23	60	32	70	64	91
Fatih	9	0	0	0	0	0	0	0	0	9	0	0	0	0	9	0	0	0	0	9	0	0
Fener	257	25	110	10	43	66	52	136	20	53	312	63	165	20	53	393	264	129	67	284	275	97
Gülbahar	607	140	400	23	66	451	119	74	20	908	675	177	74	20	880	754	123	86	14	724	722	100
Halatçılar	11	0	0	0	0	0	0	0	0	11	0	0	0	0	15	0	4	0	27	22	10	45
Hamidiye	109	0	0	0	0	13	0	13	0	144	0	18	0	12	148	15	50	11	36	125	71	57
Hamzabey	20	0	0	0	0	0	0	0	0	14	0	0	0	0	27	0	0	0	1	30	4	14
Hayrat	17	0	0	0	0	0	1	0	8	26	0	2	0	8	16	1	6	9	41	34	34	99
İstampaşa	271	24	69	9	26	78	111	29	41	326	93	133	29	41	309	202	81	65	26	323	289	89
Kale	101	2	43	2	42	12	58	12	57	140	16	80	12	57	162	109	53	67	33	155	155	100
Kanbursrt	12	0	0	0	0	0	0	0	0	12	0	0	0	0	12	0	3	3	28	12	10	86
Kaplıca	100	0	0	0	0	18	40	18	40	123	22	49	18	40	89	48	23	54	26	108	71	66
Kavaklı	13	0	0	0	0	0	0	0	0	31	0	0	0	0	28	0	1	0	3	31	1	3
Mermerdelen	94	69	20	74	21	66	24	70	25	154	107	39	70	25	121	110	5	91	4	105	100	95
Mezra	3	0	0	0	0	0	0	0	0	3	0	0	0	0	3	0	0	0	0	3	0	0
Müftü	534	134	297	25	56	97	339	18	64	761	138	483	18	64	845	717	118	85	14	778	769	99
Paşakuyu	94	0	25	0	27	43	28	46	29	194	88	57	46	29	161	113	46	70	28	172	169	99
Pehlivan	26	0	0	0	0	14	0	14	0	53	19	10	0	53	29	11	18	39	61	28	28	100
Pehlivantaş	21	0	0	0	0	12	6	56	27	17	9	5	56	27	15	0	0	0	0	26	0	0
Pilavdağı	10	0	0	0	0	0	0	0	0	23	0	0	0	0	24	0	7	0	31	30	19	62
Pıricebi	187	0	29	0	16	1	186	0	100	282	1	281	0	100	282	244	3	99	1	250	250	100
Portakalk	155	120	13	78	8	6	122	4	79	188	7	148	4	79	176	131	20	75	11	175	153	88
Reşadiye	172	133	37	78	22	146	24	85	14	351	298	50	85	14	202	195	5	97	3	185	183	99
Taşlıdere	224	0	0	0	0	95	86	43	38	303	129	116	43	38	269	187	35	70	13	245	201	82
Topthane	381	0	0	0	0	273	106	72	28	496	356	139	72	28	441	435	5	99	1	529	526	100
Yağlıtaş	31	0	0	0	0	0	22	0	70	34	0	24	0	70	34	17	15	51	44	31	25	81
Yeniköy	251	0	0	0	0	161	86	64	34	292	187	100	64	34	347	335	11	97	3	372	366	98
Yenimahalle	8	0	0	0	0	0	4	0	48	8	0	4	0	48	8	0	0	0	0	8	0	0
TOPLAM ve YÜZDE	5269	777	1238	15	24	2127	2084	40	40	7231	3010	2821	42	39	6957	5283	1064	76	15	6931	6274	91

Kaynak: TÜİK, 13



**Harita 7.**

Rize Şehrinde Eğim Derecelerine Göre Okul Lokasyonları

Okul öncesi eğitimde, anaokullarının eksikliğinin görüldüğü kesimlerde bu sorunun ilkokulların bünyesindeki anasınıfları ile giderilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Birçok çocuk, anasınıflarında yalnızca ilkokul çağındakiler ile aynı ortamı paylaşırken, bazıları ise bunun yanında ortaokul çağındaki çocuklar ile de aynı fiziki ortamı paylaşmaktadır. Okul öncesi çağındaki çocukların kendilerinden yaşça büyük ortaokul çağındaki çocuklar ile aynı ortamı paylaşıyor olmaları çeşitli sorunları beraberinde getirebilir. Bu problemim Türkiye'de farklı sahalarda da görüldüğü yapılmış benzer çalışmalarda dile getirilmiştir (Deniz ve ark., 2019, s. 3009-3029; Sezer ve ark., 2019, s. 190-207). İlkokulların şehre anaokullarına kıyasla daha eşit dağıldıklarını söylemek mümkündür. Yine de şehrin doğusunda ve güneyinde ilkokullara erişimde sorun bulunan mahalleler büyük alanlar kaplamakta ve önemli miktarda nüfusu barındırmaktadır (Tablo 3). Bu bölgelere yeni okulların yapılması mekânsal bir gerekliliktir.

Ortaokulların mesafe kriterinin uzun olması daha fazla yapıyı erişilebilir alan içerisine almasına olanak sağlamakta, bu sayede daha fazla yapının ve nüfusun uygun erişebilmesine imkân vermektedir. Ancak gerek yönetmelik gerekse ihtiyaçlar açısından bu okul sayıları da yeterli düzeyde değildir. Paşakuyu mahallesinde bir arada bulunan 3 ortaokul nüfus bakımından öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılama da mekânsal olarak uygun olmayan mesafeleri her gün kat etmelerine de sebep olmaktadır. Bu sebeple farklı lokasyonlara yeni okullar yapılabilir. Bu sayede ortaokul çağındaki nüfusun fazla olduğu Gülbahar ve Müftü mahalleleri bu okullara erişilebilir alanlar içerisinde kalmaya devam ederken, ortaokul erişiminde sıkıntı görülen mahalleleri daha çok kapsayacak şekilde çözüm üretilebilir. Benzer bir durum 2 ortaokulun çok yakın mesafeye konumlandırıldığı Taşlıdere Mahallesi için de geçerlidir. Fener ve Camiönü ile Atmeydanı ve Kaplıca mahalleleri de birbirlerine yakın mesafeye konumlandırılmış ortaokullara sahiptirler (Harita 5).

Erişiminde en az sorun görülen okullar liselerdir. Paşakuyu ve Engindere gibi mahallelerde birbirlerine çok yakın konumlandırılan çok sayıda okul olmasına, lise düzeyindeki okulların şehrin geneline eşit dağıtılmamasına rağmen erişilebildikleri alan 2500 metrelik yürüme mesafesi kriterinden dolayı diğer eğitim kurumlarıyla karşılaştırıldığında daha fazladır (Harita 6). Rize gibi engebeli bir arazi yapısına sahip olan kent için 2500 metrelik yürüme mesafesi ise düşündürücüdür. Yönetmelikte belirtilen mesafe referans kabul edildiği için, Rize ile benzer arazi yapısına sahip kentler için bu değer gözden geçirilebilir.

Ova yüzeyine kurulmuş bir yerleşme ile arazinin önemli bir kısmı engebeli olan dağlık sahalara kurulmuş yerleşmelerde yürümek zorunda olmanın güçlüğü eşit değildir. Bu hususta geçmişte yapılmış çalışmaların hemen hepsinde lise seviyesindeki eğitim kurumlarında problemlerli bir durum söz konusu değildir. Bunun sebebi temelde mesafenin uzun tutulmasıdır. Ancak Uşak, Turgutlu, Kula, Karaköprü, Nevşehir ve Muğla (Duman & İrcan, 2020, s. 543-566; Güngör ve ark., 2020, s. 193-207; Sezer ve ark., 2018, s. 470-494; 2019, s. 190-207; Yasak, 2020, s. 343-357; 2021, s. 2353-2367) gibi yerleşmeler düzlük sahalara kuruldukları için öğrencilerin yaşadığı güçlükler ile Rize'deki öğrencilerin yaşadıkları güçlükler birbirinden ayrılmaktadır. Zira kısa mesafede arazideki eğitim ve yükselti farkının çeşitlilik göstermesi yerleşme ve ulaşım koşullarının tüm Doğu Karadeniz'de olduğu gibi Rize'de de zorlaşmasına sebep olmaktadır. Öğrenciler kısa mesafelerde dahi birçok akarsuyu aşarak okullarına ulaşmakta ve sonrasında evlerine dönmektedir. Bu durum okul yerlerinin kötü seçilmesi halinde sadece yaya ulaşımında değil servis kullanımı durumunda da kent içi trafik için problem oluşturmaktadır.

Birçok ilde olduğu gibi Rize kenti için de geçerli olan bir husus ise okullar bölgesi yaklaşımdır. Bazen aynı eğitim düzeyinde bazen ise farklı düzeylerden birçok okulun çok yakın şekilde konumlandırıldığı görülmektedir (Harita 7). Kent içi ulaşımın zor ve maliyetli olduğu bir

kent olan Rize’de bu durum, araç vasıtası ile ulaşımı zorlaştırdığı gibi araştırma konusu olan yaya olarak erişilebilirliği de güçleştirmektedir. Yeni okul yerleri seçilirken bu yaklaşımın terk edilmesi, okul saatlerinde belirli alanlarda insan ve trafik yoğunluğunun aşırı artmasının önüne geçilmesinin yanı sıra, okullara yaya olarak erişim sorunu yaşanan alanlar için de yararlı olacaktır.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Author Contributions:** Concept – M.D., K.K., M.T.; Design – M.D.; Supervision – M.D.; Resources – K.K., M.T.; Data Collection and/or Processing – K.K., M.T.; Analysis and/or Interpretation – M.D., K.K., M.T.; Literature Search – K.K., M.T.; Writing Manuscript – M.D., K.K., M.T.; Critical Review – M.D., K.K., M.T.

**Declaration of Interests:** The authors declare that they have no competing interest.

**Funding:** The authors declare that this study had received no financial support.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Yazar Katkıları:** Fikir – M.D., K.K., M.T.; Tasarım – M.D.; Denetleme – M.D.; Kaynaklar – K.K., M.T.; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi – K.K., M.T.; Analiz ve/veya Yorum – M.D., K.K., M.T.; Literatür Taraması – K.K., M.T.; Yazıyı Yazan – M.D., K.K., M.T.; Eleştirel İnceleme – M.D., K.K., M.T.

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmişlerdir.

**Finansal Destek:** Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

## Kaynaklar

- Başaran, S. (2020). Cumhuriyet dönemi Rize nüfusu. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 30(1), 485–503. [CrossRef]
- Çavuş, A. (2016a). *Rize İlinde sanayi*. Pegem Akademi Yayınları.
- Çavuş, A. (2016b). The production of Rize fabric (Feretiko) as a traditional handicraft and touristic product. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 6(4), 189–200.
- Deniz, M. (2018). Uşak şehrinde aile sağlığı merkezlerine erişilebilirliğin CBS ile analizi. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 13(26), 475–491.
- Deniz, M., Kocaman, E., & Topuz, M. (2018). Turgutlu ilçesinde aile sağlığı merkezlerinin (ASM) konumlarının erişilebilirlik- Analysis of family health centers (FHC) locations in Turgutlu District by GIS for accessibility. TÜCAUM 30. Yıl Uluslararası Coğrafya Sempozyumu 3–6 Ekim 2018 (ss. 704–712). Ankara.
- Deniz, M., & Topuz, M. (2018). Coğrafi bilgi sistemleri (CBS) destekli çok kriterli karar verme yöntemleri ve analitik hiyerarşi tekniği kullanarak Uşak merkez ilçede alternatif çöplük alanlarının belirlenmesi / Alternative landfill site selection in Uşak District by using multi-criteria decisionmaking analysis supported by geographical information systems (GIS) with analytic hierarchy process. *Journal of History Culture and Art Research*, 7(5), 544–578. [CrossRef]
- Deniz, M., Topuz, M., & Akbay, H. M. (2019). Ödemiş ilçesinde okul lokasyonlarının coğrafi bilgi sistemleri (CBS) ile analizi. *Turkish Studies*, 14(6), 3009–3029. [CrossRef]
- Duman, N., & İrcan, M. R. (2020). Karaköprü’deki okullara erişilebilirliğin coğrafi bilgi sistemleri (CBS) tabanında analizi. *International Journal of Geography and Geography Education*. *International Journal of Geography and Geography Education*, (42), 543–566. [CrossRef]
- Geurs, K. T., & van Wee, B. (2004). Accessibility evaluation of land-use and transport strategies: Review and research directions. *Journal of Transport Geography*, 12(2), 127–140. [CrossRef]
- Güngör, S., Güngör, Ş., & Taşdelen, H. İ. (2020). Okullara erişilebilirliğin CBS yardımı ile analizi. In N. Örneği, İ. Ş. Güngör & F. Adıgüzel (Eds.). *Kapadokya Araştırmaları İnsan ve mekân* (ss. 193–207). Literatürkacademia Nüve Kültür Merkezi.
- Güray, E., & Kemeç, S. (2016). *Van Metropolitan alanında bulunan okul öncesi, ilk ve orta dereceli okulların mekânsal erişilebilirlik analizi* (pp. 582–589). UZAL 6. Uzaktan Algılama -CBS Sempozyumu. Retrieved from [http://uzalcb.org/wp-content/uploads/2016/11/2016\\_1275.pdf](http://uzalcb.org/wp-content/uploads/2016/11/2016_1275.pdf).
- Hägerstrand, T. (1970). What about people in the regional science? *Papers in Regional Science*, 24(1), 7–24. [CrossRef]
- Handy, S. L., & Niemeier, D. A. (1997). Measuring accessibility: An exploration of issues and alternatives. *Environment and Planning A*, 29(7), 1175–1194. [CrossRef]
- Hansen, W. G. (1959). How accessibility shapes land use. *Journal of the American Institute of Planners*, 25(2), 73–76. [CrossRef]
- Rize İl Milli Eğitim Müdürlüğü (2018). *Rize il Milli Eğitim Müdürlüğü İstatistikleri*. Rize il Milli Eğitim Müdürlüğü.
- Ingram, D. R. (1971). The concept of accessibility: A search for an operational form. *Regional Studies*, 5(2), 101–107. [CrossRef]
- İrcan, M. R., & Duman, N. (2021). Aile sağlığı merkezlerine (ASM) erişilebilirliğin coğrafi bilgi sistemleri (CBS) tabanında analizi: Karaköprü örneği. İçinde M. F. Döker & E. Ak-Köprü (eds.). *Coğrafya Araştırmalarında Coğrafi bilgi sistemleri Uygulamaları II* (ss. 29-49). Pegem Akademi Yayınları.
- Koday, Z., & Erhan, K. (2013). Rize ilinin idari coğrafya analizi. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 50, 39–54. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunisobd/37685>
- Koenig, J. G. (1980). Indicators of urban accessibility: Theory and application. *Transportation*, 9(2), 145–172. [CrossRef]
- Kwan, M.-P. (1998). Space-time and integral measures of individual accessibility: A comparative analysis using a point-based framework. *Geographical Analysis*, 30(3), 191–216. [CrossRef]
- Lin, J.-J., Huang, Y.-C., & Ho, C.-L. (2014). School accessibility and academic achievement in a rural area of Taiwan. *Children’s Geographies*, 12(2), 232–248. [CrossRef]
- Linneker, B. J., & Spence, N. A. (1992a). An accessibility analysis of the impact of the M25 London orbital motorway on Britain. *Regional Studies*, 26(1), 31–47. [CrossRef]
- Linneker, B. J., & Spence, N. A. (1992b). Accessibility measures compared in an analysis of the impact of the M25 London orbital motorway on Britain. *Environment and Planning A*, 24(8), 1137–1154. [CrossRef]
- Mamat, S. E. & Şişman, A. (2021) Eğitim kurumları ve aile sağlığı merkezlerine yaya erişiminin irdelenmesi: Rize örneği. *Türkiye Coğrafi Bilgi Sistemleri Dergisi* 3(2), 60-66.
- Martínez, F. J., & Araya, C. A. (2000). A note on trip benefits in spatial interaction models. *Journal of Regional Science*, 40(4), 789–796. [CrossRef]

- Mekânsal Planlar Yapı Yönetmeliği, 29030 (2014). *Yayın tarihi*, Sayısı, 29030.
- Miller, H. J. (1991). Modelling accessibility using space-time prism concepts within geographical information systems. *International Journal of Geographical Information Systems*, 5(3), 287–301. [CrossRef]
- OpenStreetMap (2021). OpenStreetMap contributors. *OpenStreetMap katılımcıları OpenStreetMap turkey-latest-free.shp.zip*. Retrieved from <https://download.geofabrik.de/europe/turkey.html#>
- Recker, W. W., Chen, C., & McNally, M. G. (2001). Measuring the impact of efficient household travel decisions on potential travel time savings and accessibility gains. *Transportation Research Part A*, 35(4), 339–369. [CrossRef]
- Rize Belediyesi. (t.y.). *Rize Belediyesi Ulaşım Hizmetleri Müdürlüğü İmar Planı* [Map].
- Rodrigue, J.-P., Comtois, C., & Slack, B. (2013). *The geography of transport systems* (3th bs). Routledge.
- Sezer, A., Deniz, M., Kocaman, E., & Topuz, M. (2019). Turgutlu şehrinde okullara erişilebilirliğin CBS ile analizi/ Analysis of accessibility of schools in Turgutlu City via geographical information system (GIS). *International Journal of Geography and Geography Education*, (40), 190–207. [CrossRef]
- Sezer, A., Deniz, M., & Topuz, M. (2018). Uşak şehrinde okullara erişilebilirliğin coğrafi bilgi sistemleri (CBS) ile analizi/Analysis of accessibility of schools in Uşak city via geographical information systems (GIS). *Journal of History Culture and Art Research*, 7(5), 470–494. [CrossRef]
- Talen, E. (2001). School, community, and spatial equity: An empirical investigation of access to elementary schools in West Virginia. *Annals of the Association of American Geographers*, 91(3), 465–486. [CrossRef]
- Türkiye İstatistik Kurumu (2021). *TÜİK Verileri*. Retrieved from <https://www.tuik.gov.tr/>
- Türkiye İstatistik Kurumu. (t.y.). *Adrese dayalı nüfus kayıt sistemi sonuçları*.
- van Wee, B. (2016). Accessible accessibility research challenges. *Journal of Transport Geography*, 51, 9–16. [CrossRef]
- Wachs, M., & Kumagai, T. G. (1973). Physical accessibility as a social indicator. *Socio-Economic Planning Sciences*, 7(5), 437–456. [CrossRef]
- Yasak, Ü. (2019). An analysis on the accessibility of family health centers in Kula city. In İ. H. Özdoğru, T. Çetin & H. Kara (Eds.). *New trends in social sciences* (ss. 93–104). SRA (Strategic Researches Academy) Academic Publishing.
- Yasak, Ü. (2020). Evolution of accessibility to educational institutions in city of Kula by network analysis. In İ. V. Krystev, M. S. Dinu, R. Efe & E. Atasoy (Eds.). *Advances social science research* (ss. 343–357). St. Kliment Ohridski University Press.
- Yasak, Ü. (2021). Sürdürülebilir kentleşme bağlamında kentsel hizmetlere erişebilirlik: Eğitim kurumlarına erişebilirlik yönüyle Muğla kenti üzerine bir analiz. *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 8(74), 2353–2367. [CrossRef]
- Zaman, S., & Coşkun, O. (2008). Rize ilinin nüfus coğrafyası özellikleri ve bunları etkileyen etmenler üzerine bir inceleme . *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12(2), 263–283.

# Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Devrinde (1284–1396) Stratejik Bir Unsur Olarak Türk Okçuluğu

## Turkish Archery as a Strategic Element in the Foundation Period of the Ottoman Empire (1284–1396)

Galip ÇAĞ<sup>ID</sup>

Bolu Abant İzzet Baysal  
Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,  
Tarih Bölümü, Bolu, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 14.04.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 29.09.2021

Yayın Tarihi/Publication Date: 30.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:  
Galip ÇAĞ  
E-mail: galipcag@gmail.com

Atıf: Çağ, G. (2022). Osmanlı Devleti'nin  
Kuruluş Devrinde (1284–1396) Stratejik  
Bir Unsur Olarak Türk Okçuluğu.  
*Journal of Literature and Humanities*,  
69, 53-59.

Cite this article as: Çağ, G. (2022).  
Turkish Archery as a Strategic Element  
in the Foundation Period of the  
Ottoman Empire (1284–1396).  
*Journal of Literature and Humanities*,  
69, 53-59.



Content of this journal is licensed under a  
Creative Commons Attribution-  
NonCommercial 4.0 International License.

### ÖZET

Türkiye'de yakın zamanlarda geleneksel Türk okçuluğuna artan ilgi alana dair araştırmaları beslemiş, buna bağlı olarak geçmişte yapılan genel çalışmalar da ayrıntılanmaya başlamıştır. Hem birinci el kaynakların günümüz Türkçesine aktarılması, hem de okçuluğa farklı disiplinler bağlamında yaklaşılması ile bugün elimizde azımsanmayacak bir yekûne de ulaşılmıştır. Ancak özellikle askeri tarih açısından, Türk okçuluğunun geçirdiği süreçler kaynak sıkıntılarında da bağlı olarak net olarak aydınlatılamamıştır. Hal böyle olunca da daha pratik meseleler Türk okçuluğu araştırmalarının merkezine oturmuştur. Osmanlı Devleti'nin kuruluş devri bugün artık birçok açıdan değerlendirilmektedir. Aydınlatılmalı konular olmakla birlikte, halen karanlıkta kalan mevzuların da olduğu aşikârdır. Ki daha yakın zamanda Prof. Dr. İnalçık'ın kuruluşla alakalı ortaya attığı 1302 tarihini tartışmaları bile henüz bir neticeye erememiştir. Anlaşılan odur ki yeni kaynaklar ve bakış açıları ile konu tartışılmaya da devam edecektir. Bu çalışma Osmanlı'nın kuruluşu meselesine Türk okçuluğu açısından bakmaktadır. Buna göre Türk okçuluğunun sağladığı stratejik avantajlar vurgulanarak kuruluşun bir yönü izah edilmeye çalışılmıştır. Daha evvel kuruluşla ilgili yapılan araştırmaların gözden kaçan noktaları ve dönem kaynakları da bu teze destek olarak kullanılmıştır. Bu manada, çalışmanın, hem kuruluş devri hem de geleneksel Türk okçuluğu açısından yeni bir bakış sunması umulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kuruluş Devri, Osmanlı, Strateji, Türk Okçuluğu, Savaş

### ABSTRACT

Recently, growing interest in Turkish traditional archery in Turkey has supported research in the field. Accordingly, the general studies carried out in the past have begun to be detailed. Today, we have reached a substantial amount, both by transferring primary sources to today's Turkish and by approaching archery in the context of different disciplines. Despite this, especially in terms of military history, the processes of Turkish archery could not be clarified clearly due to probability and resource constraints. As such, more practical issues came to the center of Turkish archery research. The era of the foundation of the Ottoman Empire has now been evaluated from many angles. Although there are issues that have been revealed, it is obvious that there are still issues that remain in the dark. More recently, Prof. Dr. Even the discussions about the history of 1302, which İnalçık put forward about the establishment, did not come to an end. It seems that new sources and perspectives will continue to be discussed. This study looked at the issue of the foundation of the Ottoman Empire in terms of Turkish archery. Accordingly, one aspect of the establishment was tried to be explained by emphasizing the strategic advantages provided by Turkish archery. The overlooked points of previous research on the establishment and period sources were also used to support this thesis. In this sense, it is hoped that the study will offer a new perspective both in terms of the founding era and traditional Turkish archery.

**Keywords:** Foundation Period, Ottoman, Strategy, Turkish Archery, War

### Giriş

Osmanlı kuruluşu, bilhassa döneme ait kaynak sıkıntıları sebebi ile oldukça müphem konularla bezelidir. Hal böyle olunca kuruluş meselesi yüzyılın başından beri türlü teorilerle izaha çalışılmaktadır. Ancak bu

teorilerle alakalı birçok yayın ve bu yayınlara dair eleştiriler artık ciddi bir yekûna ulaştığından, çalışmanın çerçevesine zarar vermemek adına konu, başlıkta da ifade edilen okçuluk mevzuu ile sınırlı tutulacaktır.

Kuruluş teorileri olarak bilinen, yukarıda kısmen bahsedilen yaklaşımların, devlet olma, stratejik unsurlar, kuruluşu tamamlayan askeri başarılarında etkin alet ve edevat gibi tafsilat yerine, süreci bir başlangıç noktasına tercih eden bakış halinde gelişmesi, devrin daha ayrıntılı noktalarından da aydınlatılma gereğini kaçınılmaz kılar. O vakit Osmanlı kuruluşuna dair sorunun; '*Osmanlı Devleti ne vakit kuruldu?*' şeklinde olmasına, '*Kuruluşu sağlayan amiller nelerdir?*' ya da '*Kuruluş süreci ne zaman tamamlandı?*' sorularının da eklenmesi ve birlikte bir izah çabası, bahse konu problematiğe dair yeni bakışlar sağlayabilecektir. Buna bağlı olarak yukarıda kısaca ifade edildiği üzere, Osmanlı kuruluşunda mühim tesirleri olan askeri başarılarında, Türk okçuluğunun stratejik bir üstünlük olup olmadığına ya da daha başka bir ifade ile Türk okçuluğunun kuruluşu etki eden yönlerinin ne olduğuna odaklanılacaktır.

Yakın zamanlarda geleneksel Türk okçuluğuna dair araştırmaların, artan ilgiye bağlı olarak çeşitlendiği herkesçe malumdur. Genel Türk tarihi bağlamında gelişen çalışmalar yanında Osmanlı devrine odaklananların da dikkat çektiği noktada, spor tarihi ile bağdaştırılan akademik çabaların olduğu vakidir. Bunlara, görece daha popüler bir bakışla yaklaşan çalışmalar da eklendiğinde bugün elimizde geleneksel Türk okçuluğunun tarihini ortaya koyan belirli bir çalışma bütünlüğünün olduğunu söylemek mümkündür. Elbette konuya dair yazma eserlerin de yavaş yavaş günümüz Türkçesi'ne aktarıldığı düşünülürken konu çok daha ciddi bir paradigmaya sahip olabilecektir.

Bir kez daha ifade etmek gerekir ki; çalışma Osmanlı kuruluşunda Türk okçuluğunun/okçularının tesirleri üzerinde duracaktır. Dolayısı ile spesifik bir alanı ilgilendirmektedir. Hal böyle olunca konuya dair daha evvel yapılan çalışmalar ile farkını anlamak ve alana katkısını doğru tespit edebilmek adına kısa bir kaynak analizi faydalı olacaktır.

Bugüne dek geleneksel Türk okçuluğuna dair çalışmaların 3 temel alanda yoğunlaştığı bilinmektedir. Bunlar; yazmaların transkripsiyonu, okçuluğun pratik uygulamalarına dair teknik çalışmalar ve tarih/kültür çalışmalarıdır. Bunlar da çoğunlukla tarih, edebiyat ve spor bilimi/ tarihi bağlamında ele alınır ki bir noktadan sonra mükerrerlik de kaçınılmaz olur. Alan uzman ve ilgililerinin en büyük sıkıntılarından biri de budur. Konuya dair çalışmaların daha dar bir alanda, mümkünse yeni kaynak/yazmalar çerçevesinde gelişmesi de temennilerin başında gelir.

Bugüne dek akademik manada (yüksek lisans ve doktora düzeyinde) gerçekleşen Türk okçuluğuna dair tezler büyük oranda Osmanlı dönemine odaklansa da içeriksel hal Türk kültür tarihi ile irtibatlı olmaktan ayrılamamıştır. Bahse konu çalışmaların en eskilerinden biri olan Mehmet İnan'ın, Marmara Üniversitesi, Spor Bilimleri Enstitüsü, Beden Eğitimi ve Spor Anabilim Dalı'nda *Osmanlı İmparatorluğu'nda Okçuluk Spor ve Temel Teknikleri* başlığı ile gerçekleştirdiği Yüksek Lisans tezi (1992) oldukça genel bir çalışma olup, sonradan ayrı ayrı ele alınacak birçok okçuluk meselesine değinmiştir. Bu manada çalışmanın daha çok bir spor olarak okçuluğa odaklandığını ve bu çalışmaya konu olan askeri stratejik boyut ve kullanımına değinmediğini de belirtmekte fayda vardır.

Ali Tunç'un, 2000 yılında, Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Beden Eğitimi ve Spor Anabilim Dalı'nda hazırladığı *Osmanlı Devletinde Spor (Okçuluk)* başlıklı yüksek lisans tezi de İnan'ın çalışmasına benzer bir bakışla, okçuluğun tarihinden çok, pratik unsurlarına odaklanmış ve tarihi sürecine nerede ise hiç değinmemiştir.

Abdullah Doğan'ın Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Beden Eğitimi Ve Spor Anabilim Dalı'nda kaleme aldığı doktora tezi, *Osmanlıda Kemankeşlik (Okçuluk) Ve Ahilik Ritüelleri* (2017) yukarıda bahsedilen iki çalışmaya benzer bağlamda ancak uygulamaya yönelik bir çalışma olarak dikkat çekicidir. Dolayısı ile bu çalışmada da Osmanlı tarihinde, bilhassa da kuruluş devrinde okçuluğun stratejik boyutuna da hiç değinilmediği görülmektedir.

Ünsal Yücel'in 1971'de İstanbul Üniversitesi'nde bir sanat tarihi tezi olarak kaleme aldığı *Kültür Tarihimizde Okçuluk Sanatı ve Müesseseleri* başlıklı doktora tezi de alana dair önemli bir başlangıç eserdir. Ki bu tez ve Yücel'in daha sonraki çalışmaları birleştirilerek *Türk Okçuluğu* adı ile 1999 yılında Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yayınlarından çıkar. Bundan evvel de teze dair bir özet değerlendirme, Yücel tarafından 1971 yılı İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Enstitüsü yayınlarından çıkan yıllığın dördüncü cildinde *Tez Özetleri* kısmında yapılır. Buna göre Osmanlı'ya dair kısım (3. bölüm) yeniçağa dair bir değerlendirme olup daha çok yükselme devrine odaklanır.

Nihat Özen'in Batman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı'nda kaleme aldığı *Türk Kültür Tarihinde Spor Ve Türklerin Spora Katkıları* başlıklı yüksek lisans tezinin (2012) zaten oldukça cılız kalan muhtevasında, Osmanlı dönemi okçuluğuna genel manada ayırdığı kısım, bu çalışmaya konu olan döneme değinmemiştir.

Buradan da anlaşılacağı üzere ismi doğrudan Osmanlı okçuluğu olarak tanımlanan bu akademik çalışmalarda okçuluk büyük oranda genel bir spor alanı olarak değerlendirilerek bütüncül bir tarihî anlatı ortaya konmamıştır. Bunlar dışında okçuluğa dair bilgiler veren yazma ve dönem eserlerine dair çalışmalarda da durumu analiz etmek faydalı olabilecektir.

Necip Fazıl Şenarslan'ın 2012 yılında Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda tamamladığı *Risâle-î Kavsiyye Der Beyân-ı Zümre-i Tir-Endâzân İnceleme-Metin-Dizin* başlıklı yüksek lisans tezi Osmanlı Devleti'nin Fatih sonrası için mühim bir okçuluk kaynağı olarak dikkat çeker. 1727 yılında yazıldığı tahmin edilen eserde II. Mehmet sonrasındaki 145 yıllık dönemde yaşamış ünlü okçu ve şeyhler hakkında bilgiler verilir. Çalışmanın önemli bir kısmı da ana bilim dalına bağlı olarak eserin dil özelliklerine ayrılmıştır.

Seda Yılmaz'ın Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Dili Ve Edebiyatı programında tamamladığı *Osmanlı Türkçesiyle Yazılmış Okçuluk ve Atçılık Mecmuası (Hüsrev Paşa 816) Metin ve Gramer İncelemesi*

başlıklı yüksek lisans tezi (2020) başlıkta ismi geçen mecmua üzerinden bir inceleme yaparken ait olduğu programa bağlı olarak Osmanlı dönemine nerede ise hiç değinmemiştir.

Şükrü Seçkin Anık, 2018 yılında, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yeniçağ Bilim Dalı'nda hazırladığı yüksek lisans tezinde, XVII. yüzyıl İstanbul Okmeydanı Tekkesi Şeyhliği görevini üstlenmiş olan Kâtip Abdullah Efendi tarafından kaleme alınan *Tezkîre-i Rumât* isimli eseri transkripte etmiş ve incelemiştir. Çalışmanın bahse konu yazmanın muhtevası ile sınırlı olması yine Osmanlı kuruluş devrine dair bilgileri içermesine mani olmuştur.

Yukarıda belirtilen çalışmalar haricinde de bazı yazma eser çalışmaları yapılmış ancak bunlar da çoğunlukla yükselme devrine, hatta çok daha geç dönemlere dair eserlere odaklanmıştır. Buna göre İbn Ruşen'in *Feza'il-i Remy'si* (Türkiye Yazma Eserler Kurumu, Haz. Recep Selman Doğru, İstanbul, 2020) 17. yüzyıla, İmam Beyhaki'nin *Cami'ül Hidayet fi İlmil Rimayet'i* 16. yüzyıl Safevi devrine, Mustafa Kani Bey'in *Okçuluk Kitabı* (İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 2010) II. Mahmut Devrine, İ. Aydın Yüksel'in hazırladığı *Okçuluk Sicil Defteri* (İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 2016) yine 17. yüzyıla dair bilgiler sunmaktadır. Ek olarak aşağıda geleneksel Türk okçuluğuna dair verilen seçme kaynakça da genel manada bu çalışmanın odaklandığı kuruluş devri gelişmelerine değinmemiştir.

- Aras, K. (Bahar 2015). "Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşunda Tekkelerin Güreş Sporuna Katkıları". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15, 203–209.
- Arbak, P. (1965). "Ok ve Okçuluk Hakkında Bibliyografya". *Türk Kültürü*, 22, 134–136.
- Atabeyoğlu, C. (1988). *Okçuluk Tarihi*, Türk Spor Vakfı.
- Atalay, Ö, Akbulut, Y. (2013). "Türk Spor Kültürünün Eşsiz Örneği: Okçular Tekkesi". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 1 (18), 144–154.
- Ateş, Z. Metin. (2017). "Osmanlılar Döneminde Sportif Bir Aktivite Olarak Menzil Yarışmaları ve Menzil Taşları" [Bildiri]. Haluk Selvi (Ed.). *Uluslararası Gazi Süleyman Paşa ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu-III Bildiri Kitabı*, (ss. 2523–2539). Kocaeli Büyükşehir Belediye Başkanlığı.
- Ayanoğlu, İ. F., (1974). *Okmeydanı ve Okçuluk Tarihi*, Vakıflar Genel Müdürlüğü.
- Bir, A. Kaçar, M. Acar, Ş. (2006). "Türk Menzil Okçuluğu, Yay Ve Okları". *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, VIII/1, 39–55.
- Bozkurt, N. (2007). "Ok". *TDV İslâm Ansiklopedisi* (XXXIII, 333–335). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çetin, A. (2011). "Memlük Devletinde Okçuluk". *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 1 | 9, 67–86.
- Göksu, E. (2013). *Okla Yükselen Millet Türklerde Ok ve Okçuluk*, Kömen Yayınları.
- Gözaydın, N. (1976). "Osmanlı İmparatorluğunda Kullanılan Ok Çeşitleri ve Özellikleri" [Bildiri]. *Geleneksel Türk Sporları Seminer Bildirileri*, (ss. 1–89) Ankara.
- Güven, Ö. (Şubat 1995). "Türk Kültüründe Kaybolan Miraslarımızdan: İstanbul Okmeydanı Spor Alanı", *Toplumsal Tarih*, III/14, 14–19.
- Hatipoğlu, M. B. (2020). *Geleneksel Türk Okçuluğu*.
- Işın, P. M. (Ocak 2009). "Türk Okçuluk Araştırmaları ve Paul E. Klopsteg (1889–1991)", *Acta Turcica Çevrimiçi Tematik, Türkoloji Dergisi*, 1 (1), 233–241.
- İrtem, S. (1936). *Türk Kemankeşleri*, Ülkü Basımevi.
- Kahraman, A. (1995). *Osmanlı Devletinde Spor*, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Köseoğlu, N. (1953). *Fatih Sultan Mehmet ve Okmeydanı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ölmez, F. N. Özdamar, H. (2017). "Bir Yüzüğün Öyküsü: Zihgir", *İdil*, 6 (33), 1554–1579.
- Özden, H. Öz, S. (2015). *Türk Okçuluk Tarihi*, UKİD.
- Yavaş, A. (2020). "Ortaçağ Temrenleri", *Anadolu Ortaçağı'nın 9–13. Yüzyıl Temren Teknolojisi Üzerine Kronolojik, Morfolojik, Terminolojik, Tipolojik ve Metalürjik Bir Değerlendirme*, TÜBA.
- Yıldırım, İ. (Mayıs 2012) "Osmanlılarda Atlı Hedef Okçuluğu". *Anadolu Uygarlıklarında Spor*, 158–168.
- Yönel, G. Türkmen, M. (Ekim 2017). "Türk Kültürü Yaşamında Okçuluk". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5 (55), 523–533.
- İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Enstitüsü, *Sanat Tarihi Araştırmaları IV, Sanat Tarihi Tezleri*, İstanbul, 1971.
- Yücel, Ü. (1999) *Türk Okçuluğu*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Tüm bu izahat sonunda belirtilebilir ki; aşağıda verilecek olan bilgiler bağlamında bu çalışma, konuya dair yeni bir bakış ortaya koymaya çalışacaktır.

### Sura Karşı Ok Atmak ya da Kuruluşu Ok ile Başlatmak

Osmanlı kuruluş devrinin yukarıda da ifade edilen muğlak birçok konusunun yanında kat'î olan verileri de vardır. Ki bunlardan biri de Osmanlı Türklerinin Anadolu'nun kuzey batı bölgesinin Bizans'ın uc kısmında kurulduğudur. Ki bu bölgenin teşkil ettiği sınır olgusuna bağlı olarak Bizans'ın özellikle başkent çevresini korumak adına Bitinya ve civarı boyunca inşa ettiği tekfur hisarları kuruluş tarihinin de özellikle üzerinde durulması gereken unsurlarını teşkil eder. Çünkü ilk dönem fetih ve mücadelelerin, bu yapılar ve oluşturdukları düzene bağlı geliştiği kaynaklarca sabittir. Jacques Lefort'un araştırmasına göre, bu dönemde, bölgede isimleri tespit edilebilen yirmiden fazla hisar bulunmaktadır (Lefort, 2000, ss. 122–126).

1147'de İznik'in yeniden Bizans eline geçişi ve Türkmenlerin Eskişehir ovasına geriletilmesi ile oluşan sınırdaki konargöçerlerin en büyük ihtiyacı iyi yaylalar olacaktır. Bu durumda da sıklıkla Bizans topraklarına girmeleri bir tedbir alınmasını kaçınılmaz kılar. Manuel Komnenos zamanında başlayan hisar inşaatları bu tedbir sürecinin sonuçlarındandır. İnalçık'ın da belirttiği üzere Miryokefalon sonrasında Türk Sultanının ilk barış koşulu da bu kalelerin yıkılması olacaktır (İnalçık, 2000, s. 302). Ki bu düzen İstanbul'un fethine dek sürecektir. Hadise, Konstantin Mihayloviç'in hatıralarında şu şekilde takip edebilir:

"...ordunun her yanında yağ kandillerinin [ışığı] yükseliyor, öyle ki... bulutların üstünde... sanki yıldızlar parlıyor. ... Ve geceleyin dört bir taraftan sessizce kente doğru ilerliyor, hendeğe yaklaşırken yavaşlıyor, önlerinde dallardan örülür barikatlar ve her iki yanında

çıkıp inebilmek için sağlam yapılmış merdivenler de taşıyorlar. Yeniçeriler bu şekilde surlarda gedik açılan yere gidiyor ve oraya vardıklarında günün doğmasını bekliyorlar. Ardından ilkin topçular bütün kanonlardan ateş ediyor...[ve ondan sonra] yeniçeriler çabucak sura merdiven dayıyor, çünkü o anda Hıristiyanlar kanon ateşinden geri çekiliyor ve yeniçerileri surların üstünde görünce ansızın geri dönüyorlar ve her iki taraf da cesurca dövüşmeye başlıyor. Ve burada birbirlerini teşvik eden yeniçeriler surlara tırmanıyor. Ve ilaveten oklar yağmur gibi yağıyor, zira ardi arkası kesilmeksizin ok atıyorlar...." (Fodor, 2016, ss. 270–271)

Her ne kadar Osmanlı kuruluşu 1299 ile 1302 tarihleri arasında aransa da Osman Bey'in fetihlerinin 1284'te Kulacahisar ile başladığı bilinmektedir (İnalçık, 2007, s. 444). Osman Bey, Ermeni Beli Muharebesi'nde yeğeni Savcı Bey'in oğlu Bayhoca'nın şehit düşmesi üzerine İnegöl'e birkaç fersah mesafede olan ve Emirdağ'ın eteğinde bulunan bu hisarı fethederken 300 kişilik kuvvetle bir gece baskını sonucu kale, Türklerin eline geçmiştir. Bu Osmanlı İmparatorluğu tarihindeki ilk kale fethidir (Danişmend, 2011, s. 6). Bu manada kuruluş sürecinin ve Osman Bey iktidarının da bu hisarların fethi ile başladığı aşikârdır. Hal böyle olunca çoğu yüksek yamaçlarda inşa edilen bu müstahkem mevkiilerin alınmasında amil olan askeri başarının da göğüs göğüse savaştan çok mesafe mefhumunu ortadan kaldıran ok atışları ile gerçekleştiği düşünülmelidir. Özellikle de ateşli silahlara sahip olmayan Osmanlı güçleri için bu fetihlere dair en makul kolaylaştırıcı unsur Türk okçularının başarıları olmalıdır. Ki bu tezi destekleyen gelişme yine bazı kaynaklarda Osman Bey'in ilk başarısı olarak kabul edilen Karacahisar Kalesi'nin fethi vesilesi ile doğrulanır. 1288'de gerçekleşen fethede dair, daha sonra kaleme alınan Osmanlı kronikleri önemli bilgiler verir.<sup>1</sup> Buna göre; kalenin yer aldığı tepenin kuzey, batı ve güneyinde yükselen sur duvarlarından kaleye girmek olanaksız olduğu için kale; platoya açılan ve en zayıf yeri olan doğu yönünden kuşatılmıştır. Osman Bey'in askerlerinin bir kısmı burç ve sur duvarlarından tırmanmışlardır. Çok geniş bir alan kaplayan kalenin fethedilmesi kolay olmamış, gazilerin çabası ve Bizans tekfurlarından olan Köse Mihal'in de yardımı ile Türkler kaleye girmeyi başarmışlardır (Doğru, 2000–2001, s. 113). Şüphesiz bu bilgiler tek başına Türk okçuluğuna dair bir bilgi vermemekte, lakin yakın zamanda bölgede yapılan arkeolojik çalışmalar sonucunda (Kılıç ve ark., 2018, ss. 1–14) Hisar çevresinde tespit edilen buluntular bugün için çok ciddi çıkarım imkânları sağlar.

Bahse konu Karacahisar Kalesi'nde ilk çalışmalar Prof. Dr. Halil İnalçık önderliğinde başlatılır, daha sonra Prof. Dr. Ebru Parman başkanlığında sürdürülen kazı çalışmaları (2002–2005), 2011 yılından itibaren Prof. Dr. Erol Altınsapan başkanlığında sürdürülür (Altınsapan ve ark., 2015, ss. 621–633). Ve bu son dönemin 2011–2014 arasındaki kısmında da kale civarında çok fazla ok ucu - bulunur. Bu ok uçları sadece biçim ve geleneksel formlarına göre değil bunun yanında menzil, fırlatılı açılı ve hızlarına göre de incelenir; sonuç olarak da yeden 45 derecelik bir açı ile fırlatıldıklarında 200 ila 250 metre menzile ulaştıkları tahmin edilir (Kılıç ve ark., 2018, s. 12). Bu tespitten yola çıkıldığında Karacahisar Kalesi'nin alınmasında okçuların ciddi bir çaba gösterdiği de açıkça ortaya çıkmaktadır. Ayrıca burada bulunan temrenlerin farklı türlerde olmasını Osmanlı birliklerinin farklı temrenler kullandığına yorulması da kısmen eleştirilmeye muhtaç görülür. Zira böyle bir görüş, o dönemde Osman Bey'in düzenli birliklere sahip olmadığı ve dolayısı ile çevre beyliklerden bu kuşatmaya katılanların olabileceği gerçeğini ihmal eder görünmektedir.

Fuad Köprülü, ilk Osmanlıların, Osman Gâzi mahiyetindeki kumandanlarının birçoğunun ismine "Alp" lâkabını verdiklerini belirterek, Alp-eren olmak için gerekli dokuz şartı şu şekilde sıralamaktadır: "*Kuvvetli yürek yâni şecaat, bâzû kuvveti, gayret, iyi bir at, hususî bir libas, yay, iyi bir kılıç, süngü, uygun arkadaş*" (Köprülü, 1999, s. 88). Muhakkak ki bu tespitin Osmanlıların ilk dönemlerindeki yaşam şekli ve fetih metodu ile irtibatı vardır. Kaldı ki, bir başka yoruma göre; "*kuşatma savaşlarında kale komutanı veya savunmada sorumlu kumandan çok etkin bir faktördür. Eğer ki kuşatmayı gerçekleştiren ordu kale dizdarını ele geçirebilir veyahut öldürebilirse savunmada kalan askerlerin motivasyonunu düşürerek kalenin teslim edilmesi sağlanabilir. İşte bu durumda öne çıkan unsur Osmanlı'daki okçular olacaktır. Bu manada okçu birliklerinin kuruluş devrinde belirli muharebelerde yapmış olduğu faaliyetler, savaşın seyrini değiştirerek kalelerin teslim edilmesini sağlayacaktır*" (Can, 2019, s. 137). Ki buna dair bir tespit az ileride Palekanon Savaşı'na dair bölümde sunulacaktır.

Osmanlı Devleti'nin ne zaman kurulduğuyla alakalı güncel tartışmaların yakın zamanlarda Bafeus Savaşı ile irtibatlandırıldığı bilinmektedir. Hatta İnalçık'a göre bu savaş Osmanlı kuruluşunun ilk ve en müşahhas noktasıdır. Yine ona göre bu savaşta elde edilen başarı bundan sonraki yıllar için Osmanlıların Bizans'a ya da Balkan devletlerine karşı kazanacağı kesintisiz başarıların işaretidir (İnalçık, 2000, s. 329). Konuya dair makalesinde savaşı birçok kaynaktan istifade ile aktaran İnalçık, muharebenin yeri, zamanı ve oluş şekline dair tafsilatlı bilgiler verir. Buna göre, Osman Bey'in bu zaferi kazanmasında çağrısına uyarak desteğe gelen Türkmen birlikleri ile onun kıyıya ulaşan vadiye gönderip tepelere yerleştirdiği askerler önemli bir rol oynar (İnalçık, 2000, s. 325). Lakin tepelere yerleştirilen bu birliklerin okçu olup olmadıkları ya da savaştaki okçu tesirine dair bir bilgiyi doğrudan vermez. Yine de Pachymeres'ten yaptığı bir atıfla, ilk anda başarı elde eden Osmanlı birliklerinin Alan okçularının çapraz ok atışları ile zafiyete düşürüldüğünü ekler. Ki bu zafiyetin kaynağı Osmanlı süvarilerinin atlarının bu ok atışları ile yaralanmış olmasıdır (İnalçık, 2000, s. 329). Savaşta çevreden de birçok Türkmen birliğinin Osman Bey'e destek verdiği düşünülürse, ilk anda yaşanan sarsılmanın atlı okçuların sarsılması ile alakalı olduğu düşünülebilir. Ayrıca tepelerde konuşlanan birliklerin de yaya olduğu düşünülürse, bunların sarp bir noktada bulunan hisarın kuşatılması için yerleştirilmiş yaya okçular olduğu kabul edilebilir. Yine bu tezi destekleyecek bir değerlendirme Pal Fodor'dan gelir. Bafeus ve sonrasında Palekanon savaşları üzerinde yaptığı değerlendirmesinde Fodor; o dönem Osmanlı ordusunun büyük ölçüde atlı savaşçılardan ve bir miktar tamamlayıcı piyadeden meydana geldiğini belirtir. Aşık Paşa'nın *Garibnamesi*'nden iktibas ile Köprülü'nün ve İnalçık'ın yukarıda verilen alp tanımlamasını, iyi bir atı olan, kılıç, yay, ok ve süngü kuşanmış, silah işleme ve korku verici bir zırh taşıyan asker olarak genişletir. Yaptığı değerlendirmeyi yine bu iki savaş üzerinden devam ettiren Fodor, Türklerin bu dönemde kadim bozkır geleneğini devam ettirdiğini ve buna bağlı olarak da,

<sup>1</sup> ...Şimdi Sultan Alaaddin'e haber vardı ki Osman Gazi'nin üzerine kafirler kalabalık askerle varmışlar; kardeşi Saru Yatı'yı şehid etmişler. Hangi kafirin askeri geldiyse bildirdiler. Sultan dahi: "Malum oldu ki Karaca Hisar tekfuru bizimle düşman olmuş. Germiyanolu da o garipleri (Osmanlıları) sevmeyiz. Çok defa o kafirlerin hareketi onun ihmalindedir. Ben bilirim" dedi. Emretti: "Tez asker toplansın" dedi. O kafirler böyle işler yaparlar, bizde İslam gayreti yok mudur" diyip büyük bir ordu topladı. Hücum ettiler. Karacahisar'ın üzerine geldiler. Osman Gazi de geldi. O da bir taraftan cenge girişti. Bir iki gün savaş olunca feryatçılar gelip: "Bayıncaz Tatar geldi. Ereğli'yi aldı. Yıktı. Halkını kıldı ve şehri ateşe verdi" dediler. Sultan Alaadin, piştiler. Gayet büyük savaş oldu. Osman Gazi'nin kardeşi Saru Yatı orda şehid oldu. O yerde bir çam Osman Gazi'yi çağırıp getirdi. Hisar için getirdikleri savaş levazımının hepsini verdi. Dedi ki: "Oğul, Osman Gazi! Sende saadet alametleri çoktur. Sana ve Nesline alemde karşı koyacak kimse yoktur. Benim duam, Allah'ın yardımı, evliyanın himmeti, Muhammed'in mucizeleri seninle beraberdir." Kendisi memleketine gitti. Sultan gince Osman Gazi dahi bir kaç gün sabretti. Sonunda kaleyi yağma etti. Fetholundu. Tekfurunu da tuttu. Gazilere dahi ganimetler verdi. Şehrin evlerini gazilere ve başkalarına dağıtarak onu Müslüman şehri yaptı. Bu fethin tarihi hicretin 687 sinde vaki olmuştur (Atsız, 1992).



yakın dövüştten kaçınan, hareketli atlı birliklerle pusu kuran, savaş düzenini bozmak için sürekli ok atan bir düzene sahip olduklarını belirtir (Fodor, 2016, ss. 244–245). Fodor'un bu tanımlamasının kuruluş dönemindeki en müşahhas örneği Palekanon (Maltepe) Savaşı'dır.

### Bitinya'dan Rumeli'ne Ok Yağmuru (*Tir-î Bârân*)

Orhan Bey babasının ölümü sonrasında Bursa'yı teslim alınca<sup>2</sup> (Türkmen, 2017, ss. 244–245) Bizans Bitinyası'nın iki büyük merkezinden – İznik ve Bursa- birini de kontrol altına almış oluyordu. Ki bu durumda tüm Bitinya'yı kaybetmekten korkan İmparator III. Andronikos Paleologos, deniz yolu ile bugünkü Gebze, Eskihisar civarına gelerek, ablukaya alınmış olan bölgeyi, bilhassa da İznik'i kurtarma planı yapar. Ve bu noktada Türklerle daha evvel de karşı karşıya gelen Kocaeli (Mesothynia) Valisi Kontofre'yi huzuruna çağırarak istişare eder (İnalçık, 2015, s. 53). İnalçık, bu savaşa dair anlatıların Osmanlı kaynaklarında oldukça zayıf kaldığından şikâyet ederken Bizans kaynaklarının çok daha cömert davrandığını da belirtir. Ve bu kaynaklardan yola çıkarak yaptığı anlatımda, Bizans idaresinin tepelere yerleştirilmiş Osmanlı askerlerini<sup>3</sup> düzlüğe indirmek gibi öncelikli bir plan yaptığını belirtir. Hatta iddiasına göre, eğer tepelerdeki askerler düzlüğe inmezse savaş meydanını terk etme planı da yapılır (İnalçık, 2015, s. 54). Bu noktada Orhan Bey'in okçuları devreye girer ve savaşın başında vadiye inen 300 kişilik bir Osmanlı grubu uzak mesafeden attıkları oklar ile onları üzerlerine çeker. Birkaç kez gerçekleşen bu oklama sonunda tepelere yönelen Bizans birlikleri kısa sürede pusuya düşer. Savaşın ikinci günü de devam eden okçu taarruzu sonunda İmparator'un bir ok vesilesi ile baldırından yaralandığına hatta öldüğüne dair bilgi (Nikol, 1999, s. 181) Bizans birliklerinin kısa sürede dağılmasına sebebiyet verir (Emecen, 2016, ss. 59–60). Hatta bu gelişme batılı bir göz olarak Lindner'i, Emecen (2010, s. 22)'e göre oldukça sorunlu olan bir yorumla, *bu yaralanma olmasa idi Bizans birlikleri Osmanlı birliklerini yenerdi* şeklinde bir değerlendirmeye kadar götürür (Lindner, 2007, ss. 24–26). Orhan Bey ve birlikleri İznik kuşatmasını şiddetlendirerek şehri kısa sürede alır.

Emecen, Palekanon Savaşı'na dair verdiği bilgilerde ilginç bir tespit yapar. Ona göre; Orhan Bey'in bu savaş sırasındaki ordu yapısı klasik göçebe atlı savaşçı tipinden farklıdır. Çünkü Orhan Bey, bu savaşta, atlı birliklere bir o kadar da yaya birlikler ekler. 300 atlısını okçu birliği olarak ileri sürer. 3000 askerini de biner biner üç kısım halinde vadi içlerine saklar. Kaldı ki Emecen'in bahsettiği sistem farklılığı da budur. Ona göre, Bafeus'taki atlı ağırlıklı birliklere nazaran yaya destekli bu birlikler yeni bir savaş düzeninin işaretidir (Emecen, 2016, ss. 70–71).

Bu arada yaya güçleri aynı atlılar gibi okçu birlikleri olarak düzenlenmiştir. Bunlar atlıların arkasında onları okları ile destekleyecek şekilde yerleştirilir. Bu diziliş vur kaç yapan atlı saldırılarından çok daha sistemli bir düzene geçiş haber vermektedir. Elbette bunun bir sebebi vardır. Orhan Bey yavaşık düzende hareket eden Bizans piyadelerini atlı saldırı ve ok yağmuru ile (tir-i bârân) dağıtmayı planlamaktadır. Savaşın birinci gününde öne sürülen atlı birliklerin düşman piyadelerini oklarla taciz etmesi yine bu yeni düzenin bir göstergesidir. Tüm bunlar göz önüne alındığında Palekanon'un okçuların çok daha etkili kullanıldığı yeni askeri düzenin ilk uygulama alanı olduğu söylenebilir. İnalçık'a göre de Orhan Gazi devrinde askeri teşkilâtın yeni bir düzenlemesinin yapılmış olduğu açıktır. Beyliklerde, Türkmenler arasında gazâ akınlarına katılan yayalar, okçulukta üstün beceri kazanmış özel bir savaşçı grubu oluşturur, bunlar sıradan halktan kızıl bürk ile ayırt edilirdi. İnalçık'ın aktardığına göre; Düstûrnâme'den bir iktibas ile Umur Gazi'nin deniz seferlerine iştirak eden savaşçıların "kızıl bürk" giymiş Türkmen askeri olduğunu belirtir. Bu askerler atlı ve yaya olabilir ve sefer ilanı üzerine beyin bayrağı altında toplanırlar. Buna "ilden yaya çıkarma" denilmektedir (İnalçık, 2009, s. 98).

I. Murat dönemine geçmeden evvel bu çalışmanın iddiasını destekleyecek önemli bir ayrıntıyı da belirtmekte fayda vardır. Buna göre; Orhan Bey döneminin bu önemli gelişmeleriyle ortaya konan, savaş sırasında stratejik üstünlük unsuru okçuların, siyasi manada da avantajlar sağladığı bilinmelidir. Yani Türk okçularının varlığı sadece savaş meydanında değil diplomasi noktasında da giderek artan bir etki ile Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde ön plana çıkar. Ki Palekanon sonrasında, İznik'in de alınması ile İstanbul kıyılarına yaklaşan Osmanlılar bölgedeki siyasi hareketlilikte de etkili olmaya başlar. Hatta 1351–1355 devresinde Venedik ile Cenevizlerin savaşta olmaları, onların çok daha rahat ilerlemelerine zemin hazırlar. Esasen Galata'daki (Pera) Ceneviz kolonisi bu vesile ile Osmanlılarla iyi ilişki kurmaya bir bakıma mecbur olur. Çünkü Boğaz'a bakan güçlü Yoros Kalesi bu dönemde Cenevizlerin idaresindedir. 1351'de Ceneviz kolonisi Galata, Bizanslılarla işbirliği içindeki Venedikliler tarafından kuşatılınca da Cenevizler Orhan Bey ile temas kurarlar. Ceneviz donanması bu savaş sırasında erzak teminini Osmanlılara ait limanlardan sağlamaya başlar. Orhan Bey de bir taraftan Bizans İmparatoru ile yakın temasını sürdürürken, aynı zamanda Cenevizler ile iyi ilişkiler kurar (Luttrell, 2000, s. 133). 1351 Kasım ayında Ceneviz donanması amiraline bir elçi yollayarak savaşın taraflar hakkında bilgi alışıverişinde bulunur. Hatta bizzat Üsküdar'a gelip Galata'yı savunmak üzere 1000 kadar okçuyu buraya yollar (Emecen, 2015, s. 57). Bunun sebebi daha çok Cenevizlerin deniz gücünden istifade etmektir. Anlaşılan o dur ki okçular bu evrede savaş meydanından çok daha geniş bir saha için önemli hale gelmiştir. Ve 1000 okçuluk bir grubun buraya gönderilebilmesi de Osmanlı idaresindeki okçu gücünün mahiyetini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Şüphesizdir ki Osmanlı ilerleyişi bu dönemden itibaren giderek artan bir ivme ile gelişir. Özellikle I. Murat devri fetihlerinin de fetihler sonrası teşkilatlanmanın da bu açıdan incelenmesi dikkat çekicidir. Kaldı ki daha devrinin başında Edirne'ye ilerlerken alınan Çorlu Hisarının, kale komutanının bir Osmanlı okçusunun oku ile gözünden vurularak ele geçirilmesi (Can, 2019, s. 145) çetin geçen bir kuşatmanın bir ok ile nasıl kolaylaştığını göstermesi açısından mühimdir. Ancak bu döneme dair asıl incelenmesi gereken hadise muhtemelen 1389 Kosova Savaşı'dır.

Osmanlı Rumeli hâkimiyetinin birçoklarına göre en önemli dönüm noktası olan I. Kosova Savaşı, bir meydan muharebesi olması ve oluş şekli sebebi ile ikincisinden ayrılır. Ve sadece kendi dönemi değil 600 sene sonra dahi Sırplar için büyük bir milli bilinç unsuru haline gelir (Alpargu & Çağ, 2009, ss. 92–108). Konu tarihsel nasyonalizmin malzemesi haline geldiğinden üzerine yapılan araştırmalar halen sürmektedir. Ancak gerek Osmanlı gerekse de Sırp kaynakları savaş meydanında yaşananları ve orduların dizilişlerini oldukça ayrıntılı olarak anlatır. Buna göre I. Murat'ın karargâhını Liplan (Gümüşhisar)'da kurduğu ve Evrenos Bey kumandasındaki öncü bir birliği keşif

<sup>2</sup> Şehrin alınması sonrasında burada kurulan *atıcılar meydanı* sonraki dönemde bir geleneğe dönüşecek ve birçok şehirde ok meydanları tesis edilecektir.

<sup>3</sup> Finkel'e göre de bunlar okçudur (Finkel, 2020, s. 12).

için öne sürdüğü bilinmektedir. Bu öncü kuvvetin savaş öncesi faaliyetleri de bu çalışmanın odağına dair ilginç bilgiler verir. Evrenos ve Paşa Yiğit'in öncü birliği yaklaşık 100 kişilik bir birliktir ve Filibe, İhtiman, Köstendil, Kriva Palanka, Üsküb güzergâhından Priştine'ye kadar ilerler (Kılıç, 2014, s. 70). Ancak burada 30 kişilik bir Sırp birliği ile karşılaşınca iki taraf arasında bir çatışma yaşanır. Neşri bu olayı şöyle nakleder: "Evrenoz Beğ üzerine hücum edüp, Evrenoz âna mukabilir olub, kâfir sünü havale kıldı. Gazi Evrenoz dahi sünüsini def' idüb, tirkeşinden bir ok çıkarub, ol kâfiri göğsünden urup arkasında çıkub yıkıldı. Biri daha irdi. Evrenoz Beğ anı dahi helak etti" (Neşri, 1995, s. 272, 274). Ki bu başarı sonrasında esir alınan askerler ile Padişah'ın yanına varan Evrenos'un da yönlendirmesi ile ordu ilerlemesini sürdürür.

İki ordunun sayısal durumu tüm tartışmalara rağmen büyük bir dengesizliğe yer vermeyecek mahiyettedir. Ve muhtemelen de 20–30 bin dolaylarında asker barındıran iki ordu karşı karşıya gelecektir. Osmanlı ordusunun merkezinde padişah ve sağında solunda olmak üzere 1000'er yeniçeri bulunurken sağ kolda şehzade Bayezid, sol kolda ise Anadolu beylik kuvvetleri ile şehzade Yakup bulunmaktadır. Ayrıca bu savaşta özellikle Rumeli'nin nam salmış birçok uc beyinin de görev aldığı bilinmektedir. Ahmed Refik bu dizilişe dair ilginç bir bilgi verir. Buna göre; topçu komutanı Haydar Ağa topları yeniçeri saflarının arkasına tabya eder, ağırlıklar da geride bırakılır. Ancak Evrenos Bey burada bir kez daha devreye girer ve topların o zamanki savaş stratejisinde çok da etkili olamayacağını bildiğinden yukarıda bahsedilen 1000'er kişilik okçu birliğini sağ ve sol cenaha yerleştirir (Altınay, 1996, s. 46). Bu savaşa dair ve okçuların tesirini ortaya koyan mühim bir tespittir.

Tarihçilerin mutabakatla kabul ettikleri duruma göre Osmanlı ordusu evvela savunmada kalarak Sırp ağır süvari birliklerini okçular vasıtasıyla dağıtır. Bu sırada savaş meydanına getirilen develer, kazılan hendek, geçici tahta perde ve kalkanlı askerler ile inşa edilen mobil kale padişahı korur (Emecen, 2010, s. 119). Fodor'a göre bu ilk kez 1396'da doğrulanmışsa da bundan yaklaşık 10 sene evvel de bu uygulama kullanılmıştır (Fodor, 2016, s. 268).

Evrenos Bey'in sahte saldırısı sırasında bu kez yay okçular Sırp birliklerinin düzenini bozar. Çünkü Sırplar süvari arkasına yerleştirilen okçulara hazır değillerdir ve menzile girdikleri anda ok yağmuru karşısında düzenleri bozulur. Bu sırada sol taraftaki okçu mevzilerini dağıtsalar da sağ kanatta bulunan Şehzade Bayezid yardıma yetişir ve merkez yeniden toplanır. Ve savaş 3 saat içinde Osmanlı birliklerinin zaferi ile sonuçlanır.

Bu çalışmanın son kısmına gelirken değinilmesi gereken bir diğer önemli hadise de Niğbolu Savaşı'dır.

Bilindiği üzere I. Murad'ın Kosova savaş meydanında vefat etmesi üzerine tahta geçen Bayezid, kısa süre içerisinde Batı sınırını Macar sınırına dayarken Ortodoks dünyanın başkenti İstanbul'u da abluka altına alır. Bu ilerleyiş en çok da Macarları ürkütür. Uzun sayılmayacak bir diplomasi faaliyeti sonrasında da Haçlı dünyası o güne dek toplanmamış büyüklükte bir ordu ile Osmanlı topraklarına doğru ilerlemeye başlar. Haçlı birliği her ne kadar Osmanlı'ya karşı kutsal bir savaş iddiasında idiyse de yollarına çıkan birçok Ortodoks merkezini de yakıp yıkmaktan geri durmaz ve Niğbolu Ovası'na ulaşarak buradaki kaleyi kuşatma altına alır. Bunun üzerine İstanbul kuşatmasını kısmen kaldıran Padişah, 10,000 kişilik bir ordu ile yola çıkar ve Niğbolu'ya geldiğinde ordusu 60,000 civarını bulur. Bu noktada Osmanlı ordusunun süratli ilerleyişi Haçlı ordusunu büyük şaşkınlığa uğratır.

Bayezid orduyu, ovada 3 saf halinde dizer. En önde hafif piyade askerleri, yani azaplar, bunların arkasında, sağda şehzade Süleyman Çelebi kumandasında Çandarlı Ali Paşa, Rumeli Beylerbeyi Firuz Paşa, Malkoç ve Timurtaş beylerle Rumeli askeri; solda şehzade Mustafa Çelebi kumandasında Anadolu Beylerbeyi Timurtaş Paşa ve askerleri; ortada ise yeniçeriler yer almaktadır. Timarlı sipahiler sağ ve sola dağıtılırken, okçular uç kısımlarda mevzilenmişlerdir.

Niğbolu Meydan Muharebesi, Fransız şövalyelerinin Osmanlı ordusunun ön safında bulunan yaya birliklerine saldırması ile başlar. Osmanlı hafif süvarisi, zırhlı piyadelerle baş edemediği için zayıf verir ilk anda. Haçlı orduları hücum safhasındaki bu ilk başarılarından sonra azapların gerisindeki yeniçeri kuvvetlerine saldırırlar. Ancak Osmanlı okçularının başlattıkları ok yağmuru karşısında oldukça büyük kayıplar vermeye başlarlar. Şehzade Mustafa Çelebi'nin, Anadolu süvarisiyle yaptığı mukabil hücum sırasında, Bayezid'in emri ile ikinci hattaki kuvvetler yanlara doğru çekilmeye başlar. Böylece Osmanlı ordusu yavaş yavaş hilal şeklini almaktadır (Daş, 2012, s. 75). Fransız şövalyeleri Türkler'in bu savaş stratejisine vakıf olmadıklarından kazandıklarını sanarak hücumla geçerler. Ancak bu defa karşılığında, üçüncü hatta yer almış olan kuvvetleri bulurlar ki bu arada hilalin uçları gittikçe yaklaşmakta ve Osmanlı süvarisi Haçlı ordusunu çembere almaktadır. Fransızlar, Osmanlı planını bilen Sigismund'un daha ileri gitmemeleri ve kiskacın içine girmeyip beklemelerine dair emrini dinlemezler ki bu sonun başlangıcı olur. Osmanlıların üçüncü hattı da taktik gereğince ikiye ayrılınca Fransızlar tepeye hâkim olduklarını ve savaşı kazandıklarını zannederler. Ağır zırhlı süvari saldırısını Osmanlı öncü birlikleri karşılar ve geri çekilerek onları kazıklı müdafaa hattının önüne getirirler. Adeta uçları sivriltilmiş kazıklardan bir ormana benzeyen bu hattın arkasındaki okçular, ok fırlatarak duraklayan Haçlı hücumunun hızını iyice keserler. Ahmed Refik bu okçuların sayısını 20,000 olarak verir ki (Altınay, 1996, s. 62) bu denli büyük bir okçu gücünün ok yağmuru ile yarattığı yıkım tahmin edilebilir. Şövalyelerin büyük kısmı oklarla yahut kazıklara takılarak yaralanan atlarından iner, bir bölümü de kazıkları çıkarıp yol açmakla uğraşır (Emecen, 2007, s. 91). Savaşın bu noktasında sonrası Haçlılar için ağır bir yenilgi manasına gelmektedir (Başar, 1998, s. 124). Kaldı ki Haçlı birliği bu savaştan sonra uzunca bir süre bir daha Osmanlı Devleti ile doğrudan karşı karşı gelmeye cesaret edemeyecektir.

## Sonuç

Yakın zamanlarda artan ilgi ile geleneksel Türk okçuluğuna dair araştırmaların da azımsanmayacak bir sayıya ulaştığı açıktır. Buna mukabil bahse konu çalışmaların, giriş kısmında da yapılan analize bağlı olarak, genel bir kültürel konu, pratik bir uğraş ve dahi spor branşı olarak okçuluğa odaklandığı, bunun dışında bir kısım çalışmanın da konuya dair geç dönem yazmalarının transkripsiyonuna yoğunlaştığı görülmektedir. Ki bunların da alana dair katkıları inkâr edilemez. Buna rağmen geleneksel Türk okçuluğuna dair çalışmaların artık daha askeri tarih bağlamında yoğunlaşmaya başlaması onun, tarihi yönlendirici etkisini anlamak adına faydalı olacaktır.

Bu çalışma kronolojik bir akışla, kuruluşun belirli noktalarında ve tespit edilebildiği kadarı ile Osmanlı savaş düzeninde Türk okçuluğunun değişen rolünü incelenmiştir. Ve tespit edilen bilgiler ışığında anlaşılmıştır ki; özellikle kuruluşun ilk dönemi kabul edilebilecek olan Bafeus ve Palekanon Savaşları sonrasında Osmanlı ordu düzeninde gerçekleşen değişimle, okçuların stratejik önemi ve vurucu gücü artmıştır. Buna bağlı olarak Palekanon sonrasından 1396 Niğbolu Zaferi'ne dek Türk okçularının Osmanlı ordusu içindeki konumu kuruluşun yükselişe giden yolda oldukça net görülen bir tesirde bulunmuştur. Özellikle Türk savaş stratejisi olarak kabul edilen *hılal* taktiğinin hem ilk evresinde hem de son darbe kısmında okçular mühim roller oynamıştır. Ki bu kadim Türk savaş taktiğinin, tarihi süreklilik bağlamında, devam ede gelen kullanımında, okçuların düşmana beklemediği darbeyi vuran unsur olarak, bu taktiği halen kullanılır kıldığı sonucuna da varılabilir.

Ateşli silahların henüz savaş meydanlarında belirleyici unsur haline gelmediği dönemlerde, bilhassa Batılı ağır zırhlı süvari ve piyadelerin etkisiz hale getirilmesinde ve kuruluşun bu erken döneminde, Osmanlı Devleti'nin savaş meydanlarından oldukça hızlı alınmış zaferlerle ayrılmasında, başta ok yağmuru olmak üzere, Türk okçularının gösterdiği hızlı taarruz ve yıpratıcı darbeler mühim bir katkı ortaya koymuştur. Bu noktada Türk okçularının evvela Bizans hisarlarına, akabinde Bizans düzenli birliklerine, sonrasında da erken sayılabilecek bir dönemde, Kosova ve Niğbolu'nda Balkan-Haçlı birliklerine karşı verdikleri sınav, hem Türk okçuluğunun tarihi hem de Osmanlı kuruluşunun askeri - boyutuna dair sundukları bağlamında oldukça kıymetlidir. Umulur ki kuruluş sonrası dönemde kaynak açısından rahatlayan tarihcilerimiz, bu döneme dair de benzer çalışmaları arttıracaktır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

**Finansal Destek:** Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Declaration of Interests:** The author declares that they have no competing interest.

**Funding:** The author declares that this study had received no financial support.

## Kaynaklar

- Alpargu, M., & Çağ, G. (2009). The concept of historical nationalism and the case of the Battle of Kosova. *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları*, 15, 92–108.
- Altınay, A. R. (1996). *Osmanlı zaferleri*. Timaş Yayınları.
- Altınsapan, E., Gökalp, Z. D., Yılmazyaşar, H., & Gerengi, A. (2015). 2011–2014 kazıları ışığında Eskişehir Karacahisar kalesi. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(10), 621–633.
- Atsiz, H. N. (1992). *Aşıkpaşaoğlu tarihi*. Milli Eğitim Basımevi.
- Başar, F. (1998). Niğbolu Meydan Muharebesi ve Haçlı Seferleri tarihindeki yeri [Bildiri]. *Haçlı Seferleri ve XI. Asırdan Günümüze Haçlı Ruhu Semineri*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi.
- Can, B. (2019). *Osmanlı Devleti klasik çağ savaşlarında okçular*. Nişangâh-ı İstanbul.
- Danişmend, İ.H. (2011). *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*. Doğu Kütüphanesi.
- Daş, M. (2012). "Saint-Denis Ruhbanının Kroniği" adlı Fransız kaynağına göre Niğbolu Savaşı. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXVII, 69–77.
- Doğru, H. (2000–2001). Karacahisar Kalesi ve Osmanlı Devletinin Kuruluşundaki önemi. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 105–127.
- Emecen, F. M. (2007). Niğbolu Savaşı. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII.
- Emecen, F. M. (2010). *Osmanlı klasik çağında savaş*. Timaş Yayınları.
- Emecen, F. M. (2015). *Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş ve yükseliş tarihi (1300–1600)*. İş Bankası Kültür Yayınları.
- Emecen, F. M. (2016). *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu beylikler dünyası*. Timaş Yayınları.
- Finkel, C. (2020). *Rüyadan imparatorluğa Osmanlı, Osmanlı İmparatorluğu'nun öyküsü 1300-1923*. Z. Kılıç (Çev.). Timaş Yayınları.
- Fodor, P. (2016). Osmanlılar ve savaş 1300–1453. İçinde K. Fleet & A. Özdamar (Eds., ) *Türkiye tarihi 1071–1453, Bizans'tan Türkiye'ye*. Kitap Yayınevi.
- İnalçık, H. (2000). Osman Gazi'nin İznik (Nicaea) kuşatması ve Bafeus Savaşı. İçinde O. Özel, M. Öz (Der.). *Söğüt'ten İstanbul'a*. İmge Kitabevi.
- İnalçık, H. (2007). Osman I. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII.
- İnalçık, H. (2009). Osmanlı sultanı Orhan, (1324-1362) Avrupa'da yerleşme. *Belleten*, LXXIII(266).
- İnalçık, H. (2015). *Kuruluş dönemi (1302–1482) Osmanlı sultanları*. İSAM Yayınları.
- İnalçık, H. (2020). *Osmanlı tarihinde İslamiyet ve devlet*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kılıç, A. (2014). *Bir Osmanlı akıncı beyi Gazi Evrenos Bey*. İthaki Yayınları.
- Kılıç, A., Altınsapan, E., & Gerengi, A., (2018). Eskişehir Karacahisar Kalesi kazılarında bulunan (2011-2014) ok uçlarının hız ve menzil analizleri. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(69), 1–14.
- Köprülü, F. (1999). *Osmanlı Devleti'nin kuruluşu*. TTK Yayınları
- Lefort, J. (2000). 13. yüzyılda Bitinya. In E. A. Zachariadou (Ed.), *Osmanlı Beyliği (1300–1389)*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Lindner, R. P. (2007). Bapheus and Palekanon. *International Journal of Turkish Studies*, XIII(1), 17–26.
- Luttrell, A. (2000). 1389 öncesi Osmanlı Genişlemesine Latin Tepkileri. E. A. İçinde (E. A. Zachariadou, Ed.). *Osmanlı Beyliği 1300–1389*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Neşri, M. (1995). *Neşri tarihi (Kitâb-ı Cihannümâ) I. (F.R. Unat, M. A. Köymen (Haz.,). TTK Yayınları*.
- Türkmen, M. (2017). Türk kültür yaşamında okçuluk. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5(55), 523–533.

# Rus Edebiyatında Ekspresyonist Genез

## Expressionist Genesis in Russian Literature

Eda H. TAN METREŞ 

Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat  
Fakültesi, Rus Dili ve Edebiyatı  
Bölümü, Antalya, Türkiye

### Öz

Hiçbir sanat akımı yaşanan çağın toplumsal koşullarından, hâkim sanat anlayışından ayrı tutulamaz. XX. yüzyılın etkin sanat akımlarından biri olan ve ağırlıklı olarak Almanya ve Avusturya temelli şekillenen ekspresyonizm de yüzyıl sınırında gerçekleşen olaylara bir tepki olarak ortaya çıkar. Bu gelişmeler Almanya'da I. Dünya Savaşı'na işaret ederken Rusya'da 1905–1917 tarihleri arasında gerçekleşen savaşlar ve devrim hareketliliği sürecine karşılık gelir. Bu noktada tarihsel bir dönemin bir parçası konumundaki ekspresyonizm, entelektüel sahada pek çok alana tesir eder; yalnızca şiir ve resim sanatına değil, düzyazı, tiyatro, müzik, mimari gibi pek çok disipline yön verir. Ancak büyük ölçüde görsel sanatlarda gerçekleşen Alman ekspresyonizminden farklı olarak, Rusya'da bu akımın çıkış noktası edebiyat—nesir ve dramaturji türünde—olur. Rusya'da ekspresyonizmin bilimsel bağlamda ilk aktarımı Almancadan çevrilen metinler üzerine kaleme alınan makale ya da eleştiri yazıları formatındadır. Ekspresyonizmin Rusya'da esas itibariyle ortaya çıkışı ise Leonid Andreyev'in "Duvar, 1901" (Стена), "Kızıl Kahkaha, 1904" (Красный смех) adlı eserleriyle eş zamanlı olarak tarihlendirilir. Bu çalışmada dünyayı bir kaos ortamı olarak, bireyi ise bu kaosu susturduğu, baskı altında tuttuğu bir zat olarak algılayan ekspresyonist dünya görüşü Rus edebiyatı özelinde, tarihsel bir bakış açısıyla incelenmiş; ekspresyonizmin Rus edebiyatındaki gelişim süreci XX. yüzyılın düşünsel yoğunluğu içindeki insanı ele alan yaklaşımlar ve eserler örneğinde ortaya konmuştur.

**Anahtar Kelime:** XX. Yüzyıl, Ekspresyonizm, L. Andreyev, Rus Edebiyatı

### ABSTRACT

There is no art movement that can be separated from the social conditions of the age and the dominant understanding of art. Expressionism, one of the active art movements of the 20th century and mainly shaped by Germany and Austria, also emerged as a reaction to the events that took place at the border of the century. While these developments point to the World War I in Germany, they correspond to the wars and revolutionary mobilization process that took place between 1905 and 1917 in Russia. At this point, expressionism, which is a part of a historical period, affects many areas in the intellectual field; it directs not only poetry and painting but also many disciplines such as prose, theater, music, and architecture. However, unlike German expressionism, which took place largely in the visual arts, the starting point of this movement in Russia is literature—in the genre of prose and dramaturgy. The first scientific transmission of expressionism in Russia is in the form of articles or criticisms of texts translated from German. The emergence of expressionism in Russia is dated simultaneously with the works titled "The Wall, 1901" and "The Red Laugh, 1904" by Leonid Andreyev. In this study, the expressionist worldview, which perceives the world as an environment of chaos and the individual as a person silenced and suppressed by this chaos, has been examined from a historical perspective, in particular Russian literature. The development process of expressionism in Russian literature has been revealed in the example of approaches and works that deal with people in the intellectual intensity of the 20th century.

**Keywords:** 20th century, Expressionism, L. Andreyev, Russian Literature

### GİRİŞ

Latince *expressio (ifade)* sözcüğünden gelen *ekspresyonizm* ya da *dışavurumculuk*, toplumsal odaklı olayları bireysel anlatım tarzı içinde aktarırken duyguyu yansıtmayı hedefleyen bir sanat akımıdır (Terehina, 2006, s. 3). Fransız araştırmacı Lionel Richard'ın ifadesiyle, ekspresyonizm bir üslup değildir, bir reçete dizisi hiç değildir, tedirginlik ve başkaldırı dile getiren bir ruh durumudur (1984, s. 189). Ekspresyonizm, XIX.-XX. yüzyıl sınırında evrensel sanatın resim, grafik, plastik sanatlar, edebiyat, müzik, sinema ve tiyatro gibi alanlarda bir dönüm noktası anlamı taşıyan sanat akımlarından biri olarak kültür tarihindeki yerini alır. En parlak dönemini ve çöküşünü 1905–1925 yıllarında Almanya, İsviçre ve



Geliş Tarihi/Received: 10.12.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 24.01.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 30.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Eda H. TAN METREŞ

E-mail: edahtan@gmail.com

Atıf: Tan Metreş, E. H. (2022). Rus Edebiyatında Ekspresyonist Genез. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 60-66.

Cite this article as: Tan Metreş, E. H. (2022). Expressionist Genesis in Russian Literature. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 60-66.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Avusturya-Macaristan'da deneyimleyen ekspresyonizm, bir Alman fenomeni kabul edilir (Settarova, 2020, ss. 24–25). Nitekim I. Dünya Savaşı'nın etkisiyle Almanya'da yükselen bu akım, Avrupa'da da ses getirmiş, öncelikle resim sanatıyla başlayan serüvenini tiyatro ve sahne sanatları alanında sürdürmüştür (Richard, 1984, s. 189). 1914 yılından sonra derinleşen Alman tarihinin toplumsal bunalımı, idealist başkaldırısı ve toplumun karşıtlıklarla dolu durumu ekspresyonizmin nehir yatağını doldurmuş, böylelikle bu sanatsal yaklaşım ortaya çıktığı dönemin toplumsal devinimini yansıtan bir kimlik edinmiştir. Ancak burada sözü edilen yansıtma, her sanatçının kendi yaratıcılığı, üslubu ve aktarımı ile mevcut toplumsal dokuya bıraktığı kendi ayak izini, öznel yaklaşımını ifade eder.

Hiçbir sanat akımı yaşanılan çağın toplumsal koşullarından, hâkim sanat anlayışından ayrı tutulamaz. Diğer bir ifadeyle akımlar, bir önceki sanat anlayışına tepki geliştirir, var olan toplumsal koşulların zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkar. XX. yüzyılın etkin sanat akımlarından biri olan ekspresyonizm de yüzyıl sınırında gerçekleşen sosyo-politik olaylara bir tepki olarak ortaya çıkmış; bu vesile ile mevcut sanat anlayışının değişmesi yönünde öngörülerde bulunulmuştur. Yukarıda belirtildiği üzere resim, mimari, plastik sanatlar gibi farklı disiplinlerde gelişim gösteren ekspresyonizm, ismini 1911 yılında Fransız ressam Auguste Julien Bigarré'nin Berlin sergisinde gösterilen tablo serisinden alır, sonrasında edebiyata, sinemaya ve diğer sanat dallarına sirayet eder. Bu yaklaşımda naturalizm ve estetikizmden farklı olarak, sanatsal eylemin sübjektifliğini vurgulayan, ifadenin/dile getirmenin ağır bastığı, duygu odaklı bir yaklaşım öne çıkar (Terehina, 2016).

Sanatsal yaratıcılık, sanatçının kendi içindeki derinliği yansımasıdır. Bunu ekspresyonizmin ilk ve en temel anlamı addeden L. Richard, prehistorik sanat üzerine çalışmalarda bulunan Herbert Kühn'e atıfta bulunarak sanatsal yaratıcılığın dayandığı bu temel ilkeyi şu sözlerle aktarır:

*“Ekspresyonizmin amacı tanıttığı nesne idi. Resimde görülen şey, aynı zamanda resmin anlamıydı. Ne daha az ne daha çoktu. Dış dünyadaki bir şeyin aynısının yapılmasıyla, o şeyin evreni somut bir ortamla sınırlanıyordu. Ekspresyonizmde ise, resmin anlamı ve yaratılan nesne birbirinden tümüyle kopuktur. Yansıtılan nesne, artık anlatılmak istenen değildir. Bu yansıtma, anlatılanı anlamak için yapılan bir çağrıdır. Bir bakıma, anlatılmak istenen şey resmin, tiyatro oyununun ve şiirin ötesinde başlar”* (1984, s. 9).

Böylelikle dış dünyanın gerçeğini değil, sanatçının gerçeğini özgün bulan bu anlayış lekesez bir yansımaya odaklanır. Bu bağlamda derin psikolojik süreçlerin vurgulandığı, imgesel aktarımların öne çıktığı bölük pörçük bir kompozisyon, keskin ifadelerin yer aldığı yoğun bir anlatım biçimi, birbiriyle bağdaşmayan, adeta insanı isyan ettiren zıtlıklar ekspresyonizmin edebiyatta öne çıkan yönelimleri olur.

Açık bir anlamı olmasına rağmen, XX. yüzyılın başlangıcındaki diğer sanat akımlarına kıyasla ekspresyonizmin özünü ve sınırlarını tayin etmek hayli güçtür. Zira ifade gücü sanat eserinin kendi doğasına özgü olan bu yaklaşımda bir taraftan yalnızca aşırı düzeydeki coşkunluğun tezahürü olan dışavurumcu tarz gözler önüne serilirken, diğer taraftan ekspresyonizmin kendiliğinden oluşan programı, bu kavrama ait olmayan, ancak tipolojik bağlamda ona yakın, geniş bir çevreyi içine alır (Terehina, 2006, s. 3). Ekspresyonizmin söz konusu karmaşık yapısı, farklı nedenlerle ilişkilendirilerek açıklanır. Bunlardan ilki, akımın genel bir program altyapısının olmayışdır. Araştırmacı Pavel Toper bu değerlendirmeyi şu sözlerle açıklar:

*“Avangard kavramı altında bir araya getirilen fütürizm, fovizm, kübizm, dadaizm, sürrealizm, konstruktivizm gibi sanat akımlarından farklı olarak, ekspresyonizm bir manifesto ya da bir beyanname ile değil, tek bir merkezden değil, kendi kendine cesur bir sanat eylemini gerçekleştiriyor edasıyla, spontane bir biçimde ortaya çıkmıştır. Manifesto ve bildiriler ise süreci takiben gündeme gelmiştir”* (2008, s. 5).

Diğer bir ifadeyle kuramsal fikirler ve örgütsel slogan bir amaca yönel(til)mektense kendiliğinden, spontane oluşmuştur. Dolayısıyla ekspresyonizmin bir akım olarak kabul edilişi, fütürizm ve kübizmin aksine, bir ilke örgüsüne dayanmayıp yaşamın tüm yönlerini etkilediği içindir. Ekspresyonizm estetik bir akım olarak sınırlandırılmaz. Temelinde yatan bireycilik, denetim gücünü sınırlandıran her türlü kısıtlamayı ve yasaklamayı reddeder. Bu anlamda pek çok ekspresyonistin ülküsel açıdan anarşizmle kışkırtılması ya da Nietzsche'nin hayranı olması şaşırtıcı değildir (Richard, 1984, s. 189). Bu yönüyle gerek sanat kalıpları içinde gerek toplumsal yaşam düzeninde kabul edilmiş gerçekliklere bir başkaldırı niteliği taşıyan ekspresyonizm, nesnel bakış açısıyla gerçekleştirilen aktarımlar yerine öznel, içsel olanın akse-dilmesi gerekliliğini savunur.

## Alman Görsel Sanatlarından Rus Edebiyatının Ön Sahnesine “Ekspresyonizm”

Ekspresyonizmin Rusya'da ortaya çıkışı dini, felsefi ve sanatsal bilincin bir yenileşme sürecine girdiği XX. yüzyılın ilk çeyreğine teka-bül eder. Ancak Anton Çehov'un, “impresyonistler” (eserdeki kahramanın aktarımıyla) yerine “ekspresyonistler” sözcüğünü kullandığı “Çekirge” (Попрыгунья) adlı eseri Rus edebiyatında bu ifadenin kullanıldığı ilk çalışma kabul edilir (Terehina, 2016). Söz konusu akımın Rusya'da kuramsal anlamda ortaya çıkışı ise Rus eleştirmen İppolit Sokolov'un uğraşlarıyla 11 Temmuz 1919 tarihinde düzenlenen Tüm Rusya Şairler Birliği Kongresi—İ. Sokolov, kendi oluşturduğu edebiyat topluluğunu bu kongre ile duyurur—ile ilişkilendirilir. Bu çalışmalar ışığında Sergey Spasski, Boris Lapin ve Yevgeni Gabriloviç'in katılımıyla yazılan “Ekspresyonistler” (Экспрессионисты) adlı derleme İ. Sokolov'un editörlüğünde yayına hazırlanır. İlerleyen süreçte B. Lapin ve Ye. Gabriloviç “Moskovskiy parnas” (Московский парнас) adını verdikleri kendi topluluklarını kurar. Ancak bu edebiyat topluluğu ile aynı adı taşıyan yayınevini tasfiye edilmesi sonrasında, “Moskovskiy parnas”ın faaliyetleri duraksamaya başlar (Terehina, 2004, s. 89).

İ. Sokolov, ekspresyonizmi fütürizmin sentezi olarak nitelendirdiği “Ekspresyonizm Sözleşmesi” (Хартии экспрессиониста)—“Ekspresyonizmin Başkaldırısı” (Бунт экспрессиониста) derlemesinde yer alır—başlıklı çalışmasında sözü edilen edebiyat topluluğunun misyonunu açıklar (Terehina, 2004, s. 87). Ekspresyonizm, ilerleyen süreçte Rusya'da bütünsel bir sanat hareketi olarak manifestolarda ve belli programlarda yer alır ve edebiyat sahasında geniş bir eser yelpazesi ile desteklenir. Buna karşın, o dönem özelinde, akımın Almanya ve Avusturya-Macaristan'daki etkinliğine erişemediği belirtilmelidir. Öte yandan XX. yüzyılın ilk çeyreğinde hem Rus hem Alman edebiyatında ortak tipolojik oluşumlardan söz etmek mümkündür. Zira yabancı ülkelere ait görüşlerin sürdürülmesi ve şahsi fikirlerin gelişimi hem Rus hem Alman avangard

hareketinin sanatsal açılımlarında ortaya konmuştur (Settarova, 2020, s. 19). Bu duruma Rusya penceresinden bakıldığında, 1910'lu yılların toplumsal yaşamında öne çıkan tatsız gelişmelerin sembolizmden [Andrey Bely'in "Kül" (Пепел) adlı eseri], akmeizmden [Vladimir Narbut'un "Şükür" (Аллилуйя) adlı eseri], fütürizme [Vladimir Mayakovski'nin "Trajedi" (Трагедия) ve "Pantolonlu Bulut" (Облако в штанах)] uzanan farklı sanat akımlarına mensup yazarları tanıdıkları sürece eserlerinde aktarmaya ittiği aşikârdır. Bu manevi güçten hareketle, yaşanmışlıkları ve içsel değeri ile insanın mevcut yegâne gerçekliğin merkezine taşındığı bir sanat çevresi oluşturulur. Bu sanatsal içtepiden, bilhassa sembolizmden boy veren ekspresyonizm, mevcut sanatsal düzleme yeni bir boyut getirir (Terehina, 2004, s. 84). Bu kapsamda ekspresyonizmin içselliğini gözler önüne seren Andrey Bely'in "Petersburg" (Петербург) adlı eseri, kent imgesinin yalnızca geleneksel bir fon olarak değil, aynı zamanda kahramanların iç dünyasını aktaran bir bilinç panoraması olarak da öne çıkarıldığı çok katmanlı bir eserdir. "Andrey Bely'in Petersburg Romanında Şehir" başlıklı çalışmada belirtildiği gibi, "Romanda kent, somut, deneyimsel bir gerçeklik değildir, uzam içinde değişken insani algıların, izlenim ve hayallerin bir bütünü, bir düşüdüdür" (Olca, 2021, s. 216).

XX. yüzyılın başlangıcında gerek dünya tarihinde gerek Rusya tarihinde toplumsal ve kültürel yaşamı büyük ölçüde etkileyen gelişmeler söz konusu olur. Gündelik yaşamda ve sanatta karşıt eğilimler oluşmasına zemin hazırlayan devrim öncesi süreç, Rusya tarihini bu konu özelinde öne çıkarır. İki yüzyıl sınırlarındaki geçiş dönemi; toplumsal hareketlilikler ve köklü değişimlerin önsezisiyle derin izler bırakır. Devam eden savaşlar ve devrim hem birey hem toplum odaklı uyandırdığı intiba ile insanın var olmak zorunda bırakıldığı istikrarsız koşulları gözler önüne serer. Bu bağlamda üç farklı savaşın (Birinci Dünya Savaşı, İç Savaş ve Yukarı Don Bölgesi Ayaklanması) ve devrim sürecinin anlatıldığı "Durgun Don" (Тихий Дон) (Kandemir, 2008, s. 102) dönemin panoramasını yalnızca savaş sahneleri üzerinden tarihe not düşmez, aynı zamanda savaşın vahşetini idrak eden manevi tükenmişliği de ortaya koyar. Devrim ve İç Savaş'ın beraberindeki gerçekler XIX.-XX yüzyıl sınırlarına ait temel sorunları harekete geçirir; "Leonid Andreyev'in Kızıl Kahkaha'sında Modernite Deneyiminin Radikal Eleştirisi" başlıklı çalışmada belirtildiği gibi, modernleşmenin norm hâline getirdiği rasyonel dünya kavrayışı, savaş olgusunu besleyen daimî kaynaklardan biri haline gelir (Özakın, 2021). Bu gelişmelerin bir sonucu olarak ekspresyonizm, Rus edebiyatının ön sahnesine taşınır. Diğer bir ifadeyle, ortaya çıkışı büyük ölçüde görsel sanatlarda gerçekleşen Alman ekspresyonizminden farklı olarak Rusya'da bu akımın çıkış noktası edebiyat—nesir ve dramaturji türünde—sahasında gerçekleşmiştir. Alman edebiyatında ekspresyonizmin başlangıcı Jakobvan Hoddis'in "Dünyanın Sonu" (Weltende) adlı eseri addedilirken Rus edebiyatındaki ilk ekspresyonist yazar ise Leonid Andreyev kabul edilir ["Duvar" adlı eseri ile] (Şestakova, 2014, s. 217).

Rus ekspresyonizminde evrensel bütünsellik arayışı, yeni insan ve yeni bilinç düşüncesini hayata geçirme arzusu tüm sanat dallarının bir araya gelmesine/bütünleşmesine zemin hazırlar. Her sanatsal atılımın soyuta, maddi olmayana ulaşma gayreti içinde bir tohum taşıdığını ifade eden ressam ve sanat kuramcısı Vasili Kandinski, bu çabanın doğal sonucunu şu sözlerle açıklar:

*"Yolun farklı noktalarında bulunan sanat dallarının her biri, ifade etmekte en başarılı olduğu şeyi kendine özgü bir dille ortaya koyuyor. Aralarındaki farklılıklara rağmen—ya da belki bu farklılıklar sayesinde—sanat dallarının bugün, ruhsal yaşantının bu geç safhasında olduğu denli birbirine yaklaştığı bir dönem olmamıştır"* (2020, s. 55).

V. Kandinski'nin görüşlerini paylaştığı, 1911 yılında Almanya'da yayımlanan—o dönemde Rusya'da yalnızca özet formatı okurla buluşur—"Sanatta Ruhsallık Üzerine" (О духовном в искусстве) adlı eseri Rus ekspresyonist hareketinin temel kaynaklarından biri kabul edilir. Sanati, ruhsal yaşantının etkin unsurlarından biri addeden bu eser, ruhsal yaşamı ileri ve yukarı doğru giden karmaşık bir hareketle özdeşleştirir. Bu hareket, deneyimi temsil eder. Farklı biçimler alabilir, ancak esasen aynı içsel düşünce ve amaca dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle, her sanat eseri çağının çocuğu misali bir tanıklık sürecinin meyvesidir. Böylelikle uygarlığın her dönemi, tekrarı olmayacak, özgün bir sanat anlayışı ortaya koyar. Bu bağlamda realizm, modernizm, avangard gibi farklı sanat ağlarının aynı kültür ekseninde ve yakın zaman dilimleri içinde bir araya getirilmesi Rusya özelinde bir etkileşim ve karşılıklı zenginleşme ortamı yaratır (Terehina, 2006, s. 4).

Birinci Dünya Savaşı ve Devrim yıllarında Rusya ve Almanya'nın uzun yıllar devam eden birbirlerinden soyutlanma sürecine rağmen Alman ekspresyonistlerin eserleri Osip Mandelştam, Fyodor Sologub ve Boris Pasternak tarafından Rusçaya çevrilir (Settarova, 2020, s. 20). Ernst Toller ["Makine Kırıcıları" (Die Maschinenstürmer)], Georg Kaiser ["Gaz" (Gas)], Franz Werfel ["Ayna İnsan" (Spiegelmensch)] gibi yazarların eserleri Rusçaya çevrilerek sahnelenir. Kırk Alman ekspresyonist şairin iki yüzden fazla şiiri süreli yayınlarda—"Sovremenniy zapad" (Современный Запад) dergisi vb.—ya da antolojilerde okurla buluşur; O. Mandelştam tarafından çevrilen E. Toller'in "İnsan-Yığınlar" (Menschen-Mengen) adlı oyunu döneme yön veren eserler arasında yer alır (Terehina, 2006, s. 92).

Batı ekspresyonizminin Rusya'da odak haline gelişi 1920'li yıllara uzanır. 1920–1925 yılları arasında ekspresyonizme adanmış pek çok çalışma yayımlanır: 1922 yılında edebiyat bilimci Oskar Walzel'in "Günümüz Almanya'sında İmpresyonizm ve Ekspresyonizm, 1890–1920" (Impressionismus und Expressionismus im zeitgenössischen Deutschland 1890–1920) başlıklı çalışması Rusçaya çevrilir. 1923 yılında tiyatro eleştirmeni Aleksey Grozdev'in, XVIII. yüzyıldan XX. yüzyıla dek Alman sahne sanatı eğitiminde kullanılan, "Tiyatro ve Drama Tarihinden" (Из истории театра и драмы) adlı eseri basılır. Aynı yıl editörlüğünü Yevgeni Braudo ve Nikolay Radlov'un yaptığı "Ekspresyonizm" (Экспрессионизм) adlı derleme yayımlanır. Eş zamanlı bir biçimde Vladimir Neyştadt'ın hem çeviri çalışmaları hem makaleleri—Franz Werfel'in Lirik Şiirlerinde Tekrar" (Повтор в лирике Ф. Верфеля) ve "Ekspresyonizm Yönseme" (Тенденции экспрессионизма)—okurla buluşur, bunun yanında Anatoli Lunaçarski'nin, G. Kaiser'in oyunlarına yazdığı önsöz basılır. Nitekim ekspresyonizm propagandasında A. Lunaçarski'nin üstlendiği rol önem taşır. Alman ekspresyonizmi ve Rus fütürizmini ilişkilendirmek gerektiğini düşünen A. Lunaçarski bu akıma özel bir ilgi gösterir (Şestakova, 2016, ss. 21–22). Çeviri eserlerle eş zamanlı bir biçimde hazırlanan bilimsel çalışmalar ise bu akımın Rusya özelindeki kuramsal alt yapısını oluşturur. 1921 yılında Yuri Tınyanov'un kaleme aldığı "Batı Edebiyatına Dair Notlar" (Записки о западной литературе) başlıklı makale ekspresyonizmin özünü ortaya koymasının yanı sıra, romantizm, kübizm, fütürizm ile benzerliklerini de ele alarak akımın sınırlarını belirginleştirmiştir. Benzer bir biçimde sanatçı Nikolay Radlov'un ekspresyonizmi açıklayıp popülerliğinin nedenleri üzerine düşüncelerini ifade ettiği "Fransa ve Almanya'da Çağdaş Sanat" (Современное искусство Франции и Германии) başlıklı makalesi de sürece yön veren çalışmalar arasında yer alır (Settarova, 2020, s. 21). Dolayısıyla Rusya'da ekspresyonizmin bilimsel

bağlamda ilk aktarımı Almandan çevrilen metinler üzerine kaleme alınan makale ya da eleştiri yazıları formatındadır. Akımın Rusya'da ortaya çıkışı ise L. Andreyev tarafından kaleme alınan "Duvar" ve "Kızıl Kahkaha" adlı eserlerle eş zamanlı olarak tarihlendirilir. Bunun yanı sıra araştırmacı N. Bondareva'nın "Leonid Andreyev'in Sanatı ve Alman Ekspresyonizmi" (Творчество Леонида Андреева и немецкий экспрессионизм) başlıklı tezinde L. Andreyev'in 1900'lü yıllara ait eserleri Almanya'da 1910'lu yıllarda kaleme alınan eserlerle karşılaştırılmıştır (Settarova, 2020, s. 33). Ancak o dönemde Rusya'da tanınan Alman gazeteci yazar Eduard Şmid'in makaleleriyle aynı kanı taşıyan İ. Sokolov'un sloganlarına rağmen ekspresyonizm, Rus kültürel belleğinde tutunamaz. 1922 yılında düşünsel düzlem, sanat, gündelik hayat, jest ve mimikler gibi yaşamın hemen her alanında ekspresyonizmin izine rastlanılabileceğini ifade eden İ. Sokolov, bu görüşünü değerlendirme şansı yakalayamaz; yeterli sayıda mensubu bulunmayan edebiyat topluluğu da programını hayata geçiremeyerek dağılır.

### **Ekspresyonizmin Rus Edebiyat Geleneğiyle İlişkisi ve Rus Ekspresyonist Leonid Andreyev**

Araştırmacı Vera Terehina'ya göre ekspresyonizm, toplumu insani değerlerden uzaklaştıran yaklaşımlara karşı takındığı tutumu ve insanlığın varoluşsal değerini temel alan duruşuyla Rus edebiyatının ve Rus sanatının özünü oluşturan gelenekselliğe işaret eder. Yazar Nikolay Punin'in altını çizdiği gibi, ekspresyonizm Gogol'den günümüze tüm Rus edebiyatının meselesidir (Punin, 1989, s. 174). Diğer bir ifadeyle, Rus ekspresyonizmi Nikolay Gogol, Fyodor Dostoyevski, Nikolay Ge, Mihail Vrubel, Modest Musorski, Aleksandr Skryabin gibi isimlerin sanatını çağırır. Zira F. Dostoyevski'nin "Gülünç Bir Adamın Rüyası" (Сон смешного человека), N. Ge'nin "Gerçek Nedir?" (Что есть истина?) eserleri Rus ekspresyonizminin gelecekteki potansiyel gücünü temsil eder (Terehina, 2006, s. 3). V. Terehina'nın Rus ekspresyonizminin özünü anlamlandırmaya yönelik bu yaklaşımı bu akımın Rusya özelinde temelini tashih eder. Ekspresyonizmin esas coşkunluğu ölü dogmaları ve mevcut dönemki iddiaları yadsıyarak asıl hakikat kabul ettiği insanı, onun şahsi yaşamını, içselliğini odağına taşımış olmasıdır. Araştırmacı L. Richard'ın belirttiği gibi, ekspresyonizm görünmeyene, çekirdeğe kadar inip *benin* derinliklerini, nesnelere gizli yüzeylerini keşfettiren aktif bir iç bakış ile karşılık verir (1984, s. 189).

V. Terehina, Rus ekspresyonistlerin manifestosuna ve arşiv kaynaklarına dayandırdığı yaklaşımında Rus ekspresyonizminde insanları sarsan tedirgin edici unsurların bulunmasının yanı sıra, bu akımın mevcut felsefi temelleri ile Alman ekspresyonizmine yakın olduğu çıkarımında bulunur. Bu anlamda Alman şair ve yazar Kasimir Edschmid'in metinleri ve Rus şair ve yazar İgor Sokolov'un kaleminin benzerlik göstermesi olağan karşılanabilir. Ekspresyonizmin özü, toplumun insanıyettan uzaklaşmasına bir başkaldırı ve insan ruhunun ontolojik değerine bir tasdik olmasında gizlidir. Araştırmacı Yuri Borev'in ekspresyonizmin temelini biçimlendiren "kendisine düşman dünyaya yabancılaşmış insan" değerlendirmesi de bu düşünceyi destekler (1988, s. 385). Umutsuzluğa karşı çare arayışı, ekspresyonistleri dış dünyadan kaçmaya ve kişinin kendi iç dünyasına yönelmeye zorlar. Çünkü dış dünya söz konusu koşullar dolayısıyla kirletilmiştir, yıkımalıdır. İdeal olarak benimsenen doğrular ve değerler, inanılan ve güvenilen somut yaşam savaşıyla beraber insanlığın başına yıkılmıştır. Bütün bunlardan kaçmak, insanın dış dünyaya yabancılaşıp kendi benliğine dönmesi olarak karşılığını bulur (Richard, 1984, s. 160).

Alman yazar Thomas Mann'ın 1922 yılında kaleme aldığı, "*Aslında bizim ekspresyonizm olarak adlandırdığımız şey, sentimental idealizmin Rus apokaliptik imgesiyle belli bir zaman sonrasında, ziyadesiyle derinlik kazanmış biçimidir*" (1984, s. 75) sözleri ekspresyonizmin Rus kültürüyle olan ilişkisini ortaya koyar. Ancak bilhassa Nikolay Gogol, Nikolay Nekrasov, Fyodor Dostoyevski, Lev Tolstoy gibi yazarların sanatında öne çıkan söz konusu apokaliptik düşünce, XX. yüzyıl sınırında Rusya'da gerçekleşen savaş ve devrim hareketliliği ekseninde yeni bir içtepi kazanır. Bu noktada simbolistlerin—Aleksandr Blok, Dmitri Merejkovski, Andrey Bely, Vyaçeslav İvanov—kaleme aldığı apokaliptik konular XX. yüzyıl Rus edebiyatında öne çıkan düşünsel durumu ortaya koymasından dolayı değerlendirilmelidir. Zira kültürel ve toplumsal açıdan içinde buldukları kriz ortamı sanatçıları dünya üzerindeki felaketlerin tekerrür edeceğine, Batı uygarlığının yıkımına ve devrime dair apokaliptik düşüncelere itmiştir (A. Blok, D. Merejkovski, L. Andreyev).

Modernitenin cennet vaadinin cehenneme dönüşüne tanık olan modern insan, öldürdüğü tanrının, geride bıraktığı *boşluğu* kendisi dolduramamış ve kâh bundan ürkmüş ve bu tanrıyı yeniden diriltmenin yollarını aramış, kâh hayatın anlamsızlığını kabullenip, kurtuluşun imkânsızlığına ağıt yakmıştır (Bilici, 2007, ss. 150–151). XX. yüzyılın modern bireyinin içinde bulunduğu bu çıkmaz; bir önceki yüzyılın izlerinin peşine düşen ve gelecek yüzyıl için duyulan mevcut gergin bekleme ifade eden ekspresyonizm akımıyla sanat mecrasına taşınır. Modern insanın söz konusu karmaşası "Sanatın Gerekliliği" (Von der Notwendigkeit der Kunst) adlı çalışmada şu sözlerle ifade edilir:

*"İnsan önemini her gün biraz daha yitiriyor, ya renk lekeleri arasında bir başka leke oluyor, ya da ıssız kırlarda, kimsesiz şehir sokaklarında artık hiç görünmüyordu. Bir de gotik sanatta (ekspresyonizmin bir yönüyle beslendiği bu sanat akımında) olduğu gibi coşkunluk içinde değil de sökülebilen bir makine parçası gibi biçim değiştiriyor, bozuluyor, teknik araçlara benzeyen bir kukla, anlamsız, doğaüstü bir nesne oluyordu. Kendine yabancılaşan insan, kendisini bir 'fetiş', bir maske, ürkütücü bir yaratık olarak görmeye başlıyordu"* (Fischer, 1990, ss. 80–81).

Başlangıçta modern sanatın keşfi anlamını taşıyan ekspresyonizmin diğer akımlarla ilişkisi "İnsanlığın Alacakaranlığı" (Сумерки человечества) başlıklı derlemede şu sözlerle açıklanır: "Geç dönem simbolizm ve görünüşe göre, tüketileli epey zaman geçmiş olan naturalizm, akmeizm, ego fütürizm, kübo- fütürizm, imajinizm, dadaizm ve sürrealizm gibi akımlar yüzyılın ilk çeyreğini ifade eden tek bir sanat akımı olarak ekspresyonizmi özümsemiştir" (Toporov & Slavinskaya, 1990, s. 6). Bu yaklaşım, "Ekspresyonizm Sanat Ansiklopedisi" (Encyclopédie de l'expressionnisme) adlı eserde şu sözlerle desteklenir: "Rusya'da, genellikle fütürist olarak adlandırılan sanatçılar dahi ekspresyonist olarak tanımlanmışlardır. Almanya'da olduğu gibi, burada da bu terimin hiçbir ayırım gütmeyen, modern eğilimleri simgeleyen tüm sanatçılar için geçerli olduğu anlaşılıyor" (Richard, 1984, s. 12).

Ekspresyonizmin Rusya'da ortaya çıkışı üzerine incelemelerde bulunan araştırmacı Naum Leyderman, "XX. Yüzyıl Rus Edebiyatı: 1917–1920'li Yıllar" (Русская литература XX века: 1917–1920-е годы) adlı çalışmada ekspresyonist Alman şiirinden çok daha önce Rus edebiyatında bu akıma dair bir yönelimin var olduğuna dikkat çeker. Bu akımı sanatıyla bütünleştirerek Rus edebiyatında ekspresyonizmin temelini oluşturan Leonid Andreyev, Andrey Bely, Aleksey Remizov; benzer bir biçimde bu akımın öğelerini sanatına taşıyan Vladimir Mayakovski, İgor Severyanin, Marina Tsvetayeva gibi isimler N. Leyderman'ın görüşünü desteklemek için başvurduğu sanatçılar arasında

yer alır. N. Leyderman; Yevgeni Zamyatin'ın, Boris Pilnyak'ın, Sigizmund Krjijanovski'nin sanatında da ekspresyonist tesirin hâkim olduğunu; bu sıralamanın Mihail Bulgakov, Yuri Tınyanov, Veniamin Kaverin ve İlya Erenburg gibi isimlerle devam edebileceğini ifade eder. Ancak araştırmacıya göre, 1900'lü yıllarda L. Andreyev tarafından kaleme alınan "Duvar" (Стена), "Kızıl Kahkaha" (Красный смех), "İnsanın Yaşamı" (Жизнь человека) gibi eserler bu akımın Rus edebiyatındaki en temel örnekleridir (Leyderman, 2012, s. 306).

Ekspresyonizmin poetikası L. Andreyev'in dünya görüşü ve varoluşsal arayışlarıyla ilişkilidir. XX. yüzyılın ortalarında Avrupa'da gerçekleşen varoluşsal açılımların büyük oranda ayırıcılığı olan L. Andreyev, insanın gündelik yaşamına dair ses getiren ve ekspresyonist bir dille ifade bulan sorunların temelinde eğilir. Bu bağlamda L. Andreyev'in sanatının felsefi temeli, varoluşçu felsefenin temsilcileri olan Danimarkalı filozof Soren Kierkegaard'dan Alman filozof Arthur Schopenhauer'a ve Rus varoluşçu filozof Lev Şestov'a uzanır (Şestakova, 2013, s. 72). Rus edebiyatının XIX.-XX. yüzyıl sınırları önemli bir yer edinen L. Andreyev dekadans için müstahhar bir realist, realizm kanından gelenler için şüpheli bir simbolist kabul edilir (Brusyanin, 2016, s. 217). Leonid Andreyev'in sanatının XX. yüzyılın başlangıcına ait edebi akımlardan hangisine dâhil edilmesi gerektiği konusu uzunca bir süre edebiyat çevrelerinde tartışılır. Klasik Rus edebiyatının geleneğini devam ettiren yazar, nesir türündeki eserlerinde F. Dostoyevski'nin, L. Tolstoy'un; dramaturji sanatında A. Ostrovski ve A. Çehov'un izini sürer. L. Andreyev, Alman ekspresyonistlerden çok önce, kalabalıklar arasında yalnızlık çeken insanın ıstırabını trajik bir aktarımla resmetmiştir. Bu bakımdan yazarın 1901 yılında yayımlanan "Hikâyeler" (Рассказы) adlı eseri öne çıkar. İlk olgunluk dönemi çalışmalarında ["Sessizlik" (Молчание), "Sergey Petroviç Hakkında Bir Hikâye" (Рассказ о Сергее Петровиче), "Bir Varmış Bir Yokmuş" (Жили-были)] F. Dostoyevski'nin geleneğini sürdüren yazar, insanın iç dünyasına dair gözlemlerinin ilk yankılarını bu satırlarında hissettirir (Settarova, 2020, s. 40).

L. Andreyev'in sanatı çağdaşlarından Maksim Gorki, İvan Bunin gibi realistlerle ve Andrey Bely, Fyodor Sologub gibi simbolistlerle kesişir. Herkesle bir arada olsa da somut bir biçimde biriyle yan yana olmamayı ifade eden bu durum L. Andreyev'in "bir sanatçı gibi özgür olmak" düşüncesini her daim yükseltmiş ve Rus edebiyatının söz konusu geçiş sürecinde yazarın yerini tayin etmiştir. Ekspresyonizmin L. Andreyev'in sanatındaki izdüşümü ilk kez, sanat uzmanı İeremiya İoffe'nin "Kültür ve Stil. Sosyoloji ve Sanatın İlkeleri ve Düzeni" (Система и принципы социологии и искусства) adlı çalışmasında, "ilk Rus ekspresyonist" ibaresiyle yer bulur (İoffe, 2010, s. 324). 30'lü yıllarda araştırmacı Boris Mihaylovski, yazarı şu sözlerle değerlendirir: "Andreyev, Rus edebiyatındaki ekspresyonizm anlayışı için ilk isim kabul edilir, dünya edebiyatında ise hatırı sayılır temsilciler arasında yer alır" (2016, s. 415). Araştırmacı Olga Vologina, L. Andreyev'in Rus edebiyatı özelinde ekspresyonizmin kurucusu olduğunu şu sözlerle ifade eder: "Edebiyatta yeni bir yol arayışı içinde olan Andreyev, ekspresyonizmin uluslararası bir sanat hareketi olduğunu önceden düşünüp anlamıştır" (2003, s. 26). Çalışmalarında L. Andreyev'i Rusya'daki ekspresyonizme ön ayak olan isim olarak nitelendiren araştırmacı Tatyana Fed ise Rus edebiyatında henüz tam anlamıyla bir yer edinip yaygınlaşmayan ekspresyonizm akımının gelişim sürecini L. Andreyev'in sanatında gözlemlenimin mümkün olduğuna dikkat çekerek (2014, s. 70-71).

L. Andreyev; etik değerler çatışmasının sınırlarını konu ederek ["Uçurum" (Бездна) ve "Sis içinde" (В тумане)] ardı arkası kesilmeyen meselelerin ıstırap verici hissiyatı ile doğrudan olayın içinde yer alan kahramanlar yaratıp okur üzerindeki tesiri yoğunlaştıracak yeni bir ifade arayışı içine girer. Bu bağlamda "Kızıl Kahkaha" adlı eserin kaleme alınması yazarın Rus-Japon Savaşı'na duyduğu bir içtepi olarak değerlendirilebilir. Kimi edebiyat bilimciler tarafından hikâye, kimilerince ise uzun öykü olarak değerlendirilen "Kızıl Kahkaha" (Красный смех), L. Andreyev için gelecekteki insanı gözler önüne seren, yakın gelecekte gerçekleşecek mücadeleyi konu edinen bir fantezidir. Hakikaten "Kızıl Kahkaha"nın gücü olayın gerçekleştirdiği mekâna dair aktarımlarda ya da savaş sahnelerine ait göz alıcı tasvirlerde değil, XX. yüzyılın başlangıcında artık insanları tam anlamıyla sarmış olan korku ve buhran hissindedir. Bu anlamda L. Andreyev'e malum olan şey, yaklaşmakta olan trajik gelişmelerle sarsılacak XX. yüzyılın önsezisi olarak düşünülebilir. Vuku bulan gelişmelerin bir çığlık olarak nitelendirilmesi adı geçen eserde adeta göze sokulan benzetmelerle, dikkat çekici imgelerle sağlanır: kızıl kahkaha, aklını yitirmiş toprağın tasviri, derisi soyulmuş bir kafa benzetmesi gibi. L. Andreyev'in bu imgesel aktarımı ekspresyonizmin çığlık ilkesi ile özdeşleştirilebilir. Bu yaklaşım adını ekspresyonist ressam Edvard Munch'un "Çığlık" tablosundan alır. Munch, söz konusu eseri için şunları söyler: "İki arkadaşımla yürüyordum. Güneş alçalıyordu. Birden gökyüzü kıpkırmızı oldu, kan gibi ve hüzün kapladı içimi. (...) Arkadaşlarım yollarına devam ettiler, ben yalnız kaldım, korkudan titriyordum. Sanki tüm doğadan, güçlü ve sonsuz bir çığlık yükseliyor gibiydi" (Aktaran: Richard, 1984, s. 190). Bu tablodan hareketle çığlık, ekspresyonizmin temel ilkelerinden biri olur. Bu anlamda Munch'ın tablosunun oluşturduğu anafora dâhil olan L. Andreyev'i yalnızca edebi eserleriyle değil, çizimleriyle de değerlendirmek gerektiğini düşünen araştırmacı Patrick Wise, yazarın sanatına yansıyan ekspresyonist enerjinin çizimleriyle paralellik gösterdiğini ifade eder (Aktaran: Wise, 2017, s. 4). Görsel sanatlar sahasında da L. Andreyev'in ismini anan P. Wise, yazarın imgelerle olan sofistike ilişkisini buraya bağlar. Bu noktada L. Andreyev'in torunu Olga Carlisle'in değerlendirmesine başvuran P. Wise, sezgilerinde yanılmadığını ortaya koyar. Zira O. Carlisle, gençlik yıllarında gördüğünü belirttiği L. Andreyev'in çizimleri ve yazarın daha sonraki süreçte kaleme aldığı eserleri arasındaki etkileşimi şu sözlerle ifade eder: "Öykü ve oyunlarının bazılarını ilk okuduğumda, içim, yıllar önce de farkına vardığım, olağanüstü bir korkuyla dolmuştu" (Aktaran: Wise, 2017, s. 4).

"Ekspresyonizm Sanat Ansiklopedisi" adlı eserde tiz bir ses olarak nitelendirilen çığlık, estetik bir olgu olarak görülür; toplumsal bir duruma karşı yöneltilmiştir ve karanlık dünya görüşünün temsilidir. Konu ettiği durumu incelemekten çok etkin olmaya davet eden bu yaklaşımda çığlık aracılığıyla aktarılan bir heyecan, doğal bir deyişle özetlenir (Richard, 1984, s. 157). Öyle ki 1914 yılı sonrasında savaşın yalnız askerler değil, tüm insanlık üzerinde yarattığı travmaya odaklanan ekspresyonistler için çığlık hissi uyandırmayan bir eser sanat kabul edilmez (Kuhns, 1997, s. 102). "Kızıl Kahkaha"da da benzer bir tablo dikkat çekerek, esere ismini veren kahkaha L. Andreyev'in satırlarında şu sözlerle ifade bulur: "... Sağ yanağımda beni şiddetle sarsan sıcak bir hava hissettim; gözlerimin önünde, soluk yüzün yerinde, kısa, küt ve kırmızı bir şey vardı ve kötü ağızlarında resmedilenler gibi, açılmış bir şişeden boşanırcasına kan fişiriyordu. Ama bu kısa ve akan şeyde hala bir gülümseme, dişsiz bir kahkaha, kızıl bir kahkaha var gibiydi" (2019, s. 20). Yazar ve yarattığı imgelerin aynı duyguyla nefes aldığı bu durum ekspresyonizmin ilkelerini çağırıştırır, nitekim ekspresyonizmde dışarıdan, sakin bir bakış kabul edilemez. Bu akımda



en çok savaşın yarattığı dehşete tepki gösterilmiştir, dönem özelinde kan dökücülük alışkanlıkla özdeşleştirilmiştir. İnsan umutsuzdur, insanın umutsuzluğuna çare aranır. Bu eski, kötü, hasta, yoz düzenin yıkılması gerekmektedir (Şener, 2008, ss. 250–251). “L. N. Andreyev’in Öykü Sanatı” başlıklı tez çalışmasında belirtildiği gibi, “Kızıl Kahkaha” yalnızca yazıldığı dönemdeki Rus-Japon Savaşı’na karşı değil, insanlık tarihindeki tüm savaşlara karşı bir çığlıktır. Bu nedenle başkahramanların belirli bir milliyeti yoktur. Her iki anlatıcı da herhangi bir ülkede yaşayan ve savaşan herhangi bir insan sayılabilir. “Kızıl Kahkaha,” L. Andreyev’in *delilik* ve *dehşet* olarak nitelendirdiği savaşın kişiliğe bürünmüş halidir (Özberk, 2015, s. 239). L. Andreyev, sanatında altını çizdiği deliliği toplumsal bir fenomen addeder. “Böyle Oldu” (Так было) adlı eserde *asılmış bir adam* tasviriyle aktarılan delilik, “Tehlike Çanı” (Набат) adlı eserde *yangın* ve *çan* imgesiyle ifade edilir. “Kızıl Kahkaha” ve “Tehlike Çanı” adlı eserlerde *kahkaha* ve *çan* gibi sesi vurgulayan imgelerle aktarılan anlatım, “Sisin İçinde” adlı eserde renk imgesiyle sağlanır. Araştırmacı Natalya Filonenko’nun belirttiği gibi, okuru yazarın düşünce dünyasına çeken ses ve renk imgeleri ekspresyonistlerin anlatımlarında başvurduğu araçlardan başlıcalarıdır (2003, s. 16). Bu bakımdan *hastalık*, hem fiziksel hem manevi anlamdaki *kirlilik* ve *yalnızlık* gibi konuların aktarıldığı “Sisin İçinde” adlı eserde öne çıkan renk imgesi F. Dostoyevski’nin Petersburg’unu anımsatır.

“Rus Ekspresyonizmi: Teori. Uygulama. Eleştiri” (Русский экспрессионизм: Теория. Практика. Критика) başlıklı çalışmada L. Andreyev’in eser isimlerinden hareketle şöyle bir çıkarımda bulunulur: “Bir Eski Ahit peygamberi gibi, her türlü tehlike için eli kulağında, “Pencerenin Yanında” (У окна) duruyor Andreyev, yankı veren bir “Sessizlik”in (Молчание) dağıldığı siyah bir “Uçurum” (Бездна) hemen önünde uzanıyor, gördüğü şey yalnızca “Karanlık”ın (Тьма) kendisi ve “Karanlık Uzaklığa” (В темную даль) bakıyor, bir “Kahkaha” (Смех) duyuyor” (akt. Terehina, 2005, s. 6). Yazarın ruh halini ve sanatını eserlerine verdiği isimlerle özdeşleştiren bu yaklaşım; şahsi deneyimleri ve yaşanmışlıkları ile bir bakıma zor kullanırcasına, okuru kendi dünyasına çeken Andreyev’i yansıtır.

## SONUÇ

XX. yüzyılın etkin sanat akımlarından biri olan ve ağırlıklı olarak Almanya ve Avusturya temelli şekillenen ekspresyonizm, yüzyıl sınırında gerçekleşen toplumsal olaylara bir tepki olarak ortaya çıkar. En parlak dönemini ve çöküşünü 1905–1925 yıllarında Almanya, İsviçre ve Avusturya-Macaristan’da deneyimleyen ekspresyonizm, bir Alman fenomeni kabul edilir. Ekspresyonizmin Rusya’da ortaya çıkışı ise dini, felsefi ve sanatsal bilincin bir yenileşme sürecine girdiği XX. yüzyılın ilk çeyreğine tekabül eder. Rusya’da ekspresyonizmin bilimsel bağlamda ilk aktarımı Almancadan çevrilen metinler üzerine kaleme alınan makale ya da eleştiri yazıları formatında gerçekleşir. Bu kapsamda 1920’li yıllar Rusya’sında ekspresyonizme geniş bir yer verilir: Antolojiler basılır, araştırmacılarca bilhassa çalışılan bu sanat akımının öncü isimlerinin kaleminden bildirge ve manifestolar yayımlanır. Leonid Andreyev, Andrey Bely, Vladimir Mayakovski, Boris Pilnyak gibi isimler bu akımın Rus edebiyatındaki temsilcileri kabul edilir. Görsel sanatlar noktasında ise Kazimir Maleviç, Mark Şagal, Mihail Larionov, Natalya Gonçarova, Pavel Filonov ve Yuri Annenkov’un isimleri öne çıkar. Ekspresyonizmin hem Rusya’da hem yurtdışında kuramsal olarak ele alınması ise Natalya Pestova ve Vera Terehina’nın çalışmalarının yanı sıra, kolektif bir eser olan “Ekspresyonizm Ansiklopedi Sözlüğü” (Энциклопедический словарь экспрессионизма) ile anılır. Benzer bir biçimde Vasili Kandinski’nin 1911 yılında Almanya’da yayımlanan “Sanatta Ruhsallık Üzerine” (О духовном в искусстве) adlı eseri de Rus ekspresyonist hareketinin temel kaynaklarından biri kabul edilir. Ekspresyonizmin özü, toplumun insaniyetten uzaklaşmasına bir başkaldırı ve insan ruhunun ontolojik değerine bir tasdik olmasında gizlidir. XX. yüzyılın devinimi içinde tanık olduğu toplumsal olayları ifade ederken daha içselleştirilmiş bir yol izleyen ekspresyonist sanatçı, kaosu, toplumsal dönüşümü, savaşı, ölümü, tutku ve özlemi konu edinmeye başlar. Alman edebiyatında ekspresyonizmin başlangıcı J. Hoddis’in “Dünyanın Sonu” adlı eseri addedilir, Rus edebiyatındaki ilk ekspresyonist yazar ise L. Andreyev kabul edilir. Diğer bir ifadeyle uluslararası bir sanat akımı olan ekspresyonizmin Rusya’daki oluşum süreci L. Andreyev’in ismi ile anılır. 1900’lü yıllarda L. Andreyev tarafından kaleme alınan “Duvar,” “Kızıl Kahkaha,” “İnsanın Yaşamı” gibi eserler araştırmacı N. Leyderman tarafından ekspresyonizmin Rus edebiyatındaki en temel örnekleri kabul edilir. Bu bağlamda toplumsal gelişmelerle sarsıntıya uğramış ve gerçekliği son derece sübjektif algılayan iki farklı kuşağı gözler önüne seren L. Andreyev’in sanatı dışarıdan görüneni değil, sanatçının onu kendi iç dünyasındaki karşılığıyla aktardığı ekspresyonizmin bir uzantısıdır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

**Finansal Destek:** Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Declaration of Interests:** The author declares that they have no competing interest.

**Funding:** The author declares that this study had received no financial support.

## Kaynaklar

- Andreyev, L. (2021). *Kızıl kahkaha* (K. Yükseler, Çev.). Everest Yayınları.
- Bilici, M. V. (2007). Hollywood filmlerindeki apokaliptik temalar: Sinema, popüler kültür ve din. *Milel ve Nihal*, 4, s. 139–161.
- Borev, Y. (1988). *Estetika*. Politizdat.
- Brusyanin, V. V. (2016). *Leonid Anreyev. Jizn i Tvorçestvo*. Kniga.
- Fed, T. N. (2014). Motivî Ekspressionizma v Russkoy Literature XX Veka. *Problemy Evolyutsii Russkoy Literaturi*, XX, s. 70–76.
- Filonenko, N. Yu. (2003). Stanovlenie i razvitie poetiki ekspressionizma v tvorçestve L. N. Andreyeva 1898–1908 godov: Dis... kand. *Filol Nauk*, 10(1).
- Fischer, E. (1990). *Sanatın gerekliliği* (C. Çapan, Çev.). Imge Kitabevi.
- Gören, E. Y., Gökşenli, M. Ş., & Eskin, B. (2021). *Şehir: Edebî karşılaşmalar*. Istanbul University Press.

- İoffe, İ. İ. (2010). *İzbrannoe: Kultura i Stil*. RAO Govoryaşçaya Kniga.
- Kandemir, H. (2008). Destansı bir roman 'Durgun Don' ve bir yıkımın izleri: Devrim, savaş, ölüm. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 48, s. 105–109.
- Kandinski, W. (2020). *Sanatta ruhsallık üzerine* (G. İkinci, Çev.). Altıkkırkbeş Yayın.
- Kuhns, D. F. (1997). *German expressionist theatre*. Cambridge University Press.
- Leyderman, N. L. (2012). *Russkaya literatura XX Veka: 1917–1920-e Godı*. Kn.1. Akademiya.
- Mann, T. (1968). *Goethe and Tolstoy, Mann T*. The Complete Works. University Alabama Press.
- Mihaylovski, B. V. (2016). *Russkaya literatura XX v*. Nauka.
- Olçay, T. (2021). *Andrey Bely'in Petersburg romanında şehir. İçinde Şehir: Edebi karşılaşmalar* (E. Gören, E. Yener Gökşenli, M. Ş. Eskin, B. Çağlakpınar, Eds.). İstanbul University Press, s. 205–217.
- Özakın, D. (2021). Leonid Andreyev'in Kızıl Kahkaha'sında modernite deneyiminin radikal eleştirisi. Uluslararası Modernizm ve Postmodernizm Çalışmaları Konferansı, Eylül 2021. [http://konferans.modernizm.org/upload/8a5a19\\_09-a701-4da9-a6ee-7e98c39dd0b0.pdf](http://konferans.modernizm.org/upload/8a5a19_09-a701-4da9-a6ee-7e98c39dd0b0.pdf)
- Özberk, M. (2015). *L. N. Andreyev'in öykü sanatı* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Punin, N. N. (1989). *Kvartira № 5. Glava Iz Vospominaniy* (Vip, 12). Panorama Iskusstv.
- Richard, L. (1984). *Ekspresyonizm sanat ansiklopedisi* (B. Madra, S. Gürsoy, & İ. Usmanbaş, Çev.). Remzi Kitabevi.
- Settarova, N. A. (2020). *Ekspressionizm v Tvorçestve Leonida Nikolaeviça Andreyeva* (pp. 1–54). <https://nauchkor.ru/pubs/ekspressionizm-v-tvorchestve-leonida-nikolaevicha-andreeva-5ea9e3cfca23590001ca5e8e>
- Şener, S. (2008). *Dünden bugüne tiyatro düşüncesi*. Dost Yayınları.
- Şestakova, M. A. (2013). Poetika Ekspresionizma v Virajenii Filosofskogo Soderjaniya v Proze L. N. Andreyeva. *Vestnik Molodıh Uçenih i Spetsialistov Samarskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, 3, s. 72–76.
- Şestakova, M. A. (2014). Ekspresionizm v Russkoy Literature Pervoy Treti XX Veka [Na primere prozi L. N. Andreyeva]. *Vestnik Severo-Osetinskogo Gosudarstvennogo Universiteta Imeni K. L. Hetagurova*, 2, s. 217–222.
- Şestakova, M. A. (2016). *Stanovlenie Poetiki Russkogo Ekspresionizma v Literature 1900–1920-x Godov*. Samara: Dissertatsiya Na Soiskanie Uçenoy Stepeni Kandidata Filologičeskih Nauk.
- Terehina, V. N. (2004). Putyami Russkogo Ekspresionizma. *Vestnik Rossiyskogo Gumanitarnogo Nauçnogo Fonda*, 4(37), s. 82–95.
- Terehina, V. N. (Sost.) (2005). *Russkiy ekspresionizm: Teoriya*. İMLİ RAN.
- Terehina, V. N. (2006). *Ekspressionizm v Russkoy Literature Pervoy Treti XX Veka: Genезis*. İstoriko-kulturniy Kontekst. Poetika Aftoreferat Dissertatsii Na Soiskanie Uçenoy Stepeni Doktora Filologičeskih Nauk, Moskva.
- Terehina, V. N. (2016). Ekspresionizm v Rossii: Faktı i Sujdeniya. [https://litinstitut.ru/sites/default/files/vestnik/2016\\_1/vestnik\\_li\\_2016\\_1\\_001\\_terek\\_hina.pdf](https://litinstitut.ru/sites/default/files/vestnik/2016_1/vestnik_li_2016_1_001_terek_hina.pdf).
- Topey, P. M. (2008). *Entsiklopedičeskiy slovar ekspresionizma*. İMLİ RAN.
- Toporov, V. L., & Slavinskaya, A. K. (Sost) (1990). *Sumerki çeloveçestva: Lirika nemetskogo ekspresionizma*. Mosk Raboçiy.
- Vologina, O. V. (2003). Tvorçestvo Leonida Andreyeva v kontekste yevropeyskoy literaturı kontsa XIX-XX vekov: avtoreferat dis... kandidata filologičeskih nauk: 10.01.01. Orlov. Gos. Un-t, Oryol.
- Wise, P. (2017). *Smoothly gliding images. Leoıid Andreyev's verbal and visual imagery*. Chapelhill. University of North Carolina.

# Mقاربة شعر الحدائثة ونقدها للنصّ القرآنيّ؛ أدونيس نموذجًا

## The Approach of Modernity Poetry and Its Criticism to the Qur'anic Text: Adonis as a Model

### Modernizm Şiirinin ve Eleştirisinin Kur'an Metnine Yaklaşımı; Adonis Bir Örnektir

Ahmet ONUR 

Department of Turkish Language and Literature, Cumhuriyet University, Faculty of Letters, Sivas, Turkey  
Department of Arabic Language, University of Aleppo, Faculty of Arts and Humanities, Aleppo, Syria



Geliş Tarihi/Received: 18.11.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 09.03.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 30.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:  
Ahmet ONUR  
e-mail: kharibah85@gmail.com

Atıf: Onur, A. (2022). Modernizm Şiirinin ve Eleştirisinin Kur'an Metnine Yaklaşımı; Adonis Bir Örnektir. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 67-79.

Cite this article as: Onur, A. (2022). The Approach of Modernity Poetry and Its Criticism to the Qur'anic Text: Adonis as a Model. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 67-79.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

#### ملخص

شكل القرآن الكريم ظاهرة فريدة لم تقف عن التأثير سواء في المؤمنين به والرافضين له منذ القدم حتى يومنا هذا، وقد كان للغته الفريدة تأثير ملحوظ في الشعراء، فاستقوا من معينه المعجز في البلاغة، ولم يقف هذا التأثير عند الشعراء المسلمين، بل امتدّ فشمّل الشعراء النصارى أيضًا. يُحاول هذا البحث تناول مقاربة شعر الحدائثة ونقدها للنصّ القرآنيّ من خلال أشعار أدونيس ونقده، وهو واحد من أبرز المنظرين لشعر الحدائثة ونقدها، وقد حاول من خلال تأثره بالفكر والأدب الغربيّ أن يختطّ مسارًا جديدًا في الشعرية العربية، ولكنّ هذا المسار كان ثمرة غربية لا يُقرّبها إلى الشعرية العربية غير اللغة، أما الفكر والرؤيا فهما غربيّان لا شرفيّان. وفي هذا البحث نتناول اقتراب أدونيس من لغة النصّ القرآنيّ التي أعجب بها وحاول الاستفادة منها على الرّغم من رفضه للمضامين الدنيوية التي يدعو إليها القرآن الكريم، وقد اقتصر الجانب الإيجابي لتعامل أدونيس مع النصّ القرآنيّ على إعلاء لغته الفريدة الجديدة فحسب، أما في الجانب الآخر فقد رأينا رفضه للدين في حياة المجتمع وتمزّده على الله الخالق واعتناقه صوفيّة إحدائية لا تعترف بالدين، وهو في كلّ ذلك يُحاول تجاوز المقدّس وجعل نفسه إلهًا جديدًا قادرًا على التغيير ومبشرًا بدين شعريّ يحلّ محلّ الدين الذي نُؤمن به.

**الكلمات المفتاحية:** النصّ القرآنيّ، شعر الحدائثة ونقدها، الرفض، أدونيس.

#### ABSTRACT

The Holy Qur'an constituted a unique phenomenon that did not cease to influence both those who believed in it and those who rejected it from ancient times until the present day. This influence did not stop with Muslim poets but extended to include Christian poets as well. This research attempts to approach the modernity poetry and its criticism of the Qur'anic text through Adonis' poems and criticism, and he is one of the most prominent theorists of modern poetry and its criticism. Influenced by western thought and literature, he tried to take a new approach to Arabic poetry. But it is a western product that does not bring it closer to Arabic poetry other than the language. And for thought and vision, it belongs to the European West, not the Islamic East, we deal with Adonis' approach to the language of the Qur'anic text, which he admired and tried to benefit from despite his rejection of the religious implications called for by the Holy Qur'an, The positive aspect of Adonis' dealing with the Qur'anic text was limited only to the promotion of its new unique language. On the other hand, we saw his rejection of religion in the life of society, his rebellion against God the Creator, and his adoption of an atheistic mysticism that does not recognize religion. In all of this, he is trying to transcend the sacred and make himself a new deity capable of change and preaching a poetic religion that will replace the religion we believe in.

**Keywords:** Adonis, Modernity Poetry and Its Criticism, Rejection, The Qur'anic Text

#### ÖZ

Kur'an-ı Kerim, eski çağlardan günümüze kadar hem ona inananları hem de onu reddedenleri etkilemeyi bırakmayan eşsiz bir olgudur. Bu etki Müslüman şairlerle sınırlı kalmamış, Hıristiyan şairleri de içine alacak şekilde genişlemiştir. Bu çalışma, modernizm şiirinin ve eleştirisinin en önde gelen teorisyenlerinden biri olan Adonis'in şiirleri ve eleştirisini inceleyerek modernizm şiirinin ve eleştirisinin Kur'an metnine yaklaşımını ele almaya çalışmaktadır. Adonis, batı düşüncesi ve edebiyatından etkilenerek Arap şiirinde yeni bir metot açmaya çalışmıştır. Fakat bu metot ancak batı etkisinden kaynaklanmış ve Arap şiirine sadece dil açısından yakınlaşmıştır. Düşünce ve vizyon ise doğulu değil batılıdır. Bu çalışmada Adonis'in, Kur'an-ı Kerim'in gerektirdiği dini imaları reddetmesine rağmen hayranlık duyduğu ve yararlanmaya çalıştığı Kur'an metninin diline yaklaşımı ele alınacaktır, Adonis'in Kur'an metniyle uğraşmasının olumlu yönü, yalnızca yeni benzersiz dilinin tanıtımıyla sınırlıydı, diğer tarafta ise toplum hayatında dini reddedişini, Yaratıcısı Allah'a isyanını,

dini tanımayan ateist bir tasavvufu benimsemesini gördük. Bütün bunlarda kutsal aşmaya ve kendini değiştirebilecek yeni bir tanrı yapmaya ve inandığımız dinin yerini alacak şiirsel bir din getirmeye çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Adonis, Modernizm Şiiri ve Eleştirisi, Ret, Kur'an Metni

## مقدمة

الحدثية مُنجزٌ غربي حضارةً وتمثلاً، أُسُود إلى الأدب العربي استيراداً قسرياً من دون وجود دواعٍ واقعيةٍ إليه؛ نفسيةً أو اجتماعيةً. وإنما كان مجرد اطلاع وهوى من بعض من جذبته الحضارة الغربية بما فيها من غري إنساني وأخلاقي وبُعْد عن طبيعة الإنسان السوية المتصالحة مع خالقها والخاضعة له. ولا يعني بذلك أن خطاب الحدثية مقصور على المعنى الإلحادي الذي يقتل الإله ويؤله الإنسان بدلاً منه، ولا أن الحدثيين العرب في جانب فكري واحد يأخذون بهذه الأفكار الغربية، ولكننا نعني أن غلبة الخطاب الحدثي عند سدنته والداعين إليه غالباً ما يُشير بحسب الواقع الأدبي السائد إلى تلك الشخصيات المتغربة التي تنمرد على التراث فتحاول هدمه وبناء لغة شعرية جديدة تتأسس على شعرية الآخر الغربي، ولا شك أن ثمة شعراء حدثيين آخرين لا يسرون وفق أهواء الأدب الغربي ولا ينسلخون عن تراثهم ودينهم، وإذا كان التعامل الشعري مع النصّ القرآني عند طائفة الحدثيين الأولى تخرج على قداسته فإن استلهام هذا النصّ عند الطائفة الثانية هو عن طريق البحث في معانيه بما يتناسب مع الواقع والتفاعل بين النصّ والنفس، وليس من المقبول احتكار الفهم الحدثي للشعر على طائفة دون غيرها؛ واستدعاء النصّ القرآني عند من يُحافظ على قداسته لا يُقال من قيمة الحدثية، بل يُعليها ويثريها، وليس من الصحيح أن الحدثية لا تكون إلا بتجاوز المقدس وتدنيته. إن النصّ في تيار الحدثية الإسلامي يتمرد على الاستلاب الحضاري والاستعمار الحدثي بلُغوسه الغربي الفخ غير المناسب لقيمنا، وهذا الاستعمار الحدثي هو استعمار نفسي يستهدف عقدة النقص التي يُجس بها المنبهرون ومكان الضعف في نفوسهم، فيتسرب إليها ويضمّن له إحياء شعور بتفوقه الذي يغدو مسلمة في النفوس المستعمرة، وقد غدت حياة كثير من المسلمين في بلدانهم الإسلامية مجرد مستنقعات لهذه المستعمرات الحدثية الجديدة.

إن الحدثية هي في جانب كبير منها مزيج من الوثنية والصوفية؛ الوثنية في بُعدها عن المقدس والتمرد عليه وادعاء تجاوزه والانتصار عليه، ومن الصوفية من خلال الأطرايح التي تُقدمها حول الرؤيا والحلم والكشف والمطلق والحقيقة وسوى ذلك؛ فالحدثية بهذا المعنى هي ارتدادٌ وحاضرٌ في الوقت نفسه؛ ارتداد إلى الوثنية والصوفية واستعادة لُغوسها منهما، وواقع من خلال الزعم أنها لحظة تطوّر وتجديد وتغيير مستمر.

وغالباً ما يزعم الحدثيون أن من مقتضيات الحدثية الابتعاد عن الدين والإيمان بعقل الإنسان وحرّيته، ويرون في الدين رجعيةً وتخلّفاً، وما ذلك إلا لتأثرهم بنظرانهم الغربيين ممن لا يعترف بالدين؛ غير أن المتأمل في واقع الغربيين لا يجد عندهم عداءً لدينهم الحقيقي، وما يبدو من هذا القبيل ما هو إلا زيفٌ أو ادعاء. إن القول إن الغرب لم يتقدّم إلا حينما ابتعد عن الدين وثار عليه هو مجرد خرافة يُحاولون من خلالها اللعب لتسويغ انحرافاتهم؛ فالغرب لم يبتعد عن الدين حينما حارب الكنيسة ورفض قوانينها، وإنما ابتعد عن الأعباء التي استغلت اسم الدين للتحكم في الناس وثروتهم، وما محاربة الكنيسة وتقدّك العلم والتجريب إلا لتثبيت سلطتها وخوفاً من العلم وما يكشفه من حقائق تُبني كذبها وخداعها، ولم تكن الكنيسة ملتزمة بالدين حتى يُقال إن الخروج عليها هو ثورة على الدين؛ لذلك فمن الخطأ ادعاء أن الغرب قد ابتعد عن الدين حين ابتعد عن الكنيسة، ويكرر الخطأ عند توليد فكرة أن الابتعاد عن الدين هو أصل للتطوّر العلمي؛ لأنه بنيانٌ على وهم وتأسيسٌ على ما لا وجود له. وليس كلّ ما يُقال عنه دين هو دين حقاً، ولا كلّ من قال إنّه يلتزم بالدين يكون متديناً حقاً، وهل يُساوى عبدة الشيطان والبقر والفئران والنجوم وغيرها من الجمادات والحيوانات مع من يعبد الله تعالى؟! من

## إشكالية البحث ومنهجه:

ينطلق البحث من طبيعة العلاقة بين الشعر الحدثي ونقده وبين النصّ الديني بما يُعبر عنه من منهج حياة متكامل يشمل جوانب المجتمع كلّها، وقد كانت الحدثية الشعرية امتداداً لحركة الشعر الحديث الذي بدأ بالتغريب رويداً رويداً حتى إذا جاءت الحدثية كانت غريبة صرفة، وقد حاول أصحابها استبدال المنهج الغربي الذي انبهروا به بمنهج الحياة العربية، وكان موقفهم من الدين أخطر ما خاضوا فيه؛ إذ أظهرت الحدثية منذ البدء عداءً واضحاً للإسلام وكلّ ما يتصل به، فكان لازماً مناقشة هذا الأمر وبيان تهاوته في كثير من جوانبه.

ويعتمد البحث في معالجة الموضوع على المنهج الوصفي التحليلي من خلال استقراء نصوص أدونيس الشعرية والنقدية للوقوف على حقيقة موقفه تنظيراً وتطبيقاً.

## عناصر البحث:

إن مناقشة الشعر الحدثي مسألة مهمة في بيان موقف الحدثية عموماً من الدين ومنهج الحياة الشرقي بأكمله؛ إذ قد يتسّر بعضهم خلف اللغة الشعرية لتمويه الموقف، غير أن نقدهم الحدثي المرافق لشعرهم يُثبت حقيقته بما لا يدع مجالاً للشك، وقد كان اختيار أدونيس نموذجاً لذلك لسبقه في هذا المجال ولما له من إسهامات كثيرة وكبيرة في ميدان الحدثية على مستوى التنظير والتطبيق. وقد تناول البحث موقفه من لغة القرآن التي أعلاها أسلوباً ورفضها مضموناً، كما تناول الموقف من الدين والتصور حول الألوهية وما يرتبط بذلك من تجاوز للمقدس واعتناق صوفية الحادية بعيدة عن الدين.

## مدخل: أثر القرآن في الشعراء

كان للقرآن الكريم الذي أنزله الله تعالى معجزةً في البلاغة والفصاحة أثرٌ كبيرٌ في نفوس المسلمين والمشرّكين على حدّ سواء، وقد اندفع المشرّكون بسبب قوة تأثيره إلى اتهامه بالسحر؛ لما له من وقع عجيب في النفس البشرية التي لا بد أن تحركها مواضعه، وتثيرها حكمه وقصصه.

لقد أحدث القرآن الكريم خلال مدة زمنية قصيرة من نزوله انعطافاً جذرياً في جزيرة العرب، فانقلبت أكثر أهلها من الشرك إلى التوحيد، ومن الكفر إلى الإيمان والإسلام، فلانت به القلوب القاسية، واستنارت بهدية العقول المظلمة، فكان أن وُلد مجتمع جديد يُؤثر الخير والإحسان، قوامه البرّ والتقوى، وعماده الفضيلة والخلق الحسن. وقد امتد أثر القرآن ليشمل جوانب الحياة كلّها من أقوال وأفعال، فانظم التفكير في سلك البيان الإلهي، واحتكمت شؤون الناس بالهدى الرباني؛ ومن ثمّ فلا غرو إذا ما رأينا للقرآن الكريم تجليات كثيرة في حياة المسلمين جميعاً؛ فلم يكن القرآن كتاب دين فحسب، بل المصدر الرئيس والأصيل للفكر الإسلامي والثقافة العربية، ولم يكن ممكناً أن يتوقّف أثر القرآن في الفكر بسبب تدخلاته في كلّ جوانب الحياة، فهو يتناول المنهج الاجتماعي والسياسي والتربوي والقانوني لحياة المسلمين الفردية والاجتماعية (الجندي، 1985: ص. 26-27؛ الزيات، 2001: ص. 70).

## تأثير القرآن في الأدباء المسلمين:

وقد كان من الطبيعي أن يمتد أثر القرآن الكريم إلى البيان العربي، فيقتبس الأدباء والشعراء من رائع معنيه الأدبي؛ ذلك المعين الذي حار أمامه الفصحاء، وعجز المشرّكون جباله أن يصمدوا أمام تحديه الصادم (قلّ أين اجتمعت الإنسان والجنّ على أن يأتوا بيمثل هذا القرآن لا يأتون بيمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) (الإسراء: 88). وقد تأثر العرب بأسلوب هذا المُعْجَز البلاغي، ولا سيّما الأدباء والشعراء الذين هم أحوج من غيرهم إلى الاسترشاد به، فاستقوا من معانيه، واقتبسوا من طرائق تعبيره؛ لأنه «المثل الأعلى للادب» (الجندي، 1985: ص. 26)، وقد بينّ الثعالبي حرص الأدباء على الاقتباس من القرآن في قوله: «وإنما قصارى المتحلّين بالبلاغة، والحاطين في حيل البراعة أن يقتبسوا من أفاضله ومعانيه في أنواع مقاصدهم أو يستشهدوا ويتمثلوا به في فنون مواردهم ومصادرهم، فيكتسي كلامهم بذلك الاقتباس معرضاً ما لحسنه غاية، وأخذاً ما لرواقه نهاية، ويكسب حلاوة وطلاوة ما فيها إلا معسولة الجملة والتفصيل، ويستفيد جلالة وفخامة ليست فيها إلا مقبولة العزة والتجليل» (الثعالبي، 1992: 1/39).

وقد كان تسرب أثر القرآن إلى النفوس متدرجاً عند مبدأ تنزله، ثم تم التحول في البنية الثقافية العربية بعد اكتمال تنزله ومعايشة المسلمين له؛ إذ تشرّبت نفوسهم عقيدته، وكانت المحرك الذي وجه حياتهم، وحينما بدأ ظهور أجيال جديدة نمت في ظل هذه العقيدة أضحت الالتزام عند الأديب مسألة بديهية لا تحتاج إلى تأكيد؛ لأن العقيدة قد باتت متمترجة مع الوجدان والأحاسيس، ومسيطر عليها، ومن ثم فلا غرو إذا ما اختفى أثر التصنع الأدبي بعد أن يتحول المؤثر الخارجي إلى داخل النفس (عز الدين، 1968: ص. 12)؛ ولذلك تضعف فرضية ضعف الأدب الذي ينطلق وفق روية دينية؛ لأن هذا الانطلاق لا يتم بالاعتماد على توجهات فكرية محضة بعيداً عن العاطفة، بل تتمترج فيه الفكرة الدينية بالعاطفة، ليتولد من ذلك أدب ملتزم يحمل النزعة الدينية من دون أن يغفل قيمة الشعور الداخلي.

وفي العصر الحديث كانت الثقافة الأولى لدى أكثر الشعراء هي القرآن الكريم؛ إذ كان تعليم الصغار إنما يتم في الجوامع والكتاتيب (لوقا، 2008: ص. 42، 44)، «فالأب الذي كان يريد تعليم ابنه آنذاك عليه أن يُعلمه القرآن أولاً، وبخاصة في الريف، حيث يذهب الطفل إلى الشيخ في الكتاب الذي يُلح على تحفيظ الطفل القرآن أو سوراً منه عن ظهر قلب، أدرك الطفل معناها أم لم يُدركه، وهكذا تتكون لديه ثروة لغوية لا يُقدّر قيمتها إلا حين يكبر؛ إذ يستقي منها يبسّر من غير أن يبذل في ذلك الجهد الكبير بعد أن يكون قد تمثلها صغيراً» (اللجمي، 1995: ص. 39-38).

وممن عاش حياة الكتاتيب الشاعر سليمان العيسى الذي كان يُساعد أباه في مذاكرة بعض تلاميذه، فيصحح لهم أخطاءهم في القرآن، وكانت تُعاد أمامه السورة الواحدة عشرين إلى ثلاثين مرة، فحفظ القرآن الكريم، وهو في السابعة من عمره، فكان القرآن بذلك الثقافة الأولى إلى جنب الخط ومبادئ النحو وعمليات الحساب الأربع، وقد ترسخت بفضل حفظه بنية اللغة العربية التي تفجرت بعد ذلك في شعره (العيسى، 2003: ص. 11-12، 100)، بل في أول شعره؛ فقد بدأ كتابة الشعر وهو في التاسعة أو العاشرة، وقد ظهر أثر الثقافة القرآنية في أولى قصائده التي تحدثت فيها عن هموم الفلاحين وبؤسهم في قريته، وما يزال الشاعر يذكر «منها هذين البيتين:

ألا يا أيها الغفراء مؤثوا  
لقد بينتلكم ثم البيوت

لعم في جنة الفردوس فوث  
وتؤثركم بها يخرى شهيا

ثم يُعقب على البيتين بقوله: ((ويلاحظ أثر القرآن الذي حفظته وأنا في السابعة في مكتب والدي الشيخ أحمد العيسى، يلاحظ هذا الأثر الذي سمّوه (التناص)، واضحاً في البيتين المبكرين. لا أذكر أنني انقطع عن جذوري لحظة واحدة في حياتي)) (عبيشي، 2005: ص. 109-108).

ولم يكن سليمان العيسى وحده الذي خرج من الكتاب، وإنما كان ذلك غالباً في بدايات القرن العشرين، ومن الشعراء الذين نهلوا الثقافة الأولى من الكتاب الشاعر محمد البزم الذي لم يدرس في مدارس نظامية، ولم يتخرج في جامعات، بل درس على الطريقة التقليدية، وتخرج على أيدي الشيخ، وقد بلغ سن العشرين وهو لا يعلم من القراءة إلا بعض سور القرآن الكريم، وقليلاً من الآيات التي يكثر جريها على الألسنة مما تلقنه عن معلم الأطفال ومما تلقفه من أفواه الناس (الكيلاني، د: 7). وكذلك فإن الشاعر شفيق جبري قد درس القرآن الكريم في الكتاب قبل أن يُرسله أبوه إلى مدرسة العازارين بدمشق، كما درس خليل مردم بك الحديث والفقه والنحو على يد بعض الشيوخ، وكانت أمه بنت مقتي دمشق الغلامة محمود الحمزاوي (قبيش، 1971: ص. 200، 267).

#### تأثير القرآن في الأدياء غير المسلمين

ولم يقف أثر القرآن عند الشعراء المسلمين، بل تعداهم إلى الشعراء المسيحيين؛ لأن القرآن الكريم هو المثل الأعلى في البلاغة العربية، ولا بد من الاقتراب منه لكل من يريد الاشتغال في حقل الأدب العربي؛ ليزيده بلاغةً، ويمكن فيه ملكة البيان، ومن الشعراء المسيحيين الذين تأثروا بالقرآن الشاعر فسطاكي الحمصي الحلبي، فقد تعمق فسطاكي بالقرآن الكريم، وتطبع بأسلوبه، واغترف من بلاغته، «ويظهر ذلك من استشهاده في بحر كلامه، ويبرز ذلك في بعض الجمل التي وردت في كتابه (منهل الورد):

((ليس عليهم بمسيطر)). ((ولا هم عنها مبعدون)). ((وما هم بسكاري)).

وحينما رثى اليازجي بمناسبة مرور أربعين يوماً على وفاته في ((المرصع))، قال:

((واللغة والعصر.. إنهما لفي خسر)) (التونجي، 1969: ص. 32).

فللقرآن، إذاً، دور مهم في بناء ثقافة فسطاكي إلى جانب المصادر الأخر.

ونلقى الأثر القرآني بارزاً عند شاعر مسيحي آخر هو عبد الله يوركي حلاق؛ وعن ذلك يُحدث ابنه رياض عبد الله حلاق، فيقول: «كان الشاعر عبد الله يوركي حلاق حريصاً على قراءة الكتب الدينية المقدسة، ولكن حرصه كان أشد على قراءة القرآن الكريم يومياً، وما زلت أذكر كيف كان يُرثله بخشوع في البيت ويحرص على أن نستمع إليه، وهو يُرثل، ثم يتوقف ليشرح لنا المعاني السامية التي فيه، والبلاغة العظيمة في آياته» (حلاق، 2007: ص. 344-343).

ويعود سرّ تعلق عبد الله يوركي حلاق بالقرآن الكريم إلى أثر القرآن في نهضة الأمة العربية، وما حقق العرب من حضارة ورفق بفضل إيمانهم به، وإلى التفوق البلاغي للقرآن الذي بهر متلقيه بفصاحته وبيانه، وإلى معاني القرآن السامية التي تحض على محاسن الأخلاق، وتسعى إلى نشر الفضيلة والمحبة والتسامح بين أبناء الإنسانية كافة، ولتكريم الإسلام للسيد المسيح عليه السلام الذي تحدث عنه القرآن في خمسة وعشرين موضعاً بوصفه كلمة الله وروحه ورسوله (حلاق، 2007: ص. 345-343).

وهكذا يتبين الأثر الكبير الذي تركه القرآن في النفوس. وإذا بدا هذا الأثر ناجماً عند المسلمين من تشرّبهم روحه وتواصلهم الدائم معه بهدف التعبد بتلاوته فإن ظهور هذا الأثر عند الشعراء المسيحيين يُؤكد أنّ هذا الكتاب ليس كتاب عبادة فحسب، بل هو كتاب حياة وأخلاق، وهو النموذج الأكمل للفصاحة والبلاغة؛ ومن ثم فلا بد لكل أديب أو شاعر أن يقترب من هذا الكتاب؛ ينهل من نبعه، ويستمد منه عناصر لغته وأدبه اللذين لا يكملان من دون الاطلاع عليه؛ لأنه كتاب العربية الأول.

#### النص القرآني في مقاربة الحداثة

##### فلسفة الحداثة

يتبلور مفهوم الحداثة بشكل رئيس في منطق الرفض والتغيير القائم على أساس الحرّية التي تتخذها منطلقاً تبني عليه شعريتها. وهذا المنطق الحداثي في مظهره العربي ليس وليد الواقع ولا هو صادر عنه، وليس نتيجة تلبية حاجات طبيعية في النفس البشرية، وإنما هو نتيجة التأثير بالغرب لا غير. وقد فطن الغرب إلى أهمية التأثير في إحداث التغيير الذي ينشده في المجتمعات، فكان أن جعلوه من وسائل استعمارهم في الشرق. وقد بدأ ذلك منذ الحملة الفرنسية على مصر (1801-1798) وما جلبته معها من وسائل علمية لإحداث تأثير جاذب يتلقاها بالقبول، وكذلك في أثر البعثات التي يعود أفرادها فيناقحون عن مربيهم الغربيين ويحاولون الصدور عن تعاليمهم في جوانب الحياة المختلفة (الغامدي، 2003: 71-1/67). وقد كان منطلق الحداثة العربية بعد ذلك امتداداً لهذا التأثير الغربي أيضاً؛ إذ ظهرت هذه الحداثة نتيجة القراءة والاطلاع على التجارب الغربية، وبذلك تكون أثراً من آثار الدراسة والإعجاب بالمدروس لا وليداً طبيعياً من رحم الواقع؛ لقد تبناها سندناتها تماماً مثلما يتبنى الإنسان أي منهج آخر في الحياة، ومثلما يذهب أحدهم إلى دولة ما فيتأثر بمفكرها أو شعرها، ويذهب آخر إلى بلد غيره فيتشبع بما وجد فيها، وهكذا والدليل، وتكون النتيجة أنّ الإنسان قد غدا صورة لما أشرب من أفكار، فلا نجد أحداً يدرس الأدب الفرنسي مثلاً ثم يصدر عن منطلقات غير متأثرة به، أو يُطلع على الأدب الروسي الماركسي ثم يصدر عن توجه إسلامي روحي، وإذا وجدنا فلن يكون إلا حالة فردية شاذة لا تكسر القاعدة العامة.

وفي شعر الحداثة العربية، يُعد أدونيس من أوائل من وقعوا في هذا المستنقع. لقد كان الشعر الغربي، ولا سيما الفرنسي، صدمة معرفية لأدونيس الذي قارن بين الشعرية العربية والأخرى الغربية، فتأكد له غنى الأولى من ناحية الموسيقى والمفردات وافقارها تشكيباً وتحركها في أفق ضيق، وقد تأكد له بالمقابل غنى الثانية على صعيد التشكيل وتفجرها الذي يتجاوز كل عائق، وقد عقب على ذلك بقوله موضعاً أهمية اطلاع هذا في بناء حداثته: «في هذا تتمثل بدايات تفكيري واهتمامي بتطوير الشعرية العربية، متأثراً بتلك الصدمة المعرفية، وقد تجلّى ذلك في أمرين: يتصل الأول بالشكل أو، على الأصح، بالتشكيل. ويتصل الثاني بما لا أجد ما يُعبر عنه خيراً من كلمتي التجريب والاستقصاء» (أدونيس، 1985: ص. 72).

وفي موضع آخر يقول أدونيس: «أحبّ هنا أن أعترف بأنّي كنت بين من أخذوا بثقافة الغرب. غير أنّي كنت، كذلك، بين الأوائل الذين ما لبثوا أن تجاوزوا ذلك، وقد تسلّحوا بوعي ومفاهيم تمكّنهم من أن يُعيدوا قراءة موروثهم بنظرة جديدة، وأن يُحقّقوا استقلالهم الثقافيّ الذاتي» (أدونيس، 1989: ص. 86)، فهذا الكلام والاعتراف يُوضّح أثر الآخر الغربيّ في نشأة الحداثة العربيّة ويجعل كامل الكشوفات الحداثيّة عند أدونيس ذات مصدر غربيّ؛ فقراءة بؤذليير هي التي كشفت له شعريّة أبي نُؤاس وحداثته، وقراءة مالأزميه هي التي بيّنت له لغة أبي تمام الشعريّة الحديثة، وكذلك فإنّ قراءة رامبو ويزقّال وبريئون قادته إلى اكتشاف التجربة الصوفيّة، وقراءة النقد الفرنسيّ الحديث أوفقته على حداثة النظر النقديّ عند عبد القاهر الجرجانيّ (أدونيس، 1989: ص. 86).

وهو يُعيد أحياناً إلى أن يضع في شعره الشعراء العرب القدامى بجانب بعض الشعراء الغربيين للدلالة على ما ذهب إليه، يقول (أدونيس، 1996: 3/527):

أبو نُؤاس بشّر من فصيلة الإنسان الناطق لكنهم لا ينطقون، وليس ذلك بسبب من الخرس أو آية عاهة جسديّة	بؤذليير ملائكة جامدون في أنحاء نوتردام يحتاجون إلى أجساد أنثويّة لكي يعرفوا كيف يسرون في الهواء
---	---

ونستطيع من خلال النقد الحداثي أن نستنتج باطمئنان أن حركة الشعر الحديث وتطوره لم تكن لدواعٍ نفسية ولا لضرورات اجتماعية ولا صدئاً لأحداث تاريخية هزت الأمة، وإنما هي نتيجة تلاقح الثقافات وتأثر الشرقيّ بالغربيّ، مجرد نقولات تجريبية ناتجة عن التأثير والتأثير، هي استيراد لا إنتاج حقيقيّ، وهي غير متلائمة مع حركة المجتمع؛ فالحداثة الغربية لم تحدث في الغرب إلا بعد مراحل التطور العلمي والتكنولوجي، ولها ارتباط وثيق بالمدينة والتكنولوجيا، أما في مجتمعنا فقد حدثت مباشرة على مستوى الفنون والآداب بالأطلاع على نتاج الغرب والاستعارة منه، في حين أن الحداثة العلمية لما تحدث عندنا حتى اللحظة، حيث لا صناعة علمية تكنولوجية في العالم العربيّ. وكذلك فإنّ بزوغ المدارس الشعريّة العربيّة التي سبقت الحداثة إنما كان بفعل التأثير بالغرب، على نحو ما هو معروف من تأثر الرومانسيين بالمدرسة الإنكليزيّة، وقد كانت المدارس العربيّة تولّد وتخبو مفسحة الميدان لغيرها بسرعة تماثل سرعة الأطلاع على الغرب والترجمة عنه.

وحول اعتماد الترجمة أساساً للمعرفة والفن يقول ميخائيل نعيمة: «نحن في دور من رقيتنا الأدبيّ والاجتماعيّ قد انتهت فيه حاجات روحية كثيرة لم تكن نشعر بها من قبل احتكاكنا الحديث بالغرب. وليس عندنا من الأقلام والأدغم ما يفي بسد هذه الحاجات. فلنترجم! ولنجلّ مقام المترجم لأنه واسطة تعارف بيننا وبين العائلة البشرية العظمى، ولأنه يكشف لنا أسرار عقول كبيرة وقلوب كبيرة تسترنا عنا غوامض اللغة، يرفعنا من محيط صغير محدود، نتمرّع في حماته، إلى محيط نرى منه العالم الأوسع، فنعيش بأفكار هذا العالم وأفراحه وأحزانه» (نعيمة، 1991: ص. 126).

وقول نعيمة هذا لا يدلّ على أنّ التأثير بالغرب كان تلبية لحاجات نفسية وروحية وإنما يكشف أنّ هذه الحاجات قد ولدت بعد هذا التأثير؛ أي كان للغرب الفضل في توليد مشاعر جديدة لم تجد أيضاً ما يرويهها في الأدب العربيّ؛ ولذلك يدعو إلى الترجمة بشكل متسارع حتى تُلبّي هذه الحاجات، وبذلك أيضاً ستتولّد حاجات روحية جديدة لا نهائية بفعل استمرار التأثير، وسيغدو المتأثر مجرد نسخة ممسوخة عن الغربيّ؛ يعيش بأفكاره وأماله وأفراحه وأحزانه!

وهكذا نرى أنّ الحداثة العربيّة ليست حداثة أصيلة، ليس لأننا لم نصلها بالتطور الذاتي والانتقال الحضاريّ الممهد لها، وإنما لأنها مستوردة من عالم مختلف في التفكير والثقافة والدين، ولا شك أنّ هذه الاختلافات، ولا سيما تغيير الدين، يجعل التغييرات التي تُنتجها مرفوضة لا يمكن أن تتناسب مع المجتمع/الجمهور؛ ولذلك بنتنا لا نرى لشعر الحداثة جمهوراً كما كان معهوداً فيما قبل، وإنما غدا له قرأ فحسب، وشأن ما بين طائفة الجمهور الواسعة ومجموعة القراء التي لا تكاد تحوي سوى الأصدقاء وأبناء التيار نفسه. وأنه لأمرٌ غريب في حركة شعر الحداثة وما سبقه في شعر التفعيلة من تنظير الشعراء أنفسهم لحركتهم الشعرية في بداياتها بوصفها الطريقة الشعرية الأنسب للتعبير والأقرب إلى الحياة والأوفق في البناء الشعريّ!

وقد رأينا ذلك مع نازك الملائكة التي حظيت بزيادة الشعر الحر لاقتراح تجربتها الشعريّة بالتجربة النقدية الدارسة والفاحصة لهذا الشعر في كتابها (قضايا الشعر المعاصر)، وكذلك تنظير أدونيس لما يُسمّى (قصيدة النثر) وطريقة الكتابة الجديدة في بداية الستينيات حين بدأ كتابة هذا النوع، وقد كان من الأنسب أن يستمرّ في كتابة الشعر الجديد الذي يدعو إلى إلهي الحديث الأثر وينتشر ويتبنت عن طريق نقله من الجمهور والنقاد إذ إنّ سقوّ النقد الشعر لا يرفع مكانة الشعر وإنما يزيّر به، ويجعله يتوسّل سبل الاعتراف به، أما القول إنّ هذا الشعر قد اكتسب مؤيدين له نقداً فهو من نافلة القول؛ إذ إنّ كلّ شيء في الحياة، ولو كان سيئاً، يجد له صدئاً عند طوائف من الناس، ولكنّ هذا لا يعني صحته ولا يمنحه الشرعية والانتشار الواسع.

وفي الحقيقة فإنّ أدونيس لم يكن يُنظر لهذا الشعر الجديد تحيلاً من تلقاء نفسه، وإنما كان ينقل تنظيرات الغرب لشعرهم الغربيّ وكأته هو الشعر الحقّ الذي لا شعر غيره لا في قديم ولا في حديث! وهذا إنما يتناسب مع من كان مثل الغرب في التفكير وعبئته الحياة وعدم الانتماء إلى دين ولا إحساس بوظيفة الإنسان الحقيقيّة التي خُلق لأجلها، وهذه كلها تصطدم بثقافة المسلم ولا يرضى بها. وكان جديراً بالشاعر - إن كان شاعراً حقاً - أن يصدر عن ثقافته في التطور والابتكار، وليس شرطاً أن يهدم كلّ ما لديه ويستورد كلّ الجديد الذي يُريد أن يبني عليه.

ويمكن أن نلاحظ هذا في تاريخ الأدب العربيّ، من خلال الموشحات الأندلسية التي كانت طريقة جديدة في البناء الشعريّ يتناسب مع الواقع الأندلسيّ الجديد، غير أنّها لم تلقَ وقتئذٍ معارضة ونقاشاً في انتمائها إلى الشعر على الرّغم من خروجها على الشكل؛ وما ذلك إلا لأنها كانت متناسبة مع الذوق العامّ والثقافة الدينيّة التي لم تخرج عليها، ولم تُستورد من عالم آخر لا علاقة لها به.

ولو كان أدونيس وسواه من شعراء الحداثة منطلقين في تجديدهم من المحافظة على الثوابت الدينيّة وتقديس الله والنصّ الدينيّ للقوا قبولاً وانتشاراً أوسع، أما أنّ الحداثة لا تكون إلا بقتل الإله والتمرد على الدين والثقافة وكلّ ما له علاقة بالماضي، كما سؤوضّح بعد قليل، فهذا خداع لا يستسيغه غير أربابه الذين لا علاقة لهم بدين.

وقد تخلّى أدونيس عن أصل ثقافته المتجدّرة في التاريخ بتأثير الأطلاع على المنجز الغربيّ والإعجاب به، بل صار يتطلّع إلى هذه الثقافة فلا يرى سوى فراغ رهيب يحتاج من يملؤه، وقد وجد في نفسه القادر على ذلك، يقول (أدونيس، 1996: 1/224):

مُساقرُ ترغّت وجّهي على  
زجاج قنبدلي  
خريطتي أرض بلا خالقي  
والزفّض إنجبي

يصلح هذا النصّ لأن يكون بياناً لحداثة أدونيس القائمة على ازدياد الشعريّة العربيّة التي يراها بلا شاعر قادر على رسم معالمها الفنيّة، لقد رفض كلّ ما فيها وأراد تأسيس بناء مختلف هو حدائته الجديدة التي يُشبّها بخريطة لا خالق لها، وهو الذي سيكون هذا الخالق. ويُملئ هذا النصّ صورة حقيقيّة للانقطاع المعرفيّ لأدونيس عن الثقافة العربيّة، وبشأن حداثته منكنة على حرّية مطلقة، غير محكومة باله، أو بدين يقول افعِل ولا تفعل، قائمة على رفض كلّ الثوابت، لا تعرف استقراراً، وليس لها نهاية. وهذا لا يتعارض مع شعريّة أبي نُؤاس وأبي تمام اللذين اعترف لهما بحداثتهما الشعريّة، فقد كان تعرّفه على شعريّتهما ناتجاً من اطلاعه على الأدب والنقد الغربيّ الذي فتح له منافذ الرؤية ليصل من خلالها.

2 وقد صرّح غيره من الشعراء الحداثيين ونقادها أنّ الحداثة العربيّة وليدة الحداثة الغربية الصادرة عن حضارة الغرب؛ فيرى غالي شكري، وهو أحد منظري الحداثة العربية ورموزها، أنّ المفاضلة بين الشعر التقليديّ والشعر الحديث ليست ذات موضوع؛ لأنهما لا يملكان من العناصر المشتركة غير اللغة، ويرى أنّ تسويق الشعر الحديث بمراتبنا التاريخيّة محاولة غير مجدية، ويذهب إلى أنّ النقد الحديث الذي يُريد اكتشاف جوهر القصيدة العربية الحديثة ينبغي له أن يلتفت إلى جوهر القصيدة العربية، وكذلك رأى جبرا إبراهيم جبرا أنّ من العبث الاستشهاد على الشعر الجديد بالقديم؛ لأنه متصل بحركة الفن الحديث في أوربة. ينظر: (القرني، 1988: ص. 17-18). والحداثة كما يراها كامل أبو ديب، وهو واحد من أهمّ المنظرين لها، هي انقطاع معرفي عن التراث؛ ولذلك فلا تكمن في مصدره، ولا في الفكر الديني، ولا في كون الله مركز الوجود... وإنما تتجلى مصادر المعرفة عنده في اللغة البكر والفكر العلمانيّ وكون الإنسان هو مركز الكون... وهي رحلة مستمرة للكشف؛ ولذلك فهي لا تعرف القرار، وترفض الوصول، غير أنّها في الوقت نفسه تتوسّل بالإيمان بإمكانية الوصول؛ لتؤمن لنفسها القدرة على الحركة والاستمرار في البحث والكشف عن العوالم الجديدة! (أبو ديب، 1984: ص. 37)، وما أشبهها في ذلك بزخرفة الحمار، وإنه لتسبيح بلوغ بلق بحداثة كهذه!

أما في هذا النص فهو في حالة سفر لما يصل إلى الغربي، ولما يطلعه على أسرار الشعريّة العربيّة، وهذا يعني أنّ الشعريّة العربيّة موجودة وإن كانت متوارية، والعلة عندنا لا تكون فيها، وإنما فيمن لا يصل إليها، ومن ثمّ فإنّ هجومه على الشعريّة العربيّة ونفيها هو إثبات لجهلها بها أو تجاهلها إيّاها، وإذا كانت بعض القراءات الغربيّة قد دلّته على بعض مظاهر هذه الشعريّة العربيّة فلا تُسلم له بنفيها منتظرين أن يكشف له الغربيّ معالم جديدة لهذه الشعريّة! ومن أمثال هذا النصّ مما يدلّ على حدائته التي يُريد:

بعنوان (أول الشعر) (أدونيس، 1996، 1/502)	بعنوان (فلق) (أدونيس، 1996، 1/70)
أجمل ما تكون أن تخلخل المدى والأخرون - بعضهم يظنك النداء بعضهم يظنك الصدى أجمل ما تكون أن تكون حجة للنور والظلم يكون فيك آخر الكلام أول الكلام والأخرون - بعضهم يرى اليك زيدا وبعضهم يرى اليك خالفاً. أجمل ما تكون أن تكون هدفاً - مقترفاً للصمت والكلام.	يا ظلمة في أفقي يا قفقي، شدّ على تجنّدي ومزق واغصفت به وحرقت، لعلّ في رماده أبتكر الفجر النقي.

### لغة النصّ القرآنيّ

خصّص أدونيس كتابه (النصّ القرآنيّ وأفاق الكتابة) للحديث عن لغة القرآن الكريم وتفرّدها وأثرها في التعبير، وهو في بداية الكتاب يحترس لنفسه فيبدأ بالقول إنّه يتحدث عن القرآن بوصفه نصّاً لغويّاً بعيداً عن كلّ بُعد ديني، ولا تهمّه هنا مسائل أخرى عن جمعه وترتيبه وما يدور حول ذلك (أدونيس، 1993: ص. 19)، وهو بذلك يُؤكّد ما يقوله هو عن نفسه من أنّه صوفيّ ملحد غير متدين كما سنرى عند الحديث عن صوفيّته.

يُؤرّ أدونيس بأنّ القرآن الكريم كتابة معجزة في أسلوبها، تُجيب بشكل جماليّ فنّي عن أسئلة الوجود والأخلاق والمصير، وهي ليست مجرد مفردات وتراكيب، بل تحمل أيضاً رؤيا خاصة عن الإنسان والحياة والكون فيما يتعلّق بالأصل والغيب والمآل (أدونيس، 1993: ص. 20)، ولأنّ النصّ القرآنيّ كان حالة فريدة فقد حار الكفار أمامه؛ إذ لم يعهدها لا في شعر ولا في نثر، و«تجلّى لنا شدة المفاجأة اللغوية والمعرفية، التي مثلها هذا النصّ، بالنسبة إلى العرب، وكيف أنّ هذا النصّ يُقدّم نفسه على أنّه الكون كلّ في كتاب، أو على أنّه كما وصف نفسه: الكتاب» (أدونيس، 1993: ص. 21)، وقد أسرت هذه التسمية أدونيس حينما رآه مُجمّعاً للوحي المنزل بلغة فريدة جديدة استطاعت كسب القلوب وأحدثت تأثيراً كبيراً في المجتمع؛ ولذلك فقد سمى أحد دواوينه بهذه التسمية (الكتاب).

لقد نشر أدونيس كتابه (النصّ القرآنيّ وأفاق الكتابة) سنة 1993؛ أي قبل ثلاث سنوات من صدور الجزء الأول لديوانه (الكتاب أمس المكان الآن)؛ ولذلك نرى في هذا الديوان محاولة مضاهاة أو حالة استفادة من القرآن الكريم ولغته لتكون الكتابة الأدونيسية حالة فريدة كما كان القرآن في عهد تنزّله وفي كلّ زمان، فأدونيس بهذه التسمية لديوانه (الكتاب) قد وقع تحت تأثير لغة القرآن وبنائه، حيث يتألّف من سور تتألّف بدورها من آيات متتالية مفصولة بعلامات، وتكون السورة كنجمة سابحة في سماء هذا الكتاب (أدونيس، 1993: ص. 23)، و«كان السور بستان هو الكتاب، وكلّ منها باب له. بستانٌ تُقدر أن ندخل إليه من أيّ مكان شئنا... كتاب للكون، هو الكون كلّ، والسور صفحاته. أو لنقل: السور كمثل النجوم تتألّف كلّها في الفلك الواحد: الكتاب» (أدونيس، 1993: ص. 23)، فالكتاب/القرآن الكريم يدلّ على التنوّع في بناء سورة وآياته التي تجمعها بنية داخلية عميقة هي موسيقى لغته الخاصة.

ومن ثمّ يبدو وصول أدونيس إلى تسمية ديوانه بعد ثلاث سنوات (الكتاب أمس المكان الآن) تسمية مستمدة من لغة القرآن المتفردة التي بحث فيها في كتابه (النصّ القرآنيّ وأفاق الكتابة)؛ فديوانه (الكتاب) يجمع في صفحاته التاريخ كلّه وراء قناع الشاعر المنتبّي، وقد قسم كلّ جزء من أجزائه الثلاثة عدّة أقسام، وكانت كلّ صفحة تتألّف من أربعة أقسام غالباً؛ فوضع كتابات في الهامشين على اليمين واليسار يختصّ كلّ منهما بجانب تعبيريّ ماء، وجعل وسط الصفحة قسمين؛ أعلاهما يستغرق معظم الصفحة، وأدناهما يقع في مساحة أصغر أشبه ما يكون بالحاشية، وهو يُتبع المقاطع الرئيسية بهوامش يتحدث فيها عن بعض الشخصيات التاريخية. أما مضمونه فهو حكاية تاريخ المنتبّي حتى مقتله، وفي الجزء الأول «جاء الهامش الذي عن اليمين على لسان راي يُنقل التاريخ الإسلاميّ بدءاً من اجتماع سقيفة بني ساعدة وينتهي في 160 للهجرة، أما الهامش الأيسر ففيه إشارات وتوضيحات عن أزمان الروايات وأشخاصها ومصادر بعض الأحيان، أما وسط الصفحة فقد جاء الحديث فيها عن المنتبّي ونشأته وأبويه، وشيوخه ومعلميه، وسفره، وذهابه إلى بادية السماوة، وارتباطه بالقرامطة، وسجنه في حمص، وزيارته لأنطاكية، ولساحل بلاد الشام إلخ... وغير ذلك من وقائع حياته، أما الهوامش التي تلي المقاطع فقد تناولت في كلّ هامش شخصية تاريخية وكتب عنها عدّة أبيات» (التوبة، 1996)،

ولسنا هنا في تفصيل مضمون هذا الديوان ذي الأجزاء الثلاثة، وإنما نذكر بعض التشابهات بين ديوانه وبين القرآن الكريم من خلال بحثه في (النصّ القرآنيّ وأفاق الكتابة) وأرائه في الشعريّة عموماً، وقبل ذلك نذكر مثالاً للتدليل على طريقة بناء صفحة هذا الديوان (أدونيس، 2002: ص. 12):

(1) كلام يُنسب إلى خندان قرمظ

— د —	الذاكرة
ما لخزني يطرأ أسرارة	278هـ.
ما له ساهر	- (لا أحد
يتقلب في دانه؟	يقدر
أعطه، أيها الخمر مفتاحه	أن
وأعدّه لبيدانه.	ينالني
أصبح	بنو)!
أنتي لست إلا الطريق الذي سرّته؟	
* مطرّ الأس جارفت، والصبايات هباء، والخبّ جسمٌ عليل أهي الصخره؟ إنفجر، أيها الماء، وأغرب يا ذلك التاوليل.	

3 الصحيح أن يقول: يرى فيك، وليس إليك، وقد يكون ضمن الفعل معنى (ينظر) الذي يتعدى بالحرف (إلى)، فيجوز عندنا التعدية به.  
4 لم يتفرّد أدونيس بهذا، بل ثمّ محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، والطيب تيزيني، ومحمد شحرور، وحسن حنفي، وغيرهم، وكلّهم يزيد خلع القداسة عن القرآن والتعامل معه بوصفه كتاباً بشرياً، ومن ثمّ نقده، كما فعل مع الكتب الدينية المحرّفة؛ ومن ذلك أن حسن حنفي عندما دعا لتجديد اللغة، بما يتناسب مع الحداثة وصف لغة التراث بقوله: «يسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينية مثل: الله، الرسول، الدين، الجنة، النار، الثواب، العقاب، كما هو الحال في علم أصول الدين... هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبعاً لمتطلبات العصر؛ نظراً لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي تزيد التخصّص منها، ومهما أعطيناها معاني جديدة فإنّها لن تُؤدّي غرضها لسيادة المعنى العرفيّ الشائع على المعنى الاصطلاحيّ الجديد. ومن ثمّ أصبحت لغة عاجزة عن الأداء بمهيتها في التغيير والإيصال» (حنفي، 1992: ص. 110)، وتُنظر أيضاً ص. 157، حتى إنّ مفهوم التحرّر لا يعني عند حنفي إلا وجوب القضاء على المقدّسات التي تحزّم التفكير فيها كما يقول، وهي: الله والتملّط والجنس (حنفي، دت: 124). وعند محارثه وضع بديل لهذه الألفاظ، أخذ اسم الجلالة (الله) نموذجاً، فأرى أنّ أسماء الله الحسنى كلها تقليدية لا يُجدي التعبير عن الله بها مهما استبدل أحدها بغيره، ثمّ تتفق عقيرته بقوله عن وجوب تغييره: «ولكنّ الانتقال من (الله) إلى ((الإنسان الكامل)) يُعزّر عن كلّ مضمون الله، فكأن صفات الله: العلم، والقدرة، الحياة، والشمع، والبصر، والكلام، والإرادة كلّها هي صفات الإنسان الكامل. وكلّ أسماء الله الحسنى تعني أمال الإنسان وغاياته التي يصبو إليها. ((الإنسان الكامل)) أكثر تعبيراً عن المضمون مسمون لفظ ((الله))» (حنفي، 1992: ص. 124).

أما التشابهات بين القرآن الكريم وبين ديوانه وآرانه في الشعرية عموماً فنذكر منها:

القرآن الكريم: كتاب الله	ديوان أدونيس: الكتاب أمس المكان الآن
1. التسمية: الكتاب، كتاب الله.	1. التسمية: الكتاب.
2. تفرد اللغة سبب التسمية.	2. تفرد اللغة سبب التسمية.
3. التأثير اللغوي والجمالي سبب للتأثر والدخول في الإسلام.	3. ينشد أدونيس التأثير لتأسيس شعرية جديدة.
4. يشمل محتوى معرفياً يجيب عن أسئلة الوجود والأخلاق والمصير.	4. يمتلك جانباً معرفياً يُحاول فيه الإجابة عن جوانب وجودية وأخلاقية ومصيرية.
5. يتألف القرآن من سور وآيات تضمها بنظام معين يجمعها بعضها إلى بعض.	5. يتألف من مقاطع تحتوي صفحاتها غالباً أربعة أقسام تشمل هامشين وقسماً أعلى وآخر أدنى في وسط الصفحة.
6. علامات الوقف وانتهاء الآيات والصور تمنحه نمطاً للقراءة والصمت.	6. تقسيمات الهوامش ووسط الصفحة يؤمن له نمطاً خاصاً منتقلاً بين القراءة والصمت.
7. نستطيع دخول عالم القرآن من أي مكان لنقرأ كتاب الكون الذي تُشكل الصور صفحاته.	7. يُمكن قراءة الكتاب من أي جزء من أقسام الصفحة.
8. معظم الصور تضم جوانب معرفية عدة وأشكالاً بدينية مختلفة كالمثل والخطاب والحوار والقصص وغيرها.	8. يحتوي الكتاب على الشعر والتاريخ والشخصيات والقصص والمثل وغير ذلك.
9. للصور بنية موسيقية ونظام إيقاعي خاص يجعل موسيقياً القرآن أغنى من موسيقيا الشعر.	9. للتأليف الجديد في الكتاب إيقاع يكتبه من تجاور الأقسام المختلفة فيما بينها.
10. القرآن كتابية جديدة مغايرة للكتابة العربية المعروفة، فهو طريقة مخصصة في نظم الكلمات والحمل، ويكتسب إعجازاً من نظمه كما يرى الجرجاني (الجرجاني، 1984: ص. 391).	10. هذا الديوان كتابية شعرية جديدة تختلف عن غيرها.
11. للقرآن طرق في الكتابة والتعبير، وتفسيره يحتاج علوماً خاصة به، كالبلاغة والقراءات والناسخ والمنسوخ والحروف المقطعة وغير ذلك.	11. الكتاب تعبير بالكلمات، والكلمات لا تُعبر عن كل شيء في ذاتها فضلاً عن أن تُعبر عن صاحبها، وتحتاج الاقتراب إليها بأدوات النصّ نفسه والدوات صاحبه.

ويُمكن إقامة مزيد من التشابهات التي تُبين قصديّة أدونيس في تسمية الديوان (الكتاب) باسم القرآن الكريم إلى محاولته بناء شعرية جديدة انطلاقاً من النصّ القرآني في بعض جوانبه من دون الالتزام بمحتواه، وهو جانب من جوانب التأثير في شعرية أدونيس المنفتح على كل ما يوصله إلى الشعرية التي يتطلع إليها، وهي شعرية لا نهائية، ولا يُمكن الوصول إلى نقطة الرضا فيها؛ لأنها في جوهرها محاولة دائمة للبدء؛ أي إن أي عمل شعري له أن يكون الأخير أو الصورة النهائية التي سعى إليها في مسار شعرية، يقول (أدونيس، 1998: ص. 530):

يتساءل: ما السرُّ في هذه الأرض؟ ما الغيب؟  
من أين إمكانه والمحال؟  
يتساءل - وهو السؤال، وأصل السؤال، وسرّ السؤال.

وهو لم يقف عن قول الشعر على الرغم من أنه كان قد وعد أن يُصدر الجزء الثاني من ديوانه (الكتاب) ويقف عن الكتابة بعده (التوبة، 1996)؛ بل صدر جزء ثالث للكتاب، وله مجموعات شعرية بعده أيضاً، وبذلك يكون أدونيس صادقاً في كذبه على نحو ما هو معروف عليه من الجمع بين المتناقضات، فهو يرى أن الشعر محاولة للبدء ليس لها نهاية، فكيف سيجعل له نهاية ويقف عن الكتابة؟! لا بدّ له ألا يفي في وعده السابق لأنه صادق في كون الشعر محاولة مستمرة للكشف.

وفي صفحة عنوان هذا الديوان يذكر أمراً آخر غير صحيح، وهو أن هذا الكتاب (مخطوطة تُنسب إلى المتنبي يُحقّقها وينشرها أدونيس)، وهو إيهام مقصود عن طريق الكذب للإيقاع بالقارئ، وهو أول ابتكار في مشروعه الشعري في هذا الديوان/الكتاب. وقد كان اختياره التواري خلف قناع المتنبي ذا جدوى من ناحية الإيديولوجية التي يتبناها أدونيس في كتابه هذا وفي غيره؛ إذ إن مسقط رأس المتنبي هو (الكوفة)، ونظّمها مقصودة أيضاً على الأقلّ مثل قصده اختيار المتنبي؛ فأدونيس الذي يرى أبا نواس وأبا تمام مثلاً للحدائث الشعرية العربية لم يختارهما قناعاً هنا، وإنما اختار قناع المتنبي؛ لارتباطه بالكوفة التي كانت مركزاً للشيعية، ومنها بدأ ظهور القرامطة الذين يُعلي شأنهم أيضاً. وهذه أمور مقصودة في شعره؛ صحيح أنه يرفض الإيديولوجية، ولكن رفضه خاصاً برفضها وإلزام الشعراء بها، لا باعتناقها والدعوة إليها طوعاً؛ أي إنه لا يُعارض الإيديولوجية الفردية التي يلتزم بها الشاعر من تلقاء نفسه، فيعرضها بلُيوس شعريّ دون أن تُؤثر في علوّ لغته، وهو ما حقّقه في هذا الديوان؛ ففيه شعرية جديدة من ناحية الشكل والبناء، وفيه إيديولوجية يُؤمن بها؛ ولذلك يقول عن المتنبي في ديوان آخر (أدونيس، سبتمبر 2010: ص. 35):

سأخبر المتنبي في وقت آخر أنني اهتديت به، وضربت موعداً  
باسمه مع مليكة سبأ

فهذا الديوان/الكتاب تجسيد عملي لمشروعه الشعري والفكري من حيث هدم اللغة الموجودة والخروج على أسر الأثبات وبناء لغة شعرية جديدة تمتلك التفرد والابتكار التي استوحاها من لغة القرآن الكريم.

### التمرد على النصّ القرآني

لماذا نقول: التمرد على النصّ القرآني؟ هل يعني ذلك أننا نطالب الحدائث أن تسير وفق المنهج القرآني؟

إن مشروع البحث في هذا الموضوع تنطلق من رؤية الحدائث نفسها وليست شيئاً خارجياً يُفرض عليها، أو بعبارة أخرى هي بسبب مقاربة الحدائث نفسها للنصّ القرآني؛ إذ بحثت الحدائث النصّ القرآني وعالجت منهجه وأبدت فيه رأياً في صوغ منطلقاتها؛ ولذلك فمن الطبيعي أن نبحت هذه العلاقة بينهما، فالحدائث نفسها لم تتأ بنفسها عن ذلك، بل شكّلت مقاربتها للنصّ القرآني وللتراث عموماً علامة فارقة في مسيرتها، ولهذه المقاربة تجليات على مستوى الشعر والنقد مما يجعل بحثها أمراً موضوعياً.

إن إعجاب أدونيس بلغة النصّ القرآني كما تقدّم لا يعني إعجاباً أو إيمانه بمضمونه، فهو يُفرّق بين التعبير باللغة وبين الرسالة التي تسعى هذه اللغة إلى إيصالها أو الدعوة إليها؛ فأدونيس الذي يُعجب بالقرآن يُعجب فقط به على أنه نصّ لغوي، ولا يهّمه ما يُعبر عنه من رسالة سامية لا يراها أدونيس كذلك؛ لأنه يستعلي على مُنزله محاولاً قتلته وتنصيب نفسه لها بدلاً منه!

إن تمرد أدونيس على النصّ القرآني يتجلى في كثير من القضايا، مثل قتل الله وسوى ذلك من الانحرافات المتصلة بالالهوية والروبيية، والموقف من الإيمان وأركانه، ورفض الوحي، والاستخفاف بالنبوة والأنبياء وبالمصطلحات الدينية، وتجاوز المقدّس وتدنيسه، ورفض الدين وربط التخلف به، والموقف من العبادات، والحديث عن الصوفيّة واعتقاد الصوفيّة الإلحادية، وغير ذلك من القضايا التي لا يُمكن تناولها جميعها هنا، وإنما نكتفي بالحديث عن القضايا الآتية:

### الموقف من الدين

قبل الحديث عن موقف أدونيس من الدين لا بدّ من الإشارة إلى الارتباط بين الدين والإيديولوجية؛ إذ إن الثانية تشتمل على المعتقدات إلى جانب القيم والمعايير، «وهي نظرة إلى العالم والكون إذا نظرنا إليها في إطار التسلسل التاريخي» (العروي، 2012: ص. 66)، وبينهما تفاعل والتقاء وإن لم يحصل التماهي الكامل، غير أن الدين بمفهومه الإسلامي أوسع وأغنى من كلّ إيديولوجية.

لا يُنكر أدونيس الإيديولوجية في شعره، وما يهّمه هو طريقة تقديمها بطريقة شعرية دون أن تُفرض على الشاعر، وهو بذلك لا يحتاج إلى إلزام خارجي ما دام متشبّحاً بها ويدافع عنها بصورة أفضل من دفاع من تُفرض عليه. بيد أن هذه الطريقة في معالجة الإيديولوجية عبثية لا فائدة منها، ولا يُمكن أن تُؤدّي إلى إحداث تأثير أو تغيير في المجتمع، وذلك للأسباب الآتية:



- يُحاول أدونيس أن يجعل الدين مجرد ممارسة روحية فردية لا اجتماعية؛ بمعنى أن يكون الدين حرية فردية وليس مؤسسة أو قانوناً (أدونيس، 2005: ص. 17-18)، ولكن لننظر هل يصح القول بأن يكون الدين مسألة فردية؟ بالنظر إلى الدين نفسه نجد رؤية أدونيس حول هذا الأمر تتعارض معه ولا تصلح لأي دين، فالدين ليس اختراعاً جديداً سيُقدّمه هو أو غيره، وليس هو منظومة اختيارية يلتزم المرء بما شاء منه ويترك ما شاء، وإنما الدين عقيدة ثابتة وأصول وعبادات لا يجوز الإخلال بها أو ببعضها، وهو يُنظم حياة الإنسان في كلّ أموره، وفي علاقته مع الآخر؛ لذلك فإن القول إن الدين يجب أن يكون ممارسة فردية لا معنى له؛ إذ لا دين تنطبق عليه هذه المقولة، ومن ثمّ فإن أدونيس ينطلق في تنظيره هذا من المحال ومما لا وجود له؛ وبذلك فلن تجد دعوته سبيلاً إلى التحقّق.
- إذا نظرنا إلى شعر أدونيس فسنصل إلى أحد أمرين: إما أنه يقف إلى جانب أحد النقيضين اللذين يستمرّ في بحثهما في شعره ويؤيّد، أو أنه محايد لا يقوم – كما يقول – سوى بالبحث والتساؤل حول ثقافة المجتمع وسياسته وقضاياه بشكل كليّ (أدونيس، 2005: ص. 19). فإذا كان محايداً، يتساءل ويبحث فحسب من دون التفاعل وإبداء أحاسيسه تجاه طرف ما فلن يكون لشعره عندئذ أثر في المجتمع، وهو عرض للموجود المعروف فحسب، ولن يكون فيه جديد، ولن يؤدي إلى تغيير، وتكون شعرية مجرد تحوير في التاريخ والدين والثقافة ليست بذات هدف، ويكون غرضه هو التلاعب بالعبارات لا غير؛ وهو ما لا يقوله أدونيس عن نفسه، فهو يرى نفسه ذا مشروع يهدف للوصول إلى ضمائر الآخرين والتأثير فيها والتفاعل معها، ويرى أنّ الشاعر يُفكر ويكتب الشعر من أجل أخيه الإنسان ومن أجل خلق عالم أفضل، وإلا فلا يبقى معنى للكتابة (أدونيس، 2010: ص. 108، 229)؛ ولذلك فسيفي الأمر الأول، وهو أنه ينحاز إلى أحد الطرفين في شعره؛ ينحاز إلى الدين أو اللادين، إلى الله أو الإلحاد، إلى المؤمن أو الملحد، إلى السلطة أو الخارج ضدها... وتتبع شعره يُثبت أنه يقف مع الطرف الثاني الذين هم مثله؛ أي مع الشاكين في الدين والملحدين الذين يُنكرون وجود الله، والذين يرفضون القيم الاجتماعية كلها ليعيشوا كما يشاؤون! همهم تخريب المجتمع وتدمير بنيته، يقول (أدونيس، 1996: 3/343):

وأعلن:  
أنا المتوقّن والهدم عبادتي.

ويقول في مكان آخر (أدونيس، 1996: 2/394):

إنها أرضنا  
أمة الأتبياء وخمالة الخطب  
ليس ببني وبين مداراتها غير نار الغضب

والتمرّد على الدين عند أدونيس من ضرورات خلق لغة جديدة، فترك الدين هو الذي قاده إلى استعمال لغة جديدة والتحرّر من اللغة التي كانت سائدة، إن الدين كما يراه ليس فقط مجرد عقيدة وطوقس، وإنما هو اللغة أيضاً؛ لأنّ اللغة ثقافة وقيم مستمدة من هذا الدين، ولذلك فإن رفضه للدين وتحرّره منه استلزم تحرير لغته أيضاً (أدونيس، 2005: ص. 70)، وقد أراد استبدال الدين بدين شعري لا يُفرّق بين من يعبد الله ويصلي له وبين من لا يصلي؛ إذ إن الشعر يغدو ترتيلة للجميع (أدونيس، 2002: ص. 306):

أه، ما أحوج الصلاة  
لخناجر من يامين  
وطبيب.  
هكذا من يصلي  
ومن لا يصلي،  
يصغنون على سلم  
القضاء  
إخوة في البهاء.  
هكذا تصيح الحياة  
شغفا وابتكاراً.  
هكذا يصيح الشعر  
للؤلؤ ترتيلة

وكذلك كان من أسباب التمرّد على الدين وإدانتها أنّ الدين نهى عن الفعل الجنسي المحرّم، هو ضدّ الدين لأنه قتل الجسد، ولم يسمح باكتشافه عبر الفعل الجنسي الذي يُحقّق عنده الاتّحاد بين مادية العالم وروحانيته؛ لأنّ فرج المرأة باعتقاده هو مركز الكون، ومن خلال الفعل الجنسي يكون ثمة توحّد مع الكون في العمق ولو كان ثمة اثنان يُمارسان الجنس في الظاهر.

وهذا الفعل الجنسي لا تستطيع اللغة التعبير عنه، وهو يُقدّسه لأنه يُشبهه حالة الإبداع الأدبي والتشكيلي والموسيقي حيث ليس ثمة ما يُعبّر عنها بشكل تامّ (أدونيس، 2005: ص. 73-71)، وإذا كانت المرأة تشعر أنّ وجودها هو كائن داخل فرجها فإنّ إحساس الرجل بوجوده إنّما يحدث أيضاً عندما «يكون محتوي أو مغطى بفرج المرأة. ودون ذلك، لا يشعر بأنّه موجود فعلاً» (أدونيس، 2005: ص. 78)؛ أي إنّ إحساس الرجل والمرأة بوجودهما إنّما يكون عبر الفعل الجنسي بينهما، والفعل الجنسي هو محاولة للتعرف على الجسد العصري على الفهم، غير أنّ الدين قد أدان ذلك، بل قتله (أدونيس، 2005: ص. 75)، وما ذاك إلا لأنه منع الفعل الجنسي المحرّم.

والفعل الجنسي عند أدونيس لا يُنزل المرأة عن عرشها ولا يُشبهها، بل هو صداقة بين جسدين ومحاولة لقراءة جسد الأنتي؛ وانتقال الرجل من جسد إلى آخر ما هو إلا رحلة بحث واستكشاف مقدّسة لامتلاك جسد أنثوي يمنحه الإحساس والوجود، وهو أفضل من الزواج؛ لأنه نور وبحث من أجل رؤية أفضل ومن أجل عيش أفضل، أما الزواج فهو عبودية للإنسان ويغدو مؤسسة تُقيّد الحرية مثلما يُقيّد الدين الحرية! ولكنه يعترف أيضاً أنّ فهم الجسد فهماً نهائياً محال، لأنه ظلمة ومجهول لا يُمكن اكتشافه، وما على الإنسان إلا أن يستمرّ في البحث والاكتشاف دون الوصول إلى نتيجة! (أدونيس، 2005: ص. 77-75)، وهنا يلتقي عنده الجنس بالشعر؛ فكلاهما رحلة كشف واستبصار لا نهائية. يقول في تصوير الفعل الجنسي (أدونيس، 1996: 3/219):

((... هكذا  
عرفت الأنتي نفسها عرفت الذكر  
تجتمعان بشهوة اللحم والعظم لإبداع الماء في بيته  
يندفع الماء يكون له  
سنع يمتلئ بتفويجات الصوت  
أظافر تهدي إلى مواضع الحك  
رنة مزوجة لحرارة القلب  
عظمة أوتاد لجز الحركة  
زقفة بزج من الخرز  
ليظول دفر الحكمة))

6 ولا تتجاهل هنا أنّ أدونيس أكد أنّ العلاقة بين الثابت والمتحول ليست جامدة، فهو نفسه القائل: «لا يعني أنّ ما أسّميه بالثابت لم يعرف أيّ تحول في التنظير والممارسة عبر التاريخ، أو أنّ ما أسّميه بالمتحول لا يتضمّن بعض عناصر الثبات. وإنما قصدت أن أشدّد على الطابع الغالب والأكثر إلزاماً وحضوراً في اتجاه الثبات بالقياس إلى اتجاه التحول، أو في هذا الاتجاه بالقياس إلى ذلك الآخر» (أدونيس، 1994: 1/56).

7 ويُنظر حديثه عن جمهورية الهدم في: (أدونيس، 1996: 3/168).

8 ويُنظر أيضاً للاطلاع على المزيد: (أدونيس، 1996: 423-422/1، 436، 3/519).

ومن خلال حديثه النقدي السابق الذي يرى فيه أفضلية الفعل الجنسي خارج الزواج فإنه يكون موافقاً لأفكار الشلمغاني الذي يتحدث عنه في شعره (أونيس، 1996: 3/258):

ويقول الشلمغاني ---  
اتركوا الصلاة والصيام وبقية العبادات  
لا تتأخروا بغير  
أبغوا الغزوة  
للإنسان أن يجامع من يشاء

وهو يسوغ رفضه للدين بأن «الفطرة مضادة للدين، لأن الدين - القانون مضاد للطبيعة. ومضاد للإنسان. وإذا لم تكن الحرزية مادية حسية، فلن تكون أكثر من فكرة مجردة. كل ما كان يبدو لي جميلاً كنت أفعله، فالأخلاقية المطلقة عندي هي أن لا تؤذي الآخر على الإطلاق» (أونيس، 2005: ص. 67).

وهذا كلام متهافت لا يوافق فيه ذو عقل، فهل هو خالق البشر حتى يجزم بما يوافق فطرتهم؟! وهل اللاديني أخلاقي؟! إن من لم يعيش حالة الدين والتدين لا يحق له توجيه الاتهام له ونفي الأخلاق الحميدة التي يحض عليها، وإذا كان ثمة أخطاء في الممارسة فليس هذا خطأ الدين، إن طريقة عرضه للمسألة تجعله يقول إن الدين يحض على إيذاء الآخرين وفعل كل قبيح! وهنا يبدو خواء أفكاره عن الدين حين يربط بينه وبين الممارسات التي يرتكبها الناس من تلقاء أنفسهم أو باسم الدين. وهذا الرفض للدين الذي يهدف أساساً إلى بناء مجتمع مثالي متكامل متآلف يسعى إلى كل خير وينبذ كل شر، لن يؤدي إلى حل مشكلة المجتمع التي يتصورها أونيس، فإذا كان لكل إنسان دينه الذي يتمسك به على هواه فستزداد الأهواء وتكثر الاختلافات، في حين أن انتماء الأفراد إلى دين أو مجموعات دينية يقلل هذه الاختلافات إلى أن تكون بعدد الجماعات لا بعدد الأفراد، وإذا فقد الدين الذي يهدب النفوس ويولد فيها حب الخير والتعامل الحسن ويقلل العداوات فستعدو المجتمعات البشرية أسوأ من مجتمعات الحيوان التي يأكل بعضها بعضاً.

إن القول بوجود مشاكل في المجتمع وفي علاقات البشر فيما بينهم لا يختلف عليه اثنان، وإنما الخلاف هو في طريقة معالجة هذه المشاكل، أما أونيس فلا يرى إلا الكي سبباً؛ أي إلغاء الدين كلياً من حياة المجتمع العامة، ولو أنه سعى إلى الإصلاح لا الإلغاء، إلى الإشارة إلى الجوانب الخاطئة في حياة المجتمع مع اقتراح سبل الحل لوجد صدق ذلك ولكانت له لمسة واضحة في التقليل من المظاهر السيئة في المجتمع وكان صوته انضم إلى أصوات المصلحين في ردم الفجوات التي تعاني منها مجتمعاتنا، ولكنه ما دام يرى فكرة (الله) نفسها خاطئة يجب قتلها فلن يرى شيئاً صحيحاً في المجتمع لينبذ عليه؛ ولذلك فستبقى صيحته مجرد نصيحة مجردة نسيب في صدارة من يسعى إلى تخريب المجتمع وتفكيكه وتدميره دينياً وأخلاقياً وعقائياً، ولن يجد من يشد أزره سوى أمثاله الذين لا يدينون بدين ولا يهيمهم سوى فساد المجتمع وانحلال أبنائه الأخلاقي ممن تربوا على الفكر الغربي الشاذ الذي لا يناسب فطرة الإنسان السوي، ويغدو بحق مثلاً وصف نفسه مجرد مجنون يسعى وراء حلم خارق يؤثر أن يكون يوماً بجانب البلبلة والإفلاق والزلازل الثقافية (أونيس، 2005: ص. 50، 61)، وهو كما عبر عن نفسه شعراً (أونيس، 1996: 3/379):

أعالي باطلة  
واقف دائماً كافي الحق

ولو أن الإنسان جاء إلى الحياة بقدرته، ولو أنه يغادرها بإرادته لكان يحق له أن يتمرد ويفعل ما يشاء؛ لكنه ما دام مخلوقاً ضعيفاً تؤذيه شوكة وتغلبه بعوضة فليس لانقاً به التنطع والسطح بعيداً عن فلك الحقيقة، ولا يمكن لعقله الصغير مهما أحسن بالتضخم والاستعلاء أن يعلن الانفصال والاستقلال ليحيا حياته بعيداً عن خالقه؛ إن إحساس الارتباط بالخالق والخضوع له واستمداد القوة منه والتمسك بدينه إنما هو شعار كل عصر في القديم والحديث، حتى الذين يلوذ بهم الحداثيون لا ينفكون عن الدين، فيرى ت. س. البوت مثلاً أن انحطاط الإحساس الديني مشكلة خطيرة تفوق في خطورتها مشكلة انهيار العقيدة الدينية (البوت، 1991: ص. 22)، وهو يخشى بذلك على ثقافة أوروبا أن تزول إذا اختفى الإيمان المسيحي، ويرى أن الثقافة والفنون والقوانين الموجودة في أوروبا انبثقت كلها من المسيحية، كما أن قصيدته (الأرض اليباب) التي تأثر بها الشعراء العرب إنما هي تصوير لخواء حياة الغرب بسبب ابتعادهم عن الحياة المسيحية (الغامدي، 2003: 2/920، 921).

ولم ينفك الوثنيون كذلك عن الدين، بل لعل الوثنية دالة على الارتباط بالدين بشكل أقوى؛ إذ تشعر بحاجتها إلى الإله المدبر المسيطر فلا تتخيله إلا إلهة عذة؛ لفرط ضعفها الذي تحسه في داخلها وفرط حاجتها إلى إله تستند إليه. وقد شغل الدين مكانة مهمة في آداب الشعوب كلها بدءاً من الأدب اليوناني وما قبله؛ إذ إن الدين يلبي حاجة روحية أساسية وكبيرة في النفس الإنسانية، فلا عجب إذا ظهرت أصداؤه في الشعر أيضاً، وقد كان اليونانيون يحتفلون في أعياد إله الخمر (ديونيسوس) فيمثلون فيها بعض الأدوار الشعرية، «وغالب الظن أن أسخيلوس وقدمي كتاب المسرح اليونانيين كانوا مدينين بدين كبير في موضوع مسرحياتهم وشكلها للممثلين من رجال الدين الذين كانوا يمثلون المسرحيات المقدسة في مصر القديمة» (طبانة، 1969: ص. 81)، وقد اعتمد أسخيلوس في رواياته على الأساطير المنتشرة آنذاك في قومه، والتي كانت عقيدتهم مبنية عليها؛ «ولذلك كانت كلها تدور حول موضوعات دينية تعتمد على الأساطير، ولذلك ظهر فيها بوضوح إيمانه المطلق بالآلهة» (طبانة، 1969: ص. 82).

#### تصوره حول الله: موت الإله واستعلاء الذات

لم يكتف أونيس بموقفه الراض للدين فحسب، ولو فعل ذلك لكان لنا مندوحة عن الظن بأن موقفه ناتج من طريقة ممارسة الدين لا من تعاليم الدين نفسها، غير أنه أمعن في رفضه للدين والتمرد عليه إلى موقف لا يقل خلاً فكرياً عنه في موقفه من الله تعالى. وهو يرى أن فكرة (الله) فكرة بدائية لا تصلح للإنسان، وعليه أن يتجاوزها؛ لذلك قام بقتل (الله) في وهمه، وهو يرى أن «كل نقد جذري للدين والفلسفة والأخلاق يتضمن العدمية ويؤدي إليها. وهذا ما عبر عنه نيتشه بعبارة (موت الإله)» (أونيس، 1978: 3/178).

وقد كَوَّن أونيس أفكاره حول الله مما أطلع عليه في الغرب ومن أقوال الملاحدة في التراث العربي، فصار يتساءل عن مشروعية فكرة (الله)، متعجباً كيف «تنتظر الأديان إلى الله على أنه مسألة عظمى للغاية!» (أونيس، 2005: ص. 10)، وقد كان سبب عدم رؤيته (الله) مسألة عظمى أن الله قادر وحده «على الدفاع عن نفسه. لذا فهو ليس بحاجة إلى جنود ودبابات، وحاجته أقل أيضاً إلى انتحاريين وفدائيين للدفاع عن نفسه. ومع ذلك فإن العنف مرتبط بالتصور السائد عن الله» (أونيس، 2005: ص. 10)، وليس من الضروري أن نُحلل قوله هذا؛ إذ تبدو فيه السطحية في معالجة الأمر، وإذا كان هناك فعلاً من يزعم شهوة القتل ظلماً وعدواناً تحت دعوات دينية إلهية فإن أونيس ليس أقل منه جهلاً؛ لأنه يتخذ العمل غير المشروع الذي يقوم به غيره مستنداً لهدم فكرة (الله) في حين يزعم أنه ذو رؤيا وسعة أفق! والله سبحانه، بعلمه الذي أحاط بما كان وما سيكون، يعلم أن مثل هذه التساؤلات ستصدر عن بعض البشر، فأجاب عنها في كتابه الكريم بقوله: (وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ) (محمد: 4)، ولو أن الله تعالى سيفعل كل أمر بنفسه وبلا واسطة، فيقتل القاتل، ويُجازي الظالم، وينتقم من كل ذي شر، أو سيُثيب الصالح والمحسن على أفعالهم الصالحة فلماذا يخلق الإنسان؟ ولماذا يُخرجه من الجنة إذا كانت الأرض ستكون جنة أيضاً؟ وما عساه عندئذ يكون امتحان الإنسان في هذه الحياة؟

ولعل إعلانه موت الإله هو من آثار التجربة الصوفية عنده، وستحدث عن بعض جوانبها بعد قليل؛ وموت الإله في شعر الحدائث معادل للاتحاد والخلول في مصطلح الصوفية مع تطور يقتضيه منطوق الحدائث الذي يدعي التجاوز، فلا بد من تطوير مصطلح الخلول والاتحاد الذي يجعل الله والإنسان واحداً إلى موت الإله لينفرد الإنسان في عالمه، ويُصبح هو الإله وهو الذي يخلق الآلهة، «ويُصبح هو نفسه مصدر الشريعة، فتتعدى المنوعات، وتسود الحرزية والمشيئة» (أونيس، 1979: 2/113)، يقول أونيس بعنوان (موت) (أونيس، 1996: 1/275):

تموت إن لم تخلق الآلهة  
تموت إن لم تقتل الآلهة -  
يا ملغوث الصخرة التابحة.

فموت الإله أو قتله ضروري عند أونيس ليحيا الإنسان، ضروري لإعادة البناء، فهو لا يدعو إلى الهدم فحسب، وإنما يدعو أيضاً إلى التجاوز والبناء، وهذا لا يتحقق عنده إلا بقتل الله! لذلك وحده كما يقول أونيس: «هو الذي يسمح لنا بخلق عالم آخر. ذلك أن الإنسان لا يقدر أن يخلق إلا إذا كانت له سلطته الكاملة، ولا تكون له هذه السلطة إلا إذا قتل الكائن الذي سلبه إياها، أعني

الله» (أدونيس، 1979: 2/113). ولا شك أنّ هذا القول لا يصدر عن يدين خالقه، وهو لا يتلاءم إلا مع أفكار الغرب الذي ثار على الكنيسة ورفض الدين والإله، غير أنّ الغرب نفسه لم يثر ضدّ الإله الحقّ والدين الصحيح، وإنّما ثار ضدّ الأعياب الكنيسة التي استعلتّ الدين للتحكّم بالناس كما ذكرنا قبل.

وهو في حرصه على قتل الله يُحاول أن يُقدّم نفسه إليها جديدًا بديلاً، يقول بعنوان (مات إله) (أدونيس، 1996: 1/173):

مات إله كان من هناك  
يهبط، من جُحمة السماء.  
لرّيمًا في الذعر والهلاك  
في اليأس في المقام  
يصنّف من أعماق الإله؛  
لرّيمًا، فالأرض لي سريّر وزوجة  
والعالم أنجاء.

وهو يُعلن أنّه قد تقابل مع الإله، وانتصر عليه، وحلّ مكانه، وتحت أظفاره ما زالت آثار الدماء (أدونيس، 1996: 1/164):

ذاك مهيار قدسك البزيري -  
تحت أظفاره دم وإله؛  
إنّه الخالق المشقى  
إنّ أحيائه من رأوة وتأهوا.

ولا ينفكّ أدونيس يرى في نفسه كلّ ما قدّسه البشر في الدين، فهو الإله وهو النبيّ في أن، إنّه نبيّ الكلمات وهو الإله القادم، وهو في سفر دائم، وقد تقدّم حين الحديث عن فلسفة الحدائث أنّه اختار المتفرّج الرّفص، وها هو الآن يقول عن نفسه (نبيّ المتفرّج)، ويُعلن الرّضا به إليها (أدونيس، 1996: 1/217):<sup>9</sup>

يا نبيّ الكلمات التّاهية  
يا نبيّ المتفرّج الآتي إلينا  
في رياح المطر  
أنا واليأس عرفنا أنّك الآتي إلينا  
وعرفناك نبيّا يحضّر  
فأخذنا  
وهفتنا: ((إنّها الآتي إلينا  
ضامنا يقطر نغفاً وخريفا  
نحن نرضاك إلهاً وصديقاً  
في مزايا الخجر)).  
يا نبيّ المتفرّج.

وقد كان قتل الإله عنده تمهيداً لتسوية أفكار تُساعده في عملية الهدم التي يُريدها، فهو يُريد أيضاً التخلّص من وحدانية الأب لتُساعده على التخلّص من وحدانية الله! لأنّ الأبوّة في نظره ما هي إلاّ التجلّي الاجتماعيّ للإله؛ الإله يسجن البشر بأوامره ونواهيته، والأب يُقدّم أبناءه ويقتل الأبوّة بطريقة ما؛ إذ لا تبقى للمرأة أهميّة أو دور في ظلّ نظام الأبوّة! (أدونيس، 2005: ص. 14-13)، وما ندري من أين توصّل إلى هذه النتيجة، غير أنّ فكرًا يحمله ويقوده إلى قتل الإله ورفض الأديان ليس غريباً أن يقوده إلى مثل هذه الأفكار المتهافئة أيضاً، ولعلّ قتل الأب يُساعده على تحقيق رويته التي ذكرناها حول الفعل الجنسيّ الخلاق؛ وهي فكرة هدامة يُريد منها تخريب المجتمع، أمّا هو فيحزن لموت أبيه في شعره (أدونيس، 1996: 1/40):

لأنّ أبي مات، أجنّب حقن وماتت سنونو.

والحقّ أنّ قتل الآلهة وقتل الأب ما هو إلاّ إرث أسطوريّ أعجب به أدونيس فأخذه وما انفكّ يكرّره بانياً عليه أصلاً من أصول شعريّته، وهي موروثات دينيّة وثنيّة أعاد أدونيس اعتناقها حين حاول الهرب من الدين، ولا سيّما بعد أن لُقّف اسمه هذا مصادفةً لينشر شعره متوارياً خلفه بعد أن عرضت المجلّات عن نشر شيء له بدايةً تحت اسمه الحقيقيّ: علي أحمد سعيد أسير، ثمّ قرأ عن هذا الاسم المستعار فأعجبته دلالاته الأسطوريّة فتنبّاه شعريّاً، وقد أغمم به؛ لأنّه حرّره من هويّته الدنيويّة ومن انتمائه الاجتماعيّ المعلق بأفعال الدين كما يقول، فتأثّر به ووعى أبعاده وصار نسخة عنه وانفتح به كما يظنّ على كلّ ما هو إنسانيّ (أدونيس، 2005: ص. 69-68)، ولا ندري كيف تأثّر به الإنسانيّة حين بنفلت من دين مثاليّ إلى عالم وثنيّ هو دين أيضاً عند المؤمنين به، بل فيه آلهة متعدّدة لا إله واحد، وهي متصارعة فيما بينها، وفيه تتبدّل الفصول ودورة الحياة بفعل هذه الآلهة الخرافيّة، وإنّه لمن العجيب حقاً كما يُنبّه الغامديّ «أنّ الحدائثيين ينادون بالعقلانيّة ويدعون المنطقيّة، وهم مع هذه الدعوى العريضة يستسلمون لهذه الخرافات يُؤمنون بها ويُقدّسونها ويجعلونها أساساً للنهضة والارتقاء!!» (الغامديّ، 2003: 2/762).

بيد أنّ تجلّي وعي علي أحمد سعيد لأبعاد أدونيس القديم كان بكلامه المسفّح عن الفعل الجنسيّ، وقد اختلطت في وعيه الأساطير التي تُسبجت حول أدونيس عند الفينيقيّين واليونان وغيرهم، وهي روايات متعدّدة؛ فعند الفينيقيّين هو إله الخصب ورمز للربيع، وارتبطت عبادته بعبادة الإلهة عشتار (نعمة، 1994: ص. 137-136)؛ وهو عند اليونان ابن الإله كينوراس أحد الموسيقيين النابغين من ابنته مورا التي أحبّت أباه ورفضت الزواج بغيره لهيامها بهذا الحبّ الأثم، وقد استطاعت خداع أبيها ليُعاشرها مستغلةً غياب وعيه، ولما عرف حقيقة الأمر حاول قتلها، غير أنّ الآلهة حولتها إلى شجرة ريحان استجابة لدعائها، وقد نشأ أدونيس من هذه الشجرة، أمّا كينوراس فقد قتل نفسه بعد ذلك؛ وفي أسطورة يونانيّة أخرى يكون أدونيس قتي صياداً جميلاً من البشر، تُحبّه الإلهة أفروديت ربة الإخصاب والحبّ والزواج والجمال، فتتزوّجه على الرّغم من توسّلات الآلهة، ثمّ يقتله خنزير بريّ وتنبت من دمانه زهرة شقائق النُعمان، وتتوسّل أفروديت لعودته إلى أبيها زوس حاكم العالم ورتيب سائر الآلهة والبشر، فيتمّ الاتفاق على أن يرجع أدونيس في الرّبيع والصّيْف إلى الأرض؛ ومن ثمّ فهو رمز للحبّ والبعث والحياة (سلامة، 1988: ص. 15-16، 30، 269، 284).

وقد تأثّر علي أحمد سعيد بكلّ هذه الأساطير فجعل نفسه إليها، وحسّن العلاقات الأثمة التي كان أدونيس نتاجاً لها، ودعا إلى قتل الأب كما قتل كينوراس نفسه، غير أنّ أدونيس الحاليّ ينتقم لأدونيس القديم فيقتل الآلهة. يقول أدونيس عن اسمه القديم والجديد (أدونيس، 1996: 3/75):

يلزمني الخروج من أسماي -  
أسماي عرقة مغلقة  
جبّ غائب  
علي أسير علي أحمد سعيد علي سعيد علي أحمد أسير علي أحمد  
سعيد أسير  
يصارع يتكتم كالبلور  
وأدونيس يموت  
والهواء شقيق وأغراس في جنّازته

9 وينظر أيضاً للاطلاع على تأليه نفسه: (أدونيس، 1996: 1/131، 150، 177، 178، 189، 225، 227، 234، 3/369).

ولا يمكن لنا أن نجعل أشعار أدونيس حول هذه الأفكار مجرد تأثر بالأساطير أو نظم لها؛ لأنه يؤكد عقيدته الراسخة بها في نقده أيضاً، وقد وعى أبعاد الأسطورة وتمثلها عن اعتقاد راسخ يضاف إليه رفضه للدين وتدينيسه للمقدس كما سنرى في الفقرة التالية، ومن ثم يكون شعره تعبيراً حقيقياً عن فكره وعقيدته مثلما يُعبر نقده عن ذلك.

### تجاوز المقدس

يبدو الوصول إلى تجاوز المقدس وتدينيسه بدهياً بعد معرفة موقف أدونيس من الدين وفكرته حول (الله)، وهو عند الحدائين عامة كما يذكر الغامدي «نتيجة حتمية للخوض والعبث الذي يُمارسونه ويحتفلون به ويُوصلونه منهجاً لفكرهم وأديهم وحياتهم وسلوكهم» (الغامدي، 2003: 3/1664)، وقد شمل تدينيس المقدس كل ما يشمل الدين ويُقدسه المسلم، ومن ذلك القبح الشديد في وصف الله تعالى، يقول أدونيس (أدونيس، 1996: 177-176/3)<sup>10</sup>:

سَراطِين  
ضَبَاتِن  
زَوَاجِفْ مِنْ كُلِّ نَوْعٍ تَفْتَحِمُ الْأَرْضَ وَالْإِنْسَانَ يَصْطَلِدُ السَّمَاءَ..  
إِنَّهُ اللَّهُ  
يَتَقَدَّمُ  
فِي جِنْسِ  
خَوَانِي

فأي بذاء لفظية قد تكون أكثر من هذا الكلام؟ وهل في هذه الأوصاف والتسميات (سرطان، ضب، زواجف مختلفة) التي يُطلقها على الله تعالى شيء من الشعرية التي يُنادي بها؟! أما أنها لغة جديدة فعَم؛ إذ لا يستطيع أي إنسان التلطف بهذه الكلمات تجاه رب العالمين، ولكن الحدائين أمثال أدونيس قادرون ويجرؤون على ذلك، بل يتفخرون بما يفعلون ظانين أن ذلك هو الشعر الحقيقي! وهو حينما يتحدث عن بعض شخصيات الأنبياء يخرج بهم على النص القرآني معارضاً الصورة القرآنية عنهم، فهو يرى أن آدم عليه السلام لم يكن أباً للبشر، ولا رأى الجنة، وأنه هو نفسه يطلب معرفة الله أيضاً، يقول بعنوان (آدم) (أدونيس، 1996: 1/294):

وَشَوْشَتِي أَدَمَ  
بِقِصَّةِ الْآدَمِ  
بِالْصَّمْتِ بِالْآتَمِ -  
(لَسْتُ أَبَا الْعَالَمِ  
لَمْ أَلْمَحِ الْجَنَّةَ  
خَلَيْتِي إِلَى اللَّهِ).

وكذلك يُخالف أدونيس في قصيدته (نوح الجديد) (أدونيس، 1996: 304-302/1) النص القرآني الذي صور الطوفان نجاةً للنبي نوح عليه السلام والمؤمنين القلائل معه، أما الذين كفروا ووقفوا ضد النبي طوال عشرة قرون إلا خمسين عاماً فقد كان الهلاك مصيرهم، وقد ظلوا حتى قبيل الطوفان يُشككون بالنبي وصاروا يستهزئون به حينما رآه بيني السفينة: (وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنِّي فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ) (هود: 38)، ولما حدث الطوفان لم ينج غير المؤمنين.

والناظر في حياة النبي نوح عليه السلام يرى أنه كان هو الرافض الثائر على المفاصد التي كانت منتشرة، وقد ظل مدة طويلة اقتربت من عشرة قرون يدعو ويحث قومه على التغيير، وكان يجدر بأدونيس الوقوف بجانب نوح النبي؛ إذ إنه يقف مع كل رافض ثائر، غير أن أدونيس لم يفعل ذلك، بل انحاز إلى جانب الكفار الذين أصروا على ضلالهم، وقد جعل قصيدته على لسان المؤمنين الذين نجوا في السفينة مصوراً أنهم يعترضون على الله بعد أن نجاهم دون الآخرين، فصاروا يرون الحياة رعباً وأساساً ويتحسرون ممتنين هلاكهم أيضاً مع من هلك لكيلا يروا الله وجحيم عالمه من جديد! ثم يتحول الحديث على لسان النبي نوح فيجعله أيضاً رافضاً متمرداً على الله، مدعياً أنه لو عاد به الزمن وطلب إليه الله أن يُنقذ المؤمنين فلن يستجيب له، وسيذهب إلى الميتين يبحث عنهم ويستخرجهم معلناً لهم أنه ومن معه قد تمردوا على الله أيضاً مثلهم، وأنهم لم يعودوا يصغون إلى ما يُريده الله، وأنهم يبحثون عن رب جديد! هكذا يُجور أدونيس في القصة فلا يعرض الحدث مثلما وقع، وإنما يُقدّمه بما يتناسب مع رؤيته ويُفصح عنها محدداً بوضوح الجانب الذي ينحاز إليه.

### الصوفية الإلحادية

لعل من الغريب وصف الصوفية بالإلحاد، ولا سيما أن الصوفية نشأت عن حركة الزهد الدينية، غير أن الصوفية تطورت بعد ذلك متأثرة بالفلسفة الغنوصية فظهرت فيها نظريات وأفكار بعيدة عن المنهج الإسلامي الصحيح؛ ولذلك لا يصح وضع أعلام الزهاد والعقائد كالحسن البصري وإبراهيم بن أدهم والفصائل بن عياض وأمثالهم بجانب الصوفيين الذين اتخذوا خطأ فكرياً تولد عنه القول بالاتحاد والخلول ووحدة الأديان والحقيقة المحمدية وسوى ذلك من الأفكار التي لا تتوافق مع تعاليم الإسلام الصحيحة (العبد، 1997: ص. 7-8، 56، 59).

وقد تأثرت الصوفية عبر تاريخها بكل صوفي بحسب الفلسفات التي اطلع عليها مما لا علاقة له بالدين أصلاً، وإذا ما وصلنا إلى أدونيس نجده لا يؤمن بصوفية دينية، ويرى «أن الصوفية لا تتضمّن بالضرورة الإيمان بالدين التقليدي، أو الإيمان التقليدي بالدين» (أدونيس، 2006: ص. 9)، ويرى أن الاتجاه إلى الصوفية كان بسبب عجز العقل والشريعة الدينية عن الإجابة عن بعض الأسئلة العميقة عند الإنسان، ومدارها كما يفهمها «هو اللامقول، اللامرئي، اللامعروف» (أدونيس، 2006: ص. 11)، ومن ثم فإن الصوفية تُحاول قول ما لم يُقل، بالعودة إلى أصل الخلق، وإلى الغيب، والتماهي معه. وبذلك تُعبر الصوفية عن أطاريح أدونيس الشعرية في قتل الله واعتبار نفسه إلهاً؛ فالصوفية قريبة من ذلك من خلال نظريات الاتحاد والخلول ووحدة الوجود، حيث يكون الإنسان هو الله، والله هو الإنسان!

وأدونيس صريح ومتفاحر بالقول: «فأنا صوفي ملحد» (أدونيس، 2005: ص. 32)؛ وبذلك فصوفيته تخلو من المحتوى الديني، فالله تعالى الذي نعتقه في الدين لم يعد موجوداً عنده، وإنما حلّ المبدع/أدونيس محلّه حتى لم يعد ثمة فرق في صوفيته بين الكائن الإنساني وبين ما يُسمى الله (أدونيس، 2005: ص. 7)، وهو هنا يستعمل حرفياً عبارة (ما يُسمى الله)، وكأنه بات يأنف من ذكر (الله) مُعجماً في الغناء! يقول (أدونيس، 1996: 3/521):

مَيّتَ أَعْطَى مَيّتَ أَخَذَ،  
وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، وَالَّذِي  
نَفْسُهُ بِيَدِي، يَتَحَدَّثُ فِي جَوْقَةِ الْكَلَامِ - فِي شَفَا  
جَزَفَ هَاهُنَا  
هَلْ هَذَا الْعَالَمُ شَيْءٌ آخَرَ  
عَجَزَ هَذَا الَّذِي أَرَاهُ؟

والى جانب القول بالوحدة؛ وحدة الإنسان مع الوجود ومع اللامرئي فقد رأى أدونيس أن العالم كله واحد، وأن الغرب والشرق شيء واحد أيضاً غير منفصل، وهو بسبب هذه الصوفية التي يعتنقها صار مع العولمة؛ لأنها تُؤدّي عنده إلى التوصل والاتحاد في الإنسانية (أدونيس، 2005: ص. 46-45)، ويقول أدونيس في شعره عن ذلك (أدونيس، 1996: 3/535):

ثُمَّ لَا أَعُوذُ أَرْتَدُّ فِي الْعَزْلِ: ((الْبُذَاتُ  
وَالْأَخْرُ  
أَنَا))

الغرب اسم آخر للشرق.

وإذا لم تكن هناك علاقة متصلة بالله في التصوف الأدونيسي واللاديني واللإلهي فإنه يبدو غريباً أن يُبحث الحب الإلهي في شعره؛ إذ لا وجود لله عنده، فهو قد قتله وخرج على كل تعاليمه، وإذا أردنا البحث عن هذا الحب الإلهي فعلينا أولاً أن نثبت من شعر أدونيس ونقده وجود هذا الإله خارج ذات أدونيس؛ ولذلك يبدو غريباً أن يكتب بعضهم بحثاً عن (الحب الإلهي في شعر أدونيس)، وقد بدأ هذا البحث بالحديث عن التصوف وعلاقته بالشعر، وحيثاً لو كان الباحثون قد تناولوا فكرة أدونيس عن الله أولاً وما هو موقفه منه، وإذا لبطل أساس البحث، فإن مادة البحث لا وجود لها في شعر أدونيس على الرغم من وجود الصوفية في شعره. والصوفية ليست ذات معنى واحد؛ تماماً مثلما نجد فرقاً كثيرة في الإسلام والمسيحية وغيرهما من الديانات، وكل فرقة دينية تُخالف في أصل العقيدة والإيمان الفرق التي تنتمي إلى الدين نفسه، فلا غرابة إذا وجدنا صوفية ملحدة كصوفية أدونيس، فليس كل صوفية تؤمن بالله وتنتقل في أطاريحها من هذا الإيمان.

ونلاحظ في هذا البحث عن (الحب الإلهي في شعر أدونيس) الاعتراف بخفاء المواضيع التي يتحدث فيها الشاعر عن الحب، فكيف سيُعرف إذا أن المحبوب هو الله؟! يقول الباحثون: «والشيء المهم بالنسبة إلى الحب الإلهي في شعر أدونيس، هو أنك لا تستطيع أن تقوم بتحديد المواضيع التي يتحدث الشاعر فيها عن الحب. ومن أجل هذا وبالأسماح كل ما قال الشاعر في حفل الصوفية يدخل في إطار ذلك الحب، لأن الصوفية في نفسها ليست منفصلة عن مفهوم الحب» (روشنفكر وآخرون، 2014: ص. 13)، وحقاً يحار المرء كيف يُراد للتصوف أن تُفسر لتدل على معنى غير موجود؛ معنى كان الشاعر صريحاً في نفيه حين اعترف نفسه بأنه صوفي ملحد؛ وكيف يُمكن أن نقبل القول (بالأسماح) في لغة البحث العلمي؟! غير موجود؛ معنى كان الشاعر صريحاً في نفيه حين اعترف نفسه بأنه صوفي ملحد؛ وكيف يُمكن أن نقبل القول (بالأسماح) في لغة البحث العلمي؟!

ولم نجد في الشواهد التي اعتمدها ذلك البحث ما يدل على الحب الإلهي عند الشاعر، وورود مصطلح الصوفية عند أدونيس لا يعني إيمانه بمصطلحاتها كما هي عند أصحابها، كما أن استخدام المصطلحات الصوفية لا يعني وجود الحب الإلهي عنده، وحديثه عن الحب لا علاقة له بالله، وحديثه عن الموت كذلك لا يعني إيمانه بالله وتوقفه إليه، وما يدل على وحدة الوجود والاتحاد والخُلوص إنما هو لتأليه أدونيس نفسه في ثورته ضد الله. ولننظر هنا إلى أحد الشواهد الشعرية التي رأى الباحثون فيها حباً إلهياً، وهو قوله في قصيدة (الثائر) (أدونيس، 1996: 28-27/2):

لك غنيت حياتي  
لك ربييت على الثورة ذاتي  
كل حزن في نفسي  
طين إنسان جديد  
يتغذى بك بالشمس العتيقة  
يتغذى بالحقيقة...

ومع اعتراف الباحثين بصعوبة الحصول على المعنى الذي أراده الشاعر فإنهم يقولون أيضاً: «التغذية بالحقيقة هنا، يعني التزيي بالحب، المحبوب في رأي الشاعر هنا مصدر الحب، حيث التمس تأخذ نصيبها من الحب عن المحبوب، وواضح أن المحبوب والمصدر الأساسي لإشاعة الحب على الكون هو القادر المتعال» (روشنفكر وآخرون، 2014: ص. 19)، ولا ندري كيف استقام لهم أن الشاعر يقصد (القادر المتعال)؛ أي (الله) تعالى! وهذا قتل للمعنى الذي يُريده الشاعر وللشعرية التي نذر نفسه وحياته من أجلها؛ فإن القصيدة تتحدث عن (الثائر) الذي يرمز به إلى نفسه، وهو في كل شعره يجعل نفسه ثائراً وهداماً ونبياً وإلهاً، والقصيدة منذ بدايتها تُفصح عن توجهها بالخطاب إلى (الثائر) لا إلى (الله)؛ الثائر الذي يتورم ويتمرّد ضد الله وضد كل ما في الوجود ليكون هو خالق الوجود ومغيره، يقول في بداية القصيدة:

شد يا ثائر، يا عاصف، زُنْدك  
فالأعلى تنتهي، تمشق بُنْدك  
ما هو العالم يُنْدك؟  
هذه زلزلة تُرئو إليها  
نُشئت تحت يدك،  
فأثرها  
وأثرها  
وليك اللأخذ حنك.  
وسع الدنيا إذا سُنت،  
وإن سُنت اختصرها:  
جمع التاريخ عندك.

فالشعر واضح ليس فيه غموض يُخفي المعنى كما قيل، إن الشاعر يرى في الثائر/نفسه القدرة على خلخلة العالم والخروج على نظامه والتمرد على قوانينه، وليس عنده حد يصل إليه، وإنما هي ثورة شعواء مستمرة هدفها الرئيس إشاعة الفوضى وإثارة الاضطراب والشك في مظاهر الحياة كلها، وهو سبني الحياة من جديد ليكون خالفاً يكتب التاريخ كيفما يُريد!

هذه باختصار شعرية أدونيس والرسالة التي يُدندن حولها في كل أشعاره، تدور حول نفسه باعتباره الإله الجديد، فأى حب إلهي في المقطع الذي ذكرناه قبل؟ إنه يُعني نفسه ولنفسه ليكون أصل التاريخ ومركز العالم، وأدونيس نفسه يقول: إن الإنسان لا يُحب أحداً آخر غير نفسه هو في الحقيقة؛ «لأنه لا يُحب في غيره إلا نفسه، فلا أحد يُحب المحبوب لنفس المحبوب، وإنما يُحب نفسه هو» (أدونيس، 2006: ص. 96-97)، وإذا كان حب المخلوقات كلها من علامات الحب الإلهي عند الصوفية فلا شك أن الإعلان عن التمرد على الله وقتله يلغي الحب الإلهي أيضاً؛ ولذلك فمن الأنسب هو البحث في الحب مطلقاً عند أدونيس، وليس تخصيصه بالحب الإلهي الذي لا وجود له عنده.

## خاتمة

وفي ختام البحث يُمكن إجمال نتائج ما دار فيه في الأمور الآتية:

### وهم الحزبية وماهيس الجدة:

لقد كانت الحداثة العربية حادثة فنية شعرية تولدت عن اطلاع الشعراء على الأدب الغربي وتأثرهم به، ولم تنتج عن حادثة الحياة العربية؛ ولذلك بقيت بعيدة عن القبول من كثير من الشعراء أنفسهم قبل أن تُرفض أيضاً من المجتمع، ليس بسبب بُغدها عن الدين فصب، وإنما بسبب عدائها الواضح للدين ومحاولتها استجلاب الثقافة الغربية وفرضها على أنها النموذج الأمثل للشعر وللحياة. وإذا كانت الحداثة تدعي الاستبصار ومحاوله الكشف الدائم فإنها وقعت في أخطاء كثيرة لتمثلها ما عند الآخر كما هو، وهي بذلك لم تنفك من التقليد؛ فقد قلدت أيضاً الأدب الغربي واستوتحت مبادئ أشعاره، ولعل هذا التقليد الذي اتبعته أخطر من غيره؛ إذ فيه قتل الذات المتميزة وتحويل لها لتكون نسخة عن الآخر المختلف عنها كلياً.

وليس بمقبول ادعاء الحداثيين أن الاستفادة من الغرب إنما هو تمثّل لروح الشعر؛ إذ ليس للشعر تحديد مُجمع عليه، ولم يرتض ذلك جميع الشعراء، كما أن الشعرية لا تكون كما يزعمون بالتمرد على الله ورفض الدين وتقديس الإنسان وادعاء امتلاك الحزبية الكاملة؛ فإن أبا تمام مثلاً، وهو الذي يذكر له أدونيس حداثته الشعرية ويعترف بها، لم يُنكر الدين ولم يتمرد على الله، ومن ثم فإن الشعرية طرائق أخرى ليست محصورة بأن تكون ضد المقدس كما يُقيمها الحداثيون، أما الحزبية المطلقة فهي مجرد وهم يخدمون أنفسهم به، ولا يُمكن أن تكون بالصورة التي يرسمونها لها، وكيف ذلك وهم لم يأتوا إلى الحياة باختبارهم؟! إن الحياة امتحان من الخالق، وليس للإنسان أن يتمرد على خالقه الذي منحه الحياة؛ كما أن وجود بعض الضوابط التي تُنظم حياة الإنسان لا تعني قيوداً للحزبية، وإنما هي ضرورات لا تختلف عن ضرورات الطعام والشراب التي لا يستطيع الإنسان تركها؛ هو مجبرٌ عليها لتلبية حاجة جسمه وليس فيها شيء من القيد، كما أن ممارسة الرياضات المختلفة والالتزام بقواعدها لا يعني أن اللاعب مقيد ليس بحُرٍّ في لعبه.

## الهدم وشعرية التحوير:

إن هدف أدونيس الذي هو من أهم منظري الحداثة العربية وشعرائها هو الهدم والبناء، فهو لا يكتفي بالهدم، وإنما يتجاوزها إلى البناء والتأسيس، ولكن ما الذي يُريد هدمه؟ هل يهدم الشكل أم المضمون؟ لا شك أن قصيدة واحدة أو مجموعة شعرية واحدة تكفي للتدليل على الهدم وبناء شكل جديد يختلف عن الشكل السابق، والاستمرار في ذلك لا يُحقق البناء؛ لأن الشكل لا يُبنى؛ إذا لم يبق إلا أنه يُريد هدم المضمون، وقد قدم الرؤيا بديلاً عنه، وهذا المضمون/الرؤيا مشبعة بالفكر، ولعل أنسب تسمية لشعرية أدونيس هي أنها شعرية التحوير، وهي تسمية تُقرب بين آراء من يذهب إلى أن الانتحال كبير في شعره وبين اعتراف أدونيس بالإطلاع والاستفادة من كل التجارب للوصول إلى الشعرية التي ينشدها، وهي نفسها من نتاج الإطلاع أيضاً، وفي شعرية التحوير هذه يقترب أدونيس فكرياً من كل الشخصيات التاريخية الحقيقية والأسطورية، وهو بذلك يهتم بالفكر في شعره. وما دام الفكر والتوجه الديني بارزاً في شعره بل يُسخر شعرية كلها لترديد أفكاره، فلن تبقى أهمية لقوله إن الإيديولوجية يجب ألا تُفرض من الخارج على الشاعر، فهو يُناقض عنها ويجعل شعره كله مَجَلِي لها بما لا يُعوزها إلى الزام.

وينحاز أدونيس بوضوح إلى جانب الشخصيات الراضة المتمردة، ويقصد بالتمرد الخروج على طاعة الله وإعلان عصيانه في ملكوته، أما إذا كان الراض مؤمناً بالله تعالى فلا تعرضه شعرية كما هو، بل تُغيّر الواقع وتقدم صورة ملائمة للرفض؛ فالنبي نوح عليه السلام يتخذ في شعر أدونيس موقفاً مخالفاً للحقيقة، فيعلن هو والمؤمنون معه تمردهم على الله ووقوفهم إلى جانب الغارقين في الطوفان، وبذلك لا يقف أدونيس بجانب النبي الراض فساد قومه والباحث عن الحق والخير، وإنما يقف بجانب المتمردين على الله. وبذلك فإن أدونيس يهدم العقيدة والدين والتاريخ والثقافة وكل ما يربط الإنسان بإنسانيته؛ لأن إنسانية الإنسان إذا لم تكن دينه وتاريخه وثقافته فلن تكون شيئاً آخر.

لقد نجح أدونيس في الهدم شعرياً، أما في البناء فلن يبنى إلا بعضاً من المتشككين أمثاله ممن يرفض تاريخه ودينه ليكون عالماً على نتاج الغرب؛ يبنى حبة الرفض وشهرة الخروج، يبنى العبيثية والضباغ، والتلاعب بالكلمات لتمويه الحقيقة، وهذا هو أكثر ما نجح في بنائه، وهو هدم أكثر منه بناء، وهو لا يُحقق غير الاستمرار في الهدم؛ لأن الشعر عنده محاولة مستمرة للكشف، وهو كشف جوانب جديدة ينبغي هدمها وتخريبها في بنية تاريخ المجتمع، وهو يعترف بأنه لا نهاية لهذه العملية، وبذلك لا يكون إلا كمجنون بين الموتى كما عُثِرَ إحدى قصائده، ولن يستطيع التغيير؛ لأن صحاحته ليست عاقلة ولا منطقية ولا متناسبة مع فطرة الإنسان الطبيعية؛ ولذلك فلن يصغي إليه أحد.

## الإلحاد وتاليه الذات:

إن من أهم أسس الحداثة عند أدونيس هو الابتعاد عن الدين وهدم العقيدة وقتل الإله؛ ليجعل الشاعر نفسه إليها جديداً يسعى لإيصال المعرفة والنور بطريقته الشعرية وليكون أداة تغيير وخلق جديد للعالم، والحداثة بذلك لا تنفي الوظيفة المعرفية للشعر ولا تجعل الفن للفن حسب، وإنما تؤكد هذه الوظيفة، وتجعل شاعرها فوق مستوى البشر، تجعله إليها خالفاً يستطيع عن طريق الحدس الشعري أن يكون مفيداً. وفي تمرد الحداثة ضد الله والدين قامت بتجاوز المقدس وتدنيته، وهي بذلك إنما تبغي تقديس نفسها؛ لتحلّ قداصة النصّ الحداثي محلّ قداصة النصّ القرآني، فالقرآن ذاك الكلام المعجز المبهر اللاشعري قد استطاع بالتعبير خارج الوزن والقافية أن يأسر القلوب ويؤثر فيها وينقلها من حال إلى حال أخرى مغايرة تماماً، وهو ما تُحاول الحداثة القيام به، من حيث إحداث التغيير ومواصلة التنوع خارج ثوب الوزن والقافية؛ وبذلك فإن الحداثة من حيث تتمرد على النصّ القرآني المؤثر ذي الرؤية النافذة القادرة على التغلغل في النفوس مع ضمان القبول فإنها تُريد أن تكون هي المؤثرة القادرة على بسط رؤيتها بل سلطانها على النفوس والعمل على تحقيق الإيمان بها.

إن القرآن الكريم قد أعلن تحدي الإتيان بسورة من مثله، فلم يستطع ذلك معارضوه الذين كانوا يُحاولون الانتصار عليه متمسكين السبيل الموصلة إلى نقضه، وإذا كان زعماء البلاغة والبيان قد عجزوا عن مجاراته بالأمس فلن يستطيع متغربو اليوم وفاقدو الثقة بأنفسهم سوى إثارة قليل من الصجيج ما إن يُسمع حتى يخبو ويدخل عالم النسيان.

وأخيراً نُوصي بأن تستمر الدراسات حول علاقة أدب الحداثة ونقد القرآن الكريم والإسلام عموماً، وأن تتخذ هذه الدراسات مسارين؛ أولهما دراسة أعمال أنصار الحداثة الغربية الشعرية والنقدية، وثانيهما دراسة آثار الأدب الإسلامي الشعرية والنقدية لتأسيس حداثة موازية تُناسب ديننا ومجتمعنا، وتؤكد أن الحداثة ليست كما يُريدها المنسلخون من ثقافتهم، الذين غرقوا في مستنقعات الانهزام والتبعية حتى مُسخت شخصيتهم، وصاروا نسخة عن الآخر الغربي الذي لا يراهم سوى أتباع له، يعيشون على مخلفاته، ويجتزؤون ما يقذفه إليهم من سموم ثقافية تغسل أدمغتهم وتخرّب مجتمعاتهم.

## Kaynaklar

Kur'an-i Kerîm.

'Abşî, N. (2004–2005). *et-Tenâssu fî Şî'ri Süleymân el-'Îsâ* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Câmi'etu'l-Ba's Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Adonîs. (1978). *es-Sâbitu ve'l-Mutehevvil, 3- Sadmetu'l-Hedâse*. Dâru'l-'Avde.

Adonîs. (1979). *es-Sâbitu ve'l-Mutehevvil, 2- Tesîlu'l-'Usûl* (2. baskı). Dâru'l-'Avde.

Adonîs. (1985). *Sîyâsetu's-Şî'r*. Dâru'l-'Avde.

Adonîs. (1989). *eş-Şî'riyyetu'l-Arabiyye* (2. baskı). Dâru'l-'Avde.

Adonîs. (1993). *en-Nassu'l-Kur'anî ve Âfâku'l-Kitabe*. Dâru'l-'Avde.

Adonîs. (1994). *es-Sâbitu ve'l-Mutehevvil, 1- el-'Usûl*. Dâru'l-'Avde.

Adonîs. (1996). *el-E' mâlu'l-Kâmile*. Dâru'l-'Avde.

Adonîs. (1998). *el-Kitab Emsî el-Mekân el-Ân II*. Dâru'l-'Avde.

Adonîs. (2002). *el-Kitab Emsî el-Mekân el-Ân III*. Dâru'l-'Avde.

Adonîs. (2005). *el-Huviyyetu Ğayru'l-Muktemile*. Bi't-Ta'âvun: Şântâl Şevvâf. Ta'rîb: Hasan 'Avde. Bidâyât li't-Tibâ'ati ve'n-Naşri ve't-Tevzî'.

Adonîs. (2006). *es-Sûfiyyetu ve's-Suryâliyye*. Dâru'l-'Avde.

Adonîs. (2010). *el-Hivârâtu'l-Kâmile II*. Bidâyât li'n-Naşri ve't-Tevzî'.

Adonîs. (2010). *Fedâun li Ğubânî't-Tal'*. Mecelletu Dubai es-Sakâfiyye ve Dâru's-Sadâ.

Altıncı, M. (1969). *Kustâsî el-Himsî Şâ'iren ve Nâkiden ve Edîben*. Dâru'l-Envâr.

Câbir, K. (1412/1992). *el-Edebu'l-Hadîsu Beyne 'Adâleti'l-Mevdû'iyye ve Cinâyeti't-Teterruf*. ed-Dâru'l-Misriyye el-Lubnâniyye.

Ebû Dîb, K. (1984). *El-Hedâse, es-Sulta, en-Nass*. *Mecelletu Fusûl*, 4(3), 34–63.

El-'Abde, M., & Abdulhalîm, T. (1417/1997). *es-Sûfiyye Neş'etuhâ ve Tetavvuruhâ* 2. baskı. Dâru'l-Erkam.

El-'Arvî, A. (2012). *Mefhûmu'l-İdiyûlûciyâ* (8. baskı). el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî.

El-Behbîti, N. M. (1945). *Ebû Temmâm et-Tâ'î, Hayâtuhu ve Hayâtu Şî'rihi*. Dâru'l-Kutub el-Misriyye.

El-Cundî, E. (1985). *Hasâ'isu el-Edebi'l-Arabî fî Muvâceheti Nazariyyâtî'n-Nakd el-Edebi'l-Hadîs* (2. baskı). Dâru'l-Kitabî'l-Lubnânî.

El-Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahmân. (1404/1984). *Delâ'ilu'l-'îcâz*. Kare'he ve allake aleyh: Mahmûd Muhammed Şâkir. Mektebetu'l-Hâncî ve Matba'atu'l-Medenî.

El-Ġâmidî, Sa'îd b. Nâsir. (1424/2003). *el-İnhirâfu'l-'Akadî fî Edebi'l-Hadâse ve Fikrihâ*. Dâru'l-Endelus el-Hadrâ.

Eliot, T. S. (1991). *Fî's-Şî'ri ve's-Şu'arâ*. Tercemetu: Muhammed Cedîd. Dimaşk: Dâru Ken'ân li'd-Dirâsâti ve'n-Naşri.

El-'Îsâ, S. (2003). *Evrâkun Min Hayâtî*. Nekalathâ ile'l-Feransiyye: Meleke Ebyad. Dimaşk: Vizâretu's-Sekâfe.

El-Karnî, 'Avad b. Muhammed. (1408/1988). *el-Hedâsetu fî Mîzânî'l-İslâm*. Hecer li-t-Tibâ'ati ve'n-Naşri.





El-Keylânî, İ. (t.y.). *Muhammed el-Bazm Şâ'iru'l-Arabiyyeti ve Nahviyyihâ (Muhtârât Şî'riyye ve Nesriyye)*. Dâru Mecelleti's-Sekâfe.

El-Lacmî, Nebîle er-Rezzâz. (1995). *Usûlun Kadîme fî Şî'rin Cedîd*. Vizâretu's-Sekâfe.

- Ez-Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. (1412/1992). *el-İktibâsu Mine'l-Kur'an el-Kerîm*. thk: İbtisâm Merhûn es-Saffâr. Dâru'l-Vefâ li't-Tibâ'ati ve'n-Naşri ve't-Tevzî'.
- Et-Tûbe, Ğ. (1996). Adonîs ve Dîvânuhu el-Cedîd (el-Kitab Emsi el-Mekân el-Ân) 'Ardun ve Nakd. *Minber el-Ummeti el-İslâmiyye Sites*. <https://al-ommah.org/adonis>
- Ez-Zeyyât, A. H. (1422/2001). *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî* (7. baskı). Dâru'l-Ma'rife.
- Hallâk, R. A. (2007). *Abdullah Yûrkî Hallâk fî Me'âbiriz-Zikrâ ve'l-Vefâ*. Dâru'd-Dâd li't-Tibâ'ati ve'n-Naşri.
- Hanefî, H. (1412/1992). *et-Turâsu ve't-Tecdîd* (4. baskı). el-Mu'essesetu'l-Câmi'iyye li'd-Dirâsâti ve'n-Naşr.
- Hanefî, H. (t.y.). *ed-Dînu ve's-Savre fî Mısr (1952-1981)*, 2- *ed-Dînu ve't-Teherruru's-Sekâfî*. Mektebetu Medbûlî.
- Kabbiş, A. (1971). *Târîhu's-Şi'ri'l-Arabî el-Hadîs*. Yazara özel bir baskı. yy.
- 'İzzuddîn, Y. (1968). *el-İştirâkiyye ve'l-Kavmiyye ve Eseruhumâ fî'l-Edebi'l-Hadîs*. Ma'adu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye.
- Lûkâ, İ. (2008). *el-Hareketu'l-Edebiyyetu fî Dımaşk 1800-1918*. İttihâd el-Kuttâbi'l-Arab.
- Na'me, H. (1994). *Mevsû'etu Misolûjijâ ve Esâtîri's-Su'ûbi'l-Kadîme*. Dâru'l-Fikr el-Lubnânî.
- Nu'ayme, M. (1991). *el-Ğirbâl* (15. baskı). Dâru Nevfel.
- Ruşefîk, K., Pervînî, H., & Hudrî, K. (2014). el-Hubbu'l-İlâhî fî Şi'ri Adonîs. *Mecelletu'l-Luġati'l-Arabiyye ve Âdâbuhâ*, 2(5), 11-28.
- Selâme, E. (1988). *Mu'cemu el-A'lâm fî'l-Esâtîr el-Yûnâniyye ve'r-Rûmâniyye* (2. baskı). Mu'essesetu'l-Urûbe.
- Tabâne, B. (1389/1969). *en-Nakdu'l-Edebi' İnde'l-Yûnân* (2. baskı). Mektebetu'l-Enclû el-Misriyye ve'l-Matba'atu'l-Fenniyyeti'l-Hadîse.

# Üniversite Öğrencilerinin Romantik İlişkilerinde Kıskançlık ile Başa Çıkma Yöntemlerinin Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi

Examining the Methods of Coping with Jealousy in Romantic Relationships of University Students in Terms of Personality Traits

Büşra ASLAN CEVHEROĞLU   
Ebru KARAKAŞ   
Fatma Nur CAN   
Esmal ELMALI 

Erzurum Teknik Üniversitesi,  
Edebiyat Fakültesi, Psikoloji  
Bölümü, Erzurum, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 30.04.2021  
Kabul Tarihi/Accepted: 14.09.2021  
Yayın Tarihi/Publication Date: 30.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:  
Büşra ASLAN CEVHEROĞLU  
E-mail: busra.aslan@erzurum.edu.tr

Atif: Aslan Cevheroğlu, B., Karakaş, E., Can, F. N., & Elmali, E. (2022). Üniversite Öğrencilerinin Romantik İlişkilerinde Kıskançlık ile Başa Çıkma Yöntemlerinin Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 80-85.

Cite this article as: Aslan Cevheroğlu, B., Karakaş, E., Can, F. N., & Elmali, E. (2022). Examining the Methods of Coping with Jealousy in Romantic Relationships of University Students in Terms of Personality Traits. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 80-85.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

## ÖZET

Romantik ilişkilerin ön planda olduğu genç yetişkinlikte, ilişkilerin başlayıp sürdürülmesinde birçok faktör etkilidir. Kıskançlık, ilişkideki doyumu ve uyumu da etkileyen bu faktörlerden birisidir. Bu araştırmanın amacı, üniversite öğrencilerinin kıskançlık ile başa çıkma yöntemlerinin kişilik özellikleri açısından incelenmesidir. Araştırmanın örneklemini 125'i kadın (%56,1), 98'i erkek (%43,9) olmak üzere 18-27 yaş aralığındaki 223 üniversite öğrencisinden oluşmaktadır. Çalışmada "Beş Faktör Kişilik Ölçeği" ve "Kıskançlık Karşısında Gösterilen İletişim Tepkileri Ölçeği" kullanılmıştır. Araştırma verileri için önce korelasyon analizi yapılmış ve anlamlı çıkan değişkenler ise regresyon analizine dahil edilmiştir. Regresyon analizi sonucunda nevroitik kişilik özelliğinin yapıcı iletişim ve yıkıcı kaçınan iletişim tarzlarını yordadığı, açıklık ve yumuşak başlılık kişilik özelliklerinin ise rakip odaklı iletişim tarzını yordadığı görülmüştür. Araştırma bulguları ilgili literatür ışığında incelenmiş ve tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İletişim Tarzları, Kıskançlık, Kişilik Özellikleri, Romantik İlişkiler

## ABSTRACT

Romantic relationships have a higher importance in young adulthood, and many factors are effective in starting and maintaining these relationships. Romantic jealousy is one of these factors that also affect satisfaction and harmony in the relationship. The aim of the present study is to examine the methods of coping with jealousy of university students in terms of personality traits. The sample of the study consists of 223 university students between the ages of 18 and 27, of which 125 are female (56.1%) and 98 are male (43.9%). In the present study, "Big Five Personality Inventory" and "Communicative Responses to Jealousy Scale" were used. Correlation analysis was performed and regression analysis was applied to the variables that were found to be significant. As a result of the regression analysis, it was seen that neurotic personality trait predicted constructive communication and destructive-avoidant communication styles, while openness and mildness personality traits predicted opponent-oriented communication style. The research findings were examined and discussed in light of literature research.

**Keywords:** Communication Styles, Jealousy, Personality Traits, Romantic Relationships

## Giriş

İnsan; doğası gereği yalnız yaşayamayan, başkalarıyla yakın ilişkiler arayan ve romantik bir ilişki kurarak yakınlık ihtiyaçlarını karşılayan bir varlıktır (Hoşoğlu & Sevim, 2019; Öngün, 2016; Öngün & Ünsal, 2018). Romantik ilişki; evli ya da evli olmayan bireyler arasında kurulan, bireylerin partnerine bağlanma, tutku ve yakınlık oluşturduğu bir birliktelik sürecidir (Sümer & Arıca, 2018). Bu ilişkiler çoğu zaman hoş yaşantılar, güzel duygular yaşatsa da her zaman doyum verici olmayabilir (Hoşoğlu & Sevim, 2019; Öngün & Ünsal, 2018). Bireylerin bir ilişkiyi başlatıp sürdürmesini sağlayan ilişkideki uyumunu ve



doyum vericiliğini etkileyen birçok faktör bulunmaktadır (Varol, 2019). Bu faktörlerden birisi kıskançlıktır. Literatürde romantik ilişkilerde kıskançlık kavramının farklı tanımları bulunmaktadır. Kıskançlık, bireyin ilişkisinin gerçek ya da hayali bir rakip nedeniyle tehdit altında olduğunu hissetmesi ve buna bağlı olarak yaşadığı bilişsel, duygusal ve davranışsal tepkilerdir (Guerrero & Andersen, 1996). Pines ve Friedman'a (1998) göre kıskançlık, kişinin önem verdiği bir ilişkide sorun yaşaması durumunda veya ilişkinin kaybedilmesine yol açabilecek bir tehlikenin hissedilmesi sonucunda oluşan karmaşık duygular ve tepkiler bütünüdür. Bireyin partnerine karşı duyduğu sevgi, onu kaybetmeye yönelik korkusu ya da olumsuz durum içerisindeki üzüntüsü başlıca duygusal tepkileri oluştururken; bireyin somut/hayali rakibinin yarattığı tehdit karşısında partnerine şüpheyle yaklaşım ilişkisinden endişe etmesi bilişsel tepkileri ve kıskançlık karşısında bireyin partnerine/rakibine karşı fiziksel/psikolojik şiddet uygulaması veya ilişkisini korumak amaçlı partneriyle rakibi arasındaki yakınlığı engellemeye çalışması ise davranışsal tepkileri oluşturur (Seçim, 2019; Varol, 2019). Literatürde kıskançlık ile ilgili pek çok araştırma yapılmasına rağmen, insanların kıskançlık duygusuyla nasıl başa çıktıkları konusunda sınırlı sayıda araştırma vardır. Pearlın ve Schooler (1978) başa çıkmayı "insanları sorunlu sosyal deneyimlerden psikolojik olarak zarar görmekten koruyan davranış" olarak tanımlamıştır. Bireyin kıskançlıkla nasıl başa çıktığının ya da kıskançlık yaşadığında gösterdiği tepkilerin kişilerarası ilişkilerden alınan doyum ve bu ilişkilerin sürmesi konusunda önemli olacağı düşünülmektedir. Kıskançlık yaşanması sonucunda partnerlerin birbirleriyle iletişim kurmaları ilişkideki belirsizliği azaltma konusunda işlevsel olmakla birlikte (McCroskey & Richmond, 1990), aynı zamanda ilişkiyi korumak ve devam ettirmek için de etkili bir yoldur (Knobloch ve ark., 2001).

Literatürde romantik ilişkilerde kıskançlıkla başa çıkmak için gösterilen iletişim tepkileri Guerrero ve ark. (2011) tarafından dört temel boyut üzerinde sınıflandırılmıştır. Buna göre; yapıcı iletişim, kişinin romantik ilişkisini sürdürmesi için ilişkideki sorunları açıklamak, tartışmak, telafi edici bir şekilde düzeltmeye çalışmak gibi bütünlleştirici tutumları içerirken; yıkıcı iletişim, bireyin rakibine ve partnerine karşı fiziksel/psikolojik şiddet uygulamasını, partnerinin özel eşyalarını (telefon, bilgisayar vb.) karıştırmasını, bazen kıskançlığı inkar etmesini; kaçınan iletişim bireyin kıskançlık yaşadığında partnerinden duygusal veya fiziksel olarak uzaklaşmasını, iletişim kurmayı reddetmesini içerir (Guerrero ve ark., 2011). Rakip odaklı iletişim ise bireyin rakibi tehdit etmesi, partnerine rakibi ile ilgili olumsuz söylemlerde bulunması gibi daha çok rakibe yönelik olan davranışları içerir (Guerrero, 2014; Hoşoğlu & Sevim, 2019; Thompson, 1998). Türkiye' de yapılan çalışmada kaçınan iletişim boyutunda yer alan faktörlerin, yıkıcı iletişim boyutu altında yer almasının uygun olduğu görülmüş ve yıkıcı kaçınan başa çıkma tek boyut olarak ele alınmıştır (Hoşoğlu & Sevim, 2018).

Literatürdeki araştırmalar incelendiğinde yaş, cinsiyet, eğitim düzeyi gibi demografik değişkenlerin yanı sıra bağlanma stilleri ve kişilik özelliklerinin romantik kıskançlık karşısında gösterilen tepkiler ile ilişkili olduğu görülmektedir.

Kişilik, bireyin çevreye uyumunu belirleyen karakterinin, mizacının ve zekasının istikrarlı ve kalıcı bir organizasyonu olarak tanımlanabilir (Eysenck & Eysenck, 1985). Bireylerin ayırıcı özelliklerinin beş faktörde gruplanabileceğini savunan Büyük Beşli Kişilik Modeli en bilinen kişilik modellerinden biridir (Owen, 2021). McCrae ve John'un (1992) belirttiği gibi beş faktör modeli, geniş bir çerçevede yer alan kişilik gibi bir kavramın bütünlleştirilmesi, kişilik özellikleriyle davranışlar arasındaki ilişkinin sistematik bir biçimde ele alınmasına olanak sağlaması ve kişiliği beş faktöre ayırarak genel bir tanımlama olanağı sunması açısından oldukça yararlıdır. Bu beş faktörlü kişilik özelliği kuramı; nevroitiklik, dışadönüklük, özdenetim, yumuşak başlılık ve açıklık adında beş temel boyutla birlikte incelenebilecek bir kuramdır (Costa & McCrae, 1992). Nevrotiklik, dış dünyayı tehditkar ve stresli bir şekilde algılayan bireyleri; çabuk kaygılanan, öfkelenen, gergin ve güvensiz olma eğilimi göstermeyi ifade eder (Buunk, 1997; De Raad & Mlacic, 2015; Durmaz & Ercan, 2019; Türkmen, 2019). Dışadönüklük, bireylerin aktif, canlı, neşeli ve sosyal olması gibi özellikleri içermektedir (De Raad & Mlacic, 2015; Durmaz & Ercan, 2019; Türkmen, 2019). Açıklık, yaşamsal ve zihinsel becerileri barındırır; yaratıcılık, merak ve entelektüel deneyimlere açık olmayı ifade eder (De Raad & Mlacic, 2015; Durmaz & Ercan, 2019; Türkmen, 2019). Yumuşak başlılık, bireyin diğer insanlar ile iletişiminde sıcak, sevecen, yardımsever ve iş birliğine açık olmasıdır (De Raad & Mlacic, 2015; Durmaz & Ercan, 2019). Özdenetim ise literatürde "vicdanlı olma" ve "sorumluluk" olarak da bilinen, bireylerin bir hedefe yönelik davranışlarında planlı, disiplinli, düzenli ve çalışkan olmasını ifade etmektedir (De Raad & Mlacic, 2015; Durmaz & Ercan, 2019; Türkmen, 2019).

Literatürde kişilik özellikleri ile kıskançlık arasındaki ilişkilerin incelendiği araştırmalarda, kıskançlığın güvensizlik, düşük benlik saygısı ve nevroitiklik gibi kişilik özellikleriyle ilişkili olduğu belirtilmektedir (Mullen, 1994; Nadler & Dotan, 1992; Xiaojun, 2002). Kişilik özellikleri ve duygusal kıskançlık arasındaki ilişkinin incelendiği bir araştırmanın sonucunda katılımcıların beş faktör kişilik ölçeğinin alt boyutları olan deneyime açıklık ve dışadönük kişilik özelliklerinin duygusal kıskançlığı anlamlı bir şekilde yordadığı bulunmuştur (Curun & Çapkın, 2014). Romantik ilişkiye sahip kişilerin birlikteliklerini sağlıklı bir şekilde sürdürebilmeleri için ilişki düzeyini tehdit edici faktörleri yok etmek veya bireylerin kıskançlık sorunları karşısında ne tür tekniklerle davranabileceğini bilmek önemli bir adım olarak görülmektedir (Genç & Topkaya, 2019).

Aktarılan bilgiler ışığında mevcut araştırmanın amacı, bireylerin kişilik özelliklerinin kıskançlık karşısında gösterdikleri tepkileri nasıl etkilediğini araştırmaktır. Bu kapsamda araştırmanın hipotezleri aşağıdaki gibidir:

1. Nevrotik kişilik özelliğine sahip bireyler yıkıcı kaçınan ve rakip odaklı iletişim tarzlarını benimsemektedir.
2. Dışadönük kişilik özelliğine sahip bireyler yapıcı ve rakip odaklı iletişim tarzını benimsemektedir.
3. Uyumlu kişiliğe sahip kişiler yapıcı iletişim tarzını kullanmaktadır.
4. Özdenetim kişilik özelliğine sahip bireyler yapıcı iletişim tarzını kullanmaktadır.
5. Deneyime açık kişiliğe sahip bireyler rakip odaklı iletişim tarzını kullanmaktadır.

## Yöntemler

### Katılımcılar

Bu araştırma çeşitli üniversitelerde eğitim gören 18–27 yaş aralığındaki bireyler ile yapılmıştır. Katılımcıların yaş ortalaması 20,83'tür (S=1,67). Araştırma grubu 125 kadın (%56,1), 98 erkek (%43,9) olmak üzere 223 gönüllü katılımcıdan oluşmuştur.

### Veri Toplama Araçları

Araştırmada veriler, “Kıskançlık Karşısında Gösterilen İletişim Tepkileri Ölçeği,” “Beş Faktörlü Kişilik Ölçeği” ve “Kişisel Bilgi Formu” kullanılarak internet ortamında çevrimiçi bir şekilde toplanmıştır.

Kişisel Bilgi Formu: Araştırmaya katılan öğrencilere ilişkin bilgileri elde etmek amacıyla araştırmacılar tarafından hazırlanmıştır. Formda cinsiyet ve ilişki durumuna ilişkin sorular sorulmuştur.

Beş Faktör Kişilik Ölçeği (BFKÖ): Katılımcıların kişilik özelliklerini belirleyebilmek için kullanılmıştır. BFKÖ, Benet Martinez ve John tarafından “Big Five Inventory” adıyla geliştirilmiş, Sümer tarafından Türkçeye çevrilmiş, sonra tekrar-çeviri yapılarak kültürlerarası bir çalışmada kullanılması sağlanmıştır (Sümer ve ark., 2005). Beşli likert tipi (1: Hiç katılmıyorum, 5: Tamamen katılıyorum) olan ölçek toplamda 44 madde içermektedir. Dışadönüklük, Özdenetim, Yumuşak başlılık, Açıklık ve Nevrotiklik olmak üzere 5 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçekte bulunan alt ölçekler için Cronbach alfa değerleri .64 ve .77 arasında değişmektedir. Ölçeğin mevcut örneklem için Cronbach alfa değeri .65 olarak bulunmuştur.

Kıskançlık Karşısında Gösterilen İletişim Tepkileri Ölçeği (KKGİTÖ): Guerrero ve arkadaşları tarafından (1995) geliştirilen KKGİTÖ, üniversite öğrencilerinin romantik ilişkilerinde kıskançlığa karşı verdikleri tepkileri ölçmek için kullanılan bir ölçektir. KKGİTÖ, Hoşoğlu ve Sevim (2018) tarafından Türkçeye uyarlanan, 7’li Likert tipli (1= Hiç, 7=Çok) ve toplamda 51 maddeden oluşan bir ölçektir. On bir alt ölçekten ve dört boyuttan oluşan bu ölçeğin boyut ve alt ölçekleri; Yapıcı iletişim boyutu, telafi edici ve bütünleştirici iletişim; Yıkıcı iletişim boyutu, şiddet içeren iletişim, partneri kıskandırmak, olumsuz iletişim; Rakip odaklı iletişim boyutu, rakiple iletişime geçmek, rakibi küçümseyici davranışlarda bulunmak, gözetlemek ve sahiplenme; Kaçınan iletişim boyutu, sessiz kalmak ve durumu inkar etmek olarak adlandırılmaktadır. Elde edilen sonuçlara göre, ölçek Türk kültüründe, üniversite öğrencilerinin romantik ilişkilerinde kıskançlık karşısında göstermiş oldukları iletişim tepkilerini belirlemede kullanılabilecek geçerli ve güvenilirliği tespit edilmiş bir ölçme aracıdır. Ölçeğin mevcut örneklem için Cronbach alfa değeri .86 olarak bulunmuştur.

### İşlem

Araştırma verileri internet üzerinden çevrimiçi toplanmış, katılımcılara uygulamaya başlamadan önce bilgilendirilmiş onam formu sunulmuş, bu formda araştırmanın amacı ve önemi hakkında bilgilendirilme yapılmıştır. Katılımcılar bilgilendirilmiş onam formunu okuyup araştırmaya katılmayı kabul ettikten sonra araştırma sorularına ulaşabilmişlerdir. Uygulama yaklaşık 15 dakika sürmüştür.

Araştırma kapsamına alınan değişkenlerin birbirleriyle olan ilişkisini belirlemek için korelasyon analizi yapılmıştır. Elde edilen istatistiklerin anlamlılığı .05 düzeyinde sınanmıştır. Bununla birlikte kıskançlık karşısında gösterilen iletişim tepkilerini hangi değişkenlerin yordadığını belirlemek amacıyla aşamalı hiyerarşik regresyon analizi yapılmıştır. Daha önce yapılan korelasyon analizi sonucunda iletişim tepkileri ile anlamlı ilişkisi bulunan değişkenler regresyon analizine dahil edilmiştir.

## Bulgular

Bu kısımda, verilerin istatistiksel analizi sonucunda elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Katılımcıların ölçeklerden aldığı puanların ortalaması ve standart sapma değerleri Tablo 1’de yer almaktadır.

Tablo 2’de yapılan korelasyon analizleri incelendiğinde; yapıcı iletişim tarzı ile dışadönüklük, özdenetim, yumuşak başlılık, nevrotik kişilik yapılarının pozitif yönde anlamlı ilişkili olduğu görülmüştür (sırasıyla;  $r = .15, p < .01$ ;  $r = .18, p < .01$ ;  $r = .18, p < .01$ ;  $r = .23, p < .001$ ). Açıklık ile yapıcı iletişim tarzı arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır ( $p > .05$ ). Yıkıcı kaçınan iletişim tarzı ile nevrotik kişiliğin pozitif yönde ilişkili olduğu görülmüştür ( $r = .21, p < .01$ ). Yıkıcı kaçınan iletişim tarzı ile dışadönüklük, yumuşak başlılık, özdenetim ve açıklık kişilik yapıları arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır ( $p > .05$ ). Rakip odaklı iletişim tarzı ile dışadönüklük, özdenetim, yumuşak başlılık, açıklık ve nevrotiklik kişilik yapıları arasında pozitif yönde bir ilişki olduğu saptanmıştır (sırasıyla;  $r = .23, p < .001$ ;  $r = .21, p < .01$ ;  $r = .22, p < .01$ ;  $r = .27, p < .001$ ;  $r = .14, p < .05$ ).

Kıskançlık karşısında gösterilen yıkıcı kaçınan iletişim tepkisini hangi değişkenlerin yordadığını belirlemek amacıyla regresyon analizi yapılmıştır. Daha önce yapılan korelasyon analizinde yıkıcı kaçınan iletişim tepkisi ile anlamlı ilişkili olan kişilik boyutu regresyon analizine dahil edilmiştir. Tablo 3’te yapılan regresyon analizi incelendiğinde; nevrotik kişiliğin ( $F_{1-221} = 10,10, p < .01$ ) varyansa %4’lük katkı sağladığı görülmektedir.

**Tablo 1.**  
Kıskançlık Karşısında Gösterilen İletişim Tepkileri Ölçeği ve Beş Faktör Kişilik Ölçeği Ortalama Puanları

	Mean	Std. Sapma
<b>İletişim tepkileri</b>		
Yapıcı	41,80	9,73
Yıkıcı kaçınan	57,95	20,44
Rakip odaklı	79,47	11,87
<b>BFKÖ</b>		
Dışadönüklük	27,65	3,45
Özdenetim	31,92	3,35
Yumuşak başlılık	26,21	3,46
Açıklık	35,63	4,91
Nevrotiklik	25,01	3,48

Araştırma değişkenleri arasındaki ilişkileri incelemek amacıyla pearson korelasyon analizi yapılmıştır.

**Tablo 2.**  
*Kıskançlık Karşısında Gösterilen İletişim Tepkileri Ölçeği ve Beş Faktör Kişilik Ölçeği Arasındaki Korelasyonlar*

	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)
<b>İletişim tepkileri</b>								
1.Yapıcı	1							
2.Yıkıcı kaçınan	,53***	1						
3. Rakip odaklı	,25***	,23***	1					
<b>BFKÖ</b>								
4. Dışadönüklük	,15*	,06	,23***	1				
5. Özdenetim	,18**	,01	,21**	,26***	1			
6.Yumuşak başlılık	,18**	,07	,22**	,26***	,29***	1		
7. Açıklık	,08	,07	,27***	,40***	,21**	,17**	1	
8. Nevrotiklik	,23***	,21**	,14*	,31***	,35***	,33***	,16*	1

\* $p < .05$ , \*\* $p < .01$ , \*\*\* $p < .001$ .

Kıskançlık karşısında gösterilen rakip odaklı iletişim tepkisini hangi değişkenlerin yordadığı belirlemek amaçlanmıştır. Daha önce yapılan korelasyon analizinde rakip odaklı iletişim tepkisi ile anlamlı ilişkili olan kişilik boyutları regresyon analizine dahil edilmiştir. Yapılan regresyon analizi kapsamında beş faktörlü kişilik ölçeğinin alt boyutları (açıklık, yumuşak başlılık) denkleme alınmıştır. Buna göre; açıklık kişilik özelliğinin ( $F_{1-221} = 17,43$ ,  $p < .001$ ) varyansa %7'lik katkı sağladığı görülmüştür. Yumuşak başlılık kişilik özelliğinin varyansa %3'lük bir katkıda bulunmasıyla birlikte açıklanan varyans %17'ye yükselmiştir ( $F_{2-220} = 8,40$ ,  $p < .01$ ).

Kıskançlık karşısında gösterilen iletişim tepkilerinin alt boyutu olan yapıcı iletişim tepkisini hangi değişkenlerin yordadığını belirlemek amacıyla daha önce yapılan korelasyon analizinde yapıcı iletişim tepkisiyle anlamlı ilişkili olan kişilik boyutu regresyon analizine dahil edilmiştir. Yapılan regresyon analizi sonucunda nevroitik kişilik özelliğinin ( $F_{1-222} = 12,64$ ,  $p < .001$ ) varyansa %5'lik katkı sağladığı görülmüştür (Tablo 3).

## Sonuç

Araştırma bulgularına göre bireylerin romantik kıskançlık ile başa çıkarken gösterdikleri tepkiler kişilik özelliklerine göre farklılaşmaktadır. Buna göre nevroitiklik, açıklık ve yumuşak başlılık kişilik özelliklerinin kıskançlık karşısında gösterilen yıkıcı kaçınan iletişim tarzını yordamaktadır. Diğer bir deyişle nevroitik kişiliğe sahip bireylerin romantik ilişkilerinde kıskançlık yaşadığında yıkıcı kaçınan tepki gösterdikleri görülmüştür. Genel olarak, nevroitik bireylerin, daha az nevroitik bireylerden daha fazla kıskançlık yaşadıkları literatürde pek çok araştırmada işaret edilen bir bulgudur (Melamed, 1991; Xiaojun, 2002). Kişilik özellikleri ve romantik ilişkiler ile ilgili yapılan bir çalışmada; nevroitik kişiliğe sahip bireylerin ilişkilerinde duygusal açıdan daha kırılğan ve hassas oldukları belirtilmiştir (Kaya & Karahasanoğlu, 2019). Araştırmalar nevroitik bireylerin duygusal dengelerinin düşük olduğu, uzun süreli stres ve olumsuz duygulanımlar yaşamaya eğilimli olduklarını ve duygularının stabil düzeyde olmadığını göstermektedir (Bruck & Allen, 2003; Karahasanoğlu, 2016). Bu kişilerin ilişki kurmakta ve kurdukları ilişkilere bağlanma konusunda zorluk yaşamalarının yıkıcı kaçınan iletişim tarzını kullanmalarına neden olabileceği düşünülebilir. Ayrıca nevroitik bireyler, gerçekçi olmayan düşünme biçimlerine sahip olmaları, öz saygılarının düşük olması ve dürtü mekanizmalarının yeterince gelişmemiş olması (Solmuş, 2004) nedeniyle de yıkıcı kaçınan iletişim tarzını kullanıyor olabilirler. Benzer şekilde, Dijkstra ve Barelds (2008) nevroitik bireylerin partnerlerinin potansiyel sadakatsizliği hakkında daha fazla endişe yaşadıklarını, partnerlerinin karşı cins ile ilişki kurmasını önlemeye çalıştıklarını ve partnerleri karşı cins ile ilişki kurduğunda daha yoğun tepki verdiklerini belirtmiştir. İlişkilerinde kırılğan, hassas ve endişeli olan nevroitik bireyler, kıskançlık yaşadıklarında partnerleri ile daha fazla tartışma yaşayabilir, tehdit, suçlama ya da sessiz kalma gibi yıkıcı kaçınan iletişim tepkileri gösterebilirler. Hollanda'da yapılan diğer bir araştırmada kıskançlıkla başa çıkmada kullanılan iletişim tarzları ele alınmış ve nevroitik kişilerin ilişkilerinde daha çok yıkıcı kaçınan tutumlar sergiledikleri görülmüştür (Buunk, 1997).

İlgili literatürden farklı olarak mevcut araştırmada nevroitiklik kişilik özelliğinin aynı zamanda yapıcı iletişim tarzını da yordadığı görülmüştür. Diğer bir deyişle, nevroitik bireyler kıskançlık yaşadıklarında ilişkilerini korumak için partnerlerini suçlamadan duygularını ve düşüncelerini içtenlikle paylaşmak, iyi bir partner olmaya çalışmak gibi yapıcı iletişim tepkileri göstermektedir. Nevrotiklik kişilik özelliğinin hem yıkıcı kaçınan hem de yapıcı iletişim tarzını yordaması nevroitiklik ile kıskançlık karşısında gösterilen iletişim tepkileri arasındaki ilişkinin farklı değişkenlerden etkilendiğini düşündürmektedir. Nevrotik bireylerin romantik ilişkilerinde bağlanma stillerine bakıldığında, genellikle partnerlerine kaygılı bağlandıkları görülmüştür (Atak & Taştan, 2012). Bu bireylerin partnerlerini kaybetme korkusu yaşamaları nedeniyle, ilişkide bir sorun yaşadıklarında karşılıklı konuşarak ve partnerini dinleyerek çözüm bulmaya çalışabilecekleri, bu durumun bireylerin yıkıcı kaçınan iletişim tarzının yanında yapıcı iletişim tarzlarını da kullanmasını açıklayabileceği düşünülmektedir. Bu

**Tablo 3.**  
*Kıskançlık Karşısında Gösterilen İletişim Tepkilerini Yordayan Değişkenlerin Regresyon Analizi*  
*Yıkıcı Kaçınan İletişim Tarzı*

	R	Adjusted R <sup>2</sup>	Beta	T	F
Nevrotiklik	,21	,04	,21	3,17**	10,10**
<b>Rakip Odaklı İletişim Tarzı</b>					
	R	Adjusted R <sup>2</sup>	Beta	t	F
Açıklık	,270	,69	,238	3,68***	17,435***
Yumuşak başlılık	,327	,99	,187	2,89**	8,405**
<b>Yapıcı İletişim Tarzı</b>					
	R	Adjusted R <sup>2</sup>	Beta	t	F
Nevrotiklik	,233	,050	,233	3,555***	12,638***

\*\*\* $p < .001$ , \*\* $p < .01$ , \* $p < .05$ .

bulguların yanı sıra duyguları aşırı değişiklik gösteren bu kişilerin ilişkilerinde daha sahiplenici oldukları da araştırmalar tarafından desteklenmiştir (Woll, 1989). Literatürde de belirtildiği gibi bireyci bir kültür olmaktan çok toplulukçu bir kültür olan kültürümüzde (İma- moğlu, 1998), ilişkilerde partnerlerin benzer düşüncelerde olmalarının sahiplenme duygusunu arttırdığı, sahiplenmenin de tarafların birbirlerine olan bağlılığını pekiştirip ilişki doyumunu olumlu etkilediği düşünülmektedir (Sarı & Owen, 2016). Bu sebeple düşük duygusal dengeye sahip olan bireyler de partneri sahiplenme düşüncesiyle karşıdakiyle benzer düşünerek kıskançlık durumunda daha yapıcı bir iletişim tarzı benimseyebilir. Araştırmamızda nevrotik bireylerin hem yapıcı hem de yıkıcı kaçınan iletişim tarzlarıyla ilişkili olması bu kişilerin duygusal dengelerinin düşük olmasına da bağlanabilir.

Araştırmadan elde edilen diğer bulgular incelendiğinde; açıklık ve yumuşak başlılık kişilik özelliklerine sahip bireylerin kıskançlık yaşadıklarında rakip odaklı iletişim tarzını kullandıkları görülmüştür. Rakip odaklı tepkilerde rakiple direkt olarak iletişim kurulabildiği ve bu iletişim türünde rakip olarak düşünülen bireyi partnerden uzak durması için uyarma davranışı ve rakiple yüzleşme fırsatı söz konusuyken, partnerin ise bu durumun dışında bırakıldığı bilinmektedir (Aksoy, 2019; Guerrero, 2014; Hoşoğlu & Sevim, 2019; Thompson, 1998). Bireylerin kıskançlıkla başa çıkmada rakiple iletişim içerisinde olmaya çalışmak veya partnerin rakiple olan iletişimini sınırlandırmak gibi rakip odaklı iletişim tarzı sergiledikleri görülmüştür (Guerrero & Andersen, 1998; Guerrero ve ark., 2011). Costa ve McCrae (1992) yumuşak başlılık puanları yüksek olan kişilerin düşük puanlara sahip olanların aksine, başkalarıyla daha işbirlikçi bir etkileşim tarzına sahip olduklarını belirtmektedir. Bu yüzden mevcut romantik ilişkisinde söz konusu rakip ile yüzleşmek, onunla konuyu tartışmak gibi yeni deneyimleri de kolayca yaşayabildikleri düşünülebilir. Basım ve ark. (2009) yaptığı araştırmada kişilerarası çatışma çözme tutumlarını ele almış, yumuşak başlılık puanları yüksek bireylerin yüzleşme tutumunu sergilediklerini; yumuşak başlılık puanları düşük ve içedönük bireylerin ise yüzleşmeden kaçtıklarını belirtmiştir. Bu bulgu da göz önüne alındığında, yumuşak başlılık kişilik özelliğine sahip kişilerin romantik kıskançlık yaşadıklarında, bu sorunu çözmede rakip ile yüzleşme davranışlarını sergilemeleri beklenen bir sonuçtur. Thompson (1998) yumuşak başlılık puanları yüksek olan katılımcıların kıskançlık duygularından kaçınmadığını ve aktif başa çıkma yöntemleri kullandıklarını belirtmiştir. Aktif stratejileri kullanan kişiler partnerle olan ilişkiyi kurtarmaya çalışır ve kıskanç duygularla yapıcı bir şekilde çalışır. Bu nedenle, bu kişilerin duygularını ifade ettiği ve rakip olarak gördüğü kişilerle iletişim kurarak sorunu çözmeye çalıştığı düşünülebilir.

Açıklık faktöründen alınan yüksek puanlar ise, duyarlılık, kişinin duygularına dikkat etme ve açık fikirlilik ile ilişkilidir (Costa & McCrae, 1992). Açıklık puanları yüksek olan kişiler kendi duygularına karşı daha duyarlı ve dikkatli olma eğilimindedir. Ayrıca başkalarına karşı duyarlı ve başkalarının duygularına karşı dikkatli olabilirler. Bu kişiler daha açık fikirli oldukları için olası bir kıskançlık durumunda rakiple iletişim kurmaktan kaçınmayabilirler. Bunun yanı sıra, Şahin ve ark. (2009) kişilerin kendilerine dair algılamalarının olumlu olması sonucunda, yüzleşme davranışlarının da arttığını söylemiştir. Buna bağlı olarak; yüzleşme davranışının ilişkili olduğu açıklık ve yumuşak başlılık kişilik özelliklerine sahip bireylerin olumlu benlik algılarına sahip oldukları ve rakip olarak gördükleri kişiler ile yüzleşmekten korkmadıkları söylenebilir. Bu çatışma çözme sürecinden ve yaşadıkları kıskançlıktan kurtulma yolunda en başta kendilerine karşı algıları olumlu olduğundan diğer bireylere de sevecenlikle yaklaşabilir, bu nedenle de yeni ve entelektüel deneyimlerden korkmayabilirler.

Sonuç olarak; bu araştırmada bireylerin romantik kıskançlıkla başa çıkmada kullandıkları iletişim tarzlarının kişilik özellikleri açısından nasıl değişkenlik gösterebileceği üzerinde çalışılmıştır. Literatürde bu değişkenlerle yapılan araştırmalara rastlanmamıştır. Bu açıdan çalışmanın literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Romantik kıskançlığın ilişkilere verdiği zarar da düşünülerek bireylerin bu gibi durumlarda en doğru iletişim tarzını kullanabilmeleri ve ilişkilerinin sağlığını koruyabilmeleri amacıyla müdahaleler yapılması önerilmektedir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Yazar Katkıları:** Fikir – E.E.; Tasarım – E.K., E.E., F.C.; Denetleme – B.A.C.; Kaynaklar – F.C., E.K., E.E.; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi – E.K., E.E., F.C.; Analiz ve/veya Yorum – B.A.C.; E.K.; Literatür Taraması – B.A.C., E.K., E.E., F.C.; Yazıyı Yazan – B.A.C., E.K., E.E., F.C.; Eleştirel İnceleme – B.A.C.

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmişlerdir.

**Finansal Destek:** Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Author Contributions:** Concept – E.E.; Design – E.K., E.E., F.C.; Supervision – B.A.C.; Resources – F.C., E.K., E.E.; Data Collection and/or Processing – E.K., E.E., F.C.; Analysis and/or Interpretation – B.A.C.; E.K.; Literature Search – B.A.C., E.K., E.E., F.C.; Writing Manuscript – B.A.C., E.K., E.E., F.C.; Critical Review – B.A.C.

**Declaration of Interests:** The authors declare that they have no competing interest.

**Funding:** The authors declare that this study had received no financial support.

## Kaynaklar

- Aksoy, N. E. (2019). *Evli kadınların evlilik doyumları, romantik kıskançlık durumları ve kaygı düzenleme arasındaki ilişkinin incelenmesi* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Atak, H., & Taştan, N. (2012). Romantik ilişkiler ve aşk. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 4(4), 520–546.
- Basım, H. N., Çetin, F., & Tabak, A. (2009). Beş faktör kişilik özelliklerinin kişilerarası çatışma çözme yaklaşımlarıyla ilişkisi. *Türk Psikoloji Dergisi*, 24(63), 20–34.
- Bruck, C. S., & Allen, T. D. (2003). The relationship between big five personality traits, negative affectivity, type a behavior, and work–family conflict. *Journal of Vocational Behavior*, 63(3), 457–472. [CrossRef]

- Buunk, B. P. (1997). Personality, birth order and attachment styles as related to various types of jealousy. *Personality and Individual Differences*, 23(6), 997–1006. [\[CrossRef\]](#)
- Costa, P. T., & McCrae, R. R. Jr. (1992) Four ways five factors are basic. *Personality and Individual Differences*, 13(6), 653–665. [\[CrossRef\]](#)
- Curun, F., & Çapkin, M. (2014). Romantik kıskançlığın bağlanma stilleri, benlik saygısı, kişilik özellikleri ve evlilik doyumu açısından yordanması. *Psikoloji Çalışmaları Dergisi*, 34(1), 1–22.
- De Raad, B., & Mlacic, B. (2015). Big five factor model, theory and structure. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2, 559–566.
- Dijkstra, P., & Barelds, D. P. H. (2008). Self and partner personality and responses to relationship threats. *Journal of Research in Personality*, 42(6), 1500–1511. [\[CrossRef\]](#)
- Durmaz, E., & Ercan, H. (2019). Beliren yetişkinlikte aşk stillerinin demografik değişkenler, ana babaya bağlanma ve kişilik özellikleri açısından incelenmesi. *Başkent University Journal of Education*, 6(1), 98–110.
- Eysenck, H. J., & Eysenck, M. W. (1985). *Eysenck personality questionnaire-revised (EPQ-R) [Database record]*. APA PsycTests.
- Genç, C., & Topkaya, N. (2019). Romantik ilişki yaşayan bireylerde çok boyutlu kıskançlık ile ilişkili değişkenler. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 20(3), 1447–1483.
- Guerrero, L. K. (2014). Jealousy and relational satisfaction: Actor effects, partner effects, and the mediating role of destructive communicative responses to jealousy. *Western Journal of Communication*, 78(5), 586–611. [\[CrossRef\]](#)
- Guerrero, L. K., & Andersen, P. A. (1996). Jealousy experience and expression in romantic relationships. *Handbook of Communication and Emotion*. Academic Press.
- Guerrero, L. K., & Andersen, P. A. (1998). The dark side of jealousy and envy: Desire, delusion, desperation, and destructive communication. In B. H. Spitzberg & W. R. Cupach (Eds.), *The dark side of close relationships*. Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Guerrero, L. K., Andersen, P. A., Jorgensen, P. F., Spitzberg, B. H., & Eloy, S. V. (1995). Coping with the green-eyed monster: Conceptualizing and measuring communicative responses to romantic jealousy. *Western Journal of Communication*, 59(4), 270–304. [\[CrossRef\]](#)
- Guerrero, L. K., Hannawa, A. F., & Babin, E. A. (2011). The communicative responses to jealousy scale: Revision, empirical validation, and associations with relational satisfaction. *Communication Methods and Measures*, 5(3), 223–249. [\[CrossRef\]](#)
- Hisli-Şahin, N., Basım, H. N., & Çetin, F. (2009). Kişilerarası çatışma çözme yaklaşımlarında kendilik algısı ve kontrol odağı. *Türk Psikiyatri Dergisi*, 20(2), 153–163.
- Hoşoğlu, R., & Sevim, S. (2018). Kıskançlık Karşısında Gösterilen İletişim Tepkileri Ölçeği'nin Türkçe uyarlaması: Geçerlik ve güvenirlik çalışması. *Anadolu University Journal of Education Faculty*, 2(2), 119–137.
- Hoşoğlu, R., & Sevim, S. (2019). Üniversite öğrencilerinin romantik ilişkilerinde kıskançlıkla başa çıkma biçimlerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi. *Türk psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 9(52), 149–179.
- Imamoğlu, E. O. (1998). Individualism and collectivism in a model and scale of balanced differentiation and integration. *Journal of Psychology*, 132(1), 95–105. [\[CrossRef\]](#)
- Karahasanoğlu, G. (2016). *Üniversite öğrencilerinde aşka ilişkin tutumlar, kişilik özellikleri ile bağlanma stilleri arasındaki ilişkilerin cinsiyet ve mevcut ilişki durumu bağlamında incelenmesi* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Bilim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kaya, F. Ş., & Karahasanoğlu, G. (2019). Üniversite öğrencilerinde aşka ilişkin tutumlar, kişilik özellikleri ile bağlanma stilleri arasındaki ilişkilerin incelenmesi. *Marmara Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 51–62.
- Knobloch, L. K., Solomon, D. H., & Cruz, M. G. (2001). The role of relationship development and attachment in the experience of romantic jealousy. *Personal Relationships*, 8(2), 205–224. [\[CrossRef\]](#)
- McCrae, R. R., & John, O. P. (1992). An introduction to the five-factor model and its applications. *Journal of Personality*, 60(2), 175–215. [\[CrossRef\]](#)
- McCroskey, J. C., & Richmond, V. P. (1990). Willingness to communicate: Differing cultural perspectives. *Southern Communication Journal*, 56(1), 72–77. [\[CrossRef\]](#)
- Melamed, T. (1991). Individual differences in romantic jealousy: The moderating effect of relationship characteristics. *European Journal of Social Psychology*, 21(5), 455–461. [\[CrossRef\]](#)
- Mullen, P. E., & Martin, J. (1994). Jealousy: A community study. *British Journal of Psychiatry*, 164(1), 35–43. [\[CrossRef\]](#)
- Nadler, A., & Dotan, I. (1992). Commitment and rival attractiveness: Their effects on male and female reactions to jealousy-arousing situations. *Sex Roles*, 26–26(7–8), 293–310. [\[CrossRef\]](#)
- Öngün, E. (2016). *Üniversite öğrencilerinin kişilik özelliklerinin romantik ilişkileri üzerine etkisi* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Öngün, E., & Ünsal, G. (2018). Üniversite yaşamında yakın ilişkiler ve istismar. *JAREN/Hemşirelik Akademik Araştırma Dergisi*, 4(1), 52–58.
- Owen, F. K. (2021). Büyük beşli modeli ve psikolojik danışman adaylarının mesleğe ilişkin kişisel eğilimleri. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, 9, 80–99.
- Pearlin, L. I., & Schooler, C. (1978). The structure of coping. *Journal of Health and Social Behavior*, 19(1), 2–21. [\[CrossRef\]](#)
- Pines, A. M., & Friedman, A. (1998). Gender differences in romantic jealousy. *Journal of Social Psychology*, 138(1), 54–71. [\[CrossRef\]](#)
- Sarı, T., & Korkut-Owen, F. (2016). Romantik ilişkilerde akılcı olmayan inançların ve bağlanma boyutlarının ilişki doyumu üzerindeki yordayıcı rolünün incelenmesi. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1(37), 204–216.
- Seçim, G. (2019). Üniversite öğrencilerinin romantik ilişkilerinde maruz kaldığı istismar davranışları. *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 39(1), 527–543.
- Solmuş, T. (2004). *İş yaşamında duygular ve kişilerarası ilişkiler: Psikoloji penceresinden insan kaynakları yönetimi* (1. Basım). Beta Yayıncılık.
- Sümer, N., Lajunen, T., & Özkan, T. (2005). Big five personality traits as the distal predictors of road accident involvement. In G. Underwood (Ed.), *Traffic and transport psychology: Theory and application*. Elsevier.
- Sümer, S., & Arıcak, T. (2018). *Romantik ilişkilerde bağlanma stilleri, romantik kıskançlık ve ilişki doyumu arasındaki ilişkinin incelenmesi* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Hasan Kalyoncu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Thompson, T. (1998). Coping with jealousy: Effects of personality, gender and intensity of jealousy. *Western Kentucky University Top Scholar*, 1(8), 1–41.
- Türkmen, E. (2019). *Üniversite öğrencilerinde kişilik özellikleri, depresif belirtiler ve öfke ifade biçimleri arasındaki ilişkinin incelenmesi* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Varol, D. (2019). *Beliren yetişkinlerde romantik kıskançlığın, narsistik kişilik özellikleri, reddedilme duyarlılığı ve sosyal yetkinlik beklentisi bağlamında incelenmesi* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Woll, S. B. (1989). Personality and relationship correlates of loving styles. *Journal of Research In Personality*, 23(4), 480–505. [\[CrossRef\]](#)
- Xiaojun, W. (2002). Relationship between jealousy and personality. *Acta Psychologica Sinica*, 34(2), 66–73.

# فلسفة الجمال الأخلاقية عند ابن حزم

## Ibn Hazm's Moral Philosophy of Beauty

### İbn Hazm'da Ahlâkî Estetik Felsefe

Ahmad OMAR 

Department of Translation Studies,  
Division of Arabic Translation and  
Interpretation, İstanbul University,  
Faculty of Letters, İstanbul, Turkey

#### المخلص

لقيت الدراسات الجمالية اهتمامًا في الحقول الأدبية والمعرفية السابقة والمعاصرة، إلا أن النظرة الجمالية لم تكن على قاعدة واحدة، بل توارت على قواعد مختلفة، وقد كان للحضارة العربية أثرٌ في الحضارة الإنسانية؛ إذ امتلكت رؤيةً جماليةً متصلةً بقواعدها الأساسية في الاعتقاد والتشريع، مما أفرز لدى العلماء رؤيةً منضبطةً حول معنى الجمال، وقد انفرد ابن حزم بين علماء عصره برويته لموضوع الجمال؛ إذ جاءت بناءً على توافقٍ بين أصوله الفكرية والإنسانية، فكان من جملة الفلاسفة الأوائل في الأندلس الذين أثروا في رؤية الفلاسفة الخلقية والقيمية والوجودية، وقد عُرف عنه تأكيده نسبية الرؤية الجمالية تبعاً للمتلقى، فصل ذلك كله في أبواب وفروع، ليصل في النهاية إلى رؤية متسقة في عرض متسلسل يعتمد التحليل، ويرتهن للذاتية في التعليل والاختيار، كما أن منهجه جاء على نسقٍ علمي، يستقرئ النصوص ويستطلع أحوال الناس، ليخلص إلى ما تطمئن إليه نفسه ويتوافق مع عقله، وليبين بالحكاية والشعر والتقرير والوصف الفني مفهومه في فلسفة الجمال الأخلاقية.

**الكلمات المفتاحية:** علم الجمال، الفلسفة، ابن حزم، الأدب الأندلسي، الحب.

#### ABSTRACT

Aesthetics has importance in the past and in modern literal and acknowledge domains. Arab civilization had an impact on human civilization, as it possessed an aesthetic vision related to belief and legislation, which resulted in scholars having a disciplined vision on the meaning of beauty. Ibn Hazm is unique among scholars of his time in his vision for beauty, as it agreed with his intellectual and human origins. He was one of those who influenced the visions of moral, value, and existential philosophies. He was known for his affirmation of the aesthetic vision according to the recipient, as he separated all of that in the end, to arrive at a consistent approach in the analysis of his scientific approach. He also chose the text of his methodology, and the text he looks at the conditions of the people, and concludes at what he believes and corresponds with his mind. He reveals the story, the poetry, the report, and the artistic description of his concept in the philosophy of moral beauty.

**Keywords:** Aesthetics, Andalusian Literature, Ibn Hazm, Love, Philosophy

#### ÖZ

Estetik incelemeler geçmişte ve günümüzde edebiyat ve epistemoloji alanlarında ilgiye konu olmuştur. Fakat estetik ile ilgili kavramlar, üzerinde uzlaşmış tek bir temele dayanmamış, aksine çeşitli temeller üzerine yayılmıştır. Arap medeniyetinin insanlık medeniyeti üzerinde bir etkiye sahip olduğunda kuşku yoktur. Bu medeniyet, inanç ve yasa koyucu temelleriyle bağlantılı bir güzellik anlayışına sahiptir ve bu durum, düşünürlerde güzelliğin anlamına dair düşünce ufukları oluşturmuştur. Bu makale, estetiğe bakışıyla çağının düşünürleri arasında eşsiz bir konumda bulunan İbn Hazm'ın görüşlerini ve yöntemini incelemektedir. İbn Hazm Endülüs'te ahlak, değer, varlık ve mantık felsefesini etkileyen ilk filozoflardandır. Düşünürün estetik kuramı entelektüel ve insani ilkeleriyle uyumludur. Estetik anlayışın, estetik temaların alıcısına bağlı olarak göreliliğini vurgulamaya çalışılmaktadır. Görüşlerini analiz, gerekçelendirme ve seçime dayalı sıralı bir sunuşla detaylandırmış ve sonunda tutarlı bir görüşe ulaşmıştır. Yöntemi, denge gözeten, bilimsel bir yöntemdir: Hem metinleri incelemiş hem de insanların durumlarını gözlemlemiştir. Açıklama aracı olarak hikaye, şiir, anlatı ve sanatsal betimlemeye başvurmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Estetik Bilimi, Endülüs Edebiyatı, İbn Hazm, Sevgi, Felsefe

Geliş Tarihi/Received: 17.09.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 15.03.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 30.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:  
Ahmad OMAR  
E-mail: ahmad\_ali\_omar@hotmail.com

Atıf: Omar, A. (2022). İbn Hazm'da  
Ahlâkî Estetik Felsefe. *Journal of  
Literature and Humanities*, 69, 86-93.

Cite this article as: Omar, A. (2022).  
Ibn Hazm's Moral Philosophy of Beauty.  
*Journal of Literature and Humanities*,  
69, 86-93.



Content of this journal is licensed under a  
Creative Commons Attribution-  
NonCommercial 4.0 International License.

## مقدمة:

لم تغب الحقول الأدبية والجمالية عن الساحات المعرفية في العصور السابقة، بدءاً من الفلسفات اليونانية، وانتهاءً بالفلسفة المعاصرة الحديثة، كما أنها لم تكن على نسق واحد متفق عليه في التحديد والتفصيل لمكونات الرؤى الجمالية، وإنما توزعت على مر العصور وفق أسس مختلفة من حين إلى آخر، ولما كانت الحضارة الإسلامية ذات مكان ارتكازي في خريطة الحضارة الإنسانية، فقد كان لهذه الحضارة رؤية جمالية منمنجة متصلة بقواها الأساسية في الاعتقاد والتشريع، مما أفرز لدى العلماء المسلمين عدة رؤى منضبطة حول معنى الجمال.

قدمت الفلسفة العربية إسهاماً كبيراً في المجالات الفلسفية كافة، وقد كان ابن حزم<sup>2</sup> (ت 456هـ) أحد هؤلاء الفلاسفة السابقين في التاريخ الأندلسي، وكان من جملة الفلاسفة الأوائل في الأندلس ممن تأثرت به جموع لاحقاً من العلماء الأندلسيين وغيرهم؛ إذ كانت له رؤى فلسفية في المجالات الخلقية والقيمية والوجودية والمنطقية.

ولم أجد في إطار استقصائي وبحثي مما اطّلت عليه من دراسات تدور حول ابن حزم أن هناك دراسةً اختصت بعرض رؤية ابن حزم الجمالية المنبثقة على قواعده الفلسفية، سوى رسالة ماجستير وبمبت "فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم" (الدباس، 1993) تمكن الباحث فيها من استقصاء مؤلفات ابن حزم وتتبع كلامه في المواضع المذكورة، إلا أنه أغرق في تناول الجانب الفلسفي المختص بوجود النفس وأدلة هذا الوجود، وتعريف العقل، وحرية الإرادة، والخير والشر، الذي استغرق أغلب فصول الرسالة، ورسالة درست الظاهرة الجمالية بين ابن حزم وأبي حامد الغزالي، (مباركة، 2005)، إلا أن التركيز الجمالي كان معقوداً لزوايا المقارنات الجمالية، على الرغم من إفادتي من هذا البحث في تتبع فلسفة الجمال عند ابن حزم منفصلاً عن المنهج المقارن.

ولم يكن البحث يسيراً قريب المنال، فقد واجهتني صعوبات متعددة، يتمثل أهمها بتوزيع البحث بين نصوص ابن حزم المتعلقة بالموضوع، المحصورة في رسالته طوق الحمامة في الألفه والألاف، وقد جعلتني أضطرب -أحياناً- في تحليل آرائه ورواه الجمالية، فهناك ما يشير في بعض الأحيان إلى عدم اتساق ابن حزم في عرض رسالته، مما يوحي بوجود بعض التناقض لديه، رغم أهمية الكتاب في شرح مراحل الحب بالمرتكزات النفسية؛ إذ تُرجم للروسية والإنكليزية والألمانية والتركية، كما يؤكد عبد الله جولاق، في بحثه المهم عن ابن حزم. (2002، Colak: ص. 164)

وسلكت في بحثي هذا المنهج الأسلوبية، وتتبع تصاليف ابن حزم لمفهوم الحب، تبياناً لفلسفة الجمال الأخلاقية عنده، بما وجدته من نصوص في رسالته، ثم عيّنت ذلك بأن حُلّت مقومات رؤيته الجمالية من خلال معطياتها المنهجية التي تحتملها، واستقرت بعد ذلك مواضع تطبيقه لهذه الرؤية عبر جماليات عرضه الأسلوبية بشقيه الشعري والنثري.

## تمهيد:

قد يبدو من السهل جداً أن يصف امرؤ شيئاً أو سلوكاً ما بالجمال، ولكن تعريف الجمال أمرٌ فيه عسرٌ شديدٌ، فإذا ما كان الجمال قريباً مندواً لا يفهمه كثيرون ويتعاملون معه، فإن تعريفه بحذٍ منطقي واضح بعيد المنال، شأنه شأن كثير من الأمور (مباركة، 2005: ص. ب)، قد تفهم ولا تعرف.

إن الفلسفات القديمة وضعت قناعة مفادها أن الحق والخير والجمال أهم القيم الموجودة في الكون، وتحت هذه القيم تتوزع القيم الإنسانية كلها (برتلبي، 1990: ص. 10)، وأن الجمال من المجالات الوجودية التي لا تقوم بمعنى ذاتها وإنما بمعان أخرى تقوم بغيرها. (الشامي، 1986: ص. 24)، وإنما في البحث الجمالي أمام ظاهرة تستعصي على التعريف ما دما في مجال الوجدان والشعور لا في مجال العقل والقضايا المنطقية. (أبو ريان: ص. 75) فيرى كنانط: أن أساس المفهوم الجمالي يكمن في انسجام الفهم والمخيلة، وذلك بفضل حرية تحرك هذه الأخيرة، فضلاً عن ذلك فإن العبقرية المبدعة للأفكار الفنية -التي من غيرها قد لا يرى النور أي صنيع فني- تكمن هي نفسها في الانسجام بين المفهوم والمخيلة، وهذا الانسجام تفسره جميع الخواطر الجمالية لدى كنانط. (هويمان، 1975: ص. 61)

وعلى هذا فالجمال إحساس يتوقف على ما يشعر به الإنسان تجاه شيء ما، ولذلك فإن الأشياء تعد جميلة تبعاً لتقدير كل إنسان لها، وقوة تأثيرها في نفسه، إلا أن بعض الفلاسفة رأى أن للجمال مفهوماً محدداً يمكن وضعه ضمن مصطلح واضح، وذلك بتحليل معنى الشكل والمضمون والنمط والنوع (مباركة، 2005: ص. ب).

وينتمي إلى هذا التيار هيغل الذي يرى أن الجمال هو فلسفة الفن الجميل، والقدرة على الإبداع والتذوق الأكثر صدقاً وجمالاً (هيغل، 1986: ص. 37-38) ويركز هيغل على أن فلسفة الجمال مقتصرة على الجمال الفني دون الجمال الطبيعي.

وعليه فإن البحث في إثبات تعريف واضح للجمال محدّد ومنطقي إنما هو طريق إلى تصنيف الجمال ضمن العلوم المعيارية التي تعتمد أنماطاً محددة من القواعد العقلية، بحيث تتجاوز الواقع الجزئية إلى البحث عما ينبغي أن تكون عليه الظاهرة الجمالية، ومن ثمة فإنها تصدر قيمة تصوغ المعايير والقواعد، فيصبح علم الجمال معياراً تقاس به الأمور التي توصف بالجمال والحسن وغيره؛ ولهذا فإن بعض الباحثين رأى أن تاريخ فهم الجمال يتنازع عمره: يرى الأول أن الجمال معزولٌ عن الإنسان، والثاني لا يفصله عنه. (مجاهد، 1980: ص. 20)

وأكثر بعض الباحثين أن يكون للجمال علمٌ جملةً وتفصيلاً، ومنهم جورج سانتينا إذ يقول: "إنني لا أسلم في الفلسفة بوجود فرع خاص يمكن أن نسميه باسم فلسفة الجمال وما اصطلاحنا على تسميته بفلسفة الجمال فهو فيما يبدو لي مجرد دراسة تغطية مثل فلسفة التاريخ سواء بسواء". (سانتينا: ص. 15)

تكاد تجمع المعاجم اللغوية على أن الجمال مصدر الجميل، وأن الفعل جَمَلَ يعني عين معنى الفعل حَسَنَ، ما يعني أن الجمال هو الحُسن، ولا يكون الحسن إلا في الوجه، وأما الجمال فيكون في الجسم كله (ابن منظور، لسان العرب، مادة جمل؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة جمل؛ الرازي، مختار الصحاح، مادة حسن؛ العسكري، الفروق في اللغة: ص. 193)

وحاول بعض العلماء تحديد معنى الحَسَنَ بأنه: "الكائن على وجه يميل إليه الطبع وتقبله النفس"، (الكفوي، 1992: مادة الحسن) ولعل منه قول الله تعالى: {الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ} (السجدة: 7) أي جعل كل ما يخلق سبحانه وتعالى على نحو مقبول عند الناس.

لقد رأى بعض المفكرين العرب أن الجمال حقيقة من حيث كونه أمراً ظاهراً بغيره، وقد يكون غير ذلك، ولكن اللافت في الأمر أن عدداً غير قليل منهم، نبه على أن الجمال على حد نوعيه موجود، ولكن درجة استنشاعه هي التي تختلف من فرد إلى فرد؛ إذ تتباين معايير فهم الجمال من امرئ إلى آخر. ومن ذلك ما قاله ابن حزم: "إن الشيء يتضاعف حسنه في عين مستحسنة"، (ابن حزم، رسائل 1987: ص 250) وهذه النظرة للرؤية الجمالية هي من قبيل الإقرار بالنسبية في الإدراك الجمالي.

وعلى هذا فالإدراك للجمال مقسوم على وترين: أولهما إدراك محسوس، والآخر معنوي (مباركة، ص. 21)، ينتظمان في الإدراك الجمالي كله في الفكر العربي.

## 1. موقع الجمالية في منظومة الدين:

### 1.1 موقعها في القرآن

للجمال مكانة معتبرة في القرآن الكريم، بل إنه المقصد الذي تنبني عليه أنظمة القرآن في تنظيم الحياة وعلاقات الإنسان بالكون وما فيه، وبالاطلاع على النسخين القرآني والنبوي، يمكن رؤية هذا الأمر ضمن المقاصد الموزعة بين الحاجيات والتحسينات والضرورات؛ إذ تظهر قيمة جمالية في كل من هذه الأمور والمقاصد، (الشاطبي، 1975: 3/2) وعلى سبيل المثال يعد العلماء الدعوة إلى التوحيد من الأمور الضرورية، والقرآن يسوق هذا الأمر على نحو يتوقف على المعنى الجمالي في الدعوة والداعية، يقول تعالى: {وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا لِمَنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ} (فصلت: 33)

1 يلاحظ على الفلسفة اليونانية في أغلب مراحلها أنها وكدت بين مفهوم الخير والجمال في رؤية فلسفية واحدة، وعزوا عن هذا الاتحاد باللفظ اليوناني كالكالوس، أي اتحاد الخير والجمال، ما قد يدل على أن المعنى الجمالي كان له أهمية خاصة في العقل اليوناني. الأمر الذي جعل الأعمال الفنية تصدر في الساحة الفنية اليونانية، بنظر: عكاشة، 2003: ص. 10-11.

2 على بن أحمد بن سعيد بن حزم الطاهري (456-384هـ)، ولد بقرطبة، وانصرف إلى العلم والتأليف، فكان من صدور الباحثين، فبقيا حافظاً بعيداً عن المصانعة، انتقد كثيراً من العلماء والفقهاء، فهوا عوامهم عن الدنو منه، فأقصته الملوك وطردته، فرحل إلى بادية ليلة من بلاد الأندلس وتوفي فيها، روى عن ابنه الفاضل أنه اجتمع عنده بخط أبيه من تأليفه نحو 400 مجلد، تشمل على قريب من ثمانين ألف ورقة، وكان يقال: لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان، أشهر مصنفته الفصل في الملل والأهواء والنحل، وجمهرة الأنساب، والنسخ والمنسوخ، بنظر: الزركلي، 2002: 254/4.

وكذا فإن القرآن يصور كثيراً من مباحث الحياة على نحو تظهر فيه رؤية جمالية كائنة في مضامين النصوص كقوله تعالى: {الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا} (الكهف: 28) وقوله: {قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ} (الأعراف: 32)، وفي الآية الأخيرة إشارة إلى أهمية العمل على اتخاذ الأسباب لصنع الجمال، وأنه أمر مرغوب فيه ومطلوب، فالله جعل الكون على نسق متكامل من النظام والإتقان، مما يجعله كاملاً في كل ناحية وجميلاً بكل ما فيه، انطلاقاً من قوله: {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} (القدر: 49)، فهنا يظهر أن التقدير الموزون أهم العناصر التي تضمنتها الخلق، ما يعني أن الخلق قائم على اتساق واضح مضبوط يظهر فيه الإحسان الإلهي في الخلق، ومن جملة النصوص التي توضح مكانة الجمال في القرآن الكريم الآيات التي توضح جمال الإنسان في هذا الكون، ومنها قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ \* الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ \* فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ} (الانفطار: 6-7-8) يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: "إن المراد أنه جعلك سوياً مستقيماً معتدلاً القائمة منتصباً في أحسن الهيئات والأشكال". (ابن كثير، 481/4)

ولخلق الإنسان تعبير آخر عن جماله في القرآن، وهو التعبير بلفظ الإحسان (مباركة، ص. 25)، ومن ذلك قوله تعالى: {خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ} (التغابن: 3) وقوله: {لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ} (التين: 4)، وقوله {أَحْسَنُ تَقْوِيمٍ} يعني أن الإنسان مخلوق على وجود هو أحسن ما يكون من المخلوقات باتفاق المفسرين. (القرطبي، 1967: 114/15؛ الصابوني، 548/2)

إن أسلوب القرآن الكريم في سوق الرؤية الجمالية للإنسان والحياة ذو خصوصية في الشكل والمضمون؛ وذلك لقوة تأثيره في المتلقي، المستمدة من قوة البيان وإعجازه، وتناسق الألفاظ وصلابتها، وتكامل المفاهيم وعمقها، فضلاً عن إشارته الواضحة في كثير من المواضيع إلى أصالة الجمال في الكون، وأنه جيلة خلق الإنسان عليها، ومن جملة هذه المواضيع إشارة القرآن الكريم إلى الجمال المنشور في الكون؛ الأمر الذي يتطلب فهم معنى الجمال وإدراكه وإظهاره، ومن ذلك قوله تعالى: {وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ} (النحل: 6)؛ إذ تصف الآية جمالية المنظر من الخيول والأنعام، وما في ذلك من تلبية لحسن الجمال عند الإنسان حين رؤيته لها في تناسق واضح وانتشار جميل في السماء والصبح. (قطب، 1988: 216/3)

بل إن القرآن وصف أموراً معنوية كثيرة بصفة الجمال، ومن ذلك قوله تعالى: {قَالَ بَلْ سَأَلْتُمْ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ} (يوسف: 82) وكذا جعل القرآن الكريم الوصول إلى مقام كريم في الجنة أو نيل الرفقة الصالحة أمراً حسناً؛ إذ قال: {وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّالِحِينَ وَالشَّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا} (النساء: 69)، وقوله: {أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثُّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا} (الكهف: 31) وقول الله تعالى {خَالِدِينَ فِيهَا حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا} (الفرقان: 76).

كل هذه الآيات محض جزء من النظرية الجمالية الكامنة في الإسلام، وهي بحاجة إلى أن تتساق لتصبح نظرية واضحة المعالم والأركان، وقد اعتمدت في هذه الآيات الإشارة إلى الإحسان وجوهه المعنوية والمادية، فقد نص القرآن على حسن التصوير في الكون والإنسان وجماله، ما يدل على أن الجمال مقصد إلهي في خلقه، بل إن الإشارة المتكررة إلى أمور سلوكية بحتة، كالصبر والهجر والصفح والصحة والرفقة والثواب في الجنة، جاءت على نحو يضمن إنجاز جمال السلوك، ليصل المسلم إلى المستوى الكريم المقصود من وجوده؛ إذ يتناسق الجمال في المسلم بعدة مقصداً إلهياً وفطرة وجودية لا بد منها. (قطب، 6/4)

## 1. 2 موقعه الجمالية في السنة.

تستطيع إدراك الجمال ومكانته في الأمور عامة عبر معرفة منزلته ضمن الاهتمامات العامة والخاصة للناس. والسنة النبوية الشريفة بشقيها العملي والقولي إنما هي تعبير واضح عن اهتمامات النبي الكريم صلى الله عليه وسلم في الأمور، فهو المبلغ الأساس عن ربه. ولذا؛ إن أوامره القطعية بمنزلة التشريع الملزم للمؤمنين، وسنته القولية والفعلية تعد من مصادر التشريع المعتمدة مطلقاً.

وإذا ما أنعم الباحث النظر في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، التي تفرد في مضامينها نظرة جمالية واضحة، فإنه سيدجد أحاديث كثيرة تشير إلى هذا الجانب وتحدث عليه (مباركة، ص. 36-37)، منها قوله: "إن الله جميل يحب الجمال، وإن الله نظيف يحب النظافة، فنظفوا أفنيكم ولا تشبهوا باليهود"<sup>3</sup> (مسلم، 93/1)، وقوله: "الحياة لا يأتي إلا بخير"، (البخاري، 1422: 29/8) وقوله: "إن الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف"، (ابن ماجه، 1216/2) وقوله: "إن خياركم أحاسنكم أخلاقاً"، (البخاري، 13/8) وقوله كلما وقف أمام المرأة "اللهم كما حسنت خلقي حسن خلقي"، (البيهقي، 210/1) وقوله في الدعاء: "اللهم اهدي لأحسن الأخلاق فإنها لا يهدي لأحسنها إلا أنت". (مسند أحمد بن حنبل، 210/1)

إن المتتبع لهذه المفردات التي تنتثر في هذه الأحاديث، سيدجد أن النبي صلى الله عليه وسلم قد بين منحبين لرؤية الجمال في المفهوم الإسلامي، أولهما منحى له ظاهر مادي، وآخر ذو منحى معنوي، فالظاهري كحديث النظافة الذي جاء في سياق واضح عن أن "الله جميل يحب الجمال"، وقوله في أدعيته عند نظره في المرأة "اللهم كما حسنت خلقي حسن خلقي"، والآخر المعنوي يظهر في أحاديث الرفق، وحسن الخلق، والحياء والأدعية الشريفة، التي تشير إلى أن المرء تتوازي فيه نزعتان لا تتغلب إحداها على الأخرى، نزعة روحية معنوية خفية، وأخرى مادية ظاهرة، وهاتان النزعتان مطلوبتان لا يجوز إغفالهما، لارتكازهما على نظرة جمالية نبوية يجب الاهتمام بها، وهذه الأحاديث وغيرها تتصل بهذا السياق. لكن الإقتصار على هذه الأحاديث؛ لكونها ذات مظهر جمالي متوازن مع الاتجاهين الظاهري والمعنوي، وهو ما أثر في الحضارة الإسلامية اللاحقة، وفي آراء علمائها، ومن بينهم ابن حزم.

## 2. فلسفة ابن حزم الجمالية:

### 1. 2 ماهية الحب في الفلسفة الجمالية

من المعروف أن ابن حزم فقيه ظاهري متشدد في أكثر أحكامه، وقد يعسر على المرء أن يفهم سر كتابته في موضوع الحب وتبيين رأيه في الجمال والعشق وماهية الحب ومراتبه، لكن البحث في حياة ابن حزم يكشف عن باعه الطويل في علوم شتى، وقدرته العالية على الفوص في كثير من المعضلات الفلسفية المختلفة، وهذا ما يمكن أن يري طرف منه في رسالة طوق الحمامة في الألفه والآلاف، (مباركة، ص. 85)، غير أن المتتبع لمناهج العلماء الأندلسيين في الإحاطة والتصنيف يجد أنهم بعامة، حرصوا على الموسوعية في التناول، ومنهم لسان الدين بن الخطيب، فقد كتب في التصوف بما يجعله تظنه موسوعياً، إلا أنه ليس في مسلك حياته ما يدلنا على هذا، بل هو محض تصوف ثقافي، (عمر، 2019: ص. 93)، والأمر ذاته مع ابن حزم، فالإحاطة بالفنون دليل موسوعية لا أهلية، وقد جمع مؤهلات ذلك كله (APAYDIN: 1999, TDV)

لم تؤثر الموسوعية في تصنيف الفنون وحدها، بل أثرت في تشكيل فلسفة الجمال عنده على نحو دقيق، قد وضحها في مقدمة الرسالة؛ حيث ذكر أنها مفصلة على ثلاثين باباً، يتفرع كل باب إلى عدة فصول، وكل فصل مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحب، (ابن حزم، ص. 16) أي أن فلسفة الجمال الأخلاقية عنده إنما استنقت تشكلاتها من مضامين الجمال الظاهري والمعنوي، فراحا معاً يشقان طريقاً مميّزاً لفكر ابن حزم وطرائق تشكيلاته.

وقد تكلم في ماهية الحب بصدر رسالته حيث قال: "وأولها هذا الباب الذي نحن فيه، وفيه صدر الرسالة، وقسمت الأبواب والكلام على باب ماهية الحب، ثم باب علامات الحب، ثم باب من أحب بالوصف، ثم باب من أحب من نظرة واحدة، ثم باب من لا يحب إلا مع المطاولة، ثم باب من أحب صفة لم يحب بعدها غيرها مما يخالفها، ثم باب التعريض بالقول، ثم باب الإشارة بالعين، ثم باب المراسلة، ثم باب السفير، ثم باب طي السر، ثم باب إذاعته، ثم باب الطاعة، ثم باب المخالفة، ثم باب العادل، ثم باب المساعد من الإخوان؛ ثم باب الرقيب، ثم باب الواشي، ثم باب الوصل، ثم باب الهجر، ثم باب الوفاء، ثم باب الغدر، ثم باب البين، ثم باب القنوع، ثم باب الضنى، ثم باب السلو، ثم باب الموت؛ ثم باب قبح المعصية؛ ثم باب التعفف". (ابن حزم، ص. 17)

كما أنه انطلق في تصورات من منطلقات بديهية في الذهنية المتلقية، فيما أن الناس محبوبون على الفطرة في تذوق الجمال والحب، إن ذلك في النهاية يشكل أنساق النسبية عند الناس، ولذا ركز في هذه القضية على تصورات الفلسفة الجمالية، وعبرها سار في التماح الوشائج الجمالية للنسق الأخلاقي والنسق المادي التراتبي.

ويبدو أن ابن حزم في رؤيته لماهية الحب وجمالياته -ضمن نسقه الخاص في فلسفة الجمال الأخلاقية- قد عرض فلسفته من منظار الأهداف والثمرات، بطريقة غير مباشرة؛ إذ ربط الفلسفة بالروى الشخصية والاجتماعية. (Tan, Türker ve Uysal: 2016, 29).

وقد علل أن سر الحب إنما هو في الاتصال والانفصال في عالم النفس، والشكل دأباً يستدعي شكله، والمثل إلى مثله ساكن... وأصلها المهيا لقبول الاتفاق والميل والتوق والانحراف والشهوة والنفار، وأن أحد أهم أسرار الحب هو الشوق إلى الجزء الآخر من الجزء الثاني للنفس، ومنه قوله تعالى: - برأى ابن حزم- {هُوَ الَّذِي خَلَقَكَ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِثْلًا لَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا}

3 وما يجدر الإشارة إليه أن النبي صلى الله عليه وسلم قصد بنبيه التشبه باليهود المعروفين في المدينة لا أن سائر اليهود في العالم في كل زمان لا يُظنون، وإنما المقصود هم اليهود المعهودون في المدينة وما جارواها من المناطق في الجزيرة العربية.



(الأعراف: 189) معللاً ذلك بأن السكن أتت من تآلف الروحين، وأن علة حسن الجسد لو كانت هي السبب الأساس لما كان هناك كثير من الناس يختار الأدنى من الحسن دون الأجل في الصورة. (ابن حزم، ص. 21)

ومما يبين ماهية الحب عنده، التفصيل الذي جاء به لأنواع الحب وضروريه، فمنها ما يحدث للمتمسك بالشكل، ومنها ما يحدث للانجذاب نحو المعنى، وذلك على النحو الآتي:

- المحبة في الله تعالى، وهي أنواع، منها: المحبة للاجتهاد وكثرة التقرب بالطاعات، والمحبة للتوافق في الدين، والمحبة للعلم الذي يحوزه الإنسان، وأنواع أخرى.

- المحبة الغريزية، وهي محبة اللذة وقضاء الحاجة الجنسية.

- محبة الطمع.

- محبة العشق، ولعلها الأهم عنده، مسوغاً ذلك بأنه لا علة لمحبة العشق إلا اتصال النفوس، ومما يزيد من هذه الأهمية أن علامات محبة العشق إنما هي صادرة عن الاستحسان الروحي، والاتصال النفسي. وعليه؛ إن رؤية ابن حزم لماهية الحب تختلف باختلاف أنواعه، فمنها ما تكون ماهيته محض لذة جسدية، وقد تكون ماهية الحب راجعة إلى الاستحسان الروحي المعنوي والاتصال النفسي، على أن الجمال النفسي - كما أشار - يضيف على الشكل استحساناً لدى المحب؛ فمبغى الرؤية الجمالية لموضوع الحب روحي لا مادي، وكلما زاد الاتصال الروحي بين المحبين زاد الحب بينهما.

وقد ردّ على ما قد يشكل -برأيه- حول موضوع ماهية الحب واختلافها من نوع إلى آخر، ومن فرد إلى غيره، عزّر محبة المرء للصورة الحسنة واشتهانه لها في الغالب بقوله: "فالظاهر أن النفس الحسنة تولع بكل شيء حسن، وتميل إلى التصاوير الحسنة، أي تنجذب إلى مثلها، إن ميزت وراءها شيئاً من أشكالها اتصلت وصحت المحبة الحقيقية، وإن لم تميز وراءها شيئاً من أشكالها لم يتجاوز حبها الصورة وذلك هو الشهوة" (ابن حزم، ص. 20-21)

وقد قامت رؤيته على التمييز بين المحبة والشهوة، فالشهوة الخالصة ليست بمحبة كاملة، وقد تشابه برأيه المحبة الخالصة بشيء من الشهوة غير الغالبة.

## 2. 2 أثر فلسفة الجمال الأخلاقية في ترتيب مصنفاته.

لفلسفة الجمال الأخلاقية أثرها في ترتيب مصنفاته، فيما أن فلسفة الجمال قائمة على فهم المقاصد وطرائق تأديتها وترتيبها، إن ذلك لا بد أن ينسحب على تلك الموسوعية التي عُرف بها الأندلسيون في التصانيف، ففي طوق الحمامة، أشار في مستهل رسالته إلى تقسيم سار عليه في إظهار رؤيته لموضوع الحب وما يتبعه من جماليات، منتقلاً إلى نسق آخر، ويظهر عبر المقارنة بينهما التغيير الذي طرأ على بنية الرؤية الجمالية عند ابن حزم بالتدرج، وفي ذلك قال: "لكننا خالفنا في نسق بعض هذه الأبواب الرتبة المقسمة في درج هذا الباب الذي هو أول أبواب هذه الرسالة، فجعلناها على مبادئها في منتهاها، واستحقاقها في التقدم والدرجات والوجود من أول مراتبها إلى آخرها، وجعلنا الضد إلى جنب ضده، فاختلّف السببان في أبواب السيرة". (ابن حزم، ص. 18)

ويمكن تبين هذه التعديلات (مباركة، ص. 98-97)، من تطور هذه الرؤية الجمالية، عبر جدول يوضّح التقسيم الأول، إلى جانبه التقسيم المبيّن لأثر الاندماج الجمالي في التراتبية المنبثقة عن جماليات أخلاقية شكلانية معاً:

- باب الكلام في ماهية الحب (يدل على تطور الإدراك في ماهية الحب)	- باب في ماهية الحب
- باب علامات الحب.	- باب في علامات الحب
- باب من أحب في النوم.	- باب فيه ذكر من أحب النوم
- باب من أحب من نظرة واحدة.	- باب فيه ذكر من أحب من نظرة واحدة
- باب فيه ذكر من لا تصخّ محبته إلا مع المطاولة	- باب فيه ذكر من لا تصخّ محبته إلا مع المطاولة
- باب من أحب صفة لم يحب بعدها غيرها مما يخالفها	- باب التعريض بالقول.
- باب التعريض بالقول.	- باب الإشارة بالعين.
- باب الإشارة بالعين.	- باب المراسلة
- باب المراسلة	- باب السفير
- أعراض الحب وصفاته المحمودة والمذمومة	- أعراض الحب وصفاته المحمودة والمذمومة
- باب السفير	- باب الصديق والمساعد
- باب طي السر	- باب الوصل
- باب الإذاعة	- باب طي السر
- باب الطاعة	- باب الكشف والإذاعة
- باب المخالفة	- باب الطاعة
- باب العادل	- باب المخالفة
- باب المساعد من الإخوان	- باب من أحب صفة لم يحب بعدها غيرها
- باب الرقيب	- باب القنوع
- باب الواشي	- باب الوفاء
- باب الوصل	- باب العذر
- باب الهجر	- باب الغنى
- باب الوفاء	- باب الموت
- الأوقات الداخلة على الحب	- الأوقات الداخلة على الحب
- باب الغدر	- باب العادل
- باب البين	- باب الرقيب
- باب القنوع	- باب الواشي
- باب الخسنى	- باب الهجر
- باب السلؤ	- باب البين
- باب الموت	- باب السلؤ
- الختام	- الختام
- باب فيج المعصية	- باب فيج المعصية
- باب فضل التعفف	- باب فضل التعفف

إن الوقوف عند التقسيم الأول والتقسيم الذي سار عليه ابن حزم في نسقه الثاني، يدل على تغيير في تركيبية الرؤية الجمالية لموضوع الحب عنده، من حيث إن التقسيم الأول يعتمد في عمومته على التعميم في كثير من الأمور، أما الآخر فيعتمد النسبية غالباً، وذلك كما في الآتي:

النسبية في الثاني على سبيل المثال	التعميم في الأول
- الكلام في ماهية الحب	- باب في ماهية الحب
- باب من أحب من نظرة واحدة	- باب فيه ذكر من أحب من نظرة واحدة

وكذلك هناك في الأول نسبية كمقابلها في الخطة الأخرى ونظرة عمومية، كالاتي على سبيل المثال

كما أن هناك التقديم والتأخير والحذف، كما في الآتي -على سبيل المثال-:

التقديم	التأخير
- باب من أحب صفة لم يحب بعدها غيرها مما يخالفها في الأساس. وهي موجودة في فصل أعراض الحب وصفاته المحمودة والمضمومة.	باب التعريض بالقول باب الإشارة بالعين باب المرابطة باب السفير.
الحذف	الحذف
في الخطة الأولى باب الضنى باب الموت	في الخطة الثانية محذوف في الثانية، وجعل مكانه باب الهجر محذوف في الثانية، وجعل مكانه باب الوفاء

على أن هذا لا يمنع ابن حزم من ذكر الأبواب المحذوفة من التقسيم الأول في أنساق أخرى من التقسيم الثاني، ولكن في فصول أخرى، كذكر باب الموت والقنوع في التقسيم الأول تحت بند أعراض الحب وصفاته المحمودة والمضمومة، ونقلها في النسق الثاني تحت بند الأوقات التي تدخل على الحب.

إلا أن اللافت للانتباه توافق الخاتمة في كلا النسقين، ما يعني أن أساس الرؤية الجمالية عند ابن حزم لموضوع الحب في منتهاه لم يتغير، وذلك لكونه يعتمد أساساً روحانياً في رؤيته للحب.

### 2. 3 ارتكازية الفلسفة الأخلاقية.

صقل ابن حزم فلسفته الأخلاقية عبر ارتكازات معززة للجوانب الأخلاقية، ألا وهي الجوانب العقيدية في أساسها المتيين "لأن الإنسان سليم الفطرة يعتقد أن معبوده أجمل ما في الوجود، بل هو مصدر الجمال في هذا الكون" (الكحلوت، 2010: ص. 79)، وقد سير في عمليات الارتكازات الفلسفية الأخلاقية -سواء في المنبثق الفطوري الأول؛ أو في آليات تعزيز هذا الأينثاق - مجموعة من المحددات القيمية المتصلة بعوامل الروح، فالذي يدرك هذا لا بد أن يتحقق بالجماليات المنبثقة عن الجمال الأول، وأنه على الرغم من نزعات الشر في الإنسان؛ إلا أنه يوجهها، و"يطلب باجرائها كمجموعة من الأخلاق العملية" (ابن عبد الله، 1983: ص. 45) فبالأخلاق يكون الإنسان ذا وظيفة فاعلة، وبالتالي يغدو الحب موجهاً لهذه القيم الفاعلة.

وقد وسع في مفهوم الحب حتى أضحي الاتصال -الذي هو أساس فلسفته الجمالية للحب- بين أجزاء النفوس ليس محض اتصال بين جنسين، وإنما هو اتصال بين الأجزاء المتشابهة في كل صعيد (مباركة، ص. 115)، أي أن الأنساق الأخلاقية لم تعد في ميدان الواقعية المغرقة، بل نقلتها فلسفته الأخلاقية إلى عوالم التجريد في الإدراك والوعي والتصدير.

وبما أن مفهوم الجمال لم يُضبط فلسفياً حتى اليوم؛ فلا يمكن الاتفاق على ارتكازاته الفلسفية؛ نظراً لاختلاف المفاهيم بين رؤية وأخرى، واختلاف مقوماته وطرق الحكم عليه من نسق معرفي إلى غيره، وظلت الأسئلة الفلسفية حول مفهومه وقيمه الذاتية والموضوعية محور بحث ونقاش فكريين، أسهما على الدوام في تباين آراء الفلاسفة في هذا الشأن (جيميز، 2009: ص. 19-30، والعشماوي، 1980: ص. 7)؛ لأن فلسفة الجمال لا تنفصل عن الفلسفة العامة؛ إذ هي جزء منها، وتتبع تطورات أنساقها على التنظير المعرفي لها (مطر، 1998: ص. 11)، فالفلسفات القديمة أكدت أن الحق والخير والجمال أهم القيم الموجودة في الكون، وتحت هذه القيم تتوزع القيم الإنسانية كلها، وأن الجمال من المجالات الوجدانية التي لا تقوم بالمعنى في ذاته، وإنما بمعانٍ أخرى تقوم بغيرها (الشامسي، ص. 24)، وقد بحث فلاسفة اليونان ومن جاء بعدهم عن الجمال بناءً على هذا التقسيم (طرابيشي، 2006: ص. 170)، من حيث الاستناد إلى الحكم عليها، إلا أن ابن حزم رأى أن أحد أهم قواعده ومنطلقاته في فلسفة الجمال الأخلاقية، في أن الحب لا يمكن أن تُنبه شهوة إن مِزّت النفس وراءها شيئاً من أشكاليها، فإن كان ذلك "اتصلت وصحت المحبة الحقيقية، وإن لم تميز وراءها شيئاً من أشكاليها لم يتجاوز حبها الصورة وذلك هو الشهوة" (ابن حزم، ص. 20-21)

أما الارتكازية الثانية التي ضبط بها فلسفة الجمال الأخلاقية في موضوع الحب فعاودة إلى تتبع طرائق التشريع في توجيه تفاصيل الحياة الإنسانية بتمامها، ولاسيما أنه ممن أدرك باتقان حقيقة التلازم بين التصور الشامل لحياة الإنسان والأهداف التفصيلية، وأن عنهما تصدر حقيقة الإنسان، بل إن الفلسفة يراها ضرورية لفهم الكلمة والتميز بين الصحيح وغير الصحيح (Uysal, 2014: 57) ولذلك راح في تصدير تصورات -شأن بقية الأدباء- وجلاً أمام حقائق الوجود، طرباً أمام حقائق الأخلاق والتشريعات، مترفعاً -ويدعو إلى الترفع- عما حذر القرآن منه في القيم الهابطات، فكانت حقائق الوجود مرتكزات جدلية مع فلسفة الحياة وأخلاقياتها، فالحياة الدنيا فلسفة قائمة بذاتها، وكذلك فلسفة الحب، وما بينهما يحاول الإنسان أن يقيم طرفي علاقة متوازنة تجتنب ألم الحيرة في هذا الوجود.

فكيف جاء المؤثر المعنوي الأول في فكره، وكيف صورّه في أدبه، وما الأثر الناتج عن هذا الانصهار؟

إن التمييز أنف الذكر يوضح أن ابن حزم شعر أن الجمال أمرٌ واضحٌ للجميع، ولكن التعبير عنه لا يملكه كثيرون؛ فهو محسوس في النفوس باتفاق كل من رآه، وعن ذلك تنبثق قاعدة أخرى، وهي أن الحسن الذي يظهر مكسواً على الوجه، يقارنه إشراق يستميل القلوب نحوه.

إن هذا الإشراق ليس محض حسن جسدي عنده، إنه يرفض أن يكون الحسن الجسدي معياراً للجمال، بل هو إشراق معنوي تتجذب الروح إليه لتألفها معه.

### 3. أثر فلسفته الجمالية في العرض الاستلوبي

#### 3. 1 جماليات العرض النثري.

أضفى ابن حزم رؤيته الجمالية في نسق نثري، أفادت تلك الرؤية من فلسفة الجمال في إطار عرضه لمعاني الحب وعلاقته، وأفادت مما يشترج مع الحب مع مقتضيات الأحوال الإنسانية، ويتميز أسلوبه في عرض المعنى وإثباته بعدد من الجماليات التي تستقي من الفلسفة حيناً، ومن التكتلات الأسلوبية حيناً آخر؛ إذ جمع وجوهاً فنية عديدة في قسيمي كلامه؛ النثر والشعر.

أما جماليات الأداء الأسلوبية فتتميز بوجوده عديدة، ويقدم بنية فنية فريدة حول موضوع جماليات الحب، جمع فيها ابن حزم بين فنيين، الشعر والنثر، معتمداً طرائق فنية مختلفة، منها: التقرير، والخبر، والحكاية، والوصف، إضافة إلى التحليل، ولعل النظرة الأشمل تدل على أنه قد تتبع ثلاث طرائق في نثره، قد تأتي أحياناً مجتمعاً في الفصول الطويلة، فينتقل القارئ فيما بينها فقلات مريحة، وهي التقرير والخبر، والحكاية، يجمع بينها التكثيف المعتمد استجلاً للقوة في طبيعة الأسلوب وطلباً للتأثير، وإن كانت الحكاية غالباً أقلها حظاً من ذلك، ويلبها في الإكثار منه التقرير، ثم ينفرد الوصف الفني بالمبالغة في التكثيف" (ابن حزم، ص. 81-82)

كما أن أسلوب التقرير اقتضى الإحاطة، ولم يقم غوامض الفلسفة في عرض جمالياته الموضوعية، بل عمل على تقديمها بقالبها النظمي، مكسوة برويته الجمالية للأشياء، عبر سرد واضح في عنوية الفاظ ونقاء معنى وجمال مضمون، بما يلبق بالأسلوب التقريري المحتوي على معاني الحب وجمالياته، لكنه على هذا، قدم شيئاً جديداً تجلّى في فلسفة الاسترسال ونقاء العرض، ممّا ورثناه عن المنظومة اللغوية ووظائفها الهادفة "ومن عجب ما يقع في الحب طاعة المحب لمحبيته وصرف طباعه قسراً إلى طباع من يجبه، وترى شرس الخلق، صعب الشكيمة، جموح القيادة، ماضي العزيمة، حمي الأنف، أبي النفس، فما إن يتنسم الحب ويتورط عمره ويعوم في بحره، حتى تعود الشراسة ليائماً، والصعوبة سهلة، والمضاء كلاله، والحمية استسلاماً" (ابن حزم، ص. 68)

كما أن مزيات التوضيح النثرية لم تغب عن نسق فلسفته الجمالية في العرض، مزيات عملت وفق مرتكزات بيانية وتشكيلات جمالية خاصة، وعلى الرغم من مجيها في قوالب التقليدية إلا أنها طوّرت في أشكال الجماليات الذاتية بابن حزم، حافظت في بعض خصائصها على النسق الموروث، وجددت في خصائص المضمون والهدف، لتتوجه تبعاً للغايات المحيطة بالغاية النهائية،

ولتحمل غايات متعدّدة لا تنفرد بها مزيات موروثه، وهو ما تضمنته القصص الواقعية، التي نقلها بأدواته الخاصة؛ لتشكل أنساقها الجمالية "أعرف من وشي بقطعة محبوبه وأعرّ الناس عليه، ومن كان الموت عنده أعلى من هجره ساعة في جنب طيه لسر أودعه، والتزم محبوبه ميمناً غليظة ألا يكلمه أبداً ولا يكون بينهما خبرٌ ويفضح إليه ذلك السر على أن صاحب ذلك السر كان غائباً فأبى من ذلك وتمادى هو على كتمانها والثاني على هجرانه إلى أن فرقت بينهما الأيام". (ابن حزم، ص. 109)

بل إن الواقعية في نثره تغدو واقعية مفرطة يقمّ لها كلّ الوسائل التي تنقلها من الأدبية إلى الإخبارية المحضة، في سياق وصفي يعزز نسقه الفلسفي، من غير أن يزيح متركزات الواقع، فالواقع نبض مجتمعه قبل كل شيء، وإليه تتجه هذه الجماليات الفلسفية قبل أي شيء، فلم تكن -والحال كذلك- محض جماليات بيانية، كما أنها لم تأت غايةً فلسفية بذاتها، بل رفدت عوامل الجمالية واقتربت بطبيعة المجتمع وما يعترّيه من نقل وتأثير، رغبة ملخّة في تفعيل مبادئ النثرية المؤثرة التي عكست الفكر وأنماط البيان، "ولقد أخبرني بعض الوراد من قرطبة وقد استخبرته عنها، أنه رأى دورنا ببلاط مغيب، في الجانب الغربي منها وقد أمحت رسومها، وطمست أعلامها، وخفيت معاهدها، وغيّرها البلى، وصارت صحاري مجدبة بعد العمران، وفيافي موحشة بعد الأوس، وخرائب منقطعة بعد الحسن، وشعباً مفزعة بعد الأمن، ومأوى للذئاب، ومعازف للغيلان، وملاعب للجان... وكان ليلها تبعاً لنهارها في انتشار ساكنها والتقاء عمارها، فعاد نهارها تبعاً لليلها في الهدوء والاستيحاش، فأبكى عيني، وأوجع قلبي، وقرع صفاة كبدي، وزاد في بلاء لبي". (ابن حزم، ص. 126-127)

كما أتت غايات التّجليات التحليلية لتحقيق ما أراه من وظائف النثر، فلم تكن العوامل التي جلت فته سيرة في تأثيرها بالنفس، ولذا نراه قد أسبغ عليها أبعاداً وجدانية، تدفع جمود التصوير، لأنّ الغاية نابغة من نفس شغوفة بالتأثير، فيبين بهذا عوامل التأثير بأحوال المحبين، والآليات الممكنة في تتبع طرقهم وطرائقهم؛ إذ تُعد غايةً من الغايات الشريفة، وقد أتت في لبوس إنساني، وفي بعضها مجردة من ذلك اللبوس؛ حين يصور ما يزرى بالحب من علائق المادة والشهوة، وقد حقّق بهذا وظائف عديدة، منها ما يتعلّق باللغة، ومنها ما يتعلّق بالإنسان وأحواله، ومنها ما يجمع بين الوظيفتين في نسق جمالي وظيفي "سر التمازج والتباين في المخلوقات، إنما هو الاتصال والانفصال، والشكل دأباً يستدعي شكله والمثل إلى مثله ساكن، وللمجانسة عمل محسوس... كل ذلك معلوم بالفطرة في أحوال تصرف الإنسان فيسكن إليها، والله عز وجل يقول: هو الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها. ليسكن إليها، فجعل الله علة السكون أنها منه". (ابن حزم، ص. 21)

لقد تنبّه ابن حزم في نثره إلى الأثر الفاعل للحبّ في النفوس، وأنّ نوعي السلوك الصادر عن الحب وعلاقته إنما يعود إلى حسن التوجيه، ولذا جعل الغاية الفنية متنسقة مع الغاية النفعية، فالحب إنساني، قارب إشكاليته نثرًا كما قاربها شعراً، وللمتلقي حرية اختيار عوامل التأثير، ففي كلّ قيم مؤثرة، وغايات وظيفية ووسائل بيانية، فالحب يمثل الإنسان تمثيلاً دقيقاً يعرض أحواله عليه، ويعرض عليه أحواله، ومن العرّضين معاً تنعكس مجالات الجمالية الذاتية والفلسفية المتنوعة.

### 3.2. جماليات العرض الشعري.

ليس من الممكن لمن يتعرّض لفلسفة الجمال الأخلاقية عند ابن حزم أن يُغفل جانب الشعر الذي تميز به؛ إذ إن شاعريته بدأت منذ صغره؛ يقول: "لقد عرض لي في الصبا هجر مع بعض من كنت ألف على هذه الصفة، وهو لا يلبث أن يضمحل ثم يعود، فلما كثرت ذلك قلت على سبيل المزاح شعراً يهيبها خمنت كل بيت منه بقسم من قصيدة طرفة بن العبد، ثم أتبع ذلك قائلاً: (ابن حزم، ص. 100-101)

لخولة أطالاً بيرة تهمد يلوح بكافي الوشم في ظاهر اليد ولا أيساً أبكي وأبكي إلى الغد يقولون لا تهلك أسنى وتجدد	تذكرت ودأ للحبيب كآته وعهدي بعقد كان لي منه ثابت وقفت به لا موقفاً بروجعه إلى أن أطال الناسم عنلي وأكثروا
---	--

وقد بقي الشعر على مر العصور البوابة الرمزية لخلجات النفس وكوامنها، له صلة وثيقة بالعالم الداخلي؛ إذ الإنسان يخطئ ويخاف، يرجو ويرغب ويندم، إنه أحاسيس كله، وإن اللغة -لولا الشعر- تُشعره بضعفه أمام المجتمع وسلطته، فالتقريرية غير محدّدة على الجملة، ولذا غدا الشعر مُعدّاً لحمل أسباب الحياة الداخلية، يوجب على الإنسان الإفادة منه في تشكيل ضروب المعرفة والجمال والفلسفة.

وتبلغ الحاجة الأوج إلى ما يُشبع الروح ويعيد إلى النفس تقنّتها في مضمون روحاني رقيق، تضيق به وطأة المادية، ما جعل القدم راسخةً لجماليات العرض الشعري، الذي شقّ طريقه بجدارة في زحمة الحياة المادية وما فيها من أطياف الأخذ بالظاهر، كيف لا وقد خبر الظاهرية وأتقن مذهبها. ومن ثم فإن الدافع إلى توظيف العرض الشعري كبير، ما زال يعطي شريحة لوجوده، وما زال يولد من ذاته دوافع كثيرة، بعضها يرجع إلى طبيعة النفوس ومدى تقنّتها لأدب يحاكي داخلها من غير أن يحكيه مباشرة، ويجعلها تستجيب بتلهّف المستلذ في متاهات مادية، وبعضها يرجع إلى ظروف المجتمعات واستناد طاقاتها لتجيب عن المسائل الإنسانية وقضاياها إجاباتٍ علمية صارمة، فيأتي العرض الشعري ليعيد التوازن إلى موضوعات الحب وأنساقه، وكونه في جانب منه كبير ما زال قلماً إلا بإشراق أديب، فالشعر بهذا نمط من الخطابات الفكرية العاطفية التي لا تعتمد العقل وحده، ولا تعتمد القلب وحده، بل يشاركها القلب والوجدان معاً.

وهذا ما أشار إليه بعض الباحثين، من أن شاعرية ابن حزم جاءت تصعيداً لنشاط وجداني محذور، تنصرف -حسب الفاعل- إلى المثل العليا أو أمور آخر، ولعل تربيته الخاصة وبيئته قد أسهمت في التوجه نحو التصعيد المثالي المتمثل بالتزام التقوى والأداب الإسلامية والبعد عن الوقوع في الرذائل. (مباركة، ص. 103)، نقلاً عن (الحاجري، ص. 40، 47، الدروبي، ص. 230، الحميدي، 1953: ص. 291).

وإذا ما انتقلنا إلى موضوع الزمنية في نشوء الحب، فإننا نجد البعد الفلسفي متجلياً في هذه الموضوعية، لأن طرفي الحب ذات توافقة لمحبيها تصبو إلى لقائه، وزمن يلحّ بتحقيق الوصل، وهذه المقاربة في موضوع الزمنية تتجلى فيها المنطقية عبر قبول هذا النمط من اللقاء والنشوء، إلا أن البعد الجمالي الفلسفي له رأي آخر، ويُعد أدق؛ إذ تُعدّ مكابدة المحب نحو المحبوب قاصرة ما لم يكن الاستقرار الداخلي أساس المقاربة، أي أن السمة الفارقة التي تجعله مؤصلاً مؤهلاً للدوام، أجلى ما تكون ضمن مفهوم يقف أنّ أسرع الأمور نمواً أسرعها نفاذاً، فالسياق الشعري عند ابن حزم لا يكتفي بالقراءة السطحية التي تبقيها في إطار اللوعة المعهودة، بل لا بد من متلازمات فكرية تضمن للمحب دوام حبه وصلته بمحبوبه، ف"من أحب من نظرة واحدة، وأسرع العلاقة من لمحظة خاطرة، فهو دليل على قلة البصر، ومخبر بسرعة السلو، وشاهد الظرافة والممل. وهكذا في جميع الأشياء أسرعها نمواً أسرعها نفاذاً". (ابن حزم، ص. 43)

ثم يظهر هذه الرؤية شعراً:

ولا وُربيت حين ارتياح زنادها بطول امتزاج فاستقرّ عاذاها ولم يتأ غنها مكثها وازديادها تتم سريعاً عن قريب معاذاها	محبّة صدق لم تكن بنت ساعة ولكن على مهل سرّ وتولدت فلم يدن منها عزّمها وانتفاضها يوكد ذا أن نرى كلّ نشأاً
--	---

لقد سخر لأنساق الفلسفة الأخلاقية قدراته كلها، علمية وشعرية وفنية، تتجاوب فيها انفعالاته النفسية مع فكره المليء بالمقاربات الدينية، التي تحض على نيل الابتدال في ماديات تقفل معاني الحب وتودي به إلى الغريزية بعد أن كان شاهقاً في الرقي والسمو والجلال، فما ينتجه من جماليات شعرية في موضوعه لا يعدو أن يكون صورةً لما تبعته قيمه وروحه من شعور وانفعال مضبوط بنسق قيمية وجداني، يقول (ابن حزم، ص. 186):

وسئلت عندي فيك لاح وسألت وأنت عليهم بالشرعية فانت صراحاً وزئ للمرائين ماقت وهل منعه في محكم الذكر ثابت محبّي يوم البعث والوجه باهت سواء لعمرى جاهز أو مخافت	يلوم رجال فيك لم يعرفوا الهوى يقولون جانبك التصاون جملة فقلت لهم هذا الزياء بعينه متى جاء تحريم الهوى عن محض إذا لم واقع محرماً أتني به فلست أبالي في الهوى قول لائم
--	---

إن مفهوم الحب عنده نابغ من صميم شخصيته وطبيعته، فالحب ليس بمنكر، إذ يجمل بجمال العفاف الذي يزينه، ويستمر باستقرار النفس إلى محبوبها وعدم التفاتها إلى غيره، (ابن حزم، ص. 60) وهذا المنطلق يمثل ركيزته الأساس في رده على من حرم الحب؛ إذ يجد أن الله سبحانه قد فطر الإنسان على الحب، وأنه قد جعل بين الجنسين المودة والرحمة ليتم عمران الأرض. والعازفون عن هذه السنة، إنما هم مبتعدون عن سنة الله وفطرته. (الأفغاني، ص. 97)

كما أنه جعل الحب المحور الأهم في الفلسفة الجمالية؛ إذ ربط بين استحسان الصور الجميلة والحب، كما ربط تذوق الجمال بالعالم الروحاني للنفس (ابن حزم، ص. 20-21):

ابن لي فقد أرى بتميزي العي  
إذا عمل التفكير فالجزم علوي  
سوى أنك العقل الرفيع الحيفي

أمن عالم الأملاك أنت أم إنسي  
أرى هيئة إنسية غير أنه  
ولولا وقوع العين في الكون لم نقل

فهذه الأبيات تؤكد رؤية ابن حزم في الجمال ومحورية الحب فيها، ضمن نسق فلسفي أخلاقي، لا يعرّفه بالاصطلاح ولا يقصبه إلى المباشرة؛ إذ إن المحور يُدرك في النسق المألوف من القول والتصدير الأدبي بعامة، إلا أنه شأنه في إبراز رؤيته الخاصة في الموضوعات. يركز على الرؤية الجمالية في نسق فلسفي ذاتي، يمتدح من المزج بين عوالم الروح والعالم الواقعي، وعنهما مغا تنبثق الصور الجديدة في الإطار الجمالي التابع من خلفيات عديدة، ذاتية واجتماعية ودينية وجمالية.

#### الختامة:

عمق ابن حزم من مفاهيم التجرد للحب في نسقه الديني، فعنه يصدر، وإليه ينتهي، وبه يحاجج، ولذا كشف البحث عن الأنماط الفلسفية كسفاً مقتضياً، مع التأكيد على ضرورة العودة إلى أدبه كاملاً لتتبع الأساق الجمالية كافة، وعندها تكون النتائج مستقرة، ولا سيما أنه مزج الجديد بالتركيبات التقليدية في عمليات التصدير النصي، فالدلالات متعلقة بالرؤية الكلية للفلسفة الجمالية، ممّا أضفى فاعلية متجددة في التقصي المنظم لأبعاد الفلسفة الجمالية في النثر والشعر، أقام عبرها تقابلات هادفة في بناء كلي يفصل في أبعاد الرؤية الجديدة التي عززتها أطر فلسفية وهبها الثقافة الواسعة والاطلاع العميق.

ولم تكن المحيّدات الإنسانيّة في موضوع الحب لتكشف عن نمط جمالي من الخطاب، لولا أن أولى القرآن الكريم والسنة النبوية للجمال مكانة معتبرة، إذ غدا الموجه الديني المقصد الذي انبنت عليه أنظمة الجمال عند ابن حزم، في تنظيم الحياة وعلاقات الإنسان بالكون وما فيه، تنظيماً قائماً على الحب، فبالاطلاع على النسخين القرآني والنبوي، يمكن رؤية هذا الأمر ضمن المقاصد الأساسية؛ فالقيمة الجمالية في كلّ من هذه الأمور والمقاصد لا يمكن أن توجد إلا في النسق الجمالي للحضارة الإسلامية، ولا يمكن لأيّ أديب أن يدلي فيها إلا إذا كان متمكناً عارفاً بحدود هذه المساحات التي سيحاجج عنها وبها، وهذا ما أبدع فيه ابن حزم؛ عبر أدوات فنية في المقاربة واستخدام اللوسائل اللغوية في عملية التصدير التعبيري؛ إذ أبي أن يكون الأمر مدعاة تحلل من رباط الدين وضوابطه، فدعا إلى الفقه، وذكر العشاق بوجوب الخشية من الله وضرورة اجتناب الفواحش والنواهي؛ تأكيداً منه على اللاصقة الأخلاقية لفلسفة الجمال.

إنّ العاطفة الإنسانية تجربة ذاتية في منشئها، وذوقية في متلقّي أحوالها، وفكرية ذوقية في دارسها، فجمع ابن حزم هذا كلّ، لم تؤثر الموسوعية التي اتصف بها في تشكيل فلسفة الجمال عنده، بل وضحتها في مقدمة الرسالة، وهو ما رسده البحث، في إظهار أبعاد المكونات الجمالية، وكيفية تجليها حسناً بأساليب لغوية، وجداناً بالمعاني القلبية، وبذلك غدت مجمل نصوصه عميقة الدلالة على سهولتها، فالعقل وروافده من التجارب الحسية منعكسات للحب وأحواله، والحب وأنساقه منعكسات في العقل وبيانه.

إن الظاهرة الجمالية عند ابن حزم إنما هي حلقة في سلسلة الرؤى الجمالية، تأثرت بغيرها، وستؤثر في غيرها، ولكن الذي ميزها، أن لها خصوصيتها الفريدة، التي لا توجد في الحلقات الأخرى، مثل وضوح البعد الروحي في الرؤية الجمالية للحب، ومحورية الحب في تاصيل النظرة الجمالية، وتفسير الحسن والجمال تفسيراً أقرب إلى النسبية منه إلى القطع، وهي القضية التي ما تزال تدور في نقاطها عدد من المدارس الجمالية المعاصرة.

#### المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن حزم. (1987). رسائل ابن حزم، رسالة في مداواة النفوس. تح: إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

ابن حزم. طوق الحمامة في الألفة والألف. تح: عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الشروق.

ابن حنبل. مسند أحمد بن حنبل. بيروت: دار صادر.

ابن عبد الله، عبد العزيز. (1983). الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب. بيروت: ط2، دار الغرب الإسلامي.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد. (2002). معجم مقاييس اللغة. تح: عبد السلام هارون، نشر اتحاد كتاب العرب.

ابن كثير، إسماعيل. تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار إحياء الكتب العربية.

ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني. سنن ابن ماجه. تح: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر.

ابن منظور. (1988). لسان العرب. دار الجبل.

أبو ريان، محمد علي. فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة. بيروت: دار النهضة العربية.

الأفغاني، سعيد. (1969). ابن حزم الأندلسي ورسالة في المفاضلة بين الصحابة. بيروت: دار الفكر.

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة. (1422هـ) صحيح البخاري. تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة.

برتليمي، جان. (1970). بحث في علم الجمال. تر: أنور عبد العزيز، نيويورك: مؤسسة فرانكلين للطباعة.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. (1980). شعب الإيمان. بيروت: دار الكتب العلمية.

جيمينز، مارك. (2009). ما الجمالية. تر: د. شربل داغر، بيروت: ط1، المنظمة العربية للترجمة.

الحاجري، طه. ابن حزم صورة أندلسية. القاهرة: دار الفكر العربي.

الحمدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح. (1952). جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس. تح: د. محمد بن تاويت الطنجي، مصر: مطبعة السعادة.

الدباس، حامد أحمد. (1993). فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم الأندلسي. الأردن: دار الإبداع للنشر والتوزيع.

الدروبي، سامي. (1971). علم النفس والأدب. القاهرة: دار المعارف المصرية.

الرازي، أبو بكر. (2010). مختار الصحاح. تح: د. أيمن الشوا، دمشق: دار الفيحاء.

- الزركلي، خير الدين. (2002). الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين.
- سانتيانا، جورج. الإحساس بالجمال تخطيط لنظرية في علم الجمال. تر: د. محمد مصطفى بدوي، المكتبة الأنجلو مصرية.
- الشاطبي، أبو إسحاق. (1975). الموافقات في أصول الشريعة. بيروت: دار المعرفة.
- الشامي، صالح أحمد. (1986). الظاهرة الجمالية في الإسلام. دمشق: المكتب الإسلامي.
- الصابوني، محمد علي. صفوة التفاسير. بيروت: دار القرآن الكريم.
- طرابيشي، جورج. (2006). معجم الفلاسفة. بيروت: ط3، دار الطليعة.
- العسكري، أبو هلال. الفروق في اللغة. تح: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة.
- العشماوي، محمد زكي. (1980). فلسفة الجمال في الفكر المعاصر. دار النهضة العربية.
- عكاشة، ثروت. (2003). الفن والحياة. دار الشروق.
- عمر، أحمد. (2019). المؤثرات الإسلامية في أدب لسان الدين بن الخطيب. حلب: ط1، نون فور للنشر والطباعة والتوزيع.
- القرطبي، أبو عبد الله بن محمد. (1967). الجامع لأحكام القرآن. دار إحياء التراث العربي.
- قطب، سيد. (1988). في ظلال القرآن. بيروت: دار الشروق.
- الكلوت، يوسف شحدة. (2010). الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف. غزة: الجامعة الإسلامية.
- الكفوي، أبو البقاء. (1992). الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. تح: د. عدنان درويش، مؤسسة الرسالة.
- مباركة، حاجي. (2005). الظاهرة الجمالية بين ابن حزم الأندلسي وأبي حامد الغزالي. الجزائر: رسالة ماجستير.
- مجاهد، عبد المنعم. (1980). دراسات في علم الجمال. بيروت: دار عالم الكتب.
- مسلم، ابن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. تح: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- مطر، أميرة حلمي. (1998). فلسفة الجمال. القاهرة: ط1، دار قباء للطباعة والنشر.
- هويمان، دنيس. (1975). علم الجمال. تر: ظافر الحسن، الجزائر: الشركة الوطنية للتوزيع.
- هيغل، فكرة الجمال. (1986). تح: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة للنشر.

## Kaynaklar

- Apaydin, H.Y. (1999). *Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064)*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islaman.siklopedisi.org.tr/ibn-hazm#1>
- Çolak, A. (2002). İbn Hazm ve el-Muhallâsı. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2(2), 155–182.
- Tan, O., Türker, Y., & Uysal, E. (2016). *Bir Endülüs müfekkiri İbn-i Hazm*. DİB Yayınları.
- Uysal, E. (2014). İbn hazm'ın ahlâka dair-görüşleri. *Diyanet İlmî Dergisi*, 50(4), 53–68.

# Supernatural Elements and Social Criticism in Charles Dickens's *The Chimes*

## Charles Dickens'in *Çanlar* Adlı Eserinde Doğaüstü Olaylar ve Toplumsal Eleştiri

Sercan ÖZTEKİN 

Kocaeli University, The School of Foreign Languages, Kocaeli, Turkey



### ABSTRACT

Charles Dickens incorporates supernatural elements in his realistic works. He, therefore, refers to opposite religious and scientific explanations for the existence of unearthly phenomena that prevailed in the Victorian period. However, in *The Chimes*, one of his ghost stories, he focuses on scientific attitudes to supernatural beings rather than conventional views. He generally relates the main character's mind and uncanny visions to social problems and inequality which traumatize underprivileged citizens. This study examines the work in relation to the depiction of the supernatural. After a brief discussion of the Victorian attitudes to the eerie and the unknown, it discusses the ways in which Dickens employs supernatural figures, blending them with social criticism.

**Keywords:** Charles Dickens, Mind, Social Criticism, The Chimes, The Supernatural

### ÖZ

Charles Dickens, gerçekçi eserlerine doğaüstü unsurlar dahil eder. Bu yüzden, Viktorya döneminde süregelen, doğaüstü güçlerin varlığıyla ilgili dine ya da bilime dayalı birbirine zıt açıklamalara atıfta bulunur. Ancak Dickens, *Çanlar* adlı hayalet hikayesinde, doğaüstü olaylarla ilgili geleneksel görüşlerden çok bilimsel yaklaşımlara odaklanır. Genellikle ana karakterin zihnini ve tekinsiz imgelemleri yoksul vatandaşları sarsan toplumsal problemlere ve eşitsizliğe bağlar. Bu çalışma, belirtilen eseri doğaüstü güçlerin tasviri açısından ele almaktadır. Bilinmeyen ve esrarengiz varlıklara karşı Viktorya dönemindeki yaklaşımları kısaca irdeledikten sonra, Dickens'in bu unsurları toplumsal eleştirisiyle birlikte nasıl kullandığını incelemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Charles Dickens, Zihin, Toplumsal Eleştiri, Çanlar, Doğaüstü Olaylar

Geliş Tarihi/Received: 25.03.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 06.10.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 30.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:  
Sercan ÖZTEKİN  
E-mail: sercan.oztekinn@gmail.com

Cite this article as: Öztekin, S. (2022). Supernatural Elements and Social Criticism in Charles Dickens's *The Chimes*. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 94-99.

Atif: Öztekin, S. (2022). Charles Dickens'in *Çanlar* Adlı Eserinde Doğaüstü Olaylar ve Toplumsal Eleştiri. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 94-99.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

## Introduction

Supernatural elements like ghosts, spirits, and goblins appear frequently in Charles Dickens's fiction, especially in his ghost stories. Dickens generally sets most of these stories around Christmas time and uses them as a form of social criticism by giving the characters and the reader moral lessons through uncanny forces. *The Chimes* (1844), the second novella in his five Christmas books, criticizes capitalism and social conditions of the poor with the subtitle "a goblin story." Dickens, using fantastic elements in realistic fiction, dwells on the ambivalence that prevailed in the Victorian period. While the society was highly conservative even with its belief in the paranormal and the mystic, it was also becoming modern through social and technical transformations. Thus, there were both religious and scientific interpretations of the unearthly phenomena. Although Dickens refers to religious beliefs by placing the supernatural at a church, he seems to be in favor of psychological explanations by presenting these visions as dream-like situations and hallucinations deriving from characters' social and mental states. In addition to mistreatment of the story's main character and its effects on his psyche, the darker and gothic setting constantly described at the church contributes to psychological and scientific accounts of experiences with the occult. It is often believed that people will more probably encounter ghosts in an eerie or frightening place. In this way, Dickens spotlights scientific explanations of the supernatural while he foregrounds social criticism in the story. With all these aspects in mind, this article explores

how Dickens touches upon Victorian social circumstances and scientific attitudes to the unknown through supernatural elements in *The Chimes* (1844).

The Victorian age was a time of immense social change with scientific and technical improvements; however, this modernization did not eliminate traditional and religious opinions. Purchase points out that the significance of religion declined in the second half of the 19th century, although it survived in certain Christian groups and practices (2006, pp. 119–120). Nonetheless, discussing the assumed decline of faith through the rise in scientific advancements and new economic structure with industrialization, Oppenheim highlights the fact that Victorians “*were fully aware that the place of religion in the cultural fabric of their times was scarcely secure*” (1985, p. 1). Hence, there appeared two-sided explanations for the supernatural. Religious and scientific interpretations of the existence of unearthly phenomena were in opposition, mirroring the social atmosphere of the 19th century. While these mystic entities were seen as reflections of the mind by scientists, more traditional stances regarded them as real.

Eerie and unearthly phenomena were the subjects of great interest for the Victorians. In Victorian prevailing conservatism and religious beliefs, supernatural beings were not just irrational ideas for most of them. People believed the existence of these creatures which might contact them from the other world following death. Spiritualism, dating back to the early 19th century, emerged through interest in the supernatural and focuses on the communication with ghosts and spirits. It was nevertheless criticized for being non-scientific and proposing religious interpretations of the unknown and the unseen. Noakes explains that the popularity of spiritualism is related to common and lasting “*preoccupations about the afterlife and the immortality of the soul*” (2004, p. 26). Therefore, it is not surprising that these attempts to define the supernatural were scorned by the people who were trying to explain the phenomena scientifically.

Supernatural beings were also entertainment for the Victorian reader in ghost stories which stemmed from the gothic tradition of the 18th century. This situation contributed to the interest in spiritualism and mesmerism that looked for explanations for the existence of the uncanny. Victorian society seemed to have ambivalent attitudes about a supernatural occurrence because it usually both scared and attracted people. Generally, a contrast between science and spiritualism was established, and spiritualism was disapproved of not resting upon empirical study. In the meantime, medical practitioners and physiologists explained these mystic phenomena with research into human physiology and the mind, including mental disorders (Noakes, 2004, p. 31). As Henson indicates, such pragmatic clarifications started in the early 19th century with David Brewster and Samuel Hibbert’s propositions that ghosts are reflections of the mind (2004, p. 46). They connected the existence of ghostly beings to physiological changes in the body and the mental effects of these alterations. Another scientific way of accounting for the supernatural phenomena asserted that these visions were the results of merely a “*subjective optical effect*” due to the defective eyesight of an individual (Smajić, 2010, p. 18). That is, contradictory opinions on the supernatural coexisted in the 19th century, and this situation was reflected in literature featuring fantastic and unearthly elements in realistic works. In *The Chimes*, Charles Dickens reflects on scientific explanations of the supernatural because they are linked with the main character’s mental state and his earlier experiences in the story.

### ***The Chimes and Social Criticism***

In addition to Dickens’s being a realist writer, his imagination and fiction interacted with the development of spiritualism and the clash between science and religion in the definition of supernatural beings in the 19th century. Dickens shows his interest in the mystic in several short ghost stories which he inserted in his first novel *Pickwick Papers*. This occupation with the eerie and the grotesque in his fiction could be associated with the scary bedtime stories told by his nanny in his childhood, as he explains in *The Uncommercial Traveller* (Chakraborty, 2012, p. 59). With the supernatural and gothic side of his fiction, Dickens combines paranormal elements with realistic settings. Thus, his keen engagement with mysterious phenomena and stories is reflected in his long-standing realist fiction. The popularity of the supernatural, Christmas time tradition of telling spine-chilling tales, and Dickens’s fascination with spiritualist practices all contribute to his creation of ghost stories. He appeals to the masses as he follows the current trends of mystery, sensation, and even detective stories. In a similar way, he includes supernatural motifs in his works because he is aware of the Victorian interest in the supernatural. Despite Dickens’s fictional representations of contradictory stances toward the supernatural, Henson stresses that he was more interested in psychological theories and medical texts about ghosts (2004, p. 45). As Tytler explains, Dickens visited a lot of asylums because of his interest in psychological disorders and patients with these illnesses (1997, p. 424). Moreover, Dickens consulted Brewster and Hibbert’s works while he was involved in the treatment of Augusta de la Rue, whose hallucinations he thought to originate from her nervous system (Henson, 2004, p. 46). Accordingly, he related these apparitions to some nervous and mental disturbances.

Victorian readers “*expected moral messages, as well as amusement*” from such a prolific novelist who had written novels like *Oliver Twist* and *Nicholas Nickleby* (Kurata, 1984, p. 19). As a realist writer with his concerns for social ills, it is inevitable to find social criticism even in a fantastic and gothic story. Employing supernatural features, Dickens feeds the readers’ craving for social messages and moral lessons which are significant aspects of his works. One of the most significant functions of supernatural elements in realist fiction is to present social problems and emphasize ethics through certain characters. As Moran states, the ghost story was usually used by writers to raise social awareness and advocate morality (2006, p. 91). Accordingly, Dickens’s ghost stories focus on the theme of penitence and transformation and denounce corruption in society. Regarding the social, economic, and political atmosphere of the Victorian England, it is not surprising that industrialism, capitalism, and the clash between social classes receive the greatest attention and criticism. Smith explains that apparitions generally stand for social problems and Dickens highlights the need to arouse “*some moral insight which can halt the spread of industrialisation*” (2005, p. 51). Dickens, by using the gothic genre, displays injustice and anxieties in the 19th century while calling for sympathy for those who are suffering from terrible conditions. With this in mind, in *The Chimes*, he draws attention to social problems and hypocrisy in addition to psychological overtones related to the experience of the supernatural.

*The Chimes: A Goblin Story of Some Bells that Rang an Old Year Out and a New Year In*, with its long subtitle, was written in 1844, and it is the second of the five stories in Dickens's Christmas Books. It is centered on Toby Veck and around the people he interacts with. Toby Veck, or Trotty, a destitute man, is made to believe that the working class is inherently worthless and corrupt. One night, upon hearing the bells at the church calling his name, he encounters spirits of the bells and a goblin that condemn him for his self-pity and for ignoring the poor. After they show him disastrous scenes of his family from the future following his death, he wakes up at his home. Slater suggests that *The Chimes* is "more serious and reflective" than other Christmas stories by Dickens, and it is in a position which marks a transition in his literary career "from 'early' to 'late' in both manner and matter" (1966, pp. 108–109). That is, Dickens's interest in social problems and his attempt to focus on them becomes an indispensable part of his "late" fiction. For this reason, he accentuates the issues linked with social structure of the Victorian age and campaigns for social reforms of the situation of the poor and ignorance of the upper classes.

As the title suggests, the story is set on New Year's Eve, not exactly on Christmas day unlike the other Christmas stories. Still, it is pervaded with the Christmas spirit that Dickens wants the readers to feel. It is well-known that Dickens was one of the figures who redefined Christmas and transformed it from a Church-based tradition of abstinence to "a family- and friends-based festival of merriment, giving and generosity" (Chakraborty, 2012, p. 46). The most significant reason why the story is set at that time is to advocate moral order and awareness about social ills. Dickens holds the belief that Christians should feel for people in difficult conditions and sympathize with them, especially with the poor.

Toby Veck is introduced as a ticket porter waiting for work to carry goods, documents, and messages. Dickens highlights his poverty from the very beginning (2006, p. 90). While Toby is waiting for work, he reads a newspaper which features scornful reports about the poor and humiliates them. The newspaper makes him question whether the poor are born corrupt and think that they do not even have a right to celebrate the New Year. Later, his daughter, Meg, announces that she is going to get married to Richard although they are penniless. Their poverty is underlined once again when she says "we are poor now, we shall be poor then" (2006, p. 98). Dickens's purpose in the story is to "bring home to his readers the terrible plight of the poor" (Slater, 1966, p. 132). That is, the poverty of lower classes will not change in this materialist system where the strong always abuse the weaker. Additionally, Meg's remarks show that the poor accept their situation and do not try to start any reforms, and this passiveness of the poor is one of the things Dickens considers wrong.

While Toby is eating the tripe which Meg brought him on his way back home, a few men come out of the house, in front of which Toby is eating. One of these men castigates Toby for eating in front of his house and bothering him. Toby is constantly embarrassed by them because of his poverty and the food he is eating. Mr. Filer, one of the men, says that tripe is "the most wasteful article of consumption" (Dickens, 2006, p. 99) to eat, so it is a significant object standing for poverty and humiliation of the lower class. Alderman Cute, the other man, is the embodiment of hypocrisy and pretentious gentility, so he is a vehicle for social criticism. He assumes "an offensive familiarity with the common people" and "effectively isolates them as an inferior class" (Kurata, 1984, p. 23). He claims to be familiar with "this sort of people" and to treat them kindly, but he constantly degrades the members of this class (Dickens, 2006, p. 102). Additionally, Mr. Filer implies that "they have no right or business to be married" and "to be born" (2006, p. 104). Following his ignominious remarks about Toby, Cute starts criticizing Meg upon learning about her marriage to Richard. He warns her about a scary image of the future because he says that the couple will be poor and miserable with the many children they will probably have. He adds that he will not forgive or help her when she will be desperately in need of help. Also, he says that he will not pity her if she drowns or hangs herself because it will be her fault. Dickens refers to his hypocrisy because, later in Toby's vision, Cute says that he "shall make a point of wearing the deepest mourning" for the suicide of a respectable banker (2006, p. 134). That is to say, people like them do not care about the poor as much as they do for people with higher social status.

Then, Toby delivers a letter from Alderman Cute to Sir Joseph Bowley who is a member of parliament and as hypocritical as Cute. The letter is about a man called Will Fern who was brought to court for "being found at night asleep in a shed," but Sir Joseph does not feel pity for him (Dickens, 2006, p. 112). He constantly declares that he is the poor's father, but it is very superficial because he humiliates them indirectly by trying to take control of them. Regarding this social control, Alderman Cute and Mr. Filer were also talking about punishing Will Fern as a lesson for the public because of his so-called crime. Additionally, Sir Joseph rebukes Toby for his small amount of debt and implies that he does not have a right to "look at New Year in the face" and even "lie down on his bed" comfortably (Dickens, 2006, p. 114). He does not offer financial support or even sympathize with him. In this way, he is very similar to Alderman Cute in his manners and attitude toward the working class. Smith explains this bigotry and corruption by writing that "the economically powerful have failed because of their inappropriate use of wealth" (2005, p. 43). In contrast to this upper-class pretence and dishonesty, Toby's humbleness prevents him from distinguishing between Bowley's statements and reality. Thus, through the insults of these ignorant characters, Dickens points out how the working class internalizes the idea of their worthlessness and misery themselves.

At home that night, upon reading some other depressing news about the desperate poor and recalling his interaction with the prejudiced upper class, Toby hears the bells calling his name and climbs the church tower. He feels dizzy and faints because of the gothic and mesmerizing atmosphere of the church at night. When Toby wakes up, he sees "the Goblin Sight" and the tower "swarming with dwarf phantoms, spirits, elfin creatures of the Bells" (Dickens, 2006, p. 125). With the presence of these unearthly beings, Dickens keeps up the gothic and frightening atmosphere of the tower with a detailed description "of the dread and terror of the lonely place," and "of the wild and fearful night that reigned there" (2006, p. 127). It is depicted as a dream-like and even a nightmarish experience for Toby, as he feels very scared and shocked by this sight after such a hypnagogic state. The second half of the story begins with this surreal atmosphere which Dickens maintains until the end.

After this gothic and terrifying effect both on Toby and the reader, the Goblin and the spirits start a diatribe of social criticism addressing Toby which is their most important function in the story. They start talking about time and the improvement of humanity. They also say that the ones who only cry and lament their own situation do wrong. Dickens alludes to social responsibility for poverty-stricken ones.



In addition, these unearthly beings mention “*the Putters Down of the crushed and broken natures,*” which is a clear reference to figures like Alderman Cute and his hypocrisy and inhumanity to the poor (Dickens, 2006, p. 129). Most importantly, they address the one “*who turns his back upon the fallen and disfigured of his kind*” as guilty (2006, p. 129). As Alderman Cute constantly talks about putting down the poor and their careless behavior, this reference is very obvious. Dickens clearly intends to criticize the people who abandon even their own kind.

Following the commentary on humanity and social problems, the spirits start showing Toby scenes from the future. First, they show him scenes of Meg, which reflects his mental state because of his attachment to his daughter and Cute’s severe criticism of her. In visions about Meg, Toby sees her as very poor and in miserable conditions. He sees her as an older woman, 9 years after his death. Dickens refers to Toby’s psychology because all the things he experienced and heard that day materialize in his visions at the church. Meg is terribly impoverished and desperate, and Richard, her husband, is drunk and possibly unemployed. These things are just the same as Alderman Cute expressed earlier that day. The Goblin and the Spirits show Toby the things that mortified him in his encounters with the men. In later visions, it is understood that Meg and Richard’s marriage has become difficult because of Richard’s drinking and idling which made him lose everything. When Richard gets ill and dies, Meg goes out and attempts to drown herself and her baby in the river. This vision implies Cute’s previous statements about Meg’s possibly killing herself in the future, which has probably left remarkable effects on Toby’s psyche.

In another scene shown by the spirits, Toby sees Sir Bowley’s house, a celebration, and “*a great dinner*” there (Dickens, 2006, p. 132). This scene is a total contrast with Meg’s life. There are also poor people and children, and they are playing together with the rich. Dickens tries to say that these things could only happen in dreams or another world, not in the real world. Also, Will Fern appears and talks to the men because of being wrongly accused of his petty crime. It is understood that he was in prison, and he wants to tell the truth, looking for justice. He is trying to say that he is accused wrongly, just because he is poor. He is imprisoned for anything, and the government is very eager to say “*to jail with him*” which he says constantly to criticize the unjust treatment of the underprivileged (2006, p. 138). Moreover, he adds that they should treat the poor better. Normally, the poor cannot enter such a house as Sir Bowley’s, and an indigent man like Will Fern cannot talk to them in this annoying and disrespectful manner. Accordingly, Dickens disapproves of this clash between classes and points out that treating the poor badly is the biggest problem for society. He uses Will Fern as a mouthpiece in his criticism of insensibility and brutality of the upper class.

These visions are shown to Toby in pieces, one about Meg, another about the upper-class members, and then another one about Meg. Dickens deliberately employs this narrative style in order to emphasize differences between the social classes and their lives. Just as fantasy and reality are juxtaposed in the story, the poor and the rich are gathered and described together in Toby’s visions.

### The Supernatural as Psychological Reflections

In addition to conspicuous social satire and criticism in the first half of the story, Dickens presents the reasons for Toby’s traumatized psychology and confused mind which will lead him to his uncanny experience with the goblin and the spirits at the church. The bells at the church are significant devices that combine Toby’s social anxiety and embarrassment with his visions including the supernatural features. The bells are constantly present in each section of the story. As Bauer points out, Toby’s life is linked to the bells in a variety of interconnected ways “*from the physiological and psychological to the allegorical as well as supernatural*” (2015, p. 113). Dickens provides a very detailed eerie description of the church and the bells, which contribute to the gothic atmosphere and the revelation of memories in Toby’s unconscious. Toby identifies himself with the bells because there are many similarities between them. The bells stand there the whole day in a similar way to Toby, and people do not look at the bells just as they ignore him. Whether he feels happy or sad, he imagines that the bells are talking to him. While he is waiting for work or thinking about his situation after his conversation with Alderman Cute, he imagines the bells contact and sympathize with him. Therefore, Dickens forms a connection between them prior to Toby’s later supernatural encounters at the church.

Dickens combines Toby’s experiences in the first half and the mystic phenomena in the second half with the ending, and that makes the reader question reality and fantasy in the story. Harris states that fantastic agents are the outcomes of social and cultural anxieties and desires (2008, p. 3). Toby’s experiences with unearthly beings are obviously related to his psyche and traumatic meetings with the so-called philanthropists and politicians earlier in the story. As observed, in the visions shown to him, Toby does not see any places where he has not been before. This again lays emphasis on the influence of psychological reflections and these visions being dream-like. Kurata indicates that “*the dream visions are realistic, not only because they depict the actual degradation and desperation of the Victorian poor, but also because they are based on sound psychology*” (1984, p. 26). Ironically, these fantastic visions are realistic despite the fact that they are reflected by Toby’s psychology and social problems as triggering factors. Moreover, these Goblin visions which terrify Toby are equally terrifying to the reader because “*they are the shadows of reality*” (Kurata, 1984, p. 26). However horrifying and unreal the visions seem, they are based on real social problems and trauma that is present in Toby’s mind. In a similar way to Henson’s commentary on Scrooge in *A Christmas Carol*, Toby’s memory and altered state of mind and his concerns about the future, blended with the spirit of Christmas, become the substance of his visions (2004, pp. 47–48). In this way, Dickens specifies the significance of psychology regarding scientific explanations for the supernatural.

Dickens makes a clear reference to psychology and the operation of the brain by describing mind like a “*Sea of Thought*” where a variety of objects are merged in an interesting and inexplicable way (2006, p. 125). Furthermore, he highlights the fact that the mind is a gigantic matter which should be studied in detail to reveal a lot of incidents connected to people’s personalities, traumas, or dreams. Similarly, Henson argues that the existence of the supernatural is related to the identities of the protagonists “*with memory playing a crucial*

role" (2004, p. 47). Toby possibly remembers every single detail of humiliating comments about him and his family, so it is inevitable that his visions reflect on these comments and how effective they are on his psyche. Additionally, Pykett suggests that the fantastic in literature, with sensation, has its origins in "the personal or political unconscious" and repressed, marginalized, and silenced groups attempting to react against the social and political institutions (2001, p. 193). In other words, Dickens points out that the psychology of the poor is negatively affected by traumas caused by social and political insensitivity for their conditions.

Dickens makes the reader ponder on Toby's psyche and his traumas caused by social inequality and hypocritical politicians and aristocrats. Toby's visions are based on "the operations of the mind" (Dickson, 2020, p. 6). Through the effects of his experiences earlier in the story, Toby's mind provokes a psychological response to social injustice, insensitivity, and hypocrisy. This reaction includes fantastic elements and Victorian interest in the occult and traditional ghost stories in a gothic setting. In addition, Harris clarifies that "[t]he gothic in literature typically expresses a fateful burden of the past upon the present by externalizing the negative psychology of aberrant individuals in an isolated location" (2008, p. 19). Toby's visions about Meg make the reader consider the psychological side of the experiences with the supernatural. Alderman Cute's criticism and visionary talk on Meg's future must have such a powerful effect on Toby that he cannot get rid of the trauma and sees these visions the Goblin and the spirits show. As Dickens writes in the story, "spirits of the bells are in the shape of thoughts of the mortals" (2006, p. 131). That is to say, these uncanny beings and experiences with them can be read as manifestations of Toby's psychological concerns.

The fact that Toby floats "up the staircase like mere air" presents him in a ghost-like manner regarding his possible death, or his being in a dream, floating from scene to scene (Dickens, 2006, p. 150). In this way, Dickens refers to Toby's status as a ghost or a dreamer. Furthermore, the Goblin and the spirits show Toby dead lying on the ground, and he watches his own image in a ghost-like situation. In this way, Dickens keeps the reader suspicious if these visions are real after his death, or if he is just dreaming. Following his final vision where he is trying to save Meg from drowning, he wakes up and sees Meg by the bed. Then, Richard comes and waits until they can get married. There is a final scene of celebration, happiness, with the marriage and the Christmas spirit, so Dickens provides a hopeful ending. Although it seems that Toby was possibly dreaming all these things with the Goblin and the spirits, Dickens keeps the end unclear, leaving the reader think if it was a dream or a real experience. This mood is sustained even at the end of the story:

*Had Trotty dreamed? Or are his joys and sorrows, and the actors in them, but a dream; himself a dream; the teller of this tale a dreamer, waking but now? If it be so, O listener, dear to him in all his visions, try to bear in mind the stern realities from which these shadows come; [...] So may the New Year be a happy one to you, happy to many more whose happiness depends on you!* (Dickens, 2006, p. 161).

Here, Dickens elaborates on the possibility that Toby's awakening might be a dream within a dream. He emphasizes "the mind's capacity for altered states of consciousness" (Dickson, 2020, p. 1). In this way, the subject is infiltrated by "shadows," and concerns derive from "stern realities" which Dickens successfully displays in the novella (2006, p. 161). Accordingly, these darker thoughts and fears are freed when the subject is asleep. At the same time, Toby's awakening could be read as a symbolic one related to his epiphany through the visions and realities presented to him. Upon waking up, he understands the visions or dreams may become real starting with Meg's marriage; however, he cannot change anything about their situation. With the emphasis on their misery and poverty, Dickens makes the reader feel social responsibility for them as well. Even if his visions are his dreams, the most important thing is that they are all based on real problems and the need for change in society.

## Conclusion

The most significant two issues to study in *The Chimes* are Dickens's social commentary and his references to realistic interpretations of the supernatural rather than the religious. Through the story, Dickens combines Victorian interest in the mystic phenomena and neglect of responsibility for social problems. He tries to explain unearthly creatures, making them linked to human psychology and social circumstances of the Victorian age. He advocates awareness for the conditions of vulnerable and needy people in society. While doing this, he underscores the psychological effects of this social injustice and neglect on these people. Dickens wants to point out that it is not the goblins or spirits we must be afraid of, but it is the hypocritical and so-called philanthropists who are the real monsters because they are indifferent to the real needs and conditions of the poor. That is to say, Dickens suggests that the privileged ignoring these citizens are as guilty as the criminals they fiercely reprimand and exclude. With this social criticism in a ghost story, it can be inferred that the Victorians do not care about the poor as much as they are interested in the supernatural. Thus, *The Chimes* is possibly Dickens's most peculiar Christmas story because it has a highly realistic evaluation and description of society, besides an ordinary Christmas spirit of hope and happiness. What is more, Dickens foregrounds the reader's responsibility for the ones who need help and support.

Finally, although it has ghostly elements in it, it is totally realistic in social description and its critique of social injustice. Dickens uses the fantastic elements to generate an effect on the reader and makes his social commentary more effective in this way, instead of saying it directly. Fantastic features become the elements which enable the unsaid truths to be told in an efficient manner. In other words, realistic and fantastic characteristics coexist in the story, yet realistic attempts to stress social problems are achieved through supernatural features. This might also indicate the impossibility of any solution attempted or offered by the people in the real world. Dickens might not believe in the people of his time. The interesting thing is that the defense of the poor is textually accomplished by the use of supernatural figures in this story. These creatures are the only ones that can openly call attention to social ills and inequality in the conditions of lower classes. Although Dickens sets the stories, including *The Chimes*, around Christmas and the New Year, he does not endeavor to give religious but moral lessons about the social problems in the Victorian age. That is, the condition of the poor and their psychological states caused by social inequality need more attention than supernatural phenomena do.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Declaration of Interests:** The author declares that they have no competing interest.

**Funding:** The author declares that this study had received no financial support.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.


**Finansal Destek:** Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

## References

- Bauer, M. (2015). The Chimes and the rhythm of life, In J. Frenk & L. Steveker (Eds.). *Charles Dickens as an agent of change*. Associated Medical Services Press.
- Chakraborty, S. (2012). Dark side of the moon: Dickens and the supernatural. *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*, IV(1), 58–72.
- Dickens, C. (2006). The Chimes. In R. Douglas-Fairhurst (Ed.). *A Christmas carol and other christmas books*. Oxford University Press.
- Dickson, M. (2020). Dickens's nightmare: Dreams, memory, and trauma. *Interface Focus*, 10(3), 20190076. [CrossRef]
- Harris, J. M. (2008). *Folklore and the fantastic in nineteenth-century British fiction*. Ashgate.
- Henson, L. (2004). Investigations and fictions: Charles Dickens and ghosts. In N. Bown, C. Burdett & P. Thurschwell (Eds.). *The Victorian supernatural*. Cambridge University Press.
- Kurata, M. J. (1984). Fantasy and realism: A defense of *The Chimes*. *Dickens Studies Annual*, 13, 19–34.
- Moran, M. (2006). *Victorian literature and culture*. Continuum.
- Noakes, R. (2004). Spiritualism, science, and the supernatural in mid-Victorian Britain. In N. Bown, C. Burdett & P. Thurschwell (Eds.). *The Victorian supernatural*. Cambridge University Press.
- Oppenheim, J. (1985). *The other world: Spiritualism and psychical research in England, 1850–1914*. Cambridge University Press.
- Purchase, S. (2006). *Key concepts in Victorian literature*. Palgrave Macmillan.
- Pykett, L. (2001). Sensation and the fantastic in the Victorian novel. In D. David (Ed.). *The Cambridge companion to the Victorian novel*. Cambridge University Press.
- Slater, M. (1966). Dickens (and Forster) at work on *the Chimes*. *Dickens Studies*, 2/3, 106–140.
- Smajić, S. (2010). *Ghost-seers, detectives, and spiritualists: Theories of vision in Victorian literature and science*. Cambridge University Press.
- Smith, A. (2005). Dickens' ghosts: Invisible economies and christmas. *Victorian Review*, 31(2), 36–55. [CrossRef]
- Tytler, G. (1997). Charles Dickens's 'the Signalman': A case of partial insanity? *History of Psychiatry*, 8(31 Pt 3), 421–432. [CrossRef]

# Anwendung von Greimas' Aktantenmodell auf ein Gedicht— Beispiel: Goethe Erlkönig

## Application of Greimas' Actant Model to a Poem Example: Goethe Erlkönig

Özge Sinem İMRAĞ 

Department of German Language  
and Literature, Sivas Cumhuriyet  
University, Faculty of Letters, Sivas,  
Turkey



Bu çalışma 2014 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek Lisans Seminer Çalışması olarak yayımlanmış olan "Eine Semiotische Analyse Goethes Erlkönigs nach dem Aktantenmodell von A. J. Greimas" adlı çalışmanın belirli sadeleştirme ve genişletmelerle gözden geçirilmiş halidir.

Geliş Tarihi/Received: 14.04.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 29.09.2021

Yayın Tarihi/Publication Date: 30.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:  
Özge Sinem İMRAĞ  
E-mail: ozgeimrag-14@hotmail.com

Atf: İmrağ, Ö. S. (2022). Anwendung von Greimas' Aktantenmodell auf ein Gedicht—Beispiel: Goethe Erlkönig. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 100-107.

Cite this article as: İmrağ, Ö. S. (2022). Application of Greimas' Actant Model to a Poem Example: Goethe Erlkönig. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 100-107.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

### ZUSAMMENFASSUNG

Die Welt besteht aus Zeichensystemen und ein Zeichen besteht aus zwei Seiten: der Inhaltsseite und der Ausdrucksseite. Die Strukturalisten haben sich besonders mit der Ausdrucksseite des Zeichens beschäftigt, und man beschäftigte sich nicht so sehr mit dessen Inhaltsseite. Die beiden Seiten des Zeichens sind jedoch eng miteinander verbunden. In diesem Zusammenhang ist das Aktantenmodell von Greimas hilfreich, weil in diesem Modell die Bedeutung der Figuren im Vordergrund stehen. Das Ziel dieser Arbeit ist es festzustellen, wie das von Greimas vorgeschlagene Aktantenmodell in einem Gedicht funktioniert. Das Gedicht, das für die Analyse ausgewählt wurde, ist der "Erlkönig" von Goethe. Meistens wird in Gedichten kein Ereignis erzählt. In diesem Gedicht wird aber etwas erzählt, denn es handelt sich um eine Ballade, ein erzählendes Gedicht. Diese Tatsache vereinfacht den Analysenablauf. Dabei werden die Zusammenhänge zwischen den Elementen des Textes rekonstruiert. Mit diesem Ziel werden im Folgenden zuerst das Aktantenmodell von A. J. Greimas dargelegt und die Zusammenhänge zwischen Elementen des Gedichts festgestellt, um das Gedicht nach diesem Modell zu analysieren.

**Schlüsselwörter:** Algirdas Julien Greimas, Erlkönig, Goethe, Semiotik, Aktantenmodell

### ABSTRACT

The world is made up of systems of signs and a sign consists of 2 sides: content and expression. The structuralists have been particularly concerned with the expression side of sign, and its content side has not been dealt with as much. But the two sides of sign are closely related to each other. The actantial model, developed by Greimas, helps in this point because in this model the meaning of the figures is in the foreground. The aim of this study is to determine how the actantial model developed by Greimas works in a poem. The poem that was selected for analysis is "Erlkönig" by Goethe. Usually, no event is told in poems. But in this poem, something is told, because it is a ballad, namely a narrative poem. This fact simplifies the analysis process. Thereby relationships between elements of the text are reconstructed. With this aim, the actantial model by A. J. Greimas is presented later and the connections between elements of the poem will be determined in order to analyze the poem according to this model.

**Keywords:** Algirdas Julien Greimas, Erlkönig, Goethe, Semiotics, The Actantial Model

### Einleitung

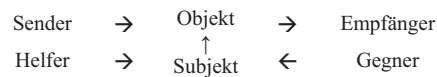
Die Wissenschaft von den Zeichen wird als Semiotik bezeichnet. Laut Saussure ist die Semiotik ein eigenständiger Wissenschaftsbereich, und die Sprachwissenschaft kann nur eine Teildisziplin davon sein. Die Sprache ist ein System von Zeichen, die Ideen ausdrücken und insofern der Schrift, dem Taubstummalphabet, symbolischen Riten, Höflichkeitsformen, militärischen Signalen usw. usw. vergleichbar. Nur ist sie das wichtigste dieser Systeme (Saussure, 1967, p. 19). Ein Zeichen ist etwas, das für etwas anderes steht und es besteht aus einem Bezeichnenden und einem Bezeichneten. In sprachlichen Zeichen ist das Bezeichnende in Form eines Lautbilds und das Bezeichnete in Form einer Vorstellung enthalten (vgl. Pelz, 1982, p. 43). Roland Barthes und die Strukturalisten haben sich besonders mit dem Bezeichnenden beschäftigt und man beschäftigte sich nicht so sehr mit dem Bezeichneten.

Das Aktantenmodell von Greimas füllt diese Lücke aus (Uçan, 2006, p. 98). Denn für ihn ist die Semantik primäres Anliegen der Semiotik, die damit eine Wissenschaft der Signifikate ist (Rytz, 2009, p. 60).

In einer Erzählung stehen die Protagonisten in Beziehung zueinander. Das Aktantenmodell hilft zu verdeutlichen, welche Funktionen die Protagonisten haben und in was für einem Verhältnis sie zueinander stehen. Das Aktantenmodell wird meistens bei der Analyse epischer Texte durchgeführt. Wie funktioniert es aber in anderen literarischen Gattungen, wie z. B. einem Gedicht? Diese Fragestellung bildet sowohl Ausgangs- als auch Zielpunkt dieser Arbeit. Mit diesem Ziel vor Augen wird im Folgenden das Gedicht "Erlkönig" von Goethe nach dem Aktantenmodell analysiert.

### Merkmale des Aktantenmodells von Greimas

Der Litauer Algirdas Julien Greimas studierte in Frankreich (Licence in Genoble 1939) und schrieb seine Doktorarbeit an der Sorbonne (1948). Seine ursprüngliche Orientierung war eher traditionell philologisch; in seiner zwölfjährigen Lehrtätigkeit im Nahen Osten (Alexandria, Ankara, Istanbul) erarbeitete er sich aber mit seinen Studierenden die neue Linguistik in der Tradition des Europäischen Strukturalismus und bezog auch neuere amerikanische Strömungen einer eher logisch orientierten Linguistik (Bar-Hillel, Chomsky) mit ein (Wildgen, 2010, p. 134). Er war Vorreiter der Pariser Schule und Vorläufer der logisch-mathematischen Semiotik (Rifat, 2008, p. 334). Er konstruierte ein Aktantenmodell der Erzählung, das semantische und syntaktische Relationen zwischen den Aktanten zutage fördert (vgl. Taehwan, 2002, p. 50). Das Aktantenmodell von Greimas kann man wie folgt schematisieren:



Die Achse, in der das Subjekt und das Objekt sich verständigen, ist die Forderungsachse. Die Achse, in der sich das Objekt und der Empfänger befinden, ist die Kommunikationsachse. Die Achse zwischen dem Sender und dem Subjekt ist die Vertragsachse. Die Achse zwischen dem Sender und dem Objekt ist die Kampfachse (Uçan, 2013, p. 138).

Dank dieses Modells werden die Funktionen der Figuren verdeutlicht, die Beziehungen zwischen Figuren werden klarer. Die Personen, die diese Funktionen ausüben-werden Aktanten genannt. Der Begriff Aktant ist ein von L. Tesnière übernommenes Lehnwort. (Uçan, 2013, p. 136). Unter diesem Begriff versteht man nicht nur Menschen. Dabei kann es sich um einen Menschen oder eine anthropomorphe Figur handeln (vgl. Fludernik, 2006, p. 15). Ein Held kann demnach auch ein Tier mit menschlichen Attributen wie Charakter oder Sprache sein oder ein personifizierter Gegenstand mit menschlichen Eigenschaften wie Gefühlen, Gedanken und Plänen (Flath, 2013, p. 17). Außerdem kann ein und dieselbe Figur an verschiedenen Aktantenpositionen auftauchen (vgl. Klinkert, 2008, p. 156).

Es gibt sechs Aktanten nach diesem Modell. Diese sind: das Subjekt, das Objekt, der Gegner, der Helfer, der Sender und der Empfänger. Das Subjekt ist derjenige, der ein bestimmtes Ziel zu erreichen versucht. Dieses Ziel ist das Objekt. Jemand hindert das Subjekt daran, an das Objekt heranzukommen. Dies ist der Gegner. Genau das Gegenteil davon machen die Helfer. Der Sender ist derjenige, der das Subjekt in Bewegung setzt. Der Empfänger ist derjenige, der vom Erfolg des Subjektes Nutzen hat. Klinkert (2008, p. 114) erklärt die Funktionen dieser Aktanten wie folgt: Ein Subjekt begehrt ein Objekt im Auftrag eines Senders; dabei kämpft es gegen einen Opponenten (Gegner) und kann die Hilfe eines Adjuvanten (Helfers) in Anspruch nehmen; Ziel ist die Übergabe des Objekts an den Empfänger.

Die narrative Semiotik bestimmt diese abstrakten Personen als Aktanten, die sich auf der Tiefenebene der Erzählung befinden. Auf der Oberfläche treten sie als erzählte Personen und Figuren auf, wobei eine Person mehrere aktantielle Rollen darstellen kann. Umgekehrt kann ein Aktant auch als mehrere verschiedene Figuren auftreten (Nielsen, 2009, p. 21).

Das Subjekt und das Objekt stehen zueinander in enger Beziehung. Die Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Objekt nennt man Situationsäußerung. Das Subjekt ist entweder getrennt vom Objekt oder zusammen mit dem Objekt. Falls das Subjekt das Objekt hat, spricht man von einer Zusammensetzung und diese Beziehung wird als "(S ∩ O)" geäußert. Falls das Subjekt das Objekt nicht hat, spricht man von einer Trennung und sie wird in der Semiotik als "(S ∪ O)" geäußert. Außerdem gibt es auch eine Äußerung, die eine Situationsäußerung in eine andere Situationsäußerung verwandelt. Sie wird Performanzäußerung genannt und wie folgt geäußert: Handlungsverlauf (HV) = [(S ∪ O) → (S ∩ O)]. Dies bedeutet: Am Anfang ist das Subjekt getrennt vom Objekt. Das ist eine Situationsäußerung. Am Ende erhält das Subjekt das Objekt. Das ist eine andere Situationsäußerung. Und das Verfahren, das eine Situationsäußerung in eine andere Situationsäußerung verwandelt, ist eine Performanzäußerung (vgl. Rifat, 2011, p. 95).

Laut Greimas hat eine Erzählung vier Phasen. Diese sind Manipulation, Kompetenz, Performanz und Sanktion. Manipulation ist die Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Sender. In dieser Phase befiehlt der Sender dem Subjekt, eine Aufgabe auszuführen. Kompetenz ist die zweite Phase der Erzählung. In dieser Phase versucht das Subjekt, die für die Ausführung des Befehls notwendige Kompetenz zu erhalten. Dabei können manchmal die Elemente, die ihm helfen (Helfer) und die Elemente, die ihm gegenüber stehen (Gegner), auftauchen. Performanz ist die dritte Phase der Erzählung. In dieser Phase erhält das Subjekt die für die Ausführung des Befehls notwendige Kompetenz, und somit erhält es das Objekt. Die Performanz verwandelt die Anfangssituation in eine andere Situation: Am Anfang sind das Subjekt und das Objekt getrennt voneinander (S ∪ O), aber nun sind sie zusammen (S ∩ O). Sanktion ist die letzte Phase der Erzählung. In dieser Phase taucht der Sender wieder auf, und er bewertet den Erfolg oder Misserfolg des Subjekts. Demnach wird das Subjekt entweder belohnt oder bestraft.

## Aktanten und aktantielle Rollen im Gedicht "Erlkönig"

Erlkönig ist eine 1781/82 entstandene Handlungsballade von Goethe. Ein allwissender Erzähler bleibt in dieser Ballade im Hintergrund. Erzählzeit und erzählte Zeit decken sich. Die Ballade besteht aus acht Strophen und wird vom Knaben, vom Vater, vom Erlkönig und von einem allwissenden Erzähler erzählt. Die erste und letzte Strophe werden von dem Erzähler erzählt. Die anderen Strophen bestehen aus Dialogen zwischen dem Vater, dem Kind und dem Erlkönig.

Die Aktanten, die in diesem Gedicht auftauchen, sowie deren aktantielle Rollen lassen sich wie folgt zeigen:

AKTANTEN	AKTANTIELLE ROLLE	ERKLÄRUNG
Der Vater	Subjekt 1 (S1)	
Das Kind	Subjekt 2 (S2)	
Der Erlkönig	Subjekt 3 (S3)	
Die Gesundheit	Objekt 1 (O1)	Objekt des Vaters und Kindes
Das Kind	Objekt 2 (O2)	Objekt des Erlkönigs sowie seiner Töchter und Mutter
Gott	Sender 1 (Sn1)	Sender des Erlkönigs
Die Kindesliebe	Sender 2 (Sn2)	Sender des Vaters
Die Suche nach Gesundheit	Sender 3 (Sn3)	Sender des Vaters und Kindes
Der Arzt	Empfänger 1 (E1)	Empf. des Vaters und Kindes
Gott	Empfänger 2 (E2)	Empfänger des Erlkönigs
Die Nacht	Helfer 1 (H1)	Helfer des Erlkönigs
Der Wind	Helfer 2 (H2)	Helfer des Erlkönigs
Die Spiele	Helfer 3 (H3)	Helfer des Erlkönigs
Die Blumen	Helfer 4 (H4)	Helfer des Erlkönigs
Erlkönigs Töchter	Helfer 5 (H5)	Helfer des Erlkönigs
Erlkönigs Mutter	Helfer 6 (H6)	Helfer des Erlkönigs
Die Gewalt	Helfer 7 (H7)	Helfer des Erlkönigs
Der güldene Gewand	Helfer 8 (H8)	Helfer des Erlkönigs
Das Pferd	Helfer 9 (H9)	Helfer des Vaters und Kindes
Das Nebelstreif	Helfer 10 (H10)	Helfer des Vaters und Kindes
Der Wind	Helfer 11 (H11)	Helfer des Vaters und Kindes
Die alten Weiden	Helfer 12 (H12)	Helfer des Vaters und Kindes
Die Krankheit	Gegner 1 (G1)	Gegner des Vaters und Kindes
Der Erlkönig	Gegner 2 (G2)	Gegner des Vaters und Kindes
Der Tod	Gegner 3 (G3)	Gegner des Vaters und Kindes
Die Angst	Gegner 4 (G4)	Gegner des Vaters und Kindes
Die Nacht	Gegner 5 (G5)	Gegner des Vaters und Kindes
Der Wind	Gegner 6 (G6)	Gegner des Vaters und Kindes
Die Gewalt	Gegner 7 (G7)	Gegner des Vaters und Kindes
Das Kind	Gegner 8 (G8)	Gegner des Erlkönigs
Das Vater	Gegner 9 (G9)	Gegner des Erlkönigs
Der Nebelstreif	Gegner 10 (G10)	Gegner des Erlkönigs
Der Wind	Gegner 11 (G11)	Gegner des Erlkönigs
Die alten Weiden	Gegner 12 (G12)	Gegner des Erlkönigs
Die Kindesliebe	Gegner 13 (G13)	Gegner des Erlkönigs
Das Pferd	Gegner 14 (G14)	Gegner des Erlkönigs

## Abschnitte und Analyse des Gedichts

Um in einem Text eine semiotische Analyse durchführen zu können, sollte man den Text zuerst in einzelne Abschnitte einteilen (Rifat, 2009, p. 119). Nach dem Aktantenmodell von Greimas kann man das Gedicht Erlkönig in drei Abschnitte unterteilen. Diese Abschnitte lassen sich wie folgt darstellen:

### Erster Abschnitt:

Wer reitet so spät durch Nacht und Wind?  
Es ist der Vater mit seinem Kind;  
Er hat den Knaben wohl in dem Arm,  
Er faßt ihn sicher, er hält ihn warm.

}  
}

ERZÄHLER

### Zweiter Abschnitt:

»Mein Sohn, was birgst du so bang dein Gesicht?«  
»Siehst, Vater, du den Erlkönig nicht?  
Den Erlenkönig mit Kron' und Schweif?«  
»Mein Sohn, es ist ein Nebelstreif.«  
»Du liebes Kind, komm, geh mit mir  
Gar schöne Spiele spiel ich mit dir;  
Manch bunte Blumen sind an dem Strand;  
Meine Mutter hat manch gülden Gewand.«

→  
→  
→  
→  
}  
}

VATER  
KIND  
KIND  
VATER  
ERLKÖNIG

»Mein Vater, mein Vater, und hörest du nicht,  
Was Erlenkönig mir leise verspricht?«  
»Sei ruhig, bleibe ruhig, mein Kind,  
In dürren Blättern säuselt der Wind.«

→  
→  
→  
→

KIND  
KIND  
VATER  
VATER

(Continued)

»Willst, feiner Knabe, du mit mir gehn? Meine Töchter sollen dich warten schön; Meine Töchter führen den nächtlichen Reihn Und wiegen und tanzen und singen dich ein.«	}	ERLKÖNIG
»Mein Vater, mein Vater, und siehst du nicht dort Erlkönigs Töchter am düstern Ort? «	→	KIND
»Mein Sohn, mein Sohn, ich seh es genau: Es scheinen die alten Weiden so grau.«	→	KIND
	→	VATER
	→	VATER
<b>Dritter Abschnitt:</b>		
»Ich liebe dich, mich reizt deine schöne Gestalt; Und bist du nicht willig, so brauch ich Gewalt.«	→	ERLKÖNIG
»Mein Vater, mein Vater, jetzt fasst er mich an! Erlkönig hat mir ein Leids getan! «	→	ERLKÖNIG
Dem Vater grauset's, er reitet geschwind, Er hält in Armen das ächzende Kind, Erreicht den Hof mit Mühe und Not; In seinen Armen das Kind war tot. (Eibl, 2007, p. 92).	→	KIND
	→	KIND
	}	ERZÄHLER

### Erster Abschnitt

Den ersten Abschnitt bilden die ersten vier Zeilen, also die erste Strophe. Dieser Abschnitt stellt die Anfangssituation dar. In diesem Abschnitt berichtet man über die Zeit, den Ort und die Figuren der Erzählung. Hier finden sich nur der Erzähler, der Vater und das Kind. Der Vater und das Kind sind höchstwahrscheinlich in einem Wald, die Zeit ist Nacht. Das Kind sieht krank aus. und der Vater versucht, ihn höchstwahrscheinlich zum Arzt zu bringen. In diesem ersten Abschnitt spricht nur der Erzähler. Man könnte glauben, dass es hier zwei Subjekte gäbe, nämlich das Kind und den Vater:

<u>Ausdruck Ebene</u>	<u>Erzählung Ebene</u>
Der Vater	Subjekt: S1
Das Kind	Subjekt: S2

Die Aktanten, die in diesem Abschnitt vorkommen, und deren aktantielle Rollen kann man wie folgt darstellen:

<u>AKTANTEN</u>	<u>AKTANTIELLE ROLLE</u>
Der Vater	Subjekt 1 (S1)
Das Kind	Subjekt 2 (S2)
Die Gesundheit	Objekt 1 (O1)
Die Kindesliebe	Sender 2 (Sn2)
Die Suche nach Gesundheit	Sender 3 (Sn3)
Der Arzt	Empfänger 1 (E1)
Das Pferd	Helfer 9 (H9)
Die Krankheit	Gegner 1 (G1)
Die Nacht	Gegner 5 (G5)
Der Wind	Gegner 6 (G6)

Diese beiden Subjekte sind nicht getrennt, sondern zusammen. Dies lässt sich wie folgt zeigen:

$$(S1 \cap S1)$$

Zwischen diesen Subjekten besteht ein Vater-Sohn-Verhältnis. Dieses Verhältnis wird im Gedicht wie folgt geäußert: *Es ist der Vater mit seinem Kind. S1 beeinflusst S2: Er faßt ihn sicher, er hält ihn warm.* S1 ist ein Schützer für S2. Im ersten Abschnitt des Gedichtes gibt es eine Gegensätzlichkeit zwischen beiden Subjekten. Die Wörter "gesund" und "krank" kommen im Gedicht nicht vor, aber weil der Vater den Knaben sicher faßt und warm hält, und weil der Knabe in den folgenden Abschnitten der Ballade Halluzinationen hat, kann man behaupten, dass der Knabe krank sei. Die Aktanten und deren aktantielle Rollen im ersten Abschnitt kann man schematisch wie folgt darstellen:

<b>Sender</b>	→	<b>Objekt</b>	→	<b>Empfänger</b>
Die Kindesliebe		Die Gesundheit		Der Arzt
Die Suche nach Gesundheit		↑		
<b>Helfer</b>	→	<b>Subjekt</b>	←	<b>Gegner</b>
Das Pferd		Der Vater		Die Krankheit
		Das Kind		Die Nacht
				Der Wind

Das Kind ist krank, und der Vater versucht, ihn höchstwahrscheinlich zum Arzt zu bringen. Nach dem Aktantenmodell sind der Vater und das Kind Subjekt 1 und Subjekt 2. Sie sind auf der Suche nach Gesundheit. Diese Suche nach Gesundheit ist ihr Sender. Ein weiterer Sender des Vaters könnte auch Kindesliebe sein. Weil sie zum Arzt gehen wollen, ist der Arzt der Empfänger. Um den Arzt zu erreichen,

reiten sie. Dabei hilft das Pferd den beiden Subjekten, das macht es zum Helfer. Weil das Kind krank ist und weil es Nacht und windig ist, sind die Krankheit, die Nacht und der Wind Gegner der beiden Subjekte.

Am Ende des ersten Abschnitts können das Subjekt 1 und Subjekt 2 das Objekt nicht erreichen. In diesem Falle: (SG U O)

SG: Subjekt Gemeinsam (S1 und S2), ( ): Situationsäußerung, U: Zusammen

**Zweiter Abschnitt**

Den zweiten Abschnitt bilden die zweite, dritte, vierte, fünfte und sechste Strophe. In diesem Abschnitt tauchen neuen Subjekte auf. Diese sind der Erbkönig, seine Mutter und seine Töchter. Der Erbkönig kommt direkt vor. Er spricht mit dem Kind und versucht, es mit Spielen zu locken. Seine Mutter und Töchter kommen mittelbar vor. Sie werden nur vom Erbkönig erwähnt.

Dieser Abschnitt besteht aus Dialogen zwischen Vater, Kind und Erbkönig. Den Erbkönig sieht und hört der Vater nicht, nur das Kind. Das Kind hat Angst vor dem Erbkönig, und der Vater versucht ihn beruhigen, indem er seine Fieberträume mit realen Dingen vergleicht.

Zeit und Ort verändern sich nicht in diesem Abschnitt.

Ausdruck Ebene	Erzählung Ebene
Der Vater	Subjekt: S1
Das Kind	Subjekt: S2
Der Erbkönig	Subjekt: S3
Erbkönigs Mutter	Subjekt: S4
Erbkönigs Töchter	Subjekt: S5

In diesem Abschnitt entstehen zwei verschiedene Möglichkeiten für die Aktanten und deren aktantielle Rollen. Das Subjekt könnte entweder aus der Einheit von Kind und Vater bestehen oder der Erbkönig sein.

**Das Kind und der Vater als gemeinsames Subjekt**

Falls das Subjekt aus der Einheit von Kind und Vater (Subjekt Gemeinsam) besteht, werden die Aktanten und deren aktantielle Rollen wie folgt dargestellt:

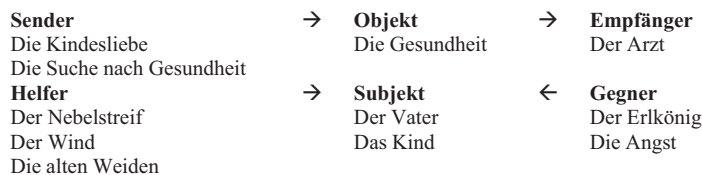
AKTANTEN	AKTANTIELLE ROLLE
Der Vater	Subjekt 1 (S1)
Das Kind	Subjekt 2 (S2)
Die Gesundheit	Objekt 1 (O1)
Die Kindesliebe	Sender 2 (Sn2)
Die Suche nach Gesundheit	Sender 3 (Sn3)
Der Arzt	Empfänger 1 (E1)
Der Nebelstreif	Helfer 10 (H10)
Der Wind	Helfer 11 (H11)
Die alten Weiden	Helfer 12 (H12)
Der Erbkönig	Gegner 2 (G2)
Die Angst	Gegner 4 (G4)

In dieser Variation sind die Subjekte genauso wie im ersten Abschnitt wieder der Vater und das Kind. Man kann sie Subjekt Gemeinsam nennen. Das Objekt dieses gemeinsamen Subjekts ist immer noch die Gesundheit, weil es ihm im ersten Abschnitt nicht gelingt, das Objekt (die Gesundheit) zu erreichen. Der Sender des gemeinsamen Subjekts verändert sich nicht in dem zweiten Abschnitt. Er ist die Suche nach Gesundheit, und wenn man es aus dem Blickwinkel des Vaters betrachtet, könnte der Sender wieder die Kindesliebe sein. Auch der Empfänger bleibt unverändert in diesem Abschnitt. Er ist wieder der Arzt, der in der ganzen Ballade gar nicht vorkommt, sondern nur impliziert wird. Die Helfer und die Gegner verändern sich jedoch im zweiten Abschnitt. Weil das Kind vor seinen Fieberträumen Angst hat, versucht der Vater, ihn zu beruhigen, indem er sie mit realen Dingen vergleicht. Dabei benutzt er einen Nebelstreif, den Wind und die alten Weiden. In diesem Zusammenhang werden diese Begriffe zum Helfer des Vaters. Und die Gegner des gemeinsamen Subjekts könnten der Erbkönig und die Angst sein.

Die beiden Subjekte der Vater und das Kind sind im zweiten Abschnitt wieder zusammen:

$$(S1 \cap S2)$$

Falls der Vater und das Kind zum gemeinsamen Subjekt des zweiten Abschnitts werden, kann man die Aktanten und deren aktantielle Rollen wie folgt schematisieren:



Wenn der Vater und das Kind zum gemeinsamen Subjekt des zweiten Abschnitts werden, erhalten sie am Ende der Ballade ihr Objekt (die Gesundheit) nicht. In diesem Falle: (SG U O1)



### Der Erbkönig als Subjekt

Falls das Subjekt der Erbkönig ist, werden die Aktanten und deren aktantielle Rollen wie folgt dargestellt:

AKTANTEN	AKTANTIELLE ROLLE
Der Erbkönig	Subjekt 3 (S3)
Das Kind	Objekt 2 (O2)
Gott	Sender 1 (Sn1)
Gott	Empfänger 2 (E2)
Die Spiele	Helfer 3 (H3)
Die Blumen	Helfer 4 (H4)
Erbkönigs Töchter	Helfer 5 (H5)
Erbkönigs Mutter	Helfer 6 (H6)
Der güldene Gewand	Helfer 8 (H8)
Das Kind	Gegner 8 (G8)
Der Vater	Gegner 9 (G9)
Der Nebelstreif	Gegner 10 (G10)
Der Wind	Gegner 11 (G11)
Die alten Weiden	Gegner 12 (G12)

In dieser Variation ist das Subjekt der Erbkönig. Sowohl der Sender als auch der Empfänger ist Gott in diesem Falle, obwohl er in der Ballade gar nicht vorkommt. Er ist der Sender, denn der Erbkönig symbolisiert hier den Todesengel, und den Todesengel sendet nur Gott. Das Objekt des Erbkönigs ist das Kind. Der Erbkönig benutzt Spiele, Blumen, seine Töchter, seine Mutter und das güldene Gewand seiner Mutter, um sein Objekt zu erhalten. Damit werden sie zu seinen Helfern. Der Erbkönig möchte das Kind mitnehmen, aber es möchte nicht mit ihm gehen, und auch sein Vater möchte ihn nicht dem Erbkönig überlassen. Dabei werden der Vater und das Kind zum Gegner des Erbkönigs. Und weil der Vater die Erscheinungen des Erbkönigs mit dem Nebelstreif, dem Wind und den alten Weiden vergleicht, werden sie ebenfalls zu Gegnern des Erbkönigs.

Falls der Erbkönig zum Subjekt des zweiten Abschnitts wird, kann man die Aktanten und deren aktantielle Rollen wie folgt schematisieren:

<b>Sender</b> Gott	→	<b>Objekt</b> Das Kind	→	<b>Empfänger</b> Gott
<b>Helfer</b> Die Spiele Die Blumen Erbkönigs Töchter Erbkönigs Mutter Der güldene Gewand	→	<b>Subjekt</b> Der Erbkönig	←	<b>Gegner</b> Das Kind Der Vater Der Nebelstreif Der Wind Die alten Weiden

Falls der Erbkönig zum Subjekt des zweiten Abschnitts wird, erhält er am Ende des Abschnitts sein Objekt, nämlich das Kind, nicht. D.h. das Subjekt und das Objekt sind nicht zusammen, sondern getrennt und in diesem Falle: (S3 U O2)

### Dritter Abschnitt

Der dritte Abschnitt ist der letzte Abschnitt des Gedichtes. Dieser Abschnitt stellt die Schlussituation dar. Diesen Abschnitt bilden die letzten zwei Strophen. In diesem Abschnitt erscheint ein neuer Aktant. Dieser neue Aktant ist die Gewalt. Gewalt ist der Helfer (H7) des Erbkönigs und Gegner (G7) des Vaters und des Kindes. Der Erbkönig benutzt Gewalt, um das Kind mitzunehmen. Der Vater ahnt, dass sein Kind bald sterben wird und beginnt, sich zu fürchten. Er reitet sehr schnell. Der Erbkönig und das Kind sprechen miteinander ein letztes Mal. Der Erbkönig benutzt Gewalt und tut dem Kind ein Leid an. Dann wird die letzte Strophe genauso wie die erste Strophe wieder vom Erzähler erzählt Er berichtet über den Tod des Kindes.

In diesem Abschnitt befinden sich wieder zwei Möglichkeiten für die Aktanten und deren aktantielle Rollen. Entweder der Vater und das Kind oder der Erbkönig könnten in diesem Abschnitt Subjekt sein.

### Der Vater und das Kind als Subjekt

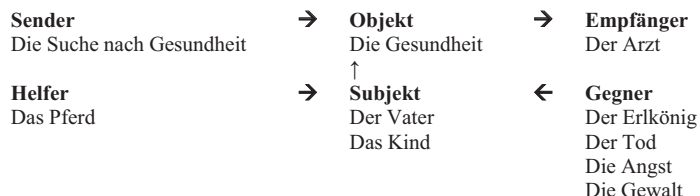
Falls das Subjekt aus der Einheit von Vater und Kind besteht, werden die Aktanten und deren aktantielle Rollen wie folgt dargestellt:

AKTANTEN	AKTANTIELLE ROLLE
Der Vater	Subjekt 1 (S1)
Das Kind	Subjekt 2 (S2)
Die Gesundheit	Objekt 1 (O1)
Die Kindesliebe	Sender 2 (Sn2)
Die Suche nach Gesundheit	Sender 3 (Sn3)
Der Arzt	Empfänger 1 (E1)
Das Pferd	Helfer 9 (H9)
Der Erbkönig	Gegner 2 (G2)
Der Tod	Gegner 3 (G3)
Die Angst	Gegner 4 (G4)
Die Gewalt	Gegner 7 (G7)

In dieser Variation besteht das Subjekt aus der Einheit von Vater und Kind. Die beiden Subjekte sind nicht getrennt, sondern zusammen:  $S1 \cap S2$

Ihr Objekt ist immer noch die Suche nach Gesundheit, weil sie diese noch nicht erreicht haben. Auch der Empfänger bleibt unverändert; er ist der Arzt. Der Helfer des Vaters und des Kindes ist wieder das Pferd genauso wie im ersten Abschnitt. Ihre Gegner verändern sich in diesem Abschnitt. Der Erbkönig und die Angst sind genauso wie im ersten Abschnitt wieder die Gegner des Vaters und Kindes. Nun werden aber zwei neue Gegner hinzugefügt: Tod und Gewalt. Bis zu diesem Abschnitt sieht der Erbkönig ganz freundlich aus, aber hier ist er nicht mehr so freundlich. Er sagt: *“Und bist du nicht willig, so brauch ich Gewalt.”* Dann tut er, was er sagt und tut dem Kind ein Leid an. Auch die Wortwahl ist hier interessant. Anstelle des Verbs “weh tun,” welches einen physikalischen Schmerz bedeutet, wird hier das Verb “leid tun” benutzt, welches einen seelischen Schmerz bedeutet. Wie vorher bereits ausgeführt, könnte das ein Zeichen dafür sein, dass das Kind nicht wirklich stirbt, sondern zur Welt der Erwachsenen übertritt.

Falls das Subjekt aus der Einheit von Kind und Vater besteht, kann man die Aktanten und deren aktantielle Rolle wie folgt schematisieren:



Falls das Subjekt des dritten Abschnitts aus der Einheit von Kind und Vater besteht, erhalten sie am Ende des Abschnitts ihr Objekt, nämlich die Gesundheit, nicht. D.h. das Subjekt und das Objekt sind nicht zusammen, sondern getrennt und in diesem Falle:  $(SG \cup O1)$

### Der Erbkönig als Subjekt

Falls das Subjekt des dritten Abschnitts der Erbkönig ist, werden die Aktanten und deren aktantielle Rollen wie folgt dargestellt:

AKTANTEN	AKTANTIELLE ROLLE
Der Erbkönig	Subjekt 3 (S3)
Das Kind	Objekt 2 (O2)
Gott	Sender 1 (S1)
Gott	Empfänger 2 (E2)
Die Gewalt	Helfer 7 (H7)
Das Kind	Gegner 8 (G8)
Der Vater	Gegner 9 (G9)
Die Kindesliebe	Gegner 13 (G13)
Das Pferd	Gegner 14 (G14)

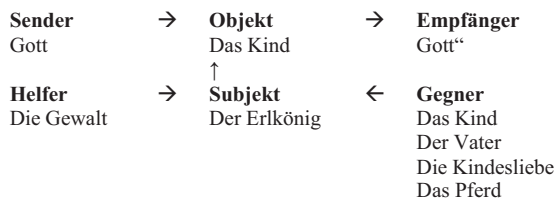
In dieser Variation ist das Subjekt der Erbkönig. Sein Objekt ist immer noch das Kind, weil er es in den vorigen Abschnitten nicht erreichen konnte. Sender und Empfänger verändern sich nicht. Es ist Gott. Die Gegner des Subjekts sind wieder das Kind, der Vater, die Kindesliebe des Vaters und, genauso wie im ersten Abschnitt, das Pferd. Dem Subjekt hilft in diesem letzten Abschnitt ein weiterer Helfer. Dieser Helfer ist die Gewalt. Mit dem Eintritt dieses neuen Aktanten, ändert sich der Verlauf der Handlung. Dank dieses Aktanten erhält das Subjekt (der Erbkönig) endlich sein Objekt (das Kind). Nun sind das Subjekt und das Objekt zusammen:

$$(S3 \cap O2)$$

Eine Situationsäußerung  $(S3 \cup O2)$  verwandelt sich in eine andere Situationsäußerung  $(S3 \cap O2)$  und wird somit zu einer Performanzäußerung.

$$\text{Handlungsverlauf (HV)} = (S3 \cup O2) \rightarrow (S3 \cap O2)$$

Falls der Erbkönig zum Subjekt des dritten Abschnitts wird, kann man die Aktanten und deren aktantielle Rollen wie folgt schematisieren:



### Schlussfolgerungen

In dieser Arbeit wurde Goethes Gedicht “Erbkönig” mit Hilfe des Aktantenmodells von Greimas analysiert. Dabei wurden der Erzähler, die Figuren, die Zeit und der Ort bestimmt. Dann wurden die Aktanten und ihre aktantiellen Rollen festgestellt. Danach wurde das Gedicht

in drei Abschnitte unterteilt. Jeder Abschnitt wurde auf der Ausdrucksebene sowie auf der Erzählungsebene analysiert. Außerdem wurden in jedem Abschnitt Aktanten und deren aktantielle Rollen festgestellt.

Es wurde gezeigt, dass die Figuren mehrere aktantielle Rollen darstellen können. d.h. eine Figur kann sowohl als Subjekt eines Abschnitts als auch als Objekt eines anderen Abschnitts, oder als Helfer eines Abschnitts, aber gleichzeitig als Gegner eines anderen Abschnitts auftauchen. Einerseits kann z. B. der Erbkönig als Subjekt auftauchen. In diesem Fall werden der Vater und das Kind zum Gegner des Subjekts. Andererseits können jedoch der Vater und das Kind als gemeinsames Subjekt auftauchen und der Erbkönig wird zu ihrem Gegner. Des Weiteren könnte in einem Abschnitt mehrere Variante für einen Aktant sein; z.B. im dritten Abschnitt könnte sowohl der Erbkönig als einziges Subjekt als auch der Vater und das Kind als gemeinsames Subjekt auftauchen.

Betreffend der Phasen dieses Gedichts wurde festgestellt, dass sich die Manipulationsphase ganz am Anfang verwirklicht. Es wird nicht explizit geäußert aber hier verwirklicht sich implizit ein Vertrag zwischen dem Sender Gott und dem Subjekt Erbkönig. Weil diese Phase im Gedicht nicht direkt geäußert, sondern gemeint ist, wurde sie in dieser Arbeit nicht unter Abschnitten des Gedichts behandelt. Im zweiten Abschnitt sammelt das Subjekt Erbkönig die nötigen Mittel wie Kron' und Schweif und somit verwirklicht sich die Kompetenzphase. Im letzten Abschnitt erreicht das Subjekt Erbkönig sein Ziel und hat sein Objekt (das Kind). Dies erkennt man an den Äußerungen "Erbkönig hat mir ein Leids getan!" und "In seinen Armen das Kind war tot." Diese Äußerungen—und somit der dritte Abschnitt des Gedichts—funktionieren als Performanz; d.h. diese Phase ist die Performanzphase. In diesem Gedicht gibt es keine präzise Sanktionsphase, in der das Subjekt wegen seines Erfolgs belohnt wird.

Des weiteren wurde in dieser Arbeit gezeigt, dass dank dieses Modells die Funktionen der Figuren und deren Beziehungen zueinander klarer werden. Weiterhin wurde festgestellt, dass ein Modell, das eigens für Erzählungen konstruiert wird, auch in einem Gedicht funktionieren kann.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

**Finansal Destek:** Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Declaration of Interests:** The author declares that they have no competing interest.

**Funding:** The author declares that this study had received no financial support.

## Literaturverzeichnis

- De Saussure, F. (1967). Grundfragen der allgemeinen sprachwissenschaft [Übersetzt von Herman Lommel] (2. Auflage). Walter De Gruyter BmbH & Co.
- Flath, H. (2013). *Storytelling im Journalismus - Formen und wirkungen narrativer berichterstattung*. [Dissertation zur Erlangung des Grades Doctorphilosophiae]. Der Technischen Universität Ilmenau.
- Fludernik, M. (2006). *Einführung in die erzähltheorie*. World Bank Group.
- Karl, E. (2007). *Johann Wolfgang Goethe sämtliche gedichte*. Insel Verlag.
- Klinkert, T. (2008). *Einführung in die französische literaturwissenschaft*. Erich Schmidt Verlag.
- Nielsen, J. T. (2009). *Die kognitive dimension des kreuzes. Zur deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium*. Mohr Siebeck GmbH & Co.
- Rifat, M. (2008). *XX. yüzyılda dilbilim ve göstergebilim kuramları* (4. Baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Rifat, M. (2009). *Göstergebilimin abc'si*. Say Yayınları.
- Rifat, M. (2011). *Homo semioticus ve genel göstergebilim sorunları* (2. Baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Rytz, J. R. (2009). *"Die Sprache ist eine Haut" subjektivierung entlang versehrter körperrgrenzen in der gegenwartsliteratur* [Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde durch den Promotionsausschuss Dr. Phil]. Der Universität Bremen.
- Taehwan, K. (2002). *Vom aktantenmodell zur semiotik der leidenschaften – Eine studie zur narrativen semiotik von Algirdas J. Greimas*. Gunter Narr Verlag.
- Uçan, H. (2006). *Yazınsal eleştiri ve göstergebilim* (2. Baskı). Hece Yayınları.
- Uçan, H. (2013). *Dilbilim göstergebilim ve edebiyat eğitimi* (2. Baskı). Hece Yayınları.
- Wildgen, W. (2010). *Die sprachwissenschaft des j*. Walter de Gruyter GmbH & Co.

# Evin Sahibi Hikâyesinde Ürpertici Gotiğin Fısıltıları

## Whispers of Creepy Gothic in the Story of Evin Sahibi

Derya KILIÇKAYA 

Kocaeli Üniversitesi, Türk Dili  
Bölümü, Kocaeli, Türkiye



Bu makaleyi, 11 Nisan 2020'de 22 yaşında koronadan kaybettiğim İTÜ Uçak Mühendisliği son sınıf öğrencisi kardeşim Emircan Kılıçkaya'ya ithaf ediyorum.

Received/Geliş Tarihi: 02.12.2021

Accepted/Kabul Tarihi: 10.11.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 30.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:  
Derya KILIÇKAYA  
E-mail: deryakilickaya85@gmail.com

Atıf: Kılıçkaya, D. (2022). *Evin Sahibi Hikâyesinde Ürpertici Gotiğin Fısıltıları*. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 108-121.

Cite this article as: Kılıçkaya, D. (2022). Whispers of Creepy Gothic in the Story of *Evin Sahibi*. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 108-121.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

### ÖZ

Korku edebiyatı alanına "Evin Sahibi" hikâyesi ile katkıda bulunan Ahmet Hamdi Tanpınar, korkunç düşünceleri bir anlamda bu hikâyede ete kemiğe büründürür. Korkunun bir yansıması olan hikâyede, korkunun gotik imajlarının/öğelerinin de kullanıldığı görülmektedir. Makalenin meydana gelmesi için bahsi geçen hikâye, gotik bakış açısıyla okunmuştur. Bu okuma sonucunda ortaya çıkan gotik öğeler altı başlık altında incelenmiş ve Tanpınar'ın bu öğeleri eserine nasıl yaydığı anlaşılma çabası yapılmıştır. Tanpınar, korku unsurlarını kullanmak suretiyle gotik edebiyata yön vermiş olur. Tanpınar tarafından gotik öğelerin, korkutucu manzaralar ve boğucu bir atmosfer arasında böylesine kullanılması, ancak korku filmlerinde görülebilecek sahnelerin hikâyede bu şekilde yer alması, ilgi çekicidir. Makalenin amacı, korku hikâyeleri arasında sayılabilecek eseri, gotik motifler etrafında ele alıp değerlendirmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Evin Sahibi, Hikâye, Gotik

### ABSTRACT

Ahmet Hamdi Tanpınar, who contributed to the field of horror literature with the story of "Evin Sahibi," in a sense embodied the terrible thoughts in this story. It is seen that gothic images/elements of fear are also used in the story, which is a reflection of fear. The aforementioned story was read from a gothic point of view for the formation of this article. The gothic elements that emerged as a result of this reading were examined under six headings and it was tried to be understood how Tanpınar spread these elements in his work. Tanpınar gives direction to gothic literature by using horror elements. It is interesting that in Turkish literature, such use of gothic elements by Tanpınar between frightening landscapes and a suffocating atmosphere, but the scenes that can be seen in horror movies take place in the story. The aim of the article is to evaluate the work, which can be counted among the horror stories, around gothic motifs.

**Keywords:** Evin Sahibi, Story, Gothic

### Giriş

Genel kabule göre, bir eserin "gotik" olarak nitelendirilebilmesi için onun doğaüstü unsur ve durumlardan bahsetmesi, **ürpertici** bir duyuma; yani tekisizliğe neden olması gerekir. Gotik belleğin temeline en eski kaynaklar olarak mitoloji, destan ve masallar yer alır (Polater, 2015, s. 36). "Gotik" terimi, adını eski bir Cermen kavmi olan Gotlardan alır. Ancak terimin yazınsal olarak kullanımı asıl anlamından uzaklaştırılarak Orta Çağ sanatı ve sezmesi anlamlarına kaydırılır. Genellikle bu adlandırma, akımın içinde olan anlatıların dekorlarında, arka planlarında sıklıkla bulunan Orta Çağ gotik mimarisine gönderme yapar. Yazarlar; şatolar, harabe eski yapılar, karanlık/ıssız dehlizler, kaleler gibi bu tarz mimari yapıları, yapıtlarında sıkça dekor olarak kullanırlar (Morkoç, 2021, s. 21) Dehşet havası oluşturmak için başvurulan bu mekânların, karanlık ve kasvetli olmakla beraber, boğucu ve sıkıntı verici oldukları da söylenebilir. Kısacası korku, ilk olarak destanlara oradan da masallara ve efsanelere geçerek Doğu'da, Batı'da, Uzakdoğu'da kısacası tüm dünyada var olur. Bazen fantastik boyutta, bazen macera boyutunda kimi zaman da kaygıdan beslenerek yazarların vazgeçemediği bir unsur hâline gelir. Türk edebiyatında ise Oğuz Atay gibi isimler, korkunun ve geçmişin kötü olaylarının "korkunç"luğundan bahseden hikâyeler kaleme almışlardır (Kılıçkaya, 2016, s. 694).

Ahmet Hamdi Tanpınar, "Evin Sahibi" hikâyesinde gotik edebiyatın nimetlerinden istifade eder ve okuru öfke, heyecan vb. duygular sebebiyle yerinde duramaz hâle getiren bir maceranın ortasına bırakır (Ertaş,

2017, s. 90). Kerkük'te çocukluk günlerinin geçtiği evler, büyükanne ve Gülbuy gibi bir tarafıyla masal dünyasına bağlı olan insanlar, gözlem gücü kuvvetli olan Tanpınar için geniş imkânlar sunar. Tanpınar, "Kerkük Hatıraları" yazısında da söz ettiği üzere, bu hikâyeyi ninesinin anlattığı masallardan ve psikolojik bozuklukları olan Gülbuy adlı hizmetçilerinin halüsinasyona dayalı hatıralarından yararlanarak kurgular:

"Tanpınar'ın Kerkük Hatıraları'ndan izler taşıyan Evin Sahibi hikâyesinde çocukluğun korkulu, girift mekânlarının hikâye kahramanına 'Ben masalı olan bir çocuktum' dedirtir" (Çağın, 2017, s. 26).

Aslında, hikâyede anlatılanlar evlerinin hizmetçisi olan Gülbuy Hanım'ın başından geçer. Tanpınar, onun ağzından dinlediği hadiseyi, bazı değişikliklere uğratarak hikâyeleştirir.

1943 yılında *Ülkü* mecmuasının 31 ve 35. nüshaları arasında yayımlanan hikâye, bazı yönleriyle 1948'de tefrika edilen *Huzur*'u anımsatır. Bunun dışında taşıdığı gotik unsurlar ile Tanpınar'ın bir diğer hikâyesi olan *Abdullah Efendi'nin Rüyaları*'nı çağırıştırır (Kılıçkaya, 2022a, ss. 1–22). Bir nevi "Küçük Huzur" da denebilecek öykü, Raif Paşa'nın kızı Suphiye Hanım'ın hikâyesidir. Bir hastanede bulunmuş cep defterine anı tarzında yazılanlar, okuyucuya öykü olarak sunulur. Hastanede oldukça geniş bir yatakta, hastalığı ile baş başa kalan figür anlatıcı, hastalığını çoktan benimsemiş ve kabul etmiş bir birey olarak görülür. Bu cep defterinde yazılanlardan anlaşıldığına göre, II. Abdülhamit Dönemi'nde İstanbul'dan uzaklaştırılan, sürgün edilen Raif Paşa ve ailesi Musul'a yerleşir. Hikâye anlatıcısının annesi<sup>1</sup>, daha küçük bir kız çocuğu iken odasında her yalnız kalışında bir yıl ile karşılaşır. Siyah renkli büyük yılan, bir türlü bulunamayan delikten çıkarak çocuğun karşısına gelir ve gözlerini dikerek onu seyrederek. Başlangıçta yılanın varlığı ve hareketlerinden çok korkan kız çocuğu, zamanla bu duruma alışır. Yılanla dost olur, günün belirli saatlerini birlikte geçirirler. Yavaş yavaş geceleri annesinin rüyalarına da girmeye başlayan yılan, bir süre sonra küçük kız çocuğuna tesir eder. Çocukta inziva merakı, sinirlilik, dalgınlık gibi hâller görülür. Hâl, bir melankoli şeklini alır. Tanpınar'ın metinlerine hâkim olan hüznün, hasret, huzursuzluk, burada da vardır. Dolayısıyla Tanpınar'ın estetiği, hikâyede de görülebilen "melankoli" kavramıyla açıklanabilir (Özdemir, 2012, s. 157). Melankoli, Suphiye Hanım'da bilhassa büyüüp genç kız olup evlendikten sonra daha da artar.

Aile, Suphiye Hanım'ı yılanla rağmen evlendirmeye kararlıdır. Yılan, düğünden bir gün önce bulunarak ateşte yakılır. Yılanın ölümü, Suphiye Hanım'da aylarca süren bir hummaya neden olsa da durum, düğüne engel olmaz. Suphiye Hanım iyileşir ve düğün ertesi sene yapılır. Figür-anlatıcının doğumundan birkaç ay sonra, Suphiye Hanım'ın eşi, at koştururken atın karşısına bir yılan dikilir. At, birdenbire ürkek şahlanır. Devrilen binicisini de beraber sürükleyerek suların içine dalar. Anlatıcının babası olan Suphiye Hanım'ın eşi, vefat eder. Felaketten sonra Suphiye Hanım, olayı umulmadık bir şekilde sükûnetle karşılar. Ancak, büsbütün sessizleşir. Evin içinde bir gölge<sup>2</sup> gibi dolaşır. Anlatıcının babasının ölümünden üç sene sonra, bir akşamüstü anne Suphiye Hanım odasında ölü olarak bulunur. Boynunda büyük ve siyah bir yılan vardır. Sahnenin korkunçluğuna rağmen, ölünün yüzünde hiçbir dehşet alameti yoktur. Göğsünün üstünde küçük bir bere, çürük vardır. Yılanın ısırıldığı yerdire ve yılan, etrafın telaşesi içinde hiç kimse görmeden çekilip gider. Felakete, anlatıcının ninesi yani Suphiye Hanım'ın annesi ancak bir yıl tahammül edebilir. Anlatıcı, dedesi ile yalnız kalır (Tanpınar, 2017, s. 118). Aradan yıllar geçer. Çocuk büyür, onun istikbalini düşünen dede, Galatasaray Lisesinde okuyabilmesi için İstanbul'a gitmeye karar verir. Gitme hazırlıkları tamamlanıp sabahleyin yola çıkmak için onun aşağı inmesi beklenirken yukarıdan bir çığlık kopar. Hep birden koşan ev ahalisi dedeyi yerde, iki halı denginin arasında cansız bir şekilde yatar hâlde bulur. Vücudu kütük gibi şişmiştir ve yüzü mosmordur. Ayaklarının ucunda ise tül gibi ince nakışlı bir yılan gömleği vardır.

İstanbul'a epeyce sonra, onun için Musul'a kadar gelen bir akraba vasıtasıyla gidebilen figür-anlatıcıyı, teyzesinin evine götürürler. Günlerce dalgın ve ateş içinde yatan çocuğun kendine geldiğinde ilk işittiği sözler, dedesinin deli olduğuna dairdir:

"Gözlerimi daha ışığa açmadan dinlediğim bu sözler bana, birdenbire, geçen senelerimin korkunç bir izahı gibi geldi. İçimde bilmediğim bir şeyin koştüğünü hissettim. Demek dedem deliydi? Demek bütün o korkular, o üzüntüler..." (Tanpınar, 2017, s. 124)

Gotik edebiyat, "öteki"nin çeşitli versiyonları etrafında şekillenir. Şeytani olarak kabul edilen öteki; hayaletler, kadınlar, Yahudiler, **deliler**, katiller, vampirler ve Avrupalı olmayanlardan ibaret görülür. (Gamal'dan aktaran Kaya, 2021, s. 16). Gotik yazında sıklıkla kullanılan ve şeytanla ilişkilendirilen bir "öteki" olarak delinin, hikâyede söz konusu edilmesi eserin gotik yönünü gözler önüne serer. Çocuk, yaşadığı hayatın korkunç ve delice bir şey olduğunu fark eder. Anlatıcı, kişiliği şekillenirken dinlediği halk anlatılarının, masalların, söylencelerin çok fazla tesirinde kalır. Bu anlatılar, onun psikolojisini bozar, onu histerik hâle getirir. Anlatıcının yaşadığı bu sarsıcı histeri ise hikâyenin gotik niteliğini güçlendirir (Osmanoğulları, 2016, s. 33). Sonuçta o, ömrünü boş ve manasız bir vehimde harcar:

"Bir kaplumbağanın kabuğuna çekiliği gibi hiçbir manası olmayan bir vehimde, musallat bir fikirde yaşamış, bir sinir buhranına kendimi kaptırmışım" (Tanpınar, 2017, s. 134).

Anlatıcı bu cümleyi, daha sonra eşi olacak Zeynep ile tanıştığı dönemde kurar. O sırada aydınlanmış gibidir. Evlenip yuva kuracağı Zeynep Hanım'ın sesini ilk dinlediğinde içindeki bin yaşındaki ihtiyar kaybolup gider ve hayatının bir muhasebesini yapar. Birbirlerini severler ve evlenirler. Görüldüğü gibi, anlatıcının personası yahut alt kişiliği, kimi zaman uyarıcı ve düzeltici mesajlar da alabilmektedir:

"Persona veya alt kişiliklere tasavvufta 'vehmî benlik' denir. Vehim; sanılan, öyleymiş gibi farz edilen demektir. Evet, hayat sahnesinde bu oyun sürüp giderken, bir yerlerden bir suflör bize sürekli doğruları fısıldar ve yanlışlarımızla ilgili uyarılarda bulunur. Hiç usanmadan bir

1 Hikâyede anlatıcı, annesini tarif ederken iki yerde "solgun ve beyaz bir hayalet" ifadesini kullanır (Tanpınar, 2017, s. 107; 115). Metafizik birer varlık olan şeytan ve cinin yanı sıra, anne ile özdeşleştirilmiş hayaletin de bu şekilde kullanılmış olması, hikâyenin gotikliğini belirginleştirir. Aynı zamanda "hayalet" imgesi, gotik edebiyatın ustalarından Edgar Allan Poe'nun hikâyelerinde görülen "mezardan dönen kadın" motifini hatırlatır. Edgar Allan Poe'dan etkilenerek gotik hikâyeler yazan Cihat Burak'ın eserlerinde ise "hayalet" imgesinin örneklerini görmek mümkündür. Geniş bilgi için bk. Kılıçkaya, D. (2022 C). "Cihat Burak'ın Cardonlar Adlı Hikâye Kitabında Edgar Allan Poe Etkisi". *Turcology Research*, 75, 448-464.

2 Evin içinde "gölge" gibi dolaşmak, Tanpınar'ın kadınlarının ortak özelliklerindedir. Gölge hâlindeki bu kadınlara "rüya kadın" denmektedir. Geniş bilgi için bk. İnci, H. (2014). *Orpheus'un Şarkısı Tanpınar'ın Romanlarında Aşk ve Kadın*. İstanbul: YKY; Kılıçkaya, D. (2020). "Tanpınar'a İlham Veren Edgar Allan Poe Kadınları", *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 5(2), s. 88-102.

ömür boyu bizi uyandırmaya çalışır. Bu manada persona'lar iki yönden mesaj alırlar. Birincisi üst katların uyarıcı ve düzeltici mesajlarıdır (ör. Rahmani ilhamlar, çağrışımlar, tevafuklar, rüyalar). İkincisi ise alt katların mesajları ve tesirleridir. Çünkü aslında roller, nefsin alt katlarının (alt bilinç dışı) gölge ve komplekslerinin isteklerinin telafi etmek ve onlardan kurtulmak için savunma mekanizmaları vasıtasıyla teşekkül etmişlerdir. Yapıları asli değil, arızı ve geçicidir" (Merter, 2014, s. 178).

Aşağıda hikâyeye nefis psikolojisi açısından değerlendirilirken görüleceği üzere anlatıcı, alt katların/ alt bilinç dışının mesaj ve tesirlerine daha açık bir durumdadır. Bu yüzden, saadetleri bir sene kadar sürer. Bir müddet sonra, mutlu giden evliliğine rağmen anlatıcının sinirleri yavaş yavaş bozulmaya başlar. Zeynep Hanım'ın bir gün kendisini bırakıp gideceğini düşündüğünden, bir kaybetme korkusu yaşar. Daha sonra bu kaybetme korkusu, hastalık korkusuna dönüşür. Bırakıp gitmeyeceğine emin olduktan sonra, bu sefer onun hasta olup ölmesinden korkmaya başlar. Gotik etkiler taşıyan eserlerde, kaybetme korkusu, ölüm korkusu, ayrılık korkusu, hastalık korkusu gibi takıntılı düşünceler; endişeler, kaygı ve sıkıntılar nedeniyle kişiler tedirginlik gösterebilirler (Tunçtan, 2018, s. 72) Figür anlatıcının içinde bulunduğu bu ruh hâli, hikâyenin gotik yönünü gözler önüne serer. Etkileri devam eden lanetlerin bulunduğu gotik bir eser sayılabilecek olan Tanpınar'ın hikâyesi, on sekizinci yüzyıl gotiğinde çokça anlatılan "geçmişten gelen lanet" konusunun başarılı bir şekilde işlendiği eser olarak dikkatleri çeker.

Hikâyedeki figür-anlatıcının annesinin ölümüne neden olan yılanın kurgulanışı, Olive Wendell Holmes'ın *Elsie Venner* (1861) adlı eseriyle benzerlik taşır. Gotik bir roman olarak kabul edilen eserde, "genç bir kadında doğumundan önce maruz kaldığı doğal olmayan bir yılan ögesi, birkaç inçe ve ayırıcı peyzaj dokunuşuyla atmosferi muhafaza edilerek anlatılır" (Lovecraft'tan aktaran Arslan, Demirtaş Önder, s. 509-510). Ayrıca hikâyeye, 1960'ta Alifa Rifaat tarafından yazılan "Benim Bilinmeyen Dünyam" öyküsüne de kimi yönleriyle benzer.<sup>3</sup>

### Arketipsel Açıdan Hikâyeye Yaklaşım<sup>4</sup>

"Evin Sahibi"nde hâkim unsur olan yılan, toplumsal bilinç dışına yerleşmiş aktif arketiplerden; yani evrensel imgelerdendir:

"Özellikle yutan, içine alan, sarıp sarmalayan hayvanlar... Mesela yılan, ejderha, ahtapot, denizanası(!), balık (Hz. Yunus (as)'ın balık tarafından yutulması) vb." (Merter, 2014, s. 53).

Psikolojik açıdan bakıldığında kişinin duygu, düşünce ve davranışlarının sadece bireysel bilinç dışından kaynaklanmadığı, toplumsal bilinç dışında depolanmış bazı kalıpların benimsenmesi ile de şekillendiği görülür. Bir insanın, yilandan ya da karanlıktan korkması için yılanla karşılaşmış ya da karanlıkta kalmış olması gerekmez. Yilandan ya da karanlıktan korkma temayülleri, atalarımızdan bize aktarılır ve beyin dokumuzu işlenir (Gençtan'dan aktaran Aras, 2014, s. 45). Dolayısıyla arketipler, nesilden nesle kalıtım yoluyla nakledilirler ve meydana çıkmaları zaruridir, tüm insanlığın müşterek mirasıdır. Arketipler, reformlarla yok edilemez:

"Bu model veya ilk kalıplar, içinde bulunduğumuz zamana veya duruma göre yeniden 'dolarlar'; bilince ve oradan da davranışa yansır. Bu kalıplara, bireysel hayatta olduğu kadar toplumsal hayatta da rastlanır" (Merter, 2014, s. 49).

Jung'un bireysel psikolojisi açısından bakıldığında, "yılan arketipi"nin hikâyeyi sardığı görülür. Yılanın, efsanelerde de karşımıza çıkan bir canlı olduğu göz önüne alındığında ve arketiplerin insanlık tarihinde toplumların müşterek ruhunu oluşturan efsanelerde de geçtiği düşünüldüğünde, "ilk kalıp" manasına gelen arketiple yılan arasındaki ilişki daha iyi anlaşılır. Kısacası yılanın, hikâyede birçok şey ifade eden bir sembol olduğu söylenebilir. Genel olarak bakıldığında yılan, hikâyede beş şeyi temsil eder:

- 1- Ölüm
- 2- Cin
- 3- Şeytan
- 4- İlah
- 5- Anne

Yılanın hem bir şeytan hem de bir ilah olarak hikâyede yer alması, arketipsel açıdan şaşırtıcı değildir, çünkü arketipler çift kutupludur. Hem olumlu hem de olumsuz yapılarda olabilirler. Mesela yılan, bir taraftan kötülüğü simgeleyip yıkıcı olabilirken yılanın zehrinden ilaç yapılması düşünülürse yapıcı ve müspet de olabilir. Bu durum, aynı zamanda şeytan ve tanrıyı eş değer olarak gören Manihaizm'i de hatırlatmaktadır. Efsanelerde de görülen bu tip hayvanların, çok yönlü oldukları bilinmektedir. Buna örnek vermek gerekirse "kurt arketipi" ile "anne arketipi"nden bahsedilebilir. Tıpkı yılan gibi, aslında bir korku, şiddet ve ölüm sembolü olan kurt, efsanelerde birdenbire sihirli bir güce sahip şefkatli bir kurtarıcı hâline dönüşebilir:

"Avrupalılar ve Türkler, bir kurda baktıklarında farkına varmadan bir bilinçdışı aktivitesi yaşayabilirler ve o kurt sadece bir hayvan olmaktan çıkar, birçok şey ifade eden bir sembol hâline dönüşür. Mesela, biraz komik gibi gelse de annelerine baktıklarında farkına varmadan onu bir kurt gibi görebilirler! Yani 'anne' hem müşfik ve koruyucu hem de bazı durumlarda bir kurt kadar tahripkâr ve parçalayıcı olabilir" (Merter, 2014, s. 50).

Efsanelerde kurda dair görülen bu çift yönlülük, hikâyedeki yılan için de geçerlidir. Anne arketipinin farklı sembollerle tezahür edebildiği gerçeği göz önüne alındığında, annenin kimi zaman yutan, içine alan ve sarıp sarmalayan yılan ile özdeşleştirildiği görülür:

"Mübarek, hayat bahşeden, koruyan, sevgiyle kuşatan ve var eden evrensel anneden, bir vantuz gibi yutup tekrar ana rahmine hapseden anne..." (Merter, 2014, s. 55).

3 Bu iki hikâyenin karşılaştırılması için bk. Hülya Ürkmez, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Alifa Rifaat'ta Evin Sahibi Olarak Yılan, *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 9/27, 2021, s. 218-233.

4 Geniş bilgi için bk. Çağın, Şerife. (2010). "Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Romanlarının Prototipi 'Evin Sahibi' Hikâyesi". *Yeni Türk Edebiyatı Dergisi*, Sayı: 2, s. 39-56. ; Sarıççek, Mümtaz (2014). "Evin Sahibi Hikâyesinde Bir Arketipsel Figür: Yılan", *Yılan Kitabı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları. s. 390-403.

Dolayısıyla hikâyedeki yılan; ölümü, cini, şeytanı ve ilahî temsil ettiği gibi, arketipin çok yönlülüğü nedeniyle, kimi zaman hikâyeye anlatıcısının annesi Suphiye Hanım'ın sembolü olmaktadır. Aynı şekilde, hikâyeye boyunca ev ahalisinin bir taraftan yılanı kurtulmaya çalışırken diğer taraftan da onu kutsallaştırarak ilah gibi görmeleri ve onun için ayinler düzenlemeleri, yılanın çift yönlülüğü ile ilgilidir. Çünkü arketip denen şey, iki kutuplu bir hat üzerinde gibidir, olumlu ve olumsuz açıdan bir dizi değişik semboller vasıtasıyla zuhur edebilir.

Arketiplerin meydana çıktıkları yerler sadece efsaneler değildir. Masallar, hezeyanlar ve rüyalarda da görünebilirler. Arketiplerin bu yönü göz önüne alındığında hikâyedeki "yılan arketipi"nin bu dört öge ile de ilişkili olduğu görülür. Yılan bir arketip olarak hikâyede anlatılan efsanelerde, masallarda, hezeyanlarda, ve son olarak rüyalarda da görülür. Özellikle rüya, arketipsel açıdan hikâyeye için önemli bir yer teşkil eder. Gerek hikâyeye anlatıcısının, gerek de anlatıcının annesinin rüyalarına giren yılan, rüyadaki arketip zenginliğinin göstergesi olur. Rüyadaki bu arketip zenginliğine başka hiçbir bilinç durumunda rastlamak mümkün değildir. Rüya, insandaki farklı bilinç durumlarından sadece bir tanesidir. Uyanık bilinç de anlamına gelen "günlük alışılmış bilinç durumu"nun yanı sıra insanda,

*"bir de rüya bilinci, hipnoz bilinci, sarhoşluk bilinci, meditasyon bilinci gibi; normal, güncel ve alışılmış bilinç durumuna göre büyük farklılıklar gösteren bilinç durumları söz konusudur"* (Merter, 2022, s. 84).

Dolayısıyla, böyle bir arketipin rüyalarda tezahür etmesi normaldir.

Yılan ve anne arketipinden sonra, hikâyedeki "Can arketipi"nden bahsetmek gerekirse şunlar söylenebilir:

*"C. G. Jung'a göre benlik (Jungian Self); insanın tümcelliliğini, olgunluğunu temsil eder ve ben/ego kutbunun ikinci/üst kutbunda yer alır. Ben/ego, teferruat ise benlik, tümcellik demektir. Aslında Jung'un 'Self' kavramıyla anlatmak istediği, bizim tasavvuf terminolojisinde 'Can' dediğimiz, Yunus Emre'nin (ks) 'Bir Ben vardır bende, benden içeru' diye tanımladığı, her insanın içinde kuvve olarak var olan insan-ı kâmil potansiyelidir. Ama Jung'un bu benliği, bizim anladığımız manada 'Can' değildir. Çünkü Jung, ilahi rabıtayı görmezden gelir ve asıl kaynaklara danişmadan kendi istediği gibi görür"* (Merter, 2014, s. 61).

Bahsi geçen "Can" kuvvesi, bir anlamda insanın Rabb'ine en yakın olduğu hâlidir ve "Can," yüzde ve gözlerde belirir. Tasavvufta en üst katların sakinine "Can" denir. "Can" arketipi, çok güçlü ama insani vasıflar da sergileyen hayvan motifleri (yaşlı bilge kurt, ormanlar kralı aslan, dağların hâkimi kartal, denizlerin sevecen yunusu, ejderha, yılan, ayı, örümcek) şeklinde karşımıza çıkabilir. Hikâyedeki yılan, özellikle ilahî temsil ettiği yerlerde, bir "Can" arketipi olarak okuyucuya görünür. Ancak hikâyedeki bu arketip, her ne kadar ilahî temsil etse de bu, sorunlu bir temsildir. Eserde, herhangi bir ilahî rabitanın sağlanmadığı görülmektedir. Bu durum da "Can arketipi"nin olması gerektiği gibi esere yansımadığının bir göstergesidir. Son olarak, hikâyedeki çocuk arketipinden bahsetmek gerekirse bu çocuğun Hristiyanlıktaki "uğursuz çocuk" olduğu söylenebilir. Metinde, ilahî bir çocuk yerine uğursuz bir çocuğun anlatılması, yukarıda bahsedilen "Can"ın, eserde tam manasıyla tezahür etmemesi nedeniyledir. Eğer "Can," hikâyede layığıyla zuhur edebilseydi, okuyucu uğursuz çocuk yerine, ilahî mübarek bir çocuk ile karşılaşabilirdi.

### Hikâyedeki Alt Bilinç Dışı Kompleksleri / Gölgele Âleminin Sakinleri

Nefs psikolojisine göre insan, günlük alışılmış bilinç durumuyla, bir denizaltı âlemi gibi olan alt bilinç dışı ve gökler mesabesindeki üst bilinç dışı (âlem-i misal) arasında sıkışık kalmış bir varlıktır. Alt bilinç dışı, karanlık bir âlemdir. Orası kompleksler ve gölgelerden müteşekkildir. Âlem-i misal de denen üst bilinç dışı ise rabbani ilham kaynaklıdır:

*"Nefs psikolojisi; bilinç dışını alt bilinç dışı, orta bilinç dışı, kolektif bilinç dışı ve üst bilinç dışı diye dört ana grupta araştırır"* (Merter, 2014, s. 117).

Nefs ise tümcel olarak tüm bu değişik bilinç durumlarının toplamıdır. Nefs psikolojisi, tasavvuftan hareket ederek modern psikolojiye paralel giden, bir diğer insan psikolojisidir. Tasavvuftan hareket ettiği için de kaynağı, Kur'an ve sünnettir. Bu psikolojide, alt bilinç dışı dürtüleri "esfele sâfilin" kuvvesi olarak adlandırılır. Kur'an-ı Kerim'de de gölgelerin Allah'ın önünde eğildiğinden, iç benliğin fısıldamasından, insanın kendi benliğinin onu kötüyü sürükleyebileceğinden bahsedilerek bu dürtülere işaret edilmiştir.<sup>5</sup>

Anlatıcı, aslında hikâyeye boyunca yılan şeklinde sembolleşmiş olan gölgesiyle, yani alt bilinç dışının karanlık güçleriyle mücadele eder (Çağın, 2010, s. 47). Sadece anlatıcı değil, anlatıcının annesi Suphiye Hanım ve diğer ev ahalisi de bu mücadeleye girmiştir. Alt bilinç dışı âleminin "orman çocukları," hikâyede okuyucunun karşısına yılan formunda çıkar. Yılan, hikâyeye kişilerini etkilemeye, hatta onları tamamen kontrol altına almaya çalışır. Nefs psikolojisine göre kişi, bu etkiden korunmak için "nefs-i levvame" katından kendisine ulaşan yayınlara, işaretlere, ilhamlara, kısacası üst katların uyarıcı ve düzeltici mesajlarına muhtaçtır. Ancak kişi, bunları algılayamazsa etki altında kalır ve kontrol altına alınır. Hikâyeye, bir anlamda işaret ve ilhamları algılayamayan, kendisi olamayan insanların trajedisidir. "Ev"ın sahibi, aslında alt bilinç dışının sakinleridir:

*"Kendisi olamamaya, kendi 'ev'inde yabancı gibi yaşamaya nöroz denir. Bu durumda 'ev'ın sahibi, ev halkı ve hizmetkârlar (alt bilinç dışı sakinleri) üzerinde otorite kuramamış ve ev, her 'deli'nin istediğini yapabildiği bir tımarhaneye dönüşmüştür"* (Merter, 2014, s. 334).

Hikâyeye nefis psikolojisi açısından yaklaşırsa anlatıcının ontolojik olarak yükselmeye çalıştığı, üst bilinç dışına çıkmaya gayret ettiği, ancak bu mücadelesinde başarılı olamadığı görülür. Dolayısıyla o, nörotik bir kimsedir. Kaygı, sıkıntı, takıntı gibi rahatsızlıkları vardır. Nefs psikolojisine göre, aynı katta kalmak insanı sıkır, canını acıtır ve insan boğulacak gibi olur. Eğer süreç birikim yaparsa kişi kaygı yaşar en sonunda da panik atak geçirmek suretiyle patlar. Bir süre sonra da depresyon ortaya çıkar:

5 Bu psikoloji hakkında çok geniş bilgi için bk. Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan Tasavvuf ve Nefs Psikolojisi/ Transpersonal Psikoloji*, Kaknüs Yayınları, 20. Basım, İstanbul 2022; Mustafa Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu: Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2014.

"Alıp verdiğimiz nefes benzetmesinde olduğu gibi, alt katlarda alma moduna kilitlenmiş insanın kabz/daral nedeni, tuttuğu nefesi, ciğerleri patlayıncaya kadar veremeyişidir! Nefesini verebilse, bast/rahatlama ile durduğu hayatı tekrardan yaşamaya başlayacak, her an yeniden doğuş hâline geçecek, donmuş zamanı eritecek ve dolayısıyla ölüm balonunu patlatacaktır" (Merter, 2022, s. 252).

Kişi ne kadar rasyonel, inançsız, ateist, agnostik, şüpheci olursa olsun dayanılmaz bir çekim ve güçlü istek, her insanı o yüksek âleme doğru çeker. Yüksek olan bu âlemin karşıtı olan alt bilinç dışı şöyle açıklanabilir:

"Ego/ben diye bilinçli olarak tanımladığımız olgu, sanki bir buz dağının suyun üstünde kalan yönüken; suyun altında, yani bilinç dışında esas kitle yatar ve bu bilinç dışı âlem, biz farkına varmasak da tüm insani duygu, düşünce ve davranışlarımız üzerinde tesirli olur (alt bilinç dışı)" (Merter, 2014, s. 119)

Anlatıcı sisler içinde kalmış gibidir, alt bilinç dışı deposu doludur. Nefsin alt katları olarak da değerlendirilen alt bilinç dışı, C. G. Jung tarafından "orman cüceleri" olarak nitelendirilir. Bu noktada, şeytanın sembollerinden birinin yılan olduğunu göz önüne alarak C. G. Jung'un *Kırmızı Kitap*'ından bahsetmek gerekir. Bu eser, Jung'un alt bilinç dışının mahzenlerine nasıl indiğini ve nelerle karşılaştığını anlattığı bir kitaptır. Jung, delirmeyi de göze alarak kendi başına, refakatçisi olmadan aktif hayal kurma<sup>6</sup> / tefekkür metoduyla ve kendi rüyalarının yine kendisi tarafından analiz edilmesi yoluyla alt bilinç dışına iner. Bu iniş sırasında şeytanı temsil eden yılanla karşılaşır. Nefs psikolojisine göre, üst bilinç dışına, rahmani olana ulaşabilmek için kişinin menfi sembollerle karşılaştıktan ve yüzleştikten sonra ondan kurtulması, ayrışması gerekir. Ancak Jung, her insanda var olan kusurlarla ve gölgelerle yüzleştiği hâlde, ondan kurtulmadığı için bu tecrübesinde/ inişinde yılanla evlenir, yani başarısız olur:

"Kendimizde var olan kusurları -bizleri ne kadar rahatsız ederlerse etsinler, hatta dehşete düşürsünler, öğrendirsinler- kabul edemezsek (onlarla yüzleşemezsek, onları bilinç düzeyine yükseltemezsek) onlar bir ömür boyu gölgemiz gibi bizi arkamızdan izlerler" (Merter, 2014, s. 94).

Nefs psikolojisine göre, rahmani nefis temizliği menfi sembolden kurtulmayı gerektirirken Jung, bir tuzağa düşerek aktif hayal âleminde yılanla evlenir. Bu paradoksu hafifletmek, kendini teselli etmek için yılanın bilgeliğinden ve zehrinden ilaç yapıldığından bahsetse bile, Jung için zehir ilaç hâline gelmez. Çünkü o, din ve maneviyat gelenekleriyle temas etmesine ve araştırmalar yapmasına rağmen, İslam ve tasavvuf bilgeliğinden hayatında neredeyse hiç söz etmez. Üstelik dünyanın *Abraxas* adını verdiği şeytanın yönetimi altında olduğunu savunur.

Jung'un tecrübesinden hareketle, hikâyedeki yılanın durumuna bakılarak neden bu ailenin böyle bir felaketle karşılaştığı değerlendirilirse şu görülür: Hikâye anlatıcısının annesi, esasen daha en başta küçük bir kız çocuğu iken hataya düşmüştür. Varlığını fark ettikten sonra, yilandan kurtulması gerekirken yılanla dost olmuştur. Çocuk, günün belli saatlerini bilerek ve isteyerek yılanla geçirmiştir:

"Bütün ev halkının gayretine rağmen hayvan bir türlü yakalanmamış. Fakat zaman geçtikçe annem de kendine alışmış ve aralarında bir nevi dostluk teşekkül etmiş, hemen her gün birkaç saati, bu münasebetsiz ve inatçı misafirle geçermiş. Bu suretle dostluğunu anneme kabul ettiren hayvan, yavaş yavaş geceleri rüyalarına da girmeğe başlamış ve bu devam ettikçe annemde inziva merakı, sinirlilik, dalgınlık gibi gayritabii hâller baş göstermiş" (Tanpınar, 2017, s. 111).

Nefs psikolojisi açısından bakılırsa tüm bu felaketlerin yaşanmaması için çocuğun, kendinde var olan kusurlardan/şeytandan/şeytanlıklardan onlarla yüzleştikten sonra kurtulması icap ederdi:

"Şeytanın baskın ve kalıcı tesiri altına girmek, ferdi olarak iki önemli sonuç getirir; tekâmül durur ve insan alt bilinç dışı bataklığına saplanıp kalır" (Merter, 2014, s. 478).

Çocuk, şeytanı temsil eden yılanla yüzleşme cesaretini göstermekle birlikte, yılanın tuzağına düşer, kendi kötü dürtülerini kendine dost edinir.

Alt bilinç dışında potansiyel olarak var olan kompleks ve gölgeler, olumsuz şartlar oluştuğunda ego/ben, sınırlarını aşarak kendi "doğrularını" bu saf çocuğa empoze eder. Alt bilinç dışında kompleks, gölge ve arketip olarak duran düğümler çözülmezse şeytan, bunları istismar edebilir. Dolayısıyla, çocuğun kendinde var olan kusurları yahut şeytanı mesabesinde olan yılan, bir ömür boyu sadece kendisini değil, tüm aile efradını gölge gibi izleyecektir.

Hikâyedeki anlatıcı, hayatı boyunca acılara, zedelenmelere, duygusal şoklara ve ahlaki karmaşalara maruz kalmış biri olarak okuyucunun karşısına çıkar. Tüm bu yaşadıklarını bilinç dışının derinliklerine atar:

"Nefsani (psişik manada) acılar da bilinç tarafından taşınılmaz boyutlara geldiğinde, ilahi bir lütuf devreye girer ve acı bastırılır; yani acı, alt bilinç dışı deryasının derinliklerine atılır" (Merter, 2014, s. 45).

Anlatıcı, bir anlamda alt bilinç dışının mahzenlerinde elinde bir mumla kendini aramaktadır. Farkında olmadan üst bilinç dışına doğru gitmek istemektedir. Ancak bunu başaramaz. Nefs psikolojisi açısından duruma yaklaşırsa bunun nedeni, alt bilinç dışının temizlenmemesi yani nefis tezkiyesinin sağlanamamış olmasıdır. Bu psikolojiye göre bu temizlik, ancak sistematik bir tasavvuf eğitimi ile gerçekleşebilir. Hikâyede ise böyle bir temayül söz konusu değildir. Üstelik hikâye anlatıcısının hayatı, vehimlerle sarılmış gibidir. Bu vehimler, tamamen alt bilinç dışı kaynaklıdır.

6 "Aktif hayal kurma, belirli bir senaryo çerçevesinde hayal kurmak demektir. Mesela, kişinin bir dağın yamacındaki bir mağaraya girdiğini hayal edip orada karşısına çıkan imgeleri yaşamaması gibi" (Merter, 2014, s. 64).



Hikâyedeki yılanın, aynı zamanda “cin”i de temsil ediyor olması, alt bilinç dışı açısından önem arz eder. Nefs psikolojisine göre cin tesiri, üst veya alt bilinç dışı kaynaklı olabilmektedir. Kısacası cin tesiri, kimi zaman rahmani bir psikopritüel kriz olarak da algılanır. Eğer sadece üst bilinç dışı kaynaklı bir cin tesiri söz konusu ise kişiye şu hâller görülür:

*“Üst bilinç dışı (âlem-i misal) kaynaklı tesirler, durugörüler, halüsinasyon benzeri duyuşsal algılamalar genelde kişiyi pek fazla ürkütmez. Huşu, cezbe, hayret, hayranlık, çok derin sevgi, hatta aşk hâli yaşatabilir. Kişi, alt bilinç dışı tesirlerine göre daha az dağınıktır, izleyenler üzerinde de ürkütücü, itici bir etki uyandırmaz. Mesela, bu durumlara meczupluğa (cezbe) yatkın kişilerde daha sık rastlanır”* (Merter, 2014, s. 483).

Başta Suphiye Hanım olmak üzere hikâye kişilerine bakıldığında, onlarda kendinden geçme anlamında bir cezbe hâlinin yaşanmadığı görülür. Meczup olma hâli, ayrı bir şeydir ve ilahi feyz (enerji) ile alakalıdır. Eğer bir kişiye ilahi feyz çeşitli yollarla süzülerek değil de doğrudan gelirse o kişi, meczup olur. Hikâye kişilerinin ise meczup değil, ancak mecnun oldukları söylenebilir. Mecnun kelimesinin aynı zamanda “cinli” anlamında kullanıldığı göz önüne alındığında hikâyedeki “cin tesiri” daha da ortaya çıkar.

## Hikâyedeki Gotik Ögeler

### Hastalık ve Hastane

Gotik edebiyatta ve sinemada hastalık ve hastane gotik bir öge olarak okuyucunun /izleyicinin karşısına çıkar. Bilhassa, korkutucu hastane manzaraları, geçmişe dönük olanın geri döndüğünü gösterir (Özgör, 2020, s. 509). “Evin Sahibi” hikâyesinde de hastane, korkutucu manzarası ile geçmişe dönük vehimlerin geri döneceğinin habercisi gibidir. Geniş bir yatakta yatan figür anlatıcı, hastalığı ile baş başa kalır:

*“Yatak oldukça geniş... Ben bir kenarına uzanıyorum, o bir kenarına... O, yani hastalığım.”* (Tanpınar, 2017, s. 100).

Anlatıcının hastalığı, yani alt bilinç dışının karanlık güçleri, yanı başındadır ve onunla kucak kucağa yatmaktadır. Ayaklarının ucunda siyah, sokulgan bir köpek gibi öylece durmaktadır. Bir köpeğe benzeyen hastalık, ara sıra uzun başını uzatarak hastanın ellerini yalar. Yapışkan ve sıcak yalama eşliğinde hasta, erimiş kauçuktan bir eldivenmişçesine onu eline giyer. Köpekle özdeşleştirilen hastalığın tuhaf okşaması, bir müddet sonra bütün vücuduna yayılır. Sıcak ve bunalıcı olan köpek dili, vücudunu yapışkan bir unsurla giydirir. Görüldüğü gibi burada, hastalığa ve köpeğe benzetilen alt bilinç dışının karanlık güçleri ile bir mücadele söz konusu değildir. Anlatıcı, güçlerin hâkimiyetini kabul etmiş gibidir. Öyle ki bu güçler, vücuda yapışan giysi gibi üzerinden bir daha çıkmayacak şekilde anlatıcıya sirayet eder. Daha hikâyenin en başında yapılan bu hasta ve hastane tasviri ile aslında, anlatıcının alt bilinç dışından üst bilinç dışına çıkmayacağını ve yenileceğinin bilgisi verilir.

Hastanın bulunduğu hastane ortamı da gayet ürperticidir. Soğuk duvarları olan hastanede, eşyanın kayıtsızlığına insanca bir “ürperme” sindiren mühim hastalar vardır. Bir tanesi, figür anlatıcının hastaneye ilk yattığı gece tanıdığı hastadır. Anlatıcıdan iki yatak ötede yatan hasta, gece sabaha kadar haykırır. Hastanın çığlıkları öylesine ürperticidir ki hastane halkı, haykırırları her duyduklarında yattıkları yerden perişan bir şekilde fırlarlar (Tanpınar, 2017, s. 101). Dimdik olmuş saçları ile “ürkek” bir şekilde etraflarına bakarlar. Korkea korkea onu dinlerler. Hastanın çıkardığı ses, öylesine “korkunç”tur ki figür anlatıcıya göre, hiçbir ızdırıp böyle bir “korkunç ses” kadar müthiş olamaz. Her ızdırabın sonunda ise ölümün kurtuluş kapısı vardır. Yalnız, hasta çığlığı sonsuzluğa doğru uzanan bir “dehşet” şeklindedir. Dehşetli çığlıkta, insana ölümün tecrübesini bile unutturan bir şey vardır. İnsan, çığlığı dinlerken ister istemez böyle bir acıyı ölüm bile dindiremez diye düşünür. Zira deri ve kemik yığından yükselen çığlık, “hayvan çığlığı” şeklindedir. Böylesine keskin ızdırabın, herhangi bir bilinçle birlikte yürüyebilmesine imkân yoktur. Dolayısıyla, figür anlatıcı hastanın çığlıklarını hayvan çığlığına benzetir. Dehşet çığlıkları içinde geçen gecenin ardından, sabahleyin hasta uyumaktadır. Yalnız, dışarıda kalan sağ eli ile bir saat rakkası kadar muntazam şekilde, üstündeki battaniyeye vurur. Figür anlatıcıya göre hasta, kendi ızdırabını nabız gibi muntazam bir şekilde sayar. O, sapsarı ve zayıf elin beyazlığını unutulabilmenin mümkün olmadığını belirtir. Zaten hasta, anlatıcının hastaneye geldiği üçüncü gün ölür. Onu, üzerinde beyaz bir örtü ile sedye üzerinde gören hikâye kişisi, “korkunç” bir tanrının terk ettiği çerden çöpten bir vücut ile karşılaştığını söyler:

*“Korkunç bir Tanrının terk ettiği çerden çöpten bir vücut, şimdi alelâlde şeylerin talihini paylaşmağa gidiyordu. Bu adamın bütün bir hastaneye, yüzlerce insanın gece ve gündüzüne hükmeden şahsiyetini yapan neydi? Şüphesiz ki hastalığı. Bu hastalık konuştuğunda hepimiz susuyorduk; ve o sustuğunda biz kulaklarımız kırışte onu bekliyorduk. Bunlar şüphesiz ki korkunç şeylerdir ve doktorların bana bunları fazla düşünmememi söylemekte hakları var. Fakat ben ki ölümlerin en korkuncunu yıllarca kendi etrafımda çok sıkı bir hava gibi teneffüs ettim; bu dehşetler bana o kadar yabancı gelmiyor”* (Tanpınar, 2017, ss. 102–103).

Hikâyenin başında, mekân olarak hastanenin seçilmiş olması anlamlıdır. Anlatıcının anlattığı olayın sonunda ölüm, ürkütücü bir son olarak verilir. Gotik edebiyatın en çok kullandığı ana konulardan biri ölümdür. Ölümün konu olarak işlendiği “Evin Sahibi” hikâyesinde, çığlık atan, haykıran, korkunç sesler çıkaran, dehşet içindeki hasta, hastanede bulunmaktadır. Hastane, gotik edebiyatta gerektiğinde korkutucu bir havaya büründürülebilen mekânlardandır. Görüldüğü gibi Tanpınar, korku verici bir hikâyeye oluşturabilmek için, hastaları ve bu hastaların ölüm ya da ölümle bağlantılı durumlarını kullanır. Mekân olarak “hastane gibi özellikle geceleri öykünün başkışısı yalnız kaldığında ürkütücü bir hâle gelen” (Canbaz Yumuşak, 2013, s. 144) yerin kullanılması bu yüzden manidardır. Figür anlatıcının durumunu aktardığı bu hastanın, belirsiz ve sırlı çığlıkları ise hem olayın geçtiği hastaneyi hem de hikâyeyi “korku” ile doğrudan ilişkilendirir.

### Üçgen Başlı Bir İlah Olarak Yılan (Ölüm)

Anadolu’da her evin yılan görünüşünde bir “sahibi” (iyesi) olduğuna ve evi koruduğuna dair inanışlar oldukça yaygındır. “Evin sahibi” olarak idrak edilen bu yılanlara saygıda kusur edilmez. Yılanların da evde oturanlara- kızdırılmadığı sürece- zarar vermediğine inanılmaktadır. Bu sebeple yılan görülünce sessiz bir biçimde çekip gitmesi için, yılanların padişahı şahmeranın (başı insan, gövdesi yılan biçiminde olduğuna inanılan efsanevi yaratık) adını anmanın yeterli olacağına dair inanışa, Anadolu’nun pek çok bölgesinde rastlamak mümkündür

(Alptekin'den aktaran Abiha, 2016, s. 99). Bu bilgilerden hareketle düşünülürse Tanpınar'ın, hikâyesine neden "Evin Sahibi" adını verdiği daha iyi anlaşılacaktır.

Hikâyenin tamamında kendisinden korkulan ve kaçılan gotik bir öge olarak "ölüm," başköşede durmaktadır.

"Mitolojik anlatılarda, destan, masal, efsane gibi halk edebiyatı ürünlerinde bir topluluğun yaşamının, üretim alanının veya araçlarının tehdit altında olması anlatılmıştır. Tehdit ise bir canavar, dev veya vahşi bir hayvan motifyle verilmiştir" (Tunçtan, 2018, s. 19).

Bir yılan<sup>7</sup> formunda okuyucunun karşısına çıkan ölüm, beklenen bir öge olarak görünmektedir. Yılan, kötülüğü simgeleyen grotesk/gotik bir canlıdır.<sup>8</sup> Kötü ve sinsisi olmasıyla insana ölümü hatırlatan yılan, hikâyenin temel gotik öğelerindedir. Ölümü temsil eden yılan, hikâyede gömlek de değiştirir.<sup>9</sup>

Öyküde, çeşitli imgelemelerle kişiyi boğarak öldürmeye çalışan yılan, aynı zamanda İncil'deki ejderhayı andırmaktadır (Akgün, 2010, s. 61). Bunun dışında İncil'de şeytan, yılanla da özdeşleştirilir. Siyah müselles başlı bu yılanı, figür anlatıcı çok defa görür. Yalnız, gördüğü yılan tam olarak aslı değildir. Anlatıcı, sadece onun siyah dalgalarla yükseldiğini görebilmiştir. Annesinin yılan tarafından öldürüldüğü her zaman kapısı kapalı olan odadan yükselen ölüm (yılan), kabarıp büyüyerek ev ahalisinin etrafını alır. Bu duruma anlatıcı pek çok defa şahit olur:

"Bu anlarda bütün etrafımdaki çehreler, bir enginde rastlanan gemi ışıkları gibi uzak ve gurbetli görünürlerdi. O kadar onları bir daha görmeyi ümit etmezdim" (Tanpınar, 2017, s. 104).

Anlatıcı, bu yılanı kimi zaman rüyalarında da görür. Tasavvuftan feyz alan ve yukarıda da açıklanan nefis psikolojisi açısından yaklaşılsa anlatıcının rüyalarında yılan görmesi, onun yedi nefis mertebesinde birincisi ve en alt katta olanı "nefs-i emmare" bilincinde olduğunu göstermektedir. Batı psikolojisindeki ben/ego kavramı, "nefs-i emmare"ye denk gelmektedir. Bu merteye, insan için en düşük olandır ve hayvani olarak görülür:

"Kişinin aşağıdaki hayvanlardan birini rüyasında görmesi kendisinin nefis-i emmarede ve nefis-i emmarenin o hayvanın sıfatıyla uygun bir durumda olduğunu gösterir: Fil, domuz, köpek, kedi, yılan, akrep, bit, pire, eşek, katır, kaplan, kurt, ayı, maymun, pars, tilki, sansar, tavşancıl kuşu, deve, azgın öküz, eşek arısı, sarıca arı, büyük küçük sinekler, ölmüş şeyler, haşerâtin bütün" (Sarı, 2016, s. 46).

Annesini rüyasında uyumuş olarak gören anlatıcı, onun karşısında büyük ve siyah bir yılan olduğunu fark eder. Yılan, gözlerinin dondurucu parlaklığıyla biteviye annesine bakmaktadır. Bu bakışın soğuk parlaklığı, anlatıcıyı da bırakmaz ve o da uyuyakalır. Anlatıcının alt bilinç dışının sakinlerinin etkisi altında kaldığını gösteren bu rüya, aynı zamanda üst bilinç dışına bir türlü çıkamamanın işaretidir.

Beklenen ve yılan formunda olan ölümün başının, siyah ve üç köşeli, müselles bir şekilde olması dikkat çekicidir:

"Ve doğrusunu isterseniz, bu ölüm bütün insanlarınkinden ayrıdır. Onun muhteşem korkuları, eşsiz ürpermelerle dolu uykusuz geceleri, soğuk ve azaplı terleme saatleri vardır. Ben bu ölümü yıllarca beraberimde gezdirdim. Uyurken başımın ucunda o bekledi. Uyanınca, etrafımda bana ilk gülen manzarada benimle ilk konuşan o oldu. Mektepte kitaplarımın sayfalarını benim için o çevirdi. Ve daha büyük yaşlarda ilk buselerin lezzetini tadarken, omuzumun üzerinden yine onun üç köşeli başını uzanmış gördüm" (Tanpınar, 2017, s. 103)

Öncelikle bu üç sayısı bir masal motifi olarak görülmelidir. Bilindiği gibi, "üçleme motifi" halk anlatılarında geçen masalsi bir unsurdur. İkinci olarak burada geçen üçgen, aynı zamanda İslami açıdan maneviyat yoksunluğunun da bir göstergesidir. Çünkü,

"Geometrik şekiller içinde en materyalistçesi, üçgendir. Bu yüzden Deccâl'in sembolüdür. Üçgen bir kenarıyla mekâna bağlıdır ve onun mekâna bağlılık oranı 1/3'tür. Üçgen, kenarları en sivri şekildir. Kare ve dikdörtgen ise, 2. sırada gelir. Şekiller 360 kenarlı olan daireye kadar soyutlaşırlar. 360 kenardan ötesi, şeklin kaybolması, mekânsızlık ve mutlaklıktır. Bu açıdan en soyut şekil daire; 3 boyutlu dünyada ona en yakını küredir. Bu açıdan maneviyatın en soyut ve en doruk tecellileri olan Güneş ve Ay tecellileri, hep daireseldir" (Akça, 2019, s. 3).

İslami açıdan maneviyat yoksunluğu ise beraberinde akla nefsi getirir, çünkü tasavvufa göre nefsanî kuvveler yılan mesabesinde. Mesnevî isimli eserinde nefsi yılanı benzeten Mevlâna Celaleddin-i Rumi'nin<sup>10</sup>, nefsi aynı zamanda "üç köşeli" bir dikene benzetmesi ise bu açıdan anlamlıdır:

378. "Üç köşeli dikendir, her nasıl koyarsan batar ve sen onun zahmından ne vakit sıçarsın!"

379. "Terk-i hevâ ateşini dikene vur, elini iyi işle yâre vur!"

Ahmed Avni Konuk, üçüncü ciltte geçen bu beyitleri şöyle tercüme ve şerh eder:

"Nefis üç köşeli dikendir, onun vazifesi her vech ile batmak ve kalbe yara açmaktır. Sen onun açtığı yaradan ne vakit sıçrayıp kurtulabilirsin? Hevâ-yı nefsanîyi tekr etmek, ateş içinde yanmak gibi bir azabdır. Fakat sabret de mücâhede ve riyâzat ateşini, üç köşeli diken gibi olan nefsinde dök!" (Konuk, 2006, ss. 113-114.)

7 Ölümle özdeşleştirilen yılanın, hikâyedeki sembolik anlamları hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Güneş, "Evin Sahibi Hikâyesinde Yılanın Sembolik Anlamları ve Folklorik Unsurlar," *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, Yıl. 6, Sayı: 12, Temmuz-Aralık 2014, s. 41-58.

8 "Yılan ve kurbağa kutsal kitaplarda şeytanın büründüğü hayvanlar olarak yer alır. John Milton'un Kayıp Cennet'inde şeytan Havva'yı kandırmak için önce kurbağa sonra yılan kılığına girer" (Özgör, 2020, s. 513).

9 "Yılanlar, büyümek ve eski derilerindeki parazitlerden kurtulmak için deri değiştirirler; kafalarını sert bir cisme sürterek derilerinin baş kısmında bir yırtık oluşturur ve buradan dışarı çıkarak eski derilerini tek parça halinde geride bırakırlar. Yılanı yapışık kalan eski deri, hastalık ve parazit barındırabilir ve vücudunun bazı bölgelerine kan gitmesini engelleyerek kopup düşmelerine neden olabilir" (Akgün, 2010, s.67).

10 "Mesnevî'de yılan, kötü nefis, kötü insanlar ve kötü eylemlere dair anlatılarda çeşitli kavramlara teşbih unsuru olarak, Hz. Musa'nın asasına bağlı mesajları iletmeye ve bazı halk inançlarını aktarmada bir sembol olma fonksiyonlarıyla yer almıştır" (Aksüt Çobanoğlu, 2017, s. 30).

“Üç” sayısı son olarak gotik bir öge olarak değerlendirilmelidir. Bu noktada, gotik teriminin her şeyden önce mimari bir kavram olduğu göz önüne alınmalıdır:

“Geniş bir alana inşa edilen görkemli şatolarla, dar bir alanda inşa edilen kilise ve katedrallerin genel özelliğini, sivri ve göğe doğru yükselen üçgen tarzı çatıları oluşturur (İlhan, 2021, s. 617).

Mimarlar, Roman ve Gotik Dönemi'nin katedrallerinin geniş alanlarını; ressamalar ise kompozisyonlarını, daire ve pentagonların kombinasyonlarından üretilmiş üçgenler içinde tasarlar ve düzenlerler (Bozyokuş ve ark., 2016, s. 36).

“Gotik mimarinin en belirgin özelliklerinden biri, birbiriyle kesişen kemerlerin sebep olduğu kaburga haç görünümülü üçgen ve sivri uçlu tonozlardır (tavan örtüsü)” (Arargüç, 2016, s. 246).

Bilhassa, İngiltere'de 1600 ile 1800 yılları arasında sivri bir kemerin, üçgen çatının yapılmadığı, harap olmuş bezemelerin restore edilmediği tek bir yıl bile geçmemiştir (Kenneth Clark'tan aktaran Alkim, 2014, s. 243). Üçgen;

“Hristiyanlıkta, Baba, oğul ve kutsal ruhu oluşturan Teslis'i temsil ettiği için merdiven altından geçmek, üçgenin merkezinden geçerek onu bozma, manasına gelir. Ayrıca, İsa'nın ölü bedeninin, çarmıha merdiven dayanarak indirildiğine olan inançla, merdiven altından geçmenin uğursuzluğuna dalalet eder” (Özgör, 2020, s. 509).

Kıscacası üçgen, kutsal birliğe işaret eder. Yılanın hikâyede kutsal addedilen varlıklardan olduğu, hatta bir ilah olarak kabul edildiği göz önüne alınırsa neden üç köşeli bir başa sahip olduğu daha iyi anlaşılır.

Hikâyede “korkunç” olarak nitelendirilen ölümün, barındırdığı muhteşem korkuları, ürpermelerle dolu uykusuz geceleri, soğuk ve azaplı terleme saatleri vardır. Ölüm, figür-anlatıcının evinde bir misafir gibi yaşar. Birinin evine kısa bir süre kalmak için giden kimseye misafir denir. Yalnız, ölüm denen üçgen başlı konuk, evde daimî bir misafir hâlidir. Evdeki herkes, daimî misafirin yanında bir maske kadar sessiz görünür. Ölüm, ev ahalisinin içinde bir korkuya sebep olur ve sürekli kendisini hatırlatır.

Hikâyedeki yılan, başat olarak **ölümü** simgeler, ama bunun yanında **şeytanı, cinleri**, korku ve vesveseyi de sembolize eder.

“Vampirler, hayaletler, cinler, canavarlar, şeytan, devler, cadılar, seri katiller, acımasız soylular, psikopatlar, insandan bozma yaratıklar ve farklı yaşam boyutlarında yer alan insanüstü varlıkların hemen hepsi gotik eserlerin varlık kadrosunu oluşturur” (Polater, 2015, s. 92).

Yılan, güzel bir genç kıza âşık olması yönüyle **cinleri** simgelerken intikam duygusu yönüyle de Hz. Âdem'e ve soyundan gelenlere düşman olan **şeytanı**<sup>11</sup> simgeler. Şeytan ve cin ise psikolojik olarak yorumlanırsa alt bilinç dışının derinliklerinde “kümelenmiş” şehvani, zulmânî (karanlığa ait) kompleks ve gölgeler demektir. Tanpınar'ın eserlerinde yılan, insanı

“külçelenmek' fiiliyle birlikte ölüme, haz ve günah duygusuna, trajik olana götürür” (Çağın, 2019, s. 38).

Yığın durumundaki nesnelerin oluşturduğu kümeye “külçe” denir ve bu kelime, bir yere toplanmak, yığılmak anlamındaki kümelenmek ile aynı anlamdadır. Tanpınar, “külçe” kelimesini hikâyenin son satırlarında şöyle kullanır:

“Ve biliyorum ki bir gün o gelecek, bu ağır, kasvetli, her ân hatıraların hücumuyla delik deşik maceraya, bu karanlık hikâyeye siyah, kaypak külçesiyle bir son çekecek...” (Tanpınar, 2017, s. 146).

Şeytanı ve cini de temsil eden yılan, esasında hikâyede alt bilinç dışının derinliklerinde kümelenmiş/yığılmış/külçelenmiş anlatıcının kompleks ve gölgelerinden ibarettir.

Hikâyede anlatıcının dedesi, mekân değişikliğinin ruh sağlığını düzeltereğini düşünüp kızını, yani Suphiye Hanım'ı bir ara İstanbul'a gönderir. Yılanın seyahat süresince kendisini takip etmediğini düşünse de insana âşık olduğu varsayılan **cin** ya da masum insanın peşini bırakmayan **şeytan** gibi, aslında yılan da Suphiye Hanım'ı takip eder. Suphiye Hanım, cin veya şeytana yenik düşmüş insanın karşılığıdır.

Yılanın **cinlerle** olan bağlantısı, hikâyede doğrudan verilir. Bir ikinci saati, anlatıcının annesi harem avlusunda, havuzun yanındaki büyük nar ağacının altında oturmaktadır. O sırada birdenbire yılanı karşısında görür ve bayılır. Boğulmaktan korkuyormuş gibi iki eli boğazındadır. Sadece uyur hâldedir. Tanpınar'ın hayatında yer etmiş hizmetçi Gülbay, hikâyede aynı adla okuyucunun karşısındadır. Bayılmış olan genç kıza Gülbay bulur. Yılan, onu görünce hiç telaş göstermeden çekilip gider. Biraz sonra genç kız, gülümseyerek uykudan uyanır. Gördüğü rüyayı anlatmaya başlar. O zamana kadar anlatıcının dedesinin ve ninesinin gayretleriyle saklanan yılan, hadiseden itibaren halka anlatılır ve vaka halka mahsus efsanevi tesirini bulur:

“Yılan iyi saatte olsunlardır ve anneme âşıktır ve birdenbire Raif Paşa Hazretlerinin kerimeleri Suphiye Hanım emsalsiz bir masalın kahramanı olur” (Tanpınar, 2017, s. 112)

Görüldüğü gibi hikâyede, güzel bir genç kıza âşık olan **cin / yılan** motifi kullanılır. Güzel genç kıza âşık olan cin, bir masal<sup>12</sup> motifi olmakla beraber gotik bir ögedir. Bunun yanı sıra, cinden bağımsız olarak yılanın aşkı da söz konusudur. Kara/siyah yılanın aşkı ile ilgili efsaneler Anadolu'nun çeşitli yörelerinde anlatılmaktadır.<sup>13</sup> Tanpınar'ın hikâyeyi düzenlerken büyükannesinden dinlediği halk tahkiyelerinden, özellikle de Gülbay'un halüsinasyona dayalı anılarından faydalanmış olması, bilinç dışı kavramı açısından önem teşkil eder. Gülbay'un

11 “Şeytan, taklît gücüyle baştan çıkarıcı, ensest rüyalara sebebiyet veren ve rastgele cinsel ilişkilerle tabuları yıkmaya çalışan bir sembolleştirmeye, kaplan, karabatak, akbaba, kurbağa ve yılan gibi hayvanlara dönüştüğü rivayet edilir” (Özgör, 2017, s. 14).

12 “Masalarda farklı âlemlere mensup kadın ve erkekler arasındaki aşktan gıpta ile söz edilir. Örneğin bir cin insan cinsinden bir genç kıza âşık olarak onu kaçıtır; onunla evlenir; karısının sayılamayacak kadar çok ihanetine rağmen onu başına taç eder. Diğer taraftan bir erkek cin kadına âşık olur. Cin kadın akrabaları tarafından kınanmasına ve cezalandırılmasına aldırmadan sevmeye devam eder” (Sarıkaya, 2016, s. 157).

13 “Malatya'nın Darende ilçesinde kara yılanın aşkı ile ilgili şöyle bir efsane anlatılır: Burada yaşayan dünyalar güzeli bir kıza, bir kara yılan âşık olur. Her gün onu seyredir. Gün gelir kız evlenir. Kara yılan onu tekrar bulur. Geceleri koyununda uyur. Zaman ilerledikçe kız yaşlanır ve ölür. Karayılan da onun mezarına girerek kendini öldürür” (Alptekin'den aktaran Gönen, 2005, s. 228).

gördüğü halüsinasyonlar, bir “boyut değiştirme” olarak değerlendirilebilir. Ancak bu boyut değiştirme anlaşılan, ani ve denetimsiz bir şekilde gerçekleştiğinden halüsinasyona dönüşmüştür:

*“İşte eğer bu ‘boyut değiştirme’ veya nefis psikolojisine göre üst bilinç dışı ile temas, biraz ani ve denetimsiz olursa psikospiritüel krizlerde gördüğümüz sanrı/halüsinasyon benzeri durumlar ortaya çıkabilir”* (Merter, 2014, s. 265).

Her şeye rağmen, Suphiye Hanım’ın evlenmesine karar verilir. Evlilik hazırlıkları başlar. Yılan, bu sırada Suphiye Hanım’ın rüyasına girer ve onu evlenmemesi için uyarır. Hazırlıklar sırasında yılan görünmediği gibi, Suphiye Hanım’ın rüyalarına da girmez. Yalnız nikâh için tespit edilen günden bir gün evvel, sabahleyin kızın yastığının altında siyah bir yılan bulunur. Yılan, tam bir uyku hâlinde değildir. Buna rağmen son ana kadar hiçbir mukavemet göstermez. Ev ahalisi, bu yılanı selamlık avlusunda yakılan büyük bir ateşin içine atar:

*“Kutsal dinlere göre Hz. Âdem’i topraktan yaratan Tanrı, diğer melekler gibi Şeytan’ı ve cinleri de ateşten yaratmıştır. Hikâyede cinleri ve Şeytan’ı simgeleyen yılanın, silahla ya da başka bir aletle öldürülmeyp ateşte yakılmak istenmesi bu bağlamda dikkate değerdir”* (Güneş, 2014, s. 48).

Yılanın ateşte yakılmasının ardından Suphiye Hanım, korkunç bir ateşli hastalığa tutulur. Aylarca yatağa çivili hâlde kalır. Hastalığı esnasında öldürülme sahnesini yani aslında hiç görmediği yılanın öldürülüşünü sayıklar. Hep ateşten ve alevden bahseder:

*“Düğün ancak ertesi sene olabiliyor. İlk seneler nisbî bir saadet içinde geçiyor. Benim doğmamdan birkaç ay sonra bir bahar akşamı, selamlık kapısını kapatan Abdullah Çavuş, karanlıkta siyah ve uzun bir şeyin birdenbire evin içine girdiğini görüyor ve peşinde koşarken ayağı takılarak düşüyor ve tekrar kalktığı zaman ortalıkta bir şeyler göremiyor”* (Tanpınar, 2017, s. 116).

Hikâyede, **şeytani ve cinleri** de temsil eden yılan, evden çıkarılması gereken bir varlık olarak görülür. Bu sebeple, anlatıcının yaşadığı evde dadı tarafından oturma saatleri sona erdiğinde **“cin ve şeytan çıkarma”** ayinleri yapılır. Bu ayinler, bünyesinde çift yönlü bir durumu ihtiva eder. Ayinler, bir taraftan kendisinden korkulan ve kurtulmak için çareler aranan yılan formundaki **şeytani/cini** evden uzaklaştırma amacı güderken diğer taraftan da bir ibadet biçimini alır. Başta dadı olmak üzere tüm ev ahalisi, tuhaf ve çift yönlü bir hâl içindedirler. Ayinleri yilandan kurtulmak için mi, yoksa bir ilah olarak gördükleri yılanı kulluk etmek, ibadet etmek için mi yaptıkları anlaşılmaz. Hikâyenin baş taraflarında, dadının bir şeytan/cin çıkarma ayini içinde bulunduğu görülür:

*“Dadım, elinde büyükçe bir lamba, başında bilmem niçin o kadar mufassal ve hacimli sardığı bir yığın sargı, sonraları hiçbir kitapta veya sofı ağzında tesadüf etmediğim birtakım dualar okuyarak odayı köşe bucak dolaşır, her şeyin üstüne eğilip kalkarak, yatak, minder, kanepeler, yastık her şeyi yerinden oynatarak okur üflerdi”* (Tanpınar, 2017, s. 104)

Hikâyenin ileriki sayfalarında ise yılan formundaki ölüm, **ilah** olarak okuyucunun karşısına çıkar. Anlatıcıya göre, yaşadıkları evin hususi dini vardır ve yılan (ölüm), dinin kendisine tapılan varlığıdır. İlahın, kendine göre ibadet tarzları ve ayinleri vardır. Akşam olduğu zaman, ilah için köşelere şerbetler dökülür, adaklar adanır ve kurbanlar verilir. Anlatıcının dadısı, bu sefer **cin/şeytan** çıkaran kimse gibi değil, dinin başrahibi olarak görünür. Mutlak hâkim ylandı ve onun bütün sırlarına aşına olan tek kişi dadıdır. Anlatıcı, dede ve evin diğer sakinleri ise ibadet ve kulluk eden kimselerdir. Din, sadece ev ile sınırlanmamıştır. Yılda iki veya üç defa uzak yerlerden şeyhler gelerek haftalarca evde kalırlar. Ev, okunmuş sularla baştan aşağı temizlenir, tütsüler üzerinden geçirilir.<sup>14</sup> Ayrıca, annenin yılan tarafından öldürüldüğü oda da dede nezaretinde temizlenir. Kutsal sayılan yılanı karşı yapılan tüm ibadetlere rağmen, akşam olduğunda o büyük ve karışık korku yine de evi sarar. Kısacası bir Kehkeşan’a, Samanyolu’na benzeyen, cüsseli, siyah derili, yıldız pullu, bütün ev halkına her türlü gündelik hareketlerden, her geceki rüyalara varıncaya kadar, her şeyi tayin ve kabul ettiren korkunç yılan, evin sahibi, düşüncelerin efendisi olmuştur. Yılan, onların hayatında korkulan bir **kutsal** olarak her şeye hâkim ve güçlü bir varlıktır.

Yılanın, aynı zamanda şeytani temsil ettiği göz önüne alınırsa hikâye kişilerinin yukarıda *Kırmızı Kitap*’ından bahsedilen Jung’un hâline benzer bir durumda oldukları görülür. Aslında, başta anlatıcı olmak üzere şahıslar, alt bilinç dışının mahzenlerine inerek kendilerini aramaktadırlar. Nefs psikolojisi açısından yaklaşırsa fiillerinin son derece tehlikeli, tekâmül açısından yanlış olduğu söylenebilir. Bilinç dışının karanlık ormanlarında “Can”ı ararken şeytanla karşılaşmak işten bile değildir. Maksatları, her insan gibi kendilerini bulmak ve tanımadıkları. Ancak bu ferdi cehennemde şeytan, karşılıklarına değişik kılıklarla çıkar. Şeytanla kıyasıya bir mücadele veren hikâye kişileri, en sonunda tıpkı Jung’un Abraxas’a teslim olması gibi, şeytanın hâkimiyetini kabul ederler. Bu durum ise hikâyenin bütününe sirayet etmiş olan “kayı”nın ana sebebidir. Şeytanın, dünyanın karşı koyulmaz hükümdarı olduğu fikri, insanın bilinç dışında devasa oranlarda kaygı yüklenmesine neden olur.

Hikâyede ölüm, yılanın yanı sıra sarmaşık imgesi ile de verilmeye çalışılmıştır. Sarmaşık, gotik edebiyatta tekinsizliği sembolize eder:

*“Sarmaşık; sarıp sarmalamasıyla dünya ile ilgili arzuları, tekinsizliği simgeler”* (Çağın, 2019, s. 38).

Tanpınar’ın hikâyesinde de sarmaşık, tekinsiz bir bitkidir ve düşüncenin alegorisidir:

*“Ölüm, acayip ve girift bir sarmaşık gibi, bu insanların etrafında dolaşıyor, onları birbirine kenetliyor, tek bir kütle gibi yoğuruyordu. Onun dal ve budaklarında bu endişe ile dolu, solgun ve ömürlerinin faciasına bir anda uyanmış bu çehreler, küçük, zayıf ışıklı kandiller gibi parlıyorlardı”* (Tanpınar, 2017, s. 130).

**Yılanın** derisini değiştirme yeteneği ve böylelikle gençliğini yenilemesi, onu tüm dünyada yeniden dünyaya gelme gizinin ustası hâline getirir.

<sup>14</sup> “Yağmur duası, büyü, adak, mum yakma, kutsanmış eşik, tılsımlı taşlar, tütsüler, dualar, kötü haberdan kaçınmak için ahşaba vurmak, kötülükten kaçınmak için tılsım kullanmak, ayrılan ardından su dökmek, ateşin üstünden atlamak, nazar boncuğu takmak, ateşte tuz patlamak, dilek için ağaçlara kumaş bağlamak Şamanizm’den kaynaklanan ve hâlâ uygulanan ritüellerdir” (Aktaran Koçer, 2020, s. 159).

"Ayrıca suların ilahı sayılan yılan dünyada ağaç köklerinin arasında yaşar, sık sık kaynaklara, bataklara, su yollarına dalgaların hareketiyle kayarak uğrar veya sarmaşık gibi tırmanır, orada bir ölüm meyvesi gibi asılır" (Sivri & Akbaba, 2018, s. 55).

Sarmaşık ve ölümle ilişkilendirilen yılan, hikâyenin gotik / grotesk bir ögesidir. Grotesk kelimesinin ilk ortaya çıktığı zamanlarda, sarmaşık ve asma yapraklarının içindeki hayal ürünü vahşi hayvanlar anlamına geldiği göz önünde bulundurulursa yılanın groteskliği daha da ön plana çıkar.

### Hem Sessiz Hem de Gürültülü Korku Dolu Evler

Anlatıcının annesi Suphiye Hanım'ı, yilandan korumak ve kurtarmak için evlendirmeye karar verirler. Yılan, Suphiye Hanım'ın rüyasına girer ve nişanı bozmasını ve kendisine ait olduğunu söyler. Başka bir adamla birleşemeyeceğini anlatır. Eğer dediği yapılmazsa felaketlere sebebiyet vereceğini de açıklar. Suphiye Hanım, üç gün üç gece ağlar, yalvarır, yakarır. Evlenmemesi gerektiğini söyler ama derdini kimseye dinletemez. Üçüncü gece yılan, tekrar rüyasına gelir:

"Fakat bu sefer mahzun bir delikanlı kıyafetindedir; uzun uzadıya onun yüzüne bakar ve 'Artık beni daha mühim işler olacağı zaman göreceksin.' Diyerek kaybolur" (Tanpınar, 2017, s. 113).

Bundan sonra evde sıra dışı birtakım hâller başlar. Bütün ev halkını müthiş bir korku istila eder. Akşam olduğunda, korkunç ve bilinmez şeylerin tehdidiyle dolu bir hava içinde, herkes titrer. Bu hâl, hayvanlara da sirayet eder. Atlar gece saatlerinde kişnerler, eşinirler, ahırın kapılarını zorlarlar. Kuşlar, kafeslerinde kanatlarını şakırdatarak çığlıklar atarlar. Köpekler, ulumaya başlarlar. Anlatıcının dedesinin çok sevdiği bir geyik, ahırdaki bölmesinde ölür. Geyiğin bulunduğu bölmenin kapısında, bıçak yarısı gibi boynuz izleri bulunur. En tuhaf hâl ise kedilerde görülür. Evin kedileri birer birer evden kaybolurlar.

Hikâyede mekân olarak anlatılan evlerin ortak özelliği, hem sessiz hem de gürültülü olmalarıdır. Odalar, büyük gölgelerle dolu bir sessizlik içindedir. Kadın erkek bir sürü hizmetçinin yer aldığı bu evlerde tüm insanlar **fısıltı**dan ileriye gitmeyen ses tonu ile konuşurlar. Evlerde herkes bir "maske" kadar sessizdir. Bununla beraber, gece yarısı ne olduğu bilinmeyen gürültüler oluşmaya başlar. Selamlıkta havuzlu salon ile anlatıcının annesinin odasının altına denk gelen odadan, gece vakti kimse geçemez hâle gelir. Çünkü buradan iniltiler duyulmaya başlanır. Görülmeyen bir yerde, kim olduğu bilinmeyen bir "hasta" varmış gibi iniltiler gelmektedir. Üstelik bu iniltileri ve gürültüleri anlatıcı da duymuş ve şahit olmuştur:

"Bu hakikaten korkunç bir şeydi: Gece birdenbire merdivenlerden bir adam yuvarlanıyormuş gibi bir zangırtı ile uyanır ve saçlarımız dimdik, korkudan birbirimize bakarak yataklarımıza otururduk. Bu gürültülerden kaçmak beyhude idi. Çünkü onlar sizinle beraber yürürlerdi. Böyle gecelerde dedem, korkmayayım diye, hemen odamıza gelir ve yatağıma oturarak beni avutmaya çalışırdı" (Tanpınar, 2017, s. 114).

Hikâyede mekân olarak anlatılan Musul'daki evin ahırlarında yer alan cins Arap atlar, kafeslerdeki acayip renklerdeki kuşlar, büyük köpekler, acayip ve daimî bir misafir olarak anlatılan yılanın, yani ölümün yanında sessiz görünürler. Ev, tekinsiz varlıkların tekinsiz bir mekânı hâline gelmiştir. Mekân, ürkütücüdür. Bunda evin sessizliğinin büyük payı vardır. Yalnız bazen, birdenbire sessizlik kırılır ve ölüm (yılan) en geniş sesiyle konuşmaya başlar:

"İşte o zaman atlar, yemliklerinde cins ve sinirli başlarını uzatarak tepinmeğe başlarlar, ceylânlar narın bacaklarının üstünde titreyerek sokulacak bir köşe ararlar ve orada o güzel gözlerinden sessizce büyük yaş damlaları akırtırlardı. Kuşlar kafeslerinde acı acı öterek kanatlarını şakırdatırlardı. Ve ben korkudan mecalsiz, fakat meraktan da kurtulamayarak sadece bir ürperme olan bu anı tanımak ve tatmaktan memnun, dedemin veya dadımın boynuna atılarak katıla katıla ağlardım" (Tanpınar, 2017, s. 104).

Korku, bilhassa akşam olduğu zaman evi küçük ve tehlikeli bir deniz gibi istila eder. Esrarengiz şeylerin başlangıcı, evde akşam vakti ile oturma saatlerinin sonudur.

Anlatıcının babası, annesi ve ninesi sırayla ölmüşlerdir. Çocukluğu, iki üç ihtiyar kadın arasında geçer. Çocukluk, "üç ölü"ye ithaf edilmiş gibidir. Her vesile ile çocuğa bu üç ölü anlatılır, dolayısıyla evde asıl yaşayanlar esasında onlardır. Ev, bir anlamda "yaşayan ölüler" ile doludur. Bu durum da evin gotikliğini iyice ön plana çıkarır.<sup>15</sup> Bu üç "yaşayan ölü"nün yanı sıra, evde farklı bir konumda olan "yaşayan ölü" daha vardır. O da anlatıcının dedesidir. Bu üst üste ölümlerin üzerine dede, pek az konuşur. Çok daha az güler. Gülüşü çok defa yaşayan bir adamın gülüşü değildir:

"Garip ve dalgın bir sükûnet içinde daima heybetli, daima karanlık, daima mustarip ve sadece hatıralardan, vehimden ibaret bir hayatı vardı" (Tanpınar, 2017, s. 119).

Bu yüzden de gece sabaha kadar gezinerek evde o tuhaf ayak seslerini çıkarır. Hayatı, bir nevi kâbusa benzemektedir.

Yıllar geçer. Anlatıcı, artık on üç on dört yaşlarındadır. Evdeki fısıltılar, tütsüler, anlatıcının hiç görmediği ölümlere sabah akşam dökülen gözyaşları, evin içini alt üst eden sebebi bilinmez gürültüler, dedenin gece dolaşmaları, bütün gün sağdan soldan işitilen ölüm hikâyeleri, kısacası anlatıcının içinde yaşadığı "karanlık" harikulade, olağanüstü hâller artık bıktırıcı bir hâl almaya başlar. O; fısıltılar, dualar, korkular, dadının uykusundaki sayıklamaları, dedenin gece gezintileri, bütün bu karanlık şeylerin içinde kaybolmuş gibidir:

"Kendimi kötü bir masalda mahpusum sanıyordum" (Tanpınar, 2017, s. 120).

Dolayısıyla, sürekli başka insanlara benzememekten daha korkunç ne olabilir diye düşünür.

15 "Gotik anlatı mutlaka suretle içerisinde insanüstü yaratık ve varlıklar bulundurulur. Abartı ve mübalağa sanatının Kara Film örnekleri içerisinde en çok kullanıldığı tarzdir. Vampirler, doğaüstü varlıklar, ölümler, yaşayan ölümler, siyah ve gösterişli karakterler gotik sinemanın vazgeçilmez unsurlarıdır" (Yücel, 2019, s. 52).

### Karabasan İmgesi

Uyku hâlindeyken görülen karabasanlar, insanların gündüzleri düşünmekten tiksinti duyacakları isteklerin ve düşüncelerin farklı biçimlerde ortaya çıkmalarıdır (Grant'tan aktaran Pöstecki, 2002, s. 56). Kutsal bir varlık olarak görülen yılan (ölüm) için yapılan ibadetler sırasında anlatıcı, büyük gölgelerle dolu odanın sessizliği içinde uyku ile uyanıklık arasında, dışarıdan gelen en küçük duymalara açık bir hâlde bir rüyaya dalar. O zaman daha biraz önce dinlediği yabancı tınılı dualar, bir renk ve kıyafet içinde anlatıcının etrafını sararlar. Duanın içindeki kelimeler, rüya hâlindeki anlatıcıya rahat vermezler ve ona kimıldama hakkı da tanımazlar. Kimıldayamayan, hareket dahi edemeyen rüya hâlindeki anlatıcıyı, meçhul bir âleme, meçhul ve uzak yıldızlara götürmeye çalışırlar. Anlatıcı, son bir gayretle onların elinden kurtularak uyanır. Uyandıığında ise dadısını yanında uyumuş bulur. Rüyadaki bu karabasan imgesi, yukarıda bahsi geçen nefes psikolojisi açısından değerlendirilirse şu görülür: Anlatıcı, alt katlarda sıkışıp kalmış gibidir. Nefes alır ancak bu nefesi bir türlü veremez. Dolayısıyla rahatlayamaz. Etrafı büyük gölgelerle, alt bilinç dışının sakinleriyle sarılıdır ve onlar, ona kimıldama imkânı vermedikleri gibi itiraz hakkı da tanımazlar:

*“Bana hiçbir kimıldama ve itiraz hakkı vermeyen çevik hareketlerle beni geldikleri meçhul âleme, odamıza, esrar ve hassalarını taşıdıkları o meçhul ve uzak yıldızlara götürmeğe çalışırdı”* (Tanpınar, 2017, s. 105).

Normalde, dua kelimelerinin kişiye böyle olumsuz tesir etmemesi gerekirken burada, dadının okuduğu duanın kişi üzerinde menfi izler bıraktığı görülür. Öyle ki kelimeler, anlatıcıyı bilinç dışının alt katlarına doğru sürükler. Bunun nedeni ise okunan duanın rahmani olmamasıdır. Anlatıcının da daha sonra hiçbir kitapta ve sofu ağzında tesadüf etmediği dualar, ayine aittir. Bu ayin ise evde kimi zaman ilah, kimi zaman da şeytan rolünde olan yılan içindir.

### Karanlıkta Duyulan Ayak Sesleri

Çocukluğun geçtiği evin, sanatçının yetişme sürecindeki etkisi bakımından Necip Fazıl'ın “Bir Yalnızlık Gecesinde Vehimleri” (1928) hikâyesiyle, Tanpınar'ın biyografik özellikler taşıyan “Evin Sahibi” (1943) hikâyesi, büyük ölçüde birbirlerine benzerler. Her ikisinde de koruyucu dedenin, karanlıkta duyulan ayak sesleri ve ölümü; hikâye kahramanlarının güneşe, hayata karışacakları huzuru kaçırmış hayatlarında, onları kişilik olarak ayakta tutacak bir iç ses gibidir (Çağın, 2017, ss. 23–24). Hikâyedeki dedenin ayak sesleri, vehim ve esrar kaynağıdır. Anlatıcı, yağmurlu veya rüzgârlı gecelerde bile, etrafındaki tüm gürültü içerisinde yattığı yerden bu ayak seslerini arar ve bulur. Onların vasıtasıyla dedesinin evin hangi noktasında bulunduğunu tespit eder:

*“Çünkü bu sesler, evin ıssızlığı içinde, karanlık ve boş gecede parlayan münzevi aydınlıklar, yahut eski kale nöbetçilerinin saat başlarında yüksek sesle tekrarladıkları parolalar gibi, uzaklıkları, yakınlıkları ile benim için bütün bir mesafe ölçüsü vazifesini görürlerdi ve ben onları dinlerken geldikleri istikamete, akislerinin yavaşlığına veya tokluğuna göre, kendi kendime: ‘Şimdi annemin odasının önünden geçiyor, kendi odasına girdi, selamlık tarafındaki sofadan geliyor, biraz sonra buradadır.’ gibi çok defa doğru çıkan tahminler yapar ve ancak ondan sonra günün ve düşüncelerimin kervanına tekrar katıldım”* (Tanpınar, 2017, ss. 105–106)

Gotik türde, mekânı tekinsiz kılan unsurlardan biri de gelişen korkunç olaylardır. Hikâyede ayak sesleri, korkunç ve vehimli şeyler olarak nitelendirilir. Gotik edebî eserlerde geceleri sürekli bilinmeyen nefes ve ayak sesleri duyulur. Gerçi, hikâyedeki ayak seslerinin sahibi bilinmemektedir. Buna rağmen, ayak sesleri “her zerresi ayrı ayrı uyuyan büyük bir konakta” korkunç ve vehimli olmaktadır. Ayak sesleri, böyle durumlarda her zaman “korkunç” addedilir. Mesela, romanlarında gotik özellikler görülen Suat Derviş'i, Refik Ahmet Sevengil ayak sesleri etrafında şöyle değerlendirmiştir:

*“Suat Derviş Hanım, edebiyatımıza karanlık ve karışık dehlizlerden çıtırdayan eski tahtaların sesinde durup boşlukta korkunç akislerle halkalanan **ayak seslerini** dinleyerek, ruhunda bir ürperiş ve gözlerinde titreyen bir karartı ile geldi”* (Aktaran Berktaş, 2013, s. 236).

Hikâyedeki dede, felçli ayaklarını sürümek suretiyle bütün evi ve bütün geceyi izdirap ile doldurur. Çocukluk yaşlarında duyduğu ayak seslerini, anlatıcı yetişkinken dahi hâlâ duymaktadır:

*“Bugün aradan uzun yıllar geçtiği hâlde bu ayak seslerini, zaman zaman peşinde sürüklediği vehimler, ürpermeler ve keskin acılarla yine içimde buluyorum”* (Tanpınar, 2017, s. 107).

Bu ürpertici ayak sesleri, çocuğun tüm hayatına hâkim olacaktır.

### Uğursuz Çocuk Motifi ve Çocukluğa Özgü Nesnelere<sup>16</sup>

Hristiyanlar, Hz. Âdem'in yasak meyveden yiyerek büyük günah işleyip Allah'ın hiddetine uğradığına, onun bu günahının, kıyamete kadar her yeni doğan çocuğa geçtiğine, günahkâr doğan çocukların vaftiz edilerek günahattan kurtulduklarına inanırlar. “Asli/ilk günah” inancı, Hristiyan kültür ve felsefesinin özüdür:

*“Batı edebiyatında gotiğin izini sürdüğü eserleriyle araştırmaya kaynaklık eden Lovecraft'a göre, “ölüm haberi götüren periler, ruhu değiştirmiş uğursuz çocuklar” İrlanda gotiğinde önemsenen korku unsurlarıdır”* (Lovecraft'tan aktaran Arslan, Demirtaş Önder, 2020, s. 510).

“Evin Sahibi” hikâyesinde de anlatıcı, uğursuz ve günahkâr bir çocuk olarak hikâyenin tamamında belirir. “Yılanlı evin çocuğu” olarak ifade edilen çocuğa karşı bir çekinme ve merak söz konusudur. Bu çekinme ile karışık merak, çocuğun okulundaki hocasında da vardır. Diğer çocuklar gibi o da anlatıcı figüre her fırsat bulduğunda garip garip bakar, çocuktaki olağanüstülüğü anlamaya çalışır:

<sup>16</sup> “Şeytan ve cadı dışında çocukluğa özgü nesnelere yer aldığı korku filmleri de batıl inançların fenomenlerinden faydalanır. Çocukluğa özgü olan oyuncular artık yeni batıl nesnelere evrilmeye yakındır. Çocuk masalları, son dönem korku sinemasının sıklıkla yer verdiği bir tema olmuştur. Bu türden filmlere örnek vermek gerekirse, *The Conjuring* (Korku Seansı, James Wan, 2013), lanetli çocuk nesnelere kullanan, lanetli ev temasına yer veren, şeytan çıkarma, uğursuz, içine kötü ruh bulaşmış nesnelere sergilendiği başarılı bir film olmuştur. Bir diğer batıl korku örneği olarak *Mama* (Andrés Muschietti, 2013), uğursuz mekanların, çocukların ve objelerin yer aldığı bir filmidir. Film, rüya sahneleri ve kiler, kilise gibi korkutucu mekânları ile eve ait olmayan dönüşüyle batıl inanç nesnelere başarılı bir şekilde yerleştirildiği son dönem filmlerindedir. *The Babadook* (Karabasan, Jennifer Kent, 2014) çocuk masalı, eve girmeye çalışan, dışarıdan gelenin tehdidi gibi klişe konuları başarılı şekilde işlemiş bir film olarak dikkat çeker” (Özgör, 2020, s. 518).

"O da bana her fırsat buldukça garip bakar, bendeki harikulâdeyi başını sallayarak taaccüple, merhametle seyrederdi; her hâli, bana sırrına erilmez kudretlerin biçare bir mağduru olduğumu hatırlatıyordu. Ben, kendi hayatlarını serbestçe yaşayan bu insanlar arasında, talihini alnında gezdiren garip bir mahluktum; sade talihim değil, ölümüm bile alnımda böylece yazılıydı" (Tanpınar, 2017, s. 120)

Dolayısıyla, çocuğun her şeyi onlar için bir hayret mevzusu olur. Konuşması, gülmesi, ders çalışması, oynaması çocuğun arkadaşları için mühim şeylerdir. Hâli, onlar için garip olmakla beraber, üzerinde durulacak bir meseledir:

"Hiç unutmam, mektebe geldiğim üçüncü günüydü; teneffüse çıkar çıkmaz, yanımdaki çocuğa beraberce oynamamızı teklif etmiştim. Bana: 'Oynayıp ne yapacağız? Sen bize yılanı anlat.' dedi. Gözünde parlayan hain ve meraklı iştah beni az kaldı çıldırtacaktı. O gün yeni arkadaşlarımla ilk kavgamı yaptım" (Tanpınar, 2017, s. 120).

Figür anlatıcı, aslında ilk kavgasını öbür çocuklara benzediğini kanıtlamak için yapar, ancak bu davranışı bile bir yığın yoruma yol açar.

Sadece anlatıcının kendisi değil, annesi de uğursuz bir çocuk olarak görünmektedir. Anlatıcının annesi, daha küçük bir kız çocuğu iken yılanla maruz kalır ve gotik bir öge olan yılan, çocuğun peşini hiç bırakmaz. Çocukken yılanın bakışlarıyla karşı karşıya kalan anne, bir anlamda nazara da gelmiştir.

"Pagan ya da şaman adetlerinde adı geçen semboller günümüzde bile kullanılmaya devam edilen objeler/semboller olabilir. Örneğin, günümüzde kullandığımız muskaların kökeni, Antik Romalılar ve Yunanlılarda çocukların kötü bakışlara (evil eye) yani nazara maruz kaldığına olan inançla ortaya çıkmıştır" (Özgör, 2020, s. 506).

Bu inanç göz önüne alındığında, çocuk ve kötü bakış ilişkisinin çok eskiye dayandığı söylenebilir. Uğursuz çocuklar, çocuk objeleri, çocukluğa özgü nesnelere, oyuncaklar, çocuk masalları, lanetli çocuk nesnelere korku sinemasının kullandığı motifler olduğu gibi, korku edebiyatının da yer verdiği unsurlardır. Uğursuz çocuk motifi, etkileri devam eden lanetlerin bulunduğu gotik bir eser sayılabilecek olan Tanpınar'ın hikâyesinde de kullanılır. Başat olarak çocuğun kendisi uğursuz olmakla beraber, hikâyede kullanılan çocuk nesnelere gotik edebiyat açısından ilgi çekicidir. Oyuncak, hikâyede grotesk/gotik bir çocuk motifi olarak görülür:

"Ernest Jentsch' in tekinsiz kavramı ile ilgili ifadelerini incelediği kısımda Freud, canlı bir imgeyi betimleyen cansız nesnelere örnek; balmumu figürler, oyuncak bebekler vb. tekinsiz etkiyi yarattığını ifade etmektedir" (Karaova, 2021, s. 16).

Genellikle alçı vb.nden yapılmış oyuncak bebeğe taş bebek denir ve bu oyuncak, hikâyedeki ürkütücü öğelerden biridir. Anlatıcının, dedesinin ayak seslerini dinlediği gecelerden birinde dede, kızının öldürüldüğü odaya girer. Çocuk, birdenbire dayanamaz ve kuvvetli bir merhamet duygusu ile yerinden kalkar. Dedesini görüp ağlamak ihtiyacı duyar. Yavaş adımlarla ve korka korka annesinin odasına kadar gider. Dede, grotesk/gotik bir öge olarak da kabul edilebilecek lambayı köşeye koymuştur. Hikâyenin baş taraflarında dadının elinde görülen lamba, şimdi de dedenin elindedir:

"Lamba / kandil / şamdan, masallarda grotesk / gotik bir öge / motif olarak da kullanılır. Aynı zamanda bu maddi kültür ögesi, gotik edebiyatta da kullanılmıştır" (Kılıçkaya, 2022b, s. 157).

Dede, kızının yatağının önünde, kucağında tuttuğu bir taş bebeğe ninni söylemektedir. Ara sıra ninniye keserek ona, bebek/çocuk ağzıyla hitap eder. Kullandığı kelimeler ve telaffuzlar anlatıcının annesinin çocukluk lügatinden hafızada kalmış kelimelerdir.

Korku edebiyatının yer verdiği unsurlardan biri olan çocuk masalları, "Evin Sahibi" hikâyesinde önemli bir yer edinir. Anlatıcı, çocukken kendisine dadısı tarafından anlatılan masalların etkisi altında kalır. Korku öğeleri barındıran masallar, çocuğun hayal dünyasını etkiler. Masallar, bünyesinde korku unsurları barındırsa da tuhaf bir biçimde çocuğa keyif verir. Çocuk, ürperti hissederek dinlediği bu masallardan garip bir biçimde zevk alır.<sup>17</sup>

Anlatıcı, annesini hiç görmemesine rağmen, dadısının ve ev halkının anlattıkları şeylerle ona, kendisi için hususi bir çehre verir:

"İşte bu masallar, hep onun için dinlediğim şeylerle okuduklarımın ve gördüklerimin terkiibinden yapılmış bu hayalî çehrenin etrafında dönerdi" (Tanpınar, 2017, s. 109).

Masalları, inanarak dinleyen çocuğun rüyaları da masalsı bir biçime bürünür. Annesini, dinlediği masalların diyarında yüzü, sırtındaki gömlektan daha beyaz ve solgun bir şekilde uyurken görür. Annenin yüzünün beyaz ve solgun olması, dikkat çekicidir. Hikâyenin iki yerinde anne, "beyaz ve solgun bir hayalet"e benzetilirken burada "hayalet" kelimesi kullanılmamıştır. Buna rağmen, beyazlık ve solgunluk "hayalet" imgesini çağırıştırılmaktadır.

## Sonuç

Karanlık ve ölüm ile ilgili olan "Evin Sahibi" hikâyesi, Türkçeyi klasik edebî dil seviyesine çıkararak, müthiş bir üsluba eşlik eden sıkıcı ve boşu anlatımıyla hem yeni Türk edebiyatına hem de onun içinde yer alan gotik edebiyata katkı sağlar. Karanlık ve kasvetli olanın önem kazandığı bu hikâyede, insanın ışısız yönünün metafora ait bir yansımasını bulmak mümkündür. İnsan ruhunun karanlık tarafının ayrıntılarıyla görülebileceği eserde, bir simge olarak şeytan/cin/yılan başköşede durmaktadır. Dehşet veren duygularla yüklü eser, karanlık fikirlere de gebe dir. Sanatın karanlık yönünü temsil eden hikâye, gotiğe çok yakın duran üslubuyla dikkat çekmektedir. Karanlık ve kötülük tüm esere sirayet etmiş gibidir.

<sup>17</sup> "Hintli yönetmen M. Night Shyamalan son korku filmi "Köy-The Village"ın San Sebastian'daki gösteriminden sonra yaptığı toplantıda korku sinemasının insanlara ve çocuklara neden keyif verdiği konusunda: "Ben ürpertmeyi çok seviyorum. Yaşamın her anında bir heyecan olduğuna inanıyorum. Bu nedenle ürperti hissedemeyeceğim bir film yapmak bana zor geliyor... Küçük yaşlarımda aile büyüklerimin anlattığı masallarla büyüdüm ben. Küçük bir çocukken bile büyük keyif aldığımı hatırlıyorum. Her çocuk da böyledir sanırım. Evde de çarşafarla filan hayaletler yapardım, ev halkını korkutmaya bayılırdım. Sanırım gizem, bilinmeyen şeyler her çocuk gibi benim de ilgimi çekiyordu. Sonrasında da herhangi bir öyküyü böyle nasıl anlatırım diye düşündüm hep" (Arkan, 2007, s. 13).

İnsan, eğer varoluşun sırrını çözemezse doğumundan itibaren ölene kadar, yanlış yerde, yanlış insanlarda ve yanlış yöntemlerle “Can”ını arar. Hikâye kişileri, bu yanıla düştükleri için felakete sürüklenmişlerdir. İçlerinde var olan ontolojik yükselme arzusunu yanlış bir şekilde yönettiklerinden bir “patlama” yaşarlar. Esrarengiz bir acı yaşayan bireylerde, bilhassa anlatıcıda, kronik kaygı rahatsızlığının bulunduğu söylenebilir. Bu rahatsızlık, “gölge” gibi ömrü boyunca peşinden gelir. Yılan, bir musibet acısına dönüşür ve acı, hikâye boyunca doruk noktalarda yaşanır. Bunun nedeni, üst âlemlerle irtibatı kesen ve “işaretler”i alamayan hikâye kişilerinin tutumlarıdır.

Meçhullerin en “ürkütücü”sü insanın kendi meçhulüdür. Başta hikâye anlatıcısı olmak üzere Suphiye Hanım, esasında alt bilinç dışı ile temas hâlinindedirler. Labirent gibi bir mağaraya girmişlerdir. Mağarada kendilerini bekleyen “yılan” gibi bir tehlike vardır. Normalde ehil bir rehberin eşliğinde, oradaki her tehlike ile baş edebilmek mümkündür. Tekrardan o labirentten çıkış elbette söz konusudur. Ancak hikâye kişileri, bunu başaramazlar.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Declaration of Interests:** The author declared that they have no competing interest.

**Funding:** The author declared that this study had received no financial support.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar, çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

## Kaynaklar

- Abiha, B. Ç. (2016). Geleneksel halk sanatında şahmaran motifleri ve bu motiflerin dili. *Folklor/Edebiyat, Sayı, 22*(88), 99–116.
- Akça, E. (2019). Carl Jung'un 2 rüyasına yapılan 3 farklı ta'bir. [https://www.academia.edu/38173291/Carl\\_Jungun\\_2\\_R%C3%BCyas%C4%B1na\\_Yap%C4%B1lan\\_3\\_Farklı%C4%B1\\_Ta'bir](https://www.academia.edu/38173291/Carl_Jungun_2_R%C3%BCyas%C4%B1na_Yap%C4%B1lan_3_Farklı%C4%B1_Ta'bir)
- Akgün, B. (2010). Doris Lessing'in 'to room nineteen' (19 numaralı oda'ya) öyküsünde öznel bireyselliğin ölümü. *Litera, 23*(1), 57–74.
- Alkım, B. E. (2014). İngiliz neo gotik mimarlığının doğuşu ve gotik yazınla ilişkisi. *Çankaya University Journal of Humanities and Social Sciences, Sayı, 11/2*, 239–252.
- Arargüç, M. F. (2016). Mimari bir tarzdan edebi bir türe: gotik. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, Sayı, 36*, 245–257.
- Aras, İ. (2014). Ingeborg Bachmann'ın 'malina' adlı eserinin arketipsel sembolizm açısından yorumlanması. *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı, 5*(14), 43–64.
- Arkan, G. N. (2007). *Korku sinemasında çocuk imgesi ve "the ring", halka filminin çözümlemesi* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Arslan, F., & Demirtaş Önder, Ç. (2020). Elif Şafak'ın pinhan romanında 'gotik' kazı. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Sayı, 7*(47), 504–511.
- Berktoy, F. (2013). Yıldızları özgürce seyretme hakkını savunan bir roman: Fosforlu Cevriye. *Kadın Araştırmaları Dergisi, Sayı, 12*, 235–239.
- Bozyokuş, H., Güler, H. K., Tapan, M., & Ezentaş, R. (2016). Gotik eserlerde matematik: üçlü yonca örneği. *Uluslararası İnsan ve Sanat Araştırmaları Dergisi, Sayı, 1/1*, 35–39.
- Çağın, Ş. (2010). Ahmet Hamdi Tanpınar'ın romanlarının prototipi 'evin sahibi' hikâyesi. *Yeni Türk Edebiyatı Dergisi, Sayı, 2*, 39–56.
- Çağın, Ş. (2017). Necip Fazıl'ın 'tekinsiz ev'leri. *Yeni Türk Edebiyatı Dergisi, 15*, 19–32.
- Çağın, Ş. (2019). Ahmet Hamdi Tanpınar'ın eserlerinde ağaç ve çiçek sembolizmi. *TÜBAR, Sayı, XLV*, 35–59.
- Canbaz Yumuşak, F. (2013). Kenan Hulusi Koray'ın korkutan öyküleri. *Millî Folklor, Sayı, 97*(12), 135–144.
- Ertay, M. A. (2017). *Tanpınar'ı sevmek?* Lakin Yayınları.
- Gönen, S. (2005). Efsanelerde kara renginin görünümü. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 17*, 225–236.
- Güneş, M. (2014). Evin Sahibi hikâyesinde yılanın sembolik anlamları ve folklorik unsurlar. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, 6*(12), 41–58.
- İlhan, N. (2021). Dehşetin kapısını aralamak: İzzet Yaşar'ın öykülerinde gotik öğeler. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 10*(2), 616–632.
- İnci, H. (2014). *Orpheus'un şarkısı Tanpınar'ın romanlarında aşk ve kadın*. YKY.
- Karaova, M. (2021). *Grotesk mizaç ve çarpıtma* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü.
- Kaya, N. (2021). Transilvanya'dan İstanbul'a: Bir global gotik örneği olarak Ali Rıza Seyfi'nin Kazıklı Voyvoda'sı". *Kün Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi, 1*(1), 28–41.
- Kılıçkaya, D. (2016). Oğuz Atay'ın 'Unutulan' ve 'Korkuyu Beklerken' adlı hikâyelerinde gotik unsurlar. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 7*(1), 685–696.
- Kılıçkaya, D. (2020). Tanpınar'ın ilham veren Edgar Allan Poe kadınları. *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 5*(2), 88–102.
- Kılıçkaya, D. (2022a). 'İki abduh'ın oynadığı köşe kapmacada veyahut alicengiz oyununda' Edgar Allan Poe izleri. *Fikriyat Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, 2*(1), 1–22.
- Kılıçkaya, D. (2022b). "Adnan Özyalçiner'in "Yük" ve "Asfalt" hikâyelerinde grotesk / gotik masal öğeleri / motifleri. *Topkapı Sosyal Bilimler Dergisi, 1*(2), 143–168.
- Kılıçkaya, D. (2022c). Cihat Burak'ın Cardonlar adlı hikâye kitabında Edgar Allan Poe etkisi. *Turcology Research, 75*(1), 448–464. [CrossRef]
- Koçer, Z. (2020). Kıyamet ve deprem: Anadolu mitleri ve islami öğeler açısından Küçük Kıyamet filminin incelenmesi. *Beykoz Akademi Dergisi, 8*(2), 158–169.
- Konuk, A. A. (2006). *Mesnevî-i şerif şerhi*, İçinde V. Cilt (Terc. ve Şerh). S. Eraydın, M. Demirci, M. Tahralı, S. Arpaguş, N. Tosun (Haz.). Kitabevi.
- Merter, M. (2014). *Psikolojinin üçüncü boyutu: Nefs psikolojisi ve rüyaların dili*. Kaknüs Yayınları.
- Merter, M. (2022). *Dokuz yüz katlı insan tasavvuf ve nefis psikolojisi/ transpersonal psikoloji*. 20. Basım. Kaknüs Yayınları.
- Morkoç, H. (2021). *Charles Nodier ve fantastik evreni* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi], Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



- Osmanoğulları, F. (2016). Gotik film: Bir çerçeve oluşturma denemesi ve House of Usher. *Sinefilozofi Dergisi*, 1, 22–41.
- Özdemir, M. I. (2012). Melankolinin gölgesinde iki adam: A. H. Tanpınar ve Mümtaz. *Yeni Türk Edebiyatı Dergisi*, 6, 157–171.
- Özgör, C. O. (2017). *Kara romantizm, düşsel imgeler ve kâbus resimleri*. [Yayımlanmamış Sanatta Yeterlik Tezi]. Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü.
- Özgör, C. O. (2020). Batıl inançların korku sinemasındaki yansımaları. *SineFilozofi Dergisi*, 9, 504–520.
- Polater, D. (2015). Ahmet Ümit'in romanlarında gotik bellek [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Bartın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Pösteki, N. (2002). Korku duygusu ve korku geleneği. Romandan filme erişilmez Kont Dracula. *Kocaeli Üniversitesi İletişim Fakültesi Araştırma Dergisi*, 2, 48–65.
- Sarı, S. (2016). *Rüya yoluyla gerçekleşen dini tecrübe olayları üzerine bir araştırma* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sarıççek, M. (2014). *Evin Sahibi hikâyesinde bir arketipsel figür: Yılan*. *Yılan*. *Yılan Kitabı* (s. 390–403). Kitabevi Yayınları.
- Sarıkaya, M. (2016). Binbir gece masallarında kadın imajı. *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, 29, 143–165.
- Sivri, M., & Akbaba, C. (2018). Dünya mitlerinde yılan. *Folklor/Edebiyat*, Sayı, 24(96), 53–64.
- Tanpınar, A. H. (2017). *Hikâyeler*. Dergâh Yayınları.
- Tunçtan, B. (2018). *Suat Derviş'in hayatı, edebi kişiliği ve romanlarında gotik özellikler (korku edebiyatı)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Bitlis Eren Üniversitesi/Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ürkmez, H. (2021). Ahmet Hamdi Tanpınar ve Alifa Rıfaat'ta evin sahibi olarak yılan. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 9(27), 218–233.
- Yücel, Y. T. (2019). Türk sinemasında kara film ve film öykülerine etkisi. *Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi*, 4(8), 45–62.

# Ekofeminizmin Işığında Ağlayan Dağ Susan Nehir

## Ağlayan Dağ Susan Nehir in the Light of Ecofeminism

Hatice BAKANLAR MUTLU 

Ege Üniversitesi, Yabancı Diller  
Yüksekokulu, İzmir, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 27.09.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 16.05.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 30.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:  
Hatice BAKANLAR MUTLU  
E-mail: haticebakanlar@gmail.com

Atif: Bakanlar Mutlu, H. (2022).  
Ekofeminizmin Işığında Ağlayan Dağ  
Susan Nehir. *Journal of Literature and  
Humanities*, 69, 122-130.

Cite this article as: Bakanlar Mutlu, H.  
(2022). Ağlayan Dağ Susan Nehir in the  
Light of Ecofeminism. *Journal of  
Literature and Humanities*, 69, 122-130.



Content of this journal is licensed under a  
Creative Commons Attribution-  
NonCommercial 4.0 International License.

### ÖZ

Ayşegül Devocioğlu'nun *Ağlayan Dağ Susan Nehir* isimli romanı Çingenerin hayatı ve varoluş mücadelesi üzerine odaklanmıştır. Üstkurmaca tekniklerinden oldukça sık faydalanılan bu eserde Naciye Abla isimli bir Çingene kadının başkişi olarak yer almış ve onun anlattığı hikâyeler isimsiz anlatıcının kaleminden yeniden yazılmıştır. Roman, Çingene bir kadının hayatına odaklanması ve yakın tarihte gerçekleşmiş ve Çingeneri de ilgilendiren bazı siyasi olaylara gönderme yapması nedeniyle kimlik temelli bir okumaya uygun görülebilir. Ancak, bu çalışmada roman, anlatıcının Naciye Abla tarafından kendisine anlatılan hikâyelerin gerçekliğini sorgulama yolcuğunun bir hikâyesi olarak değerlendirilecektir. Bu çalışmada, romanda asıl çatışmanın gerçek/kurmaca ikili zıtlığı tarafından yaratıldığı ve bu zıtlığın kültür/doğa, akıl/duygu, erkek/kadın gibi başka zıtlıklarla da beslendiği savunulmaktadır. Yazarın bu romanıyla bahsedilen ikili zıtlıkları çözme girişiminde olduğu iddia edilmektedir. Bu bakımdan, romanın ikili zıtlıkların reddedildiği ekofeminizmin ışığında okunması uygun görülmüştür. Çalışmanın amacı, yazarın bu romanıyla, hiyerarşik ayrımlara ve aklın üstünlüğüne dayanan ikili düşünce sistemini nasıl eleştirdiğini tartışmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İkili Zıtlık, İkili Düşünce Sistemi, Hiyerarşik Ayrım, Çingener, Ekofeminizm

### ABSTRACT

Ayşegül Devocioğlu's *Ağlayan Dağ Susan Nehir* focuses on gypsies' lives and their struggle of existence. In this novel, which is full of metafictional elements, the protagonist is a gypsy woman called Naciye Abla, and her stories are re-narrated by the unnamed narrator. Given that the novel is centred on a gypsy woman's life with reference to some recent political developments about gypsies, it is possible to analyse this novel focusing on identity issues. However, in this study, the novel is read as the narrator's quest for the truth in Naciye Abla's stories. This study claims that the main conflict in the novel stems from the fact/fiction binary opposition, which is supported by the culture/nature, mind/emotion, and man/woman oppositions. This study argues that the author attempts to dismantle these binary oppositions. From this perspective, it is deemed appropriate to read the novel in the light of ecofeminism as the latter also rejects binary oppositions. The purpose of the study is to reveal how the writer criticizes the hierarchical dualist thought system which is based on the superiority of reason.

**Keywords:** Binary Opposition, Dualist Thought System, Hierarchical Opposition, Gypsies, Ecofeminism

### Giriş<sup>1</sup>

Devocioğlu'nun 2008 Orhan Kemal Roman Ödülü'nü kazanmasını sağlayan *Ağlayan Dağ Susan Nehir* (2007) isimli eseri, anlatıcının bakıcıları ve yardımcıları Naciye Abla tarafından kendisine çocukluğunda anlatılmış hikâyelerin peşine düşmesiyle şekillenmiş bir romandır. Anlatıcının "Yalancı" adını verdiği birinci bölümün başında "Bir Çingene'nin öyküsü bu" diyerek okuru bilgilendirmesinden de anlaşılacağı gibi roman, Çingene bir kadın olan Naciye Abla'nın hayatına odaklıdır. Naciye Abla, anlatıcının ailesiyle kalırken Çingene kimliğini yok saymış, anlatıcının deyimleriyle "ömrü boyunca kendi kimliğinden göçmeye çalışmış" (Devocioğlu, 2017, s. 19) ve hatta toplumda Çingenerlere has sayılan fal bakma ve renkli giyinme gibi bazı özellikleri ölesiye eleştirmiştir. Naciye Abla, anlatıcının evindeyken bir kıyafetmiş gibi üzerinden atmaya çalıştığı Çingene kimliğini, Edirne'de kendi mahallesine geldiğinde bastırma

gereği duymamış; fakat kendisini “*diri Çingene*” diye isimlendirdiği diğer Çingenelerden ayırmaya da özen göstermiştir. Bu romanı yapı, tema, dil ve anlatım açısından inceleyen Demiryürek’in (2010, s. 126) belirttiği üzere, iki Naciye arasındaki tezat, romanın temasını belirleyen çatışmayı oluşturmaktadır. Öte yandan, romandaki tek çatışma Naciye Abla’nın kişiliğindeki bölünmede değil, anlatıcı ile Naciye Abla arasındaki zıtlıkta da gözlemlenebilir. Nitekim anlatıcının, okuma yazma bilmeyen Naciye Abla’nın aksine üst orta sınıf ve eğitilmiş bir ailede büyüdüğü anlaşılmaktadır.

Naciye Abla, anlatıcının hayatına çocukluğunda ev ve çocuk bakım işleri konusunda aileye yardımcı olarak girmiştir. Naciye Abla’nın aile ile birlikteliği uzun yıllar sürmüştür. Naciye Abla çocuklarla ilgilendiği dönemde onlara sürekli hikâyeler anlatmış ve anlatıcı yıllar içinde hiç unutamadığı bu hikâyelerin doğruluğunu araştırmak üzere Naciye Abla’nın yaşadığı Edirne’ye kadının sağlıklı ve ölümünün ardından ziyaretlerde bulunmuştur. Anlatıcının, ailesinin içinde ayırık otu gibi duran Naciye Abla’nın sadece hikâyelerinden değil bizzat kendisinden de etkilenmiş olduğu açıktır. Anlatıcı, Naciye Abla’ya âdeta minnet duymaktadır: “*Az şey değil, dünyanın yalnızca gözümüzle gördüklerimizden ibaret olmadığını öğretti bana*” (Devecioğlu, 2017, s. 20). Anlatıcı, Naciye Abla’nın hikâyelerinin peşine düşerken toplumda ötekileştirilmiş Çingenelerin ekonomik ve sosyo-kültürel yapılarını daha yakından gözleme fırsatı bulur. Bu bakımdan, bu romanı etnik bir kimlik olarak Çingene üzerine yazılmış, kimlik temelli sorunlara değinen bir roman olarak okumak mümkündür; ancak bu çalışmanın amacı romanda Çingenelerin nasıl temsil edildiğini incelemek veya Çingene bir kimlik meselesi olarak tartışmak değildir. Bu çalışmada anlatıcının arkasındaki temel motivasyon olarak görebileceğimiz, anlatıcının duyduğu hikâyelerle gerçeği kıyaslama çabası hareket edilmekte ve romanda alışılagelmiş edilişini iddia edebileceğimiz ikili zıtlıklar üzerinde durulmaktadır. Bu çalışmada, ikili düşünce sisteminin yarattığı gerçek/kurmaca, kültür/doğa, akıl/duygu, erkek/kadın gibi hiyerarşik zıtlıkların romanın bünyesinde eritildiği savunulmakta ve yazarın bu çabasıyla Çingene bir kadının hayatından yola çıkarak Batı felsefesini etkileyen ikili düşünce sistemine meydan okuduğu iddia edilmektedir. Bu nedenle, bu çalışmada söz konusu eser ikili düşünce sistemi karşısında net bir tavır sergileyen ekofeminizmin ışığında, Batı düşünce sistemine yer etmiş ikili zıtlıkların yazar tarafından nasıl yok edildiğine odaklanılarak incelenecektir.

### Ekofeminizm ve İkili Zıtlıklar

Kelimenin kendisinden de anlaşılabilirliği gibi ekofeminizm hem ekolojik hem de feminist kaygıları bir arada barındıran bir düşünce sistemidir. Kümbet (2012, s. 172), ekofeminizmin “*feminist hareketlerin ivme kazanmaya başladığı 1970’li yıllarda, doğanın sömürülmesi ve tahribatıyla kadınların sömürülmesi arasında paralel bir ilişki olduğu düşüncesiyle*” ortaya çıktığını belirtir. Ekofeminizm kelimesi 1972’de, “*Ecologie-Féminisme*” grubunu kurarak gezegenin uğradığı yıkımın esasen eril hegemonyayla ilgili olduğunu savunan ve ekolojik anlamda bir devrimin kadınlar tarafından gerçekleştirileceğini iddia eden Françoise d’Eaubonne tarafından ortaya atılmıştır (Ruether, 2007, s. 77). Gaard (2016, s. 67) ekofeminizmin akademide oluşmuş pek çok feminist çevreci ekolden biri olduğunu ve şimdiki kadar sanattan edebiyata, coğrafyadan tarıma birçok alanda uygulandığını ifade eder. Gaard’a göre ekofeminizm (2010, s. 650), Meksika çöllerinde cinsel şiddete uğrayan, hamile kaldıklarında işten çıkarılan veya doğum kontrolüne zorlanan Ciudad Juarez kadınlarından Wyoming’te işkenceyle öldürülen eşcinsel çevre aktivisti Matthew Shepard’a kadar geniş bir yelpazede pek çok kişiyi ve konuyu ilgilendirir.

Kümbet (2012, s. 174), ekofeministlerin hassasiyet gösterdikleri konular arasında toksik atıklara, ormanların yok edilmesine, nükleer silah politikalarına, üreme hakları ve teknolojisine, hayvan özgürlüğüne, yerel ve uluslararası gelişime işaret eder. Burada önemli olan nokta, ekofeministlerin bahsi geçen konulara yönelik ilgisinin teorik boyutta kalmamış olmasıdır. Örneğin, Ynestra King, Susan Griffin ve Charlene Spretnak gibi öncü ekofeministler 1980’li yıllarda savaş karşıtı eylemlere ve çevreci harekete bizzat katılmış ve sonradan feminist ve lezbiyen-feminist eylemlerle de ilgilenmeye başlamıştır (Kümbet, 2012, s. 174). *Yeryüzü Demokrasisi* (2010), *Tohumun Hikayesi* (2019) ve *Yeryüzüyle Barışmak* (2021) gibi kitapların yazarı Hint çevre aktivisti ve ekofeminist Vandana Shiva da imza attığı pek çok girişimin yanı sıra Hindistan’da sürdürülebilir tarım yöntemlerinin uygulanmasını sağlamak amacıyla bir araştırma merkezini kurulmasına öncülük etmiştir (Brittanica.com, 2019). Bu tür örnekler göz önünde bulundurulduğunda, ekofeminizmin eylemci boyutunun sadece farkındalık yaratma odaklı protestolarla sınırlı olmadığı, somut anlamda değişikliğe neden olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten de ekofeministler dünya genelinde politika yapıcılar üzerinde etki sahibi olmuş ve BM, kadın-çevre hareketinin baskısıyla 1995’te kadınları ve çevreyi kritik çalışma alanlarından biri olarak ilan etmiştir (Buckingham, 2004, s. 148). Bu bakımdan, ekofeminizm çeşitli küresel sorunlarla ilgilenen bir düşünce sistemi olmanın dışında elle tutulur sonuçlara ortam hazırlayan bir eylem biçimi olarak da değerlendirilebilir.

Kao (2010, s. 617), ekofeminizmin monolitik bir yapının egemen olmadığı bir ekol olduğunu kabul etmekle birlikte ekofeministlerin temelde ortak bir görüşte buluştuğuna dikkat çeker: Kadınlara yönelik sömürü ve istismar ile insan-dışı doğaya yönelik sömürü ve istismar birbiriyle bağlantılıdır. Benzer şekilde, Rocheleau ve diğerleri de (2016, s. 34) ekofeminist açıdan bakıldığında kadınlar ve doğanın, ataeril ve baskıcı Batı kültürü tarafından şekillendirilen bir tarihi paylaştığını savunur. Diğer bir ifadeyle, ekofeministlerin perspektifinden, çevrecilerle feministlerin ortak bir davası vardır: Feministler kadınların erkek odaklı (*androcentric*) erkek/kadın ikiliğinin ötekisi olduğunu düşünürken çevreciler doğanın insan odaklı (*anthropocentric*) insan/insan-dışı doğa ikiliğinin ötekisi olduğunu savunur (Gaard, 2016, s. 23).

Bununla birlikte, tarımdan siyasete birçok farklı alana dokunan ve uluslararası düzeyde politika değişikliğine neden olacak kadar geçerlilik kazanmış ekofeminizm çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Örneğin, akademinin önde gelen feminist dergilerinden *Signs* 1992 yılında ekofeminizm konulu bir makaleyi reddederken ekofeminizmin neredeyse her sorunla ilgilendiğini ve feminist kaygıları gölgede bıraktığını öne sürmüştür (Gaard, 2011, s. 33). Ekofeminizme yöneltilen en önemli eleştirilerden biri de kadın ve doğayı bir araya getirirken özcülüğe düşme riskidir. Aslında, ekofeministler genel olarak özcü yaklaşımları benimseyenler ve özcü yaklaşımların karşısında duranlar olarak ikiye ayrılabilir. *Gyn/Ecology* (1978) kitabının yazarı Mary Daly gibi özcü yaklaşımları benimseyenler, basitçe ifade etmek gerekirse kadınların adet görme ve doğum yapma gibi bazı bedensel özelliklerinin onları doğaya daha yakın kıldığını iddia eder. Aralarında Sharon Doubiago ve Charlene Spretnak gibi isimlerin bulunduğu, radikal ekofeministler olarak da bilinen özcüler, kadınların sahip oldukları “kadın bilinci” veya “kadın maneviyatı” gibi özellikler nedeniyle daha gelişmiş bir ekoloji bilinçlerinin olduğunu savunur (Garrard, 2016,

s. 46). Felsefi veya sosyolojik eğilimi ağır basan özcülük karşıtı ekofeministler ise kadınların sözde “kadınsı” bazı özellikler nedeniyle doğaya daha yakın bir şekilde konumlandırılmasını feminist açıdan hatalı bulur ve bu tür bir yaklaşımla ataerkil toplumlarda inşa edilen cinsiyet farklılıklarını sürdürüldüğünü iddia eder (Garrard, 2016, s. 46). Plumwood (2017, s. 35), Alice Echols’un *The New Feminism of Yin and Yang* (1983) isimli eserinden alıntı yaparak feministlerin kadın ve doğa arasında özcü bir bağlantı kuran ekofeministlere yönelik eleştirisini aşağıdaki şekilde özetler:

*Kadınlık ile doğa arasında bağlantı olduğu düşüncesi çoğu kişiye toprak anaları, edilgen ve doğurgan hayvanları, bedenlerine gömülü, düşünmeden yaşayan “gebeş karıları” çağrıştırdığı için gerici ve aşağılayıcı bulunuyor. Dolayısıyla, geleneksel doğa-kadın bağlantısını kadınları ezmeye yarayan bir araçtan, baskıcı bir gelenekte köklendiğinin teşhir edilmesiyse artık yok olmaya mahkûm bir ataerkil kalıntıdan öte bir şey olarak görmemek feministler için cazip ve yaygın bir tavır haline geldi.*

Gaard (2011, s. 27), özcülük karşıtı ekofeministlerin kendilerini özcülerden ayırmak ve daha geniş bir kitleye hitap edebilmek için zaman içerisinde ekolojik feminizm, feminist çevrecilik, sosyal ekofeminizm, eleştirel feminist ve ekososyalizm gibi yönelimlerle alanı zenginleştirdiklerini belirtir. Benzer şekilde, maddeci ekofeminizm ve feminist eko-eleştiri de özcülük suçlamalarına karşı gelişmiş yaklaşımlar arasındadır (Gaard, 2010, s. 660). Bu çalışmada özcü ekofeminist eğilimler reddedilmekte, ekofeminizm özellikle batıda hâkim olan ikili düşünce sistemine yönelik eleştirileri nedeniyle bir rehber olarak benimsenmekte ve bu nedenle ekofeminizmin ikili düşünce sistemi karşısında tutunduğu tavra odaklanan Val Plumwood ve Greg Garrard gibi düşünürlerin görüşleri referans alınmaktadır. Kümbet (2012, s. 178) de ekofeminizmin erkek/kadın, kültür/doğa gibi aralarında iktidar ilişkisi bulunan anlayış ve kavramlara meydan okumasını ayırt edici bir özellik olarak yorumlar. Bu noktada, ekofeminizmin hedefindeki ikili düşünce sisteminin Batı felsefesinde ne anlama geldiğine ve ekofeminist çerçevede nasıl yorumlandığına kısaca değinmek gerekir.

İkicilik, düalizm ve Kartezyen düşünce gibi terimlerle de ifade edilen ikili düşünce sistemi batıda geçmişi Antik Yunan’a dek uzanan köklü bir geleneğe sahiptir. Plumwood (2017, s. 103), Platon’un idealar evrenini maddeye ve maddeselliğe üstün tutmasını bir başlangıç noktası olarak görür ve ikiciliğin temelini Platon’un felsefesine kadar dayandığını iddia eder. Dünyanın kozmolojik bir bütünlük olarak algılandığına inanılan Magna Mater düzeninden Tanrı’nın mutlak hakimiyetinde önce insanların ve sonra diğer canlıların hiyerarşik olarak konumlanmasını hızlandıran Yahudi-Hristiyan geleneğe geçiş; batılı ülkeler ile diğer ülkeler arasındaki farkların batılı olmayan ülkeler aleyhine derinleştirilmesine neden olan Coğrafi Keşifler ve sömürgecilik; hümanizmin ön planda olduğu Rönesans hareketi ve insan aklının baş tacı edildiği Aydınlanma Çağı ve Sanayi Devrimi gibi dönüm noktalarıyla birlikte, Antik Çağ’da ortaya çıktığını iddia edebileceğimiz ikili zıtlıkların yüzyıllar içinde daha da keskinleştiği düşünülebilir. Plumwood (2017, s. 13), tarihsel gelişim içerisinde özellikle Aydınlanma Çağı’nın doğa karşısında insana ve insan aklına verdiği mutlak üstünlükle ikiciliği sağlamlaştırdığını savunur. Aslında, Aydınlanma Çağı’nın genel olarak derin ekolojistler ve ekofeministler tarafından hedef alındığı söylenebilir. Garrard (2016, s. 98), ekofeminist açıdan bakıldığında René Descartes, Isaac Newton ve Francis Bacon gibi Aydınlanma filozoflarının “*atalarımızın yaşadığı organik evrene büyük bir darbe*” vurduğunu savunur. Dünyayı parçalarına ayrılabilir bir makine ve kuramsal olarak kavranabilecek bir birleşim olarak tanımlayan Aydınlanmacı doğa filozoflarının etkisi altında “*doğa artık devasa ve ruhsuz bir mekanizmadır*” (Garrard, 2016, s. 98). Böylece, insan aklını norm olarak gören ikili düşünce sistemi Batı kültürüne nüfuz ederek batının “*tüm kavramsal sistemini boydan boya kateden bir fay hattı oluşturur*” (Plumwood, 2017, s. 65). Plumwood (2017, s. 65), bu fay hattını oluşturan karşıt çift öğelerine örnek olarak kültür/doğa, akıl/doğa, erkek/kadın, zihin/beden, akıl/madde, rasyonalite/doğa, insan/doğa, öne/nesne, evrensel/tikel ve kamusal/özel ikiliklerini gösterir. Benzer şekilde, önde gelen çağdaş ekofeminist kuramcılar arasında yer alan Donna Haraway (1989, s. 59), Batı geleneklerini etkisi altına alan ve kadınların, beyaz olmayan insanların, işçilerin ve hayvanların, kısacası bütün ötekilerin tahakküm altına alınmasına neden olan ikili zıtlıklar arasında zihin/beden, kültür/doğa, medeni/ilkel, bütün/parça, aktif/pasif, gerçek/kurmaca, Tanrı/insan çiftlerini listeler. Görüldüğü üzere, bu ikili zıtlıklarda kadın, beden ve doğa sırasıyla erkek, zihin ve kültür karşısında konumlandırılmakta ve bu da ekofeministlerin kadınların ve doğanın benzer bir kaderi paylaştığı tezini haklı çıkarmaktadır.

Bu noktada, ikili zıtlıklar çerçevesinde düşünmenin, diğer bir ifadeyle siyahı anlamak için beyaza, yereli anlamak için evrensel veya insanı anlamak için insan dışı hayvana ihtiyaç duymanın neden sorunlu olması gerektiği sorulabilir. Ekofeminizmin buna vereceği cevap, bu zıtlıklar içerisinde hiyerarşik bir sıralamanın ve tahakkümün olması ve mutlak bir referans noktasının norm olarak kabul edilmesidir. Kümbet (2012, s. 178) de Batı toplumlarının oluşturduğu ve dayattığı kültür/doğa, erkek/kadın, akıl/beden gibi ikili karşıtlıklarda bir tarafın diğerine göre daha imtiyazlı olduğunu, aşağı konumda olanın baskılandığını ve hor görüldüğünü ifade eder. Plumwood (2017, s. 49)’un önerdiği ikicilik tanımı da bu yöndedir: “*İkicilik, birbirine karşıt kavramların... tahakküm ve tabi kılma yoluyla karşıolumsuz ve dışlayıcı olarak kurgulandığı süreçtir.*” Taraflardan biri diğerine tabi kılındığında üstün tutulan tarafın diğerine istediğini yapma hakkı doğar. İnsanın kendisini insan dışı doğadan ayırarak doğaya karşı acımasız davranma hakkını kendisinde görmesi buna bir örnektir (Plumwood, 2002, s. 4). Dolayısıyla, ekofeminist açıdan bakıldığında bu tür bir tahakküme son vermenin yolu zıtlıkları tersine çevirmek değil, çözmeye çalışmak olmalıdır. Plumwood’un (2017, s. 50) da ifade ettiği gibi basit bir tersine çevirme sorunu çözmediği gibi eşit ölçüde çarpıklığı temsil eder.

İkili zıtlıkların çözülmesi denince postyapısalcılığa değinmek yerinde olur. Batı düşünce tarihi içinde yirmi yüzyılın ikinci yarısından itibaren postmodernizmle birlikte, merkeze alınması gereken bir mutlak doğrunun olamayacağı görüşünü savunan postyapısalcılar hiyerarşik zıtlıklara karşı çıkar. Postyapısalcılığın önde gelen düşünürleri arasında gösterilen Derrida, Türkçeye yapı sökümü, yapı-sökme veya yapıbozum olarak çevrilen *déconstruction* kavramı ile Batı felsefesinin Platon’dan bu yana doğru kabul ettiği metafizik varsayımları reddeder (Bressler, 2007, s. 117). Derrida’nın Batı felsefesine yönelik en temel eleştirisi, batılı düşünürlerin Platon’dan beri Tanrı veya akıl gibi mutlak bir referans noktasına ulaşma çabasıyla ilgilidir (Bressler, 2007, s. 120). Derrida’ya (1966) göre Batı felsefesinin peşinden gittiği ve Derrida’nın “aşkın gösterilen” (*transcendental signified*) adını verdiği bir referans noktası asla olmamıştır ve olmayacaktır. Derrida (1966) bu mantıkta merkeze konan şeye ne isim verilirse verilsin- öz, madde, özne, bilinç, Tanrı, erkek vb- o merkezin tek başına asla merkez olamamasından yola çıkarak mutlak merkez kavramının kendiliğinden çöküşüne işaret eder. Mutlak bir referans noktası yoksa Tanrı/

insan, erkek/kadın, kültür/doğa, akıl/beden ayrımları da çözülmeye mahkûmdur. Eagleton (2014, ss. 113–114), postyapısalcı bir pencerede ikili zıtlıkların neden işlemeceğini erkek/kadın örneği üzerinden açıklar.

*Kadın erkeğin karşıtı, ötekisidir: Kadın erkek-olmayandır, kusurlu erkektir, kadına erkeklik karşısında olumsuz bir değer yüklenmiştir. Ama erkek de sadece bu karşıtı, ötekisini sürekli olarak dışladığı, kendini ona bir antitez olarak tanımladığı için erkektir, dolayısıyla tam da kendi biricik, özerk varoluşunu korumaya çalışırken bütün kimliği tehlikeye girer... Erkek aşağılarken bile bu ötekine muhtaçtır.*

Hiyerarşiye dayalı ikili zıtlıklar “öteki”ne muhtaç merkezler yarattığı için teknik olarak, kendi kendine bir norm ilan edip norm dışında kalanlara tahakküm uyguladığı için de etik olarak sorunlu görünmektedir. Geçmiş yüzyıllara dayanan bu sorunu derhal çözmek mümkün görünmese de edebiyat ve sanat aracılığıyla, dışlama ve ötekileştirme mekanizmalarının işlemediği bütüncül bir bakış açısına ulaşmaya çalışmak anlamlı bir çaba olarak değerlendirilebilir. Bu çalışmanın ikinci kısmında Devocioğlu’nun eseri bu çaba doğrultusunda incelenecektir.

## İkiciliğe Karşı Çingeneler, Ağlayan Dağlar ve Susan Nehirler

Çingenelerin etnik göçebe bir grup olarak kuzey Hindistan’da ortaya çıktığı, on birinci yüzyıldan itibaren sürekli göçlerle Hindistan’dan ayrıldığı ve on dördüncü yüzyıl başlarında Avrupa’ya ulaştıkları, günümüzde de dünya genelinde özellikle Avrupa’da, Balkanlar’da yaşadığı bilinmektedir (Roma, 2019). Koçak (2015, s. 67–68), genel adıyla Roman/Çingene olarak anılan bu topluluğa Türkiye’de farklı yerlerde farklı isimler verildiğine dikkat çeker: Roman (Batı Anadolu ve Trakya), mutrib (Van ve Ardahan), elekçi (Orta Anadolu), esmer vatandaş, köçer, arabacı (Anadolu’nun pek çok yeri), sepetçi (Akdeniz ve Ege Bölgesi), cono (Adana ve çevresinde), poşa (Erzurum, Artvin, Bayburt, Erzincan ve Sivas), teber (Ankara). Bu yerel kullanımların dışında, Türkçede Çingene kelimesine aşağılayıcı bir anlam yüklenmesinden dolayı, Çingeneler üzerine son yıllarda yapılan çalışmalarda Roman kelimesinin daha çok tercih edildiği tespit edilmiştir (Dişli, 2016, s. 98). İngilizcede de Çingene kelimesinin karşılığı olan *gypsy* kelimesinin aşağılayıcı bir anlamı olduğu kabul edilmektedir (Roma, 2019). Dişli (2016, s. 112), Hancock’a atıfta bulunarak Çingene kelimesi yerine Roman kelimesinin tercih edilmesinin iki nedeni olduğunu ifade eder: Çingene kelimesine küçük düşürücü bir anlam yüklenmesi ve yanlış olduğu anlaşılan Mısır kökenine işaret eden *gypsy* (Çingene) kelimesi yerine Hindistan kökenine ve konuştukları Romani diline işaret eden Roman kelimesinin daha doğru bulunması. Nitekim Çingeneler kendilerini “Rom” olarak tanıtır ve dillerine de “Romani” der (Koçak, 2015, s. 76). Bu çalışmada ise romanda kullanıldığı şekli ile Çingene kelimesi tercih edilecektir.

Yalın (2019), Çingenelerin uzun yıllar boyunca göçebe bir topluluk olarak var olduklarını, tarih sahnesinde herhangi bir savaşa girmediklerini, devlet kurmadıklarını, yazılı belge bırakmadıklarını belirtir. Çingenelerin buldukları ülkelerden çoğunlukla sistematik sürgün ile gönderildikleri, vardıkları ülkelerde de hem yerel halk tarafından hem de siyasi otorite tarafından dışlandıkları bilinmektedir (Roma, 2019). Devocioğlu’nun tarih boyunca sürekli sürgüne ve ayrımcılığa uğratılmış bir topluluğu kitabına konu edinmesi, diğer bir ifadeyle tarihin dışına itilen romanın merkezine alması başlı başına muhalif bir çaba olarak nitelendirilebilir. Romanın başkışısının anlatıcısının etkisi altında kaldığı Çingene bir kadın olması, anlatıcının tüm hikâyesini Naciye Ablâ üzerinden kurması bu noktada anlamlıdır. Yazarın roman boyunca, Çingene kelimesini kullanması da eleştirel bir tutum olarak görülebilir. Anlatıcının, tarihsel ve kültürel açıdan daha doğru bulunan Roman kelimesi yerine içinde tarihsel ve kültürel bir hata barındıran ve aynı zamanda dilimizde aşağılayıcı bir çağırışı olan Çingene kelimesini tercih etmesi bilinçli bir seçimdir. Yazar bir kelimeye keyfi olarak olumsuz bir anlam yüklenbiliyorsa, o anlamın o kelimedenden kaldırılabilceğini de ima eder gibidir. Anlatıcının, ailesinin Naciye Ablâ yanlarındayken Çingene kelimesini kullanmaması hakkındaki düşüncelerinden yazarın bu kelimeyi bilinçli olarak tercih ettiği anlaşılmaktadır: “*Tam da ortaokula başladığımız sıralarda, annemle babam evde Çingene sözü edilmesini yasakladılar. Naciye Ablâ’nın Çingene sözcüğünden incinebileceğini düşünüyorlardı ... İnsani nedenlerle alınmış görünse de bu önlem, Çingene olmanın ayıp, yüze vurulmaması gereken, utanç duyulacak bir şey olduğunu gösteriyordu*” (Devocioğlu, 2017, s. 37).

Öte yandan, Naciye Ablâ’nın hayatı üzerinden geliştirilen bu anlatıda anlatıcının etnik kimlik sorunları üzerinden siyasi bir eleştiriye açıkça girişmediği görülmektedir. Anlatıcı ve kardeşi, çocukluklarında Naciye Ablâ ile kurdukları yakınlığın etkisiyle Çingenelerin geçmişine hem kişisel olarak hem de akademik anlamda merak sarmıştır. Hatta anlatıcının tarih alanında doktora yapan kardeşi, Çingenelerin ağırlıklı olarak yaşadığı Trakya’da uygulanan 1934 tarihli Mecburi İskân Yasası’nı çalışmak istemiş; fakat ailenin babası ve danışman hocası tarafından desteklenmemiştir (Devocioğlu, 2007, ss. 46–47). Anlatıcı ve kardeşi 1940’lı yıllarda Edirne’de bulunan Naciye Ablâ’ya o yıllarda gerçekte ne olduğunu sormuş, Naciye Ablâ’nın verdiği cevap ise “*Benim aklım ermez*” olmuştur (Devocioğlu, 2007, s. 47). Anlatıcı, bu hatırasında Çingenelerin geçmişine ilgi duyduğunu belli etse de Naciye Ablâ üzerinden gerçek bilgiye ulaşma konusunda yolun tıkalı olduğunu düşünüyor gibidir.

Romanda Çingenelerin tarihte uğradıkları zulme en açık gönderme ise romanın sonlarına doğru, Naciye Ablâ’nın asla bahsetmediği eski kocası Basri’nin film setlerinde figüranlık yaparken tanıştığı ve Yılmaz Güney’e olan ortak hayranlıklarından dolayı arkadaşlık kurduğu Recep Ağabey isimli bir karakter aracılığıyla, Yunanistan’daki iç savaşa referansla yapılır: “*Recep Ağabey, “Çingeneler esaslı partizandır” demişti; kendileri daha çocukken olan şeyleri anlatırken. Son savaşta, hiçbir şeye sahip olmadıkları, hiçbir şeye sahip olmak istemedikleri, hiçbir toprağa ait olmadıkları halde yaşlı adamın tasvir ederken hâlâ dehşetten titrediği kamplarda yüz binlerce Çingene öldürülmüştü. Yalnızca Çingene oldukları için*” (Devocioğlu, 2007, s. 247).

Anlatıcı, Naciye Ablâ’nın seçici sessizliğinde görüldüğü gibi Çingenelerin geçmişi anlatma konusunda isteksiz davrandıklarını düşünmektedir: “*Basri, Recep Ağabey anlatırken hiçbir yorum yapmadan sessizce dinlerdi. Birçoğu, çok yakınlarında, Koca Balkan’ın hüküm sürdüğü topraklarda olmuş bitmiş bu şeyleri duyup duymadığını bilmiyordu. Duymasına gerek yoktu. Bunları kimse anlatmasa da biliyordu. Bütün Çingeneler bilirdi; bu bilgi içlerinde duruyordu*” (Devocioğlu, 2007, s. 247). Anlatıcı, Çingenelerin kendi geçmişleri konusunda

ketum davranmaları dışında konuşmalar da yalan söylediklerini veya tutarsız olduklarını iddia eder: “Çingenelerin topraksız ülkesinin kaydedilmemiş hayat bilgisi öykülerle nesilden nesle aktarılır; her seferinde benzersiz olarak, her seferinde öyküyü anlatanla, onu dinleyenlerin birlikte yarattıkları yeni anlamlarla” (Devecioğlu, 2007, s. 187). Anlatıcının Çingenelere ilişkin bu tespiti mutlak bir gerçeğin olmadığını, gerçeğin yorumlarının olduğunu savunan postyapısalcıları doğrular niteliktedir. Nitekim anlatıcı hem Naciye Ablâ'nın hayatı özelinde hem de genel olarak Çingenelerin geçmişine dair bilgiye erişmek istediğinde her defasında gerçekle arasına çekilen, farklı farklı hikâyelerin oluşturduğu setler arasında kaybolmaktadır ve bunun farkındadır: “Çingeneler bir şey anlatmaya çalışıyor değil, tam tersine, basitçe, hiçbir şey anlatmak istemiyorlardı. Yalan tiyatrosunun perdeleri açığa çıkarmak için değil, saklamak, kaybetmek, kafa karıştırmak için açılıyordu” (Devecioğlu, 2007, s. 186). Hatta anlatıcının gerçeğe ulaşmak konusunda zaman zaman pes ettiği ortadadır. Anlatıcı, Naciye Ablâ'nın ölümünden sonra Edirne'ye gittiğinde, Naciye Ablâ'dan duyduğu Hüseyin Amca'yı mahalleliye sormuş ve aynı kişi hakkında herkes farklı şey anlatmıştır: “Söylediklerinin hangisinin yalan, hangisinin doğru olduğuna kafa yormak istemiyordum. On dakika sonra aynı hikâyeyi bambaşka bir biçimde anlatabilirlerdi. O sırada nasıl anımsarsa ya da nasıl anlatmak isterse öyle” (Devecioğlu, 2007, s. 186).

Anlatıcının gerçeği kurmacadan ayırt edemediği en bariz örneğin Naciye Ablâ'nın masalları olduğu söylenebilir. Naciye Ablâ anlattığı bir masalda Kankurutan isimli yakışıklı bir gençten bahseder. Kankurutan on üç- on dört yaşındaki genç kızlarla evlenir, onlarla bir gece birlikte olur ve çeker gider. Kankurutanın ardından kızlar sararıp solar ve çok geçmeden ölüp giderler (Devecioğlu, 2007, s. 206). Naciye Ablâ'nın bir diğer öyküsü adının uyurgezer anlamına gelen Malihulya olduğunu söylediği, dayısının eşi Hanımyengesi ile ilgilidir. Hanımyenge, Naciye Ablâ'nın anlatımı ile çok şişman ve çok zengin bir kadındır. Hanımyenge'nin mahareti, hantal ve iri gövdesine tezat oluşturacak şekilde ince ve güzel tuvaletler dikmesidir. Hanımyenge'nin civar köylerdeki hayvan çiftliklerini idare eden eşi Hasan Dayı, küçük Naciye'nin anlattığına göre “yanaşmalarla” oynaşan, boş kaldığında gırnatasını çalan, tütüne benzeyen bir ot içen yakışıklı bir adamdır. Naciye Ablâ, yıllar sonra dayı evinden ayrıldığında Hanımyenge'nin şişmanlıktan öldüğünü, dayının da gırnatasını alıp Bursa'ya gittiğini ve orada hemen evlendiğini öğrenir (Devecioğlu, 2007, ss. 40–43). Naciye Ablâ'nın bir başka öyküsü ise perilerle konuştuğu için peri hastalığına yakalanan, olur olmaz ağlayan, kendini yerden yere atan Sairfilmenam'la ilgilidir. Sairfilmenam adı üzerinde uyurgezerdir; annesi Sairfilmenam'ı daha on üç yaşındayken dedesi yaşında bir adamla evlendirir ve adam da tıpkı annesi gibi kızı uykuda gezmesin diye yatağa bağlar. Sairfilmenam bir yolunu bulup yaşlı adamdan kaçtıktan sonra zengin bir adamla evlenir ve bir dönem sefa içinde yaşar. Ancak çocuğu olmadığı için terk edilen Sairfilmenam son yıllarını sefalet içinde geçirir (Devecioğlu, 2007, s. 52–55). Yine bir başka hikâyede, adı Pembe olan yoksul bir kız ile zengin bir erkek birbirine âşık olur ve nişanlanır. Nişanlılar bir gün kırlarda gezinirken kız susar ve erkek su bulmaya gittiğinde bir yıl belirir ve kızı uzun uzun süzer. Kız, erkeğe yılandan bahsetmez ve evlenirler. Mutlulukları kızın çocuğu olmadığı için uzun sürmez. Sütün yanından geçse sütün kesilmesine neden olan, mayaladığı hamur kabarmayan, maya çaldığı süتن yoğurt olmayan Mayabozan lakaplı bu kız âşık olduğu erkek tarafından terk edilir ve kendini Meriçe'ye atar (Devecioğlu, 2007, s. 119–120).

Naciye Ablâ'nın anlattığı bu hikâyelerde dikkat çekici olan nokta, anlatıcının yıllar sonra fark ettiği üzere aslında bu hikâyelerin doğrudan Naciye Ablâ'yla ve Naciye Ablâ'nın bahsetmediği geçmişi ile ilgili olmasıdır. Naciye Ablâ, çok sevdiği Basri tarafından çocuğu olmadığı için terk edilmiş ve ömrünü yaşlı ve hasta kocasına bakarak geçirmiştir. Bu açıdan, Naciye Ablâ'nın Kankurutan, Malihulya, Sairfilmenam ve Mayabozan isimli karakterleri kendi hayat hikâyesinden türettiği düşünülebilir. Anlatıcının da tespit ettiği gibi, “Masallar yalnızca onun hayatından izleri taşıyor, unutulmuş kelimeler gibi uzaktan uzağa anımsanan, tenine kazınmış gizli bir alfabe gibi durup durup sızlayan töreler, bu öykülerde dile geliyordu” (Devecioğlu, 2007, s. 121). Naciye Ablâ'nın hayatına ilişkin anlatmadıkları hikâyelerine sızmayı başarmıştır. Bu bakımdan, Naciye Ablâ'nın kurmacasının aslında onun gerçeği olduğunu düşünmek yanlış değildir. Anlatıcı da gerçek/kurmaca zıtlığının karşı taraflarının aslında iç içe geçmiş olduğunun farkındadır: “Tuhaftır, masallara çocuk kalmak için değil büyümek için ihtiyaç duyarız. Her çocuk masalda, gerçek dünyayla aynı etten ve kemikten bir şey gizli olduğunu hisseder” (Devecioğlu, 2017, s. 36). Anlatıcının masallara yüklediği bu anlam gerçek/kurmaca arasına çekilen çizginin bulanıklığına işaret eder.

Okurun gerçek/kurmaca ayrımıyla sınanması “Dikişçi Kızın Hikâyesi” adı verilen son bölümde de sürer. Anlatıcı, Basri'nin, Naciye Ablâ'yı terk ettikten sonra evlendiği kadından olan kızının internet üzerinden yayımladığı öykülere ulaşır. Bir dönem Naciye Ablâ'nın yanında kaldığı anlaşılabilir, bir internet sitesinde Sömgangare mahlasıyla haftada bir silinen öyküler yazar. Anlatıcının ilgiyle takip ettiği hikâyeler fantastik niteliktedir. Örneğin, kız bir öyküsünde, laboratuvara kapatılmış tavşanların akşam araştırmacılar gittikten sonra insanları sahip olma hırsından vazgeçirecek bir aşı bulmak için çalıştığını, genç ve dâhi bir tavşanın parfüm testinde son nefesini vermeden önce arkadaşlarına keşfini anlatabildiğini yazar. Kızın bir diğer öyküsünde bir gülhatmiden kayarken tek bacağını kaybeden küçük iyilik perisinin sağlıklı bütün insanları bir günlüğüne eve kapattığından ve evreni kusurlu kabul edilen yaratıklara bıraktığından bahsedilir (Devecioğlu, 2007, s. 257). Anlatıcı böylece, Naciye Ablâ'nın hikâyelerinin izini sürerken heyecanla beklediği ve yazıldığı hafta silinen internet hikâyelerine sürüklenir. Okur da anlatıcı ile birlikte ataerkilliğin damga vurduğu trajik aşk hikâyelerinden kâh insan-merkeziliğin reddedildiği bir tavşan hikâyesine kâh bedene yönelik ayrımcılığın eleştirildiği bir peri hikâyesine sivrulür. Anlatıcının hikâyeler arası yolculuğu, kendi yazmak istediği hikâyenin ertelenmesine dahi neden olur: “Günler, Naciye Ablâ'nın yetiştirmesi olan bu genç Çingene kadının yazdığı birbirinden güzel masalların peşinde birbiri ardı sıra geçip gidiyordu. Naciye Ablâ'nın öyküsünü yazmak için küçük Balkan kasabasına gidene kadar devam etti bu durum” (Devecioğlu, 2007, s. 258). Anlatıcının Balkan kasabasında yazdığını anladığımız roman, yazmaya ne zaman başladığını anlattığı noktada son bulur. Okur, Naciye Ablâ'nın hikâyesinde bir sona gelinmesini beklerken, anlatıcının ilk başta dikişçi kız anlamına geldiğini sandığı ve sonradan İsveç'e uyurgezer anlamına geldiğini öğrendiği Sömgangare'nin hikâyesiyle yeni bir hikâyenin doğduğunu görür. Romanı bitirdiğinde bir sona değil başlangıçta olduğunu fark eden okur gibi, anlatıcı da Naciye Ablâ hakkında hatırladıklarını ve Naciye Ablâ hakkında anlatılanları bir araya getirip Naciye Ablâ'nın hikâyesini yazmak üzere gittiği Balkan kasabasında, Naciye Ablâ'nın hikâyelerinin karakterleri eşliğinde günlerini geçirdikten sonra bir başlangıçta olduğunu fark etmiştir.

*Artık öykünün sonuna gelmiştim. Ne öğreneceğim bir şey kalmıştı; ne de anlatacağım...Beni kasabada geçirdiğim mevsimler boyunca yalnız bırakmamış eşlikçilerim de son noktayı koymamı bekliyorlardı sanki. Hava karardığında, kasabaya upuzun kara gölgelerini uzatan çamların ortalarında otururken hissediyordum bunu; tıpkı benim gibi yorulduklarını, artık yeni bir öyküde uykuya yatmak istediklerini...* (Devecioğlu, 2017, s. 258).

Kurmaca ile gerçeğin, sonla başın iç içe girdiği ve anlamın okurun elinden sürekli olarak kayıp gittiği bu romanda, anlatıcı, yazılı kaynaklarda ve sözlü anlatılarda genelde Çingenele, özelde Naciye Abla'ya ilişkin mutlak gerçeğe ulaşamayacağını kabul etse de yaşananlar her ne ise yaşananların gerçekliğini reddetmiş değildir. Anlatısına Naciye Abla'nın masallarını anarken "Yalanla gerçek arasında yolumu kaybeder, şaşırır, öfkelenir, düpedüz acı çekerdim. Yine de çok küçükken bile Naciye Abla'nın bizden ustalıkla gizlediği hayatını o öykülerden çekip alacağımdan kuşku duymamıştım" (Devecioğlu, 2017, s. 39) gibi iddialı bir cümle ile başlayan anlatıcı, anlatısının sonlarına doğru gerçeğe ulaşmakta insan yapımı hikâyelere ve kayıtlara güvenini yitirmiş gibidir. Anlatıcı, bir bakıma, insan aklının bir ürünü olan dilin güvenilirliğinden şüphe eden postyapısalcıları takip eder. Moran (2014, s. 203)'ün da aktardığı üzere postyapısalcılar dilin kesin ve tutarlı bir alam üretmeye uygun olduğu düşüncesine kuşkuyla yaklaşır. Anlatıcı da buna ikna olmuştur: "Dil, çok uzun zamandan beri, olanları anlatacak kelimelere sahip değildir" (Devecioğlu, 2017, s. 88).

Anlatıcının gerçeğe ulaşmak için işaret ettiği kaynaklar ise insan aklına üstünlük veren Batı ikiciliğinin çok uzağında, kitaba adını veren dağlar ve nehirlerdir: "Hiçbir orman kaçakları saklamaya alışkın Balkan ormanları kadar ketum değildir. Hiçbir toprak parçasında vişne bahçelerine ... nehirde yükselen buğuya, taştan taşa seken su damlacıklarına sahip olabilmek için bu kadar kan dökülmemiştir. Hiçbir dağ Balkan kadar ağlamamış, hiçbir nehir Tuna gibi susmamıştır" (Devecioğlu, 2017, s. 88). Anlatıcı, gerçeğin insanın dışında, insanın dilini konuşmayan varlıklarda saklı olabileceğini Basri karakteri üzerinden açıklamaya çalışır. Basri'nin, oğlu Güney'i almak için gittiği Maraş'ta 1978 Maraş olayları içinde kendini bulduğu sırada hissettikleri bu açıdan anlamlıdır.

*Gördüğü şeyler henüz çok tazeydi. Ama aradan çok uzun zaman geçse bile unutabileceğini sanmıyordu. Peki ya birkaç gün önce otobüsle oavadan gelirken olacıklardan habersizce ışıldayan şehir, olup bitenleri nereye sığdıracaktı? Bunca çığlık gökte kaybolup gider miydi? Bunca kanı hangi toprak içerdi? Basri, yaşananların hiçbir zaman kaybolmayacağını biliyordu. Çamurlu su gibi göllenip kalacaktı; içinden hastalık, ölüm, düşmanlık türeterek...* (Devecioğlu, 2007, s. 246–247).

Bu örnekten de anlaşılacağı üzere romanda kurmaca ile gerçek arasındaki ayrım gibi kültür ile doğa arasındaki ayrımın da yok edilmiştir. Bu romanın insanın doğaya verdiği zararı ön plana çıkarma gayretinde olmasa da romanda kültür/doğa ayrımına birçok yönden eleştirel yaklaşıldığı söylenebilir. Clark (2011, s. 161), Haraway'in kültür/doğa ayrımına karşı *doğakültür* (natureculture) terimini önerdiğini belirtir. Malone ve Ovenden'a (2016) göre, bu terim Haraway tarafından akademik çevrelerde insan/hayvan gibi ikili zıtlıkların eleştirilmesiyle ortaya atılmıştır. Aslında Haraway'in kültür/doğa ayrımını reddederken çıkış noktasının gerçek/kurmaca ayrımını reddetmesi olduğu söylenebilir. Haraway (1989, ss. 4–5), primatolojiyi dayanak göstererek insanların modern öncesi dönemlerden itibaren primatlarla ilgili bilgilerini avcılarının, seyyahların veya yerlilerin anlattığı hikâyelerden edindiklerini, bilimsel uygulamaların anlatılan hikâyeler etrafında şekillendiğini ve bu bağlamda bir biyoloğun yaptığı gibi canlı bir organizma ile ilgili bir hikâye anlatmak olduğunu iddia eder. Haraway'in objektif olduğu düşünülen bilimin de bir hikâye anlatımı uygulaması olduğu yönündeki bu çarpıcı ve düşündürücü iddiası postyapısalcıların tek bir gerçeğin olmadığı, gerçeğin yorumlarının olduğu yönündeki iddiası ile benzerlik taşımaktadır. Bu romanda da kurmacayla gerçek, kültürle doğa hikâyeler aracılığıyla iç içe geçirilerek ikili zıtlıklar çözülmektedir.

Basri'nin gözünden, Maraş'ta yaşananları doğa saklayacaktır. Çingenelerin yazıya dökmediği, hikâyelere dâhil etmediği gerçekler doğada gizli kalacaktır. Diğer bir ifadeyle, Çingenelerin kültürü doğayla iç içe geçecektir. Anlatıcı da yıllar sonra, Çingenele üzerine çalışmalar yapan arkadaşı Ekin'in projesi için yeniden Edirne'ye gittiğinde Meriç Nehri'ne bakıp kendi kendine düşünür: "İnsanlar bu ölümsüz nehirleri dizginleyebilmek, ele geçirebilmek için köprüler inşa etmişlerdi. Ne var ki köprüler insan eliyle yapılmış birer taş yapıdan başkaca bir şey olmadıklarının bilincindeydiler... Nehirlerse hep vardı, hep olacaklardı... Yaşsızdılar, başsız ve sonsuzdular. Yalnızca susuyor ve anımsıyorlardı" (Devecioğlu, 2017, ss. 188–189). Anlatıcı tam da nehirlerin anlatmadığı hikâyeleri sonsuzluğa taşıdığını düşünürken, Naciye Abla'yı sorduğu Çingenelerden birinin bir cümlesiyle sarsılır: "Oğlu, Meriç'te buvuldu onun" (Devecioğlu, 2017, s. 189). Anlatıcının Naciye Abla'nın gerçekten bir oğlu olup olmadığını, varsa da ona ne olduğunu Meriç'e sorması mümkün değildir. Diğer bir deyişle, anlatıcı gerçeğe ulaşmakta yine umarsızdır. Anlatıcının aklından "Oğlu Meriç'te buvuldu onun, karşı karşıya geçerken buvuldu kızan" cümleleri çıkmaz (Devecioğlu, 2017, ss. 188–189). Gerçeğin nehirde adeta erimesi ve sözlü veya yazılı hiçbir kayda geçmemesi karşısında, zaten hiçbir köprüünün nehirlere direnemeyeceğini, insan eliyle yapılanların doğa karşısında basit kaldığını düşünmeye eğilimli olan anlatıcının huzursuzluğunu ve çaresizliğini anlamak mümkündür.

Romanda kültür/doğa ayrımının eleştirilmesi Çingenelerin doğaya bakışının belli edildiği başka örnekler üzerinden de izlenebilir. Basri ve arkadaşı Salih, Maraş olaylarının ortasında kaldıklarında, kendilerine rehberlik eden İso, onları ormandan çıkarır. İso doğayla bütün bir karakter olarak temsil edilir: "İso her çalıyı tanıyormuşçasına şaşmadan yürüyordu. Çingenelerin rehberine, haritaya ihtiyaçları olmazdı. Ağaçları, oyukları, yükselteleri, kayalıkları zihinlerine kaydederdiler, kimsenin bilmediği yollardan, içlerindeki haritayı izleyerek gidip gelirlerdi. Gece zifiri karanlıkta, toprak yol gösterirdi" (Devecioğlu, 2017, s. 247). İso'nun, doğanın sunduğu ipuçlarını okuyabilmesi sayesinde Basri ve arkadaşı ormanın içinde, şehirdeki çatışmalardan korunmuştur. Benzer şekilde, çatışmalardan kaçtıkları sırada Basri'nin yolda çamlık gördüğünde rahatlaması kültür/doğa ayrımında kültüre verilen üstünlüğün her zaman geçerli olmadığını gösterir. Basri bu gergin kaçış anında Almanya'da rastladığı yaşlı bir Çingene adamın, Çingeneler için ağaçların ve ormanların kutsal görüldüğünü, Çingenelerin ormanı akraba olarak gördüklerini anlattığı anı hatırlar (Devecioğlu, 2007, s. 245).

Doğayı yücelten bu tutum, Naciye Abla'nın Edirne'deki evinin bahçesinde özenle baktığı, İstanbul'da anlata anlata bitiremediği erik ağacı örneğinde de görülebilir. Naciye Abla'nın ölümünden sonra kuruyup giden erik ağacı, âdeta kadınla özdeşleştirilmiştir. Erik ağacıyla ilgili Basri'nin bakış açısından şu cümlelere yer verilir: "Edirne'de Naciye'nin bahçesini anımsıyordu şimdi; onun da bir ağacı vardı. Küçük bir

şeydi; ne ağacı olduğu bile belli değildi... Ağaçta tuhaf bir şey sezdiyse de buna o zaman anlam verememişti. Ama şimdi biliyordu; öfkeli bir kadına benziyordu bu ağaç” (Devecioğlu, 2017, s. 246). Görüldüğü üzere, erik ağacı örneğinde, kültür/doğa ayrımı doğa lehine ters edilmemiş, Naciye Abla ve erik ağacı bütünleşmesinde birbiri içinde eritilmiştir.

Romanın kültür/doğa ayrımı kadar karşı durduğu ikili zıtlıklardan bir diğeri de akıl/duygu zıtlığıdır. Tyson (2006, ss. 254–255), nesnel/öznel zıtlığı ile akıl/duygu zıtlığını birlikte değerlendirir ve Batı düşünce sisteminde akılla ve bilimsel yöntemle ulaşılan bilginin duygularla ve kişisel olarak ulaşılan bilgiden daha üstün tutulduğuna dikkat çeker. Batıda aklın, sadece duygular karşısında değil beden karşısında da üstün hale gelmesi özellikle modern döneme geçiş ile perçinleşmiştir. Touraine (2016, s. 27), batıda en güçlü modernlik yaklaşımının toplumsal bağların, duyguların, görenek ve inançların yıkımını gerektiren akılcılık ile şekillendirildiğini ifade eder. İnsan aklının hayatta en iyi rehber olduğu düşüncesi Descartes’ın meşhur “*Düşünüyorum, öyleyse varım*” sözü ile zirveye çıkarılmış, Descartes batıl inançlardan, tutkularından, irrasyonel hayallerden arındırılmış bir insan aklının dünya ile ilgili gerçeğe ulaşabileceğini savunmuştur (Bressler, 2007, s. 96). Yukarıda da belirtildiği gibi Aydınlanma dönemi ile güçlenen aklın üstünlüğü ilkesi iki dünya savaşını atlatan dünyada 1960’larda postmodern dönemden itibaren eleştiriye açılmış ve ekofeministlerin ana gündem maddelerinden biri olmuştur. Akılcılığa yönelik eleştiriler, insanlığı aydınlığa çıkarma vaadi olan nesnel aklın bireysel olarak inananlar nezdinde dünyanın büyüsunü bozması ve toplumsal olarak Nazi barbarlığına kadar varan trajik sonuçlara engel olamaması üzerine odaklanmıştır (Touraine, 2016, ss. 126–127). Tüm bu deneyimlerden sonra, her türlü aşkın referans noktasına ve büyük anlatıya karşı çıkan postyapısalcılar aklın üstünlüğüne de karşı çıkmıştır. Bu romanda, aklın ezici şekilde üstün olması Naciye Abla ile anlatıcının ailesi arasındaki zıtlık üzerinden eleştirilmektedir.

Anlatıcının çocukluğunda Naciye Abla’dan çok etkilenmesinin nedenlerinden biri anlattığı hikâyelerse diğeri de Naciye Abla’nın anlatıcının alıştığı kalıplara sığmayan hâli, hareketi ve tavrıdır, aslında kendisidir: “*Naciye Abla coşkulu sevgi gösterilerinde bulunur, tuhaf dualar eder, bizi cinlere, perilere karşı koruması için gözboncuklarını, içine otlar konmuş küçük torbacıklardan nazarlıkları, okunmuş öteberiyi sağımıza solumuza sokuştururdu*” (Devecioğlu, 2017, s. 35). Aklın üstünlüğüne ve bilime inanılan bir evde büyüyen anlatıcı için Naciye Abla gerçek bir cazibe merkezidir. Anlatıcının hatırladığı üzere, “*Babamın salt akılla pirüpak ettiği evrenimizden, yumuşak kokulu, esrarlı şeyler kapı dışarı edilmişti*” (Devecioğlu, 2017, s. 35). Naciye Abla, anlatıcının gözünde babasının sansürü nedeniyle erişemediği gizemin vücut bulmuş halidir. Anlatıcı, ailesinin çocukluğunda ona sunduğu bilimsel ve gözle görülür açıklamalar karşısında tatmin olmamıştır: “*Her çocuğun ülkesi olmuş o karanlık uzamda, varoluşun tekinsiz armağanlarına bir kez olsun dokunmadan nasıl büyüyebilirdik?*” (Devecioğlu, 2017, s. 36). Anlatıcının bu başkaldırısında da görülebileceği gibi, anlatıcı pozitivist aklın ötesine geçme ihtiyacını küçüklüğünde hissetmiştir. Anlatıcının bu ihtiyacı kendisine verilen kuralların, yapıların arasına sıkışıp kalmayı istememesi ile de açıklanabilir. Annesinin ölçülü tartılı mutfağında asla yeri olmayan uyduruk hamur işleri yapan, çocukların hevesiyle eve alınan civcivlere don dikebilen Naciye Abla, anlatıcının kurallarla yapılandırılmış yaşamında gerçek bir yapı bozandır.

Naciye Abla’nın pozitivist aklın ve kuralların sınırları ötesinde kalan başka bir yanı da zamanla ilişkisidir. Naciye Abla günün hangi saatinde olduğuna bakmaksızın kahvaltıya, öğle yemeğine veya akşam yemeğine oturur, akşam yemeğinden önce evini bir uçtan bir uca boyamaya veya odaların yerlerini değiştirmeye kalkışır ve hangi yılda olduğuyula pek ilgilenmez (Devecioğlu, 2017, s. 100). Naciye Abla’nın zaman algısı görünüşe göre ne çizgiseldir ne de ölçülebilir: “*Ezkaza kendisine saat sorulmuş olsa, koluna değil hiç tereddüt etmeden gökyüzüne bakardı. Hepimiz kolundaki saatin bilezikten farklı olmayan bir süs eşyası olduğunu çoktan kabullenmiştik*” (Devecioğlu, 2017, s. 98). Naciye Abla’nın zaman algısı anlatıcının dünyasına göre öyle esnektir ki anlatıcının evinden yaz sonlarına doğru haftaya dönerim diye ayrıldığı halde üç dört ay kendisinden haber alınmadığı olmuştur. Bu durum anlatıcının ailesinde kızgınlık yaratsa da anlatıcı için bir çekim gücü oluşturmuş, anlatıcı ailesinin itirazlarına rağmen, uzunca süre ortalarda görünmeyen Naciye Abla’yı aramak için İstanbul’dan Edirne’ye gitmiştir. Anlatıcı, Naciye Abla’nın peşinden Edirne’ye gittiğinde Naciye Abla’nın gerçek zaman ölçüsünün bahçesindeki cılız erik ağacı olduğunu fark etmiştir. Naciye Abla, ağacın çiçeğe durmasını, meyve vermesini, meyvelerinin çocuklar çalmadan toplanmasını, yapraklarını dökmesini, kışın dallarının çalınmadan sobada yakılabilmesini önemsemektedir (Devecioğlu, 2017, ss. 99–100). Naciye Abla’nın zaman algısı erik ağacıyla ilişkisinde görüldüğü üzere doğaya bağlıdır. Naciye Abla, akrebi, yelkovanı veya takvimi değil, erik ağacının döngüsünü takip eder. Naciye Abla’yla doğa arasında kurulmuş olan bu organik bağ, insan/doğa ayrımının geçersiz olduğu bir örnektir.

Griffiths (2004) modern dünyanın zamana bakışına eleştirel bir yönden yaklaştığı *A Sideways Look at Time* isimli kitabında modernitenin zamanı ideolojik bir biçimde kurguladığını iddia eder. Griffiths (2004, s. 14) açısından zamanın ideolojik olduğuna dair en somut kanıtlardan biri, Greenwich’in, diğer bir ifadeyle okyanus aşırı sömürgelere sahip olmuş Britanya İmparatorluğuna ait bir yerin meridyenlerin başlangıcı olarak kabul edilmesidir. Griffiths (2004, s. 10), zaman algımızın Batı medeniyeti tarafından ideolojik olarak şekillendirilmesine karşı, zamanı takip etmek için alternatif yöntemleri olan yerli halklardan örnekler verir: Papua Yeni Gine’de Kaluli halkı kuş seslerinden, Sudan’da Nuer kabilesi bakımını üstlendikleri ineklerden, Kalahari’de yaşayan San kabilesi ise rüzgârdan ve böceklerden zamanı takip etmektedir. Griffiths (2004, s. 15), modernitenin insanlara doğanın zamanını unutturarak endüstriyel ve post-endüstriyel dönemin ideolojisine uygun, hızın yüceltildiği bir zaman kurgusu geliştirdiğini savunmaktadır. Naciye Abla, bu post-endüstriyel dönemin sayılara bölünen, hızı ölçülen zamanına karşı gökyüzüne ve ağaçlara bakarak pozitivistimin dışında yerini korumuştur.

Anlatıcı, Naciye Abla’ya kalıpların dışına taşan yönleri nedeniyle hayranlık ve hatta minnet duymaktadır: “*Naciye Abla’dan öğrendiğim en önemli şey, anlatılmayan, okunamayan, öğrenilmeyen, öğretilmeyen ve hiçbir kitapta yazılı olmayan bu şeye ulaşmak için ışık kadar karanlıktan, gerçek kadar yalandan da geçmek gerektiğidir; yalanın, masalın, öykünün gerçekle aynı olan etinden*” (Devecioğlu, 2017, s. 21). Bu cümleden de anlaşıldığı üzere, anlatıcının Naciye Abla’ya şükran duyması aslında onun evlerinde babanın belirlediği katı düzenin içinden bir çıkış noktası sağlamasındandır. Bununla birlikte, yardımcı olarak gittiği evde çocuklara ne babanın ne de aklın egemen olduğu bir dünyanın kapılarını aralayabilen, yapıları yıkabilen ve neredeyse ekofeminist ideallerle yaşadığını düşünebileceğimiz Naciye Abla’nın kendi hayatında erkek egemen bir sistemin kısıcında kalmış olması ayrıca üzerinde düşünülmesi gereken bir noktadır.



Kültür/doğa, akıl/beden, akıl/duygu, gerçek/kurmaca gibi normatif ayrımların Çingene karakterler üzerinden yok edildiği bu romanda, Çingene toplumunun erkek/kadın ayrımı söz konusu olduğunda aynı muhalif tavırda olmadığı görülür. Anlatıcı, bir keresinde konuk olduğu bir Çingene evinde kadınlarla çocukların erkeklerden sonra sofraya oturduklarını, yaşlı kadınların bu tür kurallardan azade tutulduğunu gözlemler (Devecioğlu, 2017, s. 78). Bu açıdan, anlatıcının gözlemlendiği Çingene aileler ataerkil bir yapıya sahiptir. Anlatıcı Çingenelerin ataerkilliğini anlatırken Balkan ülkelerinde apartman hayatının reddedilmesine sebep olarak kadınların hiçbir zaman erkeklerin üzerinde olmaması gerektiği yönündeki inançlarına değinir (Devecioğlu, 2017, s. 78). Pek çok açıdan verili yapıların dışında konumlanan Çingenelerin ataerkil zihniyeti sürdürmesi Naciye Abla karakterinde bariz şekilde gözlemlenebilir. Naciye Abla kocası Basri tarafından çocuğu olmadığı için terk edilmiştir; çünkü “Çingene törelerine göre çocuğu olmayan kadını kocası terk edip başka bir kadınla evlenebilirdi. Kimse onu kınamazdı” (Devecioğlu, 2017, s. 121). “Doğuramayan kadının sakat bir ata” benzetildiği bu düzende Naciye Abla’ya kendisinden yaşça çok büyük bir adamla evlenmekten başka bir şans tanınmamıştır (Devecioğlu, 2017, s. 121).

Romanda ataerkilliğin baskısı altında olanlar yalnızca Çingene kadınlar değildir. Anlatıcının evinde de babanın mutlak hakimiyeti hisseditir. Baba, bir Aydınlanma filozofu edasıyla ev halkını salt akla, doğanın gücüne, fizik kurallarına inanmaya davet eder; babanın egemenliğindeki evden Naciye Abla’nın dünyasına ait “yumuşak, kokulu, esrarlı şeyle kapı dışarı” edilir (Devecioğlu, 2017, s. 35). Evde mutlak otoriteyi temsil eden baba, anlatıcının tarih alanında lisansüstü çalışmalar yapan ve Yahudilerin tarihiyle Çingenelerin tarihi üzerinde benzerlikler kuran kardeşini, kendi uzmanlık konusu bu olmadığı halde, “iddialarını maddi delillere dayandırmadığı” gerekçesiyle eleştirir (Devecioğlu, 2017, s. 35). Bununla birlikte, yazarın romanın kadın karakterlerini erkek egemen topluma boyun eğmek zorunda bırakmadığı da aşikardır. Yalnızca sosyo-ekonomik açıdan değil etnik açıdan da baskıya uğrayan bir toplumda kadın olarak daha da çok ayrımcılığa maruz kalan Naciye Abla’nın tılsımları kadar hikâyeleri de kendisi için bir başkaldırı aracı olmuştur. Aynı şekilde, anlatıcı da Aydınlanmacı ideallerle büyütüldüğü “baba evinden” toplumun dışına itilen insanların hikâyelerine uzanarak kendine bir yol açmıştır. Bu anlamda kadınlar için hikâyeler, Foucault’nun (2005, s. 21) “İktidarın olduğu yerde direniş vardır” sözünü anımsatacak şekilde erkek egemen düzene karşı bir direniş alanı yaratmıştır.

## Sonuç

*Ağlayan Dağ Susan Nehir* özel olarak insanın doğada neden olduğu tahribata odaklı bir roman olmadığı için tek başına ekolojik bir okumaya tabi tutulmayabilir. Bununla birlikte, bu romanın ekofeminizmin hedefinde olan kalıplaşmış ikili düşünce sisteminin karşısında konumlandırmak yanlı olmayacaktır. Yazarın tarih boyunca dışlanan bir topluluğu kitabına konu edinmesi, bu topluluğu nitelendirirken özellikle Çingene kelimesini tercih etmesi, Naciye Abla üzerinden Çingenelerin hayatına dair izlenimlerini onları araçsallaştırmadan sunması romanın dikkat çeken ve ezber bozan yönleri olarak görülebilir. *Ağlayan Dağ Susan Nehir* Çingeneleri konu edinmesi nedeniyle kimlik temelli okumalara müsait bir roman olsa da anlatıcının anlatı boyunca Naciye Abla’nın hikâyeleri ile bir türlü erişemediği gerçek arasında gel-git yaşaması, başka bir deyişle sürekli bir gerçek/kurmaca sorgulamasına girişmesi nedeniyle ikili düşünce sistemine karşı bir okumaya da müsaittir.

Anlatıcının Naciye Abla’nın hikâyelerinden yola çıkarak, gerçeğin hikâyelerle kurulduğunu anlaması ve bu noktada kendisinin de bir hikâye yazmaya girişmesi gerçek/kurmaca ayrımının en sonunda anlatıcının kendisi tarafından da yok edilmesi olarak yorumlanabilir. Anlatıcı, Naciye Abla’nın ağzından başkalarının hayatlarıyla ilgili sandığı ama sonradan bizzat Naciye Abla’nın kendisiyle ilgili olduğunu anladığı hikâyeleri, başkalarının Naciye Abla ve Naciye Abla’nın hiç bahsetmediği yakınları hakkında anlattığı hikâyeleri ve Naciye Abla’nın eski eşinin kızının fantastik internet hikâyelerini araştırırken kendi hikâye etme sürecine geç girişmiştir. Anlatıcı bir bakıma Derrida’ya da ilham verdiğini düşünebileceğimiz şeylerin yorumlanmasından çok yorumların yorumlanması fikrinden yana bir yol çizmiştir. Anlatıcı kendisiyle birlikte okuru da zaman zaman Saifilmenam gibi masalsi, zaman zaman Maruş olayları gibi yakın tarihle bağlantılı trajik anlatıların içine çekmiştir. Bu hikâye bolluğunda roman gerçek/kurmaca ayrımını okura da unutturmaktadır. Okur, yazarın hâkimi olduğu mutlak bir gerçekle değil, gerçeğin çok sayıda ve değişken yorumuyla baş başa bırakılmaktadır.

Romanda, romanın ikili düşünce sisteminin karşısında yer almasını sağlayan bir diğer çözümme kültür/doğa ayrımında görülebilir. Anlatıcı, Çingeneler ve Naciye Abla hakkında bir türlü erişemediği gerçeğin coğrafyada, diğer bir ifadeyle doğada saklı olduğunu romana da ismini veren ağlayan dağ ve susan nehir üzerinden ima etmektedir. İnsan hikâyeleri, insanla konuşması mümkün olmayan dağlara, nehirlere ve hatta ağaçlara yazılmıştır. *Ağlayan Dağ Susan Nehir*’de kültür ve doğa Haraway’in *doğakültür* terimini doğrularcasına iç içe geçmiştir. Bu romanda, Naciye Abla’nın hikâyesini en iyi bilen de aslında Naciye Abla’nın sağlığında döngüsel değişimlerini özenle takip ettiği ve ölümünde kuruyan erik ağacı olduğunu düşünmek yerinde olacaktır.

Romanda çözülen bir diğer ikili zıtlık akıl/duygu zıtlığıdır. Ottan çöpten yaptığı tılsımlarla, anlatıcıya garip gelen dualarıyla, coşkulu hareketleriyle Naciye Abla duyguyu ve bedeni temsil ederken, anlatıcının sadece gözle görünen ve fizik kurallarına inanmayı salık veren babası ve mutfağı bile ölçülü tartılı olan annesi akli temsil etmektedir. Bu ayrımı modernitenin yarattığı bir gerilim olarak okumak mümkündür. Naciye Abla sayesinde aklın ötesinde bir gerçeklik olduğuna inanan ve bu gizemli alana ulaşmak isteyen anlatıcı ise akıl/duygu zıtlığının arasında kalmıştır. Anlatıcının Naciye Abla’nın hikâyelerini doğrulamak için adeta bir alan araştırmasına ve sözlü tarih çalışmasına girişmesi onun akılcı yanını ortaya koyarken, en sonunda vazgeçip sadece hikâyelere inanmayı seçmesi ve bir belgesel çekmektense hikâye yazmaya girişmesi, romanda akıl/duygu ayrımının çözüldüğü ve dolayısıyla aklın üstünlüğü fikri üzerine kurulu moderniteye eleştirel yaklaşıldığı bir nokta olarak yorumlanabilir.

Gerçek/kurmaca, kültür/doğa, akıl/duygu zıtlıklarının silindiği bu romanda düşündürücü olan Naciye Abla’nın kendisinin kalıpların arasında sıkışmışlığıdır. Anlattığı hikâyelerle anlatıcının hayatında yapıları bozan, ikili zıtlıkları yıkan Naciye Abla’nın kendi hayatında benzer bir devrimi gerçekleştirdiği söylenemese de hikâyeleri aracılığıyla bir direniş ortaya koyduğu düşünülebilir. Naciye Abla, anlatıcının ailesinin yanındayken Çingene kimliğini reddetmiş, aile üyeleri gibi giyinmeye, onlar gibi davranmaya çalışmış, mahallesinde kendini diğer Çingenelerden ayrı görmüştür. Sosyal hayatında arada kalan Naciye Abla, anlatıcının sonradan kaleme aldığı hikâyede merkeze

taşınmaktadır. Naciye Abla'nın, ona karşı "nazik" olmak adına "Çingene" ve "cahil" kelimelerini kullanmaktan kaçınan ailesinden kabul görmek için kendisi gibi davranmadığını fark eden anlatıcı geçmiş yılların özrünü dilercesine Naciye Abla'yı anlatısının başkışisi yapmıştır. Naciye Abla'nın Çingene olmayan/Çingene ayrımının yarattığı gerilimden daha fazla erkek/kadın ayrımının yarattığı gerilimden çekmesi, sadece çocuğu olmadığı için terk edilmesi ve bu yaşadıklarına hikâyeleriyle, tılsımlarıyla tepki vermesi anlamlıdır. Kendi hayatında ona dayatılan kalıpları hikâyeleriyle aşmaya çalışan Naciye Abla anlatıcıya da yazdığı hikâyede ışık olur. Sonuç itibarıyla, Devocioğlu'nun kaleminden yazıya dökülen bir karakter olarak Naciye Abla'nın, Çingenelerin ağlayan dağa ve susan nehre saklanmış hikâyeleriyle birlikte akıllarda kalacağını düşünmek iddialı olmayacaktır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar, çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Declaration of Interests:** The author declared that they have no competing interest.

**Funding:** The author declared that this study had received no financial support.

## Kaynaklar

- Bressler, C. E. (2007). *Literary criticism: An introduction to theory and practice*. 4. Baskı. Pearson.
- Britannica.com. (2022). *Vandana Shiva*. Retrieved from <https://www.britannica.com/biography/Vandana-Shiva>
- Clark, T. (2011). *The Cambridge introduction to literature and the environment*. Cambridge University Press.
- Demiryürek, M. (2010). Ayşegül Devocioğlu'nun ağlayan dağ Susan nehir Romanında yapı, Tema dil ve anlatım, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*. 7(2), 122–135. [CrossRef]
- Derrida, J. (1966). *La Structure, Le Signe et Le Jeu Dans le Discours des Sciences Humaines*. Retrieved from <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/frances/structure.htm>. adresinden alındı 06.01.2020 tarihinde.
- Devocioğlu, A. (2017). *Ağlayan Dağ, Susan Nehir*. 5. Baskı. Metis.
- Dişli, S. Ö. (2016). "Çingene" mi, "Roman" mı? Bir İnşa Süreci. *AÜDTCF, Antropoloji Dergisi* 31, 97–117. Retrieved from <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/71/2121/21953.pdf>.
- Eagleton, T. (2014). *Edebiyat Kuramı* (T. Birkan, Çev.). 4. Baskı. Ayrıntı.
- Gaard, G. (2010). New directions for ecofeminism: Toward a more feminist ecocriticism. *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 17(4)(4), 643–665. [CrossRef]
- Gaard, G. (2011). Ecofeminism revisited: Rejecting essentialism and re-placing species in a material feminist environmentalism. *Feminist Formations*, 23(2), 26–53. [CrossRef]
- Gaard, G. (2016). Ecofeminism. İçinde J. Adamson, W. A. Gleason & D. Pellow (Eds.). *Keywords for environmental studies* (ss. 68–71). New York University Press.
- Garrard, G. (2016). *Ekoeleştiri: Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Tartışmalar* (E. Genç, Çev.). Kolektif Kitap.
- Griffiths, J. (2004). *A sideways look at time*. 2. Baskı. Tarcher/Penguin.
- Haraway, D. (1989). *Primate visions: Gender, race, and nature in the world of modern science*. Routledge.
- Kümbet, P. (2012). Ekofeminizm: Kadın, kimlik ve doğa. İçinde S. Oppermann (Çev.). *Ekoeleştiri: Çevre ve edebiyat* (ss. 171–207). Phoenix Yayınevi.
- Malone, N., & Kathryn, O. (2016). Natureculture. In M. Bezanson, et al. (Eds.). *The international encyclopedia of primatology*. [CrossRef]
- Michel, F. (2005). *Özne ve İktidar: Seçme yazılar 2*. İçinde I. Ergüden & O. Akinhay (Çev.). 2. Baskı. Ayrıntı.
- Moran, B. (2014). *Edebiyat kuramları ve eleştirisi*. 25. Baskı. İletişim.
- Plumwood, V. (2002). *Environmental Culture: The ecological crisis of reason*. Routledge.
- Plumwood, V. (2017). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek* (B. Ertür, Çev.). Metis.
- Rocheleau, D., Barbara, T.-S., & Wanghari, E. (2005). Gender and environment: A feminist political ecology perspective. In N. Haenn, R. R. Wilk & A. Harnish (Eds.). *The environment in anthropology (second edition): A reader in ecology, culture, and sustainable living* (ss. 34–40). New York University Press. Roma. Retrieved from <https://www.britannica.com/topic/Rom>. adresinden erişildi 03.01.2020 tarihinde.
- Ruether, R. R. (2007). Ecofeminist philosophy, theology, and ethics: A comparative view. L. In Kearns & C. Keller (Eds.). *Ecospirit: Religions and philosophies for the earth* (ss. 77–94). Fordham University Press.
- Touraine, A. (2016). *Modernliğin Eleştirisi* (H. U. Tanrıöver, Çev.). 10. Baskı. Yapı Kredi Yayınları.
- Tyson, L. (2006). *Critical theory today: A user-friendly guide*. 2. Baskı. Routledge.
- Yalın, İ. (2019) *Çingenelerin Renkli ve Kederli Tarihi*. t24. Retrieved from <https://t24.com.tr/yazarlar/irfan-yalin/cingenelerin-renkli-ve-kederli-tarihi>. adresinden erişildi (05.01.2020) tarihinde.

# Yeni Bir Rekreasyon Faaliyeti Olarak Erzurum Kentinde At Biniciliği

## Horse Riding In Erzurum, As A New Recreation Activity

Tolga KORKUSUZ 

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi,  
Fen-Edebiyat Fakültesi, Coğrafya  
Bölümü, Ağrı, Türkiye



### Öz

Atlar birçok kültürde önemli olarak kabul edilmektedir. Farklı kültür bölgelerinde yaşayan insanların benzer özellikleri değerlendirildiğinde, atların birçok kültürde benzer bir konumda olduğu görülecektir. Özellikle motorlu taşıtların olmadığı dönemlerde atlar insanlığın adeta yoldaşı konumundadır. Atların önemi, geçmişe kıyasla azalmasına rağmen, fonksiyonel olarak farklılaşmıştır. Artık atların rekreasyon gibi farklı amaçlar ile kullanıldığı görülmektedir. Atların rekreasyon amacıyla yoğun bir şekilde kullanıldığı yerlerden biri olan Erzurum kenti, Doğu Anadolu Bölgesinin, Erzurum-Kars Bölümünde yer almaktadır. Alışverişten kayak sporuna kadar birçok alanda rekreasyon faaliyeti bulunan Erzurum kenti, son yıllarda yeni gelişme gösteren rekreasyon faaliyetlerine de ev sahipliği yapmaktadır. Son 10 yılda gelişme gösteren at biniciliği en önemli rekreasyon faaliyetlerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Erzurum kentinin at biniciliği faaliyetleri değerlendirilirken mülakatlar ile veriler toplanmıştır. Elde edilen veriler değerlendirilmiş ve kentin at biniciliği alanındaki rekreatif değeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu açıdan kentte son yıllarda açılan tesislerin özellikle tarihi dizilerden etkilenen insanlar nedeniyle ortaya çıktığı sonucuna varılmış ve ardından çeşitli önerilerde bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Erzurum, Rekreasyon, At Biniciliği

### ABSTRACT

Horses are considered important in many cultures. When the similar characteristics of people living in different cultural regions are evaluated, it will be seen that horses occupy a similar position in many cultures. Especially in periods when there are no motor vehicles, horses are almost the companions of humanity. Although the importance of horses has decreased compared to the past, it has become functionally differentiated. It is now seen that horses are used for different purposes such as recreation. Erzurum city, which is one of the places where horses are used extensively for recreation, is located in the Erzurum-Kars Section of the Eastern Anatolia Region. Erzurum, which has recreational activities in many areas from shopping to skiing, also hosts recreational activities that have shown new development in recent years. Horse riding, which has developed in the last 10 years, is considered one of the most important recreational activities. While evaluating the horse riding activities of the city of Erzurum, data were collected through interviews. The data obtained were evaluated and the recreational value of the city in the field of horse riding was tried to be revealed. In this respect, it has been concluded that the facilities opened in the city in recent years have emerged especially due to the people affected by the historical TV series, and then various suggestions have been made.

**Keywords:** Erzurum, Recreation, Horse Riding

### Giriş

Atgiller (Equidae) ailesinde memeli bir hayvan olan at, otobur bir tür olup, tek tırnaklıdır. Erken Eosen'de ortaya çıktıktan ve geç Miyosen'de Afrika'ya ulaştıktan kısa bir süre sonra kuzey yarımkürede yayıldığı bilinmektedir (Equidae (horse)). Erkek ata aygır, dişisine kısarak, yavrusuna ise tay denilmektedir. İnsanların hayvanlar ile ilişkisi düşünüldüğünde ise, atın en faydalılarından biri olarak değerlendirilmesi mümkündür. Atların en bilinen türleri arasında ise İngiliz, Arap veya midilli türleri sayılabilir.

Geliş Tarihi/Received: 10.02.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 01.10.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 30.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Tolga KORKUSUZ

E-mail: tolga9025@gmail.com

Atif: Korkusuz, T. (2022). Yeni Bir Rekreasyon Faaliyeti Olarak Erzurum Kentinde At Biniciliği. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 131-137.

Cite this article as: Korkusuz, T. (2022). Horse Riding In Erzurum, As A New Recreation Activity. *Journal of Literature and Humanities*, 69, 131-137.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

İnsanlık tarihinde önemli bir yer tutan at biniciliği, teknolojideki gelişmeler nedeniyle önemini eskiye kıyasla yitirdiği söylenebilir. Yük taşımacılığı, ulaşım, savaş aracı veya besin kaynağı olarak kullanılan atın öneminin, motorlu araçların yaygınlaşması ile birlikte giderek azaldığı görülmektedir. At biniciliğinin geçmişteki durumu ise günümüzden oldukça farklıdır. Seyrek olarak karşılaşılan at ile yük taşımacılığı birçok ülkede artık görülmemektedir. Ayrıca bazı ülkelerde atların yemek amaçlı yetiştirildiği bilinmektedir.

Tarihte bilinen ilk atların, evcilleştirilmeden önce insanlar tarafından yenildikleri bilinmekte; evcilleştirilmesi ise M.Ö. 3500–3000 yılları arasında olduğu tahmin edilmektedir (Anthony & Brown, 2000). Günümüzde ise gelişen teknoloji ile birlikte atların kullanım alanları değişmiştir. Motorlu taşıtların yük hayvanlarının yerini alması başta olmak üzere, ulaşım ve iletişim alanındaki birçok yenilik atların kullanım alanlarını değiştirmektedir. Daha ağır yükler, daha fazla taşıyan ve daha hızlı giden motorlu taşıtların özellikle 1950'lerden sonra daha fazla tercih edildiği bilinmektedir. Özellikle kişisel kullanımda yaygınlaşan otomobiller ve tarımda kullanılan zirai araçlar nedeniyle atların eskisi gibi kullanımının neredeyse bitme noktasına geldiği söylenebilir. Ancak tarihte insanın uzun yıllardır yoldaşı olan atın yeri farklılaşmıştır yorumunu yapmak daha uygun olacaktır.

Atların farklılaşan durumları genellikle gelişmiş ve gelişmemiş ülkeler arasında daha da bariz olarak görülmektedir. Çünkü bu ülkelerdeki gelir seviyelerinin az gelişmiş ülkelere kıyasla daha da fazla olması, insanları motorlu taşıtların kullanımını artırdığı yorumu yapılabilir. Bu açıdan gelişmiş ülkelerde atların daha çok hobi amaçlı kullanıldığı görülmektedir. Afganistan veya Moğolistan gibi az gelişmiş ülkelerde ise atın kırsal alanlarda hâlâ önemli sayıldığı görülmektedir. Gelişmekte olan ülkelerin bazı yörelerinde ise atların kısa mesafeli yük taşımacılığında kullanıldığı bilinmektedir. Genel olarak kent merkezlerinde daha az görülen at ile yük taşımacılığına, kırsal alanlarda daha yaygın olarak karşılaşılmaktadır.

İnsanlığın uzun zamandır yoldaşı olan at, birçok medeniyette insan dışında en önemli varlık olarak kabul edilmektedir. Bu açıdan birçok medeniyette atlar hakkında atasözleri ve deyimler söylenmiştir. William Shakespeare'in "Kral Üçüncü Richard" oyunundaki "atım için krallığım" sözleri dönemin at sevgisini vurgulamada bir örnek olarak verilebilir (Dictionary.com, 2021). İslam dininde de birçok yerde atlar ile karşılaşılmaktadır. İsrâ Suresi'nin ilk ayetinde Hz. Muhammed'in semaya yükseldiği sırada kullandığı bineğin ata benzediği rivayet edilmektedir (Öz, 1992, s. 417). Yine tarihten bir örnek vermek gerekirse, 1500 ve 1600'lü yıllarda biniciliğin resim, müzik veya edebiyat gibi bilim ve sanat dalı olarak kabul edildiği bilinmekteydi (Eser, 1998, s. 89).

Türk tarihinde de oldukça önemli bir yere sahip olan atların önemi günümüze kıyasla azaldığı söylenebilir. Geçmiş yıllarda gerek Türk gerekse diğer milletlerin mitolojik öğelerinde dahi görülen atların günümüzdeki durumu farklılaşmıştır (Candan, 2006, s. 156). Günümüze kıyasla atın Türk tarihindeki yeri göz önüne alındığında oldukça önemli bir konumda olduğu görülecektir. Türklerin daimî bir orduya sahip oluşu ve atlı süvarilerinin varlığı diğer kavimlerle olan farkını ortaya koymaktadır (Tangülü, 2020, s. 424). Bunun yanında Türklerin yayıldığı alanlarda görülen mağara resimlerinde ava çıkan süvariler olduğu bilinmektedir (Kayserili, 2020, s. 333). Ayrıca büyük devlet törenlerinde at yarışları gibi yetenek etkinlikleri yapılarak devletin gücü ölçüldü (Ögel, 2020, s. 601). Sürekli at üzerinde talimler yapan Türklerin ok atmadaki rekorlarının birçok süvari tarafından geçilemediği de bilinmektedir (Ritter, 1934).

Birçok örnekte de görüldüğü üzere atların Türk tarihindeki yeri diğer hayvanlardan ayrı tutulmuştur. Diğer bir örnekte ise eski Türklerin devlet yönetimi için belirledikleri kavramlarda görülmektedir. At, avrat ve silah kavramlarının anlamları değerlendirildiğinde; atın kuşların kanadı kadar önemli olduğu, avradın aile kavramını temsil ettiği ve silahın devletin gücünü temsil ettiği görülmektedir (Ünver, 2006, s. 54). Bu açıdan bakıldığında Türk devletlerinin var oluşu temelinde atların varlığı görülecektir. Atlar ve Türkler birlikte değerlendirildiğinde Türklerin atlardan vaz geçmedikleri görülmektedir. Kurtuluş Savaşı zamanlarında dahi zor günlerden geçen Türk milleti, Mustafa Kemal Atatürk öncülüğünde at yarışları düzenlemiştir (Sivrikaya, 2017).

Atların önemi ile alakalı diğer bakılacak kültürel öğelerden birisi atasözleridir. Atlar ile alakalı atasözleri incelendiğinde atların toplumsal statü hakkında bilgi verdiği de görülmektedir. Örneğin; "Abdal ata binince bey oldum sanır, şalgam aşa girince yağ oldum sanır", sözündeki ata binenlerin önemli bir konuma geldiği alaylı bir şekilde vurgulanmaktadır. Bir başka atasözünde "dost dostun eyerlenmiş atıdır" sözü geçmektedir (TDK, 2021). Buna göre atın binişe hazır hâli üzerinden dostluğa atıf yapılmıştır. Türk tarihindeki diğer atasözleri incelendiğinde, Türklerin ata yüklediği anlamların genellikle olumlu açılardan olduğu görülmektedir. Ayrıca eski dönemlerdeki Türklerin üç temel faaliyeti olan av, sürü ve akın gibi eylemlerin hepsi at üzerinde gerçekleşmiştir (İlhami, 2021). Öldükten sonra Türklerin atları ile beraber gömüldüğü bilinmektedir. Bazı kurganlarda Türklerin atları ile sırt sırta gömüldüğü görülmektedir (Karcıoğlu, 2018, s. 91).

### **Bir Rekreasyon Faaliyeti Olarak At Biniciliği**

Bilindiği üzere rekreasyon, insanın normal hayatını idame ettirme için harcadığı zamanın haricindeki yaptığı faaliyetler olarak tanımlanabilir. Diğer bir tanımda ise *rekreasyon, boş zamanın deneyimlenebileceği ve zevk alınabileceği bir aktivite olarak kabul edilir, ancak aynı zamanda sosyal amaçlar için sosyal olarak organize edilmiş bir sosyal kurum olarak da görülür* (Cushman & Laidler, 1990, s. 2). Tanımdan yola çıkarak eğlenmek, dinlenmek veya hoş zaman geçirmek gibi genel amaçları olan insanların tercih ettiği birçok rekreasyon faaliyeti bulunmaktadır. Lüks bir faaliyet gibi görülebilen rekreasyonun insanın temel ihtiyaçları arasında olduğunu söylemek mümkündür. Psikolog Maslow'un 1943 yılında yayımladığı "İnsan Motivasyonu Teorisi"ne göre, fizyolojik ihtiyaçlar arasında bulunan dinlenme-uyku gibi gereksinimler bulunmaktadır (Maslow, 1943). Bu açıdan rekreasyon faaliyetlerinin insani bir ihtiyaç olduğu yorumu yapılabilir. Gerçekten de gün içerisinde iş hayatı gibi yorucu bir ortamdan çıkan insanların, oluşan bu stresli durumlarını dağıtımaları için dinlenmeye ihtiyaçları olduğu görülmektedir.

Rekreasyon faaliyetleri arasında piknik, sinema veya günübirlik gezilerin başta geldiği söylenebilir. Ancak coğrafi ve ekonomik koşullar farklılaştıkça, insanların tercih ettiği faaliyetin tercihi de değiştiği unutulmamalıdır. Örneğin Müslüman ülkelerde alkollü eğlencelerin Avrupa ülkelerine kıyasla daha az görülebileceği yorumu yapılabilir. Ayrıca, coğrafi farklılıklar göz önüne alındığında kenarında, deniz

yapılan faaliyetler ile dağlık alanlarda yapılan faaliyetler aynı biçimde olmayabilir. Buna göre coğrafi farklılıkların bazı bölgeler arasında rekreasyon faaliyetlerine etki ettiği kanısına varılabilir.

Rekreasyon faaliyetlerinden biri olan at biniciliği ise Özgüç tarafından kırsal alanlardaki rekreasyon faaliyetlerine dâhil edilmiştir (Özgüç, 2015, s. 11). Bunun temel nedeninin at biniciliği merkezlerinin genellikle kent merkezlerinden uzak noktalarda görülmesi nedeniyle olduğu yorumu yapılabilir. Bazı araştırmalara göre ise at biniciliğinin rekreasyon sınıflandırılmasındaki diğer bir yeri macera türüne girmektedir (Bentley ve ark., 2007). Bu açıdan değerlendirildiğinde ise, doğal alanlarda binilen atların trekking gibi doğa yürüyüşlerine benzediğinden, macera hissiyatının yüksekliği nedeniyle olduğu söylenebilir.

Sosyo-ekonomik açıdan değerlendirildiğinde ise; ekonomik açıdan iyi durumda olmayan insanların at sahibi olması ile zenginlerin at sahibi olması arasındaki farklar sosyal statü farklarını ortaya koymaktadır. Örneğin, İngiltere’de bulunan Britanya Atçılık Topluluğu’nun 100 binin üzerinde üyesi bulunmaktadır (The British Horse Society, 2019). Ayrıca Avrupa, Kanada, ABD ve Latin Amerika ülkelerinde 20 milyonun üzerinde aktif at binicisi bulunmakta ve bunların çoğunluğunun kendi atları bulunmaktadır (Claudia, 2005). Ancak sosyo-ekonomik durum değerlendirildiğinde gelişmemiş ülkelerde at sahibi olmanın, yük ve yolcu taşımacılığı gibi rekreasyon faaliyeti olmayan amaçlarla gerçekteştirildiği bilinmektedir.

At biniciliği rekreasyon faaliyetleri açısından değerlendirildiğinde diğer faaliyetlerden farklı yönleri ortaya çıkmaktadır. At biniciliğinin farklı yönleri arasında ilk göze çarpan özelliği doğrudan istihdam sağlaması olarak görülebilir. Piknik veya günübirlik gezilerde genellikle dolaylı bir şekilde ekonomik harcamalar görülmektedir, ancak at biniciliğinde ziyaretçiler ve iş yeri sahipleri doğrudan karşı karşıya gelmektedir. Dolaylı olarak ise atların ihtiyaçlarının karşılanması için yapılan bakım masrafları örnek olarak gösterilebilir.

Diğer bir açıdan değerlendirildiğinde ise at biniciliğinin rekreasyon amaçları arasında olan sağlıklı yaşama yönelik fırsatlar sunduğu görülmektedir. Ekonomik getirisi olan at biniciliği faaliyetine katılan ziyaretçiler, aynı zamanda daha sağlıklı bir yaşam olanağı sunmaktadır (Cochrane & Dashper, 2014). Rehabilitasyon amaçları ile de kullanımı görülen atların faydaları düşünöldüğünde hem sağlık hem de ekonomik açıdan oldukça fazla olduğu görülmektedir. Sadece 2010 yılında Kanada’daki atçılık faaliyetlerinin yıllık ekonomik getirisinin 19 milyar dolardan fazla, 76 bin kişilik tam zamanlı istihdam ve 154 binin üzerinde dolaylı istihdam etkisi olduğu düşünöldüğünde, sadece bir ihtiyaçtan ortaya çıkan ekonomik döngü daha iyi anlaşılacaktır (Canada, 2010).

### **Çalışmanın Amacı ve Problemleri**

Çalışmanın amacı Erzurum kentinde at biniciliğinin neden son yıllarda popüler hâle geldiğini ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda çalışmaya yönelik bazı problem cümlesi ortaya konulmuştur. Bu açıdan çalışmanın ana problem cümlesi aşağıdaki gibidir:

Erzurum kentindeki at biniciliğinin rekreasyon faaliyetleri açısından değerlendirilmesi nasıldır?

Çalışmanın alt problemleri ise aşağıdaki gibidir:

Erzurum kentindeki at biniciliğinin son yıllarda popüler hâle gelmesindeki etkenler nedir?

Erzurum kentindeki at biniciliği tesislerinin nitelik ve nicelik açısından durumları nedir?

Erzurum kentindeki at biniciliği tesislerinin rekreasyon açısından gelişmesi için neler yapılabilir?

### **Yöntemler**

Erzurum kentindeki rekreasyon faaliyetlerinin değerlendirilmesi için çeşitli veri toplama araçları kullanılmıştır. Öncelikle veri toplama araçları arasında literatür taraması, konu ile alakalı haber incelemeleri gelmektedir. Ayrıca dünyadan ve Türkiye’den at biniciliği ile alakalı çeşitli kurumlardan nicel veriler çalışmaya dahil edilmiştir. Ancak bu nicel veriler çalışmanın asıl yoğunlaştığı Erzurum kentinde uygulanmamıştır. Erzurum kentindeki at biniciliği faaliyetinin rekreasyon açısından değerlendirilmesi için tesis yöneticileri ile mülakatlar yapılmıştır. Mülakatlarda 9 soru sorulmuş ve tesis çalışanlarından bilgiler toplanmıştır. Tesisler tarafından herhangi bir nicel kayıt tutulmadığından, çalışmanın asıl konusunun nicel bir boyutu bulunmamaktadır. Bu açıdan çalışma nitel bir çalışmadır.

### **Erzurum Kentinde Rekreasyon Faaliyetlerine Genel Bir Bakış**

Kentleşmenin artması nedeniyle trafik sıkışıklığı, gürültü kirliliği veya yoğun nüfus gibi insanın yaşam kalitesini düşüren sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bahsi geçen sorunlardan uzaklaşmak için insanlar boş zamanlarında eğlenmeye ve dinlenmeye yönelmektedir. Bu açıdan düşünöldüğünde rekreasyon faaliyetlerinin insan sağlığı açısından oldukça önemli bir konumda olduğu görülebilir. Erzurum kentinde de artan nüfus beraberinde benzer sorunları getirdiği yorumu yapılabilir. Ancak kentin özel konumu nedeniyle rekreasyon faaliyetlerinde zengin bir çeşitliliğe sahip olduğu görülmektedir.

Doğu Anadolu Bölgesi’nde bulunan Erzurum ilinde, bulunduğu mekânsal özellikleri nedeniyle, rekreasyon faaliyetlerinde birçok çeşitlilik tespit edilmiştir. Ancak unutulmamalıdır ki, Erzurum kentinde sahil veya deniz ile alakalı faaliyetler fiziki coğrafya özellikleri nedeniyle bulunmamaktadır. Ayrıca ekonomik açıdan değerlendirildiğinde, rekreasyon faaliyetleri insanlar arasında farklılık gösterebilmektedir. Lüks restoranlar veya kafeleri tercih eden insanların genel ekonomik durumları ortaya çıkmaktadır. Eğitim seviyesi açısından değerlendirildiğinde ise; Erzurum’da eğitim seviyesi yüksek olanları daha düşük kişilere göre daha fazla sosyalleşme eğiliminde oldukları görülmüştür (Demircan ve ark., 2018).

Erzurum kentinin rekreasyon durumu değerlendirildiğinde birçok faaliyetin gerçekteşebileceği mekânlar bulunmaktadır. Kentte alışverişten trekkinge, piknikten kayak sporuna kadar birçok faaliyet yapılabilir. Bunlarla birlikte Erzurum kentinde yapılabilecek rekreasyon faaliyetleri genel hatlarıyla tablo 1’de belirtilmiştir.

**Tablo 1.**  
*Erzurum Kentinde Yapılabilecek Başlıca Rekreasyon Faaliyetleri*

Faaliyet Adı	Faaliyet Türü
Kayak	Alpinizm
Buz Sporları (Buz Pateni, curling vb.)	Spor
Çeşitli Sporlar (Futbol, Basketbol, Tenis)	Spor
Kültürel Etkinlikler (Güreş, Film Festivali)	Kültürel Faaliyetler
Piknik	Doğa
Kültürel Miras Alanları Ziyaretleri	Kültürel Geziler
Kaplıcalar	Termalizm
Alışveriş	Ekonomik

Erzurum kentindeki faaliyetlerin durumu kıyaslandığında çevre illere göre farklılıklar barındırmaktadır. Örneğin, çevre illerden birçok yerli ziyaretçi alışveriş faaliyetleri için Erzurum'a gelmekte ve gününbirlik vakit geçirmektedir (Korkusuz, 2020, s. 86). Çevre illere göre avantajlı konumda olan Erzurum kentinin, ikamet edenleri arasındaki yeterliliği değerlendirildiğinde ise farklı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Erzurum'da yapılan bir çalışmada, rekreasyon faaliyetlerine katılanlar arasında, ildeki rekreasyon alanlarını yeterli olarak değerlendirenlerin sadece %3,2 olduğunu belirtmiştir (Fırat, 2016, s. 56). Buna göre at biniciliği gibi son yıllarda gelişen yeni bir rekreasyon faaliyetinin kentte çeşitliliğe neden olabileceği yorumu yapılabilir.

### Erzurum Kentinde At Biniciliği

Geçmiş yıllara göre değişen ve daha farklı bir görünüm kazanan Erzurum kenti, bu değişimi rekreasyon faaliyetlerinde de göstermiştir. Geçmiş yıllarda at biniciliği gibi faaliyetlerin daha çok köylerde yapıldığı, profesyonellikten uzak olduğu ve para kazanma amaçlı olmadığı görülmektedir. Köylerde yapılan at biniciliği cirit sporu ile doğrudan alakalı bir durumdur. Cirit sporuna ilgili olan köylülerin atlı spor kulüpleri ile insanların atlara olan ilgilerinin daha da arttığı düşünülmektedir.

Erzurum kentinde son yıllarda kent merkezine oldukça yakın yerlerde ve daha profesyonel kişilerin girişimleri sayesinde yeni merkezlerin açıldığı görülmektedir. Yeni at biniciliği merkezlerinde profesyonel ekipler ile hizmetlerin sağlandığı ve daha modern tesislerin varlığı dikkatleri çekmektedir. Önceki yıllarda ise köylerde yapılan at biniciliği faaliyetinin eş-dost-akraba ziyaretleri ile herhangi bir ücret karşılığında yapılmadığı bilinmektedir. Ancak köy ile bağlantısı olmayan insanların bu faaliyeti gerçekleştirebileceği alanlar bulunmamaktaydı. Bu açıdan değerlendirildiğinde yeni tesislerin herkese yönelik olduğu görülmektedir.

Rekreasyon faaliyetlerinin zaman içerisinde değişmesi, kaybolması veya yeni türlerinin eklenmesi olağan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı ülkelerde denizde yüzmek normal bir rekreasyon faaliyeti sayılırken, bazı ülkelerde ise fazla tercih edilmeyen bir durum olarak görülmektedir. Ayrıca geçmiş yıllarda görülmeyen bazı rekreasyon faaliyetleri zaman içerisinde popüler hâle gelerek insanlar tarafından tercih edilebilmektedirler. Bu açıdan değerlendirildiğinde diziler veya filmler vasıtasıyla bazı faaliyetler veya mekânlar izleyicileri bu mekânları deneyimleme açısından teşvik etmektedir (Koçer & Güner, 2021). Erzurum kentinde de son yıllarda popüler hâle gelen bazı dizi ve filmler nedeniyle, insanların rekreasyon tercihlerinde değişimlerin olduğu gözlenmektedir. Buna göre cirit sporunu izleyen insan sayısının artması (Erzurum'da düzenlenen "5. Geleneksel Atlı Cirit Turnuvası" başladı, 2021) sonucunda oluşan potansiyel, at biniciliğini tercih eden insanların sayısını artırdığı yorumlanabilir.

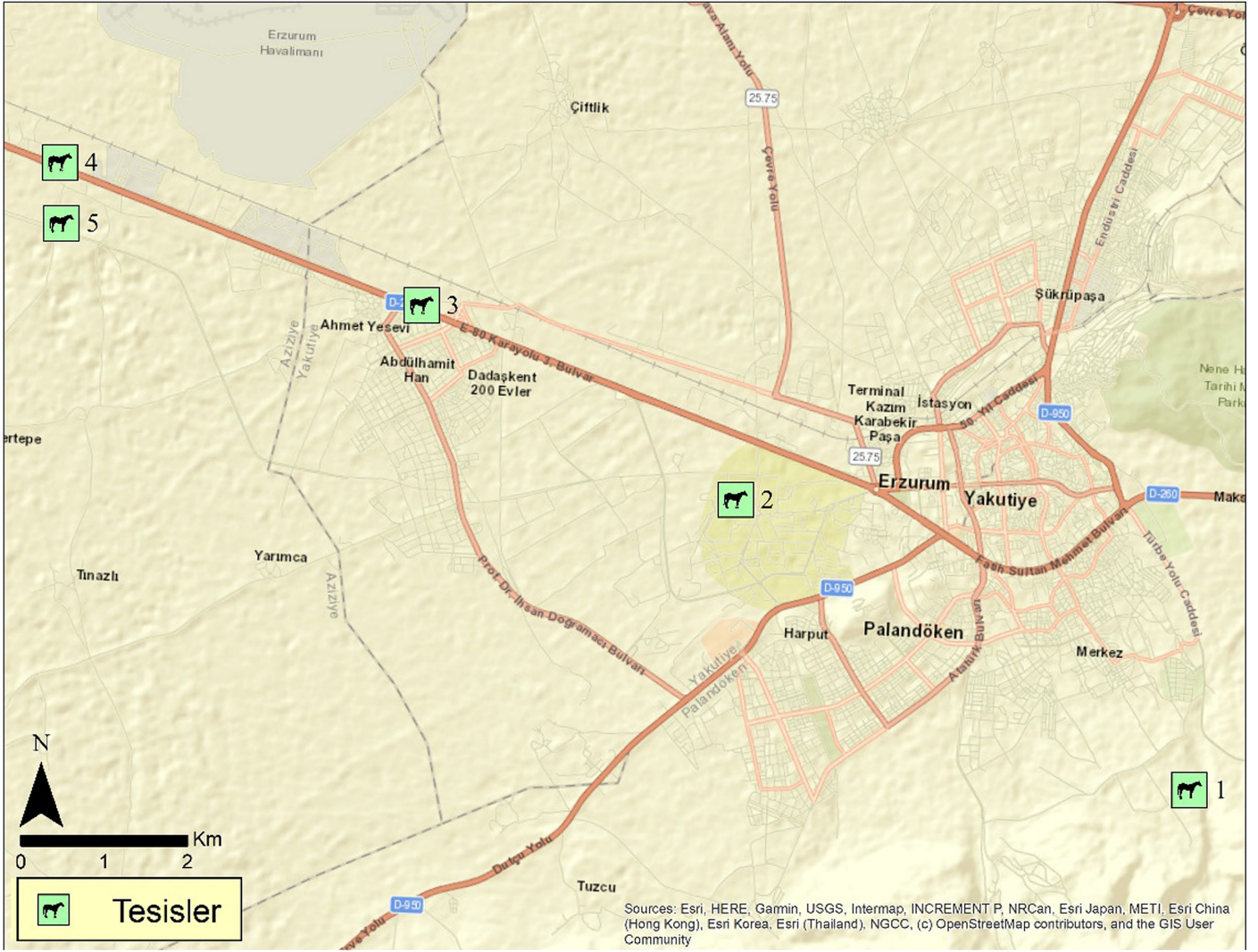
Yapılan saha çalışmaları sonucunda Erzurum kentinde tespit edilen at biniciliği tesislerinin tamamında yöneticiler ile mülakatlar yapılmıştır. Mülakatlarda sorulan sorular arasında:

- At biniciliği tesisinin hangi yılda açıldığı,
- Parkurların zemin, uzunluk vb. gibi özellikleri,
- Çocukların hangi tür atları tercih ettiği,
- Yaralanmalara karşı ne tür önlemler alındığı,
- Tesislerde kaç kişinin istihdam ettiği,
- Binicilikte kullanılan at sayısı ve türleri,
- Binicilik için talep edilen ücret,
- At biniciliğinin halk arasında son yıllarda neden popüler hâle geldiği ve
- Ziyaretçilerin yıllara ve aylara göre dağılımı hakkında sorular sorulmuştur.

### Bulgular

Yaklaşık 10 yıl öncesinde herhangi bir profesyonel hizmet veren at biniciliği tesisi görülmez iken, neden günümüzde popüler hâle geldiği yönünde çeşitli cevaplar alınmıştır. Buna göre kentte yıllarca bulunan atlı cirit sporunun vermiş olduğu ata binme bilinci başta gelmektedir. Erzurum kentinde yıllarca yapılan atlı cirit sporu yöre halkının atları yakından tanınmasına neden olmuştur. Bu açıdan değerlendirildiğinde Erzurum kentindeki insanların atlar ile tanışması uzun yıllara dayanmaktadır. Nitekim günümüzde atlı cirit sporunun bir şampiyona şekline dönüşmesi buna bir örnek olarak verilebilir. Ayrıca atlı biniciliğinin son yıllarda rehabilitasyon merkezleri tarafından tercih edildiği ve engelli öğrencilerin rehabilitasyonları için tercih edildiği de öğrenilen bilgiler arasındadır. Rehabilitasyon merkezlerinin yanında okul gezileri de düzenlenmektedir.

Son yıllarda at biniciliğinin daha popüler hâle gelmesinin altında farklı sebepler de yatmaktadır. Birçok tarih konulu dizilerin sayısının artması ve bu dizilerde atların yoğun bir şekilde kullanılması at biniciliği tesislerinin ziyaretçi sayılarını artırmıştır. Yapılan mülakatlarda ziyaretçilerin ata binme isteklerinin altında bu nedenlerin yattığı belirtilmiştir. Ayrıca tarihi dizilerdeki atlı savaş sahnelerinden etkilenen



**Harita 1.**  
Erzurum Kenti ve Yakın Çevresindeki At Biniciliği Tesislerinin Dağılımı.

ziyaretçilerin atlı okçuluk kurslarına yazıldıkları da belirtilmiştir. Dolayısı ile tarihi dizilerin at biniciliği üzerine etkisini olumlu olarak değerlendirmek mümkündür.

Yapılan mülakatlar ve saha çalışmalarının sonucunda Erzurum kentinde toplamda 5 at biniciliği tesisinin (cirit kulüpleri hariç) olduğu tespit edilmiştir. Tesislerin hizmet verme tarihleri değerlendirildiğinde ilk tesisin 2014 yılında açıldığı bilgisine ulaşılmıştır. Diğer tesislerin ise 2017, 2019 ve 2021 tarihlerinde açıldığı öğrenilmiştir (Harita 1).

At biniciliği tesislerindeki parkur özellikleri değerlendirildiğinde, herhangi bir standart tespit edilmemiştir. Bazı at çiftliklerinde boyutlar 100 m<sup>2</sup> olurken, bazılarında ise 180 m<sup>2</sup> olduğu tespit edilmiştir. Zemin özellikleri değerlendirildiğinde ise bütün tesislerde kum pistler bulunmaktadır. Sadece 3 tesiste kapalı maneji bulunmakta ve kış mevsiminde de hizmet vermektedir. Kapalı maneji bulunmayan tesisler kış mevsiminde oldukça kısıtlı imkânlarda hizmet verdiklerini belirtmişlerdir.

Çocukların atlara yönelik ilgileri üzerine sorulan sorularda ise genellikle midilli adı verilen türler yer almaktadır. Midilli türü atların diğer at türlerine kıyasla kısa boylu oluşu çocuklar tarafından ilgiyle karşılanmaktadır. Midilli türü olmayan at biniciliği tesislerinde ise çocuklar tarafından Arap atları tercih edilmektedir.

At biniciliği tesislerinde yaralanmalara karşı alınan önlemler değerlendirildiğinde herhangi bir standardın veya prosedürün olmadığı görülmektedir. Bazı tesislerde herhangi bir güvenlik ekipmanının takılması zorunlu değilken, bazılarında ise zorunlu tutulmaktadır. Profesyonel olan tesislerde binicilik togu adı verilen kaskların, yeleklerin, eldivenlerin ve çizmelerin kullanılması zorunlu tutulmaktadır. Ayrıca bu tesislerde atlara binmek isteyen ziyaretçilerden, attan düşmelere karşı, imza karşılığında sorumluluk reddi formları alınmaktadır. Daha önce ata binmeyen ziyaretçiler maneji adı verilen alanlarda antrenörler tarafından kısa bir eğitime tabi tutulmaktadır.

Profesyonel hizmet veren tesislerde atların saldırma durumlarına karşı güven eğitimleri verilmektedir. Güven eğitimleri sırasında atların ısırma ve çifte atmamaları için çeşitli yöntemler uygulanmaktadır. Herhangi bir yaralanma söz konusu olduğunda ise acil yardım

ekipmanlarının bulundurulduğu öğrenilmiştir. Ancak diğer tesislerde herhangi bir güvenlik önlemi yok denecek kadar azdır. Kask kullanımının ziyaretçilerin kendi kararına bırakıldığı ve herhangi bir ilk yardım ekipmanının bulunmadığı tespit edilmiştir.

Rekreasyon faaliyetlerinin istihdama yönelik etkileri değerlendirildiğinde, Erzurum kentindeki at biniciliği tesislerinde toplam 46 kişinin çalıştığı öğrenilmiştir. Çalışan personeller arasında atların bakımları ile ilgilenen seyisler ve antrenörler çoğunluktadır. Atların sayısına göre seyislerin sayısı çoğalırken, antrenörler de tesislerin müşteri yoğunluğuna göre istihdam edilmektedir. Bazı tesislerde antrenörlerin at biniciliği veya veterinerlik gibi alanlardan akademik eğitim aldıkları görülmüştür. Bazı tesislerde ise atlar konusunda sadece tecrübeli kişilerin istihdam edildikleri görülmektedir.

At biniciliği tesislerindeki at türleri değerlendirildiğinde birçok türün bulunduğu görülmektedir. Bu türler arasında ise Arap atlarının çoğunlukta olması dikkatleri çekmektedir. Arap atlarının yanında İngiliz atları ve midilli atları da bulunmaktadır. At sayısı ise 2021 yılı Ekim ayı itibarıyla 56 olarak hesaplanmıştır. En fazla at sayısı olan tesiste 25 at bulunurken, en az at sayısı olan tesiste 6 at bulunmaktadır. Arap atlarının neden daha fazla tercih edildiği sorulduğunda, atın insanlara yönelik tavırlarının daha iyi olması şeklinde cevaplar alınmıştır.

At biniciliği tesislerindeki ekonomik etki değerlendirildiğinde talep edilen veriler arasında yıllık iş hacimleri sorulmuştur. Ancak at biniciliği tesislerinin tamamı bu bilgiyi vermekten kaçınmışlardır. Biniş ücretleri sorulduğunda ise farklı ücret tarifeleri ile karşılaşılmıştır. 10 dakikalık biniş ücretleri bazı yerlerde 10 TL iken, bazı yerlerde 40 TL'ye kadar çıkabilmektedir. Ücretin belirlenmesinde ise, herhangi bir dernek çatısı altında birleşme olmadığından, belirli bir standart görülmemiştir. At biniciliği tesislerindeki verilen hizmetin kalitesine göre binicilik fiyatlarında göreceli artışlar olduğu görülmüştür.

Yapılan mülakatlarda son olarak ziyaretçilerin aylık ve yıllık dağılımları sorulmuştur. Alınan bilgiler arasında ise ziyaretçilerin, iklim şartlarına bağlı olarak, yaz aylarını daha fazla tercih ettikleri öğrenilmiştir. İlkbahar ve yaz aylarında, kentteki kar örtüsünün kalkmasıyla birlikte, ata binme daha kolay hale gelmektedir. Kış aylarında ise kapalı manejli bulunan at biniciliği tesisleri daha fazla tercih edilmektedir. Yıllara göre dağılım değerlendirildiğinde ise tesislerin herhangi bir kayıtları bulunmamaktadır. Ancak hissedilen müşteri yoğunluğunun geçmişten günümüze doğru gittikçe arttığından söz edilmiştir. Haftalık bazda ise genellikle hafta sonları yoğunluğun daha fazla olduğu belirtilmiştir.

## Sonuç ve Öneriler

Erzurum kenti doğal ve kültürel açıdan değerlendirildiğinde birçok turistik çeşitliliği ile ön plana çıkmaktadır. Şelalelerden kayak tesislerine, camilerden kalelere kadar il genelinde ve kent merkezindeki birçok zenginliğin yanında, rekreasyon faaliyetleri açısından da yine birçok faaliyet alanı bulunmaktadır. Alışveriş mekânları, piknik alanları veya at biniciliği gibi faaliyetler öne çıkan rekreatif faaliyetlerin başında gelmektedir. Bu açılardan değerlendirildiğinde gerek turistik gerekse rekreasyon faaliyetleri açısından Erzurum'un zengin bir çeşitliliğe sahip olduğunu belirtmek mümkündür.

Erzurum kentindeki at biniciliği faaliyetleri değerlendirildiğinde, geçmiş yıllardaki günlerine kıyasla daha profesyonel bir şekilde yapıldığı görülmektedir. Geçmiş yıllarda insanların ata binmek için köylerdeki tanıdıklarına başvurması nedeniyle herkesin bu faaliyeti gerçekleştiremediği bilinmektedir. Ancak son yıllarda açılan tesisler sayesinde farklı rekreasyon alternatifleri oluşmuştur. Bu tesislerin ise, daha önce bahsedildiği üzere, zamanla daha profesyonel şekilde hizmetleri bulunmaktadır. Özellikle yaz aylarında yoğunlaşan at biniciliği faaliyetlerine, tesislerin geliştirilmesi ile birlikte, kış ayları da dahil edilmiştir. Görüldüğü üzere gerek zaman gerekse kalite açısından Erzurum kentindeki at biniciliği faaliyetlerinin daha iyi bir duruma geldiği söylenebilir.

Bilindiği üzere rekreasyon faaliyetleri mekânlara veya ekonomik durumlara göre farklılık gösterebilir. İnsanların rekreasyon faaliyetleri seçmesindeki diğer bir etkinin ise popülerlik olduğu söylenebilir. Buna göre sosyal medya sayesinde Doğu Ekspresi gibi popüler hale gelen bazı faaliyetler gibi, Erzurum kentinde diziler sayesinde de at biniciliğinin popüler hale geldiği görülmüştür. Yapılan saha çalışmalarında tarihi diziler nedeniyle insanların geçmişi tecrübe etmek istedikleri öğrenilmiştir. Bunun yanında Erzurum kentinde yıllarca yapılan atlı cirit sporu nedeniyle, hali hazırda at biniciliği ile ilgilenen bir kitle olduğu da görülmüştür.

Daha önce bahsedildiği üzere at biniciliği tesisleri gittikçe modern hale gelmiştir. Personellerin at hakkındaki eğitimleri gittikçe daha akademik düzeylere çıktığı görülmüştür. Özellikle binicilik veya veterinerlik gibi doğrudan atlar ile alakalı lisans ve ön lisans bölümlerinden mezun olan personeller bulunmaktadır. Personel hizmetlerinin yanında açık ve kapalı manejler, farklı zemin ve uzunluklardaki pistlerin varlığı at biniciliği tesislerinin nitelik durumlarını ortaya koymaktadır. Nicelik açısından ise Erzurum kentinde profesyonel olarak hizmet veren 5 tesisin olduğu tespit edilmiştir. Toplamda 46 kişinin istihdam edildiği tesislerde, binicilik için kullanılan 56 at bulunmaktadır.

Erzurum kentindeki at biniciliği tesislerinin gerek rekreasyon gerekse turizm faaliyetleri açısından geliştirilmesi için aşağıdaki öneriler sunulmuştur:

- Turistlerin ve yerli halkın, kentin bütün turistik değerleri ile birlikte, atlı cirit sporu üzerinden tarihi bir bilinç verilmesi için atlı biniciliğin özendirilmesi,
- Tesislerde istihdam edilen kişilerin belirli bir eğitime (ilk yardım, temel düzeyde veterinerlik) tabi tutularak çalıştırılması,
- Atların bakımları için kanuni düzenlemeler yapılarak belirli standartların (atların bakımının yapıldığı mekânların özellikleri hakkında) getirilmesi,
- At biniciliğinde yaralanmalar olabileceği için, bazı tesislerde olduğu gibi, ziyaretçilere formlar imzalatılması ve kısa bir eğitim verilmesi,
- Özellikle çocukların at biniciliği üzerinden tarih bilinci verilmesi amaçlanarak, tesislere günü birlik gezilerin okullar tarafından düzenlenmesi,
- Genellikle yaz aylarında yoğunlaşan at biniciliğinin kapalı manejlerin artırılması ile uzun süren kış aylarında da yaygınlaştırılması,
- At biniciliği için alt ve üst fiyatların belirlenmesi gibi birçok önemli konu bulunmaktadır.



Günümüzde yaşanan post-modern turizm paradigmasına güzel bir örnek olan at çiftliklerine yönelik öneriler gerekli kişi ve kurumlar tarafından dikkate alınırsa, Erzurum kentinin at biniciliği konusunda daha iyi yerlere gelmesi ön görülmektedir. Bu sayede rekreasyon çeşitlendirilmesi de kentin diğer kazanımları arasında olacaktır. Kentte çeşitlenen rekreasyon faaliyetlerinin yanında, sürdürülebilirlik açısından da kazanımlar görülebilir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

**Finansal Destek:** Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Declaration of Interests:** The author declared that they have no competing interest.

**Funding:** The author declared that this study had received no financial support.

## Kaynaklar

- Anthony, D. W., & Brown, D. R. (2000). Eneolithic horse exploitation in the Euroasian steppes: Diet, ritual and riding. *Antiquity*, 74(283), 75–86. [CrossRef]
- Bentley, T. A., Page, S. J., & Macky, K. A. (2007). Adventure tourism and adventure sports injury: The New Zealand experience. *Applied Ergonomics*, 38(6), 791–796. [CrossRef]
- The British Horse Society. (2019). *Statistics for equestrian access in England and Wales*. <https://www.bhs.org.uk/media/w2xhqthz/statisticsarow-1119.pdf>.
- Canada, E. (2010). The economic contribution from horses. *Equestrian Canada*. Retrieved from [https://www.equestrian.ca/cdn/storage/resources\\_v2/XTEHyRosaHidTWQeX/original/XTEHyRosaHidTWQeX.pdf](https://www.equestrian.ca/cdn/storage/resources_v2/XTEHyRosaHidTWQeX/original/XTEHyRosaHidTWQeX.pdf). adresinden alındı.
- Candan, E. (2006). *Türkler'in Kültür Kökenleri* (6. b.). Sınır Ötesi Yayınları.
- Dictionary.com. (2021). *My kingdom for a horse!* <https://www.dictionary.com/browse/kingdom-for-a-horse---my>
- Cochrane, J., & Dashper, K. (2014). Characteristics and needs of the leisure riding market in the UK. *Mondes du Tourisme*, 82–91.
- Cushman, G., & Laidler, A. (1990). *Recreation, leisure and social policy*. Lincoln University.
- Demircan, N., Aytatlı, B., & Demircioğlu Yıldız, N. (2018). Erzurum kent insanının rekreasyonel davranış biçimleri. *Bartın Orman Fakültesi Dergisi*, 20(3), 420–430. [CrossRef]
- Durmuş, İ. (2021). Türk kültür çevresinde at. *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(1), 1–12. [CrossRef]
- Equidae (horse)* [tarih yok] *The paleobiology database*. Retrieved from [https://paleobiodb.org/classic/checkTaxonInfo?taxon\\_no=42984&is\\_real\\_user=1](https://paleobiodb.org/classic/checkTaxonInfo?taxon_no=42984&is_real_user=1). adresinden alındı Ağustos 23, 2021 tarihinde.
- Erzurum'da düzenlenen "5. Geleneksel atlı cirit turnuvası başladı"* (2021), TRT Haber. Retrieved from <https://www.trthaber.com/haber/spor/erzurumda-duzenlenen-5-geleneksel-atli-cirit-turnuvasi-basladi-612649.html>. adresinden alındı Ocak 3, 2022 tarihinde.
- Eser, T. (1998). *At ve Atçılık*. İletişim Yayınları.
- Firat, A. (2016). *Halkın boş zaman etkinliklerine katılmalarına engel olan faktörlerin belirlenmesi (Erzurum ili örneği)* [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Beden Eğitimi ve Spor ABD.
- Karacioğlu, U. (2018). *Orta Asya'da bulunan bazı kurganlardaki at gömüleri* [Basılmış Yüksek Lisans Tezi]. Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kayserili, A. (2020). *Türk göçlerinin siyasi ve kültürel sonuçları*. İçinde A. S. Bilgili (Dü.). Pegem Akademi.
- Koçer, S., & Gürer, M. (2021). Film etkili turizm kapsamında TV dizilerinde destinasyon tanıtımı üzerine örnek olay incelemesi. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(40), 121–137. [CrossRef]
- Korkusuz, T. (2020). *Erzurum kentinde alışveriş ve fuar turizmi*. Fenomen Yayıncılık.
- Maslow, A. H. (1943). A theory of human motivation. *Psychological Review*, 50(4), 370–396. [CrossRef]
- Ollenburg, C. (2005). Worldwide structure of the equestrian tourism sector. *Journal of Ecotourism*, 4(1), 47–55. [CrossRef]
- Ögel, B. (2020). *Dünden bugüne Türk kültürünün gelişme çağları* (5. b.). Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Öz, M. (1992). Burak. *Burak maddesi* (6. b., s. 417). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özgüç, N. (2015). *Turizm Coğrafyası* (8. b.). Çantay Kitabevi.
- Ritter, H. (1934). Ata binmek, ok atmak. *Türkiyat Mecmuası*, 4, 45–48.
- Sivrikaya, Ö. (2017). At kültürü ve at yarışları-Düzce örneği. *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(2), 564–573.
- Tangülü, Z. (2020). Türklerin insanlık kültür ve Medeniyetine Katkıları. *Türk Kültür Coğrafyası* (ss. 421-431). Pegem Akademi.
- TDK (2021). Türk Dil kurumu. Retrieved from <https://sozluk.gov.tr/>. adresinden alındı Haziran 8, 2021 tarihinde.
- Unver, F. (2006). *Antik Çağdan modern Olimpiyatlara Binicilik sporu ve türk Biniciliğinin Olimpik Gelişimi* [Yayımlanmış Doktora Tezi]. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

## Acknowledgement of Reviewers

Dear readers,

Our reviewers perform very important and precious role in the evaluation of the scientific articles, make valuable contributions to the increasing quality and the rising at an international level of the Journal of Literature and Humanities.

Editorial Board would like to thank all the reviewers that are listed below for their support Journal of Literature and Humanities in 2022.

Abdülbaki Çetin  
Alperen Kayserili  
Asaf Özkan  
Ayabek Bainiyazov  
Ayşe Çırçır  
Ayşe Hilal Kalkandelen  
Aytül Papila  
Bahri Kuş  
Başaran Gençdoğan  
Burak Armağan  
Bülent Öngören  
Bülent Şiğva  
Derya Nazlıpınar Subaşı  
Dilek Direnç  
Eid Fethi Abdullatif  
Ekrem Ayan  
Elif Kaya  
Elif Küçük Durur  
Emad A. Abdelbaky Aly  
Erdener Pehlivan  
Erdi Aksakal  
Erdoğan Kartal  
Esra Halıcı  
Esra Karakuş Umar  
F. Gül Koçsoy  
Fatma Öztürk Dağabakan  
Fehmi Turgut

Feridun Kaya  
Fevziye Eker  
Gamze Şentürk  
Gül Geyik  
Gülşen Sayın  
Hakan Gültekin  
Hanife Saraç  
Hatem Türk  
Hülya Ürkmez  
Hüseyin Bahaöztunç  
Işıl Şahin Gülter  
İlker Yiğit  
İmran Karabağ  
İsmail Avcu  
İsmail Eyyüpoğlu  
Kemal Taşçı  
Kenan Arınç  
Kubilay Geçikli  
Mahieddin Rachid  
Meheddin İspir  
Mehmet Başak Uysal  
Mehmet Deniz  
Mehmet Zaman  
Melik Bülbül  
Meryem Odabaşı  
Metin Toprak  
Metin Türkmen

Murat Kacıroğlu  
Murat Kadıroğlu  
Musa Sezer  
Mustafa Okçul  
Mutlu Er  
Naim Ürkmez  
Nazila Heidarzadegan  
Nazire Erbay  
Nurullah Yılmaz  
Osman Doğanay  
Ömer Subaşı  
Pelin Kümbet  
Rahman Özdemir  
Sedat Kardaş  
Selçuk Şentürk  
Servet Tiken  
Sezgin Toska  
Simge Özer Pınarbaşı  
Sultan Şimşek  
Taner Atmaca  
Ümit Kılıç  
Üzeyir Yasak  
Volkan Marttin  
Yaprak Türkan Yücelsin Taş  
Yeliz Biber Vangölü  
Yılmaz Keskin

